ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ТОТЕМИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ НА ПРИМЕРЕ КЫРГЫЗСКИХ ЭПОСОВ)

Аннотация. В статье выявляются некоторые первоначальные истоки возникновения в мифологии и последующих художественных воплощений в кыргызском устном поэтическом творчестве: образов эпического коня, тотема-волка и мирового древа. В мифическом сознании тотем — дух-хранитель, оберегающий весь род и каждого человека в отдельности. В архаическом срезе они восходят к первоначальному представлению о мироздании в целом, начиная с эпохи солнцепоклонничества.

Ключевые слова: тотемизм, тюрко-монгольская мифология, кыргызский эпос, «Манас», эпический конь, тотем-волк, мировое древо

Nurzhan O. Narynbaeva
 National Academy of Sciences of the Republic of Kyrgyzstan
 Institute of Language and Literature after Ch.T. Aitmatov
 Bishkek, Kyrgyz Republic

ARTISTIC EMBODIMENT OF TOTEMIC IMAGES (COMPARATIVE ANALYSIS ON THE EXAMPLE OF KYRGYZ EPICS)

Abstract. The article identifies the initial sources that arise in mythology and in artistic incarnations in Kyrgyz oral poetic creativity: the image of Epic Horse, the Wolf totem and the World Tree. In mythical consciousness, a totem is a guardian spirit that protects the entire race and each person individually. In an archaic section, they go back to the original idea of the universe as a whole: starting from the era of sun-cult.

Keywords: totemism, Turkic-Mongolian mythology, Kyrgyz epic «Manas», Epic Horse, Wolf totem, the World Tree.

Генезис эпического коня. Если «самым лучшим руководством для ознакомления с шаманской мифологией, по словам бурят, является героическая поэма о Гэсэр-хане — сыне неба» [Потанина 1895: 6-7], то в кыргызском фольклорном наследии наиболее архаические черты первобытной мифологии сохранились в так называемых «малых эпосах» и сказаниях, как «Кёкюль», «Жоодарбешим» и «Эр Тёштюк». В названных эпических текстах сохранились первоначальные элементы архаического образа, например, говорящего крылатого коня, обладающего качеством чудесного превращения. Он единственный спутник и советник эпического героя, в обязанности которого входит в первую очередь опекать человека, помогать ему в критических ситуациях, когда одинокий богатырь выходит в дальнюю дорогу [Нарынбаева 2016: 21-24]. Образ коня в эпическом сказании кыргызов берет свое начало от лошади-праматери из общей тюрко-монгольской мифологии. В народной эпике, в частности, трилогии «Манас», с живучестью которой не сравнится никакая другая изустная поэзия, переросшая в классический эпос в силу социально-идеологических перемен в процессе стадийного сложения, утрачены многие его архаические черты в отличие эпоса «Гэсэр» тибетцев, монгол и бурят, где обнаруживаются первоначальные версии происхождения образа коня. Г.Н. Потанин пишет: «Кроме того, выставляется белая лошадь, которую царь неба спустил Чингис-хану, своему сыну для езды» [Потанин 1916: 28]. В данном сообщении примечательно, что отцом героя является царь неба. А белая лошадь, т.е. конь будущего воина, сына неба, спускается также с небес самим богом, но в их поздних версиях, как и в кыргызском эпосе «Манас», они не спускаются с небес, а рождаются в табуне земного отца или же являются конями их суженых как в эпосе «Эр Тёштюк». Конь Манаса Аккула также белой масти, как у Чингиз-хана, описанный Потаниным. Всем эпическим героям тюрко-монгольских сказаний кони предназначаются богами исключительно при рождении.

Сын неба. В поздних версиях эпоса «Манас», сохранившихся до нас в изустной форме, не сохранились прямые указания на небесное происхождение эпического героя. Но широко известны публике по биографиям манасчи-сказителей, что когда они рассказывают свои сны, то часто вспоминают, что в их вещих снах или в наитиях невозможно взглянуть в лицо Манаса. По их словам,

