КЫРГЫЗ РЕСПУБЛИКАСЫНЫН УЛУТТУК ИЛИМДЕР АКАДЕМИЯСЫ
Ч.АЙТМАТОВ АТЫНДАГЫ ТИЛ ЖАНА АДАБИЯТ ИНСТИТУТУ

КЛАССИКАЛЫК ИЗИЛДӨӨЛӨР

2-том

«МАНАС»
(Тарых, генезис, типология)

Академик Абдылдажан Акматалиевдин
жалпы редакциясынын астында

Түзгөндөр: А. Акматалиев,
М.Мукасов,
Ж.Медералиева

Бишкек
«ПРИНТ-ЭКСПРЕСС» – 2017

УДК
ББК
К

Кыргыз Республикасынын 2014–2020-жылдары мамлекеттик тилди өнүктүрүүнүн жана тил саясатын өркүндөтүүнүн улуттук программасы боюнча Кыргыз Республикасынын Президентинин Жарлыгы (2014-ж. 2-июнь, №119) жана Кыргыз Республикасынын Өкмөтүнүн Токтомунун (2015-ж. 6-апрель, №151-б.) негизинде жарык көрдү.

Басмага Ч.Айтматов атындагы Тил жана адабият институтунун Окумуштуулар Кеңеши тарабынан сунуш кылынды.

Редколлегия:
Акматалиев А. А.
Байгазиев С. О.
Жайнакова А. Ж.
Маразыков Т.
Мусаев С. Ж.
Садыков Т.
Токтоналиев К. Т.
Эркебаев А. Э.

К **Классикалык изилдөөлөр. 2-том:** «Манас» (Тарых, генезис, типология). /Түз.: А.Акматалиев, М.Мукасов, Ж.Медералиева. – Бишкек: «Принт-экспресс», 2017. – 570 б.

ISBN

«Манас» эпосу боюнча ар кыл жылдарда жазылган изилдөө иштердин топтомунан түзүлгөн бул китепке, белгилүү окумуштуулардын баалуу эмгектери тандалып алынды.

Китеп филолог, тарыхчы, философ, маданият жана «Манас» эпосуна кызыккан жалпы окурмандарга арналат.

УДК
ББК

К

ISBN

© КРУИАнын Ч. Айтматов атындагы Тил жана адабият институту, 2017
© Принт-экспресс, 2017

Болот ЮНУСАЛИЕВ

УЛУУ ЭПОС, УКМУШТУУ ЖОМОКЧУ

«Манас» эпосу менен аны айтуучу адамдын тагдыры бир, ал эпос болбосо, кыргыз элинин ичинде аны айтууну өмүрлүк кесип кылган манасчылар да болбос эле. Ал эми эпоско кызыгып, анын артынан түшүп жүргөн адам болбосо, эпостун да аста-аста таптакыр унутулуп кетиши шексиз. Бул эки көрүнүштүн бирисиз экинчиси жашабастыгы сыяктуу, алардын бирөө жөнүндө сөз козгогондо экинчиси жөнүндө да айтпай коюуга мүмкүн эмес. Ошондуктан Саякбай карыянын эл алдында сиңирген эмгегине, кесибине баа берүүгө байланыштуу эң оболу кыргыздын эпосу «Манас» жөнүндө сөз козгоп кетүү зарыл.

Берилген окуяларынын кеңдиги жана көп кырдуулугу, образдарынын монументалдуулугу, ошого жараша өзүнүн көлөмүнүн чоңдугу жагынан «Манас» эпосу изилдөөчүлөрдү таң калтырууда. Чындыгында да дүйнөлүк эпосторго салыштырсак, «Манас» эпосунун теңдеши жок экенин байкайбыз. Байыркы гректердин «Одиссеясы» менен «Илиадасынан» жүз миң сап ырдан турган атактуу «Шах-наме» төрт мертебе чоң болсо, байыркы индиялыктардын эки жүз миң сап ырдан турган 3 миң жылдан бери белгилүү «Махабхаратасы» андан эки эсе чоңдук кылат экен[1]. Ал эми кыргыздын «Манасы» болсо кеминде жарым миллион сап ырдан турат. «Кеминде» дегенибиздин төмөнкүдөй мааниси бар. Эгерде эпостун бириктирилген толук вариантын түзүү үчүн, анын 217 миң сап ыр менен жазылган биринчи «Манас» бөлүгүн Сагымбайдан, 214 миң сап ырдан турган үчүнчү «Сейтек» бөлүгүн ошол эле Саякбайдыкы боюнча алсак, бардык үч бөлүгү 551 миң сап ыр болор эле[2]. Мындай поэзиянын океанынан турган эпопеяны эч бир дүйнөлүк адабияттын, эч бир дүйнөлүк эпостун тарыхы билбейт.

Ошону менен катар дагы бир нерсени эске алуу зарыл. Индиялыктардын «Махабхаратасы» да, ирандыктардын «Шах-намеси» да, айрым адамдар тарабынан курaштырылып, толукталып кагаз бетине түшкөнгө чейин эл оозунда чакан-чакан гана айрым поэмалар түрүндө жашаган. Көлөмү боюнча «Манастын» бир эле эпизодуна тете келген армяндардын «Давид Сасунскийи» финдердин «Калевaласы» сыяктуу эпостор айрым адамдар, же коллективдер тарабынан оозеки чакан поэмалардан курaштырылгандыгы белгилүү. Ал эми «Манас» эпосунун Саякбай Каралаевден жазылып алынган толук вариантынын үч бөлүмүнүн өзү гана 422 миң сап ырдан турат. Мындай залкар жомоктун кылымдан кылымга оозеки түрдө жашап келатышы дүйнөдө оозеки адабияттын тарыхында алиге белгисиз.

Кыргыздын оозеки адабиятынын теңдешсиз байлыгы «Манас» эпосунан гана эмес, анын «кенже» делип аталуучу эпостору сериясынан да байкалат. Ар бирөө 10–15 миңге жакын сап ыр менен айтылуучу «Кедейкан», «Эр Төштүк», «Эр Табылды», «Курманбек» сыяктуу ондогон баатырдык, лирикалык-турмуштук мазмундагы поэмалардын ар кайсысы Орто Азия элдеринин көлөмдүү делип эсептелүүчү «Көруулу», «Алпамыш» эпосторуна тете келет.

1 «Советтик чоң энциклопедиянын» экинчи басылышынын тийиштүү томдорун караңыздар.

2 Келтирилген сандар болжолдуу түрдө алынган (ред.).

Кыргыз элинде эпостун ар кыл түрлөрүнүн ичинен баатырдык жанрдын мынчалык даражада өнүккөндүгүн жана анын эл оозунда теңдешсиз көлөмдүү ыр түрүндө жашашын эмне менен түшүндүрүүгө болот?

Анын чылк ыр түрүндө жашашы ыр өнөрүн кыргыздар эзелтеден аябай чексиз кадырлашы менен түшүндүрүлөт. Мындан 100 жыл мурун Кыргызстанга келип, Токмоктун жанындагы кыргыздардан «Манас» эпосун жазып барып, аны жарыялаган Россия Академиясынын академиги В. Радлов өзүнүн кириш сөзүндө кыргыз эли чечендикти, сөзмөрлүктү өтө кадырлай тургандыгын айтып, «алар дүйнөдө өнөрпоздуктун эң мыктысы ритмикалык речь» – деп түшүнүп, өздөрү да башка элдерден сөзмөрлүк, чечендик менен айырмаланат экен деп кеткен[1]. Албетте, чечендик, сөзмөрлүктү өтө кадырлай тургандыгын айтып, «алар дүйнөдө өнөрпоздуктун эң мыктысы ритмикалык речь» – деп түшүнүп, өздөрү да башка элдерден сөзмөрлүк, ар бир элге таандык, ар бир калк өз алынча ырчы, бирок кыргыздардын ырды барлык башка сөз искусствосунан жогору баалашы талашсыз. Бул кырдаал кыргыз эпосунун бардык түрлөрүнөн (баатырдык жомоктордун, тамсилдердин, кошоктордун ж.б.) бара-бара бүт дээрлик ыр түрүндө жашашына алып келген болуш керек. Мында искусствонун башка түрлөрүнүн (театрдык, сүрөт ж.б.) өнүкпөгөндүгү да белгилүү даражада өз ролун ойнобой койгон жоктур.

Угуучуларды өзүнө тез тартуу жагынан да кара сөзгө караганда жорго сөз, же ыр өзүнүн курулуш өзгөчөлүгү, сап башындагы жана аягындагы, кээде сап ортосундагы уйкаштыктар, белгилүү ритмикалык топторго бөлүнүүчү уккулуктуу өлчөмдөрү аркылуу артыкчылыкка ээ экендиги өзүнөн-өзү түшүнүктүү. Ошону менен катар ыр түрүндөгү жомоктун, аңгеменин, мактоонун, кошоктун ж. б. ар биринин өзүнүн мазмунуна ылайык музыкасы болушу да угуучуларды кара сөзгө караганда көбүрөөк кызыктырган. Бул сапаттардан тышкары жомоктун, ырдын мазмунуна жараша айтуучунун бети-башынын мимикасын, бүт денесинин аракеттерин эске ала турган болсок, жомокчунун же ырчынын эл алдында ырдап бериши кадимки эле синкреттик искусстволуу театрдын ролун аткарган. Ошентип, ырдын баалуу саналышы эл арасынан ырчы, жомокчулардын кадырлуу болушуна алып келген. Ырчылардын, жомокчулардын көбөйүшү негизинен мал чарба менен оокат кылган бош убактысына, көчмөн элдин шаан-шөкөттүү аш-тойлорду көп беришине да байланыштуу. Баланын төрөлүшү, жаштардын үйлөнүшү, тушоо кесүү, ат коюу, аза күтүү жөрөлгөсү, аш берүү сыяктуу салттарда жыйылган элдин көңүлүн ачып, эстетикалык талаптарын канааттандыруучулар ырчы, жомокчулар болгон. Конкреттүү шартка байланыштуу ар бир адамдын үлгүлүү жагын мактап, кемчилигин таамай таап ырдаган акындарды төкмө ырчы (орусча импровизатор) деп эл төбөсүнө көтөрүп кадырлап, сыйлык түрдө материалдык жардам берген. Ырчылардын, жомокчулардын кесиби эл кыдырып жомок айтуу, ыр чыгаруу менен болуп, бүт оокаты элден алган сыйлык менен өткөн. Демек, жомокчулук, ырчылык материалдык кызыкчылыкка байланышкан, ал канчалык таланттуу болсо, эл аны ошончолук чоң кадырлап сыйлаган.

Ошентип, элдин күндөлүк турмушунда жогору бааланган ырчылык-жомокчулук шыгы кылымдар бою улам барган сайын өрчүгөн, барган сайын

[1] В. В. Радлов. Образцы..., V г. Предисловие, 4-6.

машыктырылган жана эл арасына кенен тараган кесипке айланган. Дүйнөлүк атактуу окумуштуу В. Радловду таң калтырган кыргыз менен казак элдеринин сөзгө чечендиги, ырга шыктуулугу кылымдар бою улам күчөтүлүп келаткан традицияга байланышкан көрүнүш деп билиш керек.

Эл арасына айтылуучу жомоктун, ырдын тематикасы, мазмуну, албетте, элдин каалоосуна, табитине жооп бериш керек. Кыргыз эпостору бүт дээрлик эр жүрөктүүлүктү даңазалаган баатырдык мүнөздө экендигине караганда кыргыздар мекенин ар түрдүү душмандардан коргогон кайраткер уул-кыздарынын иштери жөнүндөгү жомокторду угууну көбүрөөк каалап, көбүрөөк талап кылган. Элдин бул каалоосу табити, албетте, кокусунан эмес, мунун өзү да элдин тарыхынан келип чыккан.

Кыргыз элинин тарыхынын өзү баатырдык тарых деп атоого арзыйт. Баатырдык дегенибиздин себеби: граждандык тарыхтын маалыматтарына караганда эки миң жылдан ашуун мезгилден бери өзүнчө тили, үрп-адаты, маданияты бар калк катарында кыргыздардын аты чыгып келатат. Андан бери Борбордук Азияда жашаган сактар, тохарлар, кидандар, усундар, ал тургай кечээки эле согдылар, жунгарлар, кыпчактар сыяктуу нечен-нечен даңкы дүйнө жарган калктардын аттары дүйнөлүк тарыхтан калк катары өчүп, дайны чыкпай кетти. Толгон-толгон каардуу кагылыштар натыйжасында ал элдер кызыл кыргындарга учурашып, өлүмдөн калгандары же чилдей тарап, же буудайдай сапырылып, башка элдер менен аралашып, өзбек, казак сыяктуу жаңы калктар пайда болду.

Жер силкинткен нечен согуштарда өзүнүн чарпындыларын бир чети те береки Борбордук Россиядагы башкырттарга чейин чачып, экинчи чети алыскы Сибирдеги тува, хакас, ойроттордун арасында калтырган байыркы кыргыздар эки миң жылдан ашуун өзүнүн элдигин сактап келатканынын себеби ошол баатырдыкка байланышкан. Енисей сагааларында чарбасын өстүрүп, чоюнун эритип жаткан кыргыздарга 710-жылы түндө Көгмөн тоолорун ашып барып, баскынчылык кылганын көк түрктөр ташка жазып калтырса 758-жылы узак кыргындардан кийин байыркы уйгурлар кыргыздарды жеңгени кытайлардын летописинде сакталган. Нечен ирет көтөрүлүш натыйжасында кыргыздар байыркы уйгурларды кайра жеңип, мамлекет уюштурганы, кийин XI кылымдын башында ал мамлекетти кытайлардын (кара кытайлардын) талкалангандыгы, андан кийин ааламды титиретип чыккан Чыңгыз хандын, анын тукумдарынын кандуу тырмактарынан кутулуу үчүн кыргыздардын эки кылым бою көрсөткөн куралдуу каршылыгы, андан берки манжулардын, жунгарлардын ж. б. баскынчылардын башынан өткөн, бирок тарых бетинде жазылбаса да, элдин эсинен түбөлүк орун алган окуялар да аз эмес.

Ушундай ар түрдүү масштабдагы кагылыш-согулуштардын, кызыл кыргындардын ар бирөөндө малдын, маданияттын, айрым адамдардын гана эмес, бүт элдин тагдыры чечилип турган. Техника жокко эсе кезиндеги согуштарда ийгилик, жеңиш жалаң гана баатырдыкка, эрдикке негизделген, айрым адамдардын, кол башчынын эмес бүт элдин баатырдыгы менен чечилген. Мына ошол бүт элге мүнөздүү эрдик, баатырдык аркалуу гана кыргыздар өздөрүнүн элдигин нечен кылымдардан бери сактап келген. Ошондуктан баатыр элдин тарыхы да чылк баатырдык окуялар менен толгон.

Ошол каармандыкты көрсөткөн бир сырткы көрүнүш жөнүндө орус окумуштуусу көргөн бир фактыны эске сала кетели. Мурунку кылымдарда, асыресе, көчмөн элдердин арасында согуш дайыма дээрлик жарыяланбай башталган. Душман, ууруларча аңдып келип баскынчылык кылган, ошондуктан ар бир эркек, ал тургай аялдар да, дайыма жоого каршы туруугa даяр, шайдоот болгон. Мындай жоокерчилик турмуштун четин мындан жүз жыл мурун келген В. Радлов өз көзү менен көрүп кеткен. Анын жазышынча, уруу-уруу болуп, сай-сайларды бойлоп жашаган кыргыздардын ар бир боз үйүнүн жанында дайыма токулуу ат, даяр найза турган. Бир жактан шектүү караан көрүнсө, бүт айыл бир нече минуттун ичинде даяр болуп, жоого аттанчу экен.

Өзүнчө бир салтка айланган шайдооттук кыргыз элинин Саян-Алтай тоолорунан Памирге чейинки мейкиндиктеги нечен кылымдардан берки өздөрүнүн элдигин сактоо үчүн тайманбай найза тирешкен күрөштөрдө жетилген.

Бүт элдин тагдырын чечкен ошондой алгачкы окуялардын бирөө жана анын баатырлары жөнүндө эл оозунда аңыз кылынып улама сөз калгандыр; жомокко айланган тарыхый аңгеме улам кийинки окуялар менен толуктала бергендир.

Атадан балага, кылымдан кылымга өтүп келаткан элдин турмушун чагылдырган сюжеттүү кызык жөө жомокту ырчы-таланттардын бири поэмага айландыргандыр.

Ошентип, эпостун ырга айланышынын өзү да байыркы кылымдарга тийиштүү деп билебиз. Жакын арага чейин «Манас» эпопеясы жөнүндө эң байыркы кабар 1856-жылы кыргыздарга келип, эпосту кызыгып угуп, анын кээ бир үзүндүлөрүн жазып алып, анын мазмунун орусча жарыялаган Чокан Валихановго тийиштүү деп жүрчү элек. Эми, XVI кылымдын баш ченинде Ферганада турган ахсикенттик Сайф-ад-диндин жазган «Маджуму-ат-Таварих» аттуу тарыхый эмгеги табылгандан кийин «Манас» эпосу жөнүндөгү кабардын датировкасы дагы үч кылым арылады. Бул кол жазма түрүндөгү тарых китебине караганда, он эки жаштагы Манас XVI кылымдын экинчи жартысындагы окуяларга катышкан тарыхый адам болуп берилген. Манастын атасы Жакып, бабасы Каркара, тууган мекени да, эли да Талас экени, Манастын далай ирет жарадар болгону, бир мертебе калмактар тарабынан ууланганы айтылат. Каркаралык кырк чоросун ээрчиткен баатыр Манас жекеме-жеке беттешүүдө элдешпес жоосу калмактардын кан Жолоюнун кардын жара сайып, душманды жеңгендиги билдирилет. Тарыхчы тарабынан эпостун айрым эпизоддорунун сюжеттери алынып, өз заманынын тарыхый окуяларына байланыштырганына караганда «Манас» эпосу ошол кезде эле кыргыздар арасында гана эмес, коңшулаш элдерге да атактуу экени байкалат. Демек, ошол XVI кылымда даңкы чыккан эпос катарында белгилүүболсо, «Манас» жомогунун пайда болуш мезгилин андан дагы бир нече кылым ары жылдырыш керек.

Эпостун чыгышына себеп болгон баскынчы жоолордон элди, мекенди коргоо тематикасына байланышкан баатырдыкты даңазалоо поэманын XVI кылымдагы вариантынын мазмунуна мүнөздүү экенин көрөбүз.

Атам заманынан бери эпостун мазмунунда баатырдык теманын өкүм сүрүп келатышы анын улам барган сайын көркөмдүү жана көлөмдүү болушуна себеп болгон. Эпоско берилген баатырдык өзү кыргыз элинин конкреттүү тарыхынан

келип чыккан. Ар түрлүү сырткы жана ички жоолордун тынымсыз чабуулдарынын мизин кайтаруу үчүн бирден бир курал баатырдык, ошол баатырдык аркасында эл өзүнүн элдигин сактап келди.

Эл уул-кыздарын тырмактайынан «эл четинде, жоо бетинде» тайманбай турууга, эрдикке тарбиялаган. Эр жүрөктүүлүк, чыдамкайлык, мекен үчүн курман болууга даяр сыяктуу сапаттар элдик духка айланган. Элдин ошол духуна жооп берген Манас баатыр жөнүндөгү алгачкы мезгилдеги бир гана бөлүмдөн турган чакан эле жомок улам барган сайын элдин тарыхындагы жаңы окуяларды аздыр-көптүр ар түрдүү формада чагылдыруу менен катар, өзүнчө жашаган айрым поэмаларды (жомокторду) өзүнө улам кошуп алып отурган болуш керек. Мисалы, азыркы варианттардагы эпостун бир эпизоду катарында айтылуучу «Көкөтөйдүн ашы» алгачкы мезгилдерде кыргыздарга мүнөздүү аш берүү салтына арналган өзүнчө поэма болушу мүмкүн. Элдин үрп-адатын кең планда сүрөттөгөн этнографиялык мазмундагы поэмага кырк чоролуу Манастын персонаж иретинде киргизилиши аркылуу баатырдык эпопеянын бир чоң эпизодуна айланып кеткен. Манас ага персонаж катарында катыштырылгандыктан, мурунку этнографиялык эпизоддорго Кошой менен Жолойдун, Манас менен Коңурбайдын беттешүүлөрү сыяктуу көрүнүштөр кошулуп, ал жекеме-жектердин аягы чоң согушка айланып, «Көкөтөйдүн ашы» чоң чатактын башы болуп, поэмага баатырдык мүнөз берилген. Эпостун көлөмүнүн арта бериши өз алдынча поэмаларды өзүнө сиңирип ала берүү менен гана эмес, ал ошону менен катар циклизациялана башташы менен да түшүндүрүлөт, б. а. баатыр атасы Манастын бүтүрө албаган иштерин анын баатыр уулу улантышы жөнүндө поэманын жаңы экинчи бөлүмү – «Семетей» поэмасы пайда болгон, кийинки эле мезгилдерде анын үчүнчү бөлүмү «Сейтек» жөнүндө поэма келип чыккан. Манасчылардын, алардын ичинде Саякбай Каралаевдин да, Сейтектен кийин анын балдары Алымсарык менен Кулансарыктар жөнүндөгү сюжеттерди эске ала турган болсок, эпостун циклизацияланыш тенденциясы кийинки күндөргө чейин токтоло электигин байкайбыз.

Эпостун нечен кылымдардан бери жашап, анын улам арбып, улам өрчүп келиши, албетте, жалаң гана анын баатырдыкты даңазалагандыгында эмес. Ошону менен катар эпос элдин ар бир доордогу эл аралык абалын, көп кырдуу, миң сырдуу ички турмушун белгилүү даражада көркөм адабияттын ыкмалары менен чагылдырылгандыгына байланыштуу. Эпостогу мындай элементтер фольклористикалык илимде «тарыхый катмарлар» деп аталат. Эпос ар бир доордун тарыхый окуяларын, идеологиялык ишенимдерин чагылдырат. Элдик чыгарманын эч бир өчпөс касиети – баатырдыкты дайыма даңазалоо менен бирге элдин ар бир доордогу башынан өткөргөн маанилүү окуяларын, турмуштук жана идеологиялык өзгөрүштөрүн чагылдыруу аркылуу угуучулардын эстетикалык талаптарын канааттандырып келген. Ошондуктан «тарыхый катмарлардын» эпостон орун алышы толук закондуу көрүнүш деп түшүнүш керек.

«Манас» эпосунун негизги сюжеттик окуяларын талдап көрсөк, анын эриш-аркагын түзгөн окуялар өтө байыркы мезгилде, уруулук коомдун эң кийинки баскычы «согуш элдик турмуштун демейки функциясына айланган» (Ф. Энгельс) согуштук демократия доорун камтыгандыгы байкалат. Бул доор көчмөн элдерде

көпкө чейин сакталган болуш керек. Эгерде кыргыздардын коомунда VIII–X кылымдарга чейин согуштук демократия принциби өкүм сүрүп келген болсо, андан кийин тарыхый окуялардын жана идеологиялык өзгөрүштөрдүн эпостон байкалган жаңырыктарынын баарын «катмарлар» катарында баалоого туура келет. Андай болсо, монголчо сүйлөгөн Жолой башкарган (тарыхый китептерде Елюй болуп жазылып жүрөт) кара кытайлардын (кидандардын), солондордун, оогандардын, калмактардын эпостон эскерилиши ошол тарыхый катмарлар иретинде каралып, эпостун алгачкы формасынын (балким жөө жомок түрүндө) чыгышы дагы арылатылышы мүмкүн. Оозеки чыгармада улам мурунку окуя унуткарылып, кийинки окуялар көп эскериле тургандыктан, кыргыздардын баатырдык эпопеясынан жунгарлардын чабуулуна байланыштуу фактылар көп учурайт. Терс персонаждардын бирде кытай, бирде калмак, кээде көбүнчө калмак аталышынын себеби да оозеки чыгарманын законуна толук ылайык.

XV–XVIII кылымдарда Борбордук Азияда ар тарапка улам чабуул жасап, көп элдерди багындырып, күчтүү мамлекет курган жунгарлар жалаң кыргыздардын оозеки чыгармачылыгы эмес, Орто Азия элдеринин бардык эпосторунан кең орун алган. «Манас» эпосунда калмактардын кан жыттанган Коңурбайынын (калмактардын баатырдык «Жангар» эпосунда эң мыкты оң каарманынын аты Хонгор) укумунан тукумуна чейин элдешпес жоо катарында көрсөтүлүшүнүн реалдуу тарыхый негизи бар. Бирок буга карап кыргыз эпосунун негизинде жалаң гана жунгардын окуялары турат деп эсептөө чындыкка туура келбейт. Жунгарлардын чабуулдарынын бир нече кылым мурда пайда болгон эпостун персонаждарына кошумча эпитеттер жана кыймыл-аракеттер кошулуу аркылуу чыгарманын тарыхый фону оңой эле өзгөрүп турган. Мисалы, небак сүрөттөлүп өзгөргүс портретке айланган Жолойдун образында бир гана эпитет сөздү өзгөртүп «Кытайлардын эр Жолоюн», «Калмактардын эр Жолой» кылып айтуу менен гана эпостун тарыхый фону өзгөрө түшөт.

Кыргыздардын «Манасты» өтө кызыгып угушунун дагы бир себеби – эпос ар бир доордогу элдин ички турмушун чагылдырууга байланыштуу. Мисалы дин маселесин алалы. Ар бир элдин идеологиялык турмушунда дин абдан чоң роль ойноп келген, динге байланышкан согуштар адамзаттын тарыхында кийинки күндөргө чейин орун алып келди. Кыргыздардын эки миң жылдык тарыхында диндик көз караш бир нече ирет өзгөргөн сыяктанат.

Эпостун чыгышы өтө байыркы мезгилдерге тийиштүү болгондуктан, андан диндин эң байыркы формасынын калдыктарын учуратабыз. Монотеизм пайда боло электеги анимизмге тийиштүү жер-сууга, табияттын касиетине сыйынуу доорундагы ишеним эпосто сакталгандыгы, анын оң персонаждарынын кээде «Төбөсү ачык көк урсун, төшү түктүү жер урсун» деп карганышса, кээде «Ак Келтенин огу урсун, көк милтенин чогу урсун» деп курал-жаракка, отко карганышы далилдейт. Диндин байыркы эпос пайда болгон мезгилиндеги формаларынын калдыктары менен катар жаңы шарттарда кабыл алган ислам дини, албетте, негизги өкүм сүрүүчү ишеним катары орун алган. Динди алмаштыруу процесси бүт элдин тарыхында эң оор, эң маанилүү, эң татаал маселелерден болгондуктан, ислам дининин биротоло өкүм сүрүшү үчүн бир кыйла орчун жана катаал чаралар жүргүзүлгөн

болуш керек. Ошол максатта элдин сүйгөн атактуу эпосу да сөзсүз пайдаланылган. Муну биз, ар бир элдин эпосу сыяктуу, өкүм сүргөн диндин белгилүү даражада чагылдырылышынан гана эмес, эпостун кээ бир варианттарында, көбүнчө Молдобасан, Багыш, Сагымбайлардын варианттарынын кээ бир эпизоддорунда; Манасты элдик гана баатыр эмес, дүйнөгө ислам динин тараткыч жанагер кылып көрсөтүүгө аракет кылышынан да байкайбыз. Ушуга байланыштуу, «Манас» эпосунда ислам дини кийинки катмар экендиги жана Алмамбеттин өзү персонаж катарында ага кийин киргизилгендиги жөнүндө академик В. Радловдун пикири ырас болуш керек. Бул персонаждын эпоско кийинчерээк киргендигине дагы бир тилдик далил иретинде эпостун башка персонаждарынын аты ислам динине, араб тилине байланышпай, жалаң Алмамбет деген аттын Ал Мухаммед деген эки араб сөзүнөн пайда болгондугун көрсөтүүгө болот.

Кыргыз элинин нечен кылымдардан бери башынан өткөргөн экономикалык турмушу да эпосто аздыр-көптүр чагылдырылган. Саякбайдын вариантында Манас өзү эгип өстүргөн буудайына Аккуланы алмашып алат, жалпы эпосто бардык нерсе акчага бааланбай, малга гана бааланат, б. а. экономикалык турмушта натуралык алмашуу өкүм сүрөт. Бирок ошону менен катар кийинчерээк пайда болгон алтын, күмүш акчалар да эскерилет. Согуш техникасынан дале ошол ар доордун үлгүлөрүн көрөбүз: эпостук баатырлар жоону бирде жаа менен чечекейге атса, бирде кийинки эле беш атар же замбирек менен жайлайт.

Байыркы замандарда элдин турмушунан орун алган салт-санаа, үрп-адат, жөрөлгөлөрдүн калдыктары менен катар алардын кийинки мезгилдерде өкүм сүргөн формалары, этнографиялык өзгөчөлүктөрү эпосто кенен берилген. Ошондуктан эпос кыргыз элинин илгери замандардагы этнографиялык өзгөчөлүктөрүн изилдөө боюнча бирден бир булак болуп табылат.

Ар бир доордогу турмуштун ушул сыяктуу деталдары менен катар эпостон негизги коомдук көрүнүштөрдү коомдук формациялардын алмашуусуна байланышкан орчун өзгөрүштөрдүн чагылдырылышын да байкоого болот. Манас менен көзкамандардын араздашуусу, Семетейдин кырк чоро менен каршылашуусу сыяктуу фактылар байыркы уруулук коомдун улам ирип-чириш процессин элестетсе, Канчоро, Абыке, Көбөштөрдүн Семетей менен элдешпес душман болушу кыргыз коомунун тарыхындагы ички тап күрөштөрүн чагылдырат. Бул сыяктуу коомдук көрүнүштөрдүн оозеки көркөм чыгармадан чагылдырылышы эпостун негизги идеясына толук жооп берет. Ал идея өзүнүн керт башынын гана камын ойлогон эзүүчү мителердин бийлигинин ордуна эмгекчилерди мыкаачылардын кандуу тырмагынан куткарып, эркиндикке, теңдикке, бейпил турмушка жеткизүүчү бийликти самоо. «Манас» эпопеясынын үч бөлүмүнүн тең идеялык мазмуну, ар бир бөлүмүндө ар түрдүү даражада жана формада, ошол негизги идеяга багышталган. Эпостогу Манас, Семетейлер башкарган коом, согуштук демократия доорунун чагылдырылышына карабастан, албетте, идеалдык коом. Эпоско кылымдар бою кан жүгүртүп, жан берип, аны улам өрчүтүп, өстүрүп, элге аны улам барган сайын популярдуу, сүйүктүү кылып, келаткан күч – анын улуу идеялуулугу. Бүт коомдун тагдыры чечилип жаткан катаал шарттарда өзүнүн эрдиги, акылмандыгы аркылуу элди кыргындан аман сактап калган Манас, Бакай, Алмамбет, Чубак, Сыргак

сыяктуу баатырларын кандай эл унутсун. Эл башкарган ак ниеттүү баатырлардын сырткы жоолордон кыргынга учурашынан пайдаланып, бийликти колуна ала коюп, элди аёосуз эзген Канчоро, Абыке, Көбөшкө окшогон ички мителерден элин куткаруу үчүн нечен жылдар адам чыдагыс азапка, кордукка төтөп берип, акыры эзүүчүлөрдүн кыйноосунан куткарган Каныкей, Семетей, Күлчоро сыяктуу адилетчил адал уул-кыздарын кандай эл өчпөс кылбасын. Бүт элди өлүмдөн алып калган, кыйноодон, эзүүдөн куткарган азаматтарын өлбөс образ кылып сүрөттөөдөн эл эч бир боёкту аяган да эмес.

* * *

Ошондой ажайып улуу чыгарманы жараткан, аны барган сайын өөрчүтүп, жетилдирип, теңдеши жок шедеврге айландырган ырчы, жомокчуларын да эл аябай урматтап, кылымдан-кылымга унутпай, аңыз кылып атап келген. Толубайдай сынчы, Токтогулдай ырчы болгон экен деген кылымдардан бери келаткан ылакап Манастын кырк чоросунун биринин ысмы Ырчы уул аталышы, Сагымбайдын вариантында Жайсаң ырчынын жалаң гана боз үйдүн жасалгасы жөнүндө күнү-түнү, ырдашы тууралуу легендалар таланттуу ырчы, жомокчуларын эл жанындай кадырлагандыгын далилдейт.

«Манас» эпосунун таң каларлык көркөмдүүлүгү жана залкардыгы, анын кылымдар бою улам өнүгүп, жетилип келиши, албетте, манасчылардын эмгегине байланышкан. Манасчылардын ичинен эң таланттууларын эл чоң же улуу жомокчу деп атаган. Андай жомокчулар эпостун үч бөлүгүн бирдей толук жана көркөмдөп айта билүү менен катар, айрым учурда, угуучулардын кулк-мүнөзүнө, каалоосуна жараша, эпостун мазмунуна жаңы идеологиялык же сюжеттик элементтер да киргизе алышкан. Муну байкаган бийлөөчү чөйрөлөр өз максаттарына ылайыктап эпосту өзгөртүүнү талап кылып келген. Буга манасчы Сагымбай Орозбаковдун вариантындагы эпоско жат идеялар жана жат эпизоддор далил боло алат. Чоң манасчылардын жомокчулук касиетин түш көрүүгө байланыштыргандыгы, балким, ошол сырткы таасирдин кийлигишүүсүнөн кутулууга байланыштуудур. Кандай болсо да, бул түш көрүү жөнүндөгү жөрөлгө түрк калктарында эзелтен тараган көрүнүш болуу керек, анткени Низами «Шараф-Намени» жазууда «түшүмдө Кызырды көрдүм» десе, Навои «Искендер-Намени» жазууда «түшүмдө Низамини көрдүм» деген экен.

Көп окуялуу, татаал сюжеттүү, өтө көлөмдүү чыгарманы өздөштүрүү процессинде жомокчу түш көрсө да, көрбөсө да, эпосту эч кимден укпай, эч бир ырчылык таланты болбой туруп, «Манас» эпосун айткан эмес. Эпосту өзүнүн бир тууган агасы Алишерден үйрөнө баштаган, тырмактайынан ырга шыктуу Сагымбай чоң манасчы болгондугунун себеби, ал өзүнүн айтуу боюнча, өз заманынын мыкты акыны жана манасчысы легендарлуу Келдибек менен Балыктарды ээрчип жүрүп таалим алган. Андан кийинки жомокчулардын ичинен эң таланттуу манасчы, биздин замандашыбыз Саякбай да бармактайынан ырга шыктуу келип, жомокчу энесинин бал оозунан «Манас» угуп, ага кызыгып, кийин атактуу Чоюкени ээрчип жүрүп, андан көп-көп таалим-тарбия алганда гана коомчулук арасына манасчы катары көрүнө баштаган.

Демек, чоң манасчы болуу үчүн бир гана чыгармачылык шык, талант жетишсиз экен, анын үстүнө чоң манасчылар «мектебинен» өтүп, таалим-тарбия, тажрыйба алыш керек экен, азыркыча айтканда чоң мастердин колу астында стажировкадан өтүш керек экен. Мында, албетте, сөзмө-сөз жаттап алуу жөнүндө сөз кылып отурганыбыз жок, мынчалык көлөмдүү чыгарманы сөзмө-сөз жаттап алуу мүмкүн да эмес.

Болочок жомокчу өзүнөн мурункулардан үйрөнүп ала турган элементтер, биздин оюбузча, төмөнкүлөр:

а) ар бир окуянын мотиви (мотивдери), өнүгүш сюжети;

б) бир окуяны (эпизодду) экинчи окуя менен байланыштыруу ыкмалары;

в) эпостук баатырлардын толук биографиясы;

г) персонаждардын ар түрдүү шарттардагы (жай турмушта, согушта ж. б.) портреттери;

д) окуяга катышуучу жаныбарлардын, урунуучу жоо-жарактардын, кийим-кечектердин, буюмдардын жалпы сүрөттөрү;

е) каармандардын туулуп өскөн же жүргөн жерлеринин көрүнүштөрү (сүрөттөрү);

ж) каармандарга жана алардын минген атына жана урунган буюмдарына берилүүчү туруктуу эпитеттер;

з) негизги монологдордун мазмуну;

и) эпоско таандык музыка;

к) айрым эпизоддорду аткарыш манерасы (мимика, же стикуляция ж. б.).

Бул элементтердин өзү гана, албетте, поэма эмес, бирок анын скелетин түзөт. Ар бир жомокчу, өзүнүн чыгармачылык талантына жараша, ушул жансыз скелетке булчуң толтуруп, кан жүргүзүп, жан берет. Ошентип, ырчылык касиет аркылуу жансыз сюжет, укса кулак кандыргыс укмуштуу поэмага айландырылат.

Манасчынын кесиби бул арада эл оозунда кара сөз менен айтылып жүргөн жомокту поэмага айландырган жазуучунун эмгегине окшош. Мында айырмасы ушул: жазуучунун поэмасынын тексти жазылган бойдон өзгөрбөй кала берет, ал эми манасчынын туруктуу тексти жок, анын бир айткан тексти, мазмуну бир болгону менен, экинчи айткан текстине сөзмө сөз туура келбейт. Демек, манасчынын ар бир айтышында чыгармачылык илхам колдонулуп, анын ар бир аткарганы белгилүү мааниде жаңы чыгарма сыяктанат. Ошондуктан Саякбай карыядан 1940-жылга чейин жазылган вариант менен 1952-жылдагы дискуссиянын таасиринен кийин жазылган варианттын ортосунда жер менен көктөй айырма байкалат. Саякбай карыянын согушка чейинки варианты, анын көптөгөн кайталоолорун эске албаганда, элге атагы чыккан, кадимки «Манас» эпосунун өзү. Ошону менен катар Сакемден башка эч бир манасчыдан эпостун үч бөлүгү толук жазылып алынган эмес[1]. Ошондуктан ал вариант уникалдык, жападан жалгыз вариант; муну Саякбай карыянын өз элине, бүт адамзатка калтырган баа жеткис чоң тартуусу деп билиш керек. Бул тексттер кыргыз тилинде жана башка тилдерде жарыяланса, кыргыз

[1] Азыр Кыргыз ССР ИАнын Тил жана адабият институтунун Кол жазмалар фондусунда макала чыккандан кийин жазылып алынган Мамбет Чокморовдун эпостун үч бөлүмүн бүт камтыган варианты сакталып турат (ред»).

элинин улуу чыгармасы менен бүт адамзат тааныштырылып, дүйнөлүк адабиятка белгилүү салым кошулган болор эле.

Жарым миллионго жакын сымаптай чууурган ыр менен жазылып алынган эпостун толук вариантынын тексти гана уникум эмес, ошончолук көлөмдүү, көркөм улуу эпосту жадысында сактай билген Саякбай карыянын өзү да дүйнөдө импровизаторлордун ичинде өзүнчө бир уникум-акын экендиги жөнүндөгү пикирге кошулуу керек. Кагаз бетине түшкөн эпос бир кыйла сапаттарынан ажырай тургандыгы белгилүү. Манасчынын өз оозунан кадимки шартта укканга кайдан жетсин. Айтылган тексттин көркөмдүүлүгү манасчынын настроениесине (көңүлүнө) жараша, ал эми көңүл болсо, айтылуучу шартка (угуучулар чөйрөсүнө) жараша келет. Фондудагы тексттер, ошонун ичинде Саякбай карыядан жазылып алынганы да, манасчыны жалгыз отургузуп алып кагаз бетине түшүрүлгөн тексттер. Эпосту кадимки угуучулардын алдында айтканда гана кадимки элдик текст пайда болот. Сакемди ээрчип, эл арасында айткандарын уккан адам оңой байкайт. Манасчы менен эпостун кадырын билген угуучулар бетме-бет келгенде гана бирине-бири таасир туугузуучу шарт түзүлөт. Ошондо угуучуларынын назарын өзүнө бүт бойдон оодарып алган манасчы айтылып жаткан окуянын мазмунуна жараша өзү кошо таасирленип, каармандары кайгырса, кайгырып, кубанса, кошо кубанып, алардын ички сезимдерин жалаң ыр менен, сөз менен гана эмес, адам баласына бүткөн толгон кылдат каражаттар аркалуу билгизип отурат. Мындай шарттарда кабинетте табылбаган нечен сонун сөздөр менен айтылган укмуштуу ырлар өзүнөн өзү куюлушуп келип турат. Угуучулар өздөрү каалаган эпизодду айтканда Саякбай карыя ого бетер ылхамданып, өтө таасирленип айтат. Ошондой эле көп каалаган жана манасчы өзү да көбүрөөк жактырып айта турган эпизоддордун бири – Каныкейдин Тайторуну байгеге чапканы. Бул эпизоддун угуучуларды да, манасчынын өзүн да таасирленткен күчү, ички сыры – анын көркөмдүгүндө, анык эч качан өчпөс идеясында.

Манастын көзү жумулары менен ашкереге чыккан чыккынчы Абыке, Көбөштөрдүн кандуу тырмактары элге батырыла баштаганда, айлакерлик менен балтыр бешик Семетейди өлүмдөн алып качып төркүнүнө алып барып, иниси Ысмайылга бала кылып бактырып жүргөн Каныкей уулу тестиер болгондо, уулум атасы Манасты тартса чыгып келсин, эси жок эселек болсо артта калсын деп төлгө кылып, Тайторуну байгеге кошот. Байгеге кошулган тулпарга бирөөлөр карасанатайлык кылбасын деп, Каныкей атын өзү сүрөмөкчү болуп, Манастан калган кийимдерин кийип, жарак-жабдыгын асынып тойго келет. Атасы Темиркан менен иниси Ысмайылдын «бизди намыска калтырасың, эркекче кийинбе» деген сөздөрүн капарына албастан, айдалган аттардын артынан кеткен Каныкейди өлтүрүп келүүгө Семетей жумшалат.

Эли, журту, уулу үчүн толгон азапка кайыл болуп жүргөн жесир өз баласы колдуу боло турган ситуацияга угуучулардын да, айтуучунун да жүрөгү өйүйт, окуянын эмне менен аяктарын ого бетер кызыктыра күттүрөт. Бирок окуянын кызышы мурунку деңгээлден төмөндөбөйт. Кайта тарткан аттарды дөбөдө чоң дүрбү менен көрүп отурган Каныкей Тайторунун үч жүз аттын соңунан келатканын көргөндө баласынын колунан өлгөнчө, өзүн өзү жайламакчы болот.

Эл сүйгөн каармандын дайыма мындай оор шартта болушу угуучуларды чаалыктырып жибериши мүмкүн. Ошондуктан жомокчу аз-аздан шартты оң жакка

оодара баштайт. Боздоп, зарлап турган Каныкей көзүнүн кан аралаш жашын сүртүп алып, дагы бир караса, Тайтору алтымыш аттын артынан келатат. Каныкей Манастын Ак Келтесин дүрмөттөп туруп бир атканда, анын тарсылдап уккан Тайтору октой учуп, аттардын алдына чыгат. Ошентип иш оңолгондо Каныкей кайта өзүнүн аял кийимин киет. Муну али байкай элек Семетейдин кулк-мүнөзүндө да жагымдуу өзгөрүштөр пайда боло баштайт. Чыныгы туукан энесин, өз мекенин, элин али биле элек баланын оозуна «Манас», «Талас», «Кыргыз» деген сөздөр өзүнөн өзү эле кирип калат. Ушинтип, акырын-акырындап башталып, бара-бара угуучуларды өзүнө бүт багындырып алган патриоттук сезим Сарытаздын монологунда кульминациялык точкага жетет. Бул монолог – «Манастагы» патриотизмдин гимни. Каармандарын бирде тозокко түртүп жибере жаздаса, бирде бейишке бет алдырып, миң кубултуп жаткандагы максат – ушул патриоттук идеяга келип такалат. Ушул бийик идеяга эпостун композициялык курулушу, ырларынын кооздугу, өткүрлүгү шай келет. Эпостун бул сапаты мурунку манасчылар тарабынан гана өрчүтүлбөстөн, мында Сакемдин өзүнүн да көп эмгеги болуш керек. Бул терең изилдөөнү талап кыла турган маселе...

Угуучуларды бирде ыйлатып, бирде кубантып отурган күч жалаң гана эпостун идеялуулугуна гана эмес, жомокчунун устаттыгына да байланыштуу. Ар бир ситуацияга ылайык каармандын кыймыл-аракетин, кылык-жоругун, ички психологиялык сезимин, айланадагы шартты, табийгаттык фонду жана башка өткүр сөздүү кооз ырлар менен сүрөттөөнүн өзү манасчынын көркөм сөздүн улуу устаттарынын даражасына көтөрөт. Ал эми ошол ырлардын мазмунуна жараша жасалган кыймыл-аракеттер, бай мимика, эпоско таандык музыка, миң кубулган доошунун миң сырдуу ыргагы менен угуучуларды белимчидей өзүнө багынта аткарыштын өзү манасчыны ашкан тажрыйбалуу профессионал артистке теңейт. Бирок мында дагы бир чоң «деталды» эске алыш керек. Сахнадагы артист даяр текстти айтуу менен катар ар бир жолу бир гана каармандын ролун аткарат. Ал эми экспромт менен ыр чыгарып жаткан манасчы ар бир жолу айтып жаткан эпизоддун (же бүт эпостун) каармандарынын бардыгынын ролун жеке өзү ойнойт, алардын ар биринин ички психологиялык сезимин, кайгы-кубанычын тең бөлүшүп, угуучуларга кылдат элестетет, башкача айтканда, бүт театрдык коллективдин эмгегин аткарган сыяктанат. Манасчынын эмгеги ар тараптуу таланттуулукту талап кылган татаал эмгек болгондуктан, Саякбай сыяктуу чоң манасчылар элдин тарыхында чанда учурайт. Ошентип, эгерде музыкасын ата-бабадан калып келаткан элемент катарында эсептей турган болсок, манасчы эки түрлүү чыгармачылык искусствонун – акындык жана актёрлук искусстволордун мыкты устаты болуп эсептелет.

Саякбай карыяны кыргыз эли акындыгы дарыядай аккан акын катарында гана эмес, укмуштуу актёр катарында да абдан жакшы билет. Сакем кеминде элүү жылдан бери элеттеги малчылар менен дыйкандарга, шаардагы жумушчулар менен интеллигенттерге керемет актёр катарында да жомогун айтып, алкышын алып жүрөт. Саякбай – өз элинин алкышына татыктуу биздин доордун укмуштуу жомокчусу.

Китепте: ***Юнусалиев Б.М. Тандалган эмгектер. – Ф., 1985, 472-489-б.***

Самар МУСАЕВ

«МАНАС» ЭПОСУН ЖАЗУУ, БАСТЫРУУ, ИЗИЛДӨӨ ИШТЕРИНИН ТАРЫХЫ

«Манас» жөнүндөгү» Октябрь революциясына чейинки маалыматтар

Илимге белгилүү маалыматтар боюнча жазуу жүзүндө бизге жеткен документтерде «Манас» эпосунун өзү эмес, анын айрым каармандары жана кээ бир окуялары жөнүндөгү кабарлар биринчи жолугат. Бул сейрек кездеше турган, өзүнчө кызык көрүнүш. Ал кабар Аксикенттик Шах Аббастын уулу Сайф ад-дин деген адамдын «Мажму ат-таварих» («Тарыхтардын жыйнагы») деп аталган кол жазмасында берилген. Кол жазмада эпоско катышкан Манас өзү, атасы Жакып, калмактардын каны аталган Жолой сыяктуу ж. б. каармандар турмушта болгон реалдуу адамдар катары бааланып, чынында эле жашаган инсандар менен кошо, ал эми чыгарманын бизге жеткен мазмунундагы айрым окуялар тарыхта орун алган белгилүү маалыматтар менен аралаш сүрөттөлүп маалымдалат. Болгондо да реалдуулук менен ойдон чыгарылуучу укмуштуунун арасына чек коюлбайт.

Ошон үчүн жалпы эле документтин мазмуну жана тарыхый булак катарындагы баркы жөнүндө акад. В. В. Бартольд: «Китеп негизинен Касан шаарынын (Ферганада) шейхтеринин тарыхын камтыйт, шейхтердин турмушу фантастикалык түрдө, көптөгөн анахронизмдер менен баяндалат, ошон үчүн китеп тарыхый мааниге ээ эмес»[1],– деп белгилейт. Кол жазмада «Манас» эпосу жөнүндө эч жерде сөз жок. Бирок, ошол негизги максаты ширкенттик шейхтерди даңазалоо максатын көздөгөн[2] бул эмгек кыргыз фольклорунун, эң алды менен «Манас» эпосунун материалдарын пайдаланып жазылганы даана байкалат. Ушул фактыдан чыгып кол жазма кыргыздардын арасында мусулман динин таратуу, аларга шейхтердин таасирин күчөтүп, кадыр-баркын арттыруу аракеттерин да көздөсө керек деген жыйынтыкка келүүгө болот. Кол жазманын качан жазылганы анын автору тарабынан көрсөтүлбөгөн. Ал эмгек менен таанышып чыккан акад. В. В. Бартольд материал XVI кылымга таандык деп белгилейт[3]. Ал эми ошол кол жазманын «Манас» эпосуна тиешеси бар экенин биринчи байкап, бул материалды илим коомчулугуна кеңири тааныштырган окумуштуу А. П. Тагиржанов эмгектин мазмунуна талдоо жүргүзүп, андагы баяндалган маалыматтарды башка кеңири белгилүү кабарлар менен салыштыруу аркылуу кол жазма XVI кылымда жазылганына эч кандай күмөн жок деген жыйынтыкка келет[4]. Ал гана турмак бул маалыматты дагы конкреттештирүү, тактоо аракетин көрүп, натыйжада кол жазма 1503–1514-жылдардын аралыгында жазылган болуш керек деп божомолдойт[5]. Сөз болуп жаткан кол жазма жөнүндөгү алгачкы мезгилдик басма сөз бетинде пайда болгон маалыматтардан, айрыкча ал материал боюнча бир топ кеңири кабар берилген А. Т. Тагиржановдун кол жазмага аты уйкаш эмгеги коомчулукка белгилүү болгондон берки чейрек кылымдан көбүрөөк убакыттын ичинде бул маселеге тиешелүү аз эмес эмгектердин эч биринде кол жазманын көрсөтүлгөн датасына шек келтирген, же башка жоромол айткан ой азырынча болгон жок. Бул маселеге биздин мынчалык басым жасап,

маани берүүбүздүн жөнү бар. Анткени, кол жазманын датасы «Манас» эпосундагы өзгөчө орчундуу проблемалардын биринен эсептелген чыгарманын жаралыш жана эл арасында жашоо мезгилдери менен байланышкан. Бүгүнкүгө чейин илимде көптөгөн талашты туудуруп, бирок алиге такталган ишенимдүү пикир айтыла элек проблема болгон эпостун эл арасында качантан бери, кандай формада жашап келгендиги жөнүндөгү маселеде сөз жүрүп жаткан кол жазманын датасы талашсыз, бир чындыкка, бүтүмгө келүүгө көмөк боло албаса да, «Манас» мындан беш кылымга жакын мурда эл арасында көркөм чыгарма, болгондо да бери дегенде кыргыздар ичинде кеңири белгилүү, кадыр-баркка ээ чыгарма экендигине күбө өтө алат. Анткени, мусулман миссионерлери ислам идеяларын жайылтуу максатындагы аракеттеринде эпостун материалдарына так ошол анын эл арасындагы кадыр-баркына, таасирдүүлүк күчүнө карап кайрылганында күмөн жок.

«Манас» эпосун изилдеп үйрөнүү илиминдеги «Мажму ат-таварихтин» бүгүнкү күндөгү мааниси ушул кол жазманын маалыматтарына таянып чыгарманын бизге жеткен үлгүсүндөгү кайсыл эпизоддордун тээ байыртадан бери келе жаткан туруктуу көрүнүш белги экендигин тактоодо керектүүлүгү. Ырас, молдо Сайф ад-дин ошо учурда эл арасында айтылып жүргөн тексттердин, эпизод окуялардын өз кол жазмасында канчасын жана кандай мүнөздө, иретте, канчалык даражадагы тактыкта пайдалангандыгы белгисиз жана бул багытта кандайдыр жоромолдор айтуу да кыйын. Болгон менен болбогонду, эпостун окуялары менен тарыхый маалыматтарды аралаштырып бергенине караганда кол жазманын автору кандайдыр бир илимий система, же атайын ойлонулган ык менен иштебегендиги шексиз. Автор үчүн башкы нерсе тарыхый чындык, элдик материалды берүүдөгү, пайдалануудагы тактык эмес, жалгыз гана өз пирин мактоо, анын «иштеген» пайдалуу иштерин даңазалоо, бул максаттын элдин сүйүктүү чыгармасын кеңири пайдалануу. Ошондой болсо да Сайф ад-дин баяндаган материалдардын ичиндеги кыргыз эпосуна тиешеси бар маалыматтардын илимдик баасын тануу, же такыр дээрлик эсептен чыгарып салуу мүмкүн эмес.

