

Л. П. ПОТАПОВ

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС АЛТАЙЦЕВ

Дореволюционная наука не выявила ни богатства формы и образов героического эпоса алтайских племен, ни его яркого, глубоко идейного народного содержания. Он был известен лишь узкому кругу специалистов по случайным и отрывочным записям В. Радлова, да «Аносском сборнику», изданному в научном отношении далеко не удовлетворительно¹. Собрание и научная публикация фольклора алтайских племен, в частности героического эпоса, начались только в советскую эпоху. К настоящему времени появился ряд ценных публикаций, из которых необходимо отметить: 1) «Алтайский эпос Когутэй»², снабженный научным введением, 2) сборник «Шорский фольклор»³, большую часть которого составляют героические поэмы, 3) сборники «Алтай Бучай»⁴ и «Малч Мерген»⁵, представляющие два тома записей героических былин с прославленного алтайского сказителя, ныне покойного, Н. Улагашева.

Героический эпос алтайцев становится известным только теперь и в новых образцах, высоких по научной и художественной ценности. Однако, если собрание и публикация героического эпоса алтайцев продвинулись далеко вперед и дали хорошие результаты, то этого нельзя сказать об изучении алтайского эпоса.

В дореволюционное время изучение алтайского эпоса не производилось, и ему не посвящено ни одной специальной работы, хотя бы статьи. Но некоторые элементы его, главным образом отдельные сюжеты и эпизоды, довольно широко использовались Г. Н. Потаниным в виде аналогий и параллелей в его широких фольклорных исследованиях, производившихся в духе космополитических изысканий А. Веселовского.

К сожалению, приходится констатировать, что и советскими учеными в деле изучения алтайского героического эпоса сделано чрезвычайно мало, хотя попытки затронуть или рассмотреть этот вопрос предпринимались крупнейшими нашими востоковедами: филологами и историками. Они оказались бессильными. Объясняется это прежде всего тем, что

¹ В. Радлов, Образцы литературы тюркских племен, ч. 1, СПб., 1866, стр. 7—112; Н. Я. Никифоров, «Аносский сборник», Записки Зап.-Сиб. отд. Рус. географ. общ., т. XXXVII, Омск, 1915. Отдельные записи, также неполные и случайные, были опубликованы миссионерами в «Томских губ. ведомостях» за 1859, 1861 и другие годы; в «Живой Старине», вып. III—IV, 1896, стр. 492—499, и в «Трудах Томского общества изучения Сибири», т. III, вып. 1, Томск, 1915.

² Издание «Academia», 1935. Сказитель М. Ютканак, перевод Г. Токмачев; редакция В. Зазубрина, комментарии Н. Дмитриева.

³ Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н. П. Дыренковой, изд. Акад. Наук СССР, М.—Л., 1940.

⁴ Издание ОГИЗа, Новосибирск, 1941, под редакцией А. Коптелова, с его вводной статьей и примечаниями.

⁵ Издание Ойротского обл. изд-ва, 1947, под редакцией А. Коптелова, с его вводной статьей и примечаниями. Записи, опубликованные в обоих сборниках Н. Улагашева, производились в период 1939—1945 гг. преимущественно писателем алтайцем П. В. Кучияком и его дочерью А. П. Кучияк.

⁶ «Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе», Москва, 1899; «Саго Соломоне», Томск, 1912, и др.

изучение алтайского героического эпоса велось с антинаучных теоретических позиций, следовательно, не могло дать положительных результатов. Сыграло в этом известную роль и отсутствие записей и публикаций алтайских эпических произведений. Заключение о них делались по случайным неполным образцам, опубликованным в литературе, и подлинный героический эпос, бытовавший среди алтайцев, оставался науке неизвестным. Большой ущерб делу изучения героического эпоса азиатских кочевников, в частности алтайцев, нанес акад. Б. Я. Владимирцов, выступивший в своей известной работе «Монголо-ойратский героический эпос»⁷ с теорией сниженной культуры. Автором упомянутой теории является представитель буржуазно-социологической школы в фольклористике Ганс Науман, теоретическую близость которого к фашистской идеологии установили советские фольклористы⁸. В основе этой «теории» лежит мысль об отрицании авторства народа в устном творчестве, о творческом бесплодии народа. Согласно этой «теории», устное творчество объявляется творением высших классов. Народ ничего не творит, а только пересказывает произведения, созданные высшими классами общества⁹. Б. Я. Владимирцов объявляет героический эпос монголов принадлежностью монгольской феодальной аристократии. Монгольская аристократия, по Владимирцову, «не только хранительница, распространительница эпических сказаний, но и создательница»¹⁰. Акад. Владимирцов пишет: «Степная аристократия, как хранительница заветов старины, и является главной носительницей героического эпоса. Она или выставляет из своей среды профессиональных певцов былин, или поддерживает, покровительствует им... она считает героический эпос не только национально-ойратским, но прежде всего «своим» достоянием, достоянием своего класса, своего рода. Кого же воспевают старинные богатырские песни, как не ее предков, как не степных аристократов; кто эти богатыри, герои эпопей, как не вожди, князья, аристократы?»¹¹.

Углубляясь в этот вопрос, он приходит к антинаучному выводу, отрицающему народное эпическое творчество у западных монголов и основывающемуся на более чем сомнительной идеализации монгольских феодалов. Находя богатырские эпопеи «выражением духа, чаяний и идеалов ойратской аристократии», Б. Я. Владимирцов утверждает: «Они не национальны, они принадлежат одному классу; но этот-то класс, класс степной аристократии является и являлся раньше, может быть, даже в большей степени, чем теперь, выразителем национального характера, всей национальной жизни. Степной аристократ-кочевник не только теперь, но и раньше, в период наибольшего процветания ойратского феодализма, всегда был, по условиям кочевой жизни, близок народу, жил всегда с народом, как живет теперь одной с ним жизнью, деля одни и те же скорби и радости. Поэтому он не только предводитель, но и представитель простого народа, его живой голос»¹². Этот отрывок как нельзя лучше характеризует антинаучный характер концепции Б. Я. Владимирцова, выступающего апологетом монголо-ойратской аристократии, с проповедью гармонии классовых интересов у кочевников.

⁷ Гос. изд-во «Всемирная литература», Петроград, 1923.

⁸ Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Beiträge zur Volkskunde und Mythologie, Jena, 1921.

⁹ Творческую роль народа в фольклоре у нас в дореволюционной России отрицали представители так называемой «исторической» школы, стоявшие на позиции буржуазной позитивистской методологии 90-х годов. Особенно ярко это проявилось в работах Келтуялы, с взглядами которого, как и других подобных «теоретиков», боролся М. Горький.— См. Е. В. Гиппиус и В. И. Чищев, Советская фольклористика за 30 лет, «Советская этнография», 1947, № 4.

¹⁰ Б. Я. Владимирцов, Монголо-ойратский героический эпос, предисловие, стр. 9.

¹¹ Там же, стр. 26.

¹² Там же, стр. 27.

резко извращающего подлинную функцию монгольских эксплуататоров в жизни их народа¹³. Рядовым кочевникам, простым монголам-ойратам в процессе устного эпического творчества Владимирцов отводит исключительно скромную роль — любить и восхищаться эпическими созданиями монгольских угнетателей. «Простой народ,— продолжает Владимирцов,— также считает эти богатырские эпопеи своим национальным и дорогим достоянием, любит их, отдыхает душой, слушая их исполнение, с волнением следя за приключениями богатырей, также восхищается ими, питается их идеями, их жизненной указкой. Так же, как и из среды аристократии, из простого народа выходят вдохновенные певцы героических эпопей, и они не вносят при этом ничего своего, ничего не меняют, вполне следуют указаниям старой аристократической школы»¹⁴. Вот к каким антинародным, реакционным взглядам привело акад. Владимирцова его некритическое отношение к буржуазно-социологической теории. Нетрудно видеть, в каком вопиющем противоречии с фактами, с достижениями современной науки находится его концепция. Далее, исходя из того, что расцвет героического эпоса у западных монголов связан с расцветом феодализма, акад. Владимирцов приходит к выводу об упадке героического эпоса в наше время. «Героический эпос ойратов Северо-Западной Монголии,— заключает он,— явно клонится к упадку... Начинает пропадать интерес к героическому эпосу и в народе. Князья, старые хранители стародавнего ойратского духа, постепенно сходят со сцены... Вероятно пройдет еще десяток, другой лет, и на Алтае и Хангае, на горах Хан-Хухей, на реке Тесе и в Улан-Гоми... позабудут былинных богатырей»¹⁵.

Я не знаю, в каком положении теперь находится бытование героического эпоса у западных монголов, но что касается алтайцев, то к ним приведенное мнение Б. Владимирцова неприменимо, что блестяще доказано записями 1939—1945 гг., опубликованными в двух последних сборниках алтайских былин, упомянутых выше. Полагаю, что неверно оно и в отношении западных монголов, ибо исходит из порочной концепции. Мне пришлось задержаться на изложении и некоторой критике взглядов акад. Б. Я. Владимирцова потому, что он оказал отрицательное влияние на ряд ученых, в том числе и тех, которые обращались к исследованию алтайского героического эпоса¹⁶. Это относится к нашему крупнейшему тюркологу С. Е. Малову, который повторил мысль Б. Я. Владимирцова в своем предисловии к книге С. В. Ястремского, коснувшись современных алтайцев и хакасов: «Поэмы у алтайцев и абаканцев,— пишет он,— как-то измельчали, сократились и превратились в обыкновенные сказки»¹⁷. Но в большей степени это относится к другому крупному нашему тюркологу Н. К. Дмитриеву, автору «Введения» к «Алтайскому эпосу Когутэй», которое явилось первым опытом научного анализа алтайского фольклора. Признавая «Когутэя» только за отрывок алтайского героического эпоса, Н. К. Дмитриев в то же время полагал, что «отрывок этот до того насыщенный специфическими чертами алтайского фольклора, что на основании одной этой сказки уже можно делать некоторые общие выводы,

¹³ Характеристику классового расслоения и различных общественных групп у монголов Б. Я. Владимирцов дал гораздо позднее в работе «Общественный строй монголов», Ленинград, 1934. Однако и здесь неверную трактовку получил, например, вопрос о классовой борьбе у монголов в период образования монгольского государства Чингис-ханом.

