

Эпические герои в формате кочевье-оседлость

Турсуналиев Султан Шаршабекович / Tursunaliyev Sultan Sharshabekovich,
кандидат философских наук, эксперт военно-научного отделения
Государственной пограничной службы Кыргызской Республики

Аннотация: В центре анализируемого материала стоит проблема инициации эпических героев в мифологии кыргызов с акцентом на антропологическую фактуру, воплощенную в био-физическом, социальном и духовном их становлении. На примере шумерских и кыргызских эпических текстов поднимается проблема “кочевье-оседлость”, как разных типов сознания, отличительными знаками которых становятся “степь-город”, “природа-цивилизация”.

Ключевые слова: шумеры, кыргызы, природа, город, эпос, практика, жизнь.

Российский ученый А. Косарев, определяя основные параметры гносеологических возможностей мифа, пришел к заключению, что основной целью мифологического мировоззрения является постижение истины [4.106]. Затрагивая проблему главных героев мифо-эпоса “Карач, Кокул баяны” (“Сказание о Карач и Кокул”), прежде всего, стоит отметить о двух типах сознания. Если Кокул растет исключительно в условиях кочевничьего стиля жизни, то Карач, будучи царевичем, живет в рамках или режиме ханства. С одной стороны, Кокул проходит все стадии испытаний, даже попадает в плен к Карач, а с другой - Карач минует эти странствия, и в конце умирает. У них как бы разные судьбы, но вместе с тем, они оба – равновелики, становясь сводными братьями. Эти аспекты сказания сильно напоминают шумеро-аккадский «Эпос о Гильгамеше». У шумеров Энкиду является могучим дикарем, знающим язык птиц и зверей, и воплощает степь и природу, а Гильгамеш - олицетворяет город, цивилизацию, являясь царем Урука. Но там умирает Энкиду, остается жить Гильгамеш. У этих аналогий есть своя смысловая характеристика. Известно, что шумеры первыми основали цивилизацию в районе рек Тигра и Евфрата [2.77-93], а кыргызы долгое время вели кочевой образ жизни (вплоть до прихода советской власти). Здесь в художественной форме дается предпочтение народов тому или иному типу существования. Это отразилось в том, что шумеры, убивая в своем творчестве степняка Энкиду, выбрали город. А вот кыргызы, умерщвляя в эпосе царевича Карач, наоборот, предпочли горы и степи. Хотя здесь надо признать, что факты контакта с оседлым мировоззрением, связанным с земледелием, в кыргызских сказаниях встречаются довольно много. Подтверждением такого номадического сознания является воспитательный процесс в отношении к Кокул в духе шаманской инициации и странствий культурного героя, которых Е. Мелетинский назвал “ритуалом инициации” [6.30]. Переходя из одного статуса в другой, герой проходит целых четыре стадии. На первой ступени – биофизической, Кокул помещается отцом в потайное место («комуско жерге бактырды») [4.21], где растет там до шести лет. То есть герой вовлекается в замкнутый круг, как начало посвящения во взрослую жизнь. Этот акт сопровождается физически немощным (как у цыпленка) состоянием героя, у которого на губах еще не отсохло материнское молоко («эне сут ооздон кете элек»), и с преобладанием в нем младенческих качеств («балалык муноз кете элек») [4.30]. Второй уровень – переход из биофизического состояния в социальный, самый объемный с точки зрения времяпровождения, ибо Кокул попадает в зону фактической взрослой жизни, странствуя в разных мирах (небесном, земном, подземном). Тем самым, здесь неопит посвящается в общество, расположенное за рамками знакомого мира. Не случайно, что подземные приключения баатыра приобретают затяжной характер в силу объемности и нагроможденности испытаний, из-за которых ему приходится спускаться в подземелье дважды. Неким поворотным пунктом в социализации героя становится эпизод проглатывания и выплевывания его соколихой Алпкаракуш. После этого акта Кокул

