

ГЕНЕЗИС МОТИВОВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ И БОГАТЫРСКИХ ЗАБАВ В ЭПОСЕ «МАНАС»

КАНАТ ЖАЛИЛОВИЧ САДЫКОВ

(Кыргызский национальный университет им. Жусупа Баласагына:

Кыргызская Республика, 720033, г. Бишкек, ул. Фрунзе, д. 547)

Аннотация. В статье проводится анализ мотивов эпоса «Манас», присутствующих в сюжетном составе различных вариантов этого сказания и сгруппированных вокруг тем чудесного рождения героя и богатырских забав. Известные мотивы в героическом сказании кыргызов подверглись определенным трансформациям, характерным для традиционной эпической поэтики, но при этом все же сохранили следы мифологической традиции и архаической ритуальной практики. В процессе анализа выявляется связь мотивов чудесного рождения Манаса с мифологическими представлениями о циклической взаимосвязи старости со смертью и обновлением мира, а также мифологемой о рождении мира в результате перехода от хаоса к порядку.

Обрядовая практика принятия родов в юрте, где устанавливается центральный шест (бакан), трактуется автором статьи как ритуализированный синоним мифологемы рождения первопредка возле мирового древа. С учетом принятия мифологической первоосновы этого ритуала становится понятной логика появления в эпизоде чудесного рождения образа дракона и богини плодородия Умай. В результате анализа мотива буйных игр юного богатыря автор приходит к версии возможной связи его с архаическим ритуалом поиска двойника-побратима. Эпические мотивы воспитания героя у пастуха и его встречи с духами-оборотнями возводятся автором к обряду инициации.

Ключевые слова: фольклорный мотив, чудесное рождение, богиня Умай, мировое древо, богатырские забавы, эпический побратим, инициация.

Дата поступления статьи: 9 апреля 2019 г.

Дата публикации: 25 сентября 2019 г.

Для цитирования: Садыков К. Ж. Генезис мотивов чудесного рождения и богатырских забав в эпосе «Манас» // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 3. С. 106–118.

DOI: 10.26158/ТК.2019.20.3.009

Начало «Манаса» открывается плачем-жалобой (арман) бездетного старика Жакыпа, осознавшего трагедию своего одиночества. Бездетность престарелых родителей является распространенным фольклорным мотивом, уходящим корнями в мифологическое представление о циклическом соприкосновении старости со смертью, а смерти (как синонима возвращения к хаосу) — с очередным

обновлением мира и рождением нового человека.

Известный мотив сказочно-мифологического происхождения в кыргызском эпосе «Манас» приобретает трагическое звучание. Монолог бездетного Джакыпа полон переживаний за неудавшуюся судьбу человека, лишившегося родной земли и находящегося в разлуке с родными братьями. Этими обстоятельствами

еще более обостряется переживание одиночества, основной предпосылкой которого является бездетность. За личной трагедией бездетного Джакыпа скрывается трагедия народа, изгнанного захватчиками с территории Ала-Тоо.

Менин эзелки турган жерим жок
Бул Алтайда курган журт,
Эңкеип кетсем элим жок,
Астымда турган агам жок,
Алтайда туруп күн көрдүм,
Арка кылган тага жок.
Көп ээсиз малды мен жыйдым
Муну күтүп алар балам жок.
Бу калмакты ичинде
Абаңыз Жакып өлөбү?
Баласыз Жакып экен — деп,
Каран калган көп малды
Калмак келип бөлөбү?
[Манас 2010, 45]¹.

Этот эпический зачин позволяет обратиться к исторической ретроспективе событий, предшествовавших переселению кыргызов на Алтай, и обрисовать их жизнь в окружении местных иноязычных племен.

Земли, где я раньше жил, нет у меня.
Народ мой, собранный на Алтае,
Если склонюсь я к земле, пропадет.
Стоящего впереди брата нет у меня,
На Алтае дни провел свои я,
Стоящего за спиной дяди нет у меня.
Собрал я много бесхозного скота,
К рукам его прибрать сына нет у меня.
Среди калмаков² оставшись один,
Жакып аба³ неужели из жизни уйдет?
Без сына остался Жакып, — говоря —
Мой бесхозный многочисленный скот
Неужели калмак придет разделить?

В варианте «Манаса», записанном от сказителя Сагымбая Орозбакова, этот монолог бездетного старика звучит следующим образом:

Тутунарга туяк жок,
Тууганымдан айрылган,
Журтта мендей чунак жок!
Карманарга туяк жок,
Канатымдан айрылган
Калкта мендей чунак жок!
[Манас 1984, 82].

Без опоры наследника нет,
Без родных я совсем одинок,
Нет несчастней среди люда меня!
Без поддержки наследника нет.
Словно крыльев лишился я,
Нет несчастней в народе меня!

В системе ценностей традиционного мировоззрения кыргыза-кочевника бездетность престарелого человека была равнозначна социальной неполноценности. Несмотря на возраст, такая категория людей не могла претендовать на высокий социальный статус и уважение сородичей. В этом проявляется своеобразие семейно-родовой идеологии, которая жестко регламентировала социальный статус человека, учитывая главным образом его положение в семье. Одним из способов решения этой проблемы являлась практика усыновления детей близких родственников — родных братьев. При наличии надежды на рождение ребенка использовался также метод передачи детей на временное воспитание бездетной

семье родственников. Такая практика преследовала не только цель повысить статус бездетной семьи, но имела также некий ритуально-магический смысл. Лишь в том случае, когда бесплодность не проходила на протяжении длительного времени и человек оставался бездетным на старости лет, начинали вступать в действие механизмы социальных ограничений, которые были унижительными для такого человека. Джакып терпит унижения от собственных слуг, которые могут попрекнуть его бездетностью.