¹⁴ Б. Я. Владимирцов, Монголо-ойратский героический эпос, предисловие, стр. 27.

¹⁵ Там же, стр. 52; см. также стр. 10: «все труднее и труднее найти, например, пещера героических сказаний у алтайских теленгитов».

¹⁶ Особенно это влияние чувствуется в работах по исследованиям эпоса у монгольских народов акад. С. А. Козина.

¹⁷ «Образцы народной литературы якутов», Ленинград, 1929, стр. 1.

особенно если включить нашу сказку в конспект алтайского сборника Радлова»¹⁸.

Однако, как и следовало ожидать, судить правильно о всех сторонах алтайского героического эпоса, разделяя взгляды акад. Владимирцова, оказалось невозможно. Н. К. Дмитриева, например, это обстоятельство привело к ошибочному заключению об алтайском героическом эпосе как о вымершем жанре, в связи с чем Н. К. Дмитриев, вслед за С. Е. Маловым, именует героические былины алтайцев сказками, хотя хорошо известно, что сказки представляют собой самостоятельный жанр и не являются разрушенными былинами. Он пишет, подразумевая «Когутэя», о явном «снижении» эпической традиции у алтайцев, утверждая, что расцвет ее «падал, естественно, на период развития феодализма, как это было у монголов и у якутов»¹⁹. Касаясь записей Радлова, Н. Дмитриев указывает, что «это — разбитые на части осколки отдельных героических эпопей, воспевающие подвиги феодалов и борьбу племен, пользуясь всеми обычными атрибутами эпического творчества. Правда, в них нет той мощи и размаха, которые так характерны для бытующих и ныне якутских и монгольских эпических произведений. Алтайские герои (Аккобок, Кангса-би, Саксы-бай и др.) обрисованы более бледными штрихами, и в самой передаче сказителя чувствуется больше традиции, чем непосредственного вдохновения и заинтересованности сюжетом. От пышных старинных эпических сказаний осталась *чуть ли не одна форма, ритмическая речь и определенные приемы композиции, но иногда как будто и форма не создается как нечто ценное, и тогда фабула довольно легко перемещается в более свободные рамки сказки. Переход от героического эпоса, как особого жанра, к сказкам — типичен для алтайского эпоса*»²⁰.

С этими, как и с дальнейшими рассуждениями Н. К. Дмитриева о деградации алтайских поэм, согласиться никак нельзя, прежде всего потому, что алтайцы, как известно, не проходили в своем историческом развитии стадии расцвета феодализма, с которым Н. Дмитриев, как и акад. Б. Я. Владимирцов, связывает расцвет героического эпоса²¹. Невозможно с этим согласиться и потому, что образцы героического эпоса алтайцев, недавно опубликованные, опровергают преждевременный приговор о его деградации и исчезновении. Мы можем говорить, что у алтайцев нет таких эпических циклов, как калмыцкая «Джангариада», таких грандиозных эпопей, как бурятская «Гессернада», киргизский «Манас» или узбекский «Алпамыш». Но отрицать героический былинный эпос у алтайцев нельзя, особенно теперь, после выхода в свет записей от Н. Улагашева.

Приведенное мнение нашего известного тюрколога неизбежно вытекает вовсе не из неполноты источников алтайского фольклора, ибо случайные записи Радлова в соединении с «Когутэем», как он сам утверждает, дают представления о героическом эпосе, который бытовал и еще продолжает бытовать у алтайцев. Такое неправильное мнение идет от взглядов Б. Я. Владимирцова, разделяемых и Н. К. Дмитриевым. Последний, касаясь работы Владимирцова «Монголо-ойратский героический эпос», цитированной выше, заявляет, что в ней «не только фактический

¹⁸ «Алтайский эпос Когутэй», Введение, стр. 35. Имеется в виду работа Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен», т. I, где даны довольно краткие и случайные записи Радловым алтайских фольклорных текстов без перевода их.

¹⁹ Н. Дмитриев, Введение к «Алтайскому эпосу Когутэй», стр. 22.

²⁰ Там же, стр. 23, 24.

²¹ Алтайцы достигли только ранних форм феодальных отношений. См. мои работы: «Общественные отношения у алтайцев», «Историк-марксист» за 1940 г., № 11; «Возрожденный народ. Краткие очерки по истории алтайцев», Новосибирск, 1942; «Ранние формы феодальных отношений у кочевников», Записки Хакасского научно-иссл. ин-та языка, литературы и истории, вып. I, Абакан, 1948; Очерки по истории алтайцев, Новосибирск, 1948.

материал в его частностях, но и само введение автора в значительной степени применимо к нашему тексту», — пишет он в Введении к «Когутэю»²². И только в вводных статьях известного сибирского писателя А. Л. Коптелова к сборникам Н. Улагашева освещение ряда вопросов алтайского героического эпоса и прежде всего основного — вопроса идейного содержания — ставится на научную основу²³. Это вполне естественно, ибо А. Л. Коптелов исходит в характеристике алтайского эпоса из соответствующих теоретических положений В. И. Ленина, Ф. Энгельса и основателя научной теории в фольклористике А. М. Горького. В статьях А. Коптелова опровергнуто мнение о деградации героического эпоса и показано, что этот жанр широко бытует у современных алтайцев. А. Коптелов решительно, и правильно, отказывается от наименования алтайских эпических произведений сказками и настаивает на признании за ними жанра героического эпоса²⁴. Так же определяет героические произведения алтайцев крупнейший советский ученый акад. А. С. Орлов, назвавший их былинами и нашедший в них черты сходства с казахскими и русскими былинами²⁵. Таким образом, этот вопрос за последнее время получил правильное решение в нашей литературе.

В настоящей работе я не берусь характеризовать героические былины алтайцев в отношении их сюжетов, структуры отдельных частей, построения стиха, приемов рассказывания и художественного воздействия и т. п., что лучше сделают наши фольклористы, незаслуженно игнорирующие алтайский фольклор не только по линии собирания, но и изучения его хотя бы по опубликованным материалам. Я намерен рассмотреть, поскольку это не сделано фольклористами, ряд таких основных вопросов алтайского героического эпоса, как вопросы его идейного, социального содержания, датировки, отношения к эпосу других родственных или соседящих народов, разумеется, с учетом тех достижений в решении их, которые имеются, например, в статьях того же А. Коптелова. Вопрос содержания алтайского эпоса является основным, главным, как основным и главным является он в отношении любого устного или письменного литературного произведения. Задача исследователя фольклорного произведения состоит не только в том, чтобы изучить форму, что, конечно, необходимо, но главное — исследовать и определить его идейное содержание, что, разумеется, далеко не всегда легко. Содержание устного произведения и составляет его сущность, его основу. Нередко эта сущность настолько затемнена фантастикой, часто религиозной, особенно в архаических устных народных произведениях, что кажется отсутствующей. Тем важнее и ценнее бывает результат научного анализа, который вскрывает эту сущность и устанавливает ту или иную идею, лежащую в ее основе.

У северных алтайских племен широко распространены короткие архаические охотничьи легенды, в которых действующими лицами являются наряду с охотниками духи — «хозяева» горной тайги. На первый взгляд они кажутся иногда только отражением религиозной фантастики их создателей. Например, часто рассказывается, что охотятся несколько человек. Один из них убивает соболя и прячет его, не желая поделиться с товарищами. Или убивают оленя и делят его между собой. Встречные люди иногда просят угостить их мясом или подарить часть добычи. Охотники отказывают. Впоследствии, по возвращении домой или до этого, кто-нибудь из охотников погибает: либо его затаски-

²² «Алтайский эпос Когутэй», Введение, стр. 36.

²³ А. Л. Коптелов, Н. У. Улагашев и ойротский народный эпос, Сборник «Алтай Бучай», стр. 5—50; его же, Н. У. Улагашев и его былины, Сборник «Малчи Мерген», стр. 3—16.

²⁴ Сборник «Алтай Бучай», стр. 42.

²⁵ «Казахский героический эпос», изд. Акад. Наук СССР, М.—Л., 1945.

вает в воду «хозяин» воды, либо «хозяин» горы насылает на него болезнь²⁶. Однако в этих коротких легендах заключается определенное идейное содержание. Эти легенды распространяли и укрепляли в сознании охотничьих племен Северного Алтая идею общности охотничьей добычи, идею первобытно-общинного способа распределения. Устные произведения играли могучую воспитательную роль в среде первобытных племен. С одной стороны, они являлись как бы устными сборниками или сводами общественных идей, идеалов, этических норм, выразителями чаяний и ожиданий, с другой стороны, они были важнейшим средством внедрения выраженных в них идей в среду населения, жившего в условиях первобытно-общинного строя. Нужно признать, что, несмотря на учение о роли общественных идей, которым вооружил нас И. В. Сталин²⁷, мы (историки, этнографы, археологи, фольклористы) все еще недооцениваем роли идей в первобытном обществе, представлявших в нем серьезнейшую силу, поскольку они господствовали в массе населения. При изучении фольклора это выражается в стремлении изучать устное народное произведение формально, а не по существу, т. е. со стороны его формы, без анализа его идейного содержания. Такое формальное изучение ставит исследователя через бесконечные «аналогии и параллели» в тупик.

Анализ идейного содержания героического эпоса дает точный ответ и на вопрос — кто был его творцом, народ или аристократическая эксплуататорская верхушка, в среде которой также создавались отдельные устные произведения, по форме ничем не отличающиеся от народных эпических сказаний. Само собой разумеется, что не каждое устное произведение должно рассматриваться обязательно как народное. Главным критерием для этого и служит его идейное содержание.