невозможно было разглядеть, когда смотришь в его сторону, то глазам становится очень больно — от него идет сильное излучение, спина его серая, как у волка. Текст описания портрета батыра Манаса наглядно показывает солярное происхождение тюркских тотемов, как волк или волчица, лев (арстан-Манас) и т.д. Как было доказано многочисленными исследованиями мифологов, которые изучали мифологические материалы в аспекте этнологии, такие как Дж. Фрэзер, Э. Тэйлор, Э. Кассирер, в аспекте социальной психологии, как К.Г. Юнг, также мн. др., тотемические мифы тесно связывают с анимистическими представлениями древних людей. В свою очередь, в тех или других архаических представлениях они видели Солнечный, Лунарный или Астральные культы. Поэтому своих тотемных предков они возносили к Небесам, и их архетипические образы признавались как божественное начало. Это архетипическое начало возводит кыргызского Манаса как дитя от брака Солнца и Луны: «Айың менен Күнүндүн бир өзүнөн бүткөндөй» (будто он зачат из слияния Луны и Солнца). Несмотря на то, что в сегодняшнем восприятии данная эпическая строка воспринимается как художественный прием, как эпитет, все же некоторые исследователи видели божественное начало в возникновении образа Манаса. Поскольку тотемические мифы, восходящие к солярным истокам, переходили в эпическую поэзию, и подобные образы поэтически воспеты во многих сказаниях тюрко-монгольских народов. Процесс мифотворчества во временном пространстве синтезирует в себе сразу три измерения: мифологически и эпически опозитизированы определенные исторические события, имевшие место в жизни тюркских племен.

Культ мирового древа. В «Манасе» наряду с конем Аккулы, верблюда Джелмаян, необычной гончей Кумайык, чудесных покровителей дополняют образ Байтерека, священного дерева из эпизода «Семетей», второй части трилогии. В мифологии Мировое дерево связывают с представлениями о мироздании, т.е. моделью мира, в которой оно выступает как мировая ось, вертикально соединяющей три мира — неба, земли и подземного (потусторонний мир). Не отвергая данную версию, анализируя единственный эпизод, встречающийся в «Манасе», можно добавить, что образу Байтерека свойственны первичные анимистические черты. «В мировой мифологии души и духи представляются то аморфными, то фитоморфными, то зооморфными, то антропоморфными существами. Однако они всегда наделяются сознанием, волей и другими человеческими свойствами» [Мифы народов мира I: 396-406]. Следовательно, как и конь, дерево является тотемом. Эти два образа видны на небесах: кони, привязанные к золотому колу, обозначают созвездия вокруг Полярной звезды; символ дерева в мифологии связывают с Мировым деревом — мировой осью Вселенной. Так или иначе, оба мифических образа перенесены на небесный божественный уровень, т.е. связаны с астральными культами первобытной мифологии. Ассоциирование коновязи Мировому столбу на сегодняшний день можно увидеть в этнографии алтайцев. В Республике Горный Алтай встречается множество чакы-коновязи, установленные во дворе у дома, исполненные ручной резьбой, в некоторых случаях с изображением конской головы. У них и ныне бытует ряд поверий, доказывающих особое почитание этого предмета. Во-первых, в образе чакы-коновязи угадывается культ предков, поскольку каждый дом унаследует его от своих дедов. Во-вторых, коновязь перед домом у алтайца — показатель достоинства мужской линии данного дома. Можно считать, что такое отношение к коновязи и есть рудименты культа мирового древа, которое сохранилось в коллективном сознании нынешних горных алтайцев. К сожалению, современные кыргызы утратили в быту многие атрибуты былой культуры. О значимости коновязи у кыргызов сохранился в памяти только в виде изречения: “атакемдин ат мамы” (“коновязь моего отца”).

На древнем мировоззрении основываются исключительно все мифологические мотивы в эпических сказаниях и отражаются почти во всех архаических сюжетах. Принято считать, что мировое дерево у тюрков обычно представляется как парное — мужское и женское. Женское дерево символизируется березой. У сибирских тюрков сохранилось представление о березе-кормилице (подобно поговорке “казак кайың сааганда” — “когда казах (казахский народ) доил березу”). Более того, у некоторых Южносибирских народов береза является родовым деревом и т.д. Например, «Когда хакасы своим родом называют дерево, лиственницу или березу, то подразумевается, что из этого дерева сделаны кости людей этого рода, а мясо сделано из глины (Черпакова А.В., с. Верхние Сиры)» [Сагалаев 1990: 55]. Это говорит о том, что для хакаса лиственница (тыт) или береза (хазын) являются их родовым тотемом. В ряде эпосов оставленного в лесу младенца своим соком-молоком питает береза, как и дерево Байтерек в кыргызском эпосе. Один из рудиментов почитания дерева, о его священности, как было отмечено, сохранился в трилогии «Манас» по сказительской версии Саякбай-манасчи. После гибели Манаса, его семья: престарелая мать Чыйырды, жена Каныкей с младенцем Семетеем, сыном Манаса, на руках бегут от преследования дальних родственников в