обретает новое обличье («озгоргон бала башкача»), и сравнивается с существом, выпившим «воду жизни» из реки («омур суу жутуп дайрадан»). На его лице появляется луч солнечного света («бетине орноп кун келип»), тело обретает твердую осанку («белсемдуу келбет орнолгон»), а образ наделяется грозной харизмой и особым баатырским величием («беренден башка сур келип») [4.139]. У данного мотива есть две стороны. Первая часть показывает нам, что неофит становится физически сильнее, эстетически краше и духовно просветленнее. То есть осуществляется переход героя из биофизического состояния в социально-духовную. Е. Мелетинский называл этот мотив символической манифестацией инициации, которая представлена «...как временная смерть и последующее воскресение, а также в более рациональной форме – как победа над чудовищем» [6.134]. Но в кыргызской версии Алпкаракуш – не чудовище, а благородная птица. Поэтому, говоря о второй части этого мотива, нужно подчеркнуть, что она связана с загадкой рождения человека, его перерождением, ведь Алпкаракуш наделена знаком матери. Также здесь делается намек на утробную жизнь человека в качестве полноценного существования. Поэтому, сохранилась традиция, позволяющая современным кыргызам хоронить человека с учетом девятимесячной жизни внутри женщины. Бесспорно, тут мы имеем дело с древними аспектами сознания, поскольку, по выражению В. Проппа, мотив поглощения «... давал юноше или будущему шаману магические способности... С отпадением обряда теряется смысл поглощения и выхаркивания, и оно замещается различными переходными формами и совсем исчезает... С появлением оседлости, скотоводства и земледелия процесс этот заканчивается» [7.207]. Третья ступень связана с чистой социализацией культурного героя, и продиктована с приобретением института семьи, которая выражена в мифо-эпосах в полигамной форме. Степень ее важности отражается в том, что женитьба на красавицах Жыламыш и Жезбилек находят свое помпезное воплощение в виде грандиозных пиршеств, в которых принимает участие не только местная знать, но и все население и отчасти соседствующие народы. Это типичный эпический прием, обретающий обрядовую форму, которая имеет место быть почти во всех мифических сказаниях кыргызов. Имеются в виду мифо-эпосы «Бостон» [1.381-406], «Жоодарбешим» [3.193-196] и «Эр Тоштук» [8.172-176]. На наш взгляд, акт обретения семьи в смысловом контексте решает две проблемы. Во-первых, герой полностью взрослеет. Факт оспепенности и возмужания Кокул признается им самим, поскольку отправляя гонца к Карагану, он сообщает, что стал задумчив и обрел образ полноценного человека («толгондугум белгиле») [4.174]. Во-вторых, семья для номадического сознания содержала большой объем в силу того, что она могла не только сохранить потомство, но и способствовать выживанию того или иного рода. Т.е. под данным институтом кыргызы понимали не только добровольный союз полов, но и их стремление иметь детей, ибо они в раннем возрасте становились главными помощниками родителей в ведении скотоводства и быта. Поиск новых природных пастбищ, в которых постоянно нуждался домашний скот, требовал от кочевников постоянной перемены мест. У кыргызов, выбравших горную среду, заведомо отличавшуюся своей суровостью (изменение погоды, сход лавин, выпадение дождя, снега и т.д.), большого количества детей просто не могло быть, поскольку в таких трудных подвижных условиях они просто не могли выжить. Поэтому, этот исторический аспект воспроизводится в эпосах в темах бездетности и обретения семьи, обретая ритуальное содержание в виде дома («юй-було»), предполагающего именно наличие множества детей. Поэтому, данный институт понимается как высокая ступень отношений между полами («бийик тепкич даража») [4.113]. В этом смысле, одно из функций семьи определяло такое сознание, которое ставило на первое место вопрос размножения рода. Следовательно, для решения этой задачи необходимы были разные формы этого института, одной из которых является допущение полигамных отношений, чьи атрибуты в эпосах негативно не отображаются. Стоит отметить, что исторически только в советский период кыргызы перешли на моногамные отношения. И наконец, четвертый уровень инициации героя – духовный, подается в виде возвращения в родные края, куда он приходит в качественно другой ипостаси. Это подтверждается в конце сказания, когда он

облачен духовным одеянием. Кокул начинает воплощать образ мудрого героя-правителя («калайыкта ошо улук»), обретшего не только семью, но и отзывчивый чувственный опыт («кайрымдуу болуп»), достигая вершин разумных знаний («жетилди Кокул даанышман») [4.217]. В итоге сам процесс воспроизводства и воспитания героя в качестве его био-физического, социального и духовного становления занимает десять лет («он жыл кабарсыз») [4.174], приобретая в художественном ритме повествования удивительный экспрессивный тонус и изящный колорит.

Так, на мифологическом уровне кыргызского эпического сознания поднимается тема “кочевье-оседлость” в качестве альтернативных типов сознания. Однако, мотив инициации героя в качестве воспитательной меры говорит о номадических предпочтениях кыргызов, в которых главенствует природоцентризм с антропологическими элементами. Ибо кыргызы ясно понимали свою зависимость от сил природы, которая в мыслительной деятельности выглядит одушевленной и очеловеченной. Поэтому, эстетизация природы, выделение человека из общей среды, его идейно-философское осмысление имели весьма жизненный и практический смысл в номадической культуре.

Список литературы

1. Бостон. Эпос. Сказитель А. Токтогулов. – Б.: «Шам», 2002. – 484 б.
2. Дьяконов И.М. О площади и составе населения шумерского города-государства // Вестник древней истории. М., 1950. № 2. – С. 77-93.
3. Жоодарбешим: эпос. Сказитель О. Урмамбетов – Б.: Шам, 1997. – 288 б.
4. Карач, Кокул баяны. Сказитель Д. Ташматов. Фрунзе.: Илим, 1975. – 219 с.
5. Косарев А.Ф. Философия мифа: мифология и ее эвристическая значимость. М.: Издательство Пер Сэ, 2000. – 302 с.
6. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе: учебное пособие. М.: РГГУ, 2000. – 167 с.
7. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Издательство “Лабиринт”. М., 2000. – 336 с.
8. Эр Тоштук. Эпос. Второе издание. Сказитель С. Каралаев. Ф.: Кыргызстан, 1981. – 332 с.