

К сожалению, программа краниологических исследований автора недостаточно полна и не содержит очень многих важных в расово-диагностическом отношении признаков, что особенно существенно для рассматриваемого материала, когда сравниваются в общем близкие между собою серии. В работе приведены лишь средние величины немногих признаков, что не позволяет взвесить статистическую реальность отмечаемых автором различий. Однако и из приводимых автором данных обнаруживается безусловно большая близость к эскимосам древнего населения островов, чем современных алеутов и коньягов. Как указывает Коллинз, это выступает еще более отчетливо при сравнении черепов преконьягов не с суммарной серией эскимосских черепов, а с отдельными локальными сериями с Аляски.

Трудно согласиться с мнением Грдлички о близости черепов преконьягов к алгонкинам; различия между ними в строении лицевой части выступают достаточно отчетливо. Сравнение алеутов и коньягов с тунгусами предполагает, естественно, наличие определенного краниологического тунгусского типа. Вместе с тем, как известно, тунгусы обнаруживают в своем типе очень значительные вариации, и приводимая Грдличкой небольшая серия отнюдь не может считаться характерной. Так называемый палеосибирский тип, характерный для ряда тунгусских и ламутских групп, обладает во многих признаках резко отличными чертами.

Автор при оценке различий между сравниваемыми сериями очень охотно ссылается на влияние внешней среды, что согласуется с его общей концепцией происхождения западного типа эскимосов. Однако это важное положение никак не аргументируется в рецензируемых работах. Когда антропологу приходится иметь дело с такой популяцией, как население Кодьяка и Алеутских островов, весьма немногочисленное, очень длительно изолированное и происходящее, как предполагает автор, от крайне малочисленных групп переселенцев, нельзя не учитывать значения стохастических процессов — возможности случайного сочетания признаков в исходных группах, равно как и процессов особого проявления признаков в изолированных популяциях. Можно предполагать, что в рассматриваемом материале эти процессы в известной степени определили различия между группами. В целом приходится признать, что сложные вопросы взаимоотношения и генезиса эскимосского и алеутского антропологических типов остаются и после капитальных монографий Грдлички неразрешенными.

Но значение рецензируемых работ не столько в их выводах, сколько в огромном собранном материале. Они снова напоминают о той утрате, которую понесла американская антропология со смертью этого неутомимого исследователя. Собранные материалы ждут своей дальнейшей обработки как в археологической части, так и в антропологической, где, применив более широкую программу измерений и обработки материала, можно ожидать немало существенных результатов.

М. Левин

По поводу одной рецензии

В журнале «Советская книга» (1946 г., № 12) опубликована написанная Л. Климовичем подробная рецензия на изданный в 1946 г. поэтический перевод на русский язык важнейшего эпизода киргизского героического эпоса «Манас». Рецензия Л. Климовича, совершенно неудовлетворительная, крайне узкая и однобокая, содержащая множество ошибок, не заслуживала бы внимания, если бы она не содержала положений и выводов, имеющих большое принципиальное значение.

Отмечая значение эпоса «Манас» как крупнейшего памятника киргизского народного творчества, высоко оценивая качество художественного оформления книги и труда переводчиков, автор рецензии основное место в ней отвел обоснованию того тезиса, что указанное издание содержит грубые искажения киргизского народного эпоса. Обвинив составителей, редакторов и переводчиков в некритическом отношении к существующим записям «Манаса», Л. Климович призывает к созданию такого текста «Манаса», «который был бы свободен от нарочитых искажений и искусственности».

В своей рецензии Л. Климович выдвигает беспопытные утверждения о «модернизации и фальсификации» «Манаса» усилиями родовой (разрядка всюду наша.— С. А.) верхушки (стр. 91; на стр. 95 она превращается в феодально-клерикальную верхушку), использовавшей для этой цели мулл. Абсолютно не представляя себе киргизской действительности, Л. Климович механически переносит на нее те явления, которые характерны для других стран, где феодальные отношения достигли в прошлом большего развития и в соответствии с этим имело место гораздо большее влияние клерикальных мусульманских элементов. Но нет никаких оснований говорить о какой-либо значительной роли в дореволюционной Киргизии мулл (в принятом значении этого слова) и о мусульманском клерикализме вообще. Если некоторое значение мусульманское духовенство и имело, то лишь среди части южно-киргизских племен, близко соприкасавшихся с оседлым узбекско-таджикским населением, т. е. как раз там, где эпос «Манас» был относительно мало известен и не приобрел того широкого распространения, какое наблюдалось на севере Киргизии.