Молдо Сайф ад-диндин кол жазмасындагы «Манас» эпосуна тиешелүү маалыматтар жөнүндө сөз козгоодон мурун жалпы эле ушул документтеги кабарлар канчалык даражада кыргыз элине тиешелүү, айтылып жаткан Манас кыргыздардын Манасы, болгондо да «Манас» эпосундагы башкы каарман катарында катышкан Манаспы? деген сыяктуу жөндүү суроолорду тактап алуу зарыл. Кол жазманын фарсы (тажик) тилинде экендиги жана андагы биз кызыккан Манастын уруусу кыпчак делиши, анын үстүнө документте деги эле эпос көркөм чыгарма жөнүндө эч жерде эч кандай кабар берилмек турсун, эскерилбеси мындай суроонун коюлушун жөндүү катары негиздеп да турат.

«Мажму ат-таварихти» окумуштуулар коомчулугунун арасында кеңири тааныштырууда орчундуу иш иштеген А. Т. Тагиржанов кол жазманын мазмунуна көп жактуу талдоо жүргүзө келип: «Манас» эпосунун бул версиясы кыргыздардыкы жана аны автор так кыргыздардан алып пайдаланган»[6] – деп корутунду чыгарат. Чынында эле документтин мазмунун түзгөн окуяларда сөз негизинен кыргыздар жөнүндө болушу, ал элдин уруулук бөлүнүштөрүнө чейин бүгүн да жалпыга белгилүү маалыматтар, кабарлар негизинен туура баяндалышы, акыры «Манас»

эпосунда азыр да сакталган эпизоддор менен маалыматтардын кол жазмада негизинен ошол үлгүдө, же айрым өзгөртүүлөр, алымча кошумчалар аркылуу баяндалышы «Мажму ат-таварихтеги» маалыматтар кыргыздарга байланыштуу, ошолордун арасынан алынып берилгендигине күмөн туудурбайт. Мындай корутундуга келүүдө айрыкча кол жазмада баяндалган «Манаска» таандык маалыматтар чечүүчү мааниге ээ.

«Мажму ат-таварихтеги» «Манас» эпосуна түздөн-түз тиешеси бар маалыматтар кыскача булар: Каркыралык кыпчактардын арасында Жакып бек (Якуб бек) аттуу бала туулат. Жаш Жакып кыпчактарга башчы болуп турганда ага каршы калмактардын башкаруучусу Чүңкчө (Чункче) басып келип, согушта кыпчактар жеңилип калат. Бирок, он, менен солдун жардамы келип, Чүңкчөнү кубалап жиберишет. Ушул учурларда Жакыптан Манас, Чүңкчөдөн Жолой туулат. Чүңкчө өлгөндөн кийин анын ордун баскан Жолой Жакыптын турган жери Кара-Кыштакка чабуул коюп, элин талап, Жакыпты колго түшүрүп алат. Аны туткундан 12 жаштагы уулу Манас каркыралык (кол жазмада каркыра бирде жер аты, бирде уруу аты катары атала берет. Бул жерде каркыра уруу эл маанисинде) кырк жолдошу менен Таластан келип бошотуп алат. Талас менен Чаткалдагы Манастын элине Жолой чабуул коюп, бул кармашта Манаска Жалал ад-дин шейхтин кеңеши боюнча Анга төрө, Токтомуш ж. б. сыяктуу адамдар өз колдору менен жардам беришет. Бир нече жолу кайталанган Манас менен Жолойдун кармашы акыры Манастын жеңиши менен аяктайт. Жолой Манасты уу берип өлтүрмөк үчүн Тубай аттуу чыккынчыны жиберет. Манасты өлтүрсө ага кызын берүүгө убада кылат. Туткундан качып келдим деп Манасты ишендирген Тубай ыңгайлуу учурду күтүп жүрүп, акыры ага уу берет. Бирок, Манасты Жалал ад-дин дарылап айыктырат. Эки ай өткөндө Жолой көп колу менен келип согуш ачып, Жалал ад-дин шейхтин өтүнүчү боюнча Манаска көптөгөн уруу башчылары кандар жардам беришет. Согушта Жолой өлөт.

Сайф ад-диндин кол жазмасындагы «Манас» эпосуна, анын мазмунуна түздөн-түз тиешеси бар маалыматтар негизинен ушулар. Чынында бул материалдарды кол жазманын автору эпоско таандык окуялардын ичинен алгандар жана өз максатына ылайыктап, айрым алымча-кошумчалары менен пайдалангандар деш жөндүү болор эле. Ошол тарыхый шартта эпостун сюжеттик сызыгын түзгөн окуялардын нугу кандай болгонун, ал гана турмак эл кабыл алып, айтуучулардын арасында аткарылып жүргөн эпизоддор ушул нук менен эле чектелерин, же андан көбүрөөкпү, азыраакпы, муну да кесе айтуу кыйын. Ошондой болсо да чыгарманын кол жазмага негиз болгон вариантында бүгүн бизге жеткен эпостун туруктуу өзөк окуяларынын бир кыйла белгилери бар экени даана байкалат. Ал белгилер Манастын атасы Жакып, жери Талас, кырк жигити бар, эпикалык душманы калмактар жана алардын башчысы Жолой ж. б. сыяктуу көзгө даана көрүнүп турган элементардык көрүнүштөрдө эле эмес, негизги окуялардын башкы нугунан, сюжеттин өнүгүш жолуна тиешелүү деталдардан да айкын көрүнөт. Алсак эпостогу эпикалык душман аталган калмактардын чабуулуна Жакып жаш кезинде кабылуу, ошол кармашта Жакыптын эли жеңилип калуу. Бүгүн бизге белгилүү болгон варианттардын басымдуу көпчүлүгүндөгү сюжеттик нук да негизинен ушул планда өнүгөт: кыргыздар калмак-кытайлардан жеңилип, талоонго учурайт, ал кезде Жакыптын

жаш кези болот. Кол жазмадагы Жакыптын жоодон жеңилип, колго түшүп калуусу да бизге жеткен варианттарда ушул эскерилген окуянын уландысы катарында берилген: С. Каралаевдин варианты боюнча жоодон жеңилген Ногойдун балдары, ошонун ичинде жаш Жакып колго түшүп, анан айдалып Алтайга баруу. Кол жазмадагы Манас менен Жолойдун кармаштарында көптөгөн уруу эл өкүлдөрүнүн кыргыз баатырына жардам бериши эпостун бүгүнкү варианттарындагы, айрыкча С. Орозбак уулунан жазылган тексттеги кыргыздардын союздаштары катары эскерилген уруу элдерди эске салат. Ырас, кол жазманын автору өз максаты үчүн бул жерде айрым тарыхта белгилүү адам ысымдарын эскертип, ошого ылайык уруу – эл аттарын да өзгөргөн үлгүдө пайдаланат, бирок, окуянын өнүгүш нугу, сюжеттин схемасы эки учурда бир, же жакын экенин байкоо кыйын эмес. Кол жазмада эскерилген Жолойдун Таласка чабуулу С. Каралаевдин вариантында өзүнчө чоң эпизод катары баяндалат. Ырас, Саякбайда Таласка чабуул жасаган Жолой эмес, Коңурбай. Ошондой болсо да калмак – кытайлардын Таласты басып, Манастын элине кол салуу фактысы эпостун кийинки варианттарында да бар.

Эпос менен кол жазманын маалыматтарындагы жакындык белгилер Манастын ууланышына байланышкан кабарларда айрыкча даана көрүнөт. Бүгүнкү бизге белгилүү варианттарда «Көз камандар окуясы» деген ат менен белгилүү болгон эпизоддун негизги нугу мындан беш жүз жылга чамалаш мурда эле иштелип чыккан сюжет экендигине жеке эле Манас баатырдын өз тууганы тарабынан ууланылышы гана эмес, ошол окуядагы башка көптөгөн деталдар да күбө. Алсак Манасты өлтүрүп кел деп Тубайды Жолой жиберсе, Көкчөкөз менен Көзкаманды Саякбай боюнча Карыкан жиберет. Маалыматтын экөөндө тең эпос боюнча да, кол жазмада да чыккынчы Манастын аталаш уруулаш тууганы. Тубай сыяктуу эле Көкчөкөз менен Көз каман ылайыктуу учурду күтүп жүрүп, баатырды той үстүндө алдап уулантат. Ууланган Манас кырк жеринен тешилип катуу оору болуу эки текстте тең эскерилет, Ал гана турмак оорудан айыгуунун жолу да бири-бирине жакын: кол жазмада Жалал ад-дин шейх дары берип айыктырса, Саякбайда баатырды Багдадтан кожо жасаган жашыл кара деген атайын дарыны алдырып келип дарылап, Каныкей айыктырат. Булардан башка да кол жазмадагы маалыматтарга жакын, же үндөш кабарларды бизге белгилүү башка варианттардан да жолуктурабыз. Мисалы: Манасты ууланткан Тубай Жолойдун кызын алса, ошого үндөш деталь Сагымбайдын вариантында эскерилет. Үсөн (Көзкаман) калмактан аял алат. Ошондой эле Манас менен болгон согушта Жолойдун өлүшү Ч. Валиханов берген маалыматта жана эпостун В. В. Радлов жазып алып жарыялаган вариантта да бар.

Келтирилген фактылар молдо Сайф ад-диндин кол жазмасында берилген маалыматтарга «Манас» эпосунун мазмунундагы айрым эпизоддор, тагыраак айтканда бизге жеткен варианттарда кезиккен туруктуу салттык окуялардын айрымдары негиз болгондугун күмөнсүз айгинелейт. Ушуга таянып мындан беш жүз жыл чамалуу мурда эле эл арасында кыргыз эпосунун туруктуу өзөк окуяларынан күчтүү жоодон элдин чабылышы, Жакыптын сүргүнгө кетиши жоо колуна түшүшү, Манастын туулушу, баатырдын алгачкы эрдиктери, эли-жерине ээ болуусу (атасын туткундан бошотуу, тарапкерлеринин жардамы менен жоону жеңип, кубалоо), аталаш тууггандарынын кастык кылып баатырды уулантышы, эпикалык душманды

жеңген чечүүчү согуш – Жолойдун өлүмү («Көкөтөйдүн ашы», же «Чоң казат») ж. б. сыяктуу эпизод маалыматтарды ичине камтыган нуктун – сюжеттик системанын айтылганын белгилөөгө мүмкүн. Бул нук «Манастын» бизге жеткен мазмунундагы негизги окуялардын басымдуу көпчүлүгүн бириктирип турат. Эгер биз молдо Сайф ад-дин кол жазмасында өз негизги максатына туура келбегендиктен, же кандайдыр башка себептер менен эпостогу айрым окуяларды пайдаланбай калуусу мүмкүн экендикти эске алсак жана ошол калтырылып кеткен эпизоддор деп эпостун бизге азыр белгилүү башка туруктуу салттык көрүнүштөрүн эсептесек жана аларды тийиштүү орундарга жайгаштырсак чыгарманын бүт турпаты келип чыгары шексиз. Ырас, бул иште узак убакыттар укумдан тукумга өтүп, оозеки жашаган материал айтуучунун, угармандардын эрк каалоолору ж. б. көптөгөн себептер менен өзгөрүүлөргө, тактоолорго, алымча-кошумчаларга учураарын-жандуу чыгарманын активдүү жашоосун эстен чыгарбоо абзел. Ошентип, «Мажму ат-таварих» «Манас» эпосунун материалдарын пайдаланат, болгондо да бүгүн бизге кеңири белгилүү болгон эпостун өзөк окуяларынын басымдуу көпчүлүгү эскерилет. Бирок, ал материалдар биринчиден, кол жазманын авторунун каалоосу, эрки менен өзгөртүлгөн түрдө баяндалган, экинчиден, ошол кезде эпосто айтылган айрым маалыматтар оозеки чыгармалардын жашоо жана сакталуу закондоруна ылайык «редакциядан» өтүү менен бизге жеткен. Кол жазма менен эпостун бүгүнкү варианттарынын арасындагы айырмачылыктар ушул эки себеп менен түшүндүрүлүшү мүмкүн.

Сайф ад-дин молдо жазган «Тарыхтардын жыйнагында» кыргыздардын Манасы, болгондо да «Манас» эпосу жөнүндө сөз жүрүп жаткандыгын айгинелей турган дагы бир талашсыз факты кол жазмада келтирилген ыр саптарынын үзүндүлөрү. Документте эпос жөнүндө сөз козголбогондон кийин кол жазманын автору маалымдалган окуяларды өз сөзү менен баяндоо табигый нерсе. Бирок, «Мажму ат-таварихте» окуялардын жүрүшүн баяндоо учурунда кара сөздөн башка да айрым учурларда кыска түрдөгү ыр түрмөктөрү пайдаланылат. Албетте, муну пирин даңазалагысы келген автордун сезимин баяндоодогу ыгы деш кыйын. Анын үстүнө ошол келтирилген ыр саптары жалан, Манаска таандык, анын иштеген иштерине тиешелүү окуяларды сүрөттөөдө гана пайдаланылат. Болгондо да өзгөчө курч, чечүүчү мааниге ээ учурларда, адат катары эпостордо эпикалык клише түрүндөгү ыр саптарынын жардамы аркылуу мүнөздөлө турган шарттарда колдонулат. Так ушул белгинин өзү да кол жазмага негиз болгон фактылык материал кыргыз эпосу экендигине күбө өтө алар эле.

Ушуга байланыштуу көңүл бурулуучу «Манасты» изилдөө илиминде кызыкчылыкка ээ бир учур бар. Ал мындан беш жүз жыл чамалуу мурун ошол кездеги «Манас» эпосунун формалык түзүлүшү кандай болгондугу б. а. молдо Сайф аддин уккан көркөм чыгарма кара сөз түрүндөбү же жалаң ыр менен айтылганбы? деген суроо. Башка кошумча маалыматтарсыз жалан, «Мажму ат-таварихке» негизделип бул суроого бир өңчөй кесе жооп берүү кыйын. Бул багытта бир канча жоромолдор айтууга гана мүмкүн: 1) Ошол кезде «Манас» эл арасында Манас баатыр жөнүндөгү окуялардын өз алдынча цикли катары бири-бири менен жалпы багыты, темасы боюнча байланышкан, бирок ар бирөө өз-өзүнчө бүткөн окуя эпизод түрүндөгү чакан-чакан поэмалар үлгүсүндө айтылып жашашы ыктымал. Мындай

болгондо кол жазманын автору ошол окуя поэмалардын өз максатына туура келгендерин алып, билген, же жазма маалыматтардан алган фактылары менен толуктап, бири-бирине байланыштуу берилген түргө келтирип «Тарыхын» түзгөн дешке мүмкүн. Жалпы эле «Манас» эпосунун курулуш системасында ушундай ык эпостун сюжети негизинен чоң-чоң эпизоддордон туруу, ал эпизоддордун ар бири өзүнчө калыпталып бүткөн чыгарманын үлгүсүндө түзүлүш бүгүнкү күнгө чейин сакталган. Бул белги кийинки бизге жакын турган учурлардагы манасчылардын табылгасы гана болбостон, балким эпостун алгачкы жаралыш учурларынан бери келе жаткан салттык көрүнүш болушун жокко чыгаруунун кажети жок. Анткени, так ушул абал менен эл арасында айтылуучу Манас баатырдын кырк чоросунун бири Ырчы уул баатыр өлгөндө аны жоктоп, эрдиктерин кошокко кошуп айтканы, ошол белек-белек ыр түрүндө айтылып жүргөн кошокторду легендарлык Токтогул ырчы бир чыгармага бириктирип, «Манас» эпосун жаратканы жөнүндөгү улама да түздөн-түз үндөшүп турат. 2) Молдо Сайф ад-диндин учурунда «Манас» калыптануу процессиндеги, окуялары ыр менен баяндалып, бирок ыр тексттерин байланыштыруу, же анча чоң мааниге ээ болбогон көрүнүштөр кара сөз аркылуу берилген чыгарма болуусу да толук ыктымал. Кыргыз элинин «Манастан» башка эпосторунун дээрлик бардыгында бүгүн да негизги ык катары кезиккен бул белги эмне үчүн бир кездерде «Манаска» да тиешелүү болбосу керек эле? Анын үстүнө улуу эпостун курулуш формасы үчүн мындай ык жат эмес экендиги кийинки айтуучулардын, ошолордун ичинде Сагымбай, Саякбай сыяктуу чоң манасчылардын чыгармачылыгынан илимге кеңири белгилүү: угуучулар алдында чыгарманы аткарууга киришерде манасчы эпостон кайсы эпизодду аткарып, ага чейин кандай окуялар болгонун, же өзү аткаруучу үзүндү кайсыл көрүнүктүү окуяга тиешелүү экендигин ж. б. маалымдаган кара сөз түрүндөгү кыскача түшүндүрмө берүү кеңири белгилүү туруктуу салттык көрүнүш. 3) Албетте, жогоркулар менен катар эле сөз болуп жаткан кол жазманын жазылган учурларында «Манас» негизинен калыптанып бүткөн, окуялары композициялык жактан бир бүтүндүккө ээ, ал гана турмак баштан аяк бүт ыр менен айтылган, элге кеңири белгилүү чыгарма болуш мүмкүнчүлүгүн да жокко чыгаруу туура эмес. Мусулман миссионеринин кыргыз элинин арасына ислам динин таратуу аракетинде эпоско кайрылып, аны пайдаланууга аракеттенүүсү так ушул ой үчүн кызмат кылат. Эгер «Манас» көркөм чыгарма катарында ошол шартта эл арасында зор кадыр-баркка ээ болбосо миссионер үчүн ага кайрылуунун, аны пайдалануунун зарылчылыгы да жок эле да. Тескерисинче, «Манас» ошол тарыхый шарт учурунда эле калк арасында жогору бааланган, урмат-сый көрсөтүлүп бардалган эстелик мурас деңгээлинде болсо, молдо Сайф ад-диндин ага кайрылуусу, аны пайдаланууга аракеттенүүсү логикалык жактан талаш туудурбай турган түшүндүрүүгө айланат. Биздин оюбузча ушул үч жоромолдун кандайдыр бирөө гана өзүнчө жеке туруп эмес, бардыгы чогултулган, же бир белги экинчи белги менен толукталган түрдө алып каралса, балким, чындыкка жакыныраак корутунду чыгарылар.

Молдо Сайф ад-диндин «Манас» эпосуна кайрылуусуна байланыштуу маанилүү учурдун бири кыргыз элине таандык бул көрүнүктүү эстелик мурасты идеологиялык курал катары пайдалануу аракетинин алгачкы үлгүсү болуу. Кол жазмада

мындай аракеттин эки түрү даана байкалат. 1) Сайф ад-дин молдонун ширкенттик Жалал ад-дин шейхти даңазалоо, анын Манаска көрсөткөн «жардамдарын» атайылап баса белгилеп айтуу аркылуу ислам дини, анын өкүлдөрү болгон шейхтер пайдалуу экендигин көрсөтүү; 2) Эпостун өз текстине динди үгүттөгөн окуяларды кошуу.

Биринчи учурду Талас менен Чаткалда жаткан Манастын элине Жолой кол салганда Жалал ад-дин шейхтин өтүнүчү боюнча Манаска Токтомуш хандын аталаш тууганы Анги-төрө, Токтомуш өзү, шейхтин агалары болгон Тимур Кожо жардам беришинен, Тубай ууланткан Манасты дарылап айыктырышынан, эң акыркы Жолой өлгөн чоң согушта да Манас тарапта болгондор шейхтин суроосу аркылуу келгендигинен ж. б. көрүүгө болот. Экинчи учурдун мүнөзү, деңгээли кандай экендигине А. Тагиржановдун төмөнкү сөздөрү күбө: «Хотя по версии Сайид Джалал ад-дин является духовным наставником и покровителем Манаса, который иногда перед боем поминает бога и пиров, боевые соратники Манаса называются мусульманами, побежденным предлагают принять ислам, а отказавщихся истребляют (Манас в этом не участвует) однако автору при всем его желании не удалось превратить Манаса в защитника веры и преданного последователя суфийских шейхов, связь Манаса с религией и суфийскими шейхами осталась искусственной»[7]. Диндик түшүнүктөрдү «Манаска» аралаштырууга кылынган аракеттердин эки түрүндө тең негизги максат чыгарманын эл арасындагы өзгөчө жогору кадыр-баркын исламды, бул жерде биринчи кезекте, албетте, кыргыздарга, таратууга пайдалануу. Ушуга байланыштуу көңүл бурулуучу учур эпоско динди, ошонун ичинде исламды аралаштыруу аракеттери чыгарманын бизге жеткен кийинки варианттарында да кезиккен белги экендиги. Өткөн кылымдын экинчи жарымынын баш жактарында акад. В. В. Радлов жазып алган тексттерде да исламдын таасири даана байкалат. Окумуштуу бул абалга атайын көңүл буруусу да кокустук эмес. Демек, диндердин башка түрлөрү сыяктуу эле «Манастын» мазмунунда ислам узак убактан бери орун алып келе жаткан көрүнүш.

Ошентип Сайф ад-дин молдонун кол жазмасы негизги максаты жактан ширкенттик шейхтерди даңазалоону көздөгөн чыгарма болсо да, ошого карабастан кол жазманын биз үчүн бүгүнкү күндөгү мааниси эпостун байыркы учурлардан бери келе жаткан өзөк окуялары жана алардын багыты жөнүндө маалымат берип тургандыгында.

«Мажму-ат-таварих» көчүрмө түрүндө жолугары да илимге белгилүү. Айрыкча кол жазманын кыргыздар арасынан табылган көчүрмөсү кызыкчылык туудурары талашсыз (ал үлгү, качан, кантип, кайдан табылганы, көчүрмөлөр арасындагы айырмачылыктар ж. б. жөнүндө өз учурунда кезеги келгенде сөз болмокчу).

«Манас» эпосун өз атынан этап, ага көркөм чыгарма катары мамиле кылып, баа берүү, пикир айтуу иштери өткөн кылымдын экинчи жарымынын башталыштарына таандык. Бул багытта из салган биринчилик орун казак окумуштуусу, орус армиясынын офицери Чокан Валихановго[8] тиешелүү.

Окумуштуулар арасындагы кеңири белгилүү болгон жана жалпы кабыл алынган пикир боюнча Ч. Валиханов полковник М. М. Хоментовскийдин Ысык-Көл жана Күңгөй Ала-Тоого жасаган аскердик (военный) экспедициясынын

составында 1856-жылы май, июнь айларында кыргыздардын арасына келип, ошол сапар мезгилинде «Манасты» уккан жана эпостогу белгилүү эпизод «Көкөтөйдүн ашынан» үзүндү жазып алган. Бул маалымат, адатта, негизинен окумуштуунун эки эмгегиндеги өз эскертүүсүнө таянылып айтылат: «Ысык-Көлгө баруунун күндөлүгү» жана 1860-жылы Петербургда жазылган Ч. Ч. Валихановдун өзгөчө маанилүү эмгектеринин биринен болгон «Жунгария очерктери».

1856-жылы жазылып, өзү катышкан М. М. Хоментовскийдин экспедициясынын жүрүшүн системалуу түрдө баштан аяк дээрлик мүнөздөгөн «Ысык-Көлгө баруунун күндөлүгүндө» окумуштуу «Манас» менен таанышууга жана анын текстин жазып алууга байланышы бар кабар берилген жер бул: «(майдын) 26-числосунда менде ырчы, жапайы-таштык кыргыз болду. Ал «Манас» поэмасында чагылдырылган. Күндөлүктө жазылган андан кийинки саптар окумуштуу эпосту айттырып уккан деген тыянакка келүүгө мүмкүнчүлүк берет. Бирок, бул жерде чыгарманы кагаз бетине түшүрүү, же ушул багыттагы ой жөнүндө эч кабар жок. «Манастын» бир эпизодун жазып алдым деген так сөздү окумуштуу жогоруда эскерилген экинчи эмгегинде «Жунгария очерктеринде» айтат: «Манас» поэмасынан бир эпизод, так «Көкөтөй хандын ашы» кыргыз рапсодиясынын айтуусу боюнча мен тарабынан жазылды»[9]. Бирок, бул жерде да чыгарманын тексти качан, кандай шартта кагаз бетине түшүрүлгөнү так эскертилген эмес. Демек, «Манас» эпосунун үзүндүсүн Ч. Валиханов 1856-жылы келгенде жазып алды делген маалымат такталган, документалдык фактынын негизинде эмес, божомол, ой жоруу, ушундай болуу керек деген жоромолго таянылып чыгарылган корутунду. Ырас, муну айтуу менен биз белгилүү окумуштуунун атына көлөкө түшүрүүдөн, же анын кыргыз эпосун кагаз бетине биринчи болуп жазгандыгына күмөн кылуудан алыспыз. «Манас» жөнүндөгү илимий зор кызыкчылыкка ээ аз эмес сандагы кабарлардан тартып, эпостун белгилүү эпизоддорунун бири «Көкөтөйдүн ашынын» тексттеринин алгачкы фиксациясы Ч. Валихановго таандык экендик эч кимге күмөн да шек да туудурбай турган чындык. Тек бул жерде биз ошол кеңири белгилүү фактынын мүнөзүнө, «юридикалык» пландагы калыптанышына-берилишине гана көңүл буруп коймокчубуз жана текстин кагаз бетине түшүрүү учуру сөзсүз 1856-жылдын 26-майы гана болбостон, башка дата, биз али биле элек учур да болушу мүмкүн экендикти эсептен такыр эле чыгарып салуу жарабастыгын эске салмакчыбыз. Анткени, «Манасты» мурдатадан эле билген (эч курбаганда кабары бар), ага кызыккан жана жогору баалаган окумуштуу мындай маанилүү окуяны эпостун текстин кагаз бетине түшүрүү ишин, же ошондой иштин башталышын өз «Күндөлүгүндө» эскертүүсү мүмкүн эле. А балким, бул окуянын сыры эпостун текстин кагаз бетине түшүрүүнү Ч. Валиханов өзү иштебестен, башка адамга тапшыргандык менен түшүндүрүлөр?

Илимге белгилүү маалыматтарга караганда казак окумуштуусу «Манас» эпосу жөнүндө өзү кыргыз жергесине келгенге чейин эле кабардар болгон. Мунун далилин эң алды менен окумуштуунун ошол 1856-жылкы жазылган «Күндөлүгүнөн» жолуктурабыз. «Күндөлүктүн» баш жагындагы Ысык-Көл сапарына багыт алгандагы жол көрүнүштөрүн баяндаган учурлардын биринде саякатчы минтип жазат: «Куш мурундан 350 тарапта Манастын Боз-Дөбөсү деп аталган өзүнчө дөбө, же эски жайдын урандысы жатат. Жергиликтүү элдин уламышы алардын

баатыры Манас (эл арасындагы сонун эпикалык чыгарманын каарманы) каугирастар (калмактар) менен согушкан учурда анын үстүнө өз лагерин жайгаштырганын айтат»[10]. Бул саптар Ч. Валиханов кыргыздарга келе жатканда эле алардын сонун эпосу жана анын каарманы баатыр Манас жөнүндө болбогон күндө да, өз оюн билдирген баа берерлик деңгээлдеги маалыматы бар экендигин айгинелеп турат. Фактынын «Манасты» үйрөнүү илиминде мааниси бар, анткени, ал кабар факты ошол учурдагы эпостун жашоо, жайылуу географиясынан, эл турмушунан алган ордунан кабар берет, б. а. бул кабардан казак окумуштуусу кыргыз жергесине келген тарыхый шартка чейин эле «Манас» кагаз бетине жазылбаса да аны жараткан элдин жашоо чегинен чыгып, алда канча кеңири территорияга белгилүү болгонун атак-даңкы тараганын көрөбүз.

Ч. Валиханов кыргыз жергесине келгенге чейин эле «Манас» эпосун билген ал жөнүндөгү негизги маалыматтар менен кабардар болгон деген ойду окумуштуунун өмүрүн, чыгармаларын мыкты билген атайын адистердин бири, казак академиги А. Х. Маргулан да айтат. Анын ою боюнча Ч. Валиханов «Манас» эпосу жөнүндөгү маалыматтарды өзү кадет корпусунда окуп жүргөн кездеринде эле угуп, кабардар болгон. Оюн аныктоо үчүн А. Маргулан бир нече жоромолдор келтирет. Алардын ичинде кадет корпусунун окутуучусу, казак-кыргыздарга таандык оозеки материалдарды өз сабактарында пайдаланган Н. Ф. Костылецкий, Манастын аты менен байланышкан уламаларды жазып алган К. Л. Врангель ж. б. бар[11]. А. Маргуландын божомолдору чындыкка канчалык даражада туура келерин кесе айтуу кыйын, анын үстүнө ал ойлорду төгүнгө чыгара турган, же алардын ордуна сунуш кыла турган пикир, ой, факты бизге белгисиз. Ошондой болсо да Ч. Валиханов «Манас» жөнүндөгү өзүнө керектүү маалыматтарды кыргыз жергесине аттанаар алдында атайын даярдык катары алышы, өзү сурамжылап билиши да мүмкүн. Не болгон күндө да казак окумуштуусу кыргыз жергесинде болгон 1856-жылдар аралыгында «Манас» эпосу аны жараткан элдин аймагынан сырткары жайларда да орчундуу эстелик мурас катары белгилүү болгону анык.

Ч. Валихановдун «Манастын» тексттери менен түздөн-түз таанышуусу жана эпостун мазмуну боюнча алда канча кеңири маалыматтар алышы 1856-жылдын 26-майында кыргыз ырчысы менен жолугушканда жүзөгө ашканы күмөнсүз чындык. Буга окумуштуунун «Күндөлүгү» да күбө. Анткени саякатчы ага «Манасты» билген кыргыз ырчысы келгенин гана маалымдабастан, поэманын тили сүйлөө тилине караганда түшүнүүгө жеңил экендигин белгилейт (демек, ал буга чейин чыгарманын текстин уккан эмес) жана эпостун мазмуну жөнүндө оюн айтат: Ч. Валиханов уккан текст боюнча Манас өмүрү жалаң эле сулуу аял издөө, мушташ-кармаш менен өткөн, атасын тилдеп, малын тартып алып, кордуктар көргөзгөн адам[12]. Анын мындай жүрүш-турушуна окумуштуу да нааразы болуп, мындай мүнөз көчмөн элдерде кезикчү эмес эле деп атайын белгилейт.

Ага келген ырчыдан окумуштуу уккан сюжеттей окуя ошол өткөн кылымдын 60-жылдарында жазылган В. В. Радловдун текстинде да, бүгүн бизге белгилүү болгон башка көптөгөн тексттерде да жок. Ушуга негизделип окумуштууга жолуккан ырчы же манасчы эмес, ошон үчүн эпостун өзөк окуяларын бузуп айткан, же манасчы болгон күндө да кандайдыр себептер менен элге белгилүү сюжеттерди

бурмалап, же атайын өзгөртүүлөр кошуп аткарган деген тыянакка келүүгө мүмкүн. Эгер Ч. Валиханов жазып алган текст ушул ырчыдан жазылса, анда ал эпостон бир гана эпизодду (бул жерде «Көкөтөйдүн ашын» аткарган чала манасчы. Ушунун натыйжасында эпостун башка окуялары жөнүндөгү окумуштуунун суроосуна билбейм деп жооп берүүнү намыс көрүп, оюна келген сюжетти жаш мырзанын көңүлүнө жагат ко деген ой менен сулуу кыздар издөөнү чүргөп айткан болсо керек. Ушул сюжет боюнча түзүлгөн Манастын образы, окуялар баяндаган идеялык багыт элдик эпостун негизги маңызына, түпкү максатына туура келбеси да Ч. Валихановго 26-майда чыгарманын окуяларын кыскача баяндап берген адамдын маалыматы кокустук көрүнүш, же атайын иштелген дезинформация экендигине күбө болуп турат.

Мунун далилин окумуштуунун жалпы эпос, анын окуялары жөнүндөгү айрыкча анын чыгарма менен кененирээк таанышкан кези деп айтууга мүмкүн болгон кийинки учурлардагы эмгектеринде айтылган маалыматтар, ошонун ичинде «Манастын» мазмунуна тиешелүүлөрүндө да мындай мааниде ги окуялар эч жерде кезикпегендигинен, ал турмак эскерилбегендигинен да көрүүгө мүмкүн. Чынында Ч. Валихановдун эмгектериндеги[13] «Манас» жөнүндөгү ушул азыр сөз болуп жаткан окуялардан башка кабар, маалыматтардын дээрлик бардыгы эпостун өзөк окуяларына байланышкан жана белгилүү эпизоддордун варианттары, же кыскарган үлгүлөрү.

Өзүнө жолугуп «Манасты» айткан ырчынын аты-жөнүн да, кагаз бетине түшүрүлгөн тексттер кимдин оозунан жазылганын да Ч. Валиханов эч жерде эскербейт. Ошон үчүн окумуштуунун информатору ким экендигин кесе айтуу кыйын. Бул багыттагы айтылган жоромол пикирлердин ичинен көңүл бурууга арзырлыгы акад. А. Маргуландын ою. Акад. А. Маргуландын «Шокан жана «Манас» аттуу эмгеги жөнүндө атайын сөз өз учурунда кеңири мүнөздө болот. Ал адам Ч. Валихановго «Манасты» айтып берип жаздырган киши элге кеңири белгилүү улуу манасчылардын бири болсо керек деп эсептейт, ал турмак белгилүү айтуучулардын бири Назардын атын атайт[14].

Окумуштуунун бул жердеги таянычы Назардын окуучусу болгон Жандеке деген адам айткан тексттердеги айрым ыр саптарында Ч. Валиханов жазган тексттер менен окшоштуктар бар экендик. Буга көңүл бура турган ой, бирок, тексттердеги ыр саптарынын жакындыгы чечүүчү мааниге ээ болуучу далил эмес. Анткени, андай клишелик мааниде ги ыр саптарынын бири бирине сөзмө-сөз туура келип калышы жеке эле биринен бири үйрөнгөн айтуучулар арасында гана эмес, кээде бирин бири такыр көрбөгөн, укпаган манасчылар айткан варианттарда да кезиге берет. Бул «Манастын» муундан муунга өткөрүлүүдөгү жана эл арасында жашашындагы туруктуулук мүнөзү менен шартташкан белги. Анын далилин так ошол Ч. Валиханов жазган тексттеги көптөгөн элестүү саптар кийинки манасчылардын варианттарында кеңири жолугуу фактысынан да даана көрүүгө болот.

А. Маргулан күбө өткөн маалыматтарга караганда «Манастын» тексттерин кагаз бетине Ч. Валиханов өзү түшүргөн эмес. Анын тапшыруучу боюнча ал ишти арап тамгасы менен жазууну дурус билген казак адамы аткарса керек. Мындай жыйынтыктын себебин А. Маргулан ыр текстине казак сөздөр аралашып

жазылуу менен түшүндүрүп, ошондой бурмаланып калган учурлардын Ч. Валихановдун өз колунан оңдолгон көптөгөн фактыларын келтирет[15]. Тексттерди өз колу менен жазбаса да Ч. Валихановдун бул маанилүү иштеги катышы тапшырма берип уюштурган жана жетекчилик кылган адамдын ролу аркылуу гана чектелбейт. Ал бул аракеттин түздөн түз катышуучусу да. Буга жазылган тексттердеги кетирилген көптөгөн так эместиктердин, бат жазуу процессинде айтуучуга үлгүрө албай катчы калтырып кеткен саптардын, бурмаланып, же туура эмес жазылып калган сөздөрдүн окумуштуунун өз колу менен оңдолуп, тактоолор киргизилүү фактысы[16] айкын күбө боло алат. Так ушул негизге таянып окумуштуу өзү да «Манастан» өзү текст жазып алганын эскертет[17]. Чынында эле окумуштуунун тапшыруусу менен эпостун текстин кагаз бетине түшүрүүнү жүзөгө ашырган адам маанилүү иштин акыл-эске таянып, максаттуу аракеттенген аткаруучусу эмес, кара күчүн гана сарптаган эмгек ээси экени талашсыз, ошентсе да ошол шартта окуган, жазганды дурус билген ал катчы өзү аралашып, ал турмак негизги аткаруучу болуп жаткан аракеттин маанисине так болбогондо да, боолголоп түшүнгөндүр. Не болгон күндө да анын аты-жөнү, кимдиги, улуту ж. б. жөнүндөгү маалыматтар сакталып калбаганы өкүнүчтүү.

Ч. Валиханов кагаз бетине түшүрткөн текст «Манастагы» кеңири белгилүү эпизоддордун биринен болгон «Көкөтөйдүн ашы» аттуу окуя. Кыргыз эпосундагы туруктуу салттык окуялардын биринен болгон бул сюжет, кебетеси, ошол тексттери кагаз бетине түшкөн тарыхый мезгилдерде окуялары негизинен калыптанып бүткөн, эл арасында кеңири белгилүү болгон жана баркталган, көп аткарылган эпизоддордун биринен өңдөнөт. Буга сюжеттин кыргыз жергесине казак окумуштуусуна удаа эле келген акад. В. В. Радлов жазган тексттерден да орун алышы, окуяларынын составы, өнүгүш нугу ошол өткөн кылымдагы эки текстте эле эмес, бүгүнкү белгилүү варианттарда да көл белгилери жактан жакын болуп, өзгөрүүсүз сакталганы даана күбө.

Ч. Валиханов жазган «Көкөтөй кандын ашындагы» окуялардын өнүгүш нугу негизинен төмөнкүчө: Алтын ээрдин кашы, ата-журттун башы, күмүш ээрдин кашы, түн түшкөн көп калың ногой журттун башы болгон Көкөтөй кан элдин алдынан өтүүнү ойлоп, жайма Көкүл жаш Айдар чоросун Мааникерди мингизип, Көкөтөй жаман болду деп, элге кабар айт, кары-жаш дебей бүт келсин, керээз ашымды берем, керээз сөзүмдү айтам дейт. Чогулуп келген калың элге Көкөтөй өзү жүз токсон тогуз жашка чыгып, жаак сөөгү бошоп, карыганын, көкүрөгүн дарт алып ооруганын, арасынан өтмөк болгонун айтат. Дөбөдөй эт, көлдөй чык кылып керээз ашын берип, керээз сөзүн баяндайт: Менин көзүм өткөн соң, кылыч менен кырдырып, кымыз менен жуудуруп, чарайна менен чаптатып, булгаары менен каптатып, сексен эркеч майына бышырылган кыштан ак сарай салдырып койгула, бейитимдин башына кунан байге кылгыла. Кулаалы салып куш, курама жыйып эл кылдым эле, Байдын уулу Баймырза, баатыр, ошол курама элди таратып жибербей багып ал. Таап алган Бокмурунду ала күчүк, арам сийдик дебей, жетим тонун кийгизбей асыра. Бери болсо эки, ары болсо үч жылда эрбейип атка минип адам болот, ошондо аны менин ордума кан көтөрүп ал. Менин кырк ашымды берерде кытайлардын кыр мурундуу Коңурбай баатырына барып, ашты ошондо өткөрүп,

карызыңдан кутул. Улуу ашымды берерде Анжиянда тоюнган, чийки нанга семирген, Анжияндын тон, алмасын кемирген, он экисинде ок аткан, он үчүнө жеткенде ордо бузуп, үй чапкан, кабагы бийик, өңү саз, эңгечер бойлуу эр Манас көк дөбөт бөрүгө барып, ошондо аш берип, карызыңдан кутул. Бул ашта мусулман менен капырды бүт жыйып, улуу той кыл.

Көкөтөй өлүп, эли «катуу кайгырып, өзү айткандай кылып сый-сыпаты менен коюп, кунан чабат. Көкөтөйдөн калган элди Баймырза башкарып, кырк ашын Коңурбайга көчүп барып өткөрүшөт. Жер ортосу Боз-Дөбөгө калың ногой чогулуп жыйын куруп, бирок Байдын уулу Баймырза акыл айта албай, кеңеши бүтпөйт. Күндөрдүн биринде алты жашар Бокмурун ат токунуп, Мааникерди минип, көп ногойдун арасына барып: Баймырза аке, күндө кеңеш курасың, эмне кеп бар? Боз айгырым мингиз-бейм, акемдин ашын билгизбейм, көк айгырым мингизбейм, Көкөтөй ашын билгизбейм! Самарканда сарт Манас, сары кулак ит Манаска элимди жибербейм. Эртең көп ногойду көчүрүп, Жолойго барып, калмактарга аралаш конуп, капыр менен мусулманды бүт чакырып, Көкөтөйдүн ашын берем дейт. Чогулган эл Көкөтөйдүн ордуна Бокмурунду кан көтөрүшөт. Ашка ат чакырып кел, али чакырып кел деп жаш Айдарды чабаганга жөнөтүп, капырлардын арасында олтурабыз, аларды жакын жерден чакырып аларбыз, сен эл агасы эр Кошойдон баштап, Таздын уулу Үрбүгө, Айдаркандын Көкчөгө, Агыш менен Кожошко, Алтынкөкүл, Керкөкүлгө, Чоюн алп менен Ороңгуга, Жедигердин эр Багышка, атасында бата жок, энесинде нике жок Жанаалыга, тогуз уулдун кенжеси эр Төштүккө, Акпай Мамбет, Көккоёнго, келип ашымды бийлеп берсин деп Манаска, келип батасын берсин деп Айкожого ж. б. кабар айттырат. Манастан башкасынын баарына келбесең чаап алам – деп опуза айтат, чабылган аттарга кул, күң баштаган көп байге сайыларын эскертет.

Астындагы Мааникер көрүнгөн жерде көрүнүп, көрүнбөгөн жерлерде көк түтүн болуп бөлүнүп катуу жүргөн Айдар айтылган алптардын баарына барып жолугуп, айт деген сөздөрүн айтып, кабар берет. Алтын танап ак чатырды асмандата тиктирип, күмүш танап көк чатырды көкөлөтө тиктирип, ала байрак, куу найза жоодураган кырк чоросу он эки таман ордо атып, өзүнүн оозунан түтүн буркурап, көзүнөн жалын шаркыраган Манаска да опуза сөзүн айтканда ал ачууланып Айдарды өлтүрмөк болот. Бирок, ал жалгыз элем деп арманын айткандыктан ырайдан жанат.

Чакырылган эл бүт келет. Манас гана кечигип келбейт. Манас мага кеңешпейт деп ачууланып келет. Алдын тосуп барган Бокмурун тартуу тартат, Манас ыраазы болот.

Жабу-жабу, мөндү-мөндү деген солондор кемеге башынан эт талап, маза кылышат. Аларды бүт асый аттын терисин өрмө кылган, кунан өгүз терисин өзөк кылган, каяша берген катынды кайкалаткан чоң булдурсун менен сабап Манас куул чыгат.

Нескара Кошойго келип, кыргыз баатырларынын кимдигин сурап, Мааникерди Жолойго тарт, ашты кандай берерди ошого кеңеш деп опузалайт. Чочулаган Кошой Манаска келип, акыл сурайт. Ал ачууланып, аттанып чыгып, капырлардын арасына барат. Анын сүрүнөн корккон капырлар кечирим сурашат, аштын бийлиги Манаска берилет.

Аш башталып, чабылуучу аттар айдалат. Жөө күрөшкө Жолой чыгат. Балбанга чыгасыңбы? – деген Кошойдун суроосуна Манас, Төштүк, Көкчө баш болуп, белгилүү баатырлар бүт терс жооп беришет. Чүкө ойногон жаш бала Көккоён гана чыгам! – дейт. Кошой баланы күрөшкө салмак болгондо Манас жаш бала бөөдө өлүм болот, андан көрө Кошой өзүң түш дейт. Кошой жаш кезим болсочу деп арман кылат.

Каныкей жасаган кандагай шымды кийип балбанга түшкөн Кошой Жолойду жыгат.

Эр сайышка капырдын каны Жамгырчы чыгып, ага каршы барган Манас сайып түшүрөт.

Төө чечмей болуп, Ороңгу байгени алат.

Жөө күрөшкө кытайлардын Коңурбай чыгып, аны Агыш жыгат.

Чабылган аттар келип, биринчи болгон Аккуланын баш байгесине Жолой зордук кылып, талап кетет. Манас ачууланып айбалта менен Жолойдун жаагын айра чабат. Жаралуу болгон Жолой камданып келип, чаап алам деп кек сактап кетет. Жолой эли менен кетип калгандыктан байгесин ага тарттырып жиберген Манас өч алуу үчүн камданып, жортуулга аттанат.

Манастар Тал-Чокуга жеткенде алдынан кыргыздарга каршы келе жаткан Жолой көп колу менен келип, Коңурбай кыргыздардын алдын токтотуп, каптап кирет.

Манастын кеңеши боюнча Алмамбет бугуп, келгендерди тосуп калат. Жолой алдыга келип Алмамбетти кубалаганда аңдып турган Манас, аны сайып түшүрөт да, Акболот менен башын кесип өлтүрөт. Жолойдун колун кырк чоро кыйратат. Жалгыз качып кутулмак болгон Коңурбай да Манастан өлөт. Көп олжо менен кырк чоро элге кайтат. Манас. мыкты болуп, көп жерге колу жетип жатып калат.

Кол жазма «Манастын» бу сапардагысы темам болду» деген сөз менен аяктайт. Текстин жалпы көлөмү 3320 сап ыр. Ыр саптарынын арасында бир нече жерде аралашкан кара сөз бар. Аларды эпостун аткаруучусу өзү пайдаланганы, же жазуу учурунда окуяны катчы кыскартып берген атайын ык экени белгисиз.

Жаздыруу учурундагы манасчы айтып берген тексттердин көлөмү кагаз бетине түшүрүлгөндөн алда канча көп болсо керек. Анткени, жазууда кеткен кемчиликпи, же атайылап эле кыскартылып калганбы, айтор текст арасында окуянын бара жаткан нугу үзүлүп, ыр саптары калын калганы даана байкалган жерлер бир топ арбын. Кол жазмада андай жерлер акыркы ыр сабынын аягына көп чекит коюлуу менен белгиленген. Буга караганда андай окуя үзүлүп калуу катчыга белгилүү, же катчы өзү үзгөн. Кээде окуялардын өнүгүш нугу, мааниси боюнча ой үзүлүп калган, бирок кол жазмада көп чекит менен белгиленбеген жерлер да кезигет. Жалпы алганда мазмуну, окуяларынын өнүгүш жолу жактан Ч. Валиханов жаздырган эпизод эпостогу туруктуу салттык сюжеттердин бири экенинде шек жок. Буга ошол эпизоддун биздин учурларыбызга чейин негизинен чоң өзгөрүүлөрсүз жеткени да далил. Ал кагаз бетине биринчи түшүрүлгөн тексттер көп белгилери жактан, ал турмак айрым элестүү ыр саптарына чейин, кийин Совет доорунда жазылган тексттерге, айрыкча С. Орозбаковдун вариантына эң жакын, окшош. Бирок мындай жакындык эки текстеги «Көкөтөйдүн ашы» аттуу эпизоддун логикалык

өз окуяларына гана тиешелүү, б. а. Көкөтөй кандын ооруп өлөрүндөгү керээзинен тартып, чабылган аттардын келиши, байгеге зордук кылганы үчүн Жолойдун жазаланышы (Ч. Валихановдо айбалта менен жаагын айра чабуу, С. Орозбаковдо айбалта менен шилиге чаап, эсин оодаруу) баяндалган жерлердин арасына гана таандык. Ч. Валиханов жазып алган варианттагы окуялардын композициялык курулушу өзүнө таандык өзгөчөлүккө ээ. Аны окуганда бир темага эки чоң окуя бириктирилип берилген өңдөнгөн таасир пайда болот. Биринчи окуя албетте, «Көкөтөйдүн ашынын» өз баяндамасы. Логикалык жактан алганда да, салттык белгилери жактан да бул эпизод аш таркап, зордукчул Жолой жазасын алуу менен бүтүшү керек эле. Кол жазмада башкачараак (Жолойдун жаагы жарылып, зордукчул жазасын алгандан кийин окуя улантылып, аш тарап кеткен соң Манас даярдык көрүп, төкөр уста Бөлөкбайды узантып Акболот курч кылыч жасатып, камданып алып жортуулга аттанат да «Тал-Чокуга чейин барып, кароолчуга жолугуп, камданып каршы чыккан Жолой менен Коңурбайга кезигип, чоң согуш болуп, кытай, калмак баатырлары өлүм табат, согуш кыргыздардын жеңиши менен аяктайт. Ырас, кийинки варианттарда да аш үстүндө байгеге зордук кылган кытай, калмактарды кууп артынан баруу, согуш, Жолойдун жарадар болушу менен айтылат. Бирок, кол жазмадагы сюжеттин өнүгүшүн бул «Ашка» таандык окуяларга караганда чынында эпостогу экинчи бир белгилүү салттык чоң эпизоддун «Чоң казаттын» (С. Орозбаковдо «Чоң чабуул») сюжеттик схемасына жакын. Атайын даярдык, камдануу, көп эл менен жортуулга аттануу, Тал-Чоку, катуу согуш, айбандан коюлган сыйкыр кароолчу, жеңиш, көп олжо ж. б. ошол «Чоң казаттын» мүнөздүү белгилери. Кол жазмада аштын аягы жортуул менен бүтүшүн түшүндүргөн логикалык себеп бар: ат сүрөөгө кетип, байге бөлүүгө кечигип келген Манас аркы-терки туруп алып арыктагы сууга бети-башынын канын жууп жатышкан өз чоролорун көрүп, алардын чыгып келген Аккуланын байгесине зордук кылып талап кеткен Жолойдон кордук көргөнүн угат. Ачууланган Манас качырып жөнөп, как жарыла берген калмактарды аралап барып айбалта менен башка чаап Жолойдун жаагын айрат. Бирок, ошол учурда туурадан Манаска Бокмурун жетип аш берген киши айыпкер, акемдин ашы өткүчө журтка бузук салба, байгеңди соргок Жолойдон өзүм алып берейин деп, өтүнөт. Манас туура көрүп, басылып калат. Эртеси ашка келген эл тарай баштаганда Манас Жолойго келип, байгемди бер десе, ал жооп айтпай, көп эли менен аттанып кете берет. Жөн эле болбой, көп кол жыйнап келип, Манас сага кылбасам элеби! – деп кекенчин айтат. Ыза болгон Манас Жолойдун артынан кубалаш үчүн Кошой, Төштүк, Көкчө ж. б. баатырлардын колун сураса ал ар бербей коюшат. Манас таарынып жер ортосу Боз-Дөбөгө жатып, жыйырмаң мында кал, жаз алды менен жортуулга аттанам, азыгымды камдасын Каныкейге айткыла, отуз уулун алып мыкты акболот жазасын төкөр уста Дарканга кабар бергиле деп кырк чоронун жыйырмасын жиберет. Камы бүткөндө айткан жортуулуна аттанат. Бул жактан алып караганда Ч. Валиханов кагаз бетине түшүргөн эпизод бир окуя, жалаң «Көкөтөй кандын ашы» жана ага түздөн-түз тиешелүү аракеттерди гана баяндайт. Бирок, бизге белгилүү болгон азыр колдо бар материалдарга караганда эпостун орчундуу варианттарынын баарында көп чырдын башы аталган «Көкөтөйдүн ашы» «Чоң казат» менен түздөн-түз тиешеси бар эпизод, алар

бири-бири менен тыкыз байланышкан жана бирине бири себеп натыйжа катары түшүндүрүлөт. Демек, «Көкөтөйдүн ашы» менен «Чоң казат» бири бирине байланыштуу каралышы жана аткарылышы адаттагы салттык көрүнүш. Ал гана турмак эпостун окуяларын кеңири планда аткарган чоң манасчылар гана болбосо көпчүлүк айтуучулар, айрыкча чала манасчылар, ушул түрдө, же ушуга жакын мүнөздө кыскартып, эки эпизоддун ортосуна атайын чек коюп бөлбөй айта берүү көнүмүш иш. Ушуга байланыштуу эпосту оозеки аткаруу процессинде эгер ошол иш тыным жасалбай, бүт окуяларды баштан аяк айтуу мүнөзүндө жүргүзүлсө эпизоддорго бөлүү да, ар бир эпизодду өзүнчө-өзүнчө тема менен атоо да зарылчылыгы жок нерсе болуп, практикада пайдаланылган эместигин эстеп коюу жөн. Жалпы эле эпостогу салттык туруктуу окуяларды ар бирин өзүнчө айтуу, өзүнчө атоо көлөмдүү чыгарманы баштан аяк үзбөй аткаруу кыйын болгондуктан татаал сюжетти түшүнүү, кабыл алуу жеңил болсун үчүн аларды угуучуларга өзүнчө бөлүктөргө бөлүп жеткирүү зарылчылыгынан келип чыккан. Ал эпостогу мазмундук белги эмес, баяндоонун көркөм ыгы.