Приближающаяся старость ничего не сулила Джакыпу, кроме крушения надежд, у него не было опоры в виде наследника, которому он по праву мог бы передать свое богатство. Неслучайно

¹ Здесь и далее переводы эпоса «Манас» на русский язык даны в версии автора статьи.

² *Калмак* — калмык. В эпосе кыргызов используется в качестве обобщенного наименования иноверца, представителя монголоязычных племен.

³ *Аба* — обращение к старшему родственнику, мужчине.

в кыргызском языке одним из синонимов слова «наследник» выступает слово «туяк», дословно означающее «копыто» или «опору». Человек, не оставивший

Тукуму жок өтөм — деп, —
Туяксыз кантип кетем — деп, —
Жалгыз куу гана башым бар,
Датым кимге жетем?! — деп.
Дунуйө жыйдым тепендеп,
Ажал жетсе бир күнү,
Акыретке кетем — деп, —
Артымда туяк болбосо
Артык дөөлөт нетем?! — деп
[Там же, 85].

Жалоба (арман) бездетного Джакыпа звучит не просто реалистично, но и психологично, затрагивая глубинные струны души слушателей. Большинство исследователей теории литературы убеждены, что психологизм является исключительной прерогативой и характерной чертой особых литературных жанров и формируется лишь на более поздних этапах развития словесности. Считается, что в минимальных проявлениях психологизм может присутствовать в народных лирических песнях в виде художественного параллелизма, переносящего картины природы на характеристику внутреннего мира лирического персонажа. Это и принималось как наиболее высокое достижение фольклорных произведений в отражении внутреннего мира человека. Мало кто из фольклористов осмелился бы говорить о психологизме в героическом эпосе, так как его основными жанровыми чертами признавались типизация и идеализация героя, не допускающие возможности психологизма в раскрытии эпического образа. Однако, на наш взгляд, «Манас» по многим параметрам выходит за рамки литературоведческих и фольклористических дефиниций. Так, именно психологизм стал в этом эпосе одним из элементов самовыражения народного духа. Отказывать «Манасу» в психологизме означало бы говорить неправду о творческом потенциале одаренных сказителей, имеющих огромную власть над аудиторией слушателей. Великие сказители «джомокчу», к числу которых принадлежали Сагымбай Орозбакты и Саякбай Каралаев, могли своим могучим даром доводить слушателей до состояния катарсиса.

после себя наследника, не имел опоры в будущем. Вся его жизнь, труд и наследство оказывались напрасными, бесполезными и лишеными перспектив.

Без наследника я уйду,
Как без следа из мира уйду?
Одиноким остался я,
Мою жалобу кто поймет?!
Собирал я по крохам добро,
А наступит мой смертный час,
Навсегда я из мира уйду.
Если сына нет у меня,
Для чего я копил добро?!

Важно подчеркнуть также и другую особенность духовной жизни традиционного кыргызского общества, которая характеризуется тесным взаимопроникновением области художественного словесного творчества с обычной экспрессивно-коммуникативной лексикой, используемой даже не в эстетических, а в практических целях. В этом проявилась специфика культуры вербального типа, построенная на фундаментальном значении слова и словесного искусства для всей сферы духовной и практической жизни традиционного общества. Следствием этого стало то, что даже в обычной речи для характеристики психологических состояний человека (радости, отчаяния, горя, гнева и т.д.) могут использоваться устойчивые словесные формулы, речевые обороты с переносным смыслом, имеющие яркую художественную окраску.

Приведем несколько примеров таких речевых оборотов, которые часто используются как в художественной речи, так и в обычной бытовой практике общения. Эти речевые обороты, встречающиеся в эпическом тексте, чаще всего имеют идиоматический характер, но при этом довольно емко и точно передают определенное психологическое состояние человека.

Переживание, горе — кабыргасы кайышып (ребра скрутило).

Гнев, злоба — озуунан көк түтүнү чыгып (синий дым изо рта валит).

Радость — төбөсү көккө тийип (макушка небо подпирает).

Жалость — боору сыздап (печень болит).

На характерную особенность традиционной культуры кыргызов, состоящую в высоком развитии устного слова и тесном переплетении обычной и художественной речи, в свое время указывал В.В. Радлов. Он подчеркивал, что даже простая разговорная речь кыргызов пересыпана художественными оборотами и часто звучит как ритмически организованная поэтическая тема [Радлов 1885]. «Манас» как высшее словесно-художественное проявление кыргызского духа впитал в себя все эти особенности народного языка.

Понятие судьбы в «Манасе» связано с понятием божественного провидения.

Бербесе Теңир чарам жок,
Беш түлүктөн мал жыйдым
Беш чака пулча арам жок.
Кунаным жүрөт кур болуп,
Кууп минер балам жок,
Кудайым кылды чарам жок!
[Манас 1984, 82].

Обращение бездетного Джакыпа к высшему божеству Тенгри сопровождается также рядом ритуальных действий, главные из которых состоят в поклонении священным местам (мазарам) и совершении жертвоприношений. В этом проявляется смешанный характер верований кыргызов, для которых исламские ценности усваивались через призму тенгрианских и шаманских культов. Симбиоз этих религий сохранился в традиционной культуре кыргызов и по сей день. Несмотря на то что внешняя форма мотива бездетности в «Манасе» получает исламскую

Бир кудайга зар айтып
Бил баштаган нар айтып
Мойнуна куржун салынып
Мазарды көрсө бай Жакып
Баркырап ыйлап жалынып
[Манас 1995, 83].