Автор рецензии, не располагая какими бы то ни было известными науке данными, устанавливает, что особенно большим изменениям эпос подвергся в XVIII—XIX вв.

С таким же основанием мы можем допустить, что эпос подвергался серьезным переработкам и в XVI—XVII вв., когда киргизы были участниками бурных политических событий в восточной части Средней Азии, и в XX веке, принесшем глубочайшие преобразования в жизни киргизского народа. Эти изменения в эпосе Л. Климович связывает с распространением в Киргизии ислама. Мы полагаем излишним доказывать поверхностность такого объяснения, хотя, разумеется, появление новой идеологии в виде ислама должно было, в ряду других факторов, оказать известное влияние на процесс эпического творчества у киргизов.

Наряду с полным неведением Л. Климовича в вопросах конкретной истории Киргизии, мы встречаем в его рецензии совершенно необъяснимые противоречия. На стр. 92 он заявляет, что «распространители мусульманства не добились в Киргизии больших успехов» (заметим, кстати, что мы впервые узнали от Л. Климовича о том, что русское самодержавие способствовало мусульманизации Киргизии). На стр. 94 автор, не смущаясь, заявляет: «Вобщем из «Рассказа Алмамбета» видно, каких больших результатов добился мусульманский клерикализм в своей фальсификации народного эпоса». Получается, что, не добившись «больших успехов» в распространении ислама, таинственные представители мусульманского клерикализма весь свой пыл обратили на «фальсификацию» народного эпоса и весьма преуспели в этом. Антиисторичность таких «концепций» слишком очевидна, чтобы подробно останавливаться на них.

Л. Климовичу и дальше не удается свести концы с концами. Он, например, с явным удовольствием отмечает, что «исламская перелицовка киргизских сказаний... с точки зрения мусульманской, несовершенно». Это по его мнению, совершенно неотразимый аргумент в пользу следующего вскоре утверждения о «наносности» мусульманской окраски «Манаса», «надуманности» трактовок похода киргизов на Китай. Подобным утверждением Л. Климович сводит на-нет свой же собственный «анализ», изложенный двумя страницами ниже, где он говорит о «мусульманской переложке эпоса». Сам того не замечая, он подтверждает то положение, что проникшие в эпос на более поздних этапах его формирования и связанные с исламом идеи не могли значительно видоизменить и, тем более, «фальсифицировать» основные, наиболее существенные народно-героические сюжеты и ситуации эпоса.

Неосведомленность рецензента в вопросах, о которых он смело берется судить, наша свое наиболее яркое выражение в его попытке трактовать «Рассказ Алмамбета» как переработку древнего киргизского эпоса «в духе мусульманского ортодоксального клерикализма». Домыслы Л. Климовича не идут дальше выводов о том, что народному герою Алмамбету были приданы черты мусульманского воителя за веру — газы, что «легенды» об Алмамбете повторяют как общеизвестные мусульманские предания, так и мифы о богах и пророках.

Если бы Л. Климович не отнесся так легкомысленно к рассматриваемому им фольклорному сюжету, то он, прежде всего, должен был бы знать, что еще в 1890 г. акад. В. В. Радлов указал на то, что среди тюркских племен еще до сих пор живет предание об Огуз-кагане, и в качестве примера сослался на изданный им в V томе «Образцов народной литературы северных тюркских племен» текст «Манаса»¹. Во втором эпизоде киргизского эпического сказания о Манасе говорится о том, как калмыцкий богатырь Алмамбет был обращен в ислам казахским витязем Кюкчю. Не добившись согласия своего отца Кара-хана принять ислам, Алмамбет убивает его и становится соратником Манаса. На древнее уйгурское сказание об Огуз-кагане, как на один из возможных источников создания сюжетной канвы киргизского эпоса «Манас», обратил внимание в своей работе А. Н. Бернштам (Эпоха возникновения великого киргизского эпоса «Манас», Альманах «Киргизстан», Фрунзе, 1946).