Ушуларды эске ала келип айтканда Ч. Валиханов «Көкөтөйдүн ашы» деген ат менен кагаз бетине түшүргөн тексттер өз ичине «Манас» эпосундагы белгилүү эки эпизоддун «Көкөтөйдүн ашын» жана «Чоң казаттын» окуяларын камтыйт деген корутундуга келүүгө мүмкүн. Кол жазмада ал эки эпизоддун биринчисинин окуялары кенен, ал эми экинчиси ага салыштырганда эл арасын да айтылуучу салттык сюжет бир топ кыскартылган, жондотулуп баяндалган түрдө берилген. Мындай абал жазуу процессинин учурундагы информатордун психологиялык, же физиологиялык абалы, көңүлү менен түшүндүрүлүшү да мүмкүн. Ошондой эле айтуучунун деңгээли, талант дарамети да роль ойношу ыктымал, б. а. информатор чала манасчы болуп, биринчи окуяны дурус билип, ошон үчүн кенен айтышы, ал эми экинчи окуяны чала билгендиктен, же өзү айтуучулук практикасында пайдаланбагандыктан үстүртөн, кыскартып, окуялардын өнүгүш жолун үзүлдү-кесилди түрүндө баяндашы мүмкүн. Буга ошол кол жазманын экинчи бөлүгүн түзгөн окуялардын көркөмдүк деңгээли төмөн болуп, деталдык көрүнүштөрдүн жеткиликтүү иштелип чыкпагандыгы, ыр курулушу да көп жактан аксоосу ж. б. сыяктуу чыгарманын мазмун, форма белгилериндеги мүчүлүштүктөр да күбө болуп турат.

Ч. Валиханов өзү кагаз бетине түшүрткөн «Көкөтөй кандын ашын» «Манастагы» эң мыкты эпизод[18] деп эсептейт. Окумуштуунун бул баасы эң алды менен ошол эпизоддо анын илимий кызыкчылыгына туура келген этнографиялык маалыматтардын арбын кезиккендиги аркылуу түшүндүрүлүшү мүмкүн.

Ч. Валиханов кагаз бетине түшүрткөн тексттердин «Манас» эпосун изилдеп үйрөнүүдө мааниси чоң. Ал чыгарма жөнүндөгү мындан жүз элүү жылга жакын убакыт мурда баяндалган, мазмуну, окуялары кандай экендигинен маалымат берген фактылар болгондугу үчүн эле эмес, элдин улуу мурасынын узактан келе жаткан кадыр-баркынын далили катары да баалуу.

Ч. Валиханов 1860-жылы «Көкөтөй кандын ашын» орус тилине которуп жатканын эскертет[19]. Бирок, окумуштуунун аракети аягына чыкпай калган кыргызча тексттин башынан тартып, 910 сабы гана которулган. Окумуштуулар коомчулугу биринчи болуп ошол үзүндү түрүндөгү котормо менен таанышты. 1902-жылы

21-мартта өткөн орус археологиялык коомунун чыгыш бөлүмүнүн кеңешмесинде проф. Н. И. Веселовский окумуштууларга Ч. Валихановдун котормосун окуп берип, иш котормосунун деңгээлинин өзгөчө жогорулугу, тактыгы жактан ошол жыйынга катышып жаткан чыгышты изилдөөчүлөрдүн мыкты баасына татыйт[20]. Котормо биринчи жолу 1904-жылы Ч. Ч. Валихановдун башка көрүнүктүү эмгектеринин арасында Санкт-Петербургда жарык көргөн[21]. «Көкөтөйдүн ашы» кыргыздарга таандык көркөм чыгарманын кагаз бетине түшүрүлгөн биринчи үлгүсү болсо, Ч. Валихановдун 1860-жылдары жүзөгө ашырган бул эмгеги кыргызча материалдын башка элдин тилине которулган эң алгачкы тексттери эле.

«Көкөтөйдүн ашынын» кыргызча тексти окумуштуунун көзү өткөн соң кайда сакталганы белгисиз болуп, көп жылдар бою дарексиз жүрдү. Акыры аны 1960-жылдардын орто чендеринде казак окумуштуусу акад. А. Маргулан таап, факсимилесин кеңири кириш сөз жана комментариялары менен 1971-жылы Алматыда жарыяланды[22].

«Манас» эпосун изилдеп, үйрөнүү иштеринде Ч. Валихановдун кагаз бетине түшүргөн тексттери менен алардын котормосу сыяктуу эле окумуштуунун кыргыз эстелигине берген баасы, анын мазмуну, түрдүү проблемаларына карата айткан ой-пикирлери, илимий корутундулары да чоң мааниге ээ.

Казак окумуштуусунун «Манаска» тиешелүү ойлору менен маалыматтары Ысык-Көл күндөлүктөрүндөгү бир-эки жердеги кыскача эскерүүнү эсепке албаганда негизинен анын бүткөрө иштелбеген, тема коюлбаган кыргыздар жөнүндөгү көлөмдүү кол жазмасында жана «Жунгария очерктери» аттуу коомчулукка кеңири белгилүү, дыкаттык менен иштелип чыккан илимий эмгегинде топтолгон.

Ч. Валиханов «Манаска» байланыштуу айткан пикирлери менен маалымдаган кабарлардын ичиндеги биз үчүн өзгөчө кызыкчылык туудура тургандары эпостун мазмуну, качантан бери келе жаткан чыгарма экендиги, формалык түзүлүшү, көлөмү жөнүндөгү ойлор.

Манас таануу илиминдеги орчундуу проблемалардын бири эпостун мазмунун түзгөн салттык туруктуу өзөк окуяларды белгилөө жана алардын өнүгүш нугун тактоо. Бул багыттагы айтылуучу ойлорго чыгарманын түрдүү варианттары массалык түрдө кагаз бетине түшүрүлгөн учурлардан жүз ашуун жыл мурда берилген маалыматтар өзгөчө баалуу таяныч болору талашсыз. Анткени андай бири-биринен узак жылдар аркылуу бөлүнүп турган сюжеттерди, окуяларды салыштыруу жолу менен кайсыл белгилер менен көрүнүштөрдүн, окуялардын туруктуу мүнөзгө ээ экендигин тактоо жеңил да, анын үстүнө талаш туудурбай турган кадиксиз мүнөзгө да ээ болмок.

Ч. Валихановдун эмгектеринде берилген маалыматтар боюнча «Манастын» мазмунун түзгөн окуялар булар: поэма жаш Манастын атасы Жакыпты он беш жашар кызы Каныкейге куда түш деп, Караканга жибергенинен башталат. Кийинки эпизоддордо Манас калмактар менен согушуп, алсыздарды коргогону баяндалат. «Манастагы» эн, мыкты эпизод «Көкөтөй кандын ашы». Бул эпизоддо Көкөтөйдүн уулу Бокмурун атасынын жылдык ашын берүү үчүн Ысык-Көлдөн Кара-Иртышка көчүп барганы айтылат. Жолойдун чатагына чыдабай аш үстүндө чыр чыгып, согуш болот. Калмак Жолой, кытайлардын каны Коңурбай Манас колдуу болуп

өлүшөт, Манастын өзүн монгол Нескара өлтүрөт. Манастын уулу Семетейдин атасынын өчүн алуусу кыргыздын экинчи эпосунун мазмунун түзөт[23]. Бул маалыматтар негизинен эпостогу эки белгилүү эпизоддун (Манастын Каныкейди алышы жана Көкөтөйдүн ашы) мазмунун түзүшөт. Ал эки эпизоддун экөө тең бизге жеткен варианттардын толук айтылгандарынын дээрлик бардыгында бар. Демек, бул жактан алып караганда Ч. Валиханов уккан жана кагаз бетине түшүргөн тексттер эпостун салттык туруктуу окуяларынан. Ошондой эле Манас алсыздарга болушуп, калмактар менен согушкандык жөнүндөгү жондото кыска айтылган кабарды да эпостун сюжетиндеги бизге кеңири белгилүү болгон туулуп өскөн жерди бошотуу үчүн күрөшкө арналган окуялар жөнүндөгү маалыматтар катары кабыл алууга мүмкүн. Ал турмак бир сүйлөм аркылуу берилген атасынын кунун кууган окуя «Семетейдин» мазмунун түзөөрү да чындыкка жакын турат.

«Манаска» таандык мурдатан келе жаткан туруктуу салттык окуяларды аныктоодо башкы таяныч белги бул же тигил эпизоддун негизин түзгөн сюжеттик элементтердин нугу жана багыты. Ал эми ошол нуктун деталдык көрүнүштөрү түрдүүчө болушу адаттагы көрүнүш. Ал гана турмак андай түрдүү деңгээлдеги айырмачылыктарсыз эпостун варианттары болбойт, ансыз чыгарманын өсүш-өнүгүшүн да көз алдыга келтирүүгө мүмкүн эмес. Ырас, варианттар арасындагы айырмачылыктар эгер эки айтуучу бир школанын өкүлдөрүнө жатса азыраак, ал эми эки башка топтун өкүлдөрү болсо алда канча орчундуу деңгээлге жетиши ыктымал. Мына ушул абалдарды эске ала келип караганда ички деталдык белгилериндеги айрым айырмачылыктарга карабастан Ч. Валиханов уккан, кагаз бетине түшүргөн эпизоддор «Манастагы» өз нугун биздин күнгө чейин жоготпой сактаган сюжеттерден жана аларды кийин кагаз бетине түшүрүлгөн тексттер менен салыштыруу аркылуу эпостун мазмун жана формасына таандык туруктуу көрүнүштөрдү тактоого мүмкүн. Ушуга байланыштуу «Манасты» изилдөөдө зор мааниге ээ болгон маселенин бири Ч. Валиханов келген учурда эпостун мазмунун түзгөн орчундуу окуялар кайсылар эле, же казак окумуштуусу берген маалыматтар чыгарманын ошол шарттарда эл арасында айтылып жүргөн негизги сюжеттик өзөгүн бүт камтыганбы? – деген суроолор.

Ч. Валиханов эпосту баштан-аяк бут айттырып укканын, же айрым эпизоддорун угуу менен гана чектелгенин эч жерде эскертпейт. Ч. Валихановдун чыгармачылыгын изилдөөчүлөрдүн көрүнүктүүлөрүнүн биринен болгон казак академиги А. Маргулан «Шокан жане «Манас» аттуу эмгегинде мындай маалымат берет: «Манас» көлөмдүү чыгарма болгондуктан Чокан аны бут жазып алууга убакыт таба ал бай, башка түрдүү ык колдонгон. Жазып алуудан мурун 27–29-май күндөрү Назар ырчыга аны толугу менен айттырып, ырдын негизги сюжети менен таанышып, анын түзүлүшү, тили, кейипкерлери тууралуу маанилүү ойлорун өзүнүн дептерине жазып алат. «Манастын» негизги окуяларынын нугун угуп болгон соң, алардын ичинен ырдын эң кызык бөлүмүнүн бири «Көкөтөй кандын ашын» тандап алат»[24].

А. Маргуландын бул ойлору кандайдыр фактыларга таянып айтылган жыйынтык, же ушундай болсо керек деген мүнөздөгү жоромол экени бизге белгисиз. Окумуштуу оюн далилденген, талашсыз факты катарында маалымдайт. Бирок,

изилдөөчүнүн мындай маалымдоосу Ч. Валихановдун эмгектеринен белгилүү болгон кабарларга туура келбейт. Мисалы, Ч. Валиханов «Жунгария очерктеринде минтип жазат: «Кыргыздар «Манасты» угуш үчүн үч түн жетпейт жана ошончо эле убак «Семетей» үчүн да керек дешет, бирок, бул, кебетеси, апыртуу»[25]. Окумуштуунун бул айткандары ал эпостун окуяларын баштан-аяк айттырып укпагандыгын күмөнсүз айгинелейт. Анткени, эгер Ч. Валиханов А. Маргулан күбө өткөндөй алды менен эпостун окуяларын түгөл угуп, анан ошол уккандарынын ичинен тандап туруп бир эпизодду жазууну чечсе, албетте, чыгарманы баштан-аяк бүт айтуу үчүн канча убак зарылдыгын өзү билет эле да. А. Х. Маргуландын редакциясы менен 1958-жылы Алма-Атада жарыяланган Ч. Валихановдун «Тандалган чыгармаларында» окумуштуу кыргыз эпосун айтуу үчүн үч түн керек дешет, бул апыртылган сөз болсо керек деген жерге «Ч. Валиханов «Манас» поэмасынын анча чоң эмес үзүндүлөрү менен гана таанышканы айдан ачык көрүнүп турат. Ал поэманын укмуш көлөмүн, толук сюжетин, айрыкча деталдарын көз алдына келтире алган эмес. Анын «кыргыздар поэманын көлөмүн ашыра айткандык» жөнүндөгү ою ушундан»[26] – деп комментария берилген. Чынында А. Маргуландын эки пикиринин мурдагысы туура. Албетте, кеп эки ача айтылып калган ойдо эмес, максат казак окумуштуусу кыргыз арасында болгондо ал эпостун окуяларынын баарын укканбы, же «Манастын» ошол кездеги мазмуну, окуялары Ч. Валиханов эскерткендер менен эле чектелеби, мына ушунда. Фактылар казак окумуштуусу «Манасты бүт укпаганын айгинелейт. Демек, мындан чыга турган логикалык корутунду Ч. Валиханов кыргыз жергесине келген учурлардагы эпостун эл арасында айтылып жүргөн үлгүсүнүн мазмуну окумуштуу өз эмгектеринде эскерген сюжеттик линия менен эле чектелбейт. Чыгарманын мазмуну камтыган окуялар, маалыматтар изилдөөчү эскергенге караганда алда канча кеңири дешке толук негиз бар. Бул жоромолдун чындыкка жакын экендигине Ч. Валиханов тарабынан эскерилбеген, бирок андан мурдагы жана ага чамалаш учурларга таандык башка булактардан белгилүү болгон маалыматтар күбө өтө алышат. Алсак «Мажму ат-таварихте» эскерилген кыргыздардын чабылышы, Манастын туулушу, «Көзкамандар окуясы» сыяктуу ж. б. эпостун өзөк окуяларынын нугу, уюткусу катарында эсептөөгө боло турган көрүнүштөр Ч. Валиханов келген учурларда да айтылышы мүмкүн эле да. Чынында эле андай окуялар жана алардан башка бир катар чыгармадагы кийинкиге чейин сакталган эпизоддор казак окумуштуусу «Манас» менен таанышкан тарыхый шарттарда эл арасында айтылганы ошол эле учурда кагаз бетине түшүрүлгөн В. В. Радлов жазган материалдардан даана көрүнөт. Жазылуу аралыгында көп эле дегенде 10–15 жыл айырмасы болгон бул эки текст тарыхый бир мезгилге туура келерине да жана ошондой эле экөө тең замандаш информаторлордун маалыматтарына таянылгандыгында да эч күмөн жок. Демек, В. В. Радлов уккан жана жазып алган тексти, же мазмунду, камтыган окуяларынын көлөмү жактан ага чамалаш материалды Ч. Валиханов да эшитиши толук мүмкүн болчу. Ушул фактыларды эске ала айтканда Ч. Валиханов эпостун окуяларын, б. а. чыгарманын туруктуу салттык өзөк окуяларынын негизинде түзүлгөн толук кандуу вариантты бүт уккан деген бүтүм чындыкка туура келбейт. Тескерисинче, окумуштуунун берген кабарларынын жалпы дүңү ал адам эпостун бир нече окуясын, тагыраак айтканда

баатырдын Каныкейди алганы менен Көкөтөйдүн ашын толук угуп, чыгарманын калган эпизоддору жөнүндө айтуучунун бир-эки ооз сөз менен берген маалыматтарын алган. Албетте, бул факты Ч. Валихановдун «Манас» боюнча калтырган мурасынын илимдик баркын төмөндөтпөйт жана ошондой эле окумуштуунун кыргыз элине таандык баалуу мурас жөнүндөгү айтылган ойлору менен корутундуларын да бөксөртпөйт. Бул ойду айтуудагы максат, тек, көрүнүп турган фактыны гана адилеттик үчүн тактап коюу.

Ч. Валихановдун «Манас» жөнүндөгү ойлору менен корутундулары кыргыз эпосу боюнча илимде айтылган биринчи пикирлер экендигине карабастан бир катар орчундуу проблемаларды камтып, бүгүн да өз маанисин жоготпогон жыйынтыктарга жатат. Мисалы, окумуштууга таандык ушул мүнөздөгү орчундуу мааниге ээ ойлордун бири «Манас» эпосунун өзөк окуяларынын байыркылыгы. Ч. Валиханов чыгарма кийинки учурларда толуктоолорго учурагандыгына карабастан, анын сюжети же негизи бул талаа эпосуна карата болгон өзгөчө сүйүүгө жана урматтоого караганда, албетте, кыргыз элинин жылуу жана назик эскерүүлөрү деп эсептейт[27]. Ч. Валихановдун ою боюнча «Манас» ногой дооруна. таандык чыгарма: «Жапайы таштык кыргыздардын ногой дооруна жалгыз «Манас» эпосу таандык»[28]. Окумуштуу өзү «ногой доору» дегенде так кайсыл учурду түшүнөрүн да жана ошондой эле кыргыздарга таандык ногой доору деген сөз менен эмнени айтарын да чечмелеп бербейт. Кебетеси бул терминди окумуштуу ошол өз учурундагы илимге кеңири белгилүү болуп, жалпы кабыл алынган мааниде түшүнсө керек. Албетте, «Манастын» чыгыш доору жана калыптанышы жөнүндөгү маселеде ногой доорунун таасири болуу мүмкүнчүлүгүн «Манас» илими жокко чыгарбайт[29]. Бирок, «Манасты» жалгыз гана ногой доору менен чектеп коюу да туура болбос эле. Ал эми сөздүн чын-чынына келгенде казак окумуштуусунун пикирин өз маанисинде, кошумча-алымчасыз, эмне айтылса так ошонун өзүн гана түшүнгөн жөн. Пикирде «Манас» так ногой доорунда гана пайда болгон деп кесе айтылган ой жок, демек, эпостун түпкү негизи, же уютку окуялары андан мурда болуусу таңылбайт. Балким окумуштуу бул жерде айтылган ойго биз түшүнгөндөн башка маани бериши да ыктымал. Алсак сүйлөмдүн маңызын чыгарманын ногой дооруна таандык экендигин белгилөө эмес, ошол доорго таандык маалыматтарды камтыган жалгыз чыгарма экендикти атайын басым жасап көрсөтүү түзөт дешке да мүмкүн. Мындай десек Ч. Валихановдун ою чындыкты белгилеген болот. Анткени, «Манас» кыргыз арасындагы ногойлорго байланышкан маалыматтар баяндалган жалгыз эпос экени адилет сөз. Ч. Валихановдун жогоруда келтирилген оюна байланыштуу калыстык үчүн көңүлгө ала кете турган бир сөз кыргыз фольклорчуларынын, алардын ичинде ушул саптардын авторунун да, айрым иштеринде казак окумуштуусунун оюн туура эмес түшүнүүдөн келип чыккан Ч. Валиханов «Манас» кыргыздарга таандык жалгыз чыгарма деп айткан деген мүнөздөгү жаңылыш пикир орун алып келген эле.

Чынында Ч. Валиханов «Манасты» жалпы кыргыздардагы болгон жалгыз чыгарма дебейт, белгилүү бир учурду чагылдырган жалгыз чыгарма катары эсептейт. Биздин оюбузча бул жердеги Ч. Валихановдун пикирине тиешелүү башкы нерсе «Манастын» белгилүү бир доорго таандык экендиги да, же бир доорду

чагылдырган жалгыз чыгарма экендик да эмес, казак окумуштуусунун бир жолку таанышуу менен эле «Манастын» мазмуну көп катмардан туруп, окуялары эл турмушунун жаңы шарттардагы өзгөрүүлөрүнө ылайык «жаңыланып»толукталып турарын туура баамдай алгандыгы. Ошондой эле окумуштуунун эпостун структуралык курулушуна тиешелүү болгон чыгарма бир бүтүн катарындагы көрүнүшкө ээ көптөгөн өзүнчө эпизоддордон турат[30] – деген ою да азыр фактылар менен толук далилденген адилет пикир.

«Манаска» байланыштуу айтылган Ч. Валихановдун ойлорунун арасында өзгөчө кызыкчылыкка ээ бир пикир бар. Ал эпостун форма түзүлүшүнө байланыштуу. Окумуштуу: «Балким аны («Манасты» С. М.) кара сөз түрүндөгү жөө жомоктон бир бүтүн катары куруу кийинки учурлардын иши болсо керек»[31] – дейт. Демек, казак окумуштуусунун ою боюнча кийинки убактарга чейин «Манас» ыр түрүндөгү, бир композициялык бүтүндүккө ээ чыгарма болбостон, жөө жомок түрүндөгү, кара сөз менен айтылган чыгарма болгон. Бул корутундуну изилдөөчү кандай фактыларга таянып айтканы бизге белгисиз, кандайдыр жүйөлүү себептери бар экенин, же ой жалпы эле ушундай болуу керек да деген логикалык болжол-жоромол экенин автор эскертпейт. Бүгүнкү колдо болгон фактылык маалыматтарга таянып сүйлөгөндө биз «Манасты» жалаң ыр менен курулган чыгарма деп билебиз. Ал эми Ч. Валиханов кыргыздардын арасында болгон мындан жүз ашуун жыл мурдагы шартта окумуштуу келген корутундуну айтууга негиз болорлук, балким, жүйөлүү себептер бардыр. Эгер андай фактылар болуп жана Ч. Валихановдун эмгектеринде келтирилсе кыргыз эпосунун формалык белгилеринин кандайлыгы, же эволюциялык жолу жөнүндө алда канча так жана ишенимдүү жыйынтыктар айтууга мүмкүнчүлүк туулмак. Эпостун Ч. Валиханов өзү кагаз бетине түшүргөн тексттери болсун, ага удаа келген В. В. Радлов жазып алып жарыялаган материалдар болсун формасы боюнча жалан, ыр түрүндө. Буга караганда казак окумуштуусунун «Манас» мурда жөө жомоктор түрүндө кара сөз менен айтылып, кийинчерээк гана ыр үлгүсүнө келтирилгени жөнүндөгү ою, кебетеси, фактыдан чыккан жыйынтык эмес, жалпы мүнөздөгү теориялык болжол-жоромол өңдөнөт. Бул жоромолго кошулуу да же аны негизсиз деп, эсептеп жокко чыгаруу да, «Манасты» изилдөөнүн бүгүнкү деңгээлинде али эрте. Анткени, колдо болгон жазма маалыматтар бул багытта бир бүтүмгө келүүгө жеткиликтүү негиз бере албайт, ал эми эл арасында айтылган легенда-уламалар боюнча «Манастын» негизи баатыр өлгөндө анын кырк чоросунун бири Ырчы уул Манас тирүүсүндө иштеген баатырдык иштерин кошок кылын кошкон ырлардан түзүлөт. Ошол эл арасында айтылып жүргөн кошокторду бириктирип, бир чыгармага легендарлык Токтогул ырчы айланткан экен» – делет. Демек, легенда боюнча эпос а деп жаралганда эле ыр формасында болгон. Албетте, легенда таасын фактынын ролун аткара албайт, бирок, башка таянар жүйөлүү далилибиз болбогон соң аны такыр эле эсептен чыгарып салууга да негиз жок.

Ч. Валиханов жазган тексттер менен бүгүнкү колдо болгон материалдарды салыштыруу аркылуу чыгарыла турган орчундуу теориялык тыянактын бири эпостогу элестүү, таамай айтылган жогорку көркөмдүктөгү ыр саптарынын муундан муунга, варианттан вариантка көчүп айтыла берип, туруктуу мүнөзгө өтүп калуу

көрүнүшү. Бул абал ар бир манасчынын вариантындагы көркөм табылга, ийгилик ошол кесип ээсинин аты менен гана түшүндүрүлбөстүгүн, ал белгилерде көптөгөн таланттардын үлүшү, энчиси болуу мүмкүнчүлүгүн, тагыраак айтканда ар бир вариантты бардык белгилери, компоненттери менен бул же тигил айтуучуга жеке таандыкташтырып коюунун туура эместигин ачык айгинелейт. Ушул көрүнүштү далилдей турган фактылар Ч. Валиханов жазган тексттердеги айрым ыр саптарынын биздин учурда жазылган тексттерде сөзмө сөз түрүндө бирдей үлгүдө жолугушу. Мисалы: Ч. Валиханов жазган текстте:

«Менин көзүм өткөн соң, журтум,
Кылыч менен кырдырып,
Кымыз менен жуудуруп, журтум,
Чарайна менен чаптатып,
Булгаары менен каптатып, ...
А. Маргулан, Шокан жане «Манас»,
Алматы 1971, 117-бет. 56–59-саптар.

Мындан нары ыр саптарынын катар номерлери гана көрсөтүлөт.

«Аты келсин ашыма,
Өзү келсин кашыма.
Аты дагы келбесе,
Өзү дагы келбесе,
Таарынбасын өзүмө,
Көрүнбөсүн көзүмө –
Көкөтөйдүн айчыгы алтын кызыл туу
Ордосунда көрүнсүн...
(558–565, 602–609 ж. б.)

Карыпчысын байланып,
Калдай минер ат экен,
Белдемчиеин байланып,
Бээжин минер ат экен.
Алтын-күмүш артарга,
Бээжин канга тартарга
Эптүү күлүк мал экен.
(1483–1489)

Бөйөн, Бөйөн, Бөйөн кан,
Бөйөн кандан Чаян кан
Чаян кандан Каракан,
Каракандан эле Жакып кан,
Жакып кан уулу Манас кан.
(747–752)

Ай кулагы калкандай,
Алайган көзү чолпондой, ...

С. Орозбаковдун вариантында:

«Асемдеп өлүк жаткырып,
Акырет кеткен мен үчүн
Арбын дүйнө зарп кылып,
Кылыч менен кырдырып,
Кымыз менен жуудуруп, ...
Чарайнага чаптатып,
Шайингиге каптатып «... .
(«Манас», III китеп, Фрунзе, 1981, 11-бет)

Мындан нары китептин бети гана көрсөтүлөт.

Бул ашыма келгин де,
Бул ашыма келбесең
Бузулдум деп билгин де.
(88-бет)
Келсин дегин ашыма,
Эгер ашка келбесең
Кесир дегин башыңа.
Көрүнбөсүн көзүмө,
Таарынбасын өзүмө...
(90-бет)

Келбеген болсо тоюма
Кекенчим калар оюмда,
Көрүнбөсүн көзүмө,
Көрүнүп калса көзүмө
Таарынбасын өзүмө...
(99-бет. ж. б.)
Белдемчисин байланып,
Беш калааны айланып
Бээжин минер мал экен.
Карыпчысын байланып
Кара-Шаар айланып
Калдайлар минер ат экен.
Эми келген жазында
Эсенкандын алдына
Эркечтей мойнун койкойтуп
Тартуу барар мал экен.
(131-бет)

Түп атасы Бөйөн кан,
Бөйөн кандан Чаян кан,
Чаяндан Ногой кан,...
Ногой кандан Балакан,....
Балакандан Каракан...
С. Каралаев. «Манас», 1-китеп 27-бет.

Мунун аркы атасы Бөйөн кан,
Бөйөн кандан Чаян кан,
Чаян кандан Каракан...
С. К. «Манас» инв. 4074. 1-дептер, 1-бет.

«Түп атасы Түбөй кан,
Түбөй кандан Чаян кан,
Чаян кандан Бөйөн кан,
Бөйөн кандан Көгөй кан,
Көгөй кандан Каракан,
Каракан дан кан Жакып...
М. Молдобасан, «Манас», инв. №65, 1-бет.

Алагар көзү чолпондой
Ай кулагы калкандай...
(С. К. «Манас», 2-китеп, 108)

Бул жерде өткөн кылымдын ортосунда кагаз бетине түшкөн тексттер менен кийинки биздин учурларда жазылган материалдардын арасында болгон бардык окшоштуктар жакындыктар бүт келтирилген жок. Андай аракет иштелип жаткан иштин максатына туура келбейт жана талап да кылынбайт. Анын үстүнө фиксацияларынын арасында жүз жылдык аралык жаткан тексттердин мазмун, форма жактан жакындыгын кеңири талдоого алуу жана учураган фактылардын негизине таянып эпостун туруктуулук белгилери жөнүндө талашсыз жыйынтыктарга келүү өзүнчө атайын көңүл бурууну, терең изилдөөнү талап кылган орчундуу проблема. Ошон үчүн биз азырынча ушундай проблеманын бар экендигин гана белгилөө менен чектелмекчибиз жана ошол орчундуу маселеде Ч. Валиханов ж. б. Октябрь революциясына чейин «Манастын» тексттерин жазган окумуштуулардын калтырган мурастарынын маанисине көңүл бурмакпыз.

Жогоруда келтирилген айрым жөнөкөй мисалдардан даана көрүнүп турган алгачкы корутундулар булар: Ч. Валихановдун аты эскертилбеген информатору айткан тексттерди анын аткаруусунда Саякбай менен Молдобасан турмак, Сагымбай өз кулагы менен уккан деш кыйын. Ошондой эле аты аталган бизге доорлош үч манасчы өткөн кылымда кагаз бетине түшүрүлгөн текстти окуп таанышуусу да мүмкүн эмес эле. Демек, манасчылардын бир нече муундарына таандык тексттердин арасындагы келтирилген окшоштуктар айтуучулардын түздөн-түз бири-биринен үйрөнүү, таалим алуу жолу менен эмес, өтмө катар мааниде, ортодо турган бир канчалаган башка манасчылардын катышуусу аркылуу пайда болгон. Мындай

көпүрөнү бир муундагы, же доорлош айтуучулардын чыгармачылыгына таандыкташтырууга, ошондой эле сөзсүз түрдө ирээти менен, бир муундан ага түздөн түз удаалаш келген муунга өтүү аркылуу жүзөгө ашат дешке болбойт. Андай болгондо мындай белгилер бир муундагы бардык айтуучулардын тексттеринде жолугуш керек эле. Чынында андай эмес. Бир учурда жашаган манасчылардын варианттары дайым эле бири-бирине окшош, жакын боло бербеген сыяктуу, салттык белгилердин ар бир айтуучунун тексттериндеги көлөм деңгээли да ар кыл. Кебетеси бул абал биринчиден, манасчынын табигый жөндөмү, талант деңгээли, экинчиден ошол айтуучу кимдерден үлгү алып, мурдатадан айтылып жүргөндөрдү канчалык даражада терең жана кеңири өздөштүрө алгандык менен түшүндүрүлүшү мүмкүн. Не болгон күндө да бул фактылар бизге кадиксиз бир чындыкты – манасчылык кесипте жеке үлүш, жеке табылгага караганда орток мүнөздөгү салттык белгилердин чечүүчү мааниге ээ болорун жана манасчы айткан тексттер бардык компоненттери боюнча бир адамга таандык эместигин айгинелейт.

Ч. Валиханов «Манас» эпосуна, анын эл турмушунан алган орду менен маанисине жалпы баа берген, чыгарманы тарыхый-адабий талдоодон өткөрүп, Манас өзү баш болгон каармандарынын образдарын мүнөздөгөн биринчи окумуштуу. Анын эпос жөнүндөгү «Манас» кыргыздардын бардык мифтеринин, жөө жомокторунун, уламаларынын бир учурга келтирилген жана бир адамдын баатыр Манастын айланасына топтолгон энциклопедиялык жыйнагы. Бул талаа Илиадасы сыяктанган нерсе. Бул өлчөмсүз чоң эпопеяда кыргыздардын турмуш тиричилиги, салттары, адеп-ахлактары, географиясы, диндик жана медициналык табылгалары, алардын эл аралык байланыштары чагылтылган деген баасы кыргыздардын улуу мурасына берилген классикалык мүнөздөмө катары жалпы кабыл алынган аныктамага жатат.

«Манас» эпосунун негизги үч бөлүмүнүн окуяларын баштан-аяк ирээти менен кагаз бетине түшүргөн, жазган материалдарын кыргыз тилинде бастырып чыгарган жана чыгарманы ыр түрүндө башка элдин тилине биринчи которгон адам орус окумуштуусу академик В. В. Радлов.

Илим дүйнөсүндө атактуу түрколог, академик, орус окумуштуусу, Василий Васильевич Радлов деген ат менен белгилүү болгон бул адамдын өз аты, атасынын аты Фридрих Вильгельм, улуту боюнча немис, 1837-жылы 5-январда Берлинде туулуп, 1918-жылы 12-майда Петроградда дүйнөдөн кайткан.

В. В. Радлов 1858-жылы Берлин университетин бүтүрүп, түрколог адистигине ээ болгон. Эмгек жолун Россияда баштаган.

В. В. Радлов бүт өмүрүн негизинен түрк элдеринин тилин, элдик чыгармаларын, тарыхын, этнографиясын, маданиятын изилдөөгө арнаган жана бул багытта орчундуу ийгиликтерге жетишип, чыгаан окумуштуу катары бийик кадыр-баркка ээ болгон адам. Орто жана Чыгыш Азияны изилдөөчү орус комитетин түзүү демилгесин көтөрүп, ошол уюмдун 1903–1918-жылдардын аралыгындагы төрагасы болгон. 1891-жылы Илимдер академиясынын Монголияга Орхон экспедициясын уюштурган жана башкарган, натыйжада Монголиядагы байыркы түрк жазмалары аттуу эмгеги 1894–1895-жылдары жарык көргөн. Белгилүү түрколог В. Томсен менен бир учурда байыркы түрк жазма эстелиги болгон Орхон жазууларынын

сырын чечип, окуп чыккан. 1898-жылы Борбордук Азияга Турпан экспедициясын уюштурган. В. В. Радлов түрк тилдерин салыштырма тарыхый метод менен изилдөөгө негиз салгандардын бири. 1884жылдан тартып Петербург илимдер академиясынын академиги. Көрүнүктүү Чыгыш таануучу, академик Сергей Федорович Ольденбург В. В. Радлов жөнүндө: «Адамдар өтөт, бирок алардын жараткандары калат, ал эми өзүнүн узак өмүрүндө В. В. Радлов иштегендер ушунча көп жана маанилүү, ошон үчүн анын аты эстелиги шексиз ыйык сакталат» деп жазат.

Академик В. В. Радловдун өмүрүн, чыгармачылык жолун урунттуу үч учурга бөлүп кароого болор эле: Алтай мезгили, Казань мезгили, Петербург-Петроград мезгили. Он жылдан ашуун убакытты (1860–1870-жылдар аралыгы) камтыган Алтай мезгилинде окумуштуу Сибирь, Алтай, Казакстан, Орто Азия аймактарына экспедициялар жасап, ошол чөйрөлөрдө жашаган түрк элдерине таандык этнографиялык, тилге тиешелүү маалыматтар жыйнап, археологиялык казуулар жүргүзүп, элдик оозеки чыгармачылыктардын үлгүлөрүн чогултуп, ал көптөгөн фактылык маалыматтарды илимий талдоодон өткөрүп, басмага даярдаган. Натыйжада 1866-жылдан тартып жыл кур калбай В. В. Радловдун эмгектери жарыялана баштайт. Алардын ичинде түрк элдерине таандык фольклор, тил, этнографияга тиешелүү эң бай фактылык маалыматтардын жыйындысы болгон он томдук «Түндүк түрк урууларынын элдик адабияттарынын үлгүлөрү» да бар. В. В. Радловдун өмүрүнүн, чыгармачылык жолунун ушул мезгилин өзгөчө бөлүп, маани берип айтууга татыктуу. Анткени, окумуштуу ушул жылдар ичинде эч ким из сала элек ак такты изилдеген илимпоз катарында да, ар кандай кыйынчылыктардан жүз бурбаган эр жүрөк адам катарында да өзүнчө баатырдык деп аталууга арзырлык чоң иштер иштеген: илим үчүн зарыл керек болгон баалуу маалыматтарды ошол кездеги маданий борборлордон эң алыс турган туңгуюк жерлерди көптөгөн кыйынчылыктарга кайыл болуп он жылдан ашуун убакыт аралап жүрүп чогулткан. Окумуштуунун бул эмгектерин көрүнүктүү этнограф, СССР илимдер академиясынын корр. мүчөсү Лев Яковлевич Штернберг: «Батыш Сибирь, Алтай жана Орто Азиянын археологиясы жана түрктөрдүн лингвистикасы, этнографиясы, географиясы боюнча бүтүн бир энциклопедияны түзгөн таптакыр жаңы маалыматтар» – деп баалайт.

В. В. Радловдун бир нече жолу кыргыз жергесинде болушу да окумуштуунун өмүрүнүн жана чыгармачылыгынын ушул Алтай мезгилине туура келет.

1871–1884-жылдарды кучагына алган Казань мезгилинде окумуштуу педагогдук, административдик милдеттер менен илимпоздук изилдөө иштерин айкалыштырып, бул багытта да үзүрлүү эмгектенген.

Окумуштуунун өмүрүнүн акыркы жылдарына туура келген Петербург-Петроград (1884–1918) мезгилинде Россия академиясынын Азия элдеринин тарыхы жана байыркылыктары (древности) боюнча ординар академиктик милдет аткаруу менен ал илимди уюштуруучу катары орчундуу иштер иштеди. В. В. Радловдун тематикасы жактан эң эле ар түрдүү багыттарга арналган илимий изденүүлөрүнүн жана алардын жыйынтыктарын жарыялап-басмадан чыгаруунун өзгөчө үзүрлүү, бай натыйжаларга ээ учуру так ушул Петербург-Петроград мезгилине туура келет. Окумуштуунун эмгектерин жогору баалоонун далили катары эсептелүүчү

факты анын 1884-жылы 7-ноябрда Петербург илимдер академиясына академиктикке шайланышы.

Ондогон фундаменталдуу илимий эмгектер, илимдин бир эле эмес, бир нече тармактарын баалуу жаңылыктар, ачылыштар, мааниси зор фактылык маалыматтар менен байытуу, жаңы илимий багыттарга негиз салуу, бүгүнкү күндөргө чейин илимдик кадыр-баркы төмөндөмөк турмак күн, жыл өткөн сайын дагы жогорулап бара жаткан материалдар топтолгон ондогон жарыялоолор көптөгөн томдордон турган китептер мына В. В. Радловдун өмүр жолунда иштеген илимий эрдигинин кыскача тизмеси. Ушулардын арасында көптөгөн элдердин тилчи, фольклорчу, этнограф окумуштууларына кеңири фактылык маалыматтар берген Орхон, Турпан экспедицияларынын материалдары, турмушта пайдалануудан чыгып калган жана жашоосун улантып жаткан түрк тилдери боюнча изилдөөлөр, «Түндүк түрк тилдеринин салыштырма грамматикасы», «Түрк тилдеринин сөздүгүнүн тажрыйбасы» жана көп томдордон турган «Түндүк түрк урууларынын элдик адабиятынын үлгүлөрү» ж. б. бар.

В. В. Радловдун таланттуу окумуштуу, илимдин уюштуруучусу катарындагы көп кырдуу жана өзгөчө жемиштүү чыгармачылык жолунун биз атайылап көңүл бургубуз келген бир өзгөчө белгиси ал адамдын жеке эле бир эл эмес, көптөгөн элдерге шарапатын тийгизгендиги, анын эмгектеринин орус элине таандык илимге чоң-чоң салым кошуп, ошол илимдин кадыр-баркынын жогорулашына өбөлгө түзүү менен бирге башка көптөгөн, айрыкча ошол кездеги тарыхый шартта көп жактан өсүп-өнүгүүнүн өтө эле төмөнкү баскычтарындагы, же илимдик коомчулукка такыр деп айтарлык белгисиз болгон элдерди өз изилдөөлөрүнүн объектисине алып, алардын жашоо шарты, тили, маданий мурастары жөнүндөгү көптөгөн баалуу маалыматтарды чогултуп жана жарыялап, ал жаңы табылгалары менен жалпы адам баласына таандык илим казынасын байытканы. Окумуштуу В. В. Радловду илим дүйнөсү түрк элдерин изилдеп үйрөнүү илиминде өзүнчө доор түзгөн адам деп, таанышат. Белгилүү окумуштуу, академик А. Н. Кононовдун айтуусу боюнча В. В. Радловдун эмгектери «түркология илиминин бардык тармактарын: түрк тилдеринин диалектографиясы жана диалектологиясын, лексикографиясын жана лексикологиясын, салыштырма жана тарыхый фонетикалык жана грамматикалык, түрк текстологиясын жана руникалык, уйгур, арап алфавити менен жазылган түрктөрдүн жазма эстеликтерин бастырып чыгарууну, түрктөрдүн фольклорун, этнографиясын, тарыхын, археологиясын бүт камтыйт».

В. В. Радловго таандык баалуу илимий мурастардын ичинде кыргыз тилине, элдик оозеки чыгармачылыгына тиешелүү эмгектер да арбын. Аларда окумуштуу кыргыз тилинин лексикасына, фонетикасына байланыштуу пикирлер айтат, түрк элдерине жалпы тиешеси бар байыркы эстеликтердин бири болгон Орхон жазмаларын чечмелеп окуп чыгып, бул материалдар кыргыздарга таандык болсо керек деген илимий жоромолун берет, өзү эл арасынан чогулткан түрдүү жанрлардагы оозеки чыгармалардын үлгүлөрүн кеңири комментарияларынын коштоосунда жарыялайт.

В. В. Радловдун эмгектеринен биз үчүн өзгөчө мааниге ээ болгон баалусу, албетте, окумуштуу ошол кездеги кыргыздардан жазып алган жана өзүнчө китеп кылып басмадан чыгарган «Манас» эпосунун тексттери.

В. В. Радлов кыргыздардын жергесине анда Ч. Валиханов биринчи жолу болуп кеткенден алты жыл кийин келген. Окумуштуунун өз эскерткенине караганда ал «Манаска» таандык тексттерди 1862-жылы Текесте бугу уруусунун, 1869-жылы Ысык-Көлдүн батышында сарыбагыш жана Токмоктун айланасындагы солто урууларынын арасынан жазган[32]. Токмок шаарына жакын жерлерде жашаган сарыбагыш уруусунун арасынан жазылган «Манастын туулушу» аттуу чыгарманын башталыш эпизодун эсепке кошпогондо эпостун кайсыл окуялары качан жана кайсыл жерде кагаз бетине түшүрүлгөнү, ошондой эле информаторлор ким болгону, аты-жөнү, алар жөнүндө башка маалыматтар эч жерде эскерилбейт. Тексттер эки башка учурда жана бири-биринен аралыгы бир кыйла алыс болгон жайларда жазылып алынганына караганда окумуштууга «Манас» айтып берген адамдар бери эле болгондо 3–4, же андан да көп болсо керек.

Окумуштуу 1862-жылкы саякат учурундагы иштери жөнүндө 1863-жылы 20–августта Петербург академиясында жасаган билдирүүсүнө караганда[33] «Манастын» ошол алгач жолку жазылган көлөмү 80 бет. Бирок, ага кайсыл окуялар киргени, ыр сабынын саны, кимден жазылганы чечмеленип айтылбайт. Андай чечмелөө, тактап айтуу кийин эпостун бардык материалы басмага даярдалганда да болгон эмес, китепке кирген тексттер кайсыл жылдары, кайсыл жерлерде жана кайсыл уруулардын арасынан кагаз бетине түшүрүлгөнү гана жалпы жонунан эскертилүү менен чектелген. Бул абалды, биринчиден, ошол тарыхый шарттагы фольклористика илиминдеги кабыл алынган салт менен (жеке эле В. В. Радлов гана эмес, Ч. Валиханов да өз информаторунун аты-жөнүнө көңүл бурбай, кесибин ырчы экенин гана эскертүү да ушул жагдай менен түшүндүрүлүшү мүмкүн), экинчиден окумуштуунун илимдик кызыкчылыгындагы башкы максат оозеки материалдарды чогултуу эмес, илимдин башка тармагы үчүн фактылык материалдар чогултуу болгондук менен түшүндүрүүгө болот. Буга окумуштуунун «Менин башкы максатым кара кыргыздардын тилин изилдөө үчүн материалдар топтоо болгондуктан көп сандагы тексттерди ырчылар мага кандай айтып берсе, ошол түрдө жазып алуу менен канааттанышым керек эле. Ошон үчүн мен жолуккан варианттарга жана карама-каршылыктарга көңүл бурганым жок, ошондой эле кайталоолор кетирбес үчүн айтып берип жаздырып жаткандарды кыскартпадым»[34] деген сөзү да күбө. Демек, окумуштуунун негизги максаты кыргыз тилинин өзгөчөлүгүн изилдөө болгондуктан ал колдон келишинче буга зарыл керек фактылык материалдарды топтоого аракеттенет жана эпосту ушул максаттын каражаты катары тандал алат. Ушунун натыйжасында чыгарманы жазып алууда түрдүү варианттар сыяктуу оозеки чыгармачылыктын башкы белгиси эсептелген орчундуу учурларга маани бербейт. Акад. В. В. Радловдун чыгаан адис, чоң окумуштуу боло туруп илимдин бүгүнкү талаптарынан алып караганда кетирген тексти кагаз бетине түшүрүүдөгү элементардык зарылчылык боло турган паспорттоштуруу ишиндеги (мисалы, информатор жөнүндө так көрсөтүлгөн кеңири маалыматтар бербөө, же варианттык белгилерди сактоо ж. б. мүнөздөгү) айрым мүчүлүштүктөрдү негизинен ошол тарыхый шарттагы фольклористиканын деңгээли, кабыл алынган салттык түшүнүктөр, принциптер менен түшүндүрүүгө болот. Ч. Валиханов болсун, В. В. Радлов болсун кагаз бетине түшүрүлгөн материалдар кайсыл

уруунун арасынан жазылганын так белгилешет, ал эми информатордун инсандык маалыматтары унутта калат, ага көңүл бурулбайт. Демек, окумуштуу үчүн чечүүчү мааниге ээ нерсе тексттердин өзү жана ошол тексттер айтылып жүргөн чөйрө. Ал эми ошол тексти алып жүргөн, аткарган, белгилүү даражада салымын кошкон айтуучу – информатордун ролуна көңүл бурулбайт. Ушунун натыйжасында эпостун варианттары да, айткан адамдын чыгармачыл инсан катарындагы орду да көз жаздымында калат. Ошентсе да В. В. Радлов ырчы-айтуучуга таандык чыгармачылык белгилер жөнүндө негизинен туура байкоолор, корутундулар айтат жана чыгарма жаратууда, айрыкча эпостун жашоо процессинде алардын ролу жогору экендигин баса белгилеп көрсөтөт.

Тексттерди кагаз бетине түшүрүү процессинин окумуштуу үчүн өзгөчө татаал болгондугу күмөнсүз. «Түндүк түрк урууларынын элдик адабияттарынын» V китебине жазган кириш сөзүндө ал өзү бул жөнүндө минтип белгилейт: «Записывание песен под диктовку представляло большие затруднения, певец, понятно, непривыкший диктовать так тихо, очень часто терял нить рассказа и запутывался в противоречиях, всякий вопрос с моей стороны еще больше отвлекал его от обычного пения. Поэтому я должен был заставить певца сначала пропеть весь эпизод для того, чтобы мог записать в коротких словах общий ход рассказа. Когда я познакомился с содержанием эпизода, я велел продиктовать певцу мне все пропетое. Таким образом, познакомившись с содержанием, я имел возможность заметить все пропуски и неточности. Несмотря на все эти осторожности и старания, мы теперь еще нередко встречаем пропуски в записанных текстах?[35]. Биз атайылап толук жана котормо түрүндө эмес, оригиналдын өз тилинде келтирген бул узун үзүндүдөн «Манастын» тексттерин В. В. Радлов кагаз бетине түшүрүү учурунун процессин баштан-аяк толук көз алдыга келтирүүгө, бул учурда окумуштуу кандай кыйынчылыктарга туш келгенин даана баамдоого мүмкүн. Эгер ушул жогоруда келтирилген эпосту жазган адамдын айткандарына сөздөр ошол элдин тил өзгөчөлүгүнө ылайыкташтырылып атайын түзүлгөн тамгалардын жардамы менен эмес, башка элге таандык алфавитке айрым шарттуу белгилер коюу (В. В. Радлов «Манастын» тексттерин жазганда кайсыл графиканы пайдаланганы бизге белгисиз, жарыяланган тексттерге караганда орус тамгаларынын жардамы менен жүзөгө ашырса керек) аркылуу иштөөгө туура келгендикти (албетте, мындай иштөө иш процессине кошумча кыйынчылыктар туудурары өзүнөн өзү түшүнүктүү) жана айрым сөздөрдүн маанисин таасын билбегендиктен туура эмес, же бурмалап жазуу, аны тактоо үчүн информаторго же ошол жазуунун жүрүшүнүн өзүндө, же кийинчерээк кайрылууга туура келүү ж. б. сыяктуу окумуштуу айтпай кеткен тоскоолдуктар менен кыйынчылыктарды да эске алсак орус окумуштуусунун алп эмгеги, ал эмгектин теңдешсиз баасы ачык байкалат.