Поклонение могилам святых в исламе (зиярат) также имеет ритуальный характер и не всегда приветствуется ортодоксальными течениями ввиду их явной связи с языческой традицией. В традиционном кыргызском обществе обычно к такому виду ритуальных действий прибегали не только в случае бездетности, но и по другим поводам, требующим вмешательства высших сил. В рассматриваемом

Поэтому арман содержит не только констатацию плачевного состояния человека, но и обращение к высшим силам, во власти которых находится человеческая судьба. Известно, что, согласно общим древнетюркским мифологическим представлениям, судьбой человека распоряжался бог Тенгри, верховный бог голубого неба, которого свято чтит и простые кочевники (будун), и великие правители каганы [Аюпов 2012]. Имя Тенгри стало позднее в «Манасе» одним из синонимов единого всемогущего исламского бога, воля которого предопределяет судьбы всего мира в целом.

Как мне быть, Тенгир сына не шлет,
Пяти видов собрал я скот,
Нет в них прока пяти монет.
Бродят попусту скакуны,
Оседлать их наследника нет,
Если Бог так решил, как мне быть!

окраску, в ней угадываются более древние ритуально-мифологические истоки.

Согласно специфике традиционного мировосприятия, бездетность престарелых родителей может быть преодолена только через вмешательство высших сил. Установление связи с этими силами возможно через определенные ритуальные действия, которые производятся в особых сакральных зонах пространства. В «Манасе» к таким зонам относятся священные места — мазары, природные объекты в виде деревьев, источников воды или захоронений почитаемых людей.

Изливая печаль единому богу,
Говоря о своей огромной беде
С дорожной сумой на шее.
С дорожной сумой на шее.
С плачем свои мольбы возносил.

эпизоде «Манаса» логика развития эпического сюжета, имеющая под собой ритуально-мифологическую подоплеку, сама подсказывает необходимость решения первоначальной посылки «бездетность» (отнесенной в классификации структуральной фольклористики к функции «недостача») введением мотива чудесного зачатия (как варианта функции «ликвидация недостачи»).

Мольбы Джакыпа доходят до цели, и это подтверждается чудесными сновидениями, которые посещают не только его самого, но и двух его жен. Сновидение понимается в рамках традиционного мышления как знамение. Мифологическое мышление рассматривает весь мир в тесной взаимосвязи его многообразных явлений, проявляющихся для человека в том числе в качестве знаков и образов, имеющих

Бай Жакып айтты түшүнү
Байбиче⁴ билди ушуну.
«Кондурат экен кудайым
Башыңа дөөлөт кушуну,
Башка жанга билдирбей,
Жакыңга айткын ушуну»
[Там же, 99].

Для мифа характерен перевод частных случаев жизни в более глобальные масштабы, соотносимые с ключевыми моментами циклического развития мира в целом. Поэтому рождение каждого конкретного человека должно символически соответствовать рождению мира и первого человека — мифического героя, первопредка.

Несмотря на то что рождение героя описывается в «Манасе» с элементами эпической гиперболизации, в самом

Алиги жеген ак алмам
Курсагыма толуптур,
Артымдан чыкты ышкырып,
Ажыдаар болуптур.
Ачууланып оп тартса
Ай ааламды соруптур
[Там же, 89].

Попытка толкования символики сновидения приводит нас к прямому отождествлению образа дракона с будущим героем. Дракон символизирует силу и мощь героя, которая будет распространена на весь «подлунный мир». Это прочтение сновидения присутствует и в сюжете «Манаса»: приглашенные для толкования старцы видят в нем именно такое соответствие. Можно было бы ограничиться этой трактовкой, однако нас интересует и другой смысл символа дракона, поглощающего вселенную, который рождается

символическое значение. Умение заметить эти образы и знаки, разглядеть их тайный смысл, правильно их «прочитать» было дано не каждому человеку. Правильно истолковать знамение означало вовремя изменить судьбу человека в лучшую сторону. Поэтому о сновидении рассказывают не всем, а только близким, доверяют толкование снов людям сведущим, умудренным жизненным опытом.

Поведал Жакып о своем сне,
И байбиче растолковала его так:
«Посадит, видно, Всевышний
Птицу удачи на голову твою.
Никому из чужих о сне своем не говори,
Только близким о нем расскажи».

мотиве рождения нет прямого соотнесения с мифом. Мифологическая подоплека рождения героя смещается в предшествующий мотив чудесных сновидений и последующий мотив описания внешнего облика новорожденного.

Остановимся на анализе сновидения матери Манаса, в котором присутствует не только чудесное зачатие от съедения яблока, но и появление вслед за этим из чрева женщины дракона, заглатывающего вселенную.

Яблоко, что съела я в тот же час,
Наполнило мое чрево.
С шипением выйдя из моего чрева,
Превратилось в дракона.
Рассвирепев, он втянул в себя воздух
И проглотил весь подлунный мир.

из более широкого контекста мифологических параллелей. Известно, что во многих мифологических текстах поглощение мира чудовищем может означать наступление конца этого мира, наступление хаоса [Lurker 2004, 4]. Мир поглощается драконом, но и возрождается вновь из его чрева. Образ дракона в таком значении встречается в мифологических системах Древнего Египта, Китая, Индии и Греции [Kleisberg 2010, 27].

Таким образом, вероятнее всего, что мы имеем дело с древнейшей мифологемой,

⁴ Байбиче — пожилая супруга. В традиционной кыргызской семье, допускающей иметь несколько жен, часто так называли старшую жену.