Сопоставляя уйгурскую версию легенды об Огуз-кагане с эпосом «Манас» мы действительно находим в последнем некоторые мотивы, дающие основание для сделанного А. Н. Бернштамом предположения. В имени матери Огуз-кагана — Ай-каган мы видим тот же элемент, который содержится в имени матери Алмамбета — Алтын-ай. Однако отдельные черты образа Огуза оказываются перенесенными в «Манасе» не на Алмамбета (как мы это наблюдаем в более поздних версиях легенды об Огуз-кагане), а на самого героя эпоса — Манаса. Как и Огуз, вкусив первое молоко от груди своей матери, просил уже мяса и других кушаний и напитков, так и Манас после рождения выпивает три бурдюка масла. Если ноги Огуза были подобны ногам быка, туловище — туловищу волка, грудь — груди медведя и т. д., то и Манас, по эпосу, имел тигровую шею, змеиные веки, волчьи уши. Манас, как и Огуз, в детстве пас скот, ездил верхом, сходиллся. Огуз единоборствует с единорогом, который пожирал лошадей и истреблял людей, втягивая их в себя. Манас, подобно Огузу, убивает в детстве чудовищного зверя, но не копьём, как Огуз, а выстрелом из своего чудесного ружья «Ак-кельтэ». Кстати, образ единорога мы встречаем и в «Манасе», но в другой связи: враждебный киргизам китайский богатырь Мады-хан выезжает на бой на однорогом быке. В эпосе «Манас» мы находим отголосок тех религиозных воззрений, которые

¹ В. В. Радлов, К вопросу об уйгурах, СПб., 1893. Для дальнейшего изложения мы пользовались помещенными в этой работе различными вариантами сказания об Огуз-кагане.

наличествуют в легенде об Огузе. К небу, как к божеству, обращаются и снотолкователь Улук Турук в легенде об Огузе, и герои киргизского эпоса. Можно, наконец, еще указать на характерный эпитет богатырей в «Манасе», постоянно применяемый к самому Манасу — «Кок-жал», сивогривый (волк), синоним храбреца. В легенде же об Огузе последний указывает, что онгоном уйгуров будет сивый волк, а в дальнейшем одним из персонажей в легенде становится сивошерстный сивогривый волк, говорящий на человеческом языке и преданно служащий Огузу, указывая ему путь во время похода.

Но в еще более отчетливой форме непосредственная связь «Манаса» с легендой об Огузе выступает при ознакомлении с мусульманской версией этой легенды, изложенной в «Тарих-и-Газани» Рашид ад-Дина, памятнике, относимом к началу XIV в. Можно со значительной долей вероятности говорить о том, что эта версия сказания об Огуз-кагане послужила прообразом сюжета рассказа об Алмамбете, который Л. Климович считает позднейшей, «несвойственной киргизам мусульманской интерпретацией» какого-то никому неизвестного народного эпического повествования. Нам уже пришлось указывать на поразительное в сюжетном отношении совпадение ряда деталей истории Алмамбета с мотивами распространенных в Восточном Туркестане древних мусульманских легенд («Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас», «Советская Этнография», 1947, № 2). Совершенно очевидно, что сказание об Огуз-кагане могло отложиться в киргизском эпосе через знакомство его творцов с теми, в частности, вариантами сказания, которые воспроизведены в восточнотуркестанских легендах. Однако при этом «Рассказ Алмамбета» сохраняет важнейшие черты указанной выше версии сказаний об Огуз-кагане. Как явствует из записанной В. В. Радловым версии «Манаса», Алмамбет, подобно Огуз-кагану, является сыном Кара-хана:

Из ойратов четырех стран света,
Из ойратов, имеющих воротники из грив,
Золоточубый, с кушаком снабженным кистями,
Сын Кара-Кана
Тигроподобный Алман Бет

(Радлов, Образцы, т. V, стр. 6).

По Рашид ад-Дину родители Огуза были неверными. Он рождается мусульманином и, являясь матери во сне, склоняет ее стать мусульманкой. По варианту С. Караева Алмамбет рождается от тайной мусульманки Алтын-ай. В имеющейся поздней редакции сказания об Огузе-кагане, сообщаемой Абульгази (середина XVII в.), говорится, что Огуз-каган, едва начав говорить, произносил имя пророка. Алмамбет сразу же после рождения начал кричать слово «ислам».