Бухару, во владения ее отца Акун-хана. Во спасения обездоленных женщин в пути возникает Байтерек, к которому обращается Каныкей. Она обнимает дерево, обращается к ней как живому существу, как своему отцу. В этих строках кроется архетипическое начало о предке-прародителе, в лице которого выступает дерево Байтерек, которое издает звуки, подобные человеческой речи, сочувствуя путникам, как будто хочет о чем-то поведать своим покровителям. Здесь более ярко сохранились анимистические черты священного дерева: Байтерек не только выделяет молоко, а издает звуки сочувствия. Более того, из корней (*түбү менен*) и из верхушки (*башынан*) кто-то пытается что-то им сказать (*Бирдемеси күңгүрөнүп сүйлөнөт*). Согласно универсальной концепции мира, корень мирового древа сообщается с нижним, потусторонним миром — миром, ушедших в иной мир. Культ предков считается одним из особо почитаемых культов в древнетюркской культуре, который обозначен в кыргызском эпосе как “*ата-бабанын арбагы*”. В данных строках заключаются слабые отголоски мифологического мотива, когда духи предков покровительствовали в трудных ситуациях. Наблюдается симбиоз образа Мирового древа с участием духов (издают голоса) с образами потустороннего мира. Дерево, корни которого сообщаются с нижним миром (обиталищем умерших предков). Часть жителей Филиппинских островов верит, что в определенных деревьях обитают духи их предков, и поэтому бережно относятся к ним. Духи находят пристанище преимущественно в высоких, величественных деревьях с большими раскидистыми кронами. Когда ветер *шелестит листьями* туземцам чудится *голос духа*, и они никогда не пройдут мимо такого дерева, почтительно поклонившись ему и не испросив у духа прощения за причиненное беспокойства. В каждой деревне игорротив есть священное дерево, в котором обитают души умерших предков его жителей» [Фрэзер 1980: 135-136]. Как известно, в эпических строках зашифрован код первобытных верований, перешедших в последующие века в мировую религиозную систему, в обычаи и традиции народов. Если в “шелесте” Филиппинских деревьев туземцы видят духи своих предков, то кто же “шелестит” в листьях Байтерека, уже нет возможности сказать точно. Хотя можно предположить, что и у кыргызов бытовало аналогичное поверье о переселении душ умерших предков. В данном эпизоде мольба Каныкей была услышана богами, и через священного дерева и божественный мир помогает обездоленным. Верхушка Байтерека, как Небесный мир богов, тоже издает звуки (*Бирдемеси күңгүрөнүп сүйлөнөт*). Так Байтерек выступает в эпосе как медиатор трех миров, передавая подземному миру и миру богов мольбу Земных персонажей¹, при этом проявляя свои явные анимистические черты. В указанной эпической версии Байтерек, во-первых, само источает молоко и кормит человека. Г.Н. Потанин о тотемической роли дерева: «В четырех сказаниях, в которых сын неба является главным действующим лицом, где ему дается имя. В одном из них он носит имя Цорос или Чорос, в другом Ирин-Сайн, в третьем Гэсэр и в четвертом Чингис-хан. Цорос младенцем был найден в степи; он лежал под деревом, которое питало его соком своих листьев; на дереве сидела сова, поэтому в архаической фразе о нем говорится: «имеющий матерью дерево Урун, Одунтай-Бодунтай Гурбуштен-ху (т.е. Гурбушты или Хормусты). Рассказчик прибавил, что этого младенца монголы называют Чингиз-ханом, а дюрбюты Цоросом (Оч. с-з. Монг. Т. IV стр. 326)» [Потанин 1916: 19-20]. В другом предании хотан, записанного Г.Н. Потаниным, невинная девушка, родила сына от чудесного зачатия. Спасаясь от преследований, как и в сюжете с Семетеем, решила переночевать под сенью березы. Когда у матери-скиталицы пропало молоко, береза кормит младенца своим соком-молоком. Байтерек, дерево которое источает молоко, по сказительской версии Саякбая-манасчи называется Байтерек-ата (отец), хотя по логике вещей нужно было звать “эне” (мать). Если в кыргызском эпосе воспевается “молочное дерево”, то в древнем мифологическом представлении якутов вокруг священного дерева образовалось “молочное озеро”.