сопряженной с этиологическими представлениями о конце старого и рождении нового мира. Неслучайно данный образ встречается в составе эпизода рождения героя. В нем можно усмотреть скрытое указание на начало рождения вселенной. То есть по логике мифологического мышления мы имеем дело с переводом частного случая в разряд глобальных соответствий.

Другая трактовка образа дракона, поглощающего вселенную, подводит нас к мысли о мифологическом символе времени как вечного круговорота, в котором конечная точка цикла является точкой нового витка. Известно, что в ряде мифологических систем Востока одним из символов вселенной является дракон, свившийся в кольцо, держащий в пасти собственный хвост. Образ дракона, поглощающего самого себя, есть производная

Карынга бала бүткөнү,
Кайраттанган Жакып чал,
Каралдым аман туулса — деп,
Назарга айткан канча мал
Акбоздон бээ союлду,
Алтындан бакан коюлду
[Манас 1995, 130].

В символике пространства юрты шест (бакан) олицетворяет центральную точку мира, соответствуя представлению о мировом древе, связывающем в единое целое три зоны мира. Шест использовался в родильной обрядности кыргызов в качестве реальной опоры для роженицы, был предназначен для облегчения процесса родов. Вместе с тем если принимать во внимание ритуально-мифологический подтекст установления и использования шеста, то рождение человека в центре юрты возле него представляет собой повторение рождения первого человека возле мирового древа. Следовательно, установление шеста имеет кроме бытового назначения еще и ритуально-мифологический смысл.

В общетюркском мифологическом контексте образы священного дерева, матери-покровительницы и новорожденного младенца тесно связаны между собой и выступают в таком комплексном

идеи времени и вселенной, находящейся в вечном круговороте смерти и обновления [Robertson 2009].

Методика реконструкции мифологической основы фольклорных мотивов и сюжетов включает в себя как скрупулезный текстологический анализ, так и поиск широких типологических соответствий в контексте архаической культуры. Несмотря на вариативный характер вербального типа культуры, случайный характер взаимосвязи элементов фольклорного текста даже на самых мелких уровнях практически исключен. Даже незначительные детали текста могут играть немаловажную роль для восстановления мифологической картины мира.

Обратимся к анализу одной такой детали из текста «Манаса». Перед самым рождением героя Джакып устанавливает подпорку для юрты (бакан):

Когда плод в утробе созрел,
Укрепившись духом, старик Жакып,
Чтобы невредимым родился сын,
В жертву принес много скота,
Белую кобылицу зарезал,
Из золота бакан установил.

сочетании во многих фольклорных текстах древних тюркских народов. Согласно верованиям алтайцев, души новорожденных до их появления на свет находятся на ветвях священного дерева в виде птенцов [Алексеев 1975, 52]. Кроме того, богиня Умай спускается в средний мир именно в момент рождения ребенка, чтобы помочь и младенцу, и роженице. Можно предположить, что установление шеста в родильном обряде преследует цель создания такой медитативной зоны, которая способствовала бы присутствию при родах этой богини-покровительницы.

В вариантах «Манаса», записанных от сказителей Сагымбая Орозбакова и Тоголок Молдо, есть весьма интересная сцена диалога будущего богатыря, находящегося еще в утробе матери, с богиней Умай, незримо присутствующей при родах. Затянувшиеся схватки начинают вызывать опасения повитух, и те обращаются в молитвах к помощи высших сил:

Ал ангыча кудай
Оң жолуна салды.
Умай эне байбиче келип калды,
Ужутка чык — деп,
Алданын амирин ук — деп.
Анда бала кеп айтат,
— Мен чыгайын,
Сөзүңдү угайын,
Сөзүңдү угайын,
Мени тургузбай айда,
Менин ырыскым⁵ кайда?
— Чык ылдам, сенин ырысың
Талаага сыйбайт
[Манас 2013, 61].

И в это время Бог
Направил всё в правильный путь.
Прибыла Умай эне байбиче:
— Выходи наружу, — сказала (ему), —
Веление всевышнего послушай.
И тогда ребенок ей говорит:
— Я наружу выйду,
Послушаюсь твоих слов,
Меня не задерживая подгони.
Но где моя доля, скажи?
— Выходи скорее, твой достаток и доля
Не вместятся в это поле.

Мифологическая подоплека рождения героя есть и в описании внешности новорожденного:

Алакан жазык, колу ачык,
Аттанып чыкса жолу ачык —
Алп мүнөзү көрүнөт.
Жолборс моюн, жоон билек,
Жылма кабак, жылдыз көз,
Бөрү кулак, жолборс төш —
Бөлөкчө түрү бар экен
[Манас 1995, 150].

Ладони широкие, линии руки открытые,
Будет удачлив в пути на коне —
Вид богатыря заметен.
Шея тигриная, предплечья мощные,
Брови подвижные, глаза как звезды,
Уши волчьи, грудь тигриная —
Необычный он имеет вид.

В облике героя присутствуют отдельные зооморфные черты. Важную роль при этом играет не просто эпическая гипербола, а именно мифологическая символика, проводящая тонкие параллели между рождением героя и миром его невидимых покровителей. Как известно, именно волк и тигр (барс) были наиболее почитаемыми тотемными животными кыргызов. Наличие в облике Манаса этих зооморфных признаков, свидетельствующих о его связи с тотемными предками, подчеркивает исключительность и необычность героя. Подобное описание облика новорожденного указывает на сохранение в тексте следов древнейших тотемных верований.

Вне сомнения, главной эстетической категорией «Манаса» выступает героическое. Эпос отражает основные этапы жизни народа через призму героических деяний богатыря. Именно они составляют повествовательную основу сказания. Эпическое повествование есть там, где есть действие, героическое деяние.