Далее Рашид ад-Дин излагает историю брака Огуза. Только третья девушка, которой он, как и двум предыдущим, предложил принять ислам, согласилась выполнить его просьбу, и за это он полюбил ее. Тот же мотив, но в иной интерпретации мы встречаем и в «Манасе». Алмамбет, будучи еще язычником, полюбил китайскую принцессу Бурулчу, также тайную мусульманку, и предлагает ей стать его женой. Бурулча ставит условием, чтобы Алмамбет принял мусульманство, только после этого она полюбит его. Алмамбет выполняет наказ Бурулчи и отправляется в страны, где господствует ислам. Когда Кара-хан узнаёт о том, что его сын Огуз исповедует другую религию, он решает убить его. Отметим сообщаемую в варианте Абульгази деталь: «Ко времени Кара-хана неверие тюрков было так велико, что сын, узнав о том, что его отец принял ислам, убивал его, и отец услышав то же о сыне, также убивал его». Узнав о решении Кара-хана, жена Огуза предупреждает последнего. В последовавшем между сторонниками Кара-хана и Огуза сражении Кара-хан был поражен мечом. По Абульгази Кара-хан умер от пушечной неизвестно кем и попавшей ему в голову стрелы. У того же автора мы находим характеристику Огуза, рисуящую его как распространителя ислама, «воителя за веру», который «осыпал подарками тех, кто принимал веру, на тех же, которые не принимали, ходил войной». После 73-летней войны с могулами и татарами Огуз покорил их и сделал мусульманами.

Те же мотивы отцеубийства и войны за веру мы видим и в биографии Алмамбета. Таким образом, все кажущееся Л. Климовичу в «Рассказе Алмамбета» и в эпосе вообще чуждым, искусственным, «нарочитой фальсификацией» и т. д. является для эпоса закономерным и органичным, восходя к древнейшим фольклорным сюжетам. Тезис Л. Климовича о позднейшей «исламской перелицовке» киргизского эпоса распадается, едва соприкоснувшись с известными науке фактами.

Та же участь должна постигнуть и другое «изыскание» Л. Климовича — по поводу распространения ислама в Китае. Он пытается утверждать, что ислам и буддизм метрико уживались в Китае, причем относит значительное распространение там ислама к XIV веку. В данном случае именно Л. Климович, и не кто иной, извращает исторические факты. Известно, что уже во второй половине X в. ислам сделал большие успехи среди уйгуров, основная территория распространения которых находилась в пределах современного Китая. К концу X в. там появляется мусульманская дина-

стия «Илек-ханов». Родоначальник этой династии Абд-ал-Керим-Кара-хан Сатук², принявший ислам, всю жизнь стремился к его распространению. При жизни одного из его преемников, Тоган-хана, из Китая выступило крупное войско, приблизившееся к столице государства «Илек-ханов» — Баласагуну. Тоган-хану удается разбить это войско. «Несомненно, — пишет В. В. Радлов³, — это было войско, состоявшее из кочевых уйгуров (христиан или язычников), если мы здесь не имеем дела с первым напором тибетцев». Известно далее, что в некоторые периоды, например в 80-х гг. XIII в., положение мусульман в Китае было особенно тяжелым, что не могло соответствовать не вызывая антагонизма между ними и инаковерующими. История китайских мусульман — дунган, саларов и др. в XVII—XIX вв. заполнена их борьбой с тлетворной (маньчжурской) монархией, причем не малую роль в мотивах этой борьбы играли притеснения и оскорбления религиозных чувств, которым систематически подвергалось со стороны китайских властей мусульманское население Китая. Таким образом, не подлежит никакому сомнению, что ислам в Китае далеко не всегда мирно уживался с буддизмом и другими религиозными течениями.