В. В. Радлов өз информаторлорун (ага «Манасты» айтып берип жаздырган информатор бирөө эле эмес, бир нече болгондугуна окумуштуунун тексттерди ар башка жерде, башка-башка уруулар арасынан жазгандыгы жана эпостун варианттарына көңүл бурбагандыгы сыяктуу өзү берген маалыматтар күбө) кесиптик өзгөчөлүгүнө карай гана жалпы жонунан ырчы (певец) деп атайт. Ырчынын чыгармачылыгына берилген («Всякий опытный певец поет по вдохновению, так что он

не в состоянии спеть одно и то же два раза, не изменяя форму изложения»[36]) мүнөздөмө да башкы белгилери жактан бүгүн биз билген манасчыларга караганда акынырчыларга жакын. Бирок, буга карал В. В. Радлов кыргыз жергесине келген тарыхый шартта чыгармачылык мүнөзү жактан «Манастын» айтуучулары менен ырчылардын арасында чек жок, экөө бир группадагы көрүнүш дешке болбойт. Ырчы менен эпостун айтуучусу көпчүлүк учурларда бир наам аркылуу «ырчы-акын» – деп аталганына карабастан, ошол мезгилдерде эле алардын чыгармачылыгынын арасындагы жиктелүү башталган, ал гана турмак айырмачылык даана байкалып, экөө эки башка наам менен аталган. Буга В. В. Радловдун ырчыдан башка да «эпикалык ырларды айтуучу ырчы (певец эпических песен) деген тер минди колдонушу айкын күбө. Ырас, орус окумуштуусу алардын арасына катуу чек койбойт, буга караганда ал адам кесип ээлеринин бул эки тобунун арасында айкын айырма бар экенин анча баамдаган да эмес. Ал балким ошол шартта бул эки топтун арасында четтен аз убакка бир-эки жолу келген адам дароо байкай коёрлук айырма да болбосу мүмкүн (жашаган доору жактан ошол учурларга жакын турган Балык ырчы сыяктуу адамдар жөнүндөгү бизге жеткен маалыматтар ал кездерде манасчылык кесип менен ырчылык өнөр аралаш жүрүп, бири-бирине эң эле жакын турганын билгизет). Ошондой болсо да В. В. Радловдун эпосту айтуучуларды өзүнчө наам менен аташы жана алардын чыгармачылыгына ырчылардан айырмаланган мүнөздөмө («Вследствие частых упражнений у него наготове целый ряд отдельных частичек песен (если можно так выразиться), которые он и присоединяет друг к другу в соответствующем ходу рассказа порядке. Каждая из таких частичек песен изображает описание известных случаев и проишествий... Искусство певца состоит только в ловком соединении готовых уже частичек картин в одно целое, смотря по ходу обстоятельств»[37]) бериши чоң мааниге ээ. Анткени, «Манас» жөнүндөгү илимдеги орчундуу бөлүмчөнүн бири болгон манасчылардын чыгармачылыгына байланышкан маалыматтардын горизонтун кеңейтет жана маселеге белгилүү даражада өз алдынча тактык киргизилет. Албетте, эпикалык ырларды айтуучуларга окумуштуу берген мүнөздөмөнү манасчылардын чыгармачылык өзгөчөлүгүн толук камтып, бардык белгилерин кеңири ачкан аныктама деш кыйын. Чынында ал айткан белгилер көп жактан жалпы эле ырчыларга таандык. Бирок, кеп аныктаманын тактыгында да, толуктугунда да эмес. Маселе «Манасты» айткан атайын адамдардын болуу фактысында. Адатта манасчылык өнөр көркөм сөз чеберлеринин бир топ эски үлгүлөрүнө жатарын жана ошондой эле бул топтогу адамдар Октябрь революциясына чейин эле «жомокчулар» деген наам менен аталышаары илимде азыр баарыга маалым фактылардан. Бирок, ошол өнөрчүлөрдүн ырчылардан бөлүнүп өзүнчө атала башташынын убакыт чеги так эмес. В. В. Радлов берген маалымат ушул багытта ачыгыраак ой айтууга, б. а. манасчылык өнөр бери болгондо эле өткөн кылымдын орто чендеринде өзүнчө топ катары белгилүү болгон дешке мүмкүнчүлүк түзөт. Бул чек манасчылардын эл арасында көркөм өнөрчүлөрдүн өзүнчө тобу катары өмүр сүрүү учурунун илимдеги азырынча белгилүү болгон күмөн туудурбай турган так чеги. Ырас, манасчылык өнөр андан да алдаканча мурда эле жашаган деп болжолдоого мүмкүн. Бирок, андай ой факты менен бекемделбеген божомол ой жоруу бойдон гана калат. Ушул жерде көңүлгө алына

турган дагы бир учур ошол В. В. Радлов «Манасты» кагаз бетине түшүргөн шартта эпостун айтуучулары эл арасында өзүнчө наам менен аталганбы, эгер аталган болсо эмне үчүн орус окумуштуусунун көз жаздымында калды, б. а. ал аталыш анын эмгегинде эскерилбейт? – деген суроо. Жогоруда эскерилгендей В. В. Радлов «Манас» айтуучуларды «певец эпических песен» – деген термин менен белгилеп айтат. Бул термин илимге белгилүү маалыматтарга караганда кыргыздар арасында XIX кылымдын экинчи жарымында, айрыкча XX кылымдын башталышындагы Октябрь революциясына чейинки шарттарда кеңири белгилүү болгон эпостук чыгармаларды аткаруучуларга карата колдонулуучу «жомокчу» деген сөздүн мааниси жактан так котормосу. Буга карап орус окумуштуусу «жомокчу» деген терминди уккан, бирок, кандайдыр себептер менен (а балким сырткы формасы жактан жөө жомок деген сөзгө жакын турган бул сөздүн мааниси эмнеде экендигин так биле ал бай, же терминдин түшүндүрмөсүнө өз информаторлорунан жеткиликтүү деңгээлдеги чечмелеген жооп ала албай) аны өз эмгегинде атайылап көрсөтүүнү зарыл деп эсептеген эмес да, ал сөздүн так маанисин көрсөткөн котормосун пайдаланган болсо керек деп божомолдоого мүмкүн. В. В. Радлов эпикалык ырлардын ырчыларына карата айткан ойлорун уланткан жерлерде тажрыйбалуу ырчы («опытный певец»), ырчылардын мыктысынын бири («один из лучших певцов») деген сөздөрдү колдонот. Бул сөздөрдүн атайын терминдик мааниге ээ экенин, же жалпы мүнөздөгү кайдыгер сөз экендигин кесе так айтуу кыйын. Ошентсе да бул фактыдан эпосту айтуучулар ошондо эле деңгээлине, дареметине карай айрым топторго бөлүнгөнүн көрүүгө, ал топтор манасчылардын бүгүн биз билген үйрөнчүк, чала, чыныгы, чоң манасчы жомокчу болгон бөлүнүүсүнүн өзү болбосо да, ага жакын, же элементтерин ичине сактаган көрүнүш белгилери экендигин байкоо кыйын эмес.

В. В. Радловдун жалпы эпос, ошого байланыштуу «Манас», анын айтуучуларынын чыгармачылыгы ж. б. жөнүндөгү ой-пикирлери, илимий жыйынтыктары жана «Манастын» үч бөлүгүнүн сюжеттик нугун ирээти менен баштап аяк толук камтыган тексттери бизге окумуштуунун «Түндүк түрк урууларынын элдик адабияттарынын үлгүлөрү (Образцы народной литературы северных тюркских племен) деген он томдон турган китептеринин V томунда берилген. Он томдук окумуштуунун 1860–70-жылдардын аралыгында Алтай, Сибирь, Орто Азия, Казакстан аймактарына жасаган илимий экспедицияларынын учурунда түрдүү элдердин арасынан чогултулган оозеки көркөм чыгармаларынын үлгүлөрү болгондуктан ар бир элге арналган китептер бөлүк делип аталган. 5–бөлүккө (томго) кыргыздарга таандык материалдар киргизилген. Китеп транскрипцияланган орус алфавити менен кыргыз тилинде Санкт-Петербургда 1885-жылы басмадан чыккан.

Китеп орус тилинде берилген В. В. Радловдун кириш сөзүнөн (Предисловие (1–26), «Манас» (1–368-б.) «Жолой кан» (369–525-б.), «Эр Төштүк» (526–589-б.) кошоктор (590–599-б.) деген төрт бөлүмдөн турат.

Көлөм жагынан да, кириш сөздө окумуштуу өзгөчө көңүл бурган мааниси жактан да китептеги башкы бөлүм «Манас».

Кириш сөз томдогу фактылык материалдарды түзүүчү оозеки чыгармалардын үлгүлөрүнөн бөлүү максатында өзүнчө рим цифрасы менен бет коюлуп

берилген. Кириш сөз бастырылып жаткан тексттер түрк элдеринин арасындагы бүгүнкү күнгө чейин «Кыргыз» деген наамды сактап келген элдин арасынан жазылып алынгандыгын эскертүүдөн башталып, аталган эл жашаган географиялык жайдын орду белгиленет, оң сол деп экиге бөлүнгөн кыргыздардын урууларынын аттары саналат. Элдин болжолдуу саны үч жүз миң адамдын айланасында экендиги эскерилет.

Кириш сөздө окумуштуунун айткан маалыматтарына караганда өзү жазган эпизоддордун айрымдарын китепте Манастын өмүр жолунун жүрүшүнө ылайык тартипте берген (13-бет) б. а. окуяларды айтуучудан уккан үлгүсүндө эмес, өзү туура деп эсептеген тартип нукта жайгаштырган. Ушундан улам В. В. Радлов эпостун окуяларын бир эле айтуучудан баштан аяк ирээти менен укпаса керек деген жыйынтыкка да келүүгө болот.

В. В. Радлов өзү кыргыздардын арасынан жыйнаган материалдар дээрлик эпикалык ырлардан турарын белгилеген жана алардын мазмунуна, көркөмдүгүнө жогору баа берген. Ал «жалаң эпикалык ырлардан турушкан кара кыргыздардын арасынан чогулткан тексттер мазмундуулугу жана курулушунун көркөмдүүлүгү менен мени өзүлөрүн ыр түрүндө которууга мажбурлашты. Так ушул кырдаал басмага 1876-жылы эле толук даяр болгон бешинчи томдун бастырылышын азыраак кечеңдетти»деп жазат.

Бешинчи томго жазган кириш сөзүндө, кыргыз жергесинде болгондугу жөнүндөгү жазган отчётторунда В. В. Радлов кыргыздар, алардын жашоо-турмушу, үрп-адаты, тили ж. б. боюнча көптөгөн илимдик маалыматтар берүү менен катар ошол элге карата калыс, аларды жогору баалап, урматтоо көрсөткөн бир катар пикирлерин да айткан. Мисалы: окумуштуу кыргыздар ырга шыктуу, көркөм сөз өнөрүнө чоң маани берип, жогору баалаган эл экенин белгилей келип, ушунун натыйжасы катары бул элде элдик оозеки чыгармачылыктын эпикалык үлгүлөрү өзгөчө өнүккөнүн көрсөтөт жана «кара кыргыздардын элдик поэзиясы чыныгы эпикалык учур» деп атоого боло турган кандайдыр өзгөчө учурда экен» деп эсептейт.

Белгилүү окумуштуунун кыргыздардын эпосуна берген баасы, чыгарманын мазмуну, жомокту айтуучулардын чыгармачылык өзгөчөлүктөрү жөнүндөгү байкоолору жана илимий корутундулары өзүлөрүнүн калыстыгы, маанисинин тереңдиги, тактыгы менен айырмаланып, бүгүн да өз баркын жоготпойт, «Эпос элдин бүт турмушунун, бардык умтулууларынын поэтикалык чагылышы». «Кыргыз өз ырларында кандайдыр укмуштуу жана коркунучтуу жөө жомоктук дүйнөнү бarктабайт, тескерисинче ал өзүнүн турмушун, өз сезимдерин жана умтулууларын, коомдун ар бир жеке мүчөсүнүн өзүндө жашаган идеяларын даңазалап ырдайт». Окумуштуунун ушул түрдөгү көптөгөн аныктамалары, корутундулары кыргыз элин, анын маданий мурасын В. В. Радлов канчалык жогору баалаганын таасын айгинелейт. Кыргыздардын жашоосундагы көркөм сөздүн маанилүү орду, изилдөөчү «ырчы» деген жалпы ат аркылуу берген «Манас» айтуучулардын чыгармачылык өзгөчөлүгү кириш сөздүн орчундуу бөлүгүн ээлеген, окумуштуунун маанилүү байкоолорун, илимий корутундуларын баяндаган маалыматтардан. Ошондой эле тексттерди жазып алуудагы кыйынчылыктар, бул иште окумуштуу колдонгон атайын ыкка да өзгөчө көңүл бурулуп, чечмеленет.

Кириш сөздө китепке киргизилген материалдардын ар биринин кыскача мазмуну баяндалып, айрым түшүндүрмөлөр берилет, акырында автор өзү жазып алган майда ырлардын айрымдарын бул бастырууга киргизбегенин да эскертет. Кириш сөз 1885-жылы октябрь айында Петербургда немис тилинде жазылган. Бешинчи томго берилген орус тилиндеги үлгүнү окумуштуунун уулу даярдаган.

«Манастын» үч бөлүмүнө тиешелүү материалдар китепте 7 темага бөлүнүп берилген: 1) Манастын туулганы; 2) Алмамбет бусулман (сөз В. Радловдо ушул түрдө жазылган) болуп, Көкчөдөн чыгып, Манаска кирет; 3) Манас менен Көкчөнүн согушканы, Каныкейди алганы, Манас өлгөндөн соң тирилгени; 4) Бокмурун; 5) Көзкаман; 6) Семетейдин туулганы; 7) Семетей.

Эпостун материалдарынын ушул тартипте бөлүм эпизоддорго бөлүнүшү жана алардын аталыштары эл арасында ошол учурда ушундай түрдө экени, же мындай бөлүнүүлөр да, аталыштар да шарттуу болуп, окумуштуунун эрки менен анын чыгарманы кабыл алышына, түшүнүшүнө ылайыкталып берилгени белгисиз. Кириш сөздө ар бир бөлүм ушул түрдө аталып, мазмуну кыскача эскертилгени менен так аталышы кимге таандык экендиги, ошондой эле бөлүү эмнеге негизделип иштелгени эскерилбейт.

Өзү жети темага бөлгөн окуяларды окумуштуу «эпизод» деген термин аркылуу белгилеген. Чынында алардын эпизод экендиги жана ушул илимий термин менен белгилениши талашсыз, бирок, «Семетей», «Сейтек» кийинки илимге белгилүү маалыматтар боюнча «Манаска» байланыштуу, анын уландылары катары айтылганы менен ошол бир чыгарманын көптөгөн эпизоддорунун биринен эмес, курулушу, темасы, окуялары боюнча ар бири өзүлөрүнчө чыгармалар.

Балким В. В. Радлов кыргыздарга келген тарыхый шартта алар өзүлөрүнчө кеңири пландагы чыгарма катары айтылбай, кыскача берилген эпизод түрүндөгү бөлүмдөр болсо керек дешке да мүмкүн эле. Бирок В. В. Радловдон мурдараак кыргыз жергесинде болгон Ч. Валихановдун «Илиадага» «Манасты», «Семетейди» «Одиссеяга» салыштыруусу жана эпостун бул эки бөлүгүн атайын эки башка этап, көлөмдөрүнүн зорлугу жөнүндөгү эл айткан уламышты атайылап эскертүүсү «Семетей» да, балким «Сейтек» да ошол учурда эле өзүлөрүнчө чыгарма экендигин айгинелейт.

Демек, окумуштуу белгилеген алгачкы беш окуя эпостун биринчи бөлүмү «Манастын» эпизоддору, кийинки эки бөлүмдү изилдөөчү эпизод деп атоосу илимий тактыкка туура келбейт.

В. В. Радлов «Манастын» өзү жазып алган окуяларын беш топко бөлүп беришин эпостун айтуучуларынан укканына негизделип иштелген дешке болот. Анткени, андай эпизоддор айрым өзгөрүүлөр менен илимге белгилүү кийинки варианттарда да жолугат. Ал эми алардын ар биринин аталыштарын шарттуу дешке, б. а. информатордун айтуусунда ушул түрдө болушу, же балким окумуштуу өз оюнча аташы да мүмкүн. Анткени эпостук жалпы салт боюнча ар бир эпизод окуялардын аталышы чыгарманы айткан адамдын эрки, каалоосу менен шартташкан көрүнүш. Ал турсун кеңири белгилүү, эл арасында дээрлик бир түрдө аталган эпизоддордун да кээде бул же тигил аткаруучунун вариантында бири биринен бөлөкчө наам берилиши кезигет. Мисалы: белгилүү манасчылардын басымдуу көпчүлүгүндө

«Чоң казат» деп аталган эпизод Сагымбай манасчынын вариантында «Чоң чабуул» деген наам менен кагаз бетине түшүрүлгөн.

1) Манастын тууганы (туулганы) (16-бет, 164 сап ыр). Окуя эпостогу кеңири белгилүү болгон салттык белги баатырдын тегин чечмелеп саноодон башталат:

Жети-Төрдүн башында Жеткилең тууган Бөйөн кан,
Бөйөн кандын баласы Кайраттуу тууган Каракан,
Каракандын баласы
Кайраттуу тууган Жакып кан (5.1).

Манастын атасы Жакып экени бардык варианттар үчүн бирдей таандык көрүнүш. Чоң атасынан тартып көпчүлүк учурда жети атасына чейин саналуучу башка баба-жотолорунун аттары туруктуу эмес, түрдүү варианттарда түрдүүчө аталып, анын ичинде Каракан, Бөйөн, Чаян көбүрөөк эскерилет.

Жакыптын жердеп турган жери Чуңкур-Уянын үстү, Алматынын оозу. Эпостун көпчүлүк варианттары үчүн мүнөздүү болгон күчтүү жоодон кыргыздардын чабылышы, туш-тушка сүрүлүшү бул текстте эскерилбейт. Жакып Айдаркандын кызы Чыйырдыны алат, 14 жыл бала көрбөйт, эпостук салтка ылайык мазар тайып, тилек тилеп жүрүп, балалуу болот.

Манасты тууган энеси Чыйырды экени белгилүү варианттардын баарына таандык белги, бирок, Чыйырдынын атасы ким экени туруктуу мүнөзгө ээ эмес, түрдүүчө айтылат, Эштектин кызы деш көбүрөөк учурайт.

Жакыптын узак убак бала көрбөй, тилек тилеп жүрүп перзенттүү болушу да кеңири белгилүү, варианттардын көбүнөн орун алган салттык мотив.

Жаңы туулган баланын «аппак эти чүчтөдөй, устукан сөөгү мистедей». Акбоз бээ сойдуруп, Жакып баласына 4 пайгамбар, кожого ат койдурат. Балага Манас деген ат берилет. 4 пайгамбар, Жеркенден келген жети элчи, кытайдан келген 40 элчи, ногойдон келген он элчи жентек жеп, Манасты сынап, туулган баланын келечекте мыкты чыгарын айтып кетишет. Каапыр менен мусулманга Манастын кабары катуу угулат. Күлүшө баштаганда эле бешикте жаткан Манас: «Аксакал атаке Жакып кан Бусурман жолун ачамын, Капырдын малын чачамын... (5.3) деп сүйлөйт. Муну уккан Жакып «алабаш жорго чаар атты алып келип токутуп, жакасы алтын, жеңи жез, ак күрөөкө торгой көз, алтындын зээрин жаптырган, күмүштүн ззэрин төктүргөн» (5. 3) бадананы кийгизип, Байдын уулу Бакай канды чакырып: Манас аттанып жортом, «алыска сапар барам, Мединаны сыдырып, Чоң Букарды кыдырып, Ит-Кечүүдөн кечем дейт, Бээжиндеги Коңурбай барып уруш салам дейт... « (86–93-саптар), Көрбөгөнүн көргөзүп, билбегенин билгизип жанына жолдош бол деп суранат. Бакай макул болот. Манас он жашында ок атып, он төрткө чыкканда ордо чайкап, кан болот. Кашкардагы кытайды Турпан айдап чыгарат, Турпандагы кытайды Аксыга айдап түшүрөт.

Китептин кириш сөзүндө эскертилген окумуштуунун пикири боюнча Манастын туулушу жөнүндөгү бул кыска эпизод ага берилген суроого жооп кылып гана айтуучу тарабынан кокусунан дароо ойдон чыгарылган окуя (13-б.). Окумуштуу атайын белгилегендей бул эпизоддун мазмуну өтө эле жарды экендиги ырас.

Бирок, көрүнүштөрдү үстүртөн, өтө кыска, деталдаштырбай берүү окуянын мурда эпостун составында жоктугунун далили эмес. Балким бул эпизодду мурда кенен айтпаган адам болгондуктан, же кандайдыр башка себептер менен айтуучу эл арасында мурдатан белгилүү чыгарманын туруктуу салттык окуяларынын бирин өзүнө берилген суроого жооп катары ушул түрдө кыска баяндоосу да ыктымал. Чынында «Манастын туулушу» деген темага ылайык келүүчү бүгүн илимге кеңири белгилүү болгон сюжеттик нук баатырдын теги, Жакып менен Чыйырдынын узак убакыт баласыз болуп жүрүшү, туулган баланын жашынан эле өзгөчө жышааналуу экендиги аталган эпизоддо негизинен толук сакталып берилген. Жеке эле бул эмес Манас жоого аттанам дегенде ага Жакып даярдаган минер аты алабаш жорго чаар ат С. Каралаевдин вариантындагы Манас туулганда дүйнөгө келген минер аты тору чаар менен үндөшүп турушу, айрыкча «аппак эти чүчтөдөй, устукан сөөгү мистедей» же «жакасы алтын, жеңи жез, ак күрөөкө торгой көз, « же «он жашында ок атты, он төртүнө келгенде ордо чайкап, кан болду» ж. б. туруктуу ыр саптарынын, башка деталдык белгилердин кийинки манасчылардын варианттарынан өзгөрүүсүз ушул түрдө кенен орун алышы, окуя-эпизод эпостун сюжеттик нугунда мурдатан эле орун алганынан кабар берип турат.

2) Алмамбет мусулман (бусурман) болуп, Көкчөдөн чыгып, Манаска кирет (6–61-беттер, 1862 сап ыр) – жер жер болгондо, суу суу болгондо алты атанын уулу каапыр, үч атанын уулу мусулман бар экен (1–4-саптар). Төрт арыштуу ойроттогу алтын айдар, чок белбоо Каракандан Алмамбет туулат. Ал топ олуянын тобосунан, бар олуянын батасынан, арчалуу мазар азиреттин Алдасынан бүткөн бала. Алмамбет туулду дегенде Ала-Тоо коркконунан пас болот, агын суу коркконунан сай болот. Үч атанын уулу мусулман суунун башын көздөп качат, кара ногой Жамгырчы Иленин башына түшөт, сары ногой эр Манас өркөчү бийик өр кула, өктөм тууган Аккуланы минип суунун аягын көздөп көчөт. Аркы атасы Камбаркан, берки атасы Айдаркан эр Көкчө үч мусулман элдин ортосуна туруп калат. Көкчө элин жыйып камданып, кызыл чоктуу ойроттун элинин четине барып, тил кармап, кабар алалы деп аттанып, куш салып, каз, соно алдырып жүрүп олтуруп Ысык-Көлдүн жээгине кирип барат. Ар жагындагы адырдан калдайган кара бөркү башында Алмамбет алдынан чыгат. Көкчөдөн мусулманчылыктын жолун угуп, динге кирип, экөө достошот. Элине барып, тил алса мусулман кылам – деп, Алмамбет кетет да, элин, атасын, энесин мусулман болууга чакырат. Эли, ата-энеси тилин албайт. Алмамбет Кылжээрен атын минип, качып чыгып, жолдон тоскон кыр жагындагы кытайдын кырк сан колун, ой жагындагы орустун он сан колун жарып өтүп, Көкчөгө келет. Көкчө үйүнө кабарга жигит чаптырып, досун ээрчитип үйүнө келет. Акеркеч Алмамбетти сыйлап тосот. Тебише кетип таскарды жарылган бээни союп, Көкчө той берип, Алмамбеттин башын куттуктайт. Алмамбет ойротко жортуп барып, Көкчөнүн элин байытат. Көкчөнүн кырк чоросу ичтери күйүп Алмамбет менен Акеркечтин көңүлү жакын деп, ушак айтышат. Буудайбек да алардын сөзүн кубаттайт. Көкчө Алмамбетти чакыртып алып, калмак, кет! – деп, ж. б. көңүл калар катуу сөздөрдү айтат. Таарынган Алмамбет аттанып кетип бараткапда Акеркеч алдынан чыгып токтотуп, Көкчөгө келип, жүйөлүү сөз айтат. Көкчө Көгаланы тартып, Көккүбөнү жаап Алмамбетти токтоткула деп, жигиттерин жиберсе,

алар Алмамбет аракты көп ичип алып, карагайдын көлөкөсүнө жатып уктап калыптыр деп, ушактап келишет. Акеркеч ишенбей сыртка чыгып караса көпкө күткөн Алмамбет кетип калыптыр.

Ошол күнү Манас түнүндө түш көрүп, эртеси катуу даярдык менен жорутат. Түшү: Актайган жетелеп, Ак-шумкар колуна кондуруп сапарга жүрүптүр. Тайганын агытса дүйнөдөгү төрт аяктуу бүт алдына келип кырылат, шумкарын салса көктөгү бүт канаттуу алдына келип кырылат. Түштү Ажыбай: «батасы менен батаң тең, атасы менен атаң тең кандын баласы келип, өзүңө жолдош болот экен!» – деп, жоруйт. Манас Алмамбет келе жаткан турбайбы! – деп, камданып, атактуу аттардан жетелетип алып, колу менен атланып, Таласты бойлой жүрүп, Желгектин сары талаасына келип конот да, эртең менен жер чалып келмек болуп атланып, Ашмаранын Кум-Белден кароол карап туруп Ашмаранын асты жагындагы Ак-Эрменден түрү бөлөк адамдын келе жатканын көрүп, кырк чорого айтканы кайра жөнөйт.

Кырандан элес-булас караан көргөн Алмамбет белге чаап чыгып караса адамдын изи жатат. Ченесе өз изинен бир эли артык экен, аттын изин көрүп, атынын изине теңештирсе мурдагы из бир элиге чоң экен. Бул киши ким болсо да менден эки эличе артык эр экен! – деп ойлойт.

Манас жигиттерине барып, бир адам келе жатат, алтооң барып колдун четинен жөөлөтүп ээрчитип келгиле! – деп буйрук берет. Жигиттердин өтүнүчүнө болбой Алмамбет эшик алдына чейин атчан келет. Үйгө кирген Алмамбеттен Манас жай сурайт. Ал жөнүн айтат. Манас Аккула, Сараланы баш кылып тогуз күлүк тарттырып, Аколпокту баш кылып курал-жарагын бүт тартуу тарттырат, бара турган жерине ала кетсин дейт. Манас Жакыпка кабар айттырып, камдансын, ат чабам – дейт. Жакып камданат. Жарышып алдыда барган Манас менен Алмамбеттин алдынан Шакан байбиче чыгат. Анын ийиген эмчегин Манас менен Алмамбет ээмп, экөө тууган болушат.

«Алмамбеттин окуясы», «Алмамбеттин арманы», «Алмамбеттин жомогу» ж. б. темалар менен аталган бул эпизод белгилүү варианттардын дээрлик бардыгында орун алган жана сюжеттик нугу негизинен бир түрдө, бири бирине жакын үлгүдө айтылган эпостогу салттык туруктуу окуялардын биринен. Бул китепте жарык көргөн текст салыштырмалуу алып караганда көлөмү чакан, сюжет кыскартылган түрдө баяндалганы менен кийинки манасчылардын арасынан Сагымбай Орозбак уулунун жана ал кирген мектепке жата турган айтуучулардын варианттарына жакын үлгүдө берилген. В. В. Радлов жазган текст менен Сагымбайдын тексти окуяларынын жалпы өнүгүш нугу жактан эле эмес, көптөгөн майда деталдык белгилерине, ал турмак кээ бир ыр саптарына чейин бири бирине туура келет. Бул көрүнүш эпостун туруктуу салттык окуяларынын жалпы нугу гана эмес, басымдуу көпчүлүк учурларда деталдык белгилерине чейин иштелип чыгып, айтуучулардын бир муунунан экинчи муунуна туруктуу мүнөзгө жакын өтө тургандыгын айгинелейт.

3) Манас менен Көкчөнүн согушканы, Каныкейди алганы, Манас өлгөндөн соң тирилгени (61–140-б., 2685 сап ыр) Манастын атак-даңкы алыска тарап, айлана-чөйрөсүндөгүлөрдүн баарын каратып, ак падышага гана баш коюп турат.

Көкчөнү чаап, жылкысын тийип, каркыралуу кыздарын олжолоп Алмамбет чоромо соогат берем деп аттанган Манас барып жылкы тиет. Көкчө кубалай келип,

жүйөлүү сөз айтса болбойт. Экөө беттешип, Көкчө аткан октон Манас жарадар болот. Дарылайын, токто! – деп Аккуланы чылбырдан кармаган Көкчөнүн минген атын Манас кылыч менен бөлө чаап салып, таштап кетет. Көкчөнүн жылкыларын кырк чоро кууп айдап кеткен экен. Ак падыша менен учурашып келейин, ошонун айтканы менен болоюн деп, Манас жөнөйт.

Ак падышага барып айланасындагыларды бүт каратканын айтат. Падыша сага кол кайрып каршылык кылгандар болсо кыйрата бер, менин элиме гана тийбе, экөөбүздөн улук эч ким болбосун, мен барда сага эч ким кол кайра албайт – дейт. Манас үйүнө келип дүйүм алптан коркпоймун, баягыдай жортпоймун, Кайыптын кызы Карабөрк кармап алдым талаадан, Шооруктун кызы Акылай олжолоп алдым коргондон, кыз издеп, мага жакшы катын алып бер,– дейт атасы Жакыпка. Жакып уулуна ылайыктуу кыз издеп чыгып, талаадан жолуккан койчу таздын кеңеши боюнча Темиркандын кызы Каныкейди көргөнү барат. Жуучуга келдим деген Жакыптын сөзүнө Темиркан уулуң көрүнгөн менен жоолашып, кармаша берет экен, кызым Каныкей жалгыз, Манас бирөөдөн мерт тапса кызым каралуу калар, балаң жортуулчусун койсун, болбосо кызымды бербейм дейт. Жакып ага опуза сөзүн айтат. Темиркан элине кеңешет, билермандары көп мал сурайлы, тапса келер, табалбаса ошондон нары жоголор дешет. Бул акылды туура табышып, Жакыпка кудалыктын шартын айтышат. Жакып үйүнө кайтып, кудалардын жайын түшүндүрөт, Манас кырк чоросунун ар биринен жүздөн жылкы чогултуп, жоо-жарагын камдашып, жөнгө келип, кызын жөн берсе аны көрөбүз, бербесе тартып алабыз! – деп, жөнөшөт. Силер бара бергиле, мен ак падышага барып акыл сурай кетейин – деп, Манас ак падышага барып, үйлөнгөнү аттанганын айтат. Ал кубанып, жеңкетайга бергиниң деп көп алтын, күмүш акча берет. Манас мурда кеткендердин артынан жете барып, Темиркандын шаарына келишет.

Көгала сакал Меңдибайдын бузукулугу менен Манасты жалгыз ээн талаага таштап, кырк чорону бөлүп кетип коноктошот. Күн ысыгында талаада жалгыз калган Манас суусап кыйналып, жалгыздыгына, күйөр адамынын жоктугуна арман кылат. Кырк чоронун ичиндеги Манастын досу Каратоко сыртка чыгып, Манастын жалгыз калганын көрүп, чоролорго кабар кылат. Алар шашылыш аттанып, Манаска келип кечирим сурашат. Манас кечирет. Алтымыш танап ак чатырды тигип, жатып калышат. Күндүз коркуп келе албаган балдыздар менен жеңелер кечинде келишет. Манастын тапшыруусу боюнча Ажыбай аларга ак падыша атайын берген көп пулду жеңкетайга берет. Эки жакын жеңеси Манасты алтүндө кел, Каныкейдин койнуна жаткызабыз деп, кетишет. Манас барат. Каныкей сен кимсиң? – десе, көп калың берип, сени ала турган Манасмын – дейт. Төөчү, уйчу, жылкычы кулдарымдын аты бүт Манас, сени билбейм, кет десе Манас болбойт. Каныкей канжар менен саят, бычактын учу билегин чийип кетет. Манас чыр чыгарып, кырк жигитин жиберип Темиркан кан менен Жакыптын жылкысын айдатып келип, колуна союш кылып, шаарга кол салат. Аны көргөн Каныкей жанына кырк кыз ээрчитип, кырк үй тиктирип, жыгылыштуу болуп алдына келет. Манас аны атка учкаштырып алып, өйдө-төмөн чапкылайт. Каныкей «Көгүчкөн учса жүнүн кес, Кара бет көп сүйлөсө тилин кес» – деп жалынат. Манас кечирип, чоролор даяр үйлөргө түшүшөт. Алмамбет түшкөн үйдө кейпи суук кара кыз олтуруптур. Каныкей Алтынайга барып сенин атаң

Айыпкан менен менин атам Темиркан бир тууган, кубулбай өз өңүңө кел, Алмамбет Манасты бийлеген, андан кем эмес баатыр десе, Алтынай экөөбүз тең атанын кыздарыбыз, эгер мен Алмамбетке тийсем сен мени бээ саадырып, элге кымыз сундуруп жумшап аласың дейт. Сени кем тутсам төбөсү ачык көк урсун, төшү түктүү жер урсун! деп Каныкей касам ичет. Алтынай чыныгы кебетесине келет. Айыпкан менен Темиркан атаандашып, кыздарын көп дүнүйө берип узатышат.

Калмактардын бери жагында, мусулмандардын ары жагында Көкчөгөз менен Каманкөздүн ууру үйү бар экен. Көгала сакал Мендибай арака бал куюп, уу кошуп чайкагыла, Манаска берели деп, кабар салат. Үч-Капкактын оюнда, Үкүрчүнүн боюнда ак чатыр тигип Манастар жатышат. Серек менен Сыргак кийин калган экен. Уу экенин билбей (берген тамактардан жеп, ичип) уктап калышат. Манас башын көтөрө албай, наалыш кылып, Ажыбай, Алмамбет ж. б. Тазбайматка чейин аттарын атап, баары өлүптүр, баарынын жаманы Сыргак менен Серек кантип тирүү калган дейт. Манастын көкүрөгүнөн жаны кете элегинде кырк чоро: жан сактаар жерди айтып кет, кимге барып баш калкалайбыз? – дешет. Манас башкаларга зордугум өткөн, оруска барсаң батасың дейт. Манас өлөт, анын сөөгүн коюп, үйгө келип, Жакыпка көңүл айтышат. Жакыптын кеңеши боюнча бийликти Бакайга, кеңешчиликти Ажыбайга, жоого каршы турууну Алмамбетке беришип, ар кимиси өз бетинче жатып калышат.

Жакыптын Манас таап берген мал, дүнүйөсү түгөнүп, сарттын орогун оруп, жакырчылык башына түшөт. Манастын энеси Бакдөөлөт машак терип, карындашы Каргылач суу алып, от жагып жүдөшөт. Каныкей бадачыга жалданып, Жакып менен Бакдөөлөттү багып жүрөт.

Манастын аты Аккула, кушу Акшумкар, тайганы Актайган аза күтүп, зар какшашат. Алардын зарын угуп кудай жиберген периште Манасты тирилтет. Атын минип, кушун кондуруп, тайганын ээрчитет. Бирок, мурда эмне болгону эсинен чыгып, уу уулап, жүрө берет.

Каныкей түш көрөт: асманда ай, күн тууптур, коломтосунан зор терек өсүп чыгып, анын көлөкөсүнө өзү, Жакып, Бакдөөлөт пааналашыптыр. Жакып: Манас тирилип келет экен, кырк чорого кабар сал дейт. Манастын аты, кушу, тайганы жоголуп кетти, бул эмне сыр? – дешип таң калышат.

Жакып кырк чоронун Ажыбай, Алмамбет баштаган бир топторуна кабар айтса, алар сөз тыңшабайт. Акыры Бакдөөлөттүн кеңеши менен Бакай, Серек, Сыргак, Манастын кыяматтык досу Каратоко төртөөнө кабар берип, аларды ээрчитип келип, Манастын мүрзөсүнө барып куран окумак болушат. Аккула, Акшумкар, Актайгандын дареги барбы, билип келчи – деп, Серекти жиберишет. Ал мүрзөгө барса, Манастын бейити жок, анын ордунда үй турат. Шыкаалап караса салынган төшөктө Манас жатат, Манастын башын жөлөп бир сулуу кыз олтурат. Сүйүнгөн Серек жаткан Манаска кайрылып атаң Жакып, энең Бакдөөлөт, кырк чороң келди, тур десе, ата-эне, кырк чоро деген эмне? – деп билбейт. Качан кыяматтык досу Каратоконун атын атаганда гана эсине келип, мен өлүп тирилген турбаймынбы, элге кабар бергиле, эне-атамды алып келгиле, учурашайын дейт. Элге барып учурашып, жайланып жатып калышат. Ак падышадан акыл сураса, ал ар кимдер менен урушпа – деп, кеңеш берет.

Удаа келген, бири-бирине байланыштуу окуялар катары бир темага бириктирилип берилгени менен бул бөлүм мазмуну, окуяларынын курулушу, чыгарманын жалпы структурасындагы орду боюнча чынында үч, ар бири өзүнчө турган жана кийинки манасчылардын варианттарында өз-өзүнчө айтылуучу окуялардан турат. Эмне себептен бул үч окуя ушул тартипте бирге бириктирилип берилип калганы белгисиз, окумуштуу ага айтуучу ушул түрдө айтып бергенин, же өзү жалпы нуктун ыңгайына карап атайын бир топко чогултуп койгонун эч жерде эскербейт. Кириш сөздө окумуштуу буларды бир эпизод деп ишенимдүү айтканына (13-б.), ошондой эле Манас менен Көкчө эмне үчүн согушканына бүдөмүктөнүп, кыясы Алмамбеттин Манаска өткөнүнө байланыштуу болсо керек дегенине, же Манас белгисиз себептер менен мерт табарын айтканына (ошол эле бет) караганда изилдөөчүгө бул окуяларды бир адам чогуу айтып берген. Бул ойду үч окуянын башынан аягына чейин көп жерлеринде Манас менен Ак падышанын эң жакын мамилеси улам-улам атайын басым жасалып, ыгы болсо да, болбосо да айтылуусу да бекемдейт. Мындай ой эпостун китепке киргизилген башка бөлүмдөрүндө орун алган эмес. Үч окуя бир адам тарабынан айтылганына үч бөлүктө тең Манасты тууган энеси катары Бакдөөлөт эскерилгени (бул бөлүмдөн мурда келген Алмамбеттин окуясында Манастын тууган энеси Чыйырды Шакан делет) да күбө.

Бөлүмдө биринчи жайгаштырылып, жалпы тизмектин башталышы катары берилген «Манас менен Көкчөнүн согушканы» деген окуя тексттеги маалыматтарга караганда Көкчөдөн Алмамбеттин таарынчы үчүн өч алуу максатында иштелген иш. Буга Манастын өзүнүн ак падышага «Алмамбет үчүн жүрдүм мен, Эр Көкчөнүн жылкысын алдым мен» (74-б., 456–457-саптар) – деген сөздөрү айкын күбө. Бирок, бул кыска окуянын чыгармадагы жалпы нуктун так ушул жеринде келип айтылышы күмөн туудурат. Анткени Көкчөгө аттанаардын алды жагында «Көр жастанып мал таптым, Каныкей жыргал көрсүн деп» (64-б., 121–122-саптар) айтылат. Буга караганда Көкчөгө каршы аттануу Манас Каныкейди алгандан кийинки окуялардын бири. Кийин варианттары кагаз бетине түшүрүлгөн манасчылардын басымдуу көпчүлүгүнүн айтуусунда Алмамбеттин окуясынан кийинки келүүчү окуя Манастын Каныкейди алганы.

Манас менен Көкчөнүн согушканы ушул бөлүмдө берилген планда илимге белгилүү варианттарда жок, бирок, Алмамбет менен Көкчөнү жараштыруу максатын көздөгөн, б. а. ушул темага жакын мүнөздө курулган окуялар айрым тексттерден орун алган. Мисалы: Сагымбайдын варианты боюнча Манас Каныкейди алгандан кийин Алмамбет менен Көкчөнү беттештирип, Алмамбеттин таарынычын айттырып, бугун чыгарып, жараштыруу үчүн Көкчөгө барганы айтылат. Көкчөдөн кайра келе жаткан Манастар Көзкамандардын көчүнө жолугат. Бул эки текст түзүлүшү жана жалпы нуктагы орду жактан бирин бири кайталабаганы менен тектеш экени шексиз, б. а. алда канча жумшартылып жана өзгөртүлүп берилгенине карабастан Сагымбай айткан текст бир кездеги Алмамбеттин таарынчысы үчүн Көкчөдөн өч алуу жөнүндөгү окуянын негизи бир, экөө түпкү тегинде бир окуя-теманын материалдары экени айкын.

Бөлүмдөгү экинчи окуя – Манастын Каныкейди алганы эпостогу туруктуу салттык окуялардын бири. Бул бөлүмдөгү окуялар илимге белгилүү варианттардын басымдуу көпчүлүгүндө берилүүчү салттык нукка жакын планда айтылган.

Үчүнчү окуя бөлүгүндөгү экинчи окуянын терс каарманы Меңдибайдын Көкчөкөз, Көзкаманга кабар берүүсү эскертилүү аркылуу ошол окуяга уланды катары көрсөтүлгөнү менен чынында өзүнчө турган, «Көз камандар» окуясы деген тема аркылуу берилген салттык туруктуу окуянын-сюжеттин кыскартылган баяндамасы. Китепке 5-бөлүм катары «Көзкаман» деген ат менен киргизилген сюжет буга далил. Мазмунунда айрым өзгөчөлүктөр бар экенине карап бул бөлүмдө берилген окуяны «Көзкамандар окуясынын» өз алдынча варианты дешке болор эле.

4) Бокмурун – (140–205-б., 2197 сап ыр) – Көкөтөй ооруп, кан түкүрөт. Уулу Бокмурунду, эли-журтун чакырат. Эли-журту жыйылып келгенде Көкөтөй үзүлөт. Бокмурун аш берүүгө камданып, ашка эл чакырууга чабарман жиберет: бекип калган бейиштин эшигин ачкан, байланып калган базардын жолун жазган Эр Кошойго бар, Көкөтөй кандын ашы болот, башкы аттын байгеси сан төө, сан сарала бээ, сан сары башыл кой, байгенин аягы мин, ала баш кунажын, беш жүз токсон беш атка байге бар, атын байлап, өкүнүчү болбос үчүн камданып келсин, бул ашыма келбесе көрүнбөсүн көзүмө, таарынбасын өзүмө» (48–50-саптар), айчыгы алтын кызыл туу менен барып, «Төтөгөлүү боз үйүн төшкө сүрөй салбасам, төрдө олтурган сулуусун ач билектен албасам, ат соңуна салбасам, артык олжо кылбасам» (55–56-саптар) – деп коркутуп чакыртат. Кошойдон өтүп Манаска, эр Агышка, Элеман байдын эр Төштүккө, эгиз кара ат байлаган Үрбүгө, Көк коёнго, Жедигердин Багышка, Карадөө уулу Жарманаска, эргежээл, итаалы элдерине чейин, Айдаркандын Көкчөгө, орустун каны чоң Жолойго, каапырдын каны Нескарага, кыр мурундуу, кызыл көз кытайлардын Коңурбайга, өгүз кан элине, Оогандын каны Музбурчакка, Ороңгуга кабар бер дейт. Кабарчыны жөнөтүп коюп, чоролоруна акыл салып, аштын камын көрө баштайт.

Ашка эл чогулуп, Кошойдун акылы боюнча ашты Манас бийлейт. Ат чубатылып, сынчылар чабыла турган аттарды сынашат. Ат айдалып кетип, тойдун тамашасы башталат. Жөө жарышта Төштүк жер алдынан ээрчите келген Жээрен секиртпес жеңет. Жөө балбанга Жолой чыгат. Манас ага каршы барасыңбы? – деген суроо менен Кошойдон баштап белгилүү баатырлардын баарына кайрылса, ар кимиси өз шылтоосун айтып, баш тартышат. Манас өзү чыкмак болуп аттан түшүп жөнөгөндө намыс кылып Кошой түшөт балбанга. Каныкей тиккен чалбардын мыктылыгын көрүп, күрөштөн аман келсем менден талашпа – деп, сурап алат. Кошой Жолойду жыгып, мөрөй алат. Сайышка чыккан Коңурбайга каршы Манас барып, ыргыта коюп, мактанып келет. Төө чечүүгө Ороңгу чыгып мөрөй алат. Аштын тамагы тартылып, чабылган аттар келет. Манас Аккуланы сүрөп, алдыда келе жаткан Ачбуудандан өткөрөт да, орус да болсо кан эле Жолойдун аты Ач-бууданды да жолго салып коёлук деп, аны сүрөгөндө ат жыгылып калат. Жолойдун ат сүрөөгө келген балдары Өкүмболот менен Төрөбек атты өчтүк кылып жыкты – деп, келип Манастын чоролорун чабат, күнү-түнү он төрт күн катуу согуш болот. Агар алтын ак күмүш Жолой талап алат. Жарадар Алмамбет Манастын алдынан чыгып, көй кашканын көбү келет, көбү жок – деп кабар айтат. Манас Коңгуроолу байдын Кошыбышын Таласка жиберип, атакемдин айлындагы Төкөр устага бар, беш айдын жүзү болду ачалбарс сынып калганын бердим эле, «кылды бекен кылычты, сокту бекен соотту», аларды бүтүрбөсө устаны өлтүрүп салгыла – дейт. Көкчөдөн Көгаласын сурап кел,

атын бербесе андан башка жоом жок, Жамгырчы Мердиянды, сүт болотту берсин, аларды бербесе Жамгырчыдан башка жоом жок. Андан нары барып журт карысы эле эл четиндеги Кошойдон бата ала кел – деп Ажыбайды жөнөтөт.

Кошыбыш кош ат минип жүрүп Таласка барса, уста айткандарын дайын кылып бүтүрүп коюптур. Уста аттанып, Манаска келип, буюмдарын берет.

Манас Жолойдун жылкысы кайсы отто экен, чалып кел – деп Алмамбетти жумшайт. Меркенин жээгинде жаткан Жолойдун жылкысын көрүп Алмамбет кайра келет.

Манас кырк кулундуу бээ берип, Каныкейге айта бар, аколпок деген тонум бар, ошондон бирди сага жапсын, саламат барып, сак кайтсам Жолойдун кызы Уулбийкени өзүңө токол кылып алып берем, кичи кызы Кишмишти уулуңа алып берем деп, устаны узатат да, жылкы тийүүгө аттанат.

Манас жылкыбызды тийип алыптыр – деп, жаман түш көрүп чочулаган Жолойдун зайыбы Аңгичал кызы Аксайкал Жолойго айтса, ал менин жылкымды ким алат? – деп кенебей коёт. Сайкал Манастын артынан кубалагыла деп, балдарын жумшайт. Төрөбек менен Өкүмболот Жолойго келип Ачбууданды бер, Манастын артынан кууп баралы дешсе, атасы намыстанып өзү аттанмак болуп, мыктыларын чогултуп камданат. Таргыл таз дегени далы көрүп, жолуң туюк, жыл өткөрүп, эч курбаса ай жаңыртып аттан десе көнбөй, Жолой аттанып кетет.

Жылкыны Айгыр жалы боз дөңдү ашырып коюп, куугун качан келет? – деп, Манас күтүп жаткан экен. Жер майышкан көп кол келе жатканын көрүп, Сыргакка жанына он беш жолдош алып, жылкыны катуу кууп жөнө, анын чаңын көргөндө ошол тарапка жөнөөр, мен аңдып жатып кый сүбөдөн саяйын дейт. Тосуп туруп Жолой өтө берерде Манас качырып чыгып, Алмамбет экөөлөп аны аттан сайып түшүрүп, башын кесет. Атасынын өлгөнүн угуп согушка кирген Жолойдун балдарын Алмамбет өлтүрүп, Манаска кабар берет. Жолойдун элин чаап,

кыздарын олжолоп, намысымды алдым деп Манас үйүнө келип, убадасы боюнча Төкөр уста менен баласына кыздарды, алтымыш жылкы олжого берет.

Окуялардын мазмунуна, мүнөзүнө караганда бөлүм бири-бирине байланыштуу өзүнчө өнүгүшкө, натыйжага ээ эки бөлүктөн – эпизоддон турат: Көкөйдүн ашы; Жолойго каршы жортуул.

Бөлүм «Бокмурун» деген жалпы тема менен аталган. Окуяга мындай тема ким тарабынан берилгени текстти айткан информатор ушинтип атаганы, же окумуштуу шарттуу түрдө койгон темабы, белгисиз. Бөлүмдөгү биринчи окуянын сюжети Көкөтөй канга уулу Бокмурун берген аш жөнүндө баяндалат. Көкөтөйдүн оорусу, өлүмү менен башталган бул эпизоддун логикалык жыйынтыгы Жолойдун чабылган аттардын байгесин зордуктап талап кетиши, аштын тарашы менен аяктайт. Ушул эле окуя азыраак мурда кагаз бетине түшүрүлгөн Ч. Валихановдо «Көкөтөй кандын ашы» – деп аталат. Эпостогу кеңири белгилүү, туруктуу салттык бул окуя илимде фиксацияланган тексттердин дээрлик бардыгында ушул түрдө, же ушуга жакын мүнөздө аталат. Буга караганда бөлүмдөгү биринчи окуянын «Көкөтөйдүн ашы» деген аталышы туурараак болор эле.

В. В. Радлов жазган варианттын тексти анча чоң эмес айрым өзгөчөлүктөрү менен, кыскартылып айтылган мүнөздө эл арасында кеңири белгилүү болгон

сюжеттик нукка негизинен туура келет. Көптөгөн деталдык белгилери боюнча, айрыкча, Сагымбай Орозбак уулу көрүнүктүү өкүлү болгон мектептин манасчылары айткан тексттерине жакын.

Бөлүмдөгү экинчи окуя Манастын Жолойго каршы аттанышын баяндайт. Сюжет аштын түздөн-түз уландысы катарында нукка ээ экендигине карабастан, сөз андан кийинки болгон окуялар жөнүндө бара жатканын айгинелейт. Мисалы, Көкчөгө ат, Жамгырчыга Сүт болотту суратып, Кошойго бата берсин – деп, киши жиберүү ж. б.

Жарыяланган окуядай эпизод башка манасчыларда айтылары илимге белгисиз, бирок, атайын даярдык көрүп камданып алып аттануу, чалгын чалуу, жылкы тийүү, кыргындуу согуш ж. б. белгилери боюнча сөз болуп жаткан окуя эпостогу кеңири белгилүү – «Чоң казатты» эске салат.

5) Көзкаман (205–280-б., 2540 сап ыр) – Бай Жакып келиндери Карабөрк, Акылай, Каныкейди отко кийирип, сынайт. Каныкейди жактырат. Аны уккан Манас барып кызматын көрөлү деп, кырк чоросун ээрчитип аттанып, Каныкейдикине келет. Ал урматтап тосуп, жакшылап конок кылып, кырк чорого сооттон сарпай, чүчтөдөн көйнөк-дамбал, жөкө өтүк кийгизет. Алар кубанып, Каныкейди мактап кетишет.

Ат семирип, түз болот, боз кыроо түшүп, күз болот, эрендер жатып бук болушат да, жортмок болушат. Аттанган Манасты Каныкей токтотуп, быйыл 25 жаш мүчөлүң, аттанбагын! – деп, өтүнөт. Манастын ачуусу келип, булдурсун менен чабат. Каныкей ачууңду кой! – деп күлүп туруп, жолуң ачылсын! – деп тилегин айтат. Кечээ келген Каныкей кармап жатса деп, Акылай аны туурап, ал да Манасты кармайт. Манас, аны да чабат.

Акылай кайра келбей кал! – деп каргайт. Кайрылып Акылайдын көөнүн жайлап кетсин, каргышы жаман эле деп, Каныкей Манастын артынан адам чаптырса, Манас намыстанып болбой коёт.

Талаада Манас уктап калат. Төрт жолдошу менен чалгынга барган Алмамбет алыстан бир караан көрүп, Манаска келип айтат. Дайнын билип келүүгө Кыргылды жиберишет. Токойлуу жерден тосуп турган Кыргыл келе жаткан баланы кармап алат. Бала мен төрөлүү журттан келе жатам, төрөңө алып бар дейт. Жолдон Алмамбет чыгып жай сурайт. Бала өз жайын айтат». Жакып алты жашта экенде калмактардын Айкан, Күнкан деген кандары келип кыргызды чапканда иниси Көзкаман калмактарга түшүп кеткен экен. Ошол Көзкаман көчүп келатыптыр. Көзкамандын Көкчөкөз, Бөрбөлжүн, Дөрбөлжүн, Чагандай, Агандай аттуу беш уулу бар экен. Алмамбет Манаска келип баланын сөзүн айтат. Манас атам мурда андай тууганы жөнүндө эч качан айткан жок эле, чын-төгүнүн билип кел –деп Алмамбетти Жакыпка жөнөтөт. Андан кабарын уккан Жакып уулумдун алды-артында жөлөк-таянычы жок эле, ырас болгон турбайбы! деп кубанат. Байбичеси калмактан келген немелер сага эл болмок беле, жалгызым Манаска кыйын болгон тура, беш бөрү бирөөнү таласа соо кылабы? – деп, кайгырат, Жакып акылың тайкы, кубанбайсыңбы деп, карс-карс күлүп, тим болот.

Кайра тарткан Алмамбет Каныкейге айтсамбы, айтпасамбы – деп, ыргылжың болуп келе жатканда ал кереметинен билип, алдынан чыгып, жай сурайт.

Алмамбеттен жаңы туугандардын кабарын угуп, корком, алар бизге эл болбос, төрөм мерт таап калбасын, сак болсун! – дейт.

Алмамбеттен Көзкаман чын эле тууганы экенин уккан Манас куу байтал минген баланы туугандарымды баштап кел,– деп жөнөтөт да, жаңы тууганды өрүлүктөп туруп, анан жортмок болуп, үйүнө кайтат. Көзкамандардын көчү келет. Манас кырк чоросу менен барып өрүлүктөп, алты үй-өргөө тиктирип берет, түлөө өткөрүп, туугандарынын колдорун алалдайт, чоң той өткөрүп, ат чабат.

Ыраазы болгон Көзкаман балдарына камданып Манасты конокко чакыргыла, ат мингизип узаткыла,– дейт. Алар камданып, Манас менен чоролорун чакырып келүүгө Чагалдайды жиберишет. Ал даап Манаска айта албай, кырк чородон угар деп, аларга гана айтып кетет. Конокко келе жатканда Серек Манас жок кантип барабыз, Алмамбет сен барып чакырып келбейсиңби,– дейт. Чакырганы барган Алмамбетке Каныкей аракка мас болгондо чатак чыгар, тууган адамдардын арасына киришпейли деп, кырк чоро кетип калар, көптөп жалгызды мерт таптырып коюшпасын, Манас барбай эле койсун,– дейт. Анын сөзүн туура тапкан Алмамбет кырк чорого кайра барып: Манас мас экен, уктап калыптыр, өзүбүз эле барып, сыйын көрүп келели – десе, Серек көнбөй кайра жөнөп, Манасты ээрчитип келет. Конокто мастыктан чыр чыгып, чок болот менен кагып жиберсе учу Манастын жазы маңдайына тиет. Манас жалгыздыгына арман кылат. Көзкаман ортого түшүп, арачалап коёт, Манас үйүнө барат.