Обращаясь к исследованию алтайского героического эпоса, можно утверждать, что творцом его является народная масса кочевников, а не аристократическая верхушка. Об этом убедительно свидетельствуют содержание опубликованных произведений, его социальная направленность, благородные образы героев-богатырей, выступающих защитниками интересов народа, и облик их врагов — злых ханов, наделенных реальными историческими чертами кочевников-феодалов, эксплуататоров и поработителей рядовых охотников-скотоводов. Как правило, содержание алтайских былин сводится к борьбе богатырей с злыми ханами, баями, грабщиками, притесняющими, угнетающими простой народ. Борьба эта всегда заканчивается победой богатырей над носителями социального зла. Сентенции, заключенные в каждой былине, излагаются обычно устами победителя-богатыря. Они весьма характерны и не оставляют сомнения в характере породившей их социальной среды. Алтай Бучай, герой одноименной былины, победив злых и коварных ханов, перед тем как их уничтожить физически, мотивирует это следующим образом:

Мирно живущих людей	Ребенка, от матери отлучив,
Со стойбищ вы угоняли.	Слезы дить заставляли.
Жеребенка, от матки отняв,	За все теперь отвечайте ²⁸ .
Жалобно ржать заставляли;	

Расправившись с врагами народа, богатырь Алтай Бучай обращается и к народу:

От ханов я вам помог избавиться —
Свою судьбу избереге сами²⁹.

²⁶ «Шорский фольклор», стр. 293—297; Н. П. Дыренкова. Охотничьи легенды и рассказы, Сборник Музея антропологии и этнографии Акад. Наук СССР, т. XI.
²⁷ «Краткий курс истории Всесоюзной коммунистической партии (большевиков)», 1938, стр. 111—112.

²⁸ Сборник «Алтай Бучай», стр. 70—71.

²⁹ Там же, стр. 71.

Герой одноименной былины Алып-Манаш происходит от простых родителей. Отец его богатырь Байбарак, мать — «из народа взятая» — трудолюбивая Эрмен Чечен. Алып-Манаш побеждает злого Ак-хана, уничтожает изменника Ак Кобена и также освобождает народ.

До гла ханское становище спалив,	В родные места
Пленникам Ак-хана	Семьи свои ведите,
Такие слова сказал:	Там земля и пища
«Теперь вы свободны.	Для всех вас найдется» ³⁰ .
На свои луга скот свой гоните,	

В былине «Кокин Эркей» говорится, что богатырь Кокин Эркей жил вдвоем со своей сестрой — красавицей Эркин Коо. Он жил преимущественно охотничьим промыслом и имел двух коней: одного для промысла, другого для езды. Однажды, когда он был на промысле, его стойбище разорил хан Дьелбис Сокор, который при этом еще похитил сестру Кокин Эркея. Богатырь отправляется на поиски сестры. По дороге он попадает в ханские дворцы, где происходят пиры. Ханские дочери, очарованные видом богатыря, сами поочередно предлагают ему руку и сердце. Но Кокин Эркей гордо отказывает ханским дочерям и стремится только скорее отыскать сестру. На своем пути он догоняет караван, состоящий из 200 верблюдов, нагруженных мясом и аракой.

Этот эпизод, выражающий демократическую идеологию былины, изложен в ней следующим образом. Кокин Эркей спрашивает:

Кому это мясо, на пир какой?	На той великий призвал он нас,
Люди, ведущие караван,	На свадьбу все мы должны идти,
Так отвечают ему: «Наш хан	Дары дороге ему везти».
На полосатом коне, как барс,	Сказал богатырь: «Вот так всегда,
Нами владеющий Боро-Телтей	Хану веселье — народу беда» ³¹ .
Дочери свадьбу справляет своей,	

Узнав от своего железно-чубарого коня, где находится его сестра, Кокин Эркей отправляется за ней в подземный мир и по дороге встречает богатыря Анчи Мергена, жениха сестры Кокин Эркея. Анчи Мерген рассказывает о себе:

В раннем детстве я стал рабом.
Жил я у бая, ходил за скотом.
Тяжкая доля мне стала невмочь...³²

Богатыри отправляются в дальнейший путь вместе. Они одерживают блестящую победу над ханом Дьелбис Сокором и освобождают зависимый от него народ.

Из плена вырученный народ	Невольников прежних не узнает.
Вокруг дворцов, у реки живет.	Кокин Эркей подъезжает, и вот
Ни солнца не видевшие, ни луны,	Их лица румянцем теперь горят,
Люди были худы и бледны.	Веселые игры кругом шумят» ³³ .

В былине «Кан Толо» сборника «Алтай Бучай» фигурирует Саныхан, который

Много крови народной выпил,
Съел чужого труда.

³⁰ Сборник «Алтай Бучай», стр. 117.

³¹ Там же, стр. 135—136.

³² Там же, стр. 141.

³³ Там же, стр. 147.

Кан Толо побеждает Саныс-хана и других врагов, и на Алтае воцаряется спокойствие.

На Алтай бело-синий война
С той поры не заходит с мечом кровавым,
И без ханов там счастливо зажил народ.

В былине «Ескюс-Уул» (того же сборника) герой — пастух, который живет в тяжелых условиях у злого бая. Он борется с баем с помощью своей жены и выходит победителем.

Такие же по своей социальной направленности и былины сборника «Малчи Мерген».

В былине «Малчи Мерген» говорится о злом бае Айбычи:

Горы богатств накопив, В шестиугольном аиле, Узорной кошмой крытом, Айбычи бай жил. Шестьдесят кюдючи Табуны коней его стерегли. Пятьдесят чабанов	За отарами бая ходили. Тридцать пастухов Стада бая пасли, Богатые пастбища выбирая, В горах дни свои проводили, От хищников скот сберегая, Ночами глаз не смыкали ³⁴ .
--	---

Среди пастухов нашелся один, который осмелился сказать:

На пятках моих от ходьбы Кожа совсем износилась, Силы в ногах не стало. Чтобы овец отары	На новые пастбища перегнать, Хотя бы плохонького коня Мне, бедному, дали... ³⁵
---	---

За эти слова бай приказал своим людям перебить ноги пастуху. Пастух едва не погиб и спасся благодаря «живой траве», которую он съел, и сделался богатырем. После этого ему удалось жениться на седьмой дочери Арслан-хана, прельстившейся его пением. Шесть богатых знатных свояков и грозный хан-тесть ненавидят Малчи Мергена и пытаются его погубить. Однако Малчи Мерген, как и Когутэй, побеждает всех их и заявляет врагам:

Над тем, кто не издевался, Вы издеваться вздумали — Смертью за это поплатитесь.	Того, кто ближних не унижал, Вы коварно унизили — Головами за это ответите ³⁶ .
---	--

В былине «Сай-Солонг» свирепый хан Карагула отнимает зверей у бедного охотника Каралдая и избивает его. Сын потерпевшего вступает в борьбу со страшным ханом и, одолев его, говорит:

Старого человека ты обижаешь, Где твой ум? Чужую добычу присваиваешь, Где твоя совесть? Ты, наверное, думал:	В рваной шубе бедняка Не вырастет храбрый богатырь, Под старым потником Не вырастет богатырский конь ³⁷ .
--	---

Расправившись с ханом Карагулой, богатырь Сой-Солонг не польстился на его богатства и его народ. Он сказал только:

³⁴ Сборник «Малчи Мерген», стр. 17.

³⁵ Там же, стр. 18.

³⁶ Там же, стр. 46.

³⁷ Там же, стр. 174—175.

Чужая шуба дурно пахнет,
 Чужой конь всегда потеет.
 Никого из людей
 Карагула
 К себе не возьму.

С этими словами богатырь отправился в путь. Однако сила и благородство Сай-Солонга привлекли к нему симпатии освобожденных, и поэтому

Через короткое время По своей охоте
 Народ убитого хана, Вслед за богатырем
 Необозримые стада его Кочевать пошли.

Приведенных ссылок вполне достаточно, чтобы убедиться в демократическом содержании алтайского героического эпоса, следовательно, и в его народном происхождении. Народный характер алтайского эпического творчества подчеркивается также образом главных героев-богатырей, анализ которого хорошо и убедительно дан А. Л. Коптеловым в его вводных статьях к обоим сборникам. Теперь уже нельзя сказать, что алтайские богатыри изображаются в былинах «бледными штрихами», как это определил Н. Дмитриев. Напротив, образ алтайских богатырей обрисован в них четко и живописно.

«Богатыри,— пишет Коптелов,— могучие, храбрые, беззаветно преданные своему народу и безгранично любимые им, стоят на страже родной земли. Они любят труд — охоту, рыбную ловлю, пастьбу скота. Они ни на кого не нападают, ни с кем не затевают войны»³⁸. Однако, если враг (обычно это злые ханы и реже злые духи и божества) напал на их землю, угрожает их народу, алтайские богатыри первые немедленно дают отпор, никогда не отступая перед опасностью, не страшась превосходящей силы врага, и всегда побеждают. Помощниками алтайских богатырей, кроме коня или верного друга, часто бывают простые люди (старики, девушки и т. д.). Алтайские богатыри беспощадны к врагу. Они прекращают борьбу только тогда, когда враг уничтожен, народ освобожден и возвращается к трудовой жизни, счастью и веселью. Торжество по случаю победы является общенародным, сопровождается таким ликованием, что и природа не остается к нему равнодушной и включается в общее веселье.

В небе солнце смеялось,
 Луна над горами плясала,

— так говорится в концовке одной из таких героических былин.

Моральный облик алтайских богатырей высок и чист. Большинство богатырей «не только бессмертны, но и вечно молоды. В них олицетворен трудовой народ. Наиболее ярким примером этого олицетворения является самый любимый богатырь Алтай Бучай. Об этом свидетельствует первая часть его имени, являющаяся древним именем народа. В образе Алтай Бучая мы находим черты алтайца-кочевника, хорошего скотовода и отличного зверолова. Алтай Бучай несет в себе все лучшие качества своего народа. Он вольнолюбив, кристально чистен, храбр и непоколебим в бою»³⁹.