Эстетика героического в эпосе тесно связана с предшествующей мифо-

логической традицией. Эпос часто использует арсенал мифа в тех точках сюжета, где реалистические каноны повествования ограничивают возможности идеализации героя. Одним из устойчивых сюжетных элементов эпоса выступает эпизод героического детства. Он представляет интерес именно с точки зрения выявления связи эстетики героического с ранней мифологической традицией.

В эпизоде богатырских забав на передний план выдвигается принцип изображения героя, который можно назвать принципом сверхнормативности. Нас интересует природа этой сверхнормативности юного богатыря во всех проявлениях. Основным художественным приемом в указанных устойчивых эпизодах становится гипербола. Уже в раннем младенческом возрасте герой наделяется физическими способностями зрелого мужа. В различных национальных эпических традициях этот мотив получает специфическое наполнение, но во всех сопоставляемых текстах обнаруживается единый принцип изображения, основанный на отличии

⁵ Ырыскы — доля и достаток, предначертанные человеку судьбой свыше.

юного богатыря от своих обычных сверстников.

Детские забавы Манаса перерастают в побоища, и герой становится предводителем сверстников. Казалось бы, этот мотив должен рассматриваться как наиболее яркий пример преобладания героической эстетики над мифологической традицией. Однако богатырские забавы юного героя имеют вполне конкретную мифо-ритуальную подоплеку. Драки Манаса со сверстниками, по нашему мнению, следует истолковывать как попытку возрождения ритуала обретения друга-побратима, неотъемлемым атрибутом которого является состязание, единоборство, проверка силы. На значительную архаичность этого мотива указывает его присутствие в древнейшем шумеро-аккадском эпосе о Гильгамеше, который «прекращает» свои богатырские забавы и беспричинное буйство только тогда, когда встречается с равным себе по силам диким степным героем Энкиду. Их поединок завершается побратимством, но основной мотивацией является равенство физических качеств и стремление каждого из героев прославить свое имя подвигами, непосильными для обычных людей [Эпос о Гильгамеше 1961, II, 15–27].

Эпический певец, а вместе с ним и эпическая среда чаще всего «не помнят» первоначальной точки развития отдельных мотивов и сюжетных ситуаций и не подозревают их изначальной мифологической функции, подвергшейся трансформации для новой характеристики героического. В эпической поэзии принцип «сверхнормативности» перекрывает собой первоначальный и скрытый от эпической среды мифологический принцип сакральной «отмеченности» героя. Необузданность юного Манаса, его буйный нрав приводят к тому, что он получает имя «чон жинди» (большой недоумок). Простым людям непонятен смысл многих его детских забав. Они склонны видеть в поступках юного героя опасность для своей жизни. Эпический гиперболизм полностью затмевает скрытый сакральный подтекст бесстатусности героя, не обретшего своего имени. Но повествовательная традиция все же сохраняет те элементы первоначального смысла, правильное прочтение которых способствует раскрытию природы героического.

Эпизод богатырских забав в «Манасе» содержит историю воспитания богатыря у пастуха Ошпура. Мотив воспитания героя у пастуха имеет широкое распространение в мифоэпической традиции многих народов мира. В древнеиндийской мифологии есть сюжет о воспитании юного бога Кришны в доме пастуха Нанды. Отец Кришны Васудева сделал это ради того, чтобы укрыть Кришну от преследования темных сил и врагов.

Воспитание у пастуха и «избрание молодого героя царем» во время детских игр встречается также в одной из версий полуфольклорных историй о персидском царе Кире [Геродот, § 114–121]. Геродот упоминал, что имеется еще четыре версии о юношеском периоде жизни царя Кира, что, по нашему мнению, свидетельствует о фольклорном характере этой истории. Возможно, здесь проявляется стремление эпической среды «переосмыслить» биографию великого царя в русле собственного понимания идеала героя.

В «Манасе» главной мотивировкой воспитания юноши у пастуха выступает стремление отца привить ему бережливость по отношению к имуществу родителей. Однако поведение героя оказывается совершенно противоположным. Вместо того чтобы охранять овец своего отца, он собирает сверстников, устраивает с ними игры и побоища, а затем режет ягнят и угощает ребят. Смысл этих поступков непонятен окружающим. Другого объяснения, кроме бессмысленной детской забавы, в тексте эпического сказания вроде бы и нет. Но, по нашему мнению, за неразумными действиями юного героя скрывается не баловство и расточительство, а вполне осознанное стремление возродить ритуал жертвоприношения, основу которого составляет коллективное поедание жертвенного животного. Именно на нее указала О. М. Фрейденберг, считавшая, что под жертвоприношением в его первоначальном смысле подразумевалось не приношение жертвы, а заклинание, расчленение и коллективное поедание. «Мы знаем, — пишет она, — что центральным охотничьим действием служило разделявание на части зверя и его поедание всем коллективом. Руководящую роль разрывателя и раздателя играл при этом вожак» [Фрейденберг 1978, 90].

Сам мотив воспитания юного богатыря у пастуха тоже не лишен мифологической подоплеки. В фольклоре многих народов образ пастуха обнаруживает глубокие связи с образом жреца, причастного к тотемному предку и жертвоприношениям. Вообще мотив воспитания героя вне дома, по всей видимости, восходит к древнейшему ритуалу инициации, суть которого состоит в посвящении юноши в тайны родовых мифов и обретении связи с тотемным предком и покровителем. Неслучайно эпизод, повествующий о воспитании Манаса у пастуха, содержит мотив его встречи с чилтенами, которые выступают в роли тайных покровителей героя.