Манас чоролорун чакырып калмактарга жортуп баралы деп кеңешет. Аттанып чыгып Каржаабастын боюна барып жатат. Алардын кеткенин үч күндөн кийин билген Көкчөкөз күндөп-түндөп жүрүп, ат урунду кылып, артынан жете барат. Билген жолуң,– деп Көкчөкөздү чалгынга жиберишет. Ал калмактарды аралап барса Айгандын жанында турган жайзаң көрүп тааныйт да, Айганга айтат. Ал карматып алып, сырын сураса Көкчөкөз мен жүз киши, Манас кырк киши менен келдик. Манасты жайлайлы, элди мен бийлейин – дейт. Айган кол курап камданат. Көкчөкөз кайра келип, Манаска жооп айтпай, чатырына түшүп жатып алат. Манас Көкчөкөздөн жай сурап кел! – деп Алмамбетти жиберет. Алмамбет жоонун жайын сураса Көкчөкөз калмактар эч капарсыз, жай жатышыптыр,– дейт. Алмамбет кайра келе жатса жолдон Көзкаман чыгып: чалгын чалгыла, Манас сак болсун, түндөтөн күбүр-шыбыр көбөйдү, мени бөлүп ташташты, коркуп турам,– деп эскертет.

Алмамбет Манаска келип, кандай эл экенин ким билет, баласы бирди айтса, атасы башка сөз айтат – деп, уккандарын баяндайт. Манас менен Алмамбет аттанып чалгынга жөнөшөт. Жолдон жолуккан калмак чалдан Айгандын кол жыйып, камданып атканын угуп, аныгын билиш үчүн түрүн өзгөртүп алган Алмамбет, жоону аралап кирип, кандын кызы Алтынайдын үйүндө өтүп жаткан кыз оюнга барат. Алтынайды жактырат. Кайра Манаска келип, көргөнүн айтып, Алтынай акылы жактан Каныкейге тең адам экен, мага олжого бер,– дейт. Манас Каныкейге тең экени чын болсо мен өзүм алам десе, Алмамбет «жер дебеймин Таласты, эр дебеймин Манасты», мен кетем деп таарынат. Манас ойноп айттым. Алтынайды сен ал деп, убада кылып, кырк чорого барышат. Эртеси калмактарга каршы аттанышып, катуу согуш болуп, калмактарды жеңишет.

Олжодон куру калышкан Көзкамандын балдары чыр чыгарышып, олжолорду кайра бөлүшүп, аларга да беришет.

Элге кайтып келе жатышып жолдо турган бир үйгө түшүп, тамактанышканда Көкчөкөз аракка уу кошуп берип, Манас кырк чоросу менен ууланып жатып калышат. Аккуланы мине качкан

Манасты Көкчөкөз Аккелте менен атат. Ок анын дал ортосуна тийип, капчыгай ылдый кулайт.

Кереметинде билген Каныкей кантемир деген дары алып, Манасты издеп келип таап, кайнатма кара дары, сүртмө кызыл дары менен дарылайт. Мекедеги Канкожо да келет. Манас он эки күндө айыгат. Кырк чоронун өлгөнүн көрүп, жалгыз кантип жүрөм,– деп Манас тилек тилеп Мекеге кетет, жер жүзүн кыдырат. Анын тилеги кабыл болуп, кырк чоро тирилет да, Манасты издеп Мекеге барышат.

Каныкей түш көрүп, анын түшүн Алтынай кырк чоро менен Манас келет экен, боюңа бүтүптүр, эркек баатыр балалуу болот экенсиң, ал балаң атасынан да ашкан баатыр болот экен,– деп жоруйт.

Манас келет, Көзкамандын балдарын өлтүрөт.

Бул бөлүм да эки окуяны «Көзкамандар окуясын» жана «Айган кан» аталган эпизодду камтыйт. Биринчи окуя дээрлик бардык варианттарда кезиккен туруктуу салттык окуялардын бири. В. В. Радловдогу тексттер бул окуянын көпчүлүккө маалым нугуна жакын. Экинчи окуя «Айганкан» деген ат менен кийинки манасчылардын айрымдары айткан варианттарда кездешет (мисалы, С. Орозбаковдо), тексттер негизинен окшош.

6) Семетейдин туулганы (280–312-б., 1079 сап ыр) – Аккула арып, Манас карыйт. Каныкейди алганына 32 жылга толот. Чоролорун чакырып: Каныкейдин боюнда 7 айлык бала бар, артымда жаш калмак болду, көзүңөрдү салгыла, кыз болуп калса жайын таап бергиле, мен өлөм, камдангыла,– дейт. Манас өлөт, сөөгүн Таластын боюндагы Сулпукорго коюшат. 9 ай өткөндө Жакып: Абыке менен Көбөштүн бирине тийсин – деп, Мендибайды Каныкейге жиберет. Муну укканда ал капа болуп, 9 айлык боюмда бар, кыз туусам тием, эркек туусам тийбейм,– дейт.

Каныкей эркек тууйт, кайын энеси Бакдөөлөт экөө баланы алмак-салмак уйку көрбөй кайтарып багышат. Жакып, Абыке, Көбөш жаңы туулган баланы өлтүрмөк болуп, кол курап аттанышат. Алардын каптал келе жатканын көргөн Каныкей баласын койнуна салып, алтымыш жашар кайненеси Бөкдөөлөттү жетелеп Алтыбайдын аралга кире качат.

Абыке, Көбөштөр Каныкей менен баласын таппай, үй-мүлкүн талкалап, талап кетишет.

Айласы куруган эки аял кайда барарын билишпей, Каныкейдин кеңеши менен анын өкүл атасы Карынбайга келишсе, ал Манастан көөнүм калган деп, кабыл албай коёт.

Бакайга барышат. Ал Манастан калган баланы көрүп кубанат, ат-тонун, азыгын камдап, өз атаң Караканга бар,– деп жолду көрсөтүп, узатып коёт.

Жолдо азыгы түгөнүп ачка болуп, кыйналып, акыры Каракандын шаарына келишет. Каракан Каныкейге ак өргөө тиктирип берип, баланы өзү багып алат. Чоңтой берип, балага ат койдурмак болот. Ак боз ат минген, колунда аса таягы бар адам балага «Семетей»,– деп ат коюп, көздөн кайым болот.

Семетей Каракандын баласы болуп чоңоёт. Каракан чоң той берет. Той тараарда Семетей ат минем – дейт. Сур жоргого айырмач токуп, ага мингизип, жанына чөйчөктөй көздүү Сары тазды кошуп берет. Семетей өз баласы болсом Каракан мени өзү менен кошо ала жүрөт эле, ал атам эмес экен деп, атты жетелеп турган Сары таздан чылбырды жулуп алып, үйүнө кетип калат. Таздан кабар уккан Каракан, анын байбичеси, кыздары, уулу Солтонкул кой десе Семетей болбойт. Каныкей келип кой десе, ага менин атам Манас, элимди сагындым, атаңдын Аколпогу менен Актулпарын сурап бер,– дейт. Али жашсың деген энесинин жүйөө сөзүнө көнбөй койгондо Каныкей атасына барып, Семетей жалгызым эли-журтун билип алыптыр деп аты менен тонун сурайт. Айткандарын алып берип, Бакайга жолугуп, ошонун тили менен бол,– деп тапшырып, Каныкей уулун узатат.

Семетей жол жүрүп Таласка келип, Үч-Кошойду эңкейип кирип, Сулпукордун башынан төө кайтарып жүргөн Бакайга жолугуп, өзүнүн дайнын айтып, энеси берген белекти тапшырат. Кубанган Бакай төө энеси куу ингенди кудайыга чалып, Семетейди ошол жерде калтырып, өзү сүйүнчүгө кетет. Жакыпка Семетейдин келгенин айтса, ал баланы алып кел,– дейт. Сыртка чыгып тура калган Бакай Жакыптын балдарына Семетейге уу берели деп жатканын угат.

Семетейге келип, берген тамагын ичпе – деп, тапшырып, аны Жакыптыкына ээрчитип барат. Семетей Жакыптын уу кошуп берген арагын ичпей, итке берсе, ит өлөт.

Семетей андан аттанып, Абыке, Көбөштөргө барып, алардын үйүндөгү атасынын курал-жарагын тартып алып, Тайбуурулду минип, кайра таятасыныкына кайтат.

Элине көчөм деген Семетейди Каракан көп дүнүйө-мүлк берип узатат. Семетей Таласка келип, атасынын ордо тиккен жерине конот.

Чоң атасы, агалары көп колу менен каптап келип, урушта Семетей жеңет. Колго түшкөн Жакыпты Шакан, Абыке, Көбөштү Каныкей өлтүрөт.

Бөлүмдө «Семетейдин» кеңири белгилүү салттык нугу кыска түрдө берилген, тексттердеги көптөгөн деталдык белгилер, чакан эпизоддук көрүнүштөр, айрыкча, С. Каралаев айткан вариантка жакын.

Көзгө урунган бир көрүнүш: тексттерде адатта бир адам айткан вариантта кетирилбей турган карама-каршылык бар: окуялардын баш жагындагы Каныкей төрөгөн жердеги Манастын энесинин аты Бакдөөлөт (287-б., 231-сап ыр) делсе, кийин Шакан (291-б., 368-сап ыр) делет. Шакан – Чыйырды делип аталуу көп учуроочу белги, ал эми Бакдөөлөт дайым бөлөк каарман. Буга караганда бир нече адамдан жазылган тексттер окумуштуу тарабынан куралып берилген болсо керек дешке негиз бар. Бул китепте жарыяланган тексттин башка кийин жазылган варианттардын басымдуу көпчүлүгүнөн айырмаланган белги окуянын салт боюнча «Манаста» айтылуучу баатырдын өлүмү, аны коюу, Семетейдин туулушу сыяктуу көрүнүштөр ушул бөлүмдө айтылуусу. Бирок, мындай берилүү варианттык белгилердин бирине жатышы да мүмкүн.

7) Семетей (312–368-б., 1927 сап ыр) – Семетей он үчүндө ок атып, он бешинде жоо сайып, кырк чорого баш болуп, атасынын ордун басып жатат.

Эриккен Семетей кырк чорого жортолу – дейт. Алар макул болушат, бирок өзүлөрүнчө кеңешип, алтымыш жашка келгенче Манастын атын токудук эле, эми

жетимишке келгиче Семетейдин атын токудук, алдыбыз жетимишке, аркабыз алтымышка чыгыптырбыз. Семетей карыганда айдап жүрүп ар кайсы жерде өлтүрөт го, андан көрө качып кетели деген бүтүм чыгарышып, качышат. Кабар алган Семетей кууп жетип, алдына чыгып, жөө туруп, атын тартуу тартып, үч жолу кечирим сурап, өтүнсө да токтобой коюшат. Ачуусу келген Семетей кырк чорону бүт кырып, үйүнө кайтат. Айылга келсе Ажыбайдын катыны менен Алмамбеттин катыны эки эркек бала тууйт. Сүйүнгөн Семетей экөөнө Каныкейдин эки эмчегин эмизип, тууган кылып алат. Балдардын атын Күлчоро, Канчоро коёт. Экөө чоңоюп, доо доолап, жоо жоолап, баатыр болушат.

Бир күнү Семетей үйдө ойлуу олтурганын көрүшүп эки чоросу эмне билгенин, бар? деп сурашат. Семетей өлгөн жанды тиргизген, өчкөн отту тамызган Айчүрөктүн кабарын укканын айтып, эртең аттанып Акун-канга баралы, Айчүрөктү же колум менен, же жоолашып алам – дейт. Айчүрөктү ала турган күйөөсү Көкчөнүн уулу Үмөтөй экен. Аттанып чыгып Акундун элине барышып, оюн куруп жаткан Айчүрөккө Күлчорону жиберет. Семетейдин келгенин угуп чыгып келген Айчүрөктү ала качып кетишет.

Үмөтөй көп кол менен келип жылкы тиет. Күлчоро Канчорону кабарга жиберип, өзү куугунга кетет. Кабар уккан Семетей келип, согуш болуп, Үмөтөйдүн колу жеңилип, өзү туткунга түшөт. Семетей Үмөтөйдү жакшылап кабыл алып, Күлчоро аркылуу кааласа алып качып келген катынды алсын, макул десе ат минип, тон кийип сыйымды көрсүн, өчөгүшсөк экөөбүздүн бирибиз өлүп тынабыз деп, жүйө сөз айтат. Ал алган катынды мен эмне кылмак элем, эл бололу деп, Үмөтөй ыкка көнөт. Ага Тайбуурулду мингизип, Манастан калган ак күрөөкө зоотту кийгизип узатат.

Бир күнү Семетей жаман түш көрүп, чочулап, атасынын бейитин тайып келем – деп, ак боз бээ коштотуп жөнөйт. Айчүрөк да жаман түш көргөнүн айтып, барба десе болбойт. Анын кабарын уккан Каныкей аттанып чыгып, артынан жете барып, кайт десе көнбөйт. Каныкей белги – жышаандар айтып, жаман белги көрсөңөр дароо кайта келгиле деп, кайгырып калат.

Мүрзөгө барып, бээ союп, эт бышырып, Каныкей айткан жаман белгини – кайнаган казандан кара кочкул канчыкканын көрүп, аттанып, тегерегин карашса көп кол келип тегеректеп калыптыр. Согуш болот, Семетей минген ат баспай калгандыктан Күлчоро ага өз атын берип, үйгө кетиңиз – дейт. Семетей мен жалгыз кантип кетем – деп, болбой, экөө учкашып качышат. Жедигердин Кыясы көп колу менен алардын артынан кууйт. Көкчөбич жүрө албай калып, учкашкан экөө аттан түшүп турушат. Куугун жетип, экөөнү курчап калат. Күлчоро Көкчөбечти минип, жоону аралай качып кутулат. Жалгыз калып, жатып алган Семетейге эч ким даап жакын бара албайт.

Канчоро Кыяска келип, Семетейди кармап берсем мага эмне кызмат көрсөтөсүң? дейт. Кыяс Күлчоронун аялы Чачыкейге нике кыяйын, Таласка кан көтөрөйүн,– деп убада кылат. Канчоро артынан барып, Семетейди кармап берет, Кыяс аны айбалта менен чаап өлтүрөт. Канчоронун акылы менен Кыяс Семетейдин сөөгүн өрттөп, күлүн сапырып жиберет. Муну алыстан көргөн Күлчоро айылга барып, Айчүрөккө кабар айтып, кууп барган жоо менен жалгыз согушат. Жетинчи күнү

аты баспай калып, колго түшөт, анын оң далысынын кечирин кесип май кайнатып куюп, токмоктоп өлтүргүлө деп, жылкычыларга кул кылып берет. Канчорого Чачыкейди алып берип, кан көтөрөт, Айчүрөктү үйүнө алып барып, Кыяс өзүнө нике кыйдырат.

Айчүрөктүн алты айлык боюнда бар экен, Кыяска баргандан кийин алты ай өткөндө эркек төрөйт. Баланы Кыяс өлтүрмөк болгондо Айчүрөк атама барып, кол жыйып келип, өч алам,– деп опузалайт. Корккон Кыяс балага тийбей, эл чакырып, той берет. Эч ким ат коё албай, баланын атын асмандан түшүп келген Айкожо Семетейдин уулу «Сейтек» – деп коюп, көздөн кайым болот.

Сейтек чоңоёт. Аны көргөнү келген Күлчорого баласын кошуп берүү үчүн Айчүрөк Сейтекти Кыяска барып Тоорону бер деп, сура – деп жиберет. Ойноок бала унутуп калып, кайра кетип бара жаткан Күлчорону көргөндө энесинин сөзү эсине түшүп, дөңдө отурган Кыяска Тоорону минип, жылкыга барам деп, ыйлап барат. Кыяс Күлчорону чакырып ээрчитип барып, үч күндө кайра алып кел – деп, буюрат.

Күлчорону тосуп туруп токмоктоп кирген жылкычыларды Сейтек жыга чаап салып, туу бээ союп, аны майга бөлөйт. Күлчоро айыгып, кадимки күч кубатына келет.

Күлчоро менен Сейтек аттанып, Кыяска келип, анын башын Күлчоро чаап салат.

Күлчоро менен Сейтек Каныкейди издеп аттанышат. Анын колуна таяк берип, Канчоро кой кайтартып койгон экен. Канчоро билермандарын чогултуп алып: Семетей атамды өлтүргөн, ошон үчүн өчүмдү алдым деп, мактанып жатканда барган Күлчоро анын сөзүнө чыдабай аттан ыргып түшүп, кармап, босогого таңып салат. Кайтарган коюн таштап жүгүрүп келген Каныкей Канчорону жара тартып таштайт.

Сейтек энелерин алып Таласка көчүп келип, Кең-Колдун боюндагы Манас үй тиккен жерге конуп, Үч-Кошой менен Таласты, Ташкенди бийлеп калат.

Бөлүм «Семетей» – деп аталганы менен чынында анда баяндалган окуялардын мазмуну боюнча «Семетейден» 6-бөлүмдө берилген эпизоддорго улай чыгарманын аягы жана «Сейтекке» таандык окуялар негизинен дээрлик бүт камтылат. Көпчүлүк варианттарга мүнөздүү болгон салттык белгини эске алганда китептин 354-бетине чейинки окуялар, б. а. Кыяс жеңишке жетишип, Күлчорону кул кылып, Айчүрөктү олжолоп кетип өзүнө нике кыйган жерге чейин «Семетейге» таандык, ошол жерден тартып бөлүмдүн аягына чейин «Сейтектин» окуялары. Ушул белгиге караганда эки бөлүмдө берилген «Семетейге» тиешелүүлөрүнүн жалпы көлөмү 1421 сап ыр, ал эми «Сейтек» 506 сап ырдан турат.

В. В. Радловдун эмне себептен эпостун «Сейтек» бөлүмүн өзүнчө белгилеп, атын атап көрсөтпөгөнү белгисиз. Окумуштуу андай бөлүмдү атабагандыгына карап ошол тарыхый шартта эпостун «Сейтек» бөлүмү өзүнчө аталбаган болсо керек дешке мүмкүн эмес. Анткени, манасчылардын, элдин арасындагы айтылган маалыматтарга караганда өткөн кылым ичинде эле «Манастын» үч негизги бөлүмдөрү гана турмак, баатырлардын алардан кийинки муундары жөнүндө айтылуу кеңири белгилүү, талашсыз фактылардан. Мисалы, өмүрүнүн басымдуу көпчүлүгүн өткөн кылым ичимде жашаган белгилүү чоң манасчы Чоюке Сейтектен кийинки бир нече муундун окуяларын айтканы аны билген көптөгөн адамдар тарабынан эскерилет.

«Сейтекке» таандык окуялар да салттык нуктун айланасында, бирок, көпчүлүк варианттарда орун алган Семетейдин тирилиши жана белгилүү каармандардын кайып болуп кетүүсү бул жердеги тексттерде жок. Ошого карабастан Сейтектин бабаларынын ордун ээлеп калганын белгилеген корутунду чыгарылып, жомоктун окуялары логикалык жактан бүткөн таризге келтирилген.

«Семетейдин» бул бөлүмдөгү окуялары да көпчүлүк айтуучуларга таандык салттык нукка жакын берилген. Майда деталдык белгилери жактан С. Каралаевдин вариантына толук дээрлик туура келген жерлер арбын.

«Сейтекке» таандык окуялар да салттык нуктун айланасында, бирок, көпчүлүк варианттарда орун алган Семетейдин тирилиши жана белгилүү каармандардын кайып болуп кетүүсү бул жердеги тексттерде жок. Ошого карабастан Сейтектин бабаларынын ордун ээлеп калганын белгилеген корутунду чыгарылып, жомоктун окуялары логикалык жактан бүткөн таризге келтирилген.

Китептеги «Жолой кан» – деп аталган (369–525-б. 5322 сап ыр) экинчи бөлүм өзүнчө, бир топ көлөмдүү чыгарма. Мындай наамдагы жана мазмундагы эпос эл арасында сакталып калган эмес. Көкөтөйдүн ашында Жолой балбанга түшүп, окуялар арасында аты эскерилип, Манас менен согушу баяндалган фактыларга таянып окумуштуу бул бөлүмдө берилген тексттерди «Манастын» бөлүмү, же окуяларынын бири деп эсептейт. Бирок, «Жолой канда» баяндалган окуялар «Манас» менен байланышпайт. Ал эми мындагы башка каармандардын аты «Манастын» окуяларынын арасында эскерилиши боло бере турган көрүнүш. Мисалы, Төштүк да «Манаста» активдүү каармандардын бири, бирок бул абал ушул эле ат менен аталган өзүнчө эпостун болушуна жана жашашына тоскоолдук кылбайт.

Эпостун «Манас» бөлүгүнүн көлөмү 9449 сап ыр. «Семетей» 1421 сап, «Сейтек» 506 сап ырды түзөт. В. В. Радлов боюнча үч бөлүм биригип 11376 сап ырдан турат.

Бул көлөм эпостун кийин кагаз бетине түшүрүлгөн жетимиш ашуун варианттарынын ар биринен көп эселеп аз. Бирок, бул абал акад. В. В. Радаов жарыялаган материалдын маанисин төмөндөтпөйт. Анткени, биринчиден, «Манастын» бүгүн бизге белгилүү варианттарынын дээрлик барынын көлөмү бир кылка эмес, алардын арасында жарым миллион сап ырдап ашуун өзгөчө көлөмдүүлөрү да, ошону менен бирге эле салыштырмалуу алганда чакан дешке боло тургандары да бар. Демек, айтуучунун чыгармачылык дареметине, кесип ээси катары ээлеген ордуна жараша чыгарманын окуялары толук, же кыскартылган түрдө айтыла берүү адаттагы көрүнүш. Кээде чоң, белгилүү манасчылар да эпостун окуяларынын айрымдарын кенен айтса, кээсин кыскартып аткаруусу, же такыр эле айтпай таштап кетүү учурлары да кезиге берет. Мисалы: С.Каралаев кыргыздардын чабылышын кенен айтса, Сагымбай манасчы кыскача эскерүү менен гана чектелет ж. б. Анын үстүнө бул типтеги варианттын кагаз бетине түшүрүлүш шартынын ойногон ролу менен маанисинин бар экендигин, б. а. көнүмүш аудиторияда, табигый шартта эпосту аткаруу менен тилди жеткиликтүү биле албаган адамдын алдында анын ошол элдин тил өзгөчөлүгүнө ылайыкталбаган тамгалар аркылуу тексттерди кагазга жазыш үчүн жай, улам токтоп айтып берүүнүн чоң айырмасы бардыгын да эстен чыгарууга болбойт. Экинчиден В. В. Ралдов жазып алган тексттердин биз үчүн эң башкы илимий мааниси ал материалдардын көлөмүндө эмес, мазмунунда

ошолордун негизине таянып бүтүн эпостун туруктуу салттык окуялары кайсылар экендигин тактоо мүмкүнчүлүгүнүн деңгээлинде жана идея, тема, башкы образдардын мүнөздөмөсү өзгөрүүлөргө учураганбы, же жокпу, өзгөрүүлөр болсо канчалык даражада? – деген сыяктуу орчундуу маселелерди чечүү үчүн фактылык маалыматтар бере алгандыгында.

Маселенин ушул жагынан алганда В. В. Радлов жазып алган тексттерге сөздүн чыныгы маанисинде баа жок. Анткени, миң жыл чамалуу узак убактан бери кыргыздар үчүн билгендери менен табылгаларын чогулткан казынанын ролун аткарып, ата-балага бирдей ыйык тутулган өзгөчө баалуу мурас, элибиздин улуттук сыймыгы болгон «Манас» эпосун бүгүн изилдеп үйрөнүүдөгү, баа берүүдөгү көптөгөн орчундуу проблемалар ошол мындан жүз ашуун жыл мурда орус окумуштуусу жазган тексттер, окуялар, алардын мазмуну менен байланыштуу чечилет. Ошол мурда жазылган тексттер болбогондо «Манас» таануу илиминин көптөгөн чоң-чоң маселелери бүгүн жоопсуз калары, же аларды так чечүү алда канча татаалдашы шексиз эле. Алсак кыргыз эпосунун башкы темасын, негизги идеясын, окуяларынын өнүгүш жолун белгилөөдөгү орчундуу таяныч жомоктун салттык туруктуу окуялары. Бүгүн колдо болгон эбегейсиз зор материалдарды, көптөгөн варианттарда баяндалгандардын ичинен кайсылар мурдатадан келе жаткан салттык туруктуу белгилер экенин айкындоодо изилдөөчүлөр үчүн эң башкы жана күдүк туудурбай турган таяныч ошол В. В. Радлов өз учурунда кагаз бетине түшүргөн тексттер.

Жалпы эле жүз жыл мурда «Манас» көлөм жагынан кандай чыгарма болду экен? – деген суроо да кызыкчылык туудурбай койбойт.

Ыр сабынын санын көрсөткөн так маалымат сакталып калбаганы менен мындан жүз жыл мурда эле «Манас» жомогу бүгүнкү биз билгенге жакын көлөмдө болгон дешке негиз бар. Муну эл арасында айтылып, биздин учурубузга чейин жеткен эпостун эбегейсиз зор көлөмү, атактуу чоң жомокчулардын аны айлап-жылдап айтып аягына чыга албагандыгы жөнүндөгү улама, легенда түрүндөгү көптөгөн маалыматтардан башка да, ошол В. В. Радлов кыргыз жергесине келген кездерге чамалаш учурлардагы жазма маалыматтар, окумуштуулардын күбө өтүүлөрү да айгинелейт. Мисалы: кыргыздардын арасында В. В. Радловдон 5–6 жылча мурда болуп, «Манас» менен таанышкан, анын бир эпизодунан үзүндү жазып алган Чокан Валиханов «Манас» бир бүтүнгө келтирилген көптөгөн өзүнчө бөлүктөрдөн турарын» маалымдайт жана кыргыздар чыгарманын ар бир бөлүгүн айтуу үчүн үч түн жетпейт дешкенин эскертет. Башканы айтпаганда да Ч. Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашынын» баш жагын гана маалымдаган үзүндүнүн көлөмү араларындагы бир нече жердеги окуяны кыскача баяндап берген кара сөз түрүндөгү тексттерди эсепке кошпогондо 3320 сап ыр. Ал эми В. В. Радлов жазып алган текстте «Бокмурун» деген ат менен берилген бул эпизоддо «Көкөтөйдүн ашына» таандык материалдар бүт жана «Чоң казаттын» айрым окуялары камтылгандагы жалпы көлөмү 2197 сап ыр. Демек, бул фактыга караганда В. В. Радлов кыргыздардан эпостун тексттерин жазып алган учурда эле «Манастын» эл арасында айтылып жүргөн окуяларынын жалпы көлөмү окумуштуу кагаз бетине түшүргөн көлөмдөн алда канча арбын экендиги шексиз. Ал турмак, биздин байкообуз боюнча, ошол кездеги манасчы окумуштуугa эпосту ал

жазып алгандан бир топ кенен көлөмдө айткан өңдөнөт. Анткени, В. В. Радловдун китепке жазган кириш сөзүндөгү «Манас» жөнүндөгү ал билген маалыматтар басылып чыккан тексттердегиге караганда алда канча кеңири мүнөзгө ээ. Окумуштуу өзү өзгөчө жан кейүү менен эскерген ошол учурдагы текстти кагаз бетине түшүрүүнүн көп машакаттуулугун (кыргыз сөздөрүн жазууну ал элдин тил өзгөчөлүгүнө ылайыкташпаган алфавиттин жардамы менен шарттуу белгилер коюу аркылуу жүзөгө ашыруу, оозеки эркин ырдап көнгөн айтуучунун тексти жай айтып бере албай кыйналышы, мааниси түшүнүксүз сөздөрдү тактоо үчүн суроолор берип, манасчыны алагды кылууга мажбур болуу ж. б. у. с.) эске алганда эмне үчүн В. В. Радлов өзү уккандарын толук жазып ала албагандыгынын да, ошондой эле эмне үчүн ал жарыялаган материалдардын бүгүнкү биз билген көлөмдөн алда канча аз болуп калышынын да себептери көп жактан өзүнөн өзү түшүнүктүү болот.

«Манас» эпосу миң жыл чамалуу узак убакыттан бери кыргыз эли үчүн билгендери менен табылгаларын чогулткан казынанын ролун аткарган, ушунун натыйжасында жаш-кары, ата-балага бирдей ыйык тутулуп, мурдакылардан кийинкилерге өткөрүлгөндө кылдат, чебер, сактык менен мамиле кылынып келе жаткан өзгөчө баалуу мурас. Ошол жалпы элдик ыйык мурастын мазмун, формасындагы мыкты табылгалардын катарына кире турган көптөгөн көркөм белгилер, көрүнүштөр салттык туруктуу мүнөзгө ээ болуп, эпос улам кийинки муундун өкүлдөрүнө өткөндө негизинен бир калыпта өзгөртүүсүз сакталат. Эпостогу мындай белгинин эң башкысы андагы чыгарманын мазмунун түзгөн өзөк окуялар.

Эпостун советтик доордо кагаз бетине түшүрүлгөн варианттарынын басымдуу көпчүлүгүнүн мазмундарына таянып айтканда «Манастагы» өзөк окуялар сюжеттин өнүгүш жолундагы ирээти боюнча негизинен булар: баатырдын теги; кыргыздардын күчтүү жоодон чабылышы; баатырдын туулушу, балалык чагы, кан шайланышы; ата-мекенди душмандардан бошотуу; баатырдын үйлөнүшү; туугандарынын кастыгы; Көкөтөйдүн ашы; Чоң чабуул – Чоң казат; баатырдын өлүмү.

В. В. Радлов жазган тексттерге караганда «Манастын» биздин учурубузда жазылган варианттарына таандык болгон туруктуу өзөк окуялар эпостун жүз жыл мурда эл арасында айтылган үлгүсүндө да негизинен орун алган, болгондо да алардын көпчүлүгү көптөгөн майда деталдарына чейин бири-бирине туура келишет.

В. В. Радлов жарыялаган варианттагы биринчи окуя – «Манастын туулганы». Ал Манастын тегинен кабар берүүдөн башталат: «Бөйөн кан, Бөйөнкандан Каракан, андан Жакып. Чыгарманы баатырдын тегин санап баяндоодон баштоо бизге белгилүү варианттардын баарына бирдей таандык белги, алардын көбүндө салтка ылайык Манастын жети атасы саналат. Бүгүнкү колдо болгон варианттардын ичинен В. В. Радлов жазган тексттин мындай маалыматы Саякбайдын айтканына жакын. Анда баатырдын аталары катары Бөйөнкандан Чаян, Чаяндан Ногой, андан Балакан, Балакандан Каракан, анын баласы Жакып аталат. Бул эки варианттагы үч адамдын аты бирдей – Бөйөн, Каракан, Жакып. Эпостогу окуялардын логикалык өнүгүш жолу боюнча баатырдын теги баяндалгандан кийин кыргыздардын чабылышы жөнүндөгү окуя айтылуу керек эле. Биз билген варианттардын көбүндө ушул түрдө. Радлов жазган текстте баатырдын теги саналгандан кийин дароо эле Манастын төрөлүшүнө тиешелүү окуялар – Жакыптын Чыйырдыга үйлөнгөнү,

узак убак баласыз жүрүшү ж. б. баяндалат. Буга карап Радлов жазган тексттерде, же эпостун ошол жүз жыл мурда эл арасында айтылган үлгүлөрүндө кыргыздардын күчтүү жоодон чабылышы жөнүндөгү маалымат окуя жок экен деген жыйынтыкка келүүгө болбойт. Анткени, В. В. Радлов жарыялаган текстте деле андай маалымат бар. Бирок, ал атайын өзүнчө окуя катары эмес, «Көзкамандар окуясында» калмактар кыргыздарды чаап алганда Жакыптын иниси Үсөн колго түшүп кеткен эле делип эскерилет. Кыргыздардын чабылышын атайын окуя катары эмес, ушул түрдө кыска эскертүү менен гана маалымдоо башка варианттарда да жолугат. Мисалы: Сагымбайда да бул эпизод ушул В. В. Радлов жазып алган үлгүгө жакын түрдө берилген. Ушул жерде көңүлгө алып коё турган учур: эпостун салттык өзөк окуяларынын бардыгы ар бир вариантта сөзсүз орун алышы милдеттүү белги эмес. Кээде катардагы анча-мынча айтуучулар турмак чоң манасчыларга таандык өзгөчө кеңири планда аткарылган варианттарда да өзөк окуялардын айрымдары түрдүү себептер менен айтылбай калышы боло бере турган белгилерден. Буга жогорудагы эскерилген Сагымбайдын вариантында кыргыздардын чабылышы атайын өзүнчө эпизод катары айтылбашы, же Саякбайдын вариантында кыргыз жерин баскынчылардан бошотууга арналган чоң эпизоддун берилбеши да айкын күбө.

Радлов боюнча эпостун биринчи окуясы Манастын төрөлүшү. Анда Жакыптын Чыйырдыга үйлөнүшү, узакка (14 жыл) зарыгып жүрүп, акыры балалуу болгону, көп эл чогулуп, ага Манас деп, ат коюлганы, Манас жаш курагынан эле баатырдык иштер иштеп, «он жашында ок атып, он төртүнө чыкканда ордо чайкап кан болгону» баяндалат. Бул эпизод негизинен ушул сюжеттик нукка Жакып түрдө эпостун биздин учурубузда жазылган варианттарынын көбүндө орун алган. Айрым деталдык белгилери жактан В. В. Радлов жазып алган вариант Сагымбай манасчынын айткандарына жакын.

В. В. Радлов жазган варианттагы экинчи окуя – «Алмамбеттин мусулман болуп, Көкчөдөн кетип, Манаска келиши». Алмамбеттин окуясы да эпостун дээрлик бардык варианттарында кезиккен туруктуу сюжеттердин биринен. В. В. Радлов жазып алган тексттердеги бул эпизоддун негизги нугу болгон Алмамбеттин теги, туулушу, Көкчөгө жолугуп мусулман болушу, элинен качып чыгып Көкчөгө келип турушу, ушакка ишенген Көкчөгө таарынып андан кетип, талаадан Манаска жолугушу жана анда туруп калышы көптөгөн майда деталдарына чейин Сагымбайдын вариантына айрыкча жакын.

В. В. Радлов эпостун үчүнчү окуясы катары «Манас менен Көкчөнүн; согушканы, Каныкейди алганы, Манас өлгөндөн соң кайра тирилгени» деген теманы берген. Чынында бул үч башка окуя. Кийинки варианттарда Манас менен Көкчөнүн согушканы деген окуя жок, бирок Сагымбайдын вариантында Алмамбет өзүнө келип туруп калгандан кийин аны алып экөөн жараштыруу максатында Көкчөгө барганы, анда «Көкчө көп сөз баштады, ыйлап көзүн жаштады» – деп Көкчөнүн мурда кетирген кемчилигине катуу өкүнгөнү эскерилет. Буга караганда эпостогу бул окуя да түрдүү түрдө варианттарда мурдатан эле орун алса керек.

Манастын Каныкейге үйлөнүүсү эпостогу туруктуу өзөк окуялардын бири. В. В. Радлов жазып алган варианттын окуяларынын көбү майда деталдарына, ыр саптарына чейин Сагымбайдын вариантына окшош.

Манастын өлүп кайра тирилиши кийинки варианттарда жок, бирок Радлов жазган варианттын бул окуясы көп деталдары жактан Сагымбайдын вариантындагы Көзкамандар окуясына туура келет. Буга караганда ал окуя Көзкамандар жөнүндөгү эпизоддун үзүндүсү, же ошонун өзүнчө варианты болсо керек.

«Манас» эпосундагы өзгөчө кеңири белгилүү эпизоддордун бири «Көкөтөйдүн ашы», В. В. Радлов жарыялаган текстте «Бокмурун» деген тема менен берилген. Бул мурдатадан кеңири иштелип чыгып, мазмуну такталып калган эпизод болгондуктан жалпы эле бардык вариантта негизинен бири-бирине жакын айтылат. В. В. Радлов жарыялаган текст башкаларга караганда көптөгөн деталдары жактан Сагымбайдын вариантына жакынырак. Ушул жерде көңүлгө ала турган бир учур Радлов жазган варианттын аяккы тексттери бир кыйла белгилери жактан (мисалы: чалгынга баруу, жылкы тийүү ж. б.) «Чоң казатты» эске салат. Жалпы эле кийин жазылган варианттардагы «Чоң казаттын» окуялары В. В. Радлов жазган тексттерде бир нече жерлерге бөлүнүп берилген. Мисалы: жогоруда эскертилгенден башка да – «Чоң казатта» айтылуучу Каныкейдин жоо жарак, соот кийимдерди баатырларга берүүсү «Көзкамандар окуясынын» арасында берилген. Эпостогу орчундуу окуянын бири болгон «Чоң казат» эмне себептен В. В. Радлов жарыялаган тексттерде өзүнчө эпизод катары орун албаганы белгисиз. Бул багытта түрдүү жоромолдор айтууга гана болот.

Ошонун бири акад. В. В. Радловго «Манасты» айтып берип жаздырган адам талант деңгээли жактан чоң манасчы эмес, катардагы, же чала манасчылардын биринен болсо керек. Ал окумуштууга өзү билген жана эл арасында аткарып жүргөн тексттерин айтып берип жаздырган. Ал эми качан окумуштуу андан чыгарманын бардык окуяларын толук айтып берүүсүн өтүнгөндө айтуучу өзү мурда аткарып көнбөгөн эпизоддорду өтө кыска эскерүү менен чектелген, же билген айрым үзүндүлөрүн башка окуялардын арасында кыстыра кетүү менен чектелип, эпизодго таандык сюжеттик линияны бүт системалуу түрдө баяндап бере алган эмес. Чала манасчылар адатта эпостон бир чоң, же бир нече эпизоддорду гана аткаруу менен чектелүү турмушта кеңири жолугарын эске алсак В. В. Радловдун информатору эмне үчүн чыгармадагы бир окуяны айтып, экинчисин кыска гана эскерип, же такыр эле айтпай кетишинин сырын чечмелөө алда канча жеңил болуп калат.

Акад. В. Радлов жарыялаган тексттеги «Манас» бөлүмүнө таандык эн, акыркы эпизод – «Көзкаман». Бул эпизод да окуяларынын өнүгүшү, ички деталдык белгилери жактан Сагымбайдан жазылган материалдарга көп жакын. Болгон айырмасы В. В. Радлов жарыялаган китептеги маалыматтарды Сагымбай манасчы бирибирине удаа келип, байланыштуу болгон, бирок эки башка эпизод катары айтып («Көзкамандар окуясы», «Манастын Айганканга каршы аттанышы») жаздырган.

Жогоруда кыскача мүнөздө келтирилген фактылардан даана көрүнүп тургандай «Манас» эпосунун кийинки кагаз бетине түшүрүлгөн варианттары менен жүз жыл мурда жарыяланган тексттеринин окуяларындагы негизги сюжеттик нук бир, чыгарманын мазмунун түзгөн орчундуу окуялар экөөндө тең орун алган, ал гана турмак бири-биринен жүз жылдан ашуун мезгил менен бөлүнгөн бул материалдарда көптөгөн окшош деталдык белгилер учурайт, элестүү ыр саптары өзгөрүүсүз кайталанат. Ушундай эле абалды «Манастын» уландылары болгон «Семетей» менен «Сейтектен» да байкайбыз.

В. В. Радлов жазып, жарыялаган материалдардын фактыларына таянып «Манастын» көркөмдүк белгилеринин ичинен кайсылары туруктуу, мурдатадан келе жаткан салттык көрүнүштөргө жатарын да аныктоого болот.

Мисалы:

... «Көөрүгүнө чыдабай
Көп букалар союлду,
Көмүрүнө чыдабай
Көп токойлор жоюлду»...
... «Бекип калган бейиштин
Эшигин ачкан эр Кошой,
Байланып калган базардын
Жолун жазган эр Кошой»...
Жакасы алтын, жеңи жез
Ак күрөөкө торгой көз,
Алтындын зерин жаптырган,
Күмүштүн зерин төктүргөн,
Баданаы кийген соң...
«Кайыптын кызы Карабөрк
Кармап алдым талаадан,
Шооруктун кызы Акылай
Олжолоп алдым коргондон»... ж. б.

сыяктуу эң көптөгөн ыр саптары биздин учурубузда кагаз бетине түшүрүлгөн варианттарда сөзмө-сөз туура келип, өзгөрүүсүз бир калыпта айтылат. «Манастын» мазмунунун негизин түзгөн туруктуу өзөк окуяларынан, чыгарманын сюжеттик өнүгүшүнүн нугунан тартып, көптөгөн майда деталдык белгилерге, ыр саптарына чейин В. В. Радлов жазып алган тексттердин биздин учурубузда кагаз бетине түшүрүлгөн варианттардагы ыр саптарына, маалыматтарга сөзмө-сөз туура келип, өзгөрүүсүз бир калыпта айтылышы «Манас» айрым жеке адамга таандык чыгарма эмес экендигин, анда салттык туруктуу белгилер басымдуу жана чечүүчү мааниге ээ болуп, жомоктун тексти бир манасчыдан экинчисине, бир муундан кийинки муунга өткөндө өз нугун, мыкты белгилерин, элестүү табылгаларын сактап каларын даана айгинелейт. Жеке эле булар эмес, сөз болуп жаткан тексттер «Манас» таануу илиминин көптөгөн проблемалары менен тыкыс байланыштуу.

Ошентип мындан жүз элүү жыл чамалуу мурдагы тарыхый шарттарда кыргыз элин, анын маданий мурасын дүйнөлүк илим коомчулугуна таанытуу багытындагы орус окумуштуусу, академик В.В. Радловдун аракети эмгеги биз үчүн маанилүү да, баалуу да.

Элибизде «эрге кылган кызмат жерде калбайт» дешет. Эгер жеке адамга кылган жакшылык, кызмат, эмгек жерде калбай, кайрымы болсо, бүтүн элге кылган кызмат, эмгек, жакшылык ошол элдин муунунан муунуна өтүп, түбөлүк унутулбай сакталары, кызмат ээсинин ысымы урмат-сыйга бөлөнөрү келетсиз чындык да. Ошон үчүн элибизге шарапатын тийгизип, орчундуу эмгек өтөгөн орус окумуштуусунун атын кыргыз жамааты жакын сезип, урматтоо менен түбөлүк унутпайт.

Илимге белгилүү маалыматтарга караганда 1898-жылы кыргыз элине кеңири белгилүү айтуучу чоң манасчы – Тыныбек Жапы уулу аткарган варианттан – «Семетей» бөлүгүнөн анча чоң эмес үзүндү кагаз бетине түшүрүлгөн.

Кабарды күдүксүз далилденген факты дешке болбойт. Анткени андай иш жүзөгө ашырылганын айгинелеген факты-документ али колдо жок, ошондой эле күбө өтө ала турган кол жазма да бүгүнкүгө чейин табыла элек. Ага карабастан өтмө маанидеги бир катар белгилер Тыныбек айткан тексттер кагаз бетине түшүрүлгөнү чындык дешке негиз бере алышат. Алардын биринчиси эл арасында айтылып жүргөн бул жөнүндөгү кабарлар жана жомокчунун өз уулу белгилүү манасчы, акын, комузчу, сөзмөр чечен адам Актан Тыныбековдун (бул инсан жөнүндөгү кеңири сөз өз учурунда болмокчу) күбө өтүшү. А. Тыныбеков эл арасында айтылып жүргөн кабарларга, улуу агасы Сооронбайдын айткандарына жана өзү уккан, билгендерине таянып 1938-жылы 25-октябрда «Тыныбек манасчынын өмүр баяны» – деген темада араб алфавити менен жазылган кол жазмасында «1898-жылдарда Нарын участковою «Манас», «Семетейден» жазып бер,– деп буйрук кылганда Тыныбек «Семетейден» жазып берген. Бирок, жаздырып алууда кандай болуп чыгарылганынан (б. а. буйрук берген участковойдун максаты эмне экендигин билбегендиктен маанисинде го – С. М.) түшүнүк албагандыктан, толук жазып бергеним жок деп Тыныбектин айткандары бар»[38],– деп жазат. Ушул маалыматка кошумча болуп, анын чындык экендигин айгинелеп турган дагы бир күбө кийин 1925-жылы Москвада басылып чыккан чакан китепче. Китепчени басмага даярдап, кириш сөз жазган Э. Арабаев тексттер Тыныбек манасчыга таандык экендигине кепилдик берип, материалдарды «Тыныбек жомокчунуку («Семетейден бир бөлүм»)[39],– деп атайт. Тексттерди жыйноочу катары Э. Арабаев өзүн көрсөткөн. Бирок, китепчеге жазылган чакан баш сөз – киришүүдө тексттерди качан, кайдан жазып алганы да, же ким жазганы да эскертилген эмес (китепчеге кененирээк мүнөздөмө өз убагында болмокчу). А. Тыныбеков атасы жөнүндөгү өзү чогултуп жазган кабарда (Тыныбек манасчы, анын өмүр жолу, чыгармачылыгы жөнүндөгү илимге таандык маалыматтардын толугураагы да жана ишенимдүүрөөгү да ушул документ, К. Рахматуллинден тартып бүгүнкү күнгө чейинки Т. Жапы уулу жөнүндө пикир айткан ар бир изилдөөчү негизинен ошол булакка таянышат) Нарын участковоюнун тапшыруусу менен жазылган тексттерди кагаз бетине манасчы өзү түшүргөн: «1898-жылдарда Нарын участковою «Манас», «Семетейден» жазып бер,– деп буйрук кылганда Тыныбек «Семетейден» жазып берген»[40] (бул кабарга караганда Тыныбек сабаттуу адам болгон өңдөнөт, бирок информатор «Өмүр баянда» атасынын сабатын кантип, качан жойгондугун эскербейт). А. Тыныбеков жогорку жазгандарына эле улай: «Ал жазып берген «Семетей» Казан басмасында арапча тамга менен басылып чыккан»[41] – деген маалыматты да берет. Бул кабарды К. Рахматуллин да кайталап, ал турмак китептин атын этап, чыккан жылын да көрсөткөн[42]. Мындай кабар П. Н. Берков менен Э. К. Сагидованын «Манас» жөнүндөгү адабияттардын библиографиялык көрсөткүчүндө да орун алган[43]. Бирок, андай китепти табуу аракетинен бүгүнкү күнгө чейин оң натыйжа чыга элек. Кыясы А. Тыныбеков жаңылыштык кетирип, кийинки изилдөөчүлөр анын оюн кайталап койгон өңдөнөт. Антпесе андай китеп жарык көргөнү чын болсо аны Э. Арабаев билет эле жана өзү

жарыялаган тексттерге жазган кириш сөзүндө эскертүүсү ыктымал болчу. Э. Арабаев «Семетейдин» үзүндүсүн эски арап ариптери менен жазылган кол жазмага таянып даярдагандыгын ал ишти өз көзү менен көргөн жана ага түздөн-түз тиешеси бар –Арабаевдин тапшыруусу менен эски тамгадагы тексттерди реформаланган жаңы тамгага көчүрүп чыккан белгилүү окумуштуу, акад. К. Карасаев күбө өтүп, кепил болот.

Тыныбек айткан вариантынын тексттери кагаз бетине түшкөн ысымы илимге белгилүү биринчи манасчы. Анын үстүнө элге кеңири белгилүү чоң манасчылардын арасындагы да текстти жазылып калган жана бизге жеткен эң алгачкысы.

Актан Тыныбековдун жазгандарына караганда улуу манасчы 1846-жылы Ысык-Көлдүн Кайнар деген жеринде туулуп[44], 1902-жылы Нарындын Туюк деген жеринде дүйнөдөн кайткан[45]. Атасы Жапы кедей адам болуп, мергенчилик менен жан сактаптыр. Тыныбек да ата жолун кууп он төрт жашынан мергенчиликке илээшип, ал өнөрдү узакка таштабаптыр. Болочок манасчынын жашынан шыктуу чыгып, эл чыгармачылыгынан майда жанрлардагы лирикалык ырларды, Туяна деген кыздын көлөмдүү ырын аткаргандыгы эскерилет. Он сегиз жашында түш көрүп, түшүндө Күлчоро Манас, Семетей ж. б. баатырларды көрсөтүп, сыпаттап айтып тааныштырат. Ошондон тартып «Манас» айта баштайт. Атасы Жапы уулунун жомок айтууга дилгирлик жөндөмүн эшитип, аны аттап-тондоп камдап, белгилүү манасчылардан таалим алсын үчүн Чоңбаш (Нармантай) аттуу белгилүү жомокчуга жиберет. Тыныбек Чоңбашка барып үйүндө жүрүп, таалимин алат. Андан башка да Акылбек, Келдибек, Балык сыяктуу ысымдары кийин легендага айланган өз учурунун өзгөчө кадыр-барктуу, белгилүү жомокчуларына да жолугуп, таалим-тарбиясын алып, айткан тексттери менен таанышып чыгат. Өзү билген, таалимин алган манасчылардын ичинен Чоңбашты өтө жогору баалап, ага эч ким тең келе албайт дечү экен.

Тыныбек жыйырма беш жаш курагында мыкты манасчылардын бири катары аты элге кеңири тааныш болуп калат»[46]. Айрыкча Көл башындагы белгилүү ырчы-манасчылардын биринен болгон Назар ырчы менен «Манас» айтышып, аны жеңип байгесине жүз сом, бир ат алгандан тартып атак-даңкы алыска угулуп, калк ичиндеги кадыры өзгөчө көтөрүлөт. «Манастын» аркасы менен малдуу болуп, бий даражасына жеткенин жомокчу өзү айтып жүрүүчү экен[47]. «Манасты» кимден үйрөндүң, кантип айтып калдың? деген суроолорго Тыныбек «Манасты» көп кишилерден сурап, көптөгөн уламалардан угуп, өзүм да кошумчалап, толуктап айтам, анын үстүнө жомокту аткарып жатканда өзүмдү окуялардын арасында жүргөндөй болуп сезип кетем,– деп жооп бергени эскерилет[48].

Тыныбектин талантынын күчүн, эл арасындагы кадыр-баркынын деңгээлин өз көзү менен көрүп, күбө болгон белгилүү тарыхчы Белек Солтоноев минтип жазат: «1896-жылы күз айында Каракол, Бишбек, Нарын, Токмокко караган бүткүл кыргыздарга Көтмалдыда съезд болуп, ошондо Тыныбектин «Манас», «Семетейди» айтканын үч күн чамасында уктум. Ошондо болжолу 45–48 жаштар чамасындагы, семиз, толук денелүү, өзү кызыл чийкил, бети толук, сакал-муруту кичине, күрөң киши экен. Өзү бий экен. Съездде олтурду. «Манас», «Семетейди» айттырууга уездден сурап алып, съездге жибербей айттырып турушту. Эл съездге

көп карабастан күндүр-түндүр анын үстүндө болду. Күн баткандан таң атканча айтканда 200–300 киши уктабастан карап олтурганын көрдүм[49]».

Эл арасындагы көптөгөн улама, легенда түрүндөгү маалымат кабарларга караганда Тыныбек жомокчу чынында эле манасчылык өнөрдүн эн бийик даражаларына жеткен, калк ичинде чоң жомокчу делген сыйлуу наамга арзыган, атагы оң-солго бүт тарап, жаш кары, бай-кедей дебей элдин бүт катмарларына бирдей кадыр-барктуу, өз өнөрүнүн үзүрүн көрүп, урмат-сыйга карк толгон адамдардын биринен болгон экен. Мындай абалга ал талантынын күчү, талбас эмгеги менен жетиптир. Буга анын өз учурундагы бардык белгилүү манасчыларга атайын барып, таалимин алып, алар айткан тексттерди терең өздөштүрүп, ошону менен бирге эле эпос жөнүндөгү билгендери менен уккандарына чыгармачыл инсан катары мамиле кылып, чыгарманы өнүктүрүп өстүрүп өз салымын киргизип айта алуусу өбөлгө болгон өңдөнөт.