Таким образом, в сборниках Н. Улагашева представлены произведения эпического творчества рядовых алтайцев-кочевников и звероловов. В них не только отражено угнетение алтайцев феодальной верхушкой, но и выражены (в борьбе и победах богатырей над ханами и баями) мысли, желания, надежды и стремления простых кочевников,

³⁸ Сборник «Алтай Бучай». Вводная статья А. Коптелова «Н. У. Улагашев и ойротский народный эпос», стр. 25—26.

³⁹ Там же, стр. 27, 28. Ср. сборник «Малчи Мерген», стр. 9—11.

уже осознавших социальное неравенство и несправедливость. Угнетение рядовых алтайцев-кочевников и звероловов феодальной верхушкой вызывало в их среде настроения протеста, стремление к борьбе. Однако в конкретных исторических условиях борьба против угнетателей не могла принять активной организованной формы и в лучшем случае сводилась к пассивному сопротивлению жестокой эксплуатации, к откочевке целых родов или групп семей в глухие, трудно доступные места Алтая, где бежавшие рассчитывали найти спасение от угнетателей. Не видя выхода из невыносимо тяжелого положения в реальной жизни, простые кочевники давали простор своим настроениям, надеждам и мыслям в устных эпических творениях.

Демократическая сущность алтайского героического эпоса, его народное происхождение вовсе не теряют своего значения от того, что изредка алтайские богатыри называются ханами, по-алтайски «каан», или биями. А. Л. Коптелов, обративший внимание на это, очень хорошо показал, опираясь на исследования акад. Ю. Соколова и привлекая алтайский этнографический материал, что здесь мы имеем дело с поэтизацией образов народных героев, подобно тому как в русском фольклоре народные герои именуются царевнами, королевичами, князьями и т. д. «Свидетельства принадлежности персонажей поэм к тому или иному лагерю следует искать не в слове «кан», а в делах и поступках богатыря», — резонно замечает по этому поводу А. Л. Коптелов⁴⁰.

Все изложенное по поводу социального содержания алтайского эпоса не следует, конечно, понимать таким образом, что героический эпос у алтайцев, как и у других кочевников, должен быть только демократическим. В действительности у алтайцев встречаются народные эпические произведения в зайсанско-байской феодальной редакции или же созданные представителями этой аристократической верхушки, отражающие ее идеи и чаяния. Но такие былины, вопреки Б. Я. Владимирцову, отнюдь не совпадают с мыслями, идеалами и ожиданиями рядовых скотоводов-кочевников. С этой точки зрения А. Коптелов правильно проводит различие между теми произведениями, которые проходили, по его выражению, «байскую цензуру», и «заветным народным эпосом», который исполнялся на пастушьих стоянках и у охотничьих костров, который оставался незаписанным и стал известен только после Октябрьской революции⁴¹.

В течение моих двадцатилетних систематических поездок по Алтаю не раз приходилось встречаться с вариантами содержания даже одного и того же сказания, в зависимости от социальной среды, где бытовало это предание. Так, например, в байских аилах Онгудайского аймака я слышал (1927) сказание об Ойрот-хане, где его царство представлялось в виде «золотого века», а сам Ойрот-хан — в виде покровителя и будущего спасителя алтайцев. А на охотничьих станах в тайге близ Телецкого озера мне довелось слышать (1931—1932) про невыносимо горькую и тяжелую жизнь во времена Ойрот-хана (Ойрот-хан тужында), когда трудящиеся скотоводы и охотники разорялись от непосильного «алмана» (натуральные повинности) и подвергались пыткам и издевательствам со стороны чиновников Ойрот-хана.

Подводя итог сказанному, замечу, что анализ содержания позволяет окончательно решить вопрос о социальном происхождении героического эпоса кочевников Алтая. Теперь ясно, что алтайский героический эпос может быть точно отнесен к определенной социальной среде, именно к демократической, народной среде.

⁴⁰ Сборник «Алтай Бучай», стр. 31—32.

⁴¹ А. Л. Коптелов только слишком обобщает и тем самым упрощает характер дореволюционных записей фольклора у алтайцев, находя, что они записывались лишь в байских юртах или только под байской цензурой.

Не менее важно решить вопрос и о времени сложения алтайского героического эпоса, представленного в новой публикации. Сложился он в основном в период господства на Алтае западных монголов или ойратов (XV—XVIII вв.), хотя содержит в себе следы более ранних эпох и позднейшие наслоения.

Основным доказательством правильности приведенной датировки нужно признать сохранение в алтайском эпосе хорошо известных исторических имен, главным образом крупных ойратских ханов и тайши, господство которых распространялось на Алтай. Из наиболее древних является имя ойратского хана Эсеня или Эзеня, убитого в 1453 г. Он упоминается в фольклоре телеутов. Однако наиболее распространенным именем в алтайском эпосе является имя хана Хара-Хула или, в алтайском звучании, Карагула-хана. Карагула, как и его далекий предок Эсень, происходил из ойратского племени Чорос и прославился в начале XVII в. своей активной борьбой за объединение ойратских племен в западномонгольское или джунгарское государство. Он был знаменитым ойратским или калмыцким князем. Позднее калмыцкие крупные феодалы, кочевавшие по р. Или, вели от него свою родословную⁴². Карагула часто выступает в алтайских былинах уже как злая сила, как мифическое чудовище и переводится на русский язык словом лев⁴³.

Г. Н. Потанин по этому поводу выдвинул целую гипотезу, в которой доказывал, что для обозначения льва это слово стало употребляться у алтайцев в позднее время, а первоначальное значение его было медведь⁴⁴. На деле же алтайский эпос сохранил под этим термином имя знаменитого в свое время хана Карагула.

В былине «Сай-Солонг», записанной от Улагашева, Карагула сохранил свой первоначальный образ. Это не аморфная темная сила и не мифическое чудовище, а грозный хан, который

Много крови народной пролил,
Много богатырей погубил.

Он выступает здесь собственником больших охотничьих угодий, в которых запрещает охотиться беднякам, и, если застает их за этим занятием, отбирает пушнину, а самих охотников жестоко избивает. В былине отражена собственность ойратских феодалов на землю, зафиксированная в законодательстве ойратов, дошедшем до нас⁴⁵.

В былинах Улагашева фигурирует Алтын-хан — реальное историческое лицо, жившее в начале XVII в., владетель северной части Цзасактухановского аймака Омбо Эрдени, хорошо известный по русским историческим документам XVII в. Алтын-хан — современник и военный противник Карагулы-хана, которому он наносил поражения. В былине «Алып-Манаш» упоминается Кыргыз-хан — это память о кыргызах, еще в XVII в. живших на Енисее и облагавших данью северных алтайцев, которых кыргызские князья называли своими «кыштымами» (данниками). В былине «Ак-Тойчи» мы встречаем имя хана Галдана (ум. в 1679 г.) — внука Карагулы-хана. Он выступает здесь как Калдан-Поко.

⁴² См. Г. Миллер, История Сибири, т. II.

⁴³ См. «Грамматика алтайского языка», Казань, 1869. Приложения. Русско-алтайский словарь, стр. 48; Алтайско-русский словарь, составленный П. Тыдыковым, Ула-ла, 1926, стр. 52.

⁴⁴ «Очерки Северо-Западной Монголии», т. IV, СПб., 1883, стр. 769. К мнению Потанина присоединился и А. Л. Коптелов в примечаниях, сделанных им к былине «Ак-Тойчи».

⁴⁵ Имею в виду монголо-ойратские законы, принятые на съезде монгольских феодалов. Об этом см. Ф. И. Леонтович, К истории права русских инородцев. Древний Монголо-Калмыцкий или Ойратский устав взысканий, Одесса, 1879; К. Ф. Голстунский, Монголо-Ойратские законы 1640 г., СПб., 1880; В. А. Рязановский, Обычное право монгольских племен, Харбин, 1924.

В записях Потанина находим имя Кара-хан, а в других — более распространенный синоним его — Караты-хан, реже Арслан-хан. Это тоже историческая фигура. Речь идет о лице, которое у калмыков, да иногда и у алтайцев выступает под именем Шуна.

Им весьма интересовалось правительство царицы Елизаветы Петровны. Краткая его история, по русским письменным документам, такова. Он выдавал себя за одного брата джунгарского хана Галдан Церена (ум. в 1745 г.). Еще при жизни их отца, хана Цеван-Раптана, к которому ходило известное посольство от Петра I, возглавленное капитаном Ив. Унковским, Шуна высказывал претензии на джунгарский престол, хотя был моложе Галдана. Этим он вызвал недовольство отца до такой степени, что был вынужден бежать на Волгу к калмыцкому хану Аюке (ум. в 1742 г.). Когда Галдан Церен сделался джунгарским ханом, он потребовал у Аюки-хана выдачи Шуны. Шуна под именем Карасакала бежал в Россию. Побывав в Москве и Петербурге, он оказался затем в Башкирии, где и произвел известное восстание в 1740 г. Восстание было подавлено генералом Бахметовым, но Карасакал бежал в казахскую степь. В 1745 г. он кочевал близ верховий р. Сарысу, именуя себя Кара-ханом, хотя казахи называли его также Карасакалом. В алтайском эпосе он рисуется с большой черной бородой, очевидно, отражая имя Карасакала, что буквально значит «чернобородый».

Приведенных имен вполне достаточно, чтобы датировать известный нам алтайский эпос ойратским временем, хотя перечень этот можно было бы продолжить (Амыр-Сана, Ойрот-хан и др.). Впрочем, наши доказательства можно дополнить еще ссылкой на существование у алтайцев собственного варианта Джангара (по-алтайски Дьянгар), датировка которого общепризнана и укладывается в указанные нами исторические рамки⁴⁶. Но о Дьянгаре следует сказать дальше, в другой связи. Здесь же обращу внимание на то, что социальное содержание алтайского эпоса сложилось в обстановке господства западных монголов или ойратов, которую оно и отражает. Алтайские племена не жили самостоятельной политической жизнью по крайней мере с XIV в. Будучи насильственно включены в государство монголоязычных завоевателей, они находились в полной политической и экономической зависимости от ойратских феодалов всех рангов: от хана до сборщика алмана. Алтайские племена подвергались систематическим грабегам и насилиям, о которых красноречиво свидетельствуют русские исторические документы XVII и первой половины XVIII в. Культура и быт алтайцев в результате господства ойратов пришли в такой упадок, какого еще не знала их история. И только то обстоятельство, что алтайские племена жили компактными массами, изолированными от ойратов, помогло им сохранить свой язык, свои первобытные верования, отсталую, но своеобразную культуру и не раствориться в монголо-ойратской среде.