Опираясь на примеры из вышеперечисленных материалов, в свою очередь можно полагать, что на данную версию в «Манасе», на личное архетипическое восприятие сказителя повлиял больше культ предков, нежели материнское начало функции дерева. Ещё одно доказательство тому — выводы ряда исследователей: «Если корни дерева устойчиво связываются с предками, то в эту схему органично входит и сеок в значении “кости” (т.е. сөөк — “кости предков” — Н.Н.). Алтайцы сеока иркит считают, например, что их предки «вышли из корней берёзы». Так формируется устойчивый семантический комплекс: корни дерева — нижний мир — кости — предки рода — истоки новой жизни (потомки) [Сагалаев 1990: 52]. В то же время в фольклоре некоторых тюркских народов

¹ Хотя образ Каныкей, согласно исследованиям Н. Бекмухамедовой, также относится к пантеону божественных матерей.

Мировое дерево ассоциируется с созвездием Млечный путь, символизирующим одну из главных функций, астральным культом материнства, кормящая своим соком-молоком подброшенных младенцев. Подброшенные младенцы, будущие герои эпических сказаний — есть божественные дети, ниспосланные на Землю с определенной целью.

Заключение. Подытоживая высказанные мнения, можно прийти к выводу, что его крылатый образ прежде всего связано с небом, т.е. его божественным происхождением. Конь в эпическом мире имеет магическую силу оживления: в эпосе «Эр Тёштюк» конь Чалкуйрук собирает все кости Тёштюка и воскрешает своего хозяина. Сохраненный эпизод — еще один элемент коня-медиатора между тремя мирами. В данном случае указывает на его связь с потусторонним миром. Конь Жоодарбешима в одноименном сказании воскрешает самого себя. Конь и потусторонний мир не отражается в кыргызской эпике: не описывается похоронный обряд, где батыра клали в могилу вместе с его конем, но в лексике эпоса употребляется слово «*бурак ат*» — конь, предназначенный для иного мира. Это говорит о функции мифического крылатого коня, как главного перевозчика душ павших в бою богатырей в потусторонний мир. Археологические данные и сохраненные фольклорные фрагменты указывают на более глубокую связь образа лошади с астральным культом. В эпической семантике сохранились лишь его реликты в виде крылатых коней.

Согласно мифологическим представлениям, образ небесного волка олицетворял солярный культ. У древних бурят волк назывался «небесной собакой» — «тенгерин нохой», а у якутов также волк — «сын Великого Неба Улуу Тойона». Люди сквозь тысячелетия почитали волка как своего прародителя. Черты солярного божества в облике волка были перенесены на образ эпического героя Манаса, предводителя кыргызов. Это говорит о солярных представлениях древних тюрков, рудименты которых приводит к самому древнему поверью человечества — солнцепоклонничеству.

Ряд примеров, приведенных из эпического наследия, доказывает роль мифического Мирового древа, которое своей вертикальной мировой осью выполняет функцию вселенского триединства. В кыргызском эпическом творчестве опозитизировано общетюркское мировое дерево Байтерек. Если его верхушка символизирует небеса, дарует людям жизнь, принося бездетным дитя, срединная часть поит своим молоком, спасает тенью, то подземная часть общается с потусторонним миром, миром духов. Люди, желая своим уходящим близким возвращения, перерождения, провожали в последний путь, вешая их останки на верхушке почитаемого дерева или же хороня в дупле его, или вытесывая его собственное родовое дерево. Согласно мифологической универсальной идее «всё в мире возвращается: ничто никогда не исчезнет». Отсюда проистекает «мотив бессмертия» и «мотив возвращенца» в мифах, которые древние племена изображали в своих ритуалах и сохраненных обычаях в рудиментарном виде.

Литература

- Акишев А. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. 176 с.
- Мифы народов мира [Текст]. М.1998. Т. I. 672 с.
- Нарынбаева Н.О. Мифические покровители в эпосе «Манас» // Наука и образование сегодня. 2016. № 8(9). С. 21-24. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mificheskie-pokroviteli-v-epose-manas/viewer>
- Потанина А.В. Тибет. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895. С. 125-252.
- Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии // Материалы к турко-монгольской мифологии. Изд. А.М. Григорьевой. Томск, 1916. 131 с.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков. Знак и ритуал [Текст]. Новосибирск, 1990. 210 с.
- Фрэзер Дж. Золотая ветвь [Текст]. М., 1980. 831 с.