Тыныбек жомокчу манасчылык өнөрдүн туу чокусуна жеткен кийинки шарттарда эле эмес, чыгармачылыгынын алгачкы өнүгүш мезгилдеринен тартып эле эпостун өзү билген окуяларын сюжеттик өнүгүш жолун тарыхый шарттын талабына, угуп олтурган аудиториянын түшүнүк деңгээлин эске ала, ага ылайыктап атайын өзгөртүүлөр, тактоолор киргизип айткандыгына Назар ырчы менен өнөр сынаштырып «Манас» айтышы далил боло алат. Эл арасындагы «Манасты» Назар ырчы мыкты айтат, жоок, андан Тыныбек мыкты, – делген талаштарды угуп, айтылуу Чыныбай атайын киши жиберип Тыныбекти Караколго чакыртып келип, чоң байге коюп, Назар экөөн айтыштырат. Манасчыларга баатырдын өлгөнүнөн тартып, күмбөз салдырганына чейин айтасыңар – делген талап коюлат. Биринчи болуп Назар айтып, ал талап кылынган окуяны бир жарым күндө бүтүрөт.

Назардын айтуусунда Манас баатырдын күмбөзүн Надыр деген уста салган делет. Тыныбекке кезек келгенде окуяны ал да бир жарым күн айтып, бирок баатырга күмбөздү Намангендин үстүндө, Анжыяндын астындагы Кызыл арстан аттуу эшен салган – деп баяндайт. Манасчыларды угуп олтурган калыстар Манас баатырдын күмбөзүн же кандайдыр бир олуя салбаса, же Тыныбек айткандай эшен салбаса кылымдар өтүп, ал күмбөз ушунча узак убакыт турар беле! – дешип байгени жеңүүчү катары Тыныбекке ыйгарышат[50]. Келтирилген факты Тыныбек өз вариантын кандай ык, мүнөздө түзгөндүгүн – ал эпостун салттык нугун кантип чыгармачылык ыкта пайдалана алгандыгын таасын айгинелейт.

Илимге белгилүү маалыматтарга караганда Тыныбек эпостун негизги үч бөлүгүн «Манас», «Семетей», «Сейтекти» толук, окуяларын баштан аяк аткаруучу экен: «Известно, что он исполнял полный текст веей трилогии»[51] – деп, эл арасындагы мындай кабарларды жыйынтыктаган К. Рахматуллин эпостун негизги бөлүгү болгон «Манастан» Тыныбек айткан варианттын тексттери кагаз бетине түшүрүлбөгөнүн өкүнүү менен белгилейт[52].

Тыныбек эл арасындагы кеңири белгилүү манасчылардын мурдагы Акылбек, Келдибек, Балык, Чоңбаш (Нармантай) сыяктуу легендарлык өкүлдөрүнөн кеңири таалим алган жана өнөр ээси катарындагы жогорку деңгээли жактан кийинки көбү биздин доорду көргөн белгилүү манасчыларга таасирин тийгизген, ушул абалы жактан айтуучулардын эки башка доордогу өкүлдөрүнүн арасында көпүрөлүк

милдет аткарып, «Манастын» салттык белгилеринин укумдан тукумга өтүп, үздүксүз жашоосун улантуу ишине да өбөлгө болгондордун көрүнүктүүлөрүнүн бири. Ушул факты Тыныбектин манасчылык өнөрдүн өзүнчө мектебин түзүүчү адам экендигине күбө өтө алат.

Сенден «Манас» айтуу өнөрүн үйрөнүп жүргөндөр барбы? деген суроого Тыныбек оң жооп берип, өзүнөн таалим алган адамдар катары Сагымбай, Калыгул, Тоголок Молдо, Касымбай, Байбагыш, Кожоберди, Доңузбай, Жакып ж. б. аттарын атоочу экен[53]. Тыныбек өз окуучулары катары атын атаган белгилүү манасчылардын да ар биринин өзүнчө жолун жолдоочулары бар. Ошол узун тизмекке кирген айтуучулардын тексттеринде көп жактан жакындык, окшош жерлер кездешет. Ушул фактыга таянып Тыныбек өзүнчө манасчылар мектебинин түзүүчүсү, же көрүнүктүү баштоочусу мурдагы мыкты манасчыларга таандык алгылыктуу салттык көрүнүштөрдү жалпылап, өз алдынча ирээтке салып, чыгармачылык менен өнүктүрүп, кийинкилерге үлгү катары калтырган адам дешке негиз бар.

Тыныбектин эл арасындагы атак-даңкына таяныч далил болуп, кадиксиз айгинелеп турган, анын ордунун чынында эле аңыздарда айтылган деңгээлге тете экендигине күбө өтө ала турган фактылык материалдар – ал айткан варианттын толук тексттери бизге жеткен жок. Колдо болгондору ыр сабынын саны-көлөмү өтө эле чакандыгынан (1925-жылы жарык көргөн «Семетейдин» үзүндүсү бардык болгону 184 бет) терең талдоо жүргүзүп, ишенимдүү, далилдүү ойлор айтууга негиз бере албайт. Ошентсе да колдо болгон, илимге белгилүү талашсыз фактыларга жана кыйыр маанидеги көптөгөн кабар маалыматтарга таянып бул чоң манасчы айткан вариант жөнүндө айрым жыйынтык ойлор айтууга мүмкүн.

К. Рахматуллин атайын белгилеп көрсөткөндөй Тыныбек айткан «Манастан» кагаз бетине текст түшкөн эмес. Бирок, андан түздөн-түз таалим алган Тоголок Молдо, Сагымбай сыяктуу айткан варианттары кагаз бетине негизинен толук түшүрүлгөн белгилүү манасчылардын тексттериндеги мазмундук, формалык көптөгөн жакындыктар ал экөө тең таалим алган Тыныбектин «Манасынын» негизи да ушул үлгүгө жакын болсо керек дешке мүмкүндүк түзөт. Анын үстүнө Тыныбек түш көргөндө аны баатырлар менен тааныштырган Күлчоронун Манаска, анын жакын жардамчыларына берген мүнөздөмөлөрү да негизинен жогорку Тыныбектин окуучуларынын варианттарындагы ошол эле каармандарга тиешелүү сапат-касиеттерге, белгилерге жакын, окшош. Мисалы: Манаска берилген сыпаттама бул:

«Аккула сындуу ат минген,
Ак олпок сындуу тон кийген,
Аккелтесин асынган,
Айбаты журттан ашынган,
Сырнайзачы калкылдап,
Кылычы белде жаркылдап,
Калың колду башкарып,
Карап турган баркылдап,
Кабагы бийик, өңү саз,
Жердеген жери кең Талас,

Таанып алгын ушуну
Кабылан баатыр эр Манас –
Мусулмандын агасы,
Кан Жакыптын баласы,
Казат үчүн туулган
Калың журттун Манасы,
Арбагы тирүү баатырды
Абыдан байкап карачы»[54].

Келтирилген ыр саптары форма курулушу, уйкаштыкты түзүүнүн ыгы жактан да жогорку эскерилген эки манасчынын тексттерине жакын. Албетте ар бир манасчынын чыгармачыл инсан экендиги жана ал түзгөн варианттын жеке өзүнө таандык белгилери, башкалардан, ошону менен бирге эле ага устат болгон өнөр ээсинен да айырмаланган белгилери болору жалпыга белгилүү чындык. Ошентсе да башка таяныч жок учурда устат менен окуучунун жалпы жакындыктары болушу мүмкүн экендикти эске алуу жөндүү иш.

«Манаска» караганда Тыныбек айткан «Семетейдин» сюжеттик курулушу, негизги окуялары жөнүндө бир кыйла кеңири кабар алууга болот. Буга мүмкүндүк түзгөн жеке эле 1898-жылы жазылып, 1925-жылы жарык көргөн Семетейдин Айчүрөктү алышы эпизоддон чакан үзүндү эмес, ошол жогоруда эскерилип кеткен Тыныбектин түшүнөн Күлчоронун баатырларга берген мүнөздөмөсү да. Күлчоро Семетейди сыпаттоодо анын Манастын жалгыз баласы экенин, жетим калып жетилгенин, кундактагы кезинен тартып он эки жыл тентигенин, ногойду кайра чогултуп, калыбына келтиргенин, Толтой менен Чынкожону өлтүргөнүн, Манастын кунун кууп, кытайдан жылкы тийгенин, ээрчиткени эки чоро Канчоро менен Күлчоро экенин, Коңурбайды жайлаганын, минген аты Буурул ат экенин санап чыгат[55]. Бул саналгандарга кагаз бетине түшүрүлгөн Семетейдин Айчүрөктү алышын, андагы баяндалган окуяларды кошсо эпостун «Семетей» бөлүмүнүн салттык толук сюжеттик нугу бүт дээрлик тизмектелген болот.

Тыныбектин «Сейтеги» жөнүндө кыйыр түрдө да маалымат жок. Балким Манасчы бул бөлүмдү Тоголок Молдо айткан үлгүгө жакын, же ошол нукта айткандыр (Тоголок Молдонун «Сейтеги» көлөмү чакан, окуя Сейтектин душмандары Кыяс менен Канчорону жеңип, Таласка кан болгону менен аяктайт).

Тыныбек манасчыга таандык экендиги күнөм туудурбай турган тексттер, албетте, 1925-жылы жарык көргөн «Семетейден» чакан үзүндү. Үзүндүдөгү окуялардын кыскача тизмеги бул: Чынкожо, Толтой Акункандын шаарын камап, кызы Айчүрөктү берсин деп күч көрсөтүшөт. Олжо катын болууну каалабаган Айчүрөк аккуу кебин кийип үчүн чыгып, өзүнө тең болор баатыр издеп жер кыдырып, Коңурбай менен Музбурчакты сынап, Таласка келип, Семетейди көрүп, сынына толтурат. Семетейдин аялы Чачыкейге жолугуп, күйөөң мени жоодон куткарып алсын деп өтүнөт. Чачыкей ыкка көнбөгөндүктөн ууга чыккан жеринде атайы тосуп туруп, Семетейдин Ак-шумкарын ала качып кетет. Шумкарды ким ала качып кеткенинин дайынын билген Семетей артынан издеп барып, алдынан тосуп чыккан Айчүрөккө чоң дария Үргөнчтүн боюнан жолугуп, суудан

өтүп, Чүрөккө үйлөнөт. Эпизоддун негизги нугу бүгүн элге белгилүү көптөгөн варианттарга жакын, деталдык белгилерине чейин окшош жерлер да арбын. Ошону менен бирге эле тексттер такшалган айтуучу, таланттуу манасчыга таандык экендиги да байкалбай койбойт.

Тыныбектин «Семетейинен» манасчынын көзү тирүү кезинде эле кагаз бетине түшүрүлгөн экен делген дагы бир чакан эпизод бар. Ал Каныкейдин Манаска аш бергени деп аталат. Бирок, ушундай материал бар деген имиш айрым сөздөр айтылганы менен анын түп нускасы турмак көчүрмөсү да али бизге жете элек.

Тыныбек айткан вариантта андай эпизоддун бар болушу ыктымал. Андай сюжетти Тоголок Молдо да өз вариантында берген. Демек ал адам Тыныбектин жолун жолдоп, андай окуяны эпоско кошушу мүмкүн. Бирок, Актан Тыныбеков да, башка Тыныбектин өмүр жолу жөнүндө кабар айткан информаторлор да андай сюжетти манасчы өзү жазып кагаз бетине түшүргөнүн, же кимдир бирөөгө айтып берип жаздырганын эч жерде эскеришпейт.

«Манастын» тексттеринен айрым үзүндүлөрдү кагаз бетине түшүрүп, эпос боюнча өз ойлорун айтып, илимий корутундулар чыгарып, бул уникалдуу эстелик жөнүндөгү маалыматтар менен европанын илим коомчулугун тааныштыруу аракетин көргөн белгилүү окумуштуулардын бири доктор Дьёрдь фон Алмаши.

Венгер окумуштуусу доктор Георг фон Алмашинин ысмы анын немис тилиндеги «Ktleti Szemlt Revue orienale pour lts etudes ouralo altaigues» журналынын Будапеште 1911–1912-жылы жарык көргөн XII томундагы «Баатыр Манастын уулу Семетей менен коштошкону» аттуу илимий маалыматтардан, ыр тексттеринен жана комментариялардан турган чакан эмгеги аркылуу «Манаска» кызыккандарга мурдатан эле белгилүү болчу. Бирок, кыргыз коомчулугу бул көп жактуу, илим журтчулугуна кеңири белгилүү, чоң атакка ээ, түрдүү илимдердин көптөгөн тармактары боюнча баалуу салымдары бар адам жөнүндө кабары аз эле. Белгилүү окумуштуу акад. Б. Орузбаева жакында жарык көргөн көлөмдүү макаласында бул кенемтикти толтуруп, Г. Алмашинин саякаттары, анын натыйжасы болгон негизги эмгектери, ал эмгектердин мазмуну камтыган фактылык жана илимий корутундулардан турган баалуу маалыматтары жөнүндө кенен сөз козгоду[56].

Көрсө Г. Алмаши кыргыз жергесине биринчи жолу мындан туура жүз жыл мурда 1900-жылы келип, 7 ай бою ушул өлкөдө жүрүп, анын жери, элинин турмушу менен таанышып, ошондогу көргөндөрү менен билгендерин «Азиянын жүрөгүнө менин саякатым» деген 60 басма табак көлөмдөгү фундаменталдуу эмгегинде 1903-жылы Будапеште жарыялаган экен. Албетте он айга созулган саякаттын чеги Кыргызстан менен эле чектелген эмес, бирок, китепте кыргыздардын өлкөсү, бул чөлкөмдөгү географиялык шарт, айбанаттар дүйнөсү, эл турмушу, үрп-адаты ж. б. жөнүндө көптөгөн фактылык жана илимдик маалымат, кабарлар бар экендиги күмөнсүз. Анткени бул эмгегинде доктор Г. Алмаши «Саякатчы-аңчы, ботаник жана зоолог, географ, этнограф»[57] катары аракеттенген. Доктор Алмаши Кыргызстанга 1906-жылы экинчи бир венгер окумуштуусу Дьюла Принд менен бирге келиптир. Бул жолку саякатынын натыйжалары Д. Принцтин Г. Алмаши менен бирдикте жазылган «Менин Ички Азияга саякаттарым» аттуу 1911-жылы Будапеште венгер тилинде жарыяланган китепте орун алган.

Г. Алмаши ошол Кыргызстанга келиштеринде Нарын-Көлдөгү кыргыздардын арасынан «Манас» эпосу жөнүндө маалыматтар угуп, чакан үзүндүнү жазып алат. Окумуштуунун Нарын-Көлдө болуусу анын 1-китебинде кеңири эскерилет. Буга караганда эпос менен ал кыргыздар арасында алгач болуп, узак убак жүргөндө таанышкан жана тексттерин жазып алган өңдөнөт. «Манастын» өзү жазып алган тексттерин окумуштуу которуп чыгып, эпос боюнча илимий ой-пикирлер айтып, тексттерди талдоого алып, комментариялар менен жабдып, эмгегин 1911-жылы «Восточное обозрение» журналына чыгарган. Кийинчерээк бул үзүндүнүн немис тилиндеги котормосу да басылып чыккан»[58]. Эмгектин ошол немис тилиндеги 1911–1912-жылдары Будапеште «Ktleti Szemle» журналынын XII томунда жарыяланган үлгүсүнүн фото көчүрмөсү азыр Кыргыз илимдер улуттук Академиясындагы Манастаануу жана көркөм маданияттын улуттук борборунун кол жазмалар фондусунда сакталууда. Анын Ш. М. Корнеева тарабынан орус тилине которулган үлгүсү С. Мусаев түзүүчү жана редактор катары басмага даярдап, кириш сөз жазып, 1968-жылы басмадан чыгарган «Манас» героический эпос киргизского народа» аттуу эпоско арналган илимий иштердин жыйнагында жарык көргөн[59].

Г. Алмашинин «Манастан» жазып алган тексттеринин кол жазмасы бизге белгисиз. Түп нусканын тагдыры да али тактала элек. Балким ал документ Венгрияда, же окумуштуунун илимдик мурасы сакталган кайдадыр башка жайда бүгүн да бардыр. Кол жазманын өзүн көрбөгөндөн кийин илимпоз эпостун тексттерин алгач кандай ыкта, кайсыл тамганын жардамы менен кагаз бетине түшүргөнүн кесе айтуу кыйын. Колдо болгон фото көчүрмөгө караганда басмага даярдалган кыргызча тексттер транскриптештирилген шарттуу белгилер коюлуп пайдаланылган латын тамгаларынын жардамы менен жүзөгө ашырылган. Ушуга карап манасчыдан уккан ыр саптарын окумуштуу кагаз бетине алгач эле ушул ыкта – латын алфавитинде жазган болуу керек дешке негиз бар. Немис тилинде жарыяланган эмгегин илимпоз «Манас баатырдын уулу Семетей менен коштошкону» деген жалпы тема менен этап, төмөн жагына «Манастын өлүмү» – деген кара кыргыздардын эпосунан деп түшүндүрмө берет. Эмгекти шарттуу түрдө үч бөлүккө бөлүп мүнөздөмө берүүгө болот: окумуштуунун «Манас» жөнүндөгү айрым маалыматтары, илимий пикирлери корутундулары, комментариялары менен талдоолору; «Манастын» он эки мин, кол менен Бээжинге казат кылганы деген тема менен берилген кыргыз тилиндеги, транскрипдияланган латын тамгасы аркылуу жазылган чакан текст (көлөмү 72 сап ыр), ошол тексттин немис тилиндеги котормосу жана айрым сөздөргө берилген түшүндүрмөлөр. Автор иштин кириш бөлүгү катары өз атынан берген маалыматтарда алды менен чыгарманын кыскача мазмуну баяндалат: калмактардын князы Коңурбайдын ногойлор менен аргындарга Манастын урууларына басып кирген чабуулунун мизи ийгиликтүү майтарылгандан кийин Манас 12000 жоокер камдайт. Алардын башында Манас өзү жана Алмамбет, Чубак, Бакай баатырлар турушат. (Кыязы Манас жоокерлерин Коңурбайдан өч алуу, ага каршы аттануу үчүн жыйган өңдөнөт – С. М.). Аттанар алдында Манастын аялы Каныкей ага жакында эле туулган уулу Семетейди алып келет. Согуш камылгалары менен жүрүп уулун такыр эсинен чыгарып койгон Манас Семетей менен коштошот. Манастын ошондо айткан өз өлүмү жөнүндөгү кооптонуусу иш жүзүнө ашат, бирок

ал кытайларды жеңип, Пекинди ээлейт, өзү шейит кечет. «Чоң казат ошондо болодур»[60] – ошондо көптөгөн согуштар болот делет чыгармада жана алар эпостун «Семетей» – деп аталган экинчи бөлүгүндө баяндалары эскертилет[61]. Окумуштуу баяндаган сюжеттик нукка караганда эпостун ал уккан окуялары өзүнүн аталышынан эле көрүнүп тургандай бир гана эпизоддун «Манастын» өлүмүнүн чеги менен чектелген өңдөнөт. Илим үчүн кызыкчылык туудуруучу маанилүү фактынын бири ошол бөлүмдүн эпоско таандык сюжеттик жалпы нукта ошол учурда бар экендиги.

Г. Алмаши окуяга «Манастын өлүмү» (Смерть Манаса) – деген ат берген.

Ошондой ат менен аталган атайын эпизод өзүнчө бөлүм Г. Алмашиге чейин кыргыз жергесинде болуп, чыгарманын сюжети жөнүндө сөз козгогон, айрым тексттерди кагаз бетине түшүргөн илимпоздордун маалыматтарында эскерилбейт. Ал турмак бир нече айтуучулардан жазылып алынган сюжеттерди өзүнчө ирээтке келтирип, чыгарманын үч бөлүгүнүн окуяларын баштап аяк дээрлик мүнөздө жарыялаган В. Радловдун китебинде да Манастын өлүмү жөнүндө өзүнчө чоң эпизод эмес, «Аккула арыган экен, Манас кан карыган экен» деген мүнөздөгү гана кыска баян түрүндө эскерүү берилген. Деги эле кийинки биздин учурлардагы манасчылардын дээрлик баарында чыгармадагы салттык туруктуу өзөк окуялардын бири катарында сюжеттен орун алган «Чоң казат», «Чоң чабуул» эпизоду Ч. Валихановдо да, В. Радловдо да өзүнчө окуя түрүндө кезикпейт. Ага жакындаша турган сюжеттик нук болгон күндө да окуянын курулушу Алмаши баяндагандан такыр башка түрдө.

Албетте кеп окуянын – эпизоддун аталышында эмес. Кийинки манасчылардын варианттарында деле окуянын түрдүүчө наамы кезиге берет. Мисалы: көпчүлүк манасчылар «Чоң казат», же кээде «Чоң казат» жана «Кичи казат» (С. Каралаев) түрүндө аташса, Сагымбайда бул бөлүм «Чоң чабуул» делет. Ушуну эске алганда Г. Алмашиге эпос айтып берген жомокчу бөлүмдү өзү «Манастын өлүмү» түрүндө аташы, же окуянын мүнөзүнө карата жомокчу айтып берген эпизодго илимпоз өзүнчө наам бериши (чакан эмгекте Г. Алмаши окуя – тексттерге карата «Манас баатырдын уулу Семетей менен коштошкону», «Манастын өлүмү», «Манастын он эки миң кол менен Бээжинге казат кылганы» – деген аталыштарды пайдаланганына караганда тема коюуда Манасчы айткан үлгүнү так сактоо аракетин көргөн эмес өңдөнөт) да мүмкүн. Ушул жерде көңүл буруп, эске алууга арзый турган маанилүү бир учур бар. Эпостун Г. Алмаши талдоого алган эпизодунун окуялары калмак князы Коңурбайдын аргын-ногой журтуна баскынчылык жортуулу жана ал чабуулдун ишке ашпай, тиешелүү сокку алып, куулуп жиберилишин маалымдоодон башталат. Андай сюжет Ч. Валихановдо да, В. В. Радловдо да жок. Коңурбайдын кыргыз жергесине чабуулу Г. Алмаши баяндаган нукка жакын үлгүдө кийинки манасчылардан С. Каралаев айткан вариантта гана орун алган. Бирок, ал сюжеттин «Чоң казат» менен байланышы жок, андан алда канча мурда болгон окуя катары «Семетейде» Каныкейдин атынан эскерилет. Ал эпизод боюнча Таластагы аргын-ногой журтун каптап көп колу менен басып кирген Коңурбайга бейкабар, камсыз жаткан Манас курал жараксыз, жоо кийимсиз, жайдак ат минип, колуна бакан алып каршы чыгат, баатырга Каныкей караал болуп жардам берет. Акыры жоо жеңилип, баскынчылар куулуп салынат. Эпостордо окуялардын орун

алмашышы-жылышуусу, бири экинчисине кошулуп, же бир окуя өнүктүрүлүп, жаңы эпизоддорго айланып бөлүнүп айтылуусу боло бере турган адаттагы көрүнүштөрдөн. Андай процесстер айтуучулардын шык-жөндөм, деңгээл даремет, каалоосу, же угуучулардын суроо-талаптарына ылайыкталуунун натыйжалары менен шартталышы да мүмкүн. Кеп анда эмес. Маселе Г. Алмаши эскерген сюжет менен С. Каралаевдин вариантында баяндалган окуянын түпкү теги бир булактан чыгып, эки окуя талапташ болуусунда. Фактылык маалыматтарга караганда Г. Алмаши «Чоң казаттын» башталышы, анын себептеринин бири катары эскерген, С. Каралаевдин варианты өзүнчө көлөмдүү окуя катары баяндаган Коңурбайдын аргын-ногойлорду басып кирген жортуулу эпостун сюжеттик нугунда мурдатадан орун алып, айтылып келе жаткан, салттык белгилердин бири.

Кыясы бул сюжет манасчылардын түрдүү мектептеринин ичиндеги территориялык чек-белги менен байланышкан айтуучуларга мүнөздүү көрүнүш болсо керек. Муну венгер окумуштуусу эскерген сюжеттин Нарын-Колдогу бугу уруусунун өкүлдөрүнүн биринен жазылышы жана чыгармачылыгы ошол чөйрө-чөлкөм менен тыкыз байланышта болгон С. Каралаевдин вариантында бул эпизоддун орун алышы таасын айгинелеп турат. Буга эскерилген эки эпизоддун мазмундук белгилери Коңурбайдын Манастын эли аргын-ногойлорго чабуул жасаганы жана өзү жеңилип, качып кетиши эле эмес, тексттердеги ыр саптарынын формалык белгилери муун өлчөмүнүн окшоштуктары да кепил боло алат: Г. Алмаши кагаз бетине түшүргөн ыр саптары жеке эле адаттагы негизинен 7–8 муундан эмес, андан көп, кээде 11–12 муун өлчөмүндөгү саптар аралаш келет. Ыр түзүлүшүндөгү мындай ык С. Каралаевдин вариантына да мүнөздүү. Не болгон күндө да доктор Г. Алмаши өз эмгегинде берген маалыматтар Манас таануу илиминде чоң баага ээ эпостун мазмунунун эволюциялык жолундагы маанилүү проблемалардын биринен болгон орчундуу суроого ишенимдүү оң жооп берүүгө мүмкүнчүлүк түзөт чыгарманын корутунду окуяларынан болгон «Чоң казат» эпизоду, болгондо да кийинки көптөгөн манасчылардын вариантындагы нукта, өткөн кылымдын аяк чендеринде эле чыгарманын өзөк окуяларынын бири катары эл арасында айтылгандыгы айгиненет. Эмгегинде өзү берген маалыматтарга караганда Г. Алмаши эпостун бардык окуялары менен тааныш эмес, ал турмак «Чоң казаттын» сюжетин да баштан аяк укпаган өңдөнөт. Анткени «Чоң казат ошондо болодур» деп кыргыз тилинде атайы айткан сөздөрү чыгарманын биринчи бөлүгүнө эмес, экинчи бөлүгүнө «Семетейге» таандыкташтырылат, согуштук окуялардын көпчүлүгү да «Семетейде» сүрөттөлөт[31] деп эсептейт. Буга карап, балким, ошол окумуштуу Кыргызстанга келген тарыхый шартта «Чоң казаттагы» согуштук окуялар «Семетейдин» сюжеттик нугунун ичинде камтылып берилсе керек (андай факты илимге белгилүү, мисалы, «Көкөтөйдүн ашын» манасчылардын көбү мурда «Семетейдин» окуяларынын арасында айтышкан) деген корутундуга келүүгө болбойт. Анткени Г. Алмаши эмгегинде баяндаган сюжет – Манас баатыр көп кол камдап, Коңурбайга каршы аттануу; Бээжинге барып, согушта кытайларды жеңип, Чет-Бээжинге (Г. Алмашиде «Пекин» делет) бийлик жүргүзүшү –кан болуусу, акыры өлүмгө учуроо так «Чоң казаттын» мазмундук өзөгүн түзгөн сюжет. Ошентсе да Г. Алмашинин кыргыз эпосу, анын негизги бөлүктөрү жөнүндө жалпы түшүнүгү бар.

Чыгарманын биринчи бөлүгүн «Манастын кысасы» («Манастын кисасы») – деп этап, экинчи бөлүк «Семетей», үчүнчү элге азыраак тараган бөлүк «Сейтек» экенин белгилейт, ар бир бөлүмдүн болжолдуу көлөмүн да айтат: «Манас» 20000 сап чамалуу ыр, ал эми экинчи жана үчүнчү бөлүктүн ар бири 30 миң сап ыр чамалуу.

Окумуштуунун ал жазып алган үзүндүнүн тили кара кыргыздардын бугу уруусуна таандык болуп, сарттардын да, казактардын да тилдеринин таасири тийбеген Нарын-Кол аймагынын диалектисине жатарын атайылап эскертүүсүнө караганда тексттерди кагаз бетине түшүрүүдөгү негизги максаттардын бири тилдик өзгөчөлүктөргө тиешелүү фактылык маалыматтарды топтоо болгон өңдөнөт.

Г. Алмаши чыгарманын тексттери кагаз бетине түшүрүлбөгөндүгүн эскертип, алар көптөгөн ырчылардын айтуусунда оозеки жашашына көңүл бурат. «Манас» айткандарды «ырчы» – деп этап (ыр – песня, ырдамак петь, исполнять), көчмөндөрдүн айылдарында ырчылардын чыгармасын кубануу менен уга турган күйөрмандардын көп экендигин белгилейт. Илимпоздун «бул чыныгы элдик поэзиянын байыркы негизи исламдык таасир аркылуу ыксыз бурмаланганын айтып, ошондой эле укмуштай жаңылыктар да кезигерине, мисалы тексттердеги бугу, сарыбагыш урууларына эки-үч он жылдыктар мурдараакта эле белгилүү боло баштаган беш атар, алты атар мылтыктар, же дүрбү жөнүндөгү кабарларга көңүл бурганын эске алып коюуга арзыйт. Г. Алмаши чыгармадагы көптөгөн согуш жана согушка байланыштуу маалыматтардын кезигишии сырттан болгон таасирдин гректерден (сөз грек эпосу жөнүндө бара жатат окшойт С. М.) үйрөнүүнүн натыйжасы деп эсептейт. Бирок, мындай корутундуга келүүгө авторго эмне негиз болгону белгисиз, өзү оюн чечмелеп бербейт.

Г. Алмаши кыргыз эпосу боюнча пикир айткан илимге белгилүү окумуштуулар арасында биринчи болуп «Манастын» ыр түзүлүшүн талкууга алуу аракетин көрөт жана эң жөнөкөй болсо да алгачкы ойлор айтып, ыр саптарынын курулуш схемасын берет. Өзү жазып алган тексттерге таянуу менен эпостун ыр саптары тыным менен бөлүнгөн жана ар бирине өзүнчө басым түшө турган эки бөлүмдөн турарын, ал бөлүмдөрдүн биринчисинде муун ченеми ар түрдүү болуп, экинчи бөлүк адат катары үч муундан турарын, муун ченемдеринде үндүүлөрдүн созулма, же созулма эместиги мааниге ээ эместигин көрсөтөт.

Окумуштуу түзгөн схемага караганда басым түшкөн муун туруктуу мүнөзгө ээ эмес, кээде бул же тигил бөлүмдүн биринчи муунуна түшсө, кээде орун которулуп, башка муундарга да түшө берет. Анын үстүнө эки бөлүмдөгү муундардын кайсынысына түшөрү да атайын системага ээ эмес.

Г. Алмаши эмгегинде «Манас» эпосу жөнүндөгү маалымат, пикирлерине улай өзү кагаз бетине түшүрткөн кыргыз тилиндеги тексттерди берген. Үзүндүнүн жалпы көлөмү 72 сап ыр. Ага улай ыр тексттеринин немис тилиндеги котормосу жайгаштырылып, аягында тексттеги айрым сөздөрдүн мааниси чечмеленип түшүндүрүлгөн. Чечмеленүүдө кыргыз сөздөрү сөздүк принцибинде, текстте турган формасы эмес, уңгулук негизи алынып, анын маңызы которулуп түшүндүрүлгөн.

Г. Алмаши кагаз бетине түшүргөн чакан үзүндүнүн мазмуну бул: баатыр Чубак, эр Манас ар бири кырк кишиден кошчу алып, кырк эки күлүк коштотуп, алты айчылык Бээжинге аттанмак болуп, аргын менен ногойго коштошот.

Аман-соо келгин – деп журту чуулап, кызыл үртүк жаптырган кыйын күлүк Аккула атка минип баатыр Алда! – деп жөнөй берерде кечээ катынында калк бузган, кыз кезинде чайкап журт бузган Манастын катыны Каныкей туулганына алтымыш күн болгон Семетейди көтөрүп баатыры менен коштошууга басып келет. Эрдиги менен кабылан Манас ошого чейин баласына назар салбаган экен. Баланы көрүп «бери алып келчи! – деп уулу ошондо эсине түшөт. Колуна алып, бетинен сүйсө уулу атасын көрүп арсалаңдап күлөт.

Алты жашка жетпедиң, аргын менен ногойго аким салып кетпедим деп Манас арман кылат. «Ээ чырагым! Кудай жалгыз, мен жалгыз, Менден калган сен жалгыз. Жалгызга кудай жар болсо, Атандын саламат жаны бар болсо Самап барган Бээжинге Санат кылып келермин. Пайгамбар ак, диним ак, Падыша кудай пирим ак, Аманат жанга өлүм ак, Ажалым жетсе өлөрмүн Кош эми балам, аман бол!»[62] деп Манас жөнөп кетет. Эки ай сапар жол тартышып Ыртыш дайра чоң сууга кытайлардын четине жетишет. Окумуштуу үзүндүнү кимден, кандай шартта укканын да, текст кантип, ким тарабынан кагаз бетине түшүрүлгөнүн да чечмелеп түшүндүрбөйт. Бирок, кыйыр маанидеги айрым фактыларга караганда кыргыз тилин билбегендиктен ыр саптарын өзү жазган эмес жана ырчы менен байланыш түзгөндө болсун, колундагы тексттерди басмага даярдоо учурунда болсун тилмечтин кызматынан пайдаланган. Буга анын өз иши күбө: иштин аягындагы айрым сөздөргө берген түшүндүрмөлөрүнүн 24-номеринде «дүркүн» деген сөзгө карата «Кол жазмада так эмес: менин котормочум Турган Бердикиновдун пикири боюнча бул түрктөр» дегенди туюнтат деген. Буга караганда тексттерди басмага даярдоодо Г. Алмаши кимдир башка бирөө даярдаган кол жазмага таянган жана атайын котормочунун кызматын пайдаланган. Түрдүү, башка-башка деген маанилерди туюнта турган «дүркүн» деген сөздү «түрк» деп кабылдаган анын котормочусу да кыргыз эмес жана кыргыз тилин өтө начар билет. Ошого карабастан үстүбүздөгү кылымдын эң баштарында эле европалык илим коомчулугун «Манас» эпосу боюнча айрым маалыматтар менен тааныштырып, чыгарманын формалык белгилерине тиешелүү алгачкы ойлорду айткан адам катары Г. Алмашинин ролу зор.

XIX кылымдын экинчи жарымы менен XX кылымдын башталышында «Манас» эпосуна байланыштуу ойлор айткан, тексттеринен жазып алган жана басма жүзүндө жарыялаган белгилүү окумуштуулардын, түркологдордун эмгектери кыргыз жомогунун орчундуу илимдик проблемаларына кеңири токтолуп, терең изилдөөлөр жүргүзбөгөнү менен илимпоздор дүйнөсүнө бул уникалдуу чыгарманы кабардар кылуу багытында зор маанилүү милдет өтөшкөн. Айрыкча алар жазып алган тексттер жана эпостун мазмуну, окуялары сюжети боюнча айткан пикирлери менен берген маалыматтары кыргыздардын улуу эстелик мурасынын өнүгүү жолун тактоодо мындан узак убакыттар мурдагы фактылык материалдар катары өзгөчө барктуу баага ээ.

«Манас» эпосу жөнүндөгү үзүлдү-кесилди түрдөгү кыскача маалыматтарды, айрым кабарларды, айтылган ойлорду кээ бир орус, ж. б. элдердин өкүлдөрү болушкан окумуштуулардын, саякатчылардын Октябрь революциясына чейинки жарык көргөн эмгектеринен арбын кезиктирүүгө мүмкүн. Албетте, алар жогоруда сөз болгон Ч. Валиханов, В. В. Радлов ж. б. сыяктуу чоң-чоң окумуштуулардын

эмгектери, келтирген фактылары сыяктуу манастаануу илимине кеңири мүнөздө- гү көп жактуу жана орчундуу теориялык, фактылык маалыматтар бере алышпайт. Ошентсе да кыргыз жомогунун кадыр-баркын, маанисин, эл турмушундагы ордун тактоодо ошондой иш-аракеттердин да чоң мааниге ээ экендиги шексиз. Анткени ал түрдөгү материалдардын ар бири бул же тигил багыттагы биринчи из-чыйыр ка- тарында өзүнчө орунга ээ жана авторунун ысмы көңүлгө алынууга, ыраазы болуу менен эскертилүүгө арзыйт. Ошондой адамдардын бири белгилүү орус сүрөтчү- сү Б. В. Смирнов. Б. В. Смирнов 1903–1904-жылдары сүрөтчү катары император- дук орус географиялык коомчулугунун экспедициясына катышып Бишкекте, түн- дүк Кыргызстандын ою-тоосунун көп жерлеринде болуп, Кенжекара аттуу ырчы, кыякчы, семетейчи адамга атайын жолугуп, анын аткаруусунда эпостон «Семетей- ден» Семетейдин Үргөнчтү кечип өтүп, Айчүрөккө жолуккан жерин-үзүндү угат. Атайбек аттуу тилмечтин жардамы менен өзү уккан үзүндүнүн кыскача мазмунун кара сөз менен орусча которуп, кагаз бетине түшүрөт. Кыяктын коштоосунда ат- карган Кенжекаранын «Семетейинен» үзүндүнү бал аарысынын момунун жарда- мы менен фоно жазууга түшүрөт (ал жазуу бүгүн да бар, Мамлекеттик борбордук архивде сакталат, узак убакыттын кесепетинен ырчы айткан сөздөрдү даана түшү- нүп кабыл алууга кыйын болсо да, жүз жыл чамасында мурда ырдаган ырчынын үнүн угууга, кыяк күүсү коштолгон обондун маңызын баамдоого мүмкүн), ырчы- нын сүрөтүн туш менен тартат. Ырчынын тексти аткаруу чеберчилигине, обонуна, үнүнүн кооздугуна жогору баа берет.

Б. В. Смирнов эпостон өзү уккан үзүндүнүн негизинде Семетей менен Айчү- рөктүн Ургенч жээгинде жолугушуусу деген темада чыгарманын каармандарынын көркөм элесин сүрөт аркылуу чагылдырат. Тыныбек манасчыны эсепке албаган- да Октябрь революциясына чейинки эпоско тиешелүү маалыматтарда Кенжекара аты так аталган биринчи айтуучу, Борис Смирнов өз информаторунун атын так этап, конкреттүү өнөр ээсинин шык-жөндөмүн талдоого алып, оюн айткан бирин- чи илимпоз. Ырчы айтуучунун сүрөтүн кагаз бетине түшүрүп, элесин бизге жет- кирген, эпостогу окуяларга катышкан каармандардын көркөм элесин живопись аркылуу биринчи түзгөн жактан да Б. В. Смирновго биринчилик орун таандык. «Манас» айткан инсандын талант-шык жөндөмү жөнүндө эле эмес, жүрүш-ту- руш, өңү-түсүнө, кийген кийимине чейин реалдуу, так маалыматтар берген илим- ге маалым биринчи окумуштуу да ушул Б. Смирнов. Анын 1914-жылы Москвада жарык көргөн «Түркстандын талааларында» («В степях Туркестана») аттуу ки- тебиндеги (Б. В. Смирновдун «Семетейден» алынган котормосу да ушул эмгек- те) берилген маалыматтарга караганда Кенжекара семетейчинин көрүнүшү жана турпаты бул түрдө: ал орто жашап калган, тери тончон, шуңшугуй төбөлүү калпак кийген, жапалдаш бойлуу адам. Шашпай, өзүн токтоо кармап, жерге малдаш то- кунуп олтуруп, куржундан алып чыккан аспабы кыл кыягын күүлөп көрүп, анын коштоосунда коңур үн менен эпосту аткарып берет. Анын эч кимге көңүл бурбай, өтө берилгендик менен чыгарманы кооз аткарышы сүрөтчү саякатчыга зор таасир калтырыптыр. Манасчынын кийген кийим, өңү-түсүнүн илим үчүн анча мааниси болбогону менен окумуштуунун маалыматтарынан өнөр ээсин сыйлоонун, урмат көрсөтүүнүн белгилерин көрүү кыйын эмес.

Эпоско тиешелүү жазма түрүндөгү биринчи кабарлардан тартып үстүбүздөгү кылымдын баш чендерине чейинки «Манастын» тексттерин кагаз бетине түшүрүү ишинин демилгечилери да, кыргыз элинин улуу эстелик мурасы жөнүндө оюн билдирип, пикир айткан адамдар да улуту боюнча башка эл өкүлдөрүнүн кулундары болушуптур. Эмгектеринин аз-көбүнө, маани-баасына карабай ошолордун ар бирине бүгүнкү кыргыз калкы урмат көрсөтүп, башын ийүүгө милдеттүү. Бүгүн илимге белгилүү кабар-маалыматтарга карап баа бергенде Манастаануунун Октябрь революциясына чейинки абалын алгачкы этап деш кыйын. Андан көрө биринчи кадамдар шилтелген, али келечеги, багыты белгисиз, системалуу, максаттуу иш иштелбеген, кокустук мүнөздөгү айрым аракеттер дин көрүнүштөрү катары эсептөө жөндүү болор. Ошондой болсо да ар бир чыйыр ал чоң даңгыр жолго айланууну алгачкы шилтелген биринчи кадамдын изинен баштайт.

Биринчи кадамдын издери катары Октябрь революциясына чейинки чоң жана кичине маалыматтардын ар бири баалуу, мааниге ээ, өз орду бар.

Октябрь революциясынан кийин «Манас» эпосун жыйноо, бастыруу, изилдөө иштери

Алгачкы башат – жыйырманчы жылдар

Байыркы элдердин биринен болгон кыргыздардын өйдө-ылдыйлуу узакка созулган тарыхый жолунун бир кылымга жакын – жетимиш жылдан ашуун мезгили, тагдырдын буйругу менен, советтик түзүлүштүн шартына туура келиптир.

Жалпы адам баласына таандык өнүгүү жолунун өзүнчө бир көрүнүшү катары баалана турган советтик түзүлүш шыбагасына туура келүүчү өз так баасын учурунда алар.

Азыр көзгө көрүнүп турган, көбүнө өзүбүз күбө болгон, талаш туудурбас фактыларга караганда бул мезгилдин кыргыз эли үчүн тийгизген терс жактары, зыяндуу, ал турмак кесепеттүү таасирлери, алып келген алааматтары менен бирге эле оң катары баалана турган, пайда келтирген жактары да аз болбогонун тануу туура болбос. Совет мезгилинин кыргыздарга берген оң жемиштеринин ачык, талашсыз далил-фактыларынын бирин «Манас» эпосу, анын тагдыры, ийгиликтери аркылуу да даана, элестүү көрүүгө мүмкүн – «Манасты» сөздүн чыныгы жана кеңири маанисинде изилдеп үйрөнүү ишинин жолго коюлуп, системалуулук мүнөзгө ээ болушу – Манастаануу илиминин пайда болушу жана өсүп-өнүгүшү ушул советтик түзүлүш учурунда гана жүзөгө ашырылды. Мунун жөнү марксизм-ленинизм көз караштарынын жалпы элге, эл жараткандарга өзгөчө мамиле кылып, жогору баа бергендиги менен түшүндүрүлөт. Советтик түзүлүш өзүнүн алгачкы кадамдарында эле Илимий жана эстетикалык зор мааниси бар ар бир элдик мурасты камкордук менен сактоо, туура пайдалануу багытында иштиктүү чаралар көрүп жана бул максат өкмөттүн дайым көзөмөлдөп турган башкы милдеттеринен болгон.

1918-жылы эле РСФСРдин Эл Комиссарлар Советинин В. И. Лениндин колу коюлган «Илимий байлыктарды сактоо жөнүндө» деген декрети жарыяланып, анда

Агартуу Эл Комиссариатынын илим бөлүмүнө «Россия республикасынын аймагындагы бардык илимий байлыктарды эсепке алуу жана сактоо үчүн бардык зарыл чаралар көрүлсүн»[64] – деген тапшырма берилген. Ушул декретке ылайык жер-жерлерде да аларга тиешелүү иштерди жүзөгө ашыруу камы көрүлүп, тийиштүү иш-чаралар белгиленген. Мисалы: 1921-жылдын 22-майында Туркестан Республикасынын Эл Комиссарлар Советинин токтому менен Агартуу Эл Комиссариатынын алдында Туркестандык музейлер, өткөндүн эстеликтерин коргоо, искусство жана жаратылыш комитети (Турккомстарист)[65] уюштурулуп ишке кирише баштайт.

Ушул типтеги атайын мекемелер жер-жерлерде да түзүлгөн. Мисалы: кыргыз жергесинде 1924-жылы Каракол округдук Аткаруу Комитетинин № 40 чечими боюнча Каракол-Нарын округуна тиешелүү «Каракол-музейи»[66] уюштурулуп, анын алты бөлүмүндө илимий-практикалык иштер жүргүзүлгөн. Музейдин этнография, тарых-археологиялык бөлүмдөрүндө эл чыгармачылыгына тиешелүү материалдарга да кеңири көңүл бурулган. Бирок, ошол республикалык өкмөттүн, жер-жерлердеги бийликтердин иш алып баруу үчүн уюштурулган атайын мекемелерине чейин эле бул багытта айрым аракеттер болуп келген. 1919-жылдын май айында Жети-Суу областынын улуттар иш бөлүмүнүн демилгеси менен чакырылып бир айга созулган эл акындарынын слёту мунун күбөсү. Слётко келген 19 акындан кыргыз, казак элдеринин ырлары, макал-лакаптары жана эл оозеки чыгармачылыгынын башка түрдүү үлгүлөрү жазылып алынган[67]. 1920-жылдын жаз айларында Жети-Суу областында эл арасынан оозеки чыгармалардын үлгүлөрүн чогултуу боюнча атайын комиссия түзүлүп, ага Э. Арабаев жетекчи болуп бекитилген.

Областтын Согуштук-революциялык комитети 5-июлда А. Арабаевдин докладын угуп, иш планын даярдоо жана областтын уезддери боюнча калк арасынан элдик көркөм оозеки чыгармалардын үлгүлөрүн чогултуу боюнча комиссиялар түзүүнү тапшырган. Ушул чечимге ылайык уезддерде да типтеш комиссиялар түзүлгөн[68].

1926-жылы Край таануу институтунун уюшулушу, ал эми 1928-жылы андан Тил жана жазма иштери институтунун өзүнчө бөлүнүп чыгышы кыргыз жергесинде илим-билимдин көптөгөн тармактарынын, ошонун ичинде тил, адабият, фольклористика багыттарындагы тармактардын пайда болушуна, өсүп-өнүгүшүнө ыңгайлуу шарттар түздү. Натыйжада кыргыз фольклору, айрыкча «Манас» эпосун жыйноо, бастыруу, изилдөө жумуштары кыргыз жазмасы пайда боло элек учурларда эле түп ала баштады. Буга борбордук илимий мекемелердин, союздук илимдер академиясынын түрдүү элдердин тилин, тарыхын, фольклорун изилдөө иштерине көңүл буруп, кам көрүп, дайым көзөмөлдөп туруусу да өбөлгө болду. Мисалы: СССР илимдер академиясынын союздук жана автономиялуу республикаларды изилдөө боюнча өзгөчө комитетинин башкы милдети өсүп-өнүгүү жактан артта калган элдерге практикалык жардам көргөзүп, алардын тез темптер менен алга жылуусуна көмөктөшүү болгон. Буга ушул комитеттин демилгеси менен 1926-жылдын май айында Антропология жана этнография музейи тарабынан кыргыз автономиялуу областына жиберген экспедициясы да күбө.

Составында Н. П. Дыренкова, И. Д. Старынкевич болгон бул топтун мүчөлөрү кыргыздардын арасында үч ай болуп, Ат-Башынын жайлоо сырттарына чейин

барып, элден фольклордук жана этнографиялык материалдар чогултуп кайтышкан[69]. Элдик оозеки чыгармаларды жыйноо, бастырып чыгаруу иштеринде республикалардын Агартуу Эл Комиссариаттарынын алдында уюштурулган «Билим комиссияларынын» ролу өзгөчө чоң. Мисалы: кыргыз фольклорун, ошонун ичинде «Манас» эпосун жазып алуу, илимий пикирлер айтуу, бастырып чыгаруу иштерин уюштуруу, демилгелер көтөрүү, аларды жүзөгө ашыруу багытында 1923-жылдын жаз айларында Туркестан Республикасынын Агартуу Эл Комиссариатынын алдында уюштурулган казак-кыргыз билим комиссиясынын» (айрыкча ал комиссия 1924-жылдын 15–апрелинде «Кыргыз билим комиссиясы болуп кайра курулгандан тартып) активдүү иши даана байкалат (комиссиялардын экөөнө тең Э. Арабаев башчылык кылган).

«Манасты» жыйноо иштери

Колдо болгон маалыматтарга караганда «Манасты» үйрөнүү ишинин түрдүү багыттарынан советтик түзүлүштүн учурунда эпостун текстерин кагаз бетине түшүрүү аракети биринчи болуп башталыптыр. Аны жүзөгө ашырууда жергиликтүү мугалимдердин – ошол тарыхый шарттагы билимдүү адамдардын ролу чоң. Айрыкча К. Мифтаков менен И. Абдыракмановдордун ысымдары кеңири белгилүү, эмгектери жогору бааланат. Коомчулукка, илимге таанымал фольклорчу Каюм Мифтаковдун маалыматына караганда «Манас» эпосунан анча чоң эмес үзүндү 1920-жылы кагаз бетине түшүрүлгөн.

Бул жөнүндө К. Мифтаков 1941-жылы КирФАН Президиумунун председателинин орун басары Д. Ш. Шүкүровдун наамына жазган докладдык катында минтип белгилейт: «Семетей» Тыныбека я записал в Тоне от сказителя Эсеналиева Д. в 1920 году. В 1925 г, эта запись вышла в свет от имени Арабаева Э.» [70] Бул эки сүйлөмдүн акыркысы өзүнчө сөз кылууну талап кылат. Ошон үчүн ага өз кезеги келгенде кененирээк токтолууга аракет кыларбыз. Ал эми биринчи сүйлөмдөгү биз үчүн азыр зарыл керек болгон маалымат, б. а. «Манаска» таандык тексттин 1920-жылы кагаз бетине түшүрүлүшү. Бул маалыматтагы текст жазылган жер, информатордун аты-жөнү, дата көрсөтүлгөндүгүнө карабастан фактынын бүдөмүк, карама-каршылыктуу жерлери арбын.

Эң алды менен иштелген иштин датасы жана аткарылган орду күдүк туудурат. Анткени, К. Мифтаковдун өз колу менен жазылган өмүр баянында 1911-жылдан 1919-жылга чейин азыркы Казакстандын түрдүү жерлеринде мугалим болуп иштеп жүрүп, 1920-жылы азыркы Кыргызстан аймагына келгени айтылат. Бирок ал адам Олуя-Ата үй өзүнүн Горный районунда (азыркыча Талас өрөөнүндөгү бир нече райондордун аймагы) мектеп инспектору болуп иштеген, б. а. Тондо болгон эмес. Ошол Таласта иштеп жүргөндө Тоңго каттагандыгы жөнүндө эч жерде өзү эскербейт жана андай маалымат да жок. Анын үстүнө Мифтаков Таласта иште жүргөндө колу бошобогондуктан эл арасынан фольклордук материалдар жыйноо ишине анча активдүү катыша албагандыгын да өзү эскертет[71]. Буга караганда сөз болуп жаткан текст 1920-жылы жазылган эмес. Эгер К. Мифтаков ал материалды өзү көрсөткөн жылы жазса, анда материал Тоңдо жазылган эмес. Ушул жерде

көңүл бурула турган экинчи бир жагдай К. Мифтаков сөздүн оң маанисиндеги педант адам болуп, иштеген ар бир ишин тизмелеп каттап, ар бир жазганынын көптөгөн көчүрмөлөрүн даярдоодон эринбеген экен. Буга фондудагы сакталган айрым кол жазмаларынын көптөгөн нускаларынын болушу да күбө (ал адамдын мындай бүйрөлүгү илимге чоң пайда келтиргенин белгилеп кетүү оң). Бирок ушундай тыкан адам өз эскерүүлөрүндө чоң маани берип, мен иштеген ишти Э. Арабаев өз аты менен басмадан чыгарып жиберди – деп, көп жолдору кайталап жазганына карабастан, тексттин жазылуу тарыхы, информатордун кимдиги, эмне үчүн ал материал Тыныбектики (Тыныбек (1846–1902) небак өлгөн адам болгондуктан тексти анын өзүнөн ошол учурда жазуу жөнүндө сөз да болууга мүмкүн эмес) деп аталышы ж. б. сыяктуу иштин аныкталышына көмөк көрсөтө турган фактыларды, маалыматтарды эч жерде келтирбейт.

Ал эми бул талашта күмөнсүз тактык киргизүүгө жарактуу факт – документ боло турган кол жазма сакталып калбаган. Анын үстүнө бизге бул маселе боюнча бир гана жактын – К. Мифтаковдун, болгондо да негизинен Э. Арабаев небак өлгөн жана анын аты улутчул, эл душманы катары катуу жаманаттыланган учурларда айтылган, пикирлери белгилүү. Арабаевдин аты акталууга байланыштуу жакындарында, тууган-туушкандарында, билген адамдарда катылып жүргөн ага таандык кагаздары-архивдик материалдар табылса, балким бул багытта дагы жардамчы маалыматтар билинер. Кыскасы «Манасты» изилдөө илиминин бүгүнкү деңгээлиндеги бизге белгилүү фактыларга негизделип бул иштин башын ачуу, кесе пикир айтып, бүтүм чыгаруу али эрте.