Чилтены, или чилтаны, — распространенный образ в фольклоре народов Средней Азии. Это невидимые покровители, оказывающие помощь фольклорным персонажам в трудных ситуациях. В самом имени «чилтан» содержится указание на их число (по-ирански «чил» — сорок). Этот образ, скорее всего, восходит к мифологическим представлениям о духах-покровителях, однако в более поздний период он вообрал в себя элементы исламской религиозной мистики. Не избежал этого наслоения и рассматриваемый нами мотив встречи юного Манаса с сорока чилтенами.

Согласно версии сказителя С. Орозбакова, именно они открыли юному богатырю азы исламского вероучения, чем и определили его миссию освободителя кыргызов от иноверцев и идолопоклонников. В то же время в тексте эпоса сохранились интересные элементы повествования, позволяющие восстановить первоначальную мифо-ритуальную основу мотива встречи героя с чилтенами. Во-первых, чилтены предстают перед Манасом первоначально в облике волков, нападающих на отару ягнят. Во-вторых, их местом обитания является пещера в горе.

В первом случае чилтены изображаются как существа, обладающие способностью оборотничества. Это заставляет

нас вспомнить архаическую мифологическую метафору: каждый человек родового коллектива представляет собой часть животного-первопредка. Каждый из них соответственно и человек, и животное-тотем. Можно предположить, что необходимость встречи Манаса с чилтенами состояла в том, чтобы раскрыть юному герою тайну родового тотемного мифа.

На непосредственную связь этих поведовательных звеньев с ритуалом инициации указывает и вторая особенность ситуации — пещера как место встречи. Известно, что пещера в горе, да и сама гора — наиболее часто упоминаемое священное место в мифологии многих тюркских народов. Родовая священная гора выступает в качестве такого же сакрального атрибута «своего» человеческого мира, как и родовое священное дерево. В пещере, в горе часто находит убежище герой тюркского эпоса. Можно было бы привести ряд примеров не только из героического эпоса кыргызов, но и из эпического наследия многих тюркоязычных народов, подтверждающих наличие тайной связи богатыря с родовой горой или покровителем, живущим в пещере горы. Относительно текста «Манаса» известно, что после отравления героя его родственниками кёзкаманами герой излечивается, спрятавшись в пещере. Сын Манаса, богатырь Семетей, получив смертельное ранение, не умирает, а исчезает навсегда, войдя в раскрывшуюся перед ним гору.

Герою открывается не только тайна его тотемного покровителя, но и объясняется смысл ритуала жертвоприношения. Жертвенным животным для волка-тотема избирается ягненок. Заклание и совместное поедание ягненка членами родового коллектива и есть жертвоприношение. Тайный смысл похищения принявшими облик волков чилтенами ягненка становится понятным юному богатырю только тогда, когда они демонстрируют ему ожившего ягненка:

Козунун канын кубалап
Артынан Манас жеткени.
Жетип барып караса,
Аттары бар канаттуу,
Адамдан башка санаттуу,
Бир үнкүрдү кырк киши —
Бир үтүктү жык киши.
Аларды кыруп алганы,
Жартысын жеген козусун
Жанына байлап салганы.
Адамдар анда кеп айтат:
«Андап кыр, балам — деп айтат —
Бүрү болгон биз» — деди»
[Манас 1995, 195].

Следуя за кровью ягненка,
Манас побежал (за волком).
Когда его он настиг,
Увидел людей особых,
Имеющих крылатых коней.
В одной пещере сорок людей.
В одном местечке сорок людей.
Всех их увидел он пред собой,
Ягненка, что съели напополам,
Рядом привязали живым.
Обратились они к нему со словами:
«Послушай нас, сынок, — говорят, —
В облике волков были мы пред тобой».

Затем один из них принимает облик волка и вновь превращается в человека. Они возвращают ему ягненка живым. Вернувшись назад к своим сверстникам, Манас режет и съест ягненка вместе с ними.

Кой ушуну соёлуу,
Этин жейли тоёлу.
Ата-энебиз сураса
Аларга айтпай коёлу
[Там же, 196].

Давай ягненка зарежем.
Мясо его съедим, насытимся.
Если родители спросят о нем,
Ничего не скажем им.

Взрослые, обеспокоенные долгим отсутствием детей, отправляются их искать. Когда они пересчитывают ягнят, то убеждаются, что все они целы. Это выглядит странным для Манаса, который видел, как волки загрызли при нем несколько ягнят, а одного он сам зарезал для своих сверстников.

Эпический текст не содержит расшифровки происшедшего. Но сопоставление всех отмеченных выше наблюдений приводит нас к мысли о наличии некоего забытого смысла эпизода встречи с чилтенами. Скорее всего, в этих сценах эпоса перед нами предстает отраженный и переработанный мифо-ритуальный комплекс инициации юного героя. Смысл всех этих не совсем понятных на первый взгляд сюжетных элементов заключается в приобщении героя к ритуалу жертвоприношения ягненка тотемному предку. На это указывает особое понимание самого жертвоприношения, восстанавливаемое из контекста анализируемого эпизода. Во-первых, тотемный покровитель может поедать жертвенных ягнят, но при этом жертвенное животное

не умирает и не исчезает, как обычное животное, во-вторых, человек, приносящий жертву или съедающий жертвенное животное, не может потерпеть при этом явного убытка. Вероятно, именно такое понимание жертвоприношения соответствует представлению человека архаического общества о связях его с тотемным предком и влиянию последнего на повседневную жизнь родового коллектива. Таким образом, образ чилтенов в эпизоде героического детства встречается во все не случайно.