Однако описываемое положение алтайцев не относится к их родоплеменной верхушке, которую административный аппарат западномонгольских феодалов использовал в своих целях, включил в свою систему. Административные деления алтайцев (аймак, дючина), термины управителей (зайсан, демичи, шуленга и т. п.) получены ими от ойратов. Ойратские феодальные порядки, сращивание алтайской родоплеменной верхушки с ойратским феодальным классом дали сильный толчок к социальному расслоению непосредственно в среде алтайских племен, к развитию у них ранних форм феодальных отношений, тесно переплетавшихся с патриархально-родовыми отношениями. Все это вполне объясняет социальное содержание и направленность алтайского эпоса, не-

⁴⁶ С. А. Козин, Джангариада, М.—Л., 1940, стр. 88.

смотря на то, что сами алтайцы не достигли развитых форм феодализма.

Алтайский эпос, в основном синхроничный дошедшим до нас редакциям киргизского Манаса и узбекского Алпамыша, сложившимся на фоне борьбы этих народов с агрессивией джунгарского государства XV—XVII вв., несет в себе многочисленные остатки весьма ранних исторических эпох. Как хорошо известно, устное народное творчество обладает способностью, подобно народному изобразительному искусству, сохранять в себе древние элементы на протяжении тысячелетий. Фольклор тюркских племен и народов в этом отношении не представляет исключения. Большая архаичность дошедшего до нас тюркского героического эпоса, устойчивость его традиции доказаны документально. В последнее время это сделано на образцах туркменского эпоса⁴⁷.

В алтайском эпосе это особенно наглядно выступает в сюжетной тематике. Сюда относятся такие сюжеты, как борьба героя с мифическим чудовищем (многоголовая змея, крылатый бык и т. п.), подвиги богатырского коня, героическое сватовство, состязание женихов, появление мужа на свадьбе своей жены и многие другие. Этнографы могут найти в них яркие следы тотемизма и матриархата. В былине «Ак-Тойчы» воспитателем и покровителем героя является белый волк, который в конце повествования чудесно превращается в родного старшего брата героя. Белый волк, желая сохранить Ак-Тойчы от злого Эрлика, уносит Ак-Тойчы, еще грудным ребенком, к себе в пещеру. Он кормит своего питомца, приводя из тайги диких маралух, молоко которых сосал ребенок и от этого необычайно быстро мужал и наливался богатырской силой.

В этом сюжете ясно слышится отзвук древнейшей тотемистической легенды, общей для тюрков и монголов, о происхождении тех и других от волка. Китайские летописи сохранили эти легенды в очень древней редакции. Китайские хронисты в V в. записали легенду о происхождении уйгуров (гаогюй) от волка и дочери одного из гуннских предводителей (шаньюя), отражающую также представление о кровной связи с волком и самих гуннов⁴⁸. Столетием позднее китайцы зафиксировали легенду о спасении родоначальника древних тюрков, происходившего из гуннского поколения, пощаженного в десятилетнем возрасте врагами. Враги оставили его в живых, но с отрубленными ногами и руками, а волчица выкормила его и жила с ним. Проведав о чудесном спасении юноши, враги убили его, а волчица удалилась в Алтайские горы (Алтай здесь нужно понимать в широком географическом смысле), где укрылась в пещере и родила десять сыновей, от которых пошли древние тюрки⁴⁹.

В знаменитом «Сокровенном сказании» монголов XIII в. приводится легендарное сообщение о происхождении рода Чингис-хана от серого волка и маралухи⁵⁰.

Я не буду здесь ссылаться на обширную литературу, посвященную вопросу о почитании волка у тюрков и монголов⁵¹, а обращу внимание на то обстоятельство, что алтайская былина «Ак-Тойчы» соединяет

⁴⁷ Е. Э. Бертельс, К вопросу о традиции в героическом эпосе тюркских народов, «Советское востоковедение», IV, М.—Л., 1947.

⁴⁸ Иакинф, Сборник сведений о народах Средней Азии, обитавших в древние времена, ч. I, СПб., 1851, стр. 249.

⁴⁹ Иакинф, Указ. раб., стр. 256—257; ср. St. Julien, Documents historiques sur les Tou-kioüe (Turcs), «Journal Asiatique», 1864, № 10, стр. 326.

⁵⁰ С. А. Козин, Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Юань-Чоу-Би-Ши, Монгольский обыденный изборник, т. I, М.—Л., 1941, стр. 79.

⁵¹ Она приведена довольно полно в работе В. А. Гордлевского, Что такое босый волк (к толкованию «Слово о полку Игореве»), «Изв. Акад. Наук СССР», Отделение языка и литературы, т. VI, вып. 4.

характерные черты тюркских и монгольского вариантов древнейших тотемистических легенд (воспитание героя волком в пещере, питание его молоком маралухи и т. п.).

Черты былого матриархата явственно выступают в тех былинах, где героем является не богатырь, а богатырша-девушка или женщина. Такова младшая дочь старика Олокшина из былины Аин Шаин Шикширге, которая потом превращается в юношу. Эта былина опубликована в известном «Аносском сборнике». В большей степени это относится к богатырше Алтын-Тууди, совершающей ряд подвигов, не уступающих по силе и общественному значению мужским подвигам, побеждающей даже самого Эрлика. Богатырша Алтын-Тана из былины «Кара-Маас»⁵² отважно борется с восьмиглазым чудовищем Боодый Бурханом и побеждает его. Сюжет борьбы женщины с мифическим чудовищем, с олицетворением злых сил, древнее аналогичного сюжета, где фигурирует мужчина. Он уводит нас в эпоху материнского рода и тотемистических представлений.

Кроме былин, в которых главным героем является богатырша, в ряде алтайских былин женщина в качестве жены или сестры принимает активное участие в борьбе с врагами мужа или жениха и совершает чудесные подвиги. Такова, например, Байм-Сур из былины «Козын-Эркеш», которая борется с врагами плечом к плечу с мужем и разит их ножницами, или Алтын-Туулай из поэмы «Ескюс-Уул», заменившая мужа в трудном походе против могучего злого властелина подземного мира — Эрлика.

Напрасно Г. Н. Потанин пытался объяснить подобные сюжеты, встречающиеся также в монгольском и казахском эпосе, женской мстительностью. В алтайском эпосе такие поступки ни в какой степени не мотивированы чувством мести. Героизм женщины, как и ее высокое положение в обществе и семье, нужно рассматривать как отражение в эпосе ранних стадий эпохи родового строя, когда положение женщины в реальной жизни общества было именно таким⁵³.

К ранним пластам алтайского эпоса следует отнести и древние формы брака, встречающиеся в некоторых былинах. Таков брак братьев Ароная и Шароная в былине «Алтай Бучай», женившихся одновременно: один на матери, другой — на дочери, и др.

Теперь рассмотрим героический эпос алтайцев по отношению к эпосу ряда других народов, как соседящих с алтайцами, так и отдаленных от них, но имеющих с ними общее историческое прошлое. Для того чтобы подробно изложить этот вопрос, требуется специальная работа. Я попытаюсь здесь осветить его кратко, только в некоторых основных и новых моментах. В качестве предпосылки необходимо указать на сложный процесс этногенеза современных алтайцев, этническая консолидация которых завершается только в наши дни. Это обстоятельство объясняет многие связи алтайского эпоса с эпосом других народов, так как алтайский эпос создавался в сложной этнической среде, все время находившейся в движении, и отражал переплетение различных этнических элементов, участвовавших в этногенезе алтайцев. Поскольку речь все время идет о героическом эпосе южных алтайцев, я укажу на некоторые главные моменты их этногенеза, по данным моих исследований.

Современные южные алтайцы появились в результате разнообразных и сложных этнических скрещений, возникших в процессе длительного исторического развития. На различных этапах этого развития этнический состав алтайцев менялся, но культурная преемственность между алтайскими племенами сохранялась. Одним из ранних и узло-

⁵² Сборник алтайского эпоса «Темир-Санаа», Новосибирск, 1940, стр. 268.

⁵³ А. Коптелов удачно и впервые дает обобщенный образ женщины в алтайском эпосе и близок к правильному толкованию его.

вых моментов в этногенезе алтайцев явилась консолидация различных тюркских племен на Алтае (и в прилегающих к нему районах) в период тюркского каганата, в VI—VIII вв.

Однако нельзя считать современных алтайцев прямыми потомками древних тюрок Алтая, несмотря на то, что в родо-племенных названиях их сохранился ряд этнонимов этих тюрок в качестве наименования больших племен и народов (кыпчак, тиргеш, телес и др.), а в современной культуре сохранились элементы культуры древних алтайских тюрок (особенно в религиозных представлениях и культе), известных нам в описании китайской династийной хроники Танского времени (VII—VIII вв.). Как в период политической жизни тюркского каганата, так и в последующие за ним этнический состав алтайских племен изменялся. Эти изменения происходили в основном в рамках тюркоязычной племенной среды по крайней мере до XI—XII вв.

С указанного времени в этногенетическом процессе алтайских племен начинают играть существенную роль монгольские племена, в частности найманы, господство которых в XII в. распространялось на Алтай. Еще большей интенсивности монгольское влияние достигает в XIII в. в связи с образованием государства Чингис-хана.