Эгер «Манастын» 1920-жылы кагаз бетине түшүрүлдү деген тексттери жөнүндөгү маалымат күдүк туудуруп, талаштуу болсо ал убактан көп узабай эле жүргүзүлгөн жазуулар илимге кененирээк белгилүү. Бул иштердин уюштурулушу, жүзөгө ашырылышы да К. Мифтаковдун аты менен тыкыз байланышкан.

Тоңдогу Төрткүл кыштагында жайгашкан Кыргызстандагы биринчи болуп уюшулган жети жылдык мектептин директору болуп иштеп жүргөн К. Мифтаков 1921-жылдын акыркы айларынын биринде ошол чөйрөдө эл арасында «Манас» айтып жүргөн Сагымбай манасчыга жолугуп, ал адам айткан эпос өзүнө зор таасир калтыргандыктан (К. Мифтаков ага чейин эле элдик оозеки чыгармаларды жазып алып, чогултуу багытында көптөн бери аракеттенип жүргөн адам болгон) тексттин кагаз бетине түшүрүүнү сунуш кылат. Эпосту кагаз бетине жаздырууга Сагымбай манасчы да оң мамиледе болот, бирок, өзү минип жүргөн ат бирөөнүкү экендигин айтып, ал жерге узакка токтолууга макул болбойт. Ошондуктан экөө жайында жолугушууга убадалашышат. Ошол убада боюнча К. Мифтаков 1922-жылы май айынын баштарында окуучусу, фольклордук кружоктун мүчөсү Сапарбай Сооронбаевди ээрчитип, атчан Тоң ашуусун ашып, Балгарт жайлоосу аркылуу Нарынга барышат. Нарын уезддик аткаруу комитетинин председатели Ибрай Тойчуновдун жардамы менен Сагымбайды Көк-Торпок жайлоосунан таап, андан эпостун тексттин жазуу иши башталат. Бирок, буга чейин да жомоктон анча чоң эмес үзүндү кагаз бетине түшүрүлгөн. Анын жөнү мындай: Нарын шаарына жакын эле жерде жайгашкан Сагымбайды издеп барып, ал Көк-Торпок деген жерге кеткендиктен Мифтаков таппай калат. Тойчунов ага кабар бердирүүгө убада кылат. Сагымбай

бекер жатпас үчүн К. Мифтаков менен С. Сооронбаев Ат-Башы, Тогуз-Торого чейин эл кыдырып, фольклордук материалдар чогултушат. Ошол сапарда (жалпы эле бул экспедициясын К. Мифгаков «Нарын сапары» – деп атайт) Тогуз-Тородогу чоро элинен Тоголок Молдого (Байымбет Абдыракмановго) жолугуп, ал адамдан «Семетейден» анча чоң эмес (эки басма табак) үзүндү жазып алат. Ушул үзүндүнү жогоруда эскерилген Тыныбекке таандык делип эсептелген материалды эсепке кошпогондо советтик түзүлүш учурунда кагаз бетине түшүрүлгөндүгү күмөн туудурбаган биринчи текст дешке болот.

Фольклорчунун башкы максаты Сагымбай Орозбаковдон «Манасты» жазып алуу болгондуктан К. Мифтаков бул фактыга – Тоголок Молдо жаздырган текстке – анча маани бербейт. Ошол үчүн анын эскерүүсүндө бул материалдын көлөмү, мазмуну, кагаз бетине түшүрүү ишинин жүрүш процесси жөнүндө маалымат жок, жөн гана Тогуз-Торо тарапка барганда эл арасынан жазылган материалдар жөнүндө сүйлөгөндө Молдобасандан «Курманбек», Тоголок Молдодон «Семетейдин» чакан үлгүсү жазылып алынгандыгы эскерилет[72]. Бул материал азыр кол жазмалар фондусунда сакталат (инв. № 68). Материал Чоро болушунда, 3-райондо Молдо Байымбет Абдыракман уулунун айткан «Семетей», Семетейдин Айчүрөккө барганы» – деген ат менен белгиленген. Кол жазманын титулдук лист катарындагы сырткы биринчи бетинде К. Мифтаков, 1922-жылы 21-сентябрь, Нарын, Бети-Кара, Үч-Чатта, Жанботонун авлунда (айылында – С. М.)» – деп жазылган. Бирок ошол эле түп нуска тексттин 56-бетинде «Чоң-Макмалда кунан чабууда Насырбек Арзымат уулунан жазылды. Чородо 3-райондо Молдо Байымбет Абдыракманов оозунан угулуп жазылды. 1922-жыл, 31-июль – деп белгиленген. Кебетеси Насыранбек башка материалдар айткан адам өңдөнөт. Ал эми Тоголок Молдодон жазылган материалдардын датасы кол жазманын 1-бетиндегиси эмес, ушул текст арасындагы көрсөтүлгөнү туура. Анткени, бул дата Мифтаковдун башка маалыматтарындагы материалдын жазылган датасы жөнүндөгү убакытка туура келет.

Тексттердин баш жагында Семетейдин бала чагы – жетим калуу, качып таятасыныкына баруу, эрезеге жеткенде элине келип, атасынын ордун ээлөө жөнүндө кыскача баяндалат да, негизги окуя Күлчоро менен кошуп он алты чоросун, алардан башка ат багар, аш даярдоочу жигиттерин ээрчитип, Семетей баары 25 адам болуп, Акункандын шаарына кыз издеп аттанганынан башталат. Семетей тозо келген Айчүрөккө Үргөнчтүн башынан жолугуп, аны ээрчип шаарга барып, атайын даярдалган сарайга токтогону, түнүндө Акундун өз сарайындагы Айчүрөккө келген жерине чейинки окуялар баяндалат. Тексттин жалпы көлөмү 1961 сап ыр.

Ушул материалга улай К. Мифтаков ошол эле убактарда шаркыратма болушунда, 2-райондо моңолдор ичиндеги улуу кыйра уруусунан алтымыш жаштагы Бекбото Айтыке уулунан жазган «Семетейдин» 78 сап үзүндүсү да бар. Окуя Семетей менен Күлчоро, Акункандын шаарына бараткан жеринен.

С. Орозбаковдон «Манастын» текстин жазуу иши төрт жылдан ашуун убакытка (1922-жылдын июнь–июль айларында башталып, 1926-жылдын август айынын аяк чендеринде бүткөн. Жазуу ишинин башталган так датасы жок. Бул абалды К. Мифтаков «Манастын» кол жазмасынын 1–11-томдорунун башталышы менен аягындагы К. Мифтаков тарабынан жазылган түшүндүрмөлөр кесилип

салынгандык менен түшүндүрөт[73]. К. Мифтаков өтө тыкан, иштеп жаткан ишине жоопкерчилик менен карап, маанисин жакшы түшүнгөн жана бул багытта ага чейин бир топ тажрыйбасы бар адам экендигин эске алганда Сагымбайдан жазылган тексттердин башталыш датасынын так көрсөтүлбөшүн жана мындай иштеги зарыл комментарийлардын да кол жазмада жок болушун анын түшүндүрүшүн чындыкка негизделген факты болсо керек дешке мүмкүн) созулуп, бул мезгил ичинде жомокчудан эпостун негизги бөлүмү «Манастын» өзү баштан аяк бүт жазылып алынган, жалпы көлөмү 180378 сап ыр. Жалпы кыргыз фольклору, айрыкча «Манас» эпосу жөнүндөгү илимде зор мааниге ээ болгон бул факты – С. Орозбаковдун варианты кантип кагаз бетине түшүрүлгөндүгү жөнүндөгү маалыматты, албетте, эң алды менен ошол иштин демилгечиси, уюштуруучусу жана жетекчиси болгон К. Мифтаковдун калтырган кабарларынан кеңири жолуктурабыз.

К. Мифтаковдун эскергендерине караганда фольклорчу ошол кездеги элге өзгөчө кеңири белгилүү болгон жомокчулардын бири Сагымбай Орозбак уулунун өмүр жолу, кесиби жөнүндө кабар бере турган маалыматтарды да жазып. алган экен. Бирок ал материал башка да айрым кол жазмалар менен кошо жоголуп кетиптир[74]. Ошондой болсо да К. Мифтаковдун өзү жазган өмүр баянында айтылгандардан, башка эскерүүлөрүндө учураган маалыматтардан жомокчудан эпостун текстин жазып алуу ишинин кандай башталышы, жүрүшү жөнүндө кеңири маалыматтар алууга болот.

Сагымбай Орозбак уулу айткан тексттери кагаз бетине түшүрүлгөн адамдардын ичиндеги аты, жөнү белгилүү болгон (Тоголок Молдо менен Кенжекараны эсепке кошпогондо) алда канча кеңири маалыматтар берилген биринчи адам. Ошон үчүн бул жомокчунун өмүрү, жашоосу, кимдиги, эпосту кантип аткаргандыгы, эл арасындагы кадыр-баркы ж. б. мүнөздөгү К. Мифтаковдун маалыматтарынын жеке эле ушул инсандын өмүрүнө, чыгармачылык жолуна мүнөздөмө берүүдө гана эмес, жалпы манасчылардын чыгармачылыгын түшүндүрүүдө, изилдеп үйрөнүүдө да зор мааниси бар. Анын үстүнө Сагымбай манасчы советтик түзүлүштү көрүп, так ушул мезгил ичинде «Манастын» өзү айткан вариантынын биринчи бөлүмүнүн окуяларын баштан-аяк кагаз бетине түшүрткөн адам болсо да өз учурунда анын өз оозунан жазылып калган өмүрүнө, чыгармачылыгына байланыштуу маалыматтар жок катары. Ал эми кийин башка бирөөлөрдүн эскерүүсү, айткандары боюнча белгилүү болгон кабарлардын арасында так эместери, жоромол түрүндөгүлөрү, ал гана эмес бири-бирине карама-каршы келген учурлар да аз эмес. Ушул абалды эске алганда да өзү уккандар менен өз көзү менен көргөндөрүн маалымдаган К. Мифтаковдун улуу манасчыга тиешелүү кабарларынын баркы жогору.

С. Орозбаков жөнүндөгү К. Мифтаков берген маалыматтарды мүнөзүнө карата бир нече топко бөлүүгө болот: эпостун текстин жазуу ишине байланыштуу, жомокчунун өмүрү, жашоо-тиричилиги жөнүндө, манасчылык өнөр, чыгармачылыктын мүнөзүнө тиешелүү кабарлар. Албетте, фольклорчунун байкагандары менен билгендерин бүт бул жерде тизмелеп келтирүүнүн кажети жок, анын үстүнө ал кабарлардын баары тең эле маани, баркы, керектүүлүгү жактан бир кылка да эмес. Ошентсе да алардын арасында көңүл бурууга арзырлыктары – атайын маалыматтар берип, орчундуу фактыларды камтыган, илимий талдоолордо

пайдаланууга керек, мааниге ээ тыянактарга келүүгө көмөкчү болуучулары бир топ. Хронологиялык тартиби так сакталып, ирети менен берилген К. Мифтаковдун С. Орозбаков жөнүндөгү маалыматтарынан биз эң алды менен ошол тарыхый учурдагы жомокчунун жашоо шарты, социалдык абалына байланышкан элестер, кабарлар менен таанышабыз: «Эми Сооронбаев менен экөөбүз чоро эли берген 12 матаны куржундарыбызга салып, Сагымбайдын үйүнө келдик. Келсек үйү курумдай кара болуу менен бирге, нечен миң жерден тешиги бар эле. Үйгө кирсек жылаңач алты баланын (1–12 жашта) олтурганын көрдүк. Алардын бардыгы да кыз эле. Бир аздан кийип каптан (таардан деген мааниде го – С. М.) көйнөк кийген Сагымбайдын чоң кызы келип кирди (14 жашта). Үйдүн ичин карасак бир эски кийиз, эки жыртык, кир жууркан, бир казан, бир аяктан башка эчтеме жок эле. Бир аз олтурган соң Сооронбаев балалык менен чыдабай Сагымбайдын аялынын алдында: «5–6 мата берсек Сагымбай бизди ээрчип алат экен» деп, койду. Аялы бул сөздү эшитип: «5–6 эмес, үч кызыма үч мата берсеңиз да Сагымбайды сизге кошуп айдап жиберем. Бекерге айтып жүргөнчө сизге айтып берсин» – деди. 3 шатварды (гүлдүү мата) куржундан чыгарып берип, Сакең бизге ээрчисе дагы 7 мата беребиз – дедик. Кубангандан аялы Сагымбайды өзү жөө барып издеп келүүгө даяр болду»[76]. Сагымбай манасчынын ошол учурдагы материалдык өтө оор абалын өз көзү менен көргөн адамдын бул күбө болуусу бизге эки маанилүү учур боюнча күмөнсүз, так жыйынтыкка келүүгө жардам берет: биринчиден социалдык абалы жактан Сагымбай ошол кездеги элдин басымдуу көпчүлүк массасын түзгөн эмгекчи калктын бири экендиги. Ырас, сөз манасчынын 1916-жылкы үркүндө кытай жерине барып, андан кайткандан кийинки алгачкы жылдары жөнүндө бара жатканын, ушуга байланыштуу андай материалдык оор абалга ошол качкындардын басымдуу көпчүлүгү учураганын унутууга болбойт. Ошентсе да К. Мифтаков элестүү сүрөттөп берген көрүнүш манасчы 16-жылга чейин эле чакталуу турмушта жашагандардын биринен болгон дешке жол ачып турат. Ошону менен бирге эле ушул факты С. Орозбаковдун кесибинен да кабар берет. Илим үчүн маселенин бул жагы алда канча чоң мааниге ээ.

Кыргыз ырчыларынын эл чогулган топто ырдаганы жана алардын өнөрүнө ыраазы болгон адамдардын сыйлык катары белектер бергени ошол процесстин күбөсү болгон В. В. Радловдун маалыматы аркылуу илимде өткөн кылымдан тартып эле белгилүү болчу. Бирок, акад. В. В. Радлов «Манас» айткан адамдарды өзүнчө өнөр ээси топ катары бөлбөгөндүктөн жана «ырчылар» деген термин аларды өз ичине толук камтыгандыгы, же өзүнчө белгиленүүчү айырмасы бар экендиги белгисиз болгондуктан ошол топко жата турган адамдарга да андай көрүнүштү таандык деп эсептөө, же эсептебөө жөнүндө кесе айтылган бүтүмгө келүү кыйын эле. К. Мифтаков берген маалыматтар бул багыттагы ойлорду тактап, көптөгөн фактылар менен толуктайт. Мисалы: жомокчулук өнөр кесип экендигин жана анын мүнөзү дайым эл аралап, бир айылдан экинчисине өтүп кыдырып жүрүү (демек жеке эле эл чогулган калың топто гана эмес, дайыма, системалуу түрдө эл аралап жүрүү жана өз өнөрүн каалоочуларга тартуулоо), ошондой эле өнөр ээси өз кесибинин эсебинен –эпосту айткандыгы үчүн каалаган адам эрки менен берген каражатка күн көрүп, үй-бүлөсүн асырагандык. Ырас, К. Мифтаков фактыларды урунуштуруп талдап корутунду чыгарбайт, илимий мааниге ээ

жыйынтыктар да айтпайт, жөн гана өз көзү менен көргөн фактыларды баяндап, күбө өтөт. Бирок, ошол фактылар үстүртөн караганда күндөлүк турмуш түйшүгүнүн кайдыгер көрүнүштөрү катары сезилгени менен илим үчүн чоң мааниге ээ жыйынтыктарга негиз болуп бере алышат. Алсак, К. Мифтаков атайын издеп келген адамы эл аралап кетип үйүндө жок болгонун, аны таап келүүгө атайын аракет көрүлүп, узак убак күтүп, акыры өзү эл аралап издеп барып тапканын баяндаган маалыматтар Сагымбай жомокчулук өнөрдү кесип кылып, эл аралап жүргөнүн айгинелесе, өзү манасчынын аялына үч мата белек кылганын, кийинчерээк жомокчуга элден кой чогултуп бергенин эскертүүсү[76] жомокчунун жашоо тиричилигинин булагына күбө болот.

К. Мифтаков баяндаган маалыматтардын илимдик мааниси манасчылык өнөрдүн кесип экендиги, ал кесиптин мүнөзү, аткарылуу процесси ж. б. жөнүндө конкреттүү өнөрпоздун турмуштун өзүнөн алынган өмүр, чыгармачылык жолуна таянып айтылган күмөнсүз фактылар экендиги. Бул маалыматтардын хронологиялык жактан алып караганда манасчылар жөнүндөгү кагаз бетине түшүрүлгөн биринчи кабарлар экендигин эске алсак алардын кадыр-баркы дагы алда канча жогорулайт (азыр колдо болгон К. Мифтаковго таандык документтердин жазылуу датасы 1922-жыл эмес, 1941-жыл. Фольклорчунун өз убагында кагаз бетине түшүргөн маалыматтары түрдүү себептер менен жок болуп кеткендиктен, автор аларды эскерүү түрүндө ордуна келтирген. Кол жазманын ээси илимий корутундулар чыгарбай жана ар кандай жалпылоолорго ниет да кылбай, демек бул багытта биринчиликти ээлөө далалаты оюнда жок, тек гана өз көзү менен көргөндөрүн, башынан өткөргөндөрүн кандай болсо ошол түрдө баяндап жаткандыктан маалыматтардын аныктыгына, тактыгына шек келтирүүгө болбойт. Анын үстүнө ушул факты-кабарлар кыркынчы жылдарда кагаз бетине түшүрүлгөн учурда да илимдеги алгачкылык наамынан жана өзү күбө болгон адамдын берген кабары катарындагы баасынан ажырамакчы эмес).

К. Мифтаковдун манасчы менен элдин байланышы, эпосту аткаруунун процесси, бул иштин массага таасири жөнүндөгү элестүү, деталдаштырылып берген маалыматтары илим үчүн өзгөчө кызык: «... биз өзүбүз аны Көк-Торпок жайлоосуна издеп кеттик. Барып Сагымбайды таптык, бир үйгө кой сойдуруп, «Көкөтөйдүн ашын» ырдап аткан экен. Биз да «Манас» тыңдоого келдик, айта бериңиз дедик. Бүткүл эл былк этпестен тыңшап олтурушту. Үйдүн тегерегинде кумурскадай «Манас» тыңдаган эл. Сагымбайдын таза гана бир кат кийими, кара көрпө чоң тебетейи, кыпкызыл семиз бети бир чоң манап сыяктанып көрүндү. «Манастын» терең мазмуну менен анын сүйкүмдүү добушу жана обону темирдин майдаларын тартып алган магнит сыяктуу бүткүл элди өзүнө тартып алган эле»[77].

Кагаз бетине түшүрүлгөн фольклордук материалдын, айрыкча «Манас» эпосу сыяктуу көлөмү чоң, татаал сюжеттүү, мазмуну көп окуяларды камтып, көп адамдар, жер-суу, эл аттары кезиккен чыгарманын илимдик баасы, ишинин уюштурулуу жана жүрүү процессине, илимий принциптердин канчалык даражада так сакталышына байланышкан. Мындай жооптуу милдетти аткарууга жарактуу атайын кадрлар турмак кыргыз тилинин өзгөчөлүктөрүнө ылайыкташтырылган атайын жазуу-сызуусу жок ошол тарыхый шартта бул колдон келбей турган, кыялга жакын нерселердин бири эле. Бирок, бактыга жараша Сагымбай манасчыдан текст

жазуу учурунда өзүнөн өзү оңунан чыгып калган бир катар шарт, иш-аракеттердин натыйжасында проблема көп жактан ийгиликтүү чечилген. Ал гана турмак чоң окумуштуу башында туруп, атайын уюштурулган кубаттуу экспедициялар да жүзөгө ашыруусу күмөн болгон иштер өзүнөн өзү жана ийгиликтүү, талаптагыдай бүткөрүлгөн. Мисалы: фольклордук материалды жазып алуудагы илимге белгилүү идеалдык шарт информатордун жазуу процессинде табигый шартта болуп, өзүн эркин сезиши. Мындай талаптын бар экендигин К. Мифтаков билгени күмөн. Бирок, ал иштөөнүн учурунда өз абалына жана кыргыздардын жашоо шартына ылайыкташып ушул таланты атайылап болбосо да колдон келишинче бир топ так аткарыптыр. Ал айтуучуну адаптациядан өткөрүп, жазуудан мурда бир канча убакыт ээрчитип «Манас» айттырып жүрүп, жазууну анан баштайт: «... Сагымбайды өзүбүзгө кошуп алып, үч күн айттыргандан кийин жаза баштадык»[78].

Жазуу ишинин өзү болсо бир жерде, информатор менен жазгычтын бетме-бет экөө гана олтуруусу лабораториялык ык менен эмес, жер которуп, айыл кыдырып, көпчүлүк эл алдында эпосту аткаруу айтуучунун классикалык табигый шартында жүзөгө ашырылат: «... Көк-Торпок, Эки-Нарын, Куртка ж. б. жайлоолордо болуп жана эки ай чамасы убакыт жаздык»[79]. Ч. Валиханов, В. В. Радловдорго алардын эпостогу кагазга түшүрүү учурунда так аткарууга мүмкүн болбогон мындай шарт С. Орозбак уулунан текст жазуу да, эн, кур дегенде иштин башталыш мезгилдеринде, мүмкүн болуп, жазылган тексттердин сапатына оң таасир тийгизгени шексиз. Тексти информатордон жазуу процессинин өзү бул түрдө болуптур: «Жыйналган элдин алдында, тегерегиме Ибрайды, Сапарбайды, Чаки Каптагаевди олтуртуп, бутка жаздык, анын үстүнө патнос коюп, жаза баштадык. Бир нече бет жазгандан кийин калем сапты, жаздык, патносту Ибрайга берип, өзүм Ибрайдын бир нече бет жазганын карап олтурдум. Анын куш каты (кол тамгасы деген мааниде – С. М.) мага абдан жакты»[80]. «Манасты» бир убакта эки нуска кылып жазып бардык. Түп нускасын мен жана Ибрай экөөбүз жазып бардык. Экинчи нускасын Сапарбай Сооронбаев жазып барды»[81]. «Алар экөөсү (Абдыракманов, Сооронбаев) мындан кийин «Манасты» гана жарышып жаза башташты»[82].

Иштин ийгилигин камсыз кылган бактылуу кокустук өбөлгөлөрдүн катарына «Манасты» кагаз бетине ошол жолку түшүрүүдө негизги катчынын ролун Ибрайым Абдыракмановдун аткарышын да көрсөтүүгө болот. Бул адамдын чыдамкайлыгы, эмгекчилдиги, айрыкча өтө тез, катасыз жана сулуу жаза алышы асмандан түшкөндөй болгон чоң табылга эле. Албетте, аткарылып жаткан тексти үлгүрүп жазып калууда өзүнүн түзүлүшү боюнча тез жазууга ылайыктуу алфавиттердин биринен болгон арап графикасынын оң маанисин да эстен чыгарбоо керек.

Текст жазып алууда иштин уюштурулушу, жүргүзүлүшү ж. б. сыяктуу таза түрдөгү техникалык жактардан башка да теориялык жагы – эмнелерди, кантип жазууну так билүү зор мааниге ээ. Илим үчүн бул багыт биринчи орунда туруп, чечүүчү ролду ойношу шексиз. С. Орозбак уулунун вариантын кагаз бетине түшүрүүдөгү бактылуу кокустуктардын бири – ушул иштин демилгечиси болгон адамдын К. Мифтаковдун өз учуру үчүн жетишердик деңгээлдеги башталып жаткан аракеттин туура багытта барышын камсыз кыла турган теориялык билимге ээ болгондугу.

1923-жылы жазган эмгектеринде белгилүү түркολог, акад. В. В. Радловдун атын этап, эмгектерин эскерип, алардын мүнөзүн сыпаттап, айрымдарына шилтеме жасаганына караганда К. Мифтаков өз алдынча билимдүү адам (К. Мифтаков өзү жазган өмүр баянында системалуу түрдө атайын билим алгандыгы, ошондой эле фольклористика, түркология илимдерине өзгөчө кызыгуулары жөнүндө эч жерде эскербейт. Сөз болуп жаткан учурдан көп кийин эки жылдык мугалимдер институтунун география факультетин бүтүргөн). Не болгондо да ал өзү бүт өмүрүн арнаган эл арасынан фольклордук материалдар чогултуу ишинин теориялык негиздерин, бери болгондо хрестоматиялык чындыкка жата турган азбукасын жакшы билгени шексиз. Буга ал адамдын ошол Сагымбайдан эпосту жазуу учурунан мурун жазылган «Кыргыз калк адабиятын жыйноо жолдору» аттуу кол жазмасы[83] күбө.

Кол жазманын биринчи бетинде «1921-жылда күзүндө Кара-Кол үй өзү, Тоң районунда жазылганынан 4-мертебе көчүрүлүп жазылды. 1922-жылы 24-март» деген жазуу бар. Буга караганда К. Мифтаков фольклорду жыйноонун жолдору жөнүндөгү ойлору менен билгендерин өзү жети жылдык мектепте иштеп жүрүп уюштурган фольклордук кружоктун катышуучуларына арнап, инструкция катары жазган өңдөнөт. Кол жазманын автору айтылган ой, кеңештерди кайдан алып, же эмне деген илимий эмгектердин негизине таянып айтып жатканын эч жерде эскербейт, бирок биз үчүн мааниге ээ факты ошол кол жазмадагы автор «Адабият жыйнаганда байкоого тийиш иштер; жыйноочунун өзүндө табылууга тийиш сапаттар; калк адабиятынын бөлүшөрүн таануу» деп үч бөлүмгө бөлүп айткан кеңештердин ичинен «Манас» түрүндөгү чыгармалардын текстин кагаз бетине түшүрүүдө зарыл керек маалыматтардын орун алгандыгы. Айрыкча автордун адабияттын кайда жазылганын информатордун адресин, туулган жылын, материалдын жазылган ай, күнүн, жылын, айткан кишинин атын, атасынын атын, уруусун так белгилөө, сөздөрдү кандай айтылса ошол түрдө жазуу, эгер ал сөздөргө ылайыктуу ариптер тамгалар болбосо жасап (транскрипциялап – С. М.) колдонуу жолу менен жазуу, ырды сап боюнча, кара сөздү ирети менен дептердин четине көп чыгарбай жазуу, жазылган дептерлерди да, беттерин да номерлеп алып, иретин бузбай сактоо, таза жазуу[84] ж. б. сыяктуу практикалык пайдалуу кеңештери зор мааниге ээ. Анткени, ошол элементардык талаптарды так аткаруунун өзү эле жазылган тексттердин сапатын, илимий баркын кыйла көтөрүп, кагаз бетине түшүрүлгөн материалдын түп нускага жакын болуусун кандай айтылса ошол үлгүдө сакталуусун камсыз кылмак. Ырас, ошол учурда конкреттүү сөз болуп жаткан варианттын кагаз бетине түшүрүлүү процессинде ал талаптардын канчалык даражада эсепке алынгандыгын, же так аткарылгандыгын кесе айтуу кыйын. Вариант бир гана жолу жазууга түшкөн, анын сапатын өз учурунда текшерип көрүү багытында кандайдыр аракеттер болгон эмес, кийин болсо айрым күдүк туудурган жерлер учураса да информатордун көзү өтүп кеткендикке байланыштуу аларды тактоо мүмкүн эмес эле, жазылган тексттердин сапатын баалоонун башка практикалык оңой жолу жок дешке болот. Демек, азыр колдо турган Сагымбайга таандык материалдардын түп нускага жомокчу оозеки айткан текстке канчалык даражада туура келерин тактоонун-баалоонун жалгыз жолу кеңири пландагы терең текстологиялык иштер жүргүзүү гана. Ошондой болсо да 20-жылдардын баш чендеринде кагаз бетине

түшүрүлгөн С. Орозбак уулунун варианты аткарылыш деңгээли жактан негизинен талапка жооп берерлик гана эмес, өз мезгили үчүн бир кыйла жогорку баскычта – жакшы дээрлик баага ээ жүзөгө ашырылганын белгилей кетүү оң. Буга тексттеги сөздөрдүн тактыгы, контексттеги маанинин бузулбагандыгы, ар бир сөздүн өз ордунда жана тиешелүү милдет аткарып турушу, ошол учурдагы элдин сүйлөө тилинин лексикасы эле эмес, пайдаланылуудан небак чыгып калган, башка элдердин тилинен кирген сөздөрдүн, сөз айкаштарынын, адам, эл, уруу, жер-суу аттарынын негизинен бурмаланбай жазылышы ж. б. көптөгөн белгилер күбө болуп турушат. Бул ийгиликтин негизи, албетте, биринчи иретте ишке фольклор жыйноо багытында мурдатадан чоң тажрыйбага ээ болгон К. Мифтаков жетекчилик кылышы жана кандай жазуунун азбукасы боюнча көрсөтмөлөр, консультациялар беришине, экинчиден жумуштун башкы аткаруучусу Ыбрайым Абдыракмановго, ал адамдын инсандык жеке сапаттарына, тубаса касиеттерине байланышкан. Ушул экинчи абалды иштин ийгилигинин башкы, чечүүчү мааниге ээ өбөлгөсү дешке да болор эле. Анткени, эл арасында Ыбырай молдо, Ак молдо деген аттар менен кеңири белгилүү болгон Ы. Абдыракманов (1888–1967) жети жашынан айылдагы бала окуткан молдодон окуп, он эки жашынан тартып Кара-Колдогу жаңы тартиптеги татар мектебине кирип, 1905-жылы аны бүтүрүп чыккан. Ошондон тартып бала окутуп, мугалимдик кесипте иштеген. Ошол кезде Ат-Башы районунда мугалим болуп жүргөн И. Абдыракманов көпчүлүккө учурунун билимдүү адамы катары гана эмес, тыкандыгы, жүктөлгөн ишке жоопкерчиликтүүлүк менен мамиле кылгандыгы, эмгекчилдиги менен да кеңири белгилүү болгон. Ага таандык өзгөчө сапат-касиеттердин бири уккандарын дароо илип алып, өмүр бою унутпай жадысында сактоо эле. Мына ушундай адам-айтылган кеңеш, инструкцияны уга да билген жана уккандарын бекем сактап, кыйшаюусуз аткара билген адам гана бул мүнөздөгү конкреттүү иште ийгилик жарата алмак. «Манасты» Сагымбайдан жазуу үчүн атайын камданып, ат арытып Тоңдон Нарынга барган К. Мифтаков көздөгөн жерине жетери менен иштей баштоодон мурда И. Абдыракмановго бекеринен көңүл буруп, анын өзүнө жардамчы болушун талап кылган эмес. Ыбрайым мугалим өз ишин таштап фольклор жазууга көнбөй койсо уезддик Аткаруу Комитетинин төрагасына кайрылып, ал айылга келген коноктун өтүнүчүн аткаруу үчүн атайын милиция жиберип И. Абдыракмановду алдырып келүүнүн сыры алдыда турган зор маанилүү жана машакаттуу, татаал ишти жүзөгө ашырууда ошол адам гана жарактуу экендигине К. Мифтаковдун көзү жетип, ишенгендикте болчу. И. Абдыракмановдун өзгөчө сапаттарын мурдатадан уккан жана жакшы билгендиктен жана анын ишке жарамдуулугуна ишенгендиктен К. Мифтаков текстин түп нуска деп эсептелүүчү үлгүсүн жазууну өзү да жазбай, ээрчитип жүргөн окуучусуна да, Ат-Башыдан ээрчитип келген мугалим Чаки Каптагаевге да тапшырбай, И. Абдыракмановго гана тапшырат. Ушуга байланыштуу көңүлгө алып коё турган бир факты оозеки чыгармаларды кантип сапаттуу жазуунун инструкциясын түзүп, өзү лекциялар окуп жүрсө да К. Мифтаков ошол кезде өзү кагаз бетине түшүргөн тексттерди кандай айтылса ошол түрүндө каттай алган эмес, ал жазган тексттердеги айрым кыргыз сөздөрүнүн бурулуп жазылышы мунун далили. С. Орозбаковдун вариантынын анын колу менен жазылган алгачкы бир нече барактагы тексттер да

буга көбө. Муну өзү жакшы түшүнгөн ак ниет фольклорчу «Манас» сыяктуу өзгөчө баалуу жана зор көлөмдүү чыгарманын текстин жазууну элдик тилди жакшы билген кыргыздардын өзүнө И. Абдыракманов менен С. Сапаралиевге тапшырат да, өзү калк арасынан майда жанрларга тиешелүү материалдарды чогултуу – жазуу ишинин үстүндө аракеттенет. «Алар экөөсү (Абдыракманов, Сооронбаев) мындан кийин «Манасты» гана жарышып жаза баштаашты. Мен башка эл адабияттарды жаза бердим[85].

К. Мифтаковдун бул аракетин калыстыктын, ак ниеттиктин мыкты үлгүсү катары баалоого татыктуу. К. Мифтаковдун өзүнө тандаган жардамчысы туура тандалганына жана И. Абдыракманов анын ишеничин толук актаганына Сагымбай манасчыдан жазылган тексттер күбө.

Сагымбай Орозбаков айткан вариантты кагаз бетине түшүрүүнүн деңгээли кыргыздардын өзүнүн тил өзгөчөлүгүнө ылайыкталган графикасынын, иштелип чыккан орфографиясынын али жок кезиндеги ошол тарыхый шартта канаттандыраарлык, ал гана турмак өз учуру үчүн жогору деңгээлде экендигин белгилөө менен бирге эпостун тексттерин фиксация ишинин кантип жүзөгө ашырылганы айрым мүнөздүү белгилери ж. б. маселелерге кыскача токтоло кетүү да жөндүү.

Эпостун тексттерин кагаз бетине түшүргөн катчылар ошол кезде кыргыздар арасында пайдаланылып жүргөн арап графикасын колдонушканы менен ал тамгалар кыргыз тилинин өзгөчөлүктөрүнө ылайыкталбагандыктан жана эң негизгиси ар бир сөздүн туура жазылышы кандай экендик жөнүндө иштелип чыккан, жалпыга таандык кабыл алынган эреже, үлгү, чек болбогондуктан ар кимиси өз билгениндей жазышкан. Бул абалды ар бир катчы кыргыз сөздөрүн арап тамгаларын пайдаланып өз-өзүнчө транскрипциялоо менен тексттерди кагаз бетине түшүргөн деп түшүндүрүү мүмкүн. Бирок транскрипциялоо сөздү туура жазууга жетишпей жаткан тамганы ойлоп табуу – шарттуу белгилер аркылуу даярдап алуу түрүндө болгон эмес. Анын үстүнө катчылар арасында макулдашылган эреже, система болгону да байкалбайт. Натыйжада бир эле сөздү ар кайсы катчы башка-башка түрдүү формада жазуу фактылары эң эле көп. Мындай болуу кыргыз сөздөрүн транскрипциялоо илимге кеңири белгилүү болуп, көптөгөн окумуштуулар түрдүү учурларда пайдаланган классикалык ыкта – зарыл керек тамганы жасап алуу түрүндө болбостон, сөздүн өзүн эле өз билгениндей, бир жерден карап, окуган үлгүсүнө жакындатып жазууга аракеттенүү түрүндө болгон. Мунун себеби ишке жетекчилик кылган К. Мифтаковдон тартып, тексттерди кагаз бетине түшүрүүгө катышкан ар бир катчынын билим деңгээли, кесиби менен түшүндүрүлөт – ар бир сөздү так, өзгөртпөй жазуу керек, бул үчүн керек болсо зарыл тамганы өзү жасап алуу зарыл деген инструкцияны жазган К. Мифтаков да, анын кол алдындагы катчылар да бул же тигил сөз канткенде туура жазыларын, же кандай формада болгондо ошол сөз туура жазылды деп эсептелерин билишпеген да өңдөнөт. Ошон үчүн катчылардын баары транскрипциялоонун зарыл делген учурларда ошол тарыхый шартта кеңири белгилүү болгон жана практикада дайым колдонулган ыкты кыргыз сөздөрүн башка ага тутумдаш, тектеш элдердеги ошол эле маанидеги сөздөрдүн өзүлөрү көргөн, же билген формасына келтирип, окшоштуруп жазууну пайдаланышат. Натыйжада кыргызча сөздөр казак, өзбек, татар тилдериндеги маанилеш

сөздөрдүн үлгүсүндө берилет. Айрыкча татарчалатып берүү көп жолугат, андан кийинки орунда казак сөздөрүнүн үлгүсүндө берүү турат. Мунун сыры катчылардын көбү сабатын татар мектептеринде, же татар мугалимдер сабак берген мектептерде окуп ачкандыгы жана айрымдары казак тилинде чыккан китептерди, газета-журналдарды окугандык менен түшүндүрүлөт.

Мындай ыкта белгилүү система болуусу мүмкүн эместик өзүнөн өзү түшүнүктүү. Анткени ар бир катчы кыргыз сөзүн кандайдыр кабыл алынган эреженин, же иштелип чыккан ыктын талабына ылайыктап эмес, ошого жакын, же маанилеш сөздүн өзү билген, кезиктирген үлгүсүнө ылайыктап жазат.

Мындай ык катчылар ойлоп тапкан жаңылык болбостон, андан мурдатадан эле эл арасында дубай салам кат жазуудан баштап, бардык жазма иштерде кеңири практикаланып келе жаткан көрүнүштөрдөн эле. Бирок, «Манастын» катчыларын бир кездердеги чагатай, уйгур ж. б. адабий тил катары эсептелген тилде чыгарма жазган сыяктуу эпосту башка тилде, же башка тилге которуп жазган дешке болбойт. Тексттердеги тил, кыргыз тили, айрым сөздөрдүн жазылышы гана өз үлгүсүнө толук шайкеш келбей, башка тилдердеги үлгүгө жакын берилет. Мисалы: «болду» деген сөз болды – делүү ж. б. сыяктуу.

Бир эле сөздү ар бир катчы өзүнчө, башка-башка жазбастан бир эле катчынын өзү ар түрдүү жазуулары да кенен орун алган. Мисалы: «кудай» деген сөздү К. Мифтаков ушул формада туура жазса, Ы. Абдыракманов көбүнчө «хдай», кээде «кудай» деп аралаш жаза берет. Же «Алла» делген сөз Ы. Абдыракмановдун жазганында але, алле, алде, алда катары жазыла берет. Айрыкча угулушу татаал, же кыргыз сөзүнө окшобогон жер-суу, адам аттарын ар түрдүү жазуу кеңири мүнөзгө ээ (бул жерде жаңылыш угуу, же оозеки айтылган үлгүнү тез жазып жаткан шартта так кармап кала албоо себептери да болушу мүмкүн).

Кол жазмаларда орун алган өзгөчө белги-көрүнүштөрдүн катарына «п» тыбышынын ордуна басымдуу көпчүлүк учурларда «б» (кеб, таб ж. б.) жазылышын, кыргыз тилиндеги үндөшүү законунун эрежелери сакталбашын, сөздөрдө жолугуучу созулма үндүүлөр дээрлик бир эле тамга аркылуу берилишин ж. б. көрсөтүүгө болот.

Адатта «Манасты» жазууга катышкам адамдар катары үч адам (К. Мифтаков. Ы. Абдыракманов, С. Сооронбаев) эскерилип, негизги катчы катары Ы. Абдыракманов аталат. Бул күмөнсүз чындык. Бирок азыр колдо болгон тексттердеги кол тамгаларга караганда жазууга аралашкан адамдар бир топ көп. Алардын аты-жөнү, кимдиги эч жерде эскерилбеген. Кыясы Ы. Абдыракмановдун ыктыярдуу жардамчылары болгон өңдөнөт.

И. Абдыракмановдун, Сагымбайдын үй-бүлөсүнүн, жомокчуну жакшы билген адамдардын берген маалыматтарына караганда жазылган тексттердин сапаттуу чыгышына кошкон манасчынын өз салымы да чоң: жомокчу катчыдан жазган тексттерди окуп берүүнү талап кылып, уккандарынын көңүлүнө жакпагандарын кайра жаздырып, так эмес, же туура жазылбаган жерлерге тактоо киргизүүчү экен. Бул маалыматтын чындык негизи бар экендигине, азыр сакталып турган кол жазмалар күбө өтүшөт: кол жазманын арасында кээде негизги дептердин барактарынан башка анын ордуна жабыштырылып коюлган барактар жолугат. Ушул тексттерди жомокчу өзү кайра жаздырган дешке мүмкүн. Анткени, ал барактарды

башка учурда – кийин киргизилген дешке негиз жок, себеби, жазган адамдын кол жазмасы бир адамга таандык, ошондой эле тексттин өңүгүү нугу да эч жерде бузулбай так сакталып турат. Мындан башка кол жазмада кээде тексттеги айрым сөздөрдүн оңдолгондору да учурайт. Аларды да негизги тексти жазган адам өзү, эки текстти тең бир сыя менен жазгандыктан ошол жомокчунун өз каалоосуна ылайык киргизилген тактоолор дешке мүмкүн (тексттерде ондоолордун кийин киргизилгени даана байкалып турган башка түрлөрү да бар. Алар жөнүндө сөз өз учурунда болмокчу). Жомокчу жазылган тексттерге киргизген тактоолор жөнүндө катчы Ы. Абдыракманов минтип эскерет: «Манас» жазылып жатканда Сагымбай ар күнү түш көрүп, баланча жери жаздым болуп калыптыр деп кайта жаздырар эле. Алмамбеттин окуясын жазып жаткан учурда түшүнө Алмамбет кирип, эртеси айтты: «Алмамбет кызыл чийкил, сулуу жигит экен, кашы кытайча чийилген, көзү бакыракай болуп, үстүнө кийгени ичик болуп, кызыл аңдын териси экен, ар бир кылынын жоондугу чийдей экен»[85] – деп.

Өзү аткарган тексттерди кагаз бетине түшүрүлгөндөн кийин кайра окутуп угуп, тактоолор киргизүү ошол жазылган тексттердин оозеки айтылган үлгү менен бирдей келип жакындашуусун камсыз кылары шексиз. Бирок, мындай ык фольклористикада сейрек кездеше турган учур. Анын үстүнө мындай аракеттин экинчи терс маанидеги жагы да бар. Ал тексттеги оозеки айтылууда кездешүүчү атайын белгилерди жоготуп коюу коркунучу. Жазылган тексти редакциядан өткөрүү – тактоолор, ондоолор киргизүү жазма адабиятка таандык белги. Анын ыгы кеңири планда фольклордук материалдын текстине, болгондо да жазылган текстке колдонулушу дайым эле оң маанидеги натыйжага алып келбеши да мүмкүн. Оозеки айтылган материалдардын өзүнө таандык белгилерди так сакташы үчүн ондоонун башка түрү жазган адам өзү күдүктөнгөн, же жазып жатканда жетише албай-үлгүрбөй калган жерлерди, айрым сөздөрдү тактоо жөндүү. Ошентсе да такыр эле бир жазылган бойдон эч текшерүүсүз кала берген текстке караганда айтуучунун өз «редакциясынан» өткөн текст оригиналга алда канча жакын экендиги шексиз. Эгер манасчылардын өз варианттарын узак убак көптөгөн жолдору кайталап аткарып, таланттуу жана тажрыйбалуу айтуучулардын тексттери көп жактан канондук белгилерге ээ болуп каларын эске алсак алардын айткандары иштелип чыгуу жактан жазма адабияттын үлгүлөрүнөн кем калышпайт дешке да болот.

Башталган иш адегенде темпи боюнча да жаман жүрбөптүр. К. Мифтаков менен Сапарбаев манасчы менен катчысын Нарында калтырып, өзүлөрү кайра жөнөп кеткен 1922-жылдын октябрь айынын аяк чендерине чейин эпостогу «Манастын балалык чагы» делген биринчи чоң окуясы жазылып бүтөт[86]. Бирок, Туркестан, Кыргыз областтык Илим комиссиялары иштин жүрүшүнө системалуу түрдө контролдук жүргүзүп турууну жүзөгө ашыра албагандыктан жана информаторду, катчыны материалдык жактан камсыз кылуу иши жолго коюлбагандыктан жазуу процесси барган сайын солгундап, убакыт созулуп кетет. Иштин түздөнтүз аткаруучуларынын кароосуз, жардамсыз калышы, белгилүү даражада ушундай абалдын натыйжасынан келип чыккан жомокчунун катуу оорусу иштин жүрүшүнө, темпине да, жазылган тексттердин мазмундук, формалык сапаттарына да терс таасирин тийгизбей койгон эмес.

Текстти жазуу иши алгачкы этаптарында көпчүлүк эл алдында, манасчыны калың төшөнчү, жумшак, жайлуу орунга олтургузуп, айланасына чыканактай турган жаздык коюлуп, зор урмат көрсөтүлгөн шартта, анын көңүлүн көтөрүүгө ыңгайлуу шарт, эпосту аткаруучунун табигый классикалык жагдайында жүргүзүлсө, кийинчерээк жомокчу менен анын катчысы жакшы шарттан ажырап, ар кимдин үйүнө киренди болуп, жазуу ишин экөө гана аткарып калышат. Материалдык жардам берүү, ишке акы төлөө оозеки айтылган бойдон калып, жүзөгө ашырылбайт. Жардам сураганы, материалдык оор абалын айтканы үчүн жомокчу айрым кызмат адамдары тарабынан баадиленесиң, билгениңди жөн айтып берип жаздырбайсың деген маанидеги жемелерди да угат. Мисалы: эпоско таандык тексттердин арасындагы айтуучунун өз атынан ыр түрүндө баяндалган «арыздар» буга күбө. Ал «арыздарда» конкреттүү адам аттары аталып, алардын оор абалына жардам бербегени, жардам сураса кагып койгону бир катар жерлерде баяндалат. Жомокчу менен узак жылдар бирге болуп, аны жакшы билген адамдардын бири Ыбырайым Абдыракмановдун эскерүүлөрүнө караганда Сагымбай эң ак көңүл адам болуп, аз гана муңдуу сөздөрдү эшитсе ыйлай берүүчү[87] экен. Бул мүнөздөмөдөн манасчынын назик көңүл, чыныгы поэтикалык сезимге ээ, түрдүү сырткы таасирлерге берилгич, эмоциялуу адам экендигин байкоо оңой. Андай адамга материалдык кыйынчылыктардан да ар кимден «насыя» тил угуу – моралдык жактан басынуу өтө катуу таасир келтирери шексиз (эл берген жардам менен үй-бүлөсүн асыраган адамга материалдык жардамсыз төрт жылдан ашык убакыт жан сактап туруунун өзү эле эмнеге турарын көз алдыга келтирүү кыйын эмес. Буга Сагымбайдын үй-бүлөсүнүн көптүгүн, балдарынын жаштыгын, өзгөчө чарбасы жоктугун да кошуу зарыл). Натыйжада Сагымбай нерв оорусуна дуушар болуп, ал жаздырган материалдардын мазмундук, көркөмдүк касиеттери төмөндөйт. Буга андан жазылган тексттердин аяк жактары (айрыкча «Чоң чабуулдан» кийинки окуялар) айкын күбө. Эпостун адатта «Кичи казат» деген ат менен белгилүү бөлүмүнүн бул манасчыдан жазылган тексттериндеги окуялар иретсиздиги, сюжетте орун алган орой карама-каршылыктардын учурашы, көркөмдүк деңгээлинин төмөндөгү, окуялар үстүртөн гана саналган түрдө маалымдалып, көп учурларда мүнөзү жактан мурда айтылгандардын начар көчүрмөсү кайталанышы түрүндө болушу менен ал адамдан мурда жазылган тексттерден кескин айырмаланып турушат. Ы. Абдыракмановдун эскергендерине караганда жомокчу өзү да «Кичи чабуул» турмак, эпостогу «Көкөтөйдүн ашы», «Чоң чабуул» окуяларын да оорунун залдарынан кеңейтип, эргүү менен айта ал бай, мурда эл арасында көптөгөн жолу аткаргандыктан гана эсинде так сакталып калгандарын кайталап аткарганын мойнуна алган экен.

Ошол кездеги тарыхый шартты, буга байланыштуу экономикалык, социалдык абалды, зарыл керектүү кадрлардын жетишсиздигин, жаңыдан телчип келе жаткан жаңы түзүлүштүн алгачкы кадамдарындагы боло турган түрдүү мүчүлүштөрдүн табигый мүнөзүн ж. б. көптөгөн объективдүү себептерди эске ала ой жүгүрткөндө Сагымбай манасчыдан текст жазуу процессиндеги айрым мүчүлүштүктөрдүн күнөөкөрлөрү деп конкреттүү кызмат адамдарын да, кандайдыр официалдуу мекемени да атоо кыйын.

Совет бийлигинин алгачкы жылдарында эле элге таандык маанилүү эстелик мурастарга көңүл буруу, түбөлүк сакталышын камсыз кылуу маселелери жалпы

мамлекеттин деңгээлинде борбордук бийлик тарабынан көтөрүлсө жана ага ылайык жер-жерлерде тиешелүү чаралар көрүлүп, атайын мекемелер уюштурулса да бул демилге салтка айланып, анын уюштуруу, жүргүзүү иштери системага салынып, зарыл аппараттары, укуктук, материалдык жактан камсыз болуусу али толук иштелип чыга элек болчу. Айрыкча кыргыз эли сыяктуу мамлекеттин алыскы чектериндеги калктардын бул багыттагы ийгиликтеринин чамасы чакталуу эле. Ушуга ылайык Туркестан Республикасынын Илим комиссиясы болсун, анын казак-кыргыздарды тейлеген бөлүмчөсү болсун ошол жылдарда Сагымбай жомокчу айткан «Манас» сыяктуу көлөмдөгү, көп жылдарга созулган, бир нечелеген адамдардын үздүксүз жүргүзүлүүчү системалуу оор эмгегин талап кылган ишти уюштурууга да, жүзөгө ашырууга да мүмкүнчүлүгү, күч-кубаты, кадрлары, каражаты жок болчу. Ошон үчүн ал комиссиялар тарабынан жүргүзүлгөн бул багыттагы (фольклор чогултуу боюнча) иштердин мүнөзү негизинен Ташкент, Алматы ж. б. шаарларда окуган студенттердин, айрым сабаттуу адамдардын, мугалимдердин эрктүү, көпчүлүк учурда акысыз, жардамы менен сезондук-окуучулардын, студенттердин каникулу учурунда жүргүзүлүүчү иш-аракеттердин көлөмү, деңгээли менен чектелген. Анын үстүнө илим комиссияларына тагылган жумуштар жеке эле фольклор чогултуу, аны изилдөө жана бастырып чыгуу эмес болчу. Чынында бул жүк ошол комиссиялардын көп жактуу аракеттеринин бир гана бурчагы, болгондо да негизги иштерге жардамчылык мүнөздөгү бөлүмчөсү эле. Мисалы: Кыргыз илим комиссиясынын ошол тарыхый шарттагы башкы милдеттеринин бири катары кыргыз элинин алфавитин түзүү, орфографияны иштеп чыгуу, чоңдорго, балдарга ылайыкталган окуу куралдарын, китептерин даярдоо ж. б. сыяктуу өзгөчө зарыл жана кечиктирилгис иштер турган. Ал эми мындай орчундуу милдеттерди аткарууга жарактуу илимий кадрлар турмак жөнөкөй эле сабаттуу адамдардын саны да саналуу болчу. Мына ошол үчүн Туркестан Илим Комиссиясы болсун, анын кыргыз бөлүмү (1923-жылы казак-кыргыз илим комиссиясы уюшулганда анын мүчөлөрүнүн ичинде биз билгенден жалгыз кыргыз Э. Арабаев болгон) болсун «Манас» эпосун баштан-аяк бүт кагаз бетине түшүрүү ишин даап баштай да, кимдир бирөөлөргө тапшыра да алган эмес. Эгер андай иш күн тартибине коюлса Сагымбайга биринчи көңүл буруулары да күмөн болчу. Анткени, ошол 20-жылдардын биринчи жарымында жашы улгайып калганына карабастан эл арасындагы даңкы, кадыр-баркы, манасчылык күчүнүн деңгээли жактан Сагымбай жомокчудан ашпаса кем болбогон кеңири белгилүү чоң жомокчу Чоюкенин (1880–1925) көзү тирүү эле. Пландуу жүргүзүлгөн иште эң алды менен ошол манасчыдан вариантын жазып калуу логикалык жактан туура болмок. Демек, Сагымбайдан «Манас» жазуу К. Мифтаковдун жеке демилгеси менен көтөрүлгөн иш деш туура. Бирок, ошол демилге жүзөгө ашырылууда бир адамдын мүмкүнчүлүгү менен гана чектелип, коомчулуктан, официалдуу уюмдардан, кызмат адамдарынан колдоо, моралдык жана материалдык жардам алган жок деш да калыстыкка жатпайт.