Мы отмечали, что этот образ претерпел существенную трансформацию. Их функция хранителей родовых мифов, обладающих сакральным знанием и вводящих героя в ритуал инициации, затемняется рядом фантастических, гиперболических повествовательных элементов. Забвение мифо-ритуальной основы мотива встречи Манаса с чилтенами приводит к тому, что в трактовке этого мотива на передний план выступает посвящение героя в тайны исламского вероучения. В варианте С. Орозбакова этот мотив принимает ярко выраженный религиозный оттенок:

Биздер тутуп жүрөбүз
 Бир кудайдын буйругун.
 Кубаттуу болор гирлигин,
 Кудайдын билгин бирлигин,
 Көрбөй туруп ынанып,
 Көңүлдүн чыгат кирлигин!
 Бербедигер бир Алда
 Бар! — деп, билгин ката жок,
 Туудурду тебе, ата жок,
 Тууй турган эне жок,
 Туш келишер неме жок,
 Өзгө тууган — урук жок
 [Там же, 215].

Согласно законам эволюции эпической поэзии, пласт первичных мифологических мотивов и сюжетных тем, не совпадающих с эстетикой героического эпоса, оказывается, как правило, наиболее подверженным изменениям в духе новых религиозных представлений о святости народного богатыря.

В силу того что эпическая повествовательная традиция долго сохраняет элементы предшествующего повествовательного пласта, происходит не полное отрицание старой традиции, а его видоизменение с внесением новых идеологических мотивировок. Это является наиболее общим типологическим законом эволюции фольклорного творчества, продиктованным спецификой трансляции культурного опыта и эстетической памяти.

Применительно к объекту нашего анализа это означает, что ранний пласт мифо-ритуальных представлений об инициации и жертвоприношении тотемному предку был вытеснен представлениями о приобщении героя к основам исламского вероучения. Это один из ярких примеров замены эстетики мифа эстетикой религиозного чуда.

Кете берет бир күнү
 Билгенин кылып турбастан.
 Жүрүп кетет кээ бирде,
 Бир ай да колун жуубастан.
 Арам-адал түк билбей,
 Ар бир түрлүү иш кылат
 Ага-инисин көзгө илбей,
 Улук мазар дегенди
 Кыйык атып ойногон,
 Кыялына келгенин
 Кылбай асты койбогон
 [Там же, 86].

Мы исполняем волю
 Единого бога.
 Жизнь твоя наполнится смыслом.
 Когда познаешь единого бога,
 Если уверуешь, не видя его,
 Очистится твоя душа.
 Всемогущий единый Аллах есть!
 Познай это. В этом нет ошибки.
 Не говори, что рожден без отца.
 Нет у него родившей его матери,
 Нет равного ему никого,
 Нет у него ни рода, ни родственников.

Однако эпическая поэзия строится на своих эстетических приемах, главными из которых, как отмечалось выше, являются идеализация народного героя, выделение его инаковости и сверхнормативности. Именно поэтому в эпизоде героического детства подчеркивается «избыточность» богатыря во всех его проявлениях. Эпическая эстетика не терпит бездействия даже в тех точках сюжета, когда герой не может изображаться активным, способным совершать героические деяния. Отсюда и происходит природа эпической гиперболы, ярко проявляющаяся в мотивах быстрого роста героя и богатырских забав.

Важным инструментом социализации ребенка в традиционном обществе служила инициация, которая подразумевала включение его в ритуальную практику родового коллектива. Неслучайно в эпосе «Манас» между имянаречением и истинным обретением имени проходит период отсутствия подлинного имени, а следовательно, и общенности героя к ценностям человеческого сообщества. Уже упоминалось, что юный богатырь получил прозвище Чон жинди (Большой недоумок). Эпос красноречиво описывает поступки богатыря до его встречи с чилтенами:

Иногда в один из дней
 Творит всё, что на ум взбредет,
 Временами может ходить
 Цельй месяц, не умывая рук.
 Не различая дозволенного и запретного,
 Может всякого натворить.
 Не слушаясь ни младшего, ни старшего,
 Святилища избирает
 Мишенью для своих забав.
 Всё, что на ум может прийти,
 Обязательно он совершит.

На связь образов чилтенов с ритуалом инициации указывает следующее: они общаются богатырю, что станут его невидимыми покровителями и будут представлять перед ним в образе волков, сопровождая его в походах. Кроме того, чилтены дают новое имя одному из сверстников Манаса, сообщая, что отныне этот юноша будет носить имя Куту бий и будет служить Манасу в качестве одного из сорока дружинников — чоро.

В мотиве переименования малолетних героев эпоса присутствует отголосок идеи инициации. Известно, что инициация завершалась получением нового имени, которое становилось впоследствии настоящим именем новопосвященного. Отсутствие имени у испытуемого или же его именование каким-либо временным именем (чоң жинди) вполне соответствует структуре инициального ритуала, предполагающего прохождение через стадию «пустыни бесстатусного» [Тэрнер 1983, 169].

Мотив встречи Манаса с чилтенами завершает эпизод детских забав героя. Далее эпос повествует о первых столкновениях героя с этническими противниками

кыргызов. Он становится общепризнанным богатырем, о чем свидетельствует закрепление за ним священного имени Манас, дарованного сакральными силами еще при рождении.

Отметим, что в тексте эпоса сохраняется устойчивое сравнение дружинников Манаса с волками. Да и в характеристике самого Манаса на первый план выступает эпитет «кёк жал» (синегривый), который часто выступает синонимом волка-вожака.