Следующей важнейшей фазой этногенеза алтайцев, с которой непосредственно связано происхождение современных южных алтайцев, явился тот интенсивный исторический процесс тюркского этногенеза, который протекал с XI по XV в. на обширных пространствах степей от Алтая до Крыма и Дуная и в результате которого в основном сформировались такие народы, как современные узбеки, кара-калпаки, ногайцы, казахи и др.

Как известно, тюркский каганат весьма способствовал продвижению тюркоязычных племен на запад. Степи Западной Сибири, Казахстана, северного Приаралья и Прикаспия, южнорусские степи до северного Причерноморья, Крыма и Дуная включительно оказались в сфере влияния многочисленных кочевых тюркоязычных племен. Из них наиболее сильными оказались на некоторое время союзы тюркских племен в степях Приаралья и Прикаспия под главенством печенегов (X—XII вв.) и особенно кыпчаков в южнорусских степях. Известные во времена тюркского каганата на Алтае, а в половине XI в., по данным мусульманских авторов (Гардизи), на Иртыше, кыпчаки выступают в XII и начале XIII в. в качестве кратковременной, но крупной политической силы. Известно, что в мусульманских источниках большие степные пространства, на которые распространялось господство кыпчаков, носят название Дешт-и-Кыпчак. Сами кыпчаки в это время становятся известными русским под именем половцев (в византийских хрониках под именем команов). Монгольское государство Чингис-хана положило конец политическому господству кыпчаков. В 30-х годах XIII в. политическими хозяевами Дешт-и-Кыпчака становятся монголы. Внук Чингис-хана Бату основывает здесь новое государство, получившее название в восточных источниках Улуса Джучия, по имени старшего сына Чингис-хана, а в русских — Золотой Орды.

С образованием Джучиева улуса процесс тюркского этногенеза осложнился сильным монгольским влиянием. Однако в основе его по-прежнему лежали различные комбинации тюркоязычных племен, хотя и в соединении с другими и прежде всего монгольскими. Тюркоязычный субстрат этого процесса выступает и в том общеизвестном факте, что даже литературным языком в Улусе Джучия был тюркский язык с наличием в нем кыпчакских языковых элементов, не говоря уже о наречии кочевых племен, населявших степи, где эти кыпчакские элементы преобладали.

Кыпчакские тюркоязычные племена в смешении с монгольскими явились той этнической основой, на которой сформировался в процессе

распада Улуса Джучия ряд известных тюркских народов: узбеки, каракалпаки, ногайцы, казахи, алтайцы и др. Этим объясняется другой широко известный факт, что в родо-племенном составе этих народов, живущих уже в течение многих веков на далеком расстоянии друг от друга, до последнего времени можно было найти одни и те же названия (Кыпчак, Найман, Меркит или Буркут и др.). Вполне понятно также отсюда и то, что эпическое творчество времени Улуса Джучия, сохранившееся в Крыму, у ногайцев Северного Кавказа, у казахов (например, сказания об Едиге, Чара-Батые, Тохтамыше), известны и в районе Алтая⁵⁴.

Таким образом, историческими предками современных алтайцев следует считать кыпчакские тюркоязычные племена, также сложные по своему этническому составу, которые оказались на Алтае в результате распада Улуса Джучия. Эти ближайшие исторические предки современных алтайцев продолжали смешиваться на Алтае особенно интенсивно с различными западномонгольскими племенами и в меньшей степени с самодийскими и угрскими племенами, значительная часть которых была тюркизирована еще со времен тюркского каганата.

Этническое развитие алтайцев с XV в. протекает под знаком западномонгольского влияния, наложившего сильный отпечаток на всю жизнь алтайцев, длившегося до половины XVIII в., т. е. до момента разгрома Джунгарии Китаем и включения алтайцев в состав русского государства (1756). Стало быть, современные южные алтайцы, относящиеся в языковом отношении вместе с казахами, ногайцами, киргизами, татарами и другими народами к северо-западной или кыпчакской группе тюркских наречий, по своему этническому происхождению вовсе не могут рассматриваться как «чистые тюрки», да еще как потомки древних — алтайских — тюрков. В действительности они являются продуктом долгого и сложного этнического смешения, в котором большую роль сыграл монгольский компонент, а также и другие этнические элементы Саяно-Алтайского нагорья.

Отсюда необходимо учитывать, что алтайский эпос содержит в себе не только наслоения различных исторических эпох, но также черты эпоса, характерного для отдельных племен и народов, участвовавших в процессе этнического образования алтайских племен, и может явиться сам по себе одним из источников для изучения этногенеза алтайцев. Длительная общая жизнь их с различными монгольскими племенами, участие монгольских племен, особенно западных, в этногенезе алтайцев, в результате чего у современных алтайцев образовались сеоки: Монгол, Найман, Чорос, Тербет и др., — естественно наложили отпечаток на алтайский эпос. На близость его в некоторых отношениях к монгольскому указывал Н. К. Дмитриев. Особенно много указаний на параллели алтайского и монгольского эпоса мы находим в различных работах Г. Н. Потанина. Приведенные выше материалы по этногенезу южных алтайцев вполне разъясняют эти факты, опровергая концепции либерально-буржуазных компаративистов.

Как правило, эпические произведения алтайцев и ряда монгольских племен, создаваясь в процессе длительной исторически совместной жизни, черпали свои сюжеты, фабулы, образы, отдельные имена из общей исторической обстановки, что и приводило к значительной общности в характере этих произведений. Лучшим доказательством этого является еще не известный в литературе факт бытования у алтайцев эпического цикла «Дьянгар», о котором мы узнали от Н. Ула-

⁵⁴ Ср. также былинку «Ак Кобок», записанную у алтайцев (в трех вариантах), у барабинских и тобольских татар В. Радловым; у южных хакасов по р. Абакану — Н. Катановым и у ногайцев б. Ставропольской губернии — П. А. Фальевым (см. Сборник Музея антропологии и этнографии при Акад. Наук, т. V, вып. I, Петроград, 1918, стр. 189—196).

гашева при посещении его в 1942 г. Это — факт крупного научного значения, ибо речь идет, видимо, об алтайском варианте калмыцкого цикла «Джангар» (в звучании алтайского языка Дьянгар).

Общеизвестно, что «Джангар» является эпосом западномонгольского племени торгоутов, что калмыки-торгоуты, или ойраты, принесли этот цикл на Волгу в XVII в. из районов Алтая, откуда они начали свой далекий путь под предводительством Хо-Орлюка в начале XVII в.

Можно ли в этом случае говорить о заимствовании алтайцами этого былинного цикла от тех западных монголов, от которых их с начала XVII в. отделяет пространство в несколько тысяч километров? Можно ли говорить о таком заимствовании алтайцами эпоса ойратов, если принять во внимание, что другие западномонгольские племена, оставшиеся жить на территории Северо-Западной Монголии, одноязычные с ушедшими, не знают этого цикла былин, он у них не бытует? Наконец, можно ли вообще говорить о заимствовании с чужого языка целого эпического цикла, состоящего в данном случае у алтайцев из 9 былин? Ответ на такой вопрос может быть только отрицательным.

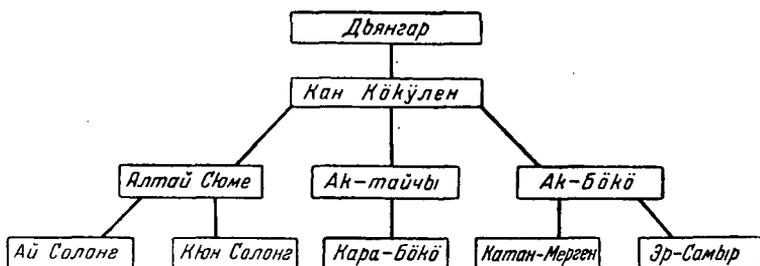
Следовательно, нужно признать существование алтайского варианта «Дьянгар», повидимому, более архаичного, чем калмыцкий «Джангар», в пользу чего я несколько дальше приведу аргументы. Из них будет видно, что алтайский «Дьянгар» возник в более раннее время, чем «Джангар», и разрабатывался тюркоязычными алтайскими племенами самостоятельно.

Н. Улагашев сообщил, что у алтайцев цикл, посвященный Дьянгару и его сыновьям, включает девять былин. Относительно былины «Дьянгар» он рассказал, что ее, как ему известно, пели два сказителя. Один из них был теленгит Лепет, а другой — алтаец по имени Йолбанак. Ссылаясь на свидетеля — кумандинца Тоноша, проживавшего в Улале (ныне г. Горно-Алтайск), Улагашев упомянул, что эту былину от теленгита Лепета записал «поп Степан, который писал ее три дня и потом похвалил Лепета». Сказитель Йолбанак жил в верховьях р. Белого Ануя (по-алтайски Иалангай). Он часто приезжал в алтайские айлы в верховьях р. Песочной, где пел эту былину и где ее слышал отец Улагашева. Однако сам Улагашев знал «Дьянгара» только по отрывкам, слышанным им от кумандинца Тоноша в варианте сказителя Лепета. Н. Улагашев с большим уважением отзывался о «Дьянгаре» и сказал, что это самая древняя из всех алтайских былин, которая была создана, по его выражению, «когда земля с небом появилась». Он сообщил также, что богатырь Дьянгар жил у подошвы тайги Сумер Улан-Ак-Шибе. Таким образом, Улагашев вместе с названием священной горы буддистов — Сумер-Улан — употребил алтайский синоним Ак-Шибе, относящийся к более древней шаманской космогонии. На этой горе, добавил Улагашев, стояли 3 тополя, которые освещали Алтай днем и ночью серебряным светом, заменявшим свет солнца и луны. Дня и ночи тогда не было. Дьянгара не называли ханом, а именовали «Чекан Чокур атгу — Дьянгар бий» — ездящий на белопестром коне Дьянгар-бий.