Авторы вступительной статьи к рецензируемой книге, У. Джакишев и Е. Мозольков, не столь уж неправы, как кажется Л. Климовичу, когда они пишут: «Ведь борьба Манаса с китайцами в какой-то степени — религиозная борьба мусульманства с буддизмом». Следует помнить, что зная содержание эпоса, У. Джакишев и Е. Мозольков, говоря о борьбе мусульманства с буддизмом, имели в виду не столько буддизм как таковой, сколько идолопоклонство или язычество в широком смысле слова, т. е. ту противоположность между язычеством и исламом, о которой пишет В. В. Радлов. Обвиняя авторов вступительной статьи в допущенной ими неточности при цитировании В. В. Радлова, Л. Климович в своем стремлении смягчить религиозный антагонизм, действительно существовавший в Китае между исламом и язычеством, и доказать, что опубликованный вариант эпоса заведомо и вполне обдуманно «фальсифицирован» в мусульманском духе, допускает недобросовестный прием, сознательно опуская ту часть цитаты из предисловия В. В. Радлова к V тому его «Образцов», которая идет в разрез с его концепцией. В. В. Радлов не ставит точки после слов: «Эти войны (с калмыками, в XVIII в. — С. А.) собственно не были религиозными...», как это делает Л. Климович (стр. 92), а пишет далее: «но калмыцкие князья и китайцы своими притеснениями возбудили в киргизах-магометанах религиозную ненависть к неверующим врагам» (стр. XI). Следовательно, окрашивающие эпос «Манас» религиозные мотивы борьбы киргизов со своими врагами не навязаны эпосу искусственно «феодално-клерикальной верхушкой киргизского аула», как это силится доказать Л. Климович, а являются объективным отражением не только обусловленной конкретной исторической обстановкой XVII—XVIII вв. вражды между киргизами — мусульманами и соседними народами — не мусульманами, но и более древней борьбы религиозных течений в Китае, в которой принимал участие и ислам.

Л. Климович, подчеркивая народность образа Алмамбета, упоминает о героях средневекового французского эпоса. Ему больше чем кому-либо другому следовало бы знать, что французской «Песне о Роланде», сложившейся в атмосфере подготовки крестовых походов в конце XI в., был придан религиозный характер борьбы христианства с мусульманским миром, что исторический факт — стычка арьергарда Карла Великого с басками в 778 г. — трансформировался в «Песне о Роланде» и превратился в грандиозную битву с маврами — традиционными врагами христианской веры. Киргизский эпос «Манас» не является, следовательно, исключением в ряду других произведений мирового эпоса. Как Роланд в «Песне...» являет собой образец христианского рыцаря, так и герой киргизского эпоса — Манас наделен не одними лишь чертами патриота, неустранимого вождя киргизских племен, но и чертами мусульманского героя, покорителя «неверных». Все то, что автору рецензии представляется «искусственным» и «феодално-клерикальными искажениями народного эпоса», оказывается на деле закономерным проявлением на киргизской почве общих законов эпического творчества. Поэтому по меньшей мере беспочвенными являются обвинения, которые Л. Климович походя, совершенно незаслуженно, бросает авторам вступительной статьи, приписывая им роль проводников панисламистских и пантюркистских идей.

Л. Климович обвиняет составителей книги еще в одном «преступлении»: в «довольно свободном» подборе отдельных отрывков из эпоса. На проверку оказывается, что Л. Климович просто наудачу сличил изданный полный перевод первой части цикла «Великий поход» с некоторыми прежними публикациями отдельных отрывков из «Манаса»⁴. Обнаружив отдельные несущественные купюры (в две, четыре, шесть строк) в нескольких эпизодах последнего издания по сравнению с предыдущими публикациями, Л. Климович хочет подчеркнуть, что коль скоро «рецензируемая кни-

² В. В. Радлов, К вопросу об уйгурах, стр. 122; ср. В. В. Бартольд, Очерк истории Семиречья, Фрунзе, 1943, стр. 25, 26; у него Сатук-Бограхан Абдулкерим или Сатук Кара-Хакан.

³ Цит. соч., стр. 124.

⁴ См. напр. «Манас». Киргизский народный эпос. Главы из «Великого похода». М., 1941; «Чубак и Алмамбет», Библиотека журнала «Огонек», М., 1939.

га — не академическое издание» и составители уже «погрешили» перед наукой, можно идти и дальше по пути «обработки» эпоса. Никому и в голову не могла прийти мысль о том, что мы имеем дело с академическим изданием, ибо для последнего потребовалась бы прежде всего публикация самого текста эпоса и отнюдь не поэтический, а подстрочный его перевод.

Рецензенту кажется, что при издании поэтического перевода допущены крайне серьезные отступления от текста эпоса. В качестве примера он приводит, в частности, пропуск двустишия на стр. 99, в котором говорится об обращении жены Манаса — Каныкей за тканями для изготовления доспехов и к русским:

«У ткачей в Карашаре просить,
Средь орусов шаря, просить...»

Эта упущенная деталь, по мнению Л. Климовича, «может лишь затруднить понимание (? — С. А.) многих исторических несообразностей, имеющих в современных записях «Манаса» (стрельба из лушек и ружей, пользование подзорной трубой и т. п.). Воображаемые «исторические несообразности» являются вполне обычным для эпических произведений явлением. Ту же «подзорную трубу» можно встретить не только в киргизском эпосе. Что касается пушки Абзель, то ее наличие в эпосе, как на это указано в специальной работе⁵, может быть объяснено связями киргизов с калмыками, у которых пушки появляются уже в первой половине XVIII в.

Все эти, как и многие другие «аргументы» нужны Л. Климовичу для того, чтобы «с чувством разочарования» сделать основные выводы:

- а) Героический киргизский эпос «Манас» подвергся в XVIII—XIX вв. «феодално-клерикальным искажениям»;
- б) Составители, редакторы и переводчики книги некритически и «довольно свободно» отнеслись к существующим записям эпоса и воспроизвели фальсифицированные тексты;
- в) Необходимо «воссоздать» подлинный народный текст «Манаса», свободный от нарочитых искажений и искусственности.

Мы должны оставаться прежде всего на почве современных научных взглядов на процессы сложения и формирования эпических произведений. Это обязывает нас считаться с тем фактом, что в нашем распоряжении из наиболее полноценных имеются лишь те записи «Манаса», которые были положены в основу рецензируемого поэтического перевода на русский язык. Иных записей пока нет, и вряд ли они будут. Имеющиеся варианты «Манаса» являются продуктом творческой переработки эпических сюжетов, осуществлявшейся многими поколениями сказителей — манасчи. В свою очередь сказители, не исключая и Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева, всегда были «детьми своего века» и не могли не отражать в своем творчестве господствовавших общественных идей и взглядов, а следовательно и религиозной идеологии. Именно поэтому даже у вполне советского сказителя Саякбая Каралаева мы находим «омусульманенную» (по словам Л. Климовича) версию «Манаса», и в том числе «Рассказ Алмамбета», в котором не в меньшей (если не в большей) мере, чем мусульманские предания или жизнеописания богов и пророков, отражены широко распространенные международные фольклорные мотивы. Не допускает ли Л. Климович, что изъятие всех мусульманских наслоений в «Манасе», вполне оправданных для эпохи завершения формирования эпоса и его окончательной редакции (вторая половина XIX — начало XX в.) может вызвать еще более грубые искажения исторической действительности? Не учитывать сложности переплетения различных элементов в идеологии киргизов — значит отмахнуться от реальной исторической обстановки, складывавшейся в течение последних столетий жизни киргизского народа.

Мы не склонны разделять пронизывающую всю рецензию Л. Климовича опасения в возможности воздействия на широкого советского читателя, который будет пользоваться русским поэтическим переводом «Манаса», имеющих в нем мусульманских наслоений. Удельный вес этих наслоений не столь велик, и они имеют явно второстепенное значение по сравнению с основной, патриотической идеей эпоса. «Фальсификации», «искажения», «перелицовка», «перекраска» эпоса, о которых так много говорит Л. Климович, вовсе не играли решающей роли в том процессе творческого переосмысления господствовавшей мусульманской идеологии в эпическом произведении, какой мы наблюдаем у манасчи. Какое бы мы ни взяли эпическое произведение, в нем в большей или меньшей степени отразилась та или иная религиозная идеология — христианская, мусульманская, буддийская, шаманская и т. д. Если бы, допустим, в дошедших до нас версиях эпоса отсутствовали наслоения, связанные с исламом, то разве в такой же степени не выступило бы в эпосе предшествовавшее исламу у киргизов шаманское мировоззрение? Вряд ли такой вариант может больше устроить рецензента.

Мы не знаем как представляет себе Л. Климович «воссоздание» подлинного текста эпоса (к сожалению нам неизвестны научные труды в этом направлении, на

⁵ С. М. Абрамзон, Черты военной организации и техники у киргизов, Труды Института языка, литературы и истории Киргизского фаллала АН СССР, Фрунзе, 1945.

которые он ссылается), но мы убеждены в том, что эта задача, выдвинутая Л. Климовичем, в принципе антинаучна, а на практике может привести к плачевным результатам. По существу Л. Климович предлагает подменить существующие тексты эпоса переработанными, подчищенными от мусульманских наслоений и «фальсификаций» текстами, в которых во всей полноте проявится субъективный подход того или иного редактора или составителя. Повидимому, нарушить живую ткань эпического произведения и выхолостить из него органически выросшие мотивы разновременного происхождения — значит, по мнению Л. Климовича, «воссоздать» его подлинность и народность, освободить его от искажений и искусственности. Мы не стоим на этой точке зрения.

В «Манасе», разумеется, есть элементы искусственности, имеются и отдельные эпизоды (например «Поход на запад», «Поход на север» и др.), созданные индивидуальным творческим вдохновением Сагымбая Орозбакова и не всегда представляющие большую художественную и познавательную ценность. Но под флагом борьбы с «искусственностью» в эпосе «Манас», являющейся, якобы, результатом «перекраски» событий и героев, Л. Климович пытается навязать свою точку зрения, которая привела бы к действительно искусственному «воссозданию» текста эпоса. Именно поэтому предложения Л. Климовича имеют гораздо более широкий и принципиальный характер, призывая по сути дела к отказу от сохранения специфики фольклора, к полной переработке эпоса, к нарушению целостности эпического произведения. С этой концепцией решительно нельзя согласиться, ибо кроме вреда она ничего принести не может.

С. Абрамзон

НАРОДЫ СССР

Фольклор Саратовской области. Книга первая. Составила Т. М. Акимова под редакцией А. П. Скафтымова, Саратов, 1946, 536.

Сборник «Фольклор Саратовской области» представляет собой выборку из того большого фольклорного материала, который был собран в саратовском Поволжье за последние двадцать пять лет.

Начало систематическому и интенсивному изучению фольклора Саратовской области было положено профессором Б. М. Соколовым, значение деятельности которого, кстати сказать, недостаточно подчеркнуто в книге. Широко, многообразно и серьезно развернутая Б. М. Соколовым работа была затем продолжена его учениками, к числу которых принадлежит и составительница рецензируемого сборника Т. М. Акимова, имя которой как собирателя и исследователя саратовского фольклора пользуется заслуженной известностью.

В книге, являющейся первой частью предпринятого саратовскими фольклористами труда, представлен «старый» дореволюционный по тематике и происхождению фольклор в его современном звучании». Таким образом, в сборник вошли образцы традиционного фольклора, записанные в советское время. «Новому» фольклору составители предполагают посвятить вторую часть сборника. Целесообразность такого деления материала, записанного в советское время, на «старый» и «новый» фольклор вызывает сомнения. Такой искусственный разрыв единого и живого творческого процесса уничтожает представление о современном репертуаре и о тех путях, по которым развивается советский фольклор. Совершенно правильно Т. М. Акимова отмечает, что во многих «старых» фольклорных произведениях «нередко проскальзывают черты советского быта, нового отношения к жизни, к труду, к религии» (стр. 5). Возникает вопрос, можно ли эти произведения отрывать от фольклорных текстов советской тематики. При таком принципе деления сказка № 379, например, совершенно выпадает из общего тона «старых» сказок, благодаря своей концовке: «...и завелся у них брачный пир, и пировали так долго, до самой Октябрьской революции. Но советская-то злость их разгрузила. Им хвост-то накрутила, что они народ эксплуатировали, людей собирали. Ну и ходят они теперь где-нибудь, шатаются по миру». Эта традиционная по сюжету сказка, несомненно, неразрывно связана со сказками, посвященными современным событиям. Этот же порочный принцип деления приводит к тому, что зачастую в сборнике даны только любовные, что почти не представлены пословицы и т. д. Если количество материала диктовало необходимость деления книги на два тома, было бы целесообразнее в одном томе дать сказовый, в другом песенный материал, так как это не разрушало бы представления об отдельных фольклорных жанрах во всем их живом многообразии.

Не всегда удачно распределение материала и внутри сборника. Так, например, веснянки, правда, исполняемые детьми, может быть, все же лучше было дать в разделе обрядовой поэзии. Вряд ли стоило широко распространенную юмористическую песню «Поедем, хозяйшюк, со мной на базар», восходящую к польской виршевой поэзии, относить и так называемым «тутушкальным» песням.

Подавляющая часть текстов, данных в сборнике, публикуется впервые. Сборник счел интересен по своему составу. Очень интересны тексты опубликованных былиц