К. Мифтаков Сагымбайдан «Манас» жазуу да, эл арасынан фольклордук материалдар чогултуу да өзүнүн жеке демилгеси менен иштелип, бирөөлөрдүн жардамына, колдоосуна таянбай жүзөгө ашырылган аракет деп эсептейт: «Сиз эл адабияты жолунда кайсы организациянын буйругу боюнча иштедиңиз? – деген

суроого мен кыргыз эл адабияты жолунда эч бир организациянын буйругу менен бир жол да жазуу жазганым жок, өз тилегим менен, любитель болуп иштедим деп бир гана сүйлөм менен жооп берүүгө туура келет[87].

Фольклорчунун бул айткандары чындыкка толук туура келбейт. Ал адамдын Октябрь революциясына чейин эле эл арасынан материалдар чогултуп жүргөнү жана кыргыз жергесине келгенден кийин да адегенде Таласта, андан кийин Тоңдо ошол көнүк ишин улантканы чын. Ошондой эле Сагымбайды издеп Нарынга атайын камданып баруусу да бирөө милдеттендиргендиктен эмес, өз демилгеси, каалоосу менен баштаган иш экени күмөнсүз. Бирок, ал демилгечи болгон менен иштин жүзөгө ашышында коомчулуктун, элдин, атайын мекеме, кызмат адамдарынын колдоосуна таянып, кеңири жардамдар алган. Башканы айтпаганда да К. Мифтаков менен С. Сооронбаевди алты айлык мөөнөт менен Нарынга атайын командировкага ал адам иштеген мектеп жиберген. Бул фактыны К. Мифтаков минтип эскерет: «Бул кружоктун чоң бир иши экиси биригип (сөз Тоңдогу жети жылдык мектепте К. Мифтаков уюштурган фольклордук кружок жөнүндө бара жатат. Кружок эки топтон турган мугалимдердики өзүнчө, окуучу балдар кружогу өзүнчө. – С. М.) мени (мугалимдер кружогунун председатели) жана окуучулар кружогунун баштыгы Сооронбаевди алты айлык мөөнөт менен адабият жыйноого Нарын уезддине (Тянь-Шань) командировка беришти»[88]. Жардамды, колдоону К. Мифтаков элден, кызмат адамдарынан да кеңири алган. Буга анын өзү келтирген төмөнкү фактылар күбө: К. Мифтаков Сагымбайды издеп Нарынга барганда уезддик Аткаруу Комитетинин төрагасы И. Тойчунов баш болуп анын элден фольклор чогултуу демилгесин жактырып жана кубаттап, «Бул тууралуу эл арасына агитация башталды»[89]. К. Мифтаков менен жолдошун жооптуу иш менен Ташкенден атайын келген адамдар катары ишине көмөк көрсөтүүгө жер-жерлерге кабар берилет.

Ошондой мамилелеш, аракет, жардамдын натыйжасы бул: «Тогуз-Тородогу чоро эли адабият пайдасына деп (ал жакка К. Мифтаков менен С. Сооронбаев үйүндө жок Сагымбай келгиче деп элден материал чогултууга барышкан. К. Мифтаков ошол сапарында Тоголок Молдодон, Молдобасандан материал жазганын эскертет.[90]), 12 мата, 4 кой беришти. Андан кайтып, кагаздарыбыз бүтүп, Нарынга келсек Тойчунов баштык болуп Нарын кызматчылары 150 табак кагаз, 20 карандаш, үч даана кичине бөтөлкө сыя жана 8 кой жыйналгандыгы маалым болду»[91]. К. Мифтаковго көрсөткөн элдин жардамы ушулар эле эмес. Ал өзү, мисалы, Сагымбайга элден жардам чогулттуруп бергенин да бир нече жолу эскерет.

Элден чогулткан материалдарын басмадан чыгарууга келишим түзүп, аванс катары акча төлөгөн моралдык, материалдык жардамдарды К. Мифтаков түздөн-түз Илим комиссиясынын өзүнөн да алган: «1923-жылы Ташкентке барсам Түркнаркомпростун жанында (алдында, карамагында деген мааниде – С. М.) жаңыдан түзүлгөн «Казак-кыргыз Билим Комиссиясы бар экен... 1923-жыл 2-июнда договор түзүп 19 миң чамасына сатып алып, жарымын накта берди»[92]. К. Мифтаковдун Билим Комиссиясы менен байланышта болгонун жана келшиим боюнча иштеген иштери үчүн акы катары каражаттар алганын башка официалдуу документтер да ырастайт: «По договору с государственным ученым Советом Туркестанской республики К. Мифтаков в 1923 г. получил гонорар за 30 п. л. в размере 165 рубл. 64 коп. золотом по курсу дня»[93].

Ушул мүнөздөгү көптөгөн фактылар К. Мифтаковдун демилгеси Республиканын борборунда болсун, жер-жерлерде болсун активдүү колдоого алынгандыгын айгинелейт. С. Орозбаковдон эпостун тексттерин жазуу иши К. Мифтаков 1922-жылдын күз айларында кыргыз жергесинен кетип, узак жылдар бою кайра келбегендигине карабастан улантылгандыгы жана көптөгөн кыйынчылыктарга карабай аягына чыгарылгандыгы да демилгеге бурулган көңүлдүн күбөсү. Айрыкча иштин уюштуруучусу кеткен боюнча кайра келбей калганда (К. Мифтаковдун кыргыз жергесинен узакка кетиши өзүнчө сөз, ага ирети келгенде токтолмокчубуз) бардык жүк жана жоопкерчиликти И. Тойчунов жетектеген Нарындын уезддик уюмдары өз моюндарына алганы шексиз. Бул иште Мифтаковдун ордуна калган адам катары Ы. Абдыракмановдун ролу да чоң. Жазууну улантууга көрсөтмө берип, балким моралдык жардам көрсөтүп илим комиссиясы, башка тиешелүү бийлик мекемелери да көмөктөш болушкандыр. Аракеттин мына ушул учурларында каражаттын жетишсиздигинен (колдо болгон бизге белгилүү документтерде С. Орозбаковго өкмөт акча төлөгөндүк жөнүндө маалымат жок, жомокчу менен катчыны багуу үчүн айрым адамдар милдеттендирилгендик жөнүндөгү кабар гана белгилүү. Кээде эл өз каалоосу менен кой, башка мал түрүндө материалдык жардамдар берилгендик да эскерилет), жазуу ишин уюштурууга зарыл керек шарттын жоктугунан жумуштун түздөн-түз катышуучуларын оор абалга дуушарлаган жана алардын нааразылыгын туудуруп, Сагымбайдын атактуу «арыздарынын» жаралышына түрткү болгон ыңгайсыз учурлар түзүлсө керек. Бул абалды көпчүлүк учурда изилдөөчүлөр да (К. Рахматуллин, А. Ауэзов ж. б.), айрым адамдар да (Мифтаков, Ы. Абдыракманов ж. б.) улутчулдардын атайын кастыгы катары түшүндүрүшүп, далил катары Сагымбайдын арыздарындагы аталган Э. Арабаев, Кудайкулов ж. б. адам-ысымдарын келтиришет. Сагымбай манасчынын эскерилген арыздарындагы Э. Арабаевдин аты аталып, ал мени баадиленесиң, «иттин богу дары болсо дарыянын башына чычат» –деди, – деген сөздөрдүн бар экени чын. Бирок, андай эки ортодогу нааразылыктын теги, биздин оюбузча, идеологиялык келишпестиктин, атайын максат менен кысым көрсөтүүнүн аракети, же натыйжасы эмес, алда канча жөнөкөй, турмуштук майда себептерден бирөө кысылганда жардам суроодон, экинчиси убада кылса да айтканын аткарып, убадасын орундатууга күч-кубаты, мүмкүнчүлүгү жетпөөдөн келип чыккан нерсе – Сагымбай арыздарында басымдуу көпчүлүк учурларда өзү «улуктар» деп эсептеген кызмат адамдарына жардам бербедиңер, убадаңарды аткарбадыңар – деп нааразы болуп, өзүнүн материалдык жактан кыйналгандыгын айтат.

Сагымбайдын «арыздары» ушул сөз болуп жаткан багытта эле эмес, башка маселелерге, мисалы, эпостун тексттеринин арасында ислам дини, айрым пантюркисттик маанидеги ойлор деп эсептелген түшүнүктөр, эң акырында чыгарманын сюжетинде орун алган «Манаска» таандык дешке болбогон окуялардын орун алышы сыяктуу маселелер жөнүндө сөз козголгондо да айтуучуну актоо, анын вариантындагы мындай «мүчүлүштөрдүн» кезигишин түшүндүрүү, себебин табуу үчүн ушул «арыздарга» кайрылып, аларды башкы аргумент, далил, болгондо да улутчулдардын жомокчунун эркинен тышкары, ага кысым көрсөтүп, мажбур кылып иштеткен иштер катары айтуу жалпы кабыл алынып, салтка айланган

белги. Улутчулдар манасчыга кысым көрсөткөн деген сөздү айтуучуну өзү көргөн, билген (И. Абдыракманов, К. Мифтаков) адамдар да, анын өзүн көрбөгөн адамдар (К. Рахматуллин, М. Ауэзов ж. б.) да айтканы, чынында бири-бирин туурап, бирине бири таянып, ошондуктан ойду кайталап, айтканы менен «арыздан» башка бир да далил, факты келтирилбейт. Ошон үчүн ушул багыттагы пикирлерди тактап, жоромол ойдун башын ачып алуу максатында Сагымбайдын «арыздарынын» мүнөздүү үлгүсүнө кененирээк токтолуп, эч курбаса андагы айтылган маалыматтардын мүнөзүн тактап коюу зарыл иш.

Эпостун тексттеринин арасында, адат катары белгилүү бир чоң окуя –бөлүм бүткөндөн кийин ага улай келүүчү окуя башталардан мурда (бул жактан алганда «арыздар» чыгарманын тексттеринин арасында айтылганы менен чынында сюжеттен сыртта турат) айтылуучу Сагымбайдын «арызы» баш-аягы төрт жолу жолугат. Көлөм жагынан арбыны жана кеңири мүнөздөгү маалыматтарды камтыганы биринчи кезиккен «арыз». Башка үчөөнөн көлөмдүүсү эң акыркы томдо, чыгарманын аягында айтылганы.

Биринчи «арыз» эпостогу чоң-чоң окуялардын бир нечеси кагаз бетине түшүрүлгөндөн кийин, тагыраак айтканда Алоокенин Анжыяндан качып кеткенинин аягында, Алмамбеттин окуясы тарыхы башталардан мурун жазылган. Бул факты «арыз» эпостун текстин жазуу иши башталгандан кийин бир топ убакыт өткөндө, б. а. ага чейин бар-жокко, кыйынчылыкка чыдап, жардам беребиз – деген убададан үмүтүн үзбөй келген жомокчу жедеп жаны кашайганда айтылган дешке негиз берет.

Ата-бабадан калган жомок сөздү айткан акын Сагымбай, жазган Ыбырай экенин маалымдоодон башталган «арыздын» тексттеринде:

«Кайда кеткен, кабар жок,

Үлкөндөрдүн күткөнү»[94] – деп, күтөбүз жардам беребиз – делген убададан кабар жоктугуна нааразы болуп, иренжүү, таарыныч кылуу менен баяндалып, Арабаев, Сыдыковдун айтканына текст жаздыр дегенине куп – деп, макул болгонун, бирок алардын айткан убадасы аткарылбаганын айтат:

«Жанек менен Кудайкул
Жакшыларга сөзүм бул:
Ак кагазда кири жок,
Адабият[95] жөнүнөн
Айтканыңдын бири жок[96].

Жусуп, Абдыракманов, Байтурсунов, Кожонов деген адам аттары менен фамилиялар саналып, аларды жомокчу «Журт бийлеген баарың ук» – деп кайрылат да:

«Адабият жөнүнөн
Айткан акын бакырга
Назарың сал толгонуп»[97] – деп өтүнөт.

Арыздын, өтүнүчтүк жөнү, жомокчунун таарынычынын сыры – себеби мында:

«Нарын үй өз дубаным,
Азырет! – деп, турамын,
Ал-абалым жогунан
Жай айтып, жардам сурадым.

Баламдын асты он беш жаш,
Бир үйүмө караган
Арбыны аял, он төрт баш.
Үйүм Орто-Токойдо,
Өзүм турган жер менен
Сегиз бекет арасы.
Арылбайды ар качан
Көңүлүмдүн аласы»[98]...
Эртегини баштадым,
Катын менен баламды
Карайлатып таштадым»[99].

Сагымбайдын «арыздарынын» маңызы, башкы себеби мына ушул биз атайылап толук түрдө келтирген ыр саптарынын мазмунунда чагылтылган маани. «Арызынан» мындан башка ойлорду, маанини издөөнүн зарылдыгы жок. Чынында эгер объективдүү фактыларга гана таяна турган болсок башка маани издеген күндө да чыкпайт. Анткени жомокчу арызында убадасын аткарбагандыгы – жардам бербегени үчүн таарынган адамдардын атын гана эскербестен, өзүнө ошол кыйын күндөрдө ким, кандай түрдө жардам бергенин да тизмеге кошуп айтат:

«Карашып турган Тойчунов
Кагаз берип турушка,
Каруусу келбейт канетет
Андан артык жумушка,
Сейдекерим жарады»[100].

Ушул арызынын аягында он эки миң барак материал жазылып бүткөнүн эскертип[101], эгер назар салбасаңар талаада калмак болдум деп, кейип, арбактын урматы үчүн жардам берүүнү талап кылышы[102] дагы бир жолу «арыздын» маңызы материалдык абалга байланышканын таасын айгинелеп турат. Жомокчунун Эшенаалы Арабаев менен нааразылыгы да жалаң гана ушул багытта, б. а. материалдык жардам суроо менен байланыштуу экендигин ушул эле «арыздан» даана көрөбүз:

«Эски сөздү жазгын деп,
Эшенаалы такыдың,
Эчтемеси тийбеди
Эмгек кылган акымдын»[103].

Келтирилген төрт сап ырдын манасчыга берген Эшенаалынын тапшырмасы (адатта Э. Арабаев Сагымбайга консультация берген, анын тапшырмасынын натыйжасында эпос бузулуп айтылган, ошон үчүн айтуучу ага наараазы болгон, муңу анын «арыздарынан» көрөбүз деген дооматтар өтө көп айтылат) эч кандай эки ача маани чыгарууга мүмкүн болбогон мүнөздө бир гана фактыны эски сөздү жазгын – деп, манасчыны Эшенаалы такыгандыгын көрөбүз. «Такуу» мааниси боюнча көп жолу кайталап бышыктоону, тактоону түшүндүрөт жана бул жерде буйрук берүүгө караганда сурануу-өтүнүүгө жакын мүнөзгө ээ. Демек, манасчынын өзү күбө өткөн факты боюнча ага кайрылган Э. Арабаевдин өтүнүчү «Манасты» кагаз бетине жаздыруу. Эмнелерди айтып, эмнелерди айтпоо, кандай кошумчалар киргизүү жөнүндө эч кандай сөз да, кандайдыр жанытып айтуу да жок. Тескерисинче ал

манасчыга эски сөздү «жазгын деп, өтүнөт». Эски сөз жомок, «Манастын» өзү. Э. Арабаевдин күнөөсү айтуучунун наразылыгын туудурган себеп эпосту мындай түрдө айткын деген кысым эмес, ошол эски сөздү жомокчу билген, мурдатадан айтылып келе жаткан эстелик мурасты жаздырууну өтүнүп, бирок, убадасы боюнча материалдык жардам беребиз деген сөзүнүн өтөөсүнө чыга албай калгандык. Жомокчунун башка «арыздарында» атын ууру алгандык, бирөөнүн кунанын минип жүрүп өлтүрүп алып төлөмөр болуу, өзү узак убакыттан бери жаткан үйгө уялгандыктан карыз кой алып сойгондук, ж. б. айтылат. Жадаса элүү метр кездеме беребиз деди эле чоңдор, ошол келип калса жакшы болот эле деген, же жарым тамаша түрүндө эки аялым жылына экиден бала туучу эле, аялдарым кысыр калды делген саптар да кездешет. Бирок, эч жерде ага эпосту мындай айт, же анын сюжетине муну киргиз, тигини айтпа дегендик жөнүндө маалымат, кандайдыр шек-шоола болор ой кездешпейт. Ушул жогоруда келтирилген фактылардан чыга турган корутунду: Сагымбай манасчыдан эпостун тексттин жазып алуу учурунда айрым уюштуруу жактан кемчиликтердин кеткени, ошол шарт жомокчуга да, ал айткан текстин сапатына да терс таасир тийгизгени чындык, Бирок ошол кыйынчылыктар атайын максат көздөгөн, жасалма аракеттин натыйжасы эмес, тарыхый учурдун абалы менен шартташкан, объективдүү себептери бар кырдаал. Ага конкреттүү күнөөкөр адам жок, күнөөлүү тарыхый учурдун деңгээли. Ошон үчүн ушундай чоң мааниге ээ, зор масштабдуу ишти кыйынчылыктарга карабай жол таап аягына чыгарган, жергиликтүү мекемелер, айрыкча И. Тойчунов сыяктуу адамдар алкышка гана татыктуу. Ошентип, көптөгөн кыйынчылыктарга дуушар болууга туура келгендикке жана ошол терс көрүнүштөрдүн-кыйынчылыктардын кесепетинен кагаз бетине түшүрүлгөн тексттердин сапаты начарлап, аларда орчундуу кемчиликтер орун алгандыкка (сөз варианттын аяккы окуяларынын мазмуну жана формасы жөнүндө бара жатат) карабастан негизинен жалпы элдик мааниге ээ орчундуу иш иштелген «Манас» эпосунун окуялары толук камтылган, фактылык материалга бай, көркөмдүгү мыкты варианттардын бири жазылып алынган.

С. Орозбак уулунан жазылган тексттер «Манас» эпосунун окуялары баштан аяк толук жана кеңири баяндалган илимге белгилүү биринчи фактысы.

Сагымбай жомокчунун айтып берип жаздырган материалдарына таянып «Манас» эпосунун көлөмү, көркөмдүк деңгээли, камтыган окуя маалыматтарынын чеги жөнүндө кеңири, көрсөтмөлүү түшүнүктөр кабар алууга болот.

Ага чейин кагаз бетине түшүрүлгөн эпостун тексттеринен С. Орозбак уулу жаздырган материалдардын башкы айырмасы – анын чыгармага тиешелүү окуяларды ирети менен, кеңири планда, толук камтып бериши: кыска түрдө баатырдын тегин санап маалымдаган жана күчтүү жоо – кытайлар кыргыздарды жеңил, өз учурунда белгилүү адам болгон Ногой кандын балдарын туш-тушка бөлүп айдап жибергенин жорго сөз менен баяндоодон башталган эпостун сюжети Алтайга сүрүлүп барган Ногойдун кичи уулу Жакыптын эсепсиз бай болгонун, бирок эки аялдан туяк көрбөй, жашы элүүгө келип, баласыз Жүргөнүнө байланыштуу арманын баяндайт. Тексттеги ыр так ушул Жакыптын зарынан башталат. Негизинен чоң-чоң эпизоддордун башталышында (ушул эпостогу алгачкы маалыматтар, «Көкөтөйдүн ашынын» башталышы, «Манастын Каныкейди алуусунда») кезиккен

эки-үч жердеги бир нече сүйлөмдөн турган куюлуштурулуп айтылуучу жорго сөз түрүндөгү тексттерден башка тексттердин баары ыр түрүндө берилген. Чыгарманын башталышындагы кеңири токтолуп деталдаштырылып айтылган чоң окуя Манастын туулушу, балалык чагы, алгачкы эрдиктери жөнүндөгү маалыматтарды камтыган бөлүм. Бул эпизод шарттуу түрдө «Манастын туулушу жана балалык чагы» деп аталат. Бөлүмдүн бүткөн корутундусу катары Манастын балалык чагынын бүтүш белгисин анын кан шайланышын эсептөөгө болот. Окуялардын экинчи чоң тобун эпосто оң бир дуу-ду деген ат менен белгиленген уйгур кандарына каршы согуш түзөт. Он бир дуу-ду кытай кандыгына баш ийген, аны менен союздаш кандыктар. Манастын кабарын угуп ага каршы көп кол аттантышат. Бул кармашта Манаска катагандын Кошой баатыры көмөкчү болуп, пайдасын тийгизет. Кошойдун окуясы – Жаангер кожо аттуу жер кезип жүргөн адамдын уулу Билерикти туткундан куткаруу аракеттери бөлүмдөгү өзүнчө бутак. Манас согушта жеңилген он бир дуу-дунун бири, Даңгу шаарынын улугу Кайып дандын кызы Карабөрккө үйлөнүп, элине кайтуусу менен бул бөлүм корутундуланат.

Манастын сунушу боюнча ата-бабанын туулуп-өскөн мекени Ала-Тоону душмандардын колунан бошотуу окуялардын өзүнчө тобун түзөт. Бул топко калмак каны Текести, Кер-Көлдөгү (Ысык-Көл эпосто Кер-Көл – деп, аталат) Орго канды, Чүйдөгү Акунбешим шааны, Кейменди ж. б. жеңип, качкан калмак-кытайларды кубалап Ташкентке чейин баруу, Ташкендин каны Панусту жеңип, ордуна кыргыздардын белгилүү адамы Көкөтөйдү кан көтөрүү жөнүндө баяндаган окуялар бар. Ушул эле топто агасы Оргонун ордуна кан көтөрүлгөн Тейиштин тоюнда сайышка чыгып Манас менен баатыр кыз Сайкалдын беттешкени да орун алган. Ата-бабанын турактаган жайы – мекенди баскынчы жоодон бошотуп кайра тарткан Манас Алтайга Талас аркылуу өтүп, бул жердин байлыгына, кооздугуна, жашоого ыңгайлуулугуна көңүлү толот.

Сюжеттеги окуялардын буга улай тобу Алтайдан Ала-Тоого көчүп келүү. Көчтүн өзү анча узун-сабак аңгеме катары айтылбаганы менен ушул топко эпостун мазмунунда чоң мааниге ээ болгон Алооке менен кармаш жана Шоорук канга каршы согуш сыяктуу эпизоддор кошо киргизилген. Манас Алооке канды согушсуз эле баш ийдирет, ал эми өзү келип кол салган Шоорук менен кармаш баскынчынын жеңилүүсү менен аяктан, тартууга келген анын кызы Акылай экинчи аялы болуп Манаска тиет.

Манасчы өзү төртүнчү казат (кебетеси жомокчу жогоруда сөз болгон окуялардын чоң-чоң тобун казат – деп, атаса керек. «Казат» бул жактан алып караганда согуш, кармаштардын тобу, же жөн эле согуш дегенди туюнтуп турат) – деп, атаган Алмамбеттин окуясы Алмамбет жөнүндөгү баян эпостогу өзүнчө чоң бөлүктү түзөт.

Эпостордун башкы каармандарды сүрөттөө ыгы менен баяндалган бөлүмдөгү окуялар Алмамбеттин тегин, атасы узак убакыт бала көрбөй жүргөндүгүн маалымдоодон башталып, баатырдын укмуштуу төрөлүшү, балалык чагы, акылынын тетиктиги менен өзгөчөлөнүшү, атасынын ордуна кан болушу, ууда жүрүп казак баатыры Көкчөгө жолугуп, мусулман динин кабыл алып, элинен кетип, Көкчөдө туруп, андан Манаска келгенин баян этет.

Эпостун сюжеттик курулушундагы ушуга улай келген окуя Манастын Каныкейге үйлөнүшү.

Ич ара бутактанбаган жана башка окуялардын циклине да кошулбай өзүнчө жеке мүнөзгө ээ болуп турган бул чакан эпизод Манас баатырдын мурдагы согушта жеңип алган аялы Карабөрк менен атасынын айыбы үчүн тартууга келген Шооруктун кызы Акылай жөнсүз чыгышып, баатырга тете жар боло албагандыктан баласы элден тандап акылдуу кыз алып берип, аталык карыз милдетиңден кутул дегендиктен Жакып бай камданып чыгып, көп жер кыдырып, акыры Атемир – Каракандын кызы Санирабиганы жактырып, куда түшүп, уулун үйлөткөнү баяндалат. Кандын никейине өтүп Каныкей аталган Санирабиганын кырк жолдош кыздарына Манастын кырк чоросу үйлөнөт.

Өзүнчө турган чакан эпизоддордун бири Манастын түндүккө жасаган жүрүшү. Орду Манастын үйлөнүүсүнө улай. Алмамбеттин сунушу боюнча аткарылган бул жүрүштөгү Манас жеңип кайтты деп аты аталган мификалык жана реалдуу элдердин арасында орус элинин аты да аталат. Буга улай келген көлөмдүү окуя – «Көзкамандар окуясы». Бирок, бул эпизодго таандык сюжеттик линия ирети менен айтылбастан, араларына башка темага таандык материалдар киргизилип берилген. Ошон үчүн жалпы сюжетти камтып турган бир тема жок, окуялардын татаал курулмасы бул түрдө: Ногой кандын балдарын кытайлар туш-тушка бөлүп таратканда Жууша деген жерге айдалып барган Үсөндүн аялы төрөттөн өлүп, ымыркай баласы колунда калат. Ага Көкчөкөз деп ат коюп, койнуна катып багып чоңойтот. Калмактан аял алып, ал аялынан алты уулдуу болот. Үсөн өз аты унутулуп, Көзкаман атыгып кетет. Балдары чоңоюп эр жеткенде 74 жаштагы Үсөн Манастын кабарын угуп, туугандарына кетүүгө балдарын көндүрүп, көчүп чыгып, жөө жалаңдап кыргыз жери кайдасың? – деп келе жатышты. «Көзкамандар окуясынын» башталышы катары эсептелүүчү бул кириш бөлүмчө ушуну менен токтоп, башка темадагы окуя башталат: Манас Каныкейди алып, кайындарынан келгенде калмактар менен казактардын арасында жер талашкан чыр чыкты, калмактар көптөп жатат, жардам бер деп, Көкчөдөн атайын кабар келет. Манас Көкчөнүн көңүлүн алуу үчүн бармак болуп кол курап, камдана баштайт. Манастын кол курап жатканын уккан калмактар чатакты токтотуп, кайтып кетишет. Чыр бүткөнүн уккан Манас жыйган колун таратып, бирок, Алмамбет менен Көкчөнү жараштырып коймок үчүн кырк чоросу менен аттанып Көкчөгө барат. Казактардан кайра тартып келе жатып ууда жүргөн Манастар алыстан аттуу-жөөлүү бир топ адамдын караанын көрүшүп, утурлап барып жолугушуп, жай сурашканда өз тууганы – Үсөндүн балдары экенин билишет. Көкчөдөн өрүлүккө бир топ жылкы алып берип, өзүңүз көргөн эл-жер, шашпай келе бергиле – деп, Манас аттанып кетет. Манас айылга барып Түлкү баатыр деген Оогандын каны катаган менен тейиттерди чаап алып, Кошойдун уулу Аликени өлтүрүп кеткени жөнүндөгү кабарды угуп, шашылыш Түлкүгө каршы аттанат. Көзкамандарды жакшылап тос,– деп Каныкейге тапшырып кетет. Ушул жерде Оогандын каны Түлкү менен беттешүү, катуу согуш болбой, Түлкүнүн иниси Акундун кеңеши менен эки эл жарашуу, Манас менен Акундун бел куда болушу баяндалат. Манас казатка кетип үйдө жокто Көзкамандардын көчү келет. Манас баатырдын туугандары келишти – деп, аларды эл кадырлап тосот Оогандан

кайткан Манас туугандарынын келишине арнап той берет, туугандарына энчи мал бөлүп, үй-жай кийим-кечесине чейин камсыз кылат. Бирок, Көзкамандар өз ара Манастын көзүн жоюп, анын ордун ээлөөгө убадалашышат. Көзкамандар жөнүндөгү баян дагы токтотулуп, Манастын батышка жүрүшү кыстырылып айтылат. Эриккен кырк чоро Манаска айтпай уу кылып жер чалып, ыгы келсе жоо менен беттешип, олжо алып келүү үчүн аттанып чыгып, батыш тарапка бет алып жөнөшөт. Алардын кеткенин кийин туюп калган Манас көп кол алып артынан барат. Аары деген эл менен уруш болуп, көп олжо менен кайтышат. Мындан кийинки окуя Манастын элин чогултуп кыргыздардын жер ортосу болгон Таласка көчүүгө уруксат сураганы. Ушуга улай жана байланыштуу айтылган эпизод Байжигиттин тою Манас Таласка көчөйүн деп, эл чакыргандагы топто Байжигит кайра Алтайга көчүүгө элден уруксат сурайт. Топ анын көчкөнүнө каршы болбогондуктан Байжигит ажыраш аяк деп, эл чакырып той берет. Ал тойдо Манастын аталаш тууганы Шыгайдын уулу Жапак чыр чыгарып, Манаска кастык ойлоп, кырк чородон өлүм табат. Манас Таласка көчүп келип конот.

Манастын Айган кан менен согушу өзүнчө окуя. Айган Кенжуттун каны делет. Ага каршы Алмамбеттин кеңеши менен аттанган Манас согушта жеңип, тартууга келген Айгандын кызы Алтынайды аялдыкка алат. Манасты өлтүрүп, мал-мүлкүн, ордун ээлеп калмакчы болгон Көзкамандар аны кырк чоросу менен конокко чакырып келип, тамагына уу кошуп берип уулантканы, ууланып жана жарадар болгон Манас Кайыптын жардамы менен аман калганы, кырк жигит өлүп-тирилгени жана алардын элине кайтып, Көзкамандар болсо өзүлөрүнчө кырылып жоголушу баяндалуу менен «Көзкамандар окуясы» аяктайт.

Варианттын сюжетиндеги мындан кийинки чоң окуя «Көкөтөйдүн ашы». Деталдаштырылып иштелип чыгып кеңири планда айтылган, жогорку көркөмдүктөгү эпизоддордун бири. Белгилүү адам Көкөтөй байдын өлүмү жана ага берилген аш баяндалат.

Көкөтөйдүн ашында Манас ашты жеке өзү билип башкаргандыгына кыргыз кандарынын нааразы болушу «Чоң чабуулдун» башталышына себепчи болот.

«Чоң чабуул» Манастын кытай баатыры Коңурбайга каршы жүрүшү. Өзүнчө чоң бөлүмдөрдүн бири. Узак жол жүрүү, чалгын чалуу, жылкы тийүү, чечүүчү кармаш сыяктуу бир катар окуяларды бириктирип турат.

«Кичи чабуул» – Манас Мекеге кетип өзү үйдө жокто кытайлардын элге кол салуусу жана согуш, ал согуш учурунда элине кайткан Манас, анын согушка кириши жана жакын жардамчыларынын курман болуусу эпостогу жыйынтык бөлүм. Согушта жарадар болгон Манас кайтыш болот, анын сөөгү Баяндынын талаасына коюлуп, күмбөз салынат.

Ушул жогоруда саналган сюжеттик нукту эпостун буга чейинки кагаз бетине түшүрүлгөн илимге белгилүү тексттерине жөнөкөй эле салыштыруу аркылуу буларды байкоого болот: В. В. Радлов жазган текст сыяктуу эле Сагымбайдын вариантында да эпостун башталыш окуясы Манастын туулушу жана балалык чагын баяндоого арналган. Эки вариантта тең сөз Манастын тегин санап маалымдоодон башталып, баатырдын балалык учурунун бүтүм белгиси катары анын кан шайланганын баяндоо менен аяктайт. В. В. Радловдо бул бөлүм 164 сап ыр, С. Орозбаковдо

12430 сап ыр. Ушуга ылайык мурда В. В. Радлов тарабынан кагаз бетине түшүрүлгөн текст кыска, окуяларды үстүртөн жондотуп баяндаса, К. Мифтаков менен И. Абдыракманов жазган текстте кеңири мүнөздө, деталдаштырылып берилген.

В. В. Радловдо эпостун экинчи окуясы катары баяндалган Алмамбет жөнүндөгү маалымат С. Орозбаковдо төртүнчү чоң окуя. Эки текстте тең сөз Алмамбеттин тегинен кабар берип, туулушун баяндоодон башталып, ууда жүрүп Көкчөгө жолугушу, мусулман динин кабыл алып, казактарга келип турушун, Көкчөдөн кетишин баяндап келип, Манаска келип кошулушу менен окуя аяктайт. Эки варианттагы сюжеттик нук гана бири-бирине жакын болбостон, көптөгөн майда деталдык белгилер да бирдей, окшош түрдө айтылат (Мисалы: Алмамбет Көкчөнүн үйүнө келип түшкөндө биринчи барып анын атын алганы үчүн аялы Акеркечке Көкчө таарынуу, Алмамбеттин башын куттуктоо үчүн карды жарылган байталды союу, Манас менен Алмамбеттин Чыйырдынын эмчегин эмиши ж. б.). Алмамбеттин окуясынын көлөмү В. В. Радловдо 1862 сап ыр, ушул эле эпизод Сагымбайда 17775 сап ыр. Көлөмдөрдөгү орчундуу айырма окуяларды кеңири баяндоонун деңгээл чегинен кабар берип турат.

Сагымбайдын вариантында кенен сөз болгон Манастын он бир дуу-ду-уйгур кандары менен согушу, ата-мекенди душмандардан бошотуу, Алтайдан Ала-Тоого көчүп келүү В. В. Радловдо окуя катары айтылбайт. Бирок, эпосто Сагымбай боюнча Алмамбет жөнүндөгү баянга чейин сөз болгон эпизоддордун бир кыйласы Манас Жолойдун миң төөгө жүктөгөн чайын тартып алышы, Жаангер кожонун уулун Кошой туткундан бошотуу, Алоокени багынтуу, Шооруктун кызы Акылайды тартууга алуу ж. б. сөз арасында окуялардын башка жерлеринде эскерилет. Буга караганда ал окуялар эпостун сюжетинде мурдатадан эле орун алган дешке негиз бар.

Алмамбеттин жомогуна улай берилген окуя эки вариантта тең Манастын Каныкейге үйлөнүшү. Бирок жогоруда эскерилген эки эпизоддон айырмаланып бул бөлүмдүн ички курулушу салыштырылып жаткан тексттерде орчундуу өзгөчөлүктөргө ээ. В. В. Радловдо «Манас» менен Көкчөнүн согушканы, Каныкейди алганы, Манас өлгөндөн соң кайра тирилгени» деп аталган бул үчүнчү окуя Манас ак падышадан бөлөктүн баарын жеңип, чоң атак-даңкка ээ болгонун баяндоодон башталат да, Манас Көкчөнү чаап алмак болуп барып жылкысын тийгени, ок тийип жарадар болгону айтылат. Манас Көкчөгө баруу Сагымбайда да бар. Бирок ал окуя Каныкейге үйлөнгөндөн кийин келет, анын үстүнө согуш, жылкы тийүү жөнүндө сөз жок. Эки вариантта тең:

«Кайыптын кызы Карабөрк
Кармап алдым талаадан,
Шооруктун кызы Акылай

Олжолоп алдым коргондон» делген бирдей ыр саптары менен башталган Манастын Каныкейди алышы сөз болуп жаткан тексттерде негизинен бири-бирине жакын планда, бирдей айтылган деталдык белгилери да аз эмес. Ошондой эле айырмачылыктар да жолугат. Айрыкча келинди алып элге кайтуу эки вариантта эки башка өнүгүшкө ээ. В. В. Радловдогу Меңдибайдын бузуктугу менен үйүнө кайтып келе жатканда Көкчөкөз менен Каманкөз Манаска уу берип, ал ууланып өлүү, кайра тирилүү Сагымбайда жок. Бул эпизоддун айрым деталдары (ууланган

Манастын чоролорун эскерүүсү, кайда барып жан сактоо жөнүндөгү кеңеш ж. б.) Сагымбайдын вариантындагы «Көзкамандар окуясынын белги көрүнүштөрүн эске түшүрөт. Ушул деталдык белгилер В. В. Радловдун тексттериндеги Көзкамандар окуясында айтылбайт. Буга караганда Манастын ууланышы, өлүп кайра тирилиши бул жерде эмес, Көзкамандарга байланыштуу айтылышы туура дешке мүмкүн.

В. В. Радловдогу төртүнчү окуя «Бокмурун» Сагымбайдагы «Көкөтөйдүн ашына негизинен туура келет. Окуянын аталышы да «Бокмурун» дешке караганда «Көкөтөйдүн ашы» делиш жөндүүрөөк. Себеби бул эпизод Ч. Валиханов жазып алган текстте да («Көкөтөй хандын эртегиси» «Көкөтөй хандын жомогу») ушуга жакын аталат. Көкөтөй кандын катуу ооруп өлгөнүн баяндоодон башталган эки варианттагы бул эпизоддун сюжеттик нугу негизинен бири-бирине жакын, окшош деталдык көрүнүштөр да арбын. Бирок, аштын аягы чабылган аттар келгенден кийинки окуяларда чоң айырма бар. В. В. Радлов жазган тексттерде көп белгилер (узакка созулган чоң согуш, камданып жоого аттануу, жылкы тийүү, куугун, согуш ж. б.) Сагымбайдагы «Чоң чабуулду» эске салат. Сагымбайда болсо аштын аягы чыр согуш менен бүтсө да, В. В. Радловдогу маалыматтар ал айткан варианттын бул бөлүмүндө жок.

В. В. Радлов жазган текстте «Манастын» биринчи бөлүмүнө «Манастын» өзүнө таандык окуялардын акыркысы – бешинчи окуя катары «Көзкаман» деген тема менен берилген бөлүм мазмуну боюнча Сагымбайдагы «Көзкамандар окуясына жана «Айган канга каршы согушка» туура келет. Эки текстте тең бул эпизоддор композициялык курулушу жактан бири-бирине тыкыс байланыштуу берилген. Ички сюжеттик курулушу жактан бири бирин кайталабаганы менен окуянын өнүгүш нугу эки текстте негизинен бирдей: сөз Манастын аталаш тууганы Көзкаман, анын балдары, алардын калмактардын арасында өсүп, туугандарын издеп келиши, Манаска талаада жолугуу, жаңы туугандарын урматтап тосуп алып, Манас аларга үй-жай, мал-мүлк берүү, ага карабай арам ойлуу Көзкамандар баатырды уулантуу, акыры Манас чоролору менен аман-эсен элине кошулуусу жөнүндө болот. Сюжетте айрым орчундуу айырмачылыктар бар. Ошону менен бирге эле бири бирине жакын белгилер, окшош көрүнүштөр да кезигет (Мисалы: Каныкей Көзкамандар эл болбостугун алдын ала билүү, той, энчи мал берүү, өрүлүктөө, сүннөткө олтургузуу ж. б.). Ал гана эмес айрым майда деталдардын да эки текстте бирдей берилиши аз эмес (Мисалы, Көзкамандын улуу баласы Көкчөкөздүн минген аты Коржоңбоз, алган мылтыгы чотала деп аталуу ж. б.).

Айган канга каршы согуш да эки вариантта негизинен бири-бирине жакын планда берилген, сюжеттин көптөгөн урунттуу учурлары бири-бирине окшош, айрым деталдык белгилер бирдей учурлар көп: тексттердин экөөндө тең сөз Айган канга каршы аттануу, согушта жеңишке ээ болуу, Алтынайды олжого алуу жөнүндө болот. Бирдей деталдык көрүнүштөргө Алмамбеттин чалгынга барышын, кыз оюнда табышмак айтуу, ал өпкөндө Алтынайдын бети канал, эси оош, Алтынайды талашуу ж. б. келтирүүгө мүмкүн. Сюжеттеги айырмачылыктарга В. В. Радловдо Көзкамандардын окуянын башталышында активдүү катышуучулардан болуусу, Манас менен туугандарынын нааразылыгы согуш бүткөндөн кийинки олжо бөлүүдөн чыгуу ж. б. жатат. Сагымбайда бул маалыматтар орун алган эмес.

Ошентип В. В. Радлов жазган тексттерде берилген, же эскерилген чоң жана кичине эпизоддордон башка Сагымбайдын вариантында чоң бөлүм – окуялардан Ала-Тоону душмандардан бошотуу жана мекенге көчүп келүү, «Чоң чабуул» берилген. Калган окуялар кыска түрдө, же эскерилген мүнөздө В. В. Радлов жарыялаган тексттерде негизинен орун алган. Бирок, өткөн кылымда жазылган материалдардын өтө эле кыскартылып айтылганы жана сюжетте карама-каршылыктар көп учурап, окуялардын үзүлүп калуулары, чөп башылап, үстүртөн сүрөттөө даана байкалып, көзгө чалдыгып турат. Ошондуктан эки текстти бирдей деңгээлдеги, бирине бири тете келе турган материалдар катары мамиле кылуу, алардын мазмундук, формалык белгилерин катар коюп талдоого алуу жана тиешелүү бүтүмдөр чыгаруу туура болбос эле. Ошондой болсо да илимге мурда белгилүү тексттер, маалыматтар менен Сагымбайдан жазылган материалдардын негизине таяна буларды көрөбүз: эпостогу эпикалык душмандар катары калмактар, кытайлар аталат. Болгондо да басымдуу көпчүлүк учурда алардын арасына чек коюлбайт. Ал турмак Сагымбай боюнча калмак, кытайлардын союздаш уруулары, элдери да жалпы душман катары кытай-калмак атала берет. Мисалы: он бир дуу-ду деген жалпы ат менен берилген майда кандыктар кээде уйгур делсе, көпчүлүк учурда, айрыкча алар менен активдүү кармаш жүргөн эпостогу алгачкы окуяларда кытай-калмак деген ат менен да аталат.

С. Орозбаков жаздырган варианттагы башкы тема жана негизги идея четтен келген баскынчыларга каршы күрөш, эркиндик, көз каранды болбостук үчүн күчтүү душманга бirimдешип каршы туруу, эли-жердин эркиндигин коргоо. Бул идея өзгөчө даана жана таасирдүү баяндалган баскынчылардан жеңилүү, чабылып-чачылуу, мекенди бошотуу үчүн күрөш ж. б. чоң окуялар Ч. Валиханов, В. В. Радлов жазган тексттерде даана берилбегени менен алардан алда канча мурдагы «Мажму ат-Таварихте» башкы максат катары көрсөтүлүп, Манастын калмак каны Жолойго каршы күрөштөрүндө ачык баяндалган. Эпостогу мурдатадан келе жаткан бул башкы идея өткөн кылымда кагаз бетине түшүрүлгөн тексттерде да орун алганын байкоо кыйын эмес. Атайын өзүнчө окуя болуп берилбегени менен кытай каны Коңурбайга, калмак каны Жолойго каршы күрөш, алардын зордугун эскерүү эки текстте тең, өзгөчө В. В. Радлов жарыялаган материалдарда бир катар жерлерде орун алган. Бул фактылар «Манастагы» башкы тема эли-жерди коргоо, теңдик – көз каранды болбостук үчүн күрөш, душманга каршы туруу үчүн баш кошууга, ынтымакка үндөө эпостогу мурдатадан келе жаткан салттык белги экенин айгинелейт. Ал эми С. Орозбаковдон жазылган тексттер бул теманын терең ачылышы үчүн өзгөчө бай жана жогорку көркөмдүктө иштелген факты маалыматтар берет, б. а. ошол мурдатадан келе жаткан салттык белги эпостун кеңири планда айтылган, толук кандуу варианттарында кандай мүнөздө жүзөгө ашырылышынын үлгү-мисалын көрсөтүп турат. С. Орозбаковдон жазылган тексттер эпостун мурда кагаз бетине түшүрүлүп, илимге маалым үлгүлөрүнөн өзгөчө мазмунунун тереңдиги, эл турмушунун түрдүү жактарын кенен камтыгандыгы менен айырмаланат. Бул варианттын мазмунундагы орчундуу орунду, албетте, согуштук окуялар жана ошого байланыштуу көптөгөн маалыматтар ээлейт. Согуштун бир нече адамдар, же анча чоң эмес топ катышкан чакан кармаштан тартып, көп миңдеген адамдар көптөгөн

уруулардын, элдердин өкүлдөрү аралашкан өзгөчө чоң, кан суудай агып, ат өлүгү тоо, эр өлүгү боо болгон кыргындуу майдан түрүндөгү үлгүлөрүн, жортуул, кайгуул, чалгын, жеке, аламан согуш, ит урушу ж. б. сыяктуу көптөгөн деталдык белгилерин түрлөрүн, бири миңге жеке кирип кол салган баатырлардын ченемсиз эрдиктеринин үлгүлөрүн көрүүгө мүмкүн. Бул белги эпостогу башкы тема согушка байланышканын жана ушуга ылайык чыгарма мүнөзү, жанрдык белгиси жактан баатырдык эпос экенин айгинелейт. Бирок, вариантта жай турмуш картиналары да аз эмес. Бул вариантта элдик жай турмуштан күндөлүк оокат-мал багуу, кой-козу, жылкы кайтаруу, ат таптоо, эгин эгүү, кен казуудан тартып, бүт эл үчүн зор мааниге ээ маселелерден болгон бир жерден башка жерге ооп көчүү, элдин башында тура турган баатырды канды шайлоо, душмандардан сактануу үчүн даярдык көрүү, салбырынга баруу, түрдүү элдер менен байланышуу ж. б. сыяктуу толгон чоң-чоң маселелерди чечүүгө чейинки көрүнүштөрдүн сүрөтүн таасирлүү элестерин көрүүгө болот. Ошол баяндалып жаткан ар бир кичине жана чоң окуялар чыгарманын жанрдык белгисине мүнөздүү салтка ылайык чыныгы эпикалык масштабда каралып жана чечилет. Бирок, ал эпикалык стилге таандык болгон жалпылык, салтанаттуулук конкреттүүлүк менен, ар бир көрүнүштү майда деталдарына чейин так, реалдуу, ар бир каармандын жеке өзгөчөлүктөрүнө чейин ачып бере билүү чеберчилиги менен айкашкан. Конкреттүү буюм, курал-жарак, же адам жөнүндө сөз болгондо эле эмес, жалпылык мүнөздөгү чоң масштабдагы картиналар сүрөттөлгөндө да көз алдыга деталдары ачык, реалдуу, көркөм элестер тартылат. Варианттагы көптөгөн образдардын иштелип чыгышы, жай турмуш картиналары, жаратылыш көрүнүштөрүнөн тартып, согуштук майдандардын баяндалышы буга далил.

Варианттын таанышкан адамдын көзүнө дароо чалдыккан өзгөчө белгилеринин бири андагы кыргыз элинин өткөндөгү көз караш, түшүнүктөрүнөн, үрп-адаттарынан кабар берген өзгөчө бай маалыматтардын кеңири жолугушу. Чыгарманын мазмуну кыргыз элине мүнөздүү оң-терс, жакшы-жаман, рухий, этикалык түшүнүктөрүнүн көптөгөн үлгү-белгилеринен кабар берип турат. Айрыкча кыргыздардын үрп-адаты, салттык эрежелери кеңири баяндалат. Той, аш, кыз узатуу, кудалашуу ж. б. сыяктуу эл арасында кеңири жайылган толгон үрп-адаттык көрүнүштөр, алардын ритуалдык белгилери эң майда деталдарына чейин кеңири сүрөттөлгөн учурлар көп. Варианттын мазмунунда коомдук өнүгүүнүн бир гана мезгилине эмес, эң байыртадан тартып, кийинки учурларга чейинки түшүнүктөрдүн издери, салттык эрежелердин калдык белги көрүнүштөрү кеңири жолугат. Элдик ишенимдердин – диндердин түрлүү түрлөрүн ондон ашуун белгилерин байкоо оңой. Алардын арасында шамандык ишеним менен ислам дининин таасири күчтүү. Манас өзү баш болуп кыргыздар мусулман делгени менен эпосто шамандык диндик түшүнүктөр башка диндерге караганда алда канча кеңири жолугат жана күндөлүк турмушта зор мааниге ээ.

Варианттын тилинин байлыгы, элестүү салыштыруулар, таамай портреттер түзүлгөн кооз, таасирлүү ыр саптары кенен жолуккан, көркөмдүк деңгээлинин жогорулугу да көзгө урунат. «Манастын» ар бир күйөрмандарынан тартып, изилдөөчүлөрүнүн дээрлик баары бул варианттын көркөмдүк деңгээли жогору экендикти

баса белгилешет. Буга өзүлөрү көркөм сөздүн чебери болгон, сөздүн кадыр-баркын, күч-таасирин терең билген белгилүү акындардын, жазуучулардын пикирлери да күбө: Кыргыздын улуу акыны Алыкул Осмонов жомокчуну «улуу акын» деп баалап, «Сагымбайдын бир сөзү бир аттык!»[101],– деп анын вариантынын көркөмдүк касиетине өзгөчө ыраазы болот. Кыргыз элинин көрүнүктүү акындарынын бири, Сагымбайдын талантынын, ал түзгөн варианттын чыныгы күйөрмандарынан болгон Кубанычбек Маликов «Сагымбайдын вариантында четинен жолуккан:

«Сыдырым сыртты жайлаган,
Сызылтып казы чайнаган» – деген сыяктуу элестүү ыр саптарын, же:
«Алтын менен күмүштүн
Ширөөсүнөн бүткөндөй,
Асман менен жериңдин
Тирөөсүнөн бүткөндөй,
Айың менен күнүңдүн
Бир өзүнөн бүткөндөй,
Алды калың кара жер
Жерлигинен түткөндөй»,– деген сыяктуу таамай салыштырууларды;
«Маңдайы жазы, башы кууш,
Бар боюнда турат тууш!
Кочкор тумшук, кош кирпик,
Көркү калча, көзү тик..!» – деген түрдөгү портреттерди жараткан азыркы мен кыйын деген акындардан кими бар!? – деп көп эл катышкан жыйындарда да, өз ара жөнөкөй сүйлөшүүлөрдө да дайым Сагымбайга ыраазы болуу, анын талантына суктануу, таң калуу менен айтып жүргөнүн далай эле жолу өзүбүз да угуп, күбө болгонбуз. Кыргыздардын арасынан чыккан дагы бир көркөм сөз өнөрүнүн устаты, улуу жазуучу Ч. Айтматов Сагымбайга, анын талантына, вариантына минтип баа берет: «Манасты» көп эле жомокчулар айтып келген. Алардын устаттыгына эч кандай күмөн койбой Сагымбай Орозбаковдун өнөрүн айырмаланта бөлүп кароого толук эби бар. Сагымбайдан жазылып калган тексттерди кунт коюп окуп чыккан ар бир адам Сагымбайдын сөз байлыгына, акындын чеберчилигине, ташкындаган сүрөткер кудуретине баш ийбей койбойт. Бул бир ааламда укмуш жаралган уникалдуу талант. Балким эч убакта кайталанбас руханий көрүнүштүр. «Манас» «Манас» болгондон берки эпостун тамчыга тамчы кошулуп, сөзгө сөз, ойго ой кыналып, байыркы кыргыз журтунун бүткүл чыгармачылык кубатын Сагымбай бир өзү дилине сыйгызып тургандай сезилет»[105].

Сөз жүрүп жаткан 20-жылдар учурунда бул вариант али талдоого алына элек болчу. Бирок эпостун түрдүү тексттери менен тааныш, бул чыгарма боюнча өз оюн айткан ар бир окумуштуу изилдөөчү Сагымбайдын вариантынын көркөмдүк деңгээлин өзгөчө жогору баалашат. Эпосту алгачкы изилдөөчүлөрдүн бири К. Рахматуллин Сагымбай жөнүндө сөз козгогон эмгегинде «Его вариант насыщенный яркими боевыми эпизодами, мастерским описаниям социально-бытовых событий и фантастическими сказками, отличается высокой художественностью поэтического стиля»[106] – деп белгилейт. Бул пикирди бардык изилдөөчүлөргө жалпы таандык ой дешке мүмкүн.

Сагымбайдын вариантынын көркөмдүк жогорку деңгээли жалпы таанылган, талашсыз чындык. Бирок 180 миңден ашуун ыр сабынан турган бул тексттердин деңгээли сыдыргыга тарткандай бир калыпта дешке болбойт. Мындай зор көлөмдүн баштан аяк бирдей айтылышы акылга сыйбай турган нерсе. Вариантта ар бир уккан, окуган адамды өзүнө тарткан, сезимин козгогон көптөгөн элестүү ыр түрмөктөрү менен катар эле алда канча солгун чыккан саптар да аз эмес. Ал турмак варианттагы окуялардын курулушу, берилиши да алыш-бериш мүнөздөгү, бири мыкты, жогору