От Дьянгара пошло потомство: сын, внуки, правнуки. О каждом из них поют отдельную былину, из которых Н. Улагашев знал больше половины. В целом весь этот цикл состоял из следующих былин: 1) Дьянгар, 2) Кан-Көкүлен (сын Дьянгара), 3) Алтай-Сюме⁵⁵ (первый сын Көкүлена, внук Дьянгара), 4) Ак-Бөккө (второй сын Көкүлена, внук Дьянгара), 5) Ак-Тойчы (третий сын Көкүлена, внук Дьянгара), 6) Ай-Солонг, ай-чокур атту, т. е. Ай-Солонг, ездящий на лунно-пестром

⁵⁵ Былина «Алтай Сюме» записана у барабинских татар под названием «Алтаин Саин Суме». Н. Улагашев лично эту былину знал только понаслышке, но не пел ее.

коне (первый сын Алтай-Сюме, правнук Дьянгара), 7) Кюн-Солонг, кун-чокур атту, т. е. Кюн-Солонг, ездящий на солнечно-пестром коне (второй сын Алтай-Сюме, правнук Дьянгара), 8) Эр-Самыр⁵⁶ (первый сын Ак-Бёкё и правнук Дьянгара), 9) Кара-Бёкё, таш-кара-атту — Кара-Бёкё, ездящий на каменно-черном коне (сын Ак-Тойчы, правнук Дьянгара). Весь цикл можно представить графически в виде следующей схемы:



Из перечисленных Н. Улагашев знал и пел былины: 1) «Кан-Кёкулен», 2) «Ак-Бёкё», 3) «Ак-Тойчы», 4) «Эр-Самыр», 5) «Кара-Бёкё». Самой большой из них он считал былинку «Кара-Бёкё». В ее сюжете есть сходство с «Алтай-Бучаем». В «Алтай-Бучае» изменницами оказываются жена и дочь богатыря, а в «Кара-Бёкё» — мать и сестра. При этом Улагашев пояснил, что мать богатыря Кара-Бёкё была родной дочерью Эрлика и не хотела, чтобы богатырь жил на Алтае. Оттого, что мать богатыря Кара-Бёкё (жена Ак-Тойчы) была дочерью Эрлика, «у них порода изменилась», подчеркнул Улагашев, имея в виду линию потомства внука Дьянгара — Ак-Тойчы (третьего сына Кёкулена).

Цикл былин «Дьянгар» у алтайцев не только не опубликован, за исключением былинки «Ак-Тойчы»⁵⁷, но, к сожалению, и не записан от Н. Улагашева. Более того, большинство былин этого цикла не помещено в репертуаре Улагашева, опубликованном А. Коптеловым. Это — большая потеря для науки, хотя, может быть, и не непоправимая, так как теперь, когда стал известен этот цикл, возможно, его удастся записать от существующих сказителей, если не полностью, то хотя бы в пересказе содержания этих былин.

Несмотря на то, что подавляющее большинство былин этого цикла нам еще не известно, все же можно высказать предположение не только о самостоятельности алтайского «Дьянгара», но и о большей древности его по сравнению с одноименным калмыцким циклом. В пользу нашего мнения можно привести пока следующие доводы. Во-первых, алтайский вариант построен на кровнородственной генеалогической связи героев былин этого цикла, характерной для родового строя, в то время как в калмыцком варианте герои цикла связаны со своим ханом Джангаром личной зависимостью от него или личной близостью к нему. В обоих случаях каждая былина цикла является в то же время самостоятельным сказанием, и, если в калмыцкой версии в каждой былинке так или иначе фигурирует Джангар, то в алтайской связь цикла определяется только родственными отношениями к другим героям этого цикла.

⁵⁶ У Кара-Бёкё было 2 сына: 1) Эр-Самыр, 2) Катан-Мерген. Про Катан-Мерген, по словам Улагашева, былины нет.

⁵⁷ К сожалению, мы не успели выяснить некоторое противоречие между приведенным рассказом Н. Улагашева и опубликованной былинкой «Ак-Тойчы». По публикации, Ак-Тойчы — сын Ак-Бёкё, а не брат, и женится он не на дочери Эрлика, а на дочери «Неба». Алтайского текста «Ак-Тойчы» мы не видели.

Во-вторых, судя по содержанию пока единственной известной нам из этих былин «Ак-Тойчы», она содержит в себе больше древнейших черт, чем какая-либо другая алтайская былина, как по линии сюжетной, так и по линии образов действующих лиц. Не говоря о ранних космических представлениях, отразившихся в былине о самом Дьянгаре, как это нам известно из слов Улагашева («не было дня и ночи»), в былине «Ак-Тойчы», как уже говорилось, отражен тотемистический элемент о волке-воспитателе, кровном родственнике героя. Герой борется здесь не с угнетателями ханами, а с мифическими чудовищами: то с тридцатоголовой змеей, в борьбе с которой ему помогают семь красавиц-женщин, то с крылато-черным быком — ездовым животным и защитником главы подземного мира — Эрлика. Ак-Тойчы борется также с олицетворением злой силы в образе Эрлик-хана и его сына Темир-хана.

Не менее любопытен и другой древнейший сюжетный элемент — женитьба богатыря Ак-Тойчы на дочери Неба или небесного хана. Божество неба (Тенгри) широко почиталось древними тюрками Алтая и Монголии. Оно упоминается в орхонских каменописных рунических памятниках. Почитание его было распространено у казахов до принятия ими ислама, а у алтайцев сохранилось до недавнего времени. В «Ак-Тойчы» нет даже упоминания о буддизме, в то время как былины калмыцкого цикла «Джангара» пропитаны буддизмом. Наконец, осознание «Дьянгара» сказителем Улагашевым как древнейшей, едва ли не изначальной былины, созданной, по его словам, «когда земля с небом появились», должно быть принято во внимание и присоединено к нашим доводам.

Приведенная аргументация в пользу большей архаичности алтайского цикла «Дьянгара» по сравнению с «Джангаром», разумеется, не является основанием для гипотезы о заимствовании «Джангара» западными монголами от тюркоязычных алтайцев. Зарождение этого эпического цикла правильнее отнести к тому раннему историческому периоду (первые века до нашей эры), когда тюркские и монгольские племена восточной части Центральной Азии не только жили общей политической жизнью, объединялись общностью ранней кочевой культуры, но, возможно, еще не вышли окончательно из стадии общего развития их языка. В дальнейшем тюркоязычные и монголоязычные племена Алтая (в широком географическом смысле) разрабатывали этот эпос самостоятельно в своей различной языковой среде. Позднее, в силу определенных исторических причин, именно в связи с расцветом могущества ойратов, «Джангар» оказался особенно интенсивно разработанным монголами-торгоутами в период их феодального средневековья. Мы имеем в виду, что дошедшая до нас редакция торгоутской «Джангариады» сложилась в XV в. на базе более древнего сказания о Дьянгаре. Иначе обстояло дело у алтайцев. У них на почве политической и экономической зависимости от ойратов цикл «Дьянгара» не имел стимула к развитию по ойратскому образцу и поэтому сохранился здесь в более архаической форме.

Таким образом, тесная связь алтайского эпоса с монгольским не подлежит сомнению. Было бы целесообразно рассмотреть и показать в специальной работе с более широкими и общими задачами также близость монгольского и тюркского эпоса вообще, на основе анализа в первую очередь знаменитых памятников устного творчества тюрков и монголов, принадлежащих к лучшим произведениям мирового эпоса. Будучи оригинальными сами по себе, эти произведения в то же время содержат много общих, близких черт. Это относится как к идеям, насыщающим их, отражающим жизнь кочевников, достигших в своем общественном развитии ступени классовых отношений, так и к сюжетам, литературным признакам и приемам, если так можно выразиться, об устной традиции кочевников, относится ли это к обрисовке вдохно-

венных образов героев-богатырей, их чудесных подвигов, к сугубо реалистической обстановке кочевого быта или к форме стиха, его строфической композиции, аллитерации, параллелизм, к словесному орнаменту произведений в виде поэтических эпитетов, метафор, гипербол, колоритному описанию природы и т. п.

Столь близкая связь многих произведений тюркского и монгольского эпоса неизбежно должна была возникнуть в силу связанности и общности исторического процесса тюрков и монголов, протекавшего на огромных пространствах, охватывающих территорию Северного Китая, Монголии, Тибета, Южной и Западной Сибири, Семиречья, Средней Азии, степей Приаралья, Прикаспия и Северного Причерноморья. Начиная с гуннского времени и по крайней мере до периода распада Улуса Джучия, тюркские и монгольские племена, объединенные общностью кочевой культуры, находились в постоянном контакте в самых различных его формах, как мирных, так и насильственных. Многие из эпических произведений или из отдельных их эпизодов возникали и развивались в условиях общей исторической и политической жизни тюрков и монголов, черпались из общей обстановки, происходили из общего источника и разрабатывались сообща. Наряду с этим в таких условиях обязательно должен был происходить длительный взаимный обмен различными элементами материальной и духовной культуры, из числа которых эпические традиции имели широкое распространение. Вне этих перекрещивающихся линий исторического процесса, как и процесса этногенеза тюрков и монголов, невозможно рассмотрение и правильное понимание генезиса многих явлений их культуры и особенно устных литературных произведений. Общность истоков эпических традиций тюрков и монголов может быть представлена настолько очевидно, что это исключает для обеих групп народов возможность претендовать на исключительную собственность и этническую чистоту своих устных творений.