Таким образом, проведенный нами анализ позволяет отметить, что эпос «Манас» сохраняет в своем сюжетном составе достаточно большое количество повествовательных элементов, указывающих на связь эпической эстетики с архаическим мифо-ритуальным комплексом представлений и верований. Природа эпического творчества довольно сложна и представляет собой процесс трансляции эстетического опыта прошлого через призму традиционного мировосприятия, сохраняющего в своем составе компоненты различных исторических типов мировоззрения.

Источники и материалы

Геродот — *Геродот*. История. Кн. 1: Клио. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1269001000> (дата обращения: 25.03.2019).

Манас 1984 — Манас: Вариант С. Орозбакова. Бишкек, 1984. Кн. 1. На кырг. яз.

Манас 1995 — Манас. Героический эпос кыргызского народа. Кн. 1. Бишкек, 1995.

Манас 2010 — Манас: Вариант С. Каралаева / Сост. А. Жайнакова. Бишкек, 2010. На кырг. яз.

Манас 2013 — Манас. Героический эпос кыргызского народа. Вариант Т. Молдо. Бишкек, 2013. На кырг. яз.

Радлов 1885 — *Радлов В. В.* Введение // Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. СПб., 1885. Ч. V. С. 489–526.

Эпос о Гильгамеше 1961 — Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем») / Пер. с аккад. И. М. Дьяконова. М.; Л., 1961. Табл. II.

Исследования

Алексеев 1975 — *Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.

Аюпов 2012 — *Аюпов Н. Г.* Тенгрианство как открытое мировоззрение: Монография. Алматы, 2012.

Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

Фрейденберг 1978 — *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.

Kleisberg 2010 — *Kleisberg G.* Lost knowledge of the ancients: A Graham Hancock reader. Rochester, 2010.

Lurker 2004 — *Lurker M.* The Routledge dictionary of gods and goddesses, devils and demons. Routledge, 2004.

Robertson 2009 — *Robertson R.* The Uroboros// Indra's net: Alchemy and chaos theory as models for transformation. Wheaton, 2009. P. 44–54.

© К. Ж. Садыков, 2019

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Садыков К. Ж. <https://orcid.org/0000-0003-2966-2756>

Кандидат филологических наук, доцент, ректор Кыргызского национального университета им. Жусупа Баласагына: Кыргызская Республика, 720033, г. Бишкек, ул. Фрунзе, д. 547; тел.: +996 (312) 32-33-94; e-mail: rector@university.kg

THE GENESIS OF THE MOTIFS OF MIRACULOUS BIRTH AND HEROIC AMUSEMENTS IN THE “MANAS” EPIC

KANAT ZH. SADYKOV

(Zhusup Balasagyn Kyrgyz National University: 547, Frunze str., Bishkek, 720033, Kyrgyz Republic)

Summary. This article analyzes the motifs of the “Manas” epic that occur in various versions of the tale that are connected with the hero’s miraculous birth and heroic amusements. Well known motifs in Kyrgyz heroic narratives have undergone modifications typical to traditional epic poetry but have still retained traces of the mythological tradition and archaic ritual practices. Analysis reveals connections between the motifs of Manas’s miraculous birth and mythological ideas about the cyclical relationship of old age, death and the renewal of the world, as well as with the mythologeme about creation as a transition from chaos to order.

The author interprets the ritual practice of childbirth in a yurt in which a pole (*bakan*) is erected in the center as a ritualized synonym for the mythological birth of the first ancestor near the world tree. Taking into account the mythological basis of this ritual, the logic of the appearance of the image of the dragon and the goddess of fertility *Umai* in the episode of miraculous birth becomes clear. Analysis of the motif of the young hero’s violent games reveals a possible connection with the archaic ritual of searching for a twin brother. The author ascribes the epic motifs of the hero’s upbringing by a shepherd and his meeting with spirit-werewolves to the rite of initiation.

Key words: folkloric motif, miraculous birth, *Umai* goddess, world tree, epic amusements, epic blood brother, initiation.

Received: April 9, 2019.

Date of publication: September 25, 2019.

For citation: Sadykov K. Zh. The genesis of the motifs of miraculous birth and heroic amusements in the “Manas” epic. *Traditional culture*. 2019. Vol. 20. No. 3. Pp. 106–118. In Russian.

DOI: 10.26158/TK.2019.20.3.009

References

Alekseev N. A. (1975) Traditsionnyye religioznyye verovaniya yakutov v XIX — nachale XX v. [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th — early 20th century]. Novosibirsk. In Russian.

Ayupov B. G. (2012) Tengriantstvo kak otkrytoye mirovozzreniye. Monografiya [Tengriism as an “open” worldview. Monograph]. Almaty. In Russian.

Freudenberg O. M. (1978) Mif i literatura drevnosti [Myth and literature in antiquity]. Moscow. In Russian.

Kleisberg G. (2010) Lost knowledge of the ancients: A Graham Hancock reader. Rochester. In English.

Lurker M. (2004) The Routledge dictionary of gods and goddesses, devils and demons. Routledge. In English.

Robertson R. (2009) The Uroboros. In: Indra’s net: Alchemy and chaos theory as models for transformation. Wheaton, 2009. P. 44–54. In English.

Turner V. (1983) Simvol i ritual [Symbol and ritual]. Moscow. In Russian.

© K. Zh. Sadykov, 2019

ABOUT THE AUTHOR

Kanat Zh. Sadykov <https://orcid.org/0000-0003-2966-2756>

E-mail: rector@university.kg

Tel.: +996 (312) 32-33-94

547, Frunze str., Bishkek, 720033, Kyrgyz Republic

PhD in Philology, Assistant Professor, Rector, Zhusup Balasagyn Kyrgyz National University



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)