Новые материалы по алтайскому эпосу в совокупности с тем, что известно о нем по старым публикациям, дают возможность выявить его теснейшие родственные связи особенно с эпосом ряда современных тюркских народов, например, казахов, киргизов, узбеков и др. У меня нет возможности остановиться на рассмотрении данного вопроса в таком объеме и привлечь к анализу киргизский эпос «Манас» или узбекский «Алпамыш», краткий вариант которого бытует у алтайцев под названием «Алып-Манаш», и др.⁵⁸ Я могу здесь вкратце осветить этот вопрос только в отношении казахов, к чему обязывает нас факт публикации ряда алтайских былин, вошедших в изданные сборники. Необходимо заметить, что на связь алтайского эпоса с казахским уже обращено внимание моими предшественниками, писавшими об алтайском фольклоре, однако это сделано не убедительно. Н. К. Дмитриев, например, отметил такое сходство еще до того, как науке стали известны алтайские былины, записанные от Н. Улагашева. Но он ограничился по этому вопросу только одной фразой, в которой говорится, что после

⁵⁸ Первые и весьма ценные данные об этом сообщает А. Н. Бернштам в статье «Эпоха возникновения великого киргизского эпоса «Манас» (Литературно-художественный альманах «Киргизстан», Фрунзе, 1946), с которой я имел возможность ознакомиться уже во время печатания настоящей работы. Исследователь указывает в «Манасе» на «тюркско-алтайский комплекс преданий», вошедших в этот цикл «в киргизской сюжетной и стилистической обработке». Анализируя этот выдающийся памятник устного творчества, в котором «огромное место уделено Алтаю, как первой родине Манаса и его отца Джакыша», привлекая обширный исторический материал из политической истории киргизов, связанной с их пребыванием на Енисее, А. Н. Бернштам датирует этот исторический пласт в «Манасе» периодом не позже VIII в.

фольклора народностей, населяющих Присяянье, Якутию и монгольские степи, «ближе всего к алтайскому подходит киргизский и казахский фольклор»⁵⁹. Более подробно и конкретно указал на эту связь А. Коптелов, а вслед за ним и, ссылаясь на него, акад. А. С. Орлов⁶⁰. А. Коптелов установил сходство записанных у Н. Улагашева алтайских былин: «Козын-Эркеш», «Малчы Мерген», «Козюйке и Баян» с казахскими былинами «Козы-Корпеш» и «Баян-Сулу»⁶¹. Он отметил также варианты этих былин у телеутов, башкир, таранчей (уйгуров)⁶². Но объяснение тесного сходства упомянутых былин А. Коптелов свел к заимствованию алтайцами соответствующих былин от казахов. Былины «Козын-Эркеш» и «Малчы Мерген» он считает происшедшими от казахской быliny «Козы-Корпеш», а былину «Козюйке и Баян» — заимствованной от казахской быliny «Баян-Сулу». Такое традиционное объяснение не может считаться удовлетворительным и по существу оно А. Коптеловым не доказано. Указанное сходство алтайских и казахских былин само по себе не является доказательством заимствования этих былин алтайцами от казахов или наоборот. Единственный аргумент, выдвинутый им в пользу казахского происхождения указанных былин и их заимствования алтайцами, сводится к тому, что в алтайской быline «Козюйке и Баян» фигурируют верблюды, зарезанные для свадебного пиршества, и встречается термин «ак-сагал» (букв. седобородый), которым у казахов обычно называли мелкого администратора. Но и это нельзя признать убедительным. То и другое явление вовсе не чуждо алтайскому быту. Верблюдоводство южным алтайцам известно издавна, как частично и теперь. В данном случае А. Коптелова ввело в заблуждение исследование орнамента алтайцев П. П. Хороших, на которого он ссылается. П. П. Хороших не обнаружил в тематике алтайского орнамента верблюда, и это обстоятельство заставляет А. Коптелова считать верблюдоводство чуждым для быта алтайцев явлением.

Между тем этнографам хорошо известно изображение верблюда на рисунках шаманских бубнов у южных алтайцев, в частности у теленгитов, что указывает на давнее знакомство их с верблюдоводством⁶³. Верблюдоводство у алтайцев засвидетельствовано русскими историческими документами XVIII в. и этнографическими наблюдениями путешественников и этнографов в XIX в. Следовательно, наличие верблюда в бытовой обстановке быliny еще не делает происхождение ее казахским. Точно так же термин «ак-сагал» — седобородый, приложенный к алтайской быline в качестве собственного имени к старику, без всякого намека на административные функции этого старика, не должен восприниматься за элемент, чуждый алтайцам. Во всяком случае этот термин не может быть признан безоговорочно казахским, ибо он встречается и в киргизском эпосе «Манас», а особенно часто попадает в западномонгольских или ойратских эпосах, где он обозначает имя старика-табунщика, а также отца или деда героя.

Теперь укажем на некоторые факты и соображения, говорящие против заимствования алтайцами названных былин от казахов. Сам А. Коптелов установил, что ни Н. Улагашев, ни его отец Улагаш, от

⁵⁹ Н. К. Дмитриев, «Алтайский эпос Когутэй», Введение, стр. 35.

⁶⁰ «Казахский героический эпос», стр. 5 и др.

⁶¹ А. Коптелов сообщает, что в репертуаре Н. Улагашева есть былина «Албаты-Билек», весьма близкая к «Козюйке и Баян» (Примечания к Сборнику «Алтай Бу-чай», стр. 392). У телеутов записаны «Козике» и «Баян-Сылу» (см. Труды Томского общества изучения Сибири, т. III, вып. I).

⁶² Былина «Козы-Корпеш» записана еще у барабинских татар В. Радловым.

⁶³ Известно изображение верблюда и на скалах, что, впрочем, отметил в последней работе и сам П. П. Хороших (см. его «Писаницы Алтая», «Краткие сообщения ИИМК», т. XIV, стр. 26).

которого наш сказитель узнал многие былины и, в частности, «Козюйке и Баян», никогда не общались с казахами, тем более с казахскими сказителями, чем и отверг возможность прямого заимствования этой былины сказителем Улагашевым от казахов. Обратив внимание на то, что по словам сказителей эта былина весьма широко бытует у алтайцев, А. Коптелов пишет: «Ознакомление с текстом Н. Улагашева убедило нас в том, что поэма бытовала на Алтае в течение многих столетий! В ней мы видим многочисленные типичные черты ойротского (т. е. алтайского.— Л. П.) героического эпоса и бытовую обстановку ойротов. Варианты поэмы, записанные от Н. Улагашева, подтверждают, что поэма стала известна ойротам очень давно»⁶⁴. Алтайский характер обстановки, насыщающий былину, не ускользнувший от А. Коптелова, все же не воспринимается им как одно из важнейших доказательств принадлежности этой былины алтайцам. В этом он видит давность бытования былины в алтайской среде. Насколько основательно А. Коптелов оказался в плену традиционной антинаучной теории заимствования, показывает и другое важное наблюдение его над алтайским и казахским вариантами былины, обращенное им в защиту гипотезы о заимствовании алтайцами былины от казахов. «Козюйке и Баян» в жанровом отношении,— пишет он,— совершенно отличается от Козы-Корпеша и Баян-Сулу. У казахов это лирическая, бытовая поэма, где все дано в реальном плане, как действительные события жизни кочевников. У ойротов те же образы приобрели героические черты, оказались поднятыми до величия богатырей, исчезли бытовые детали и, взамен их, появились элементы сказочности, гиперболизации»⁶⁵. Таким образом, А. Коптелов вынужден приписать алтайцам весьма большую, длительную и сложную работу над заимствованной былиной. Выходит, что в течение ряда веков алтайцы должны были переработать в былине казахскую бытовую обстановку в свою алтайскую, а лирический бытовой жанр былины — в своеобразный героический, эпический жанр. При этом все же остаются необъясненными причины таких сложных эволюций, особенно по линии жанра, так как бытовой, лирический жанр не является чуждым алтайцам и непонятно, почему заимствованные казахские былины не могли быть сохранены в отношении жанра.

Правильной является другая трактовка сходства указанных алтайских и казахских былин. Нужно исходить из факта реальной исторической связи алтайских племен с казахами, из факта общности их этногенеза на этапе, послужившем общей основой для формирования современных казахов и алтайцев, о котором я упоминал выше. При таком толковании различия в жанре и бытовой обстановке сходных алтайских и казахских былин, установленные А. Коптеловым, отнюдь не являются доказательством заимствования соответствующих былин алтайцами или казахами. Сходство их объясняется тем, что те и другие происходят от более раннего и общего источника, т. е. общностью исторического прошлого. Будучи объединены общностью исторической жизни в период господства кыпчаков, затем в Улусе Джучия (XII—XIV вв.), будущие казахские, алтайские, башкирские и другие племена в процессе общей исторической жизни и постоянного общения обладали общими фольклорными произведениями, широко бытовавшими в то время. Позднее, когда историческая судьба этих племен обособилась и дальнейшая историческая жизнь их протекала изолированно и в различной географической и этнической среде, общие фольклорные произведения про-

⁶⁴ Примечания А. Коптелова к Сборнику «Алтай Бучай», стр. 391. Ойротами А. Коптелов именует алтайцев, по официальному наименованию их автономной области, существовавшей до 1948 г. Как известно, в 1948 г. Ойротская автономная область переименована в Горно-Алтайскую автономную область.

⁶⁵ Там же, стр. 392.

должали жить и развиваться в различной бытовой обстановке их реальной жизни, в различных исторических условиях и дали свои варианты, которые дошли до нас в алтайской, казахской, башкирской и других редакциях. Вот каким образом объясняются связи алтайского и казахского фольклора, как и фольклора других родственных им народов. Это толкование не только правильно объясняет сходство названных алтайских и казахских былин, но и дает реальное основание для определения их древности. Мы можем считать современные редакции некоторых таких произведений происходящими от соответствующих устных произведений, бытовавших в кыпчакской среде уже XI—XIV вв. Поэтому, мы считаем весьма близким к истине мнение, высказанное в «Антологии казахской литературы», определяющее поэму «Баян-Сулу» древнейшим лирико-эпическим произведением современных казахов и относящее его зарождение к XI—XII вв.⁶⁶, а ее алтайские параллели мы считаем наиболее древними из алтайских былин, относящихся, как я уже указывал, в большинстве к периоду XV—XVIII вв.

Заканчивая рассмотрение вопросов, поставленных в начале работы, я хотел бы выразить надежду, что оно послужит толчком к более широкому и глубокому изучению алтайского эпоса. Некоторые стороны такого изучения правильно намечены и удачно начаты писателем А. Л. Коптеловым. Фольклористы должны развить наметившиеся успехи в этом ценном начинании.

⁶⁶ «Песни степей. Антология казахской литературы», Москва, 1940, стр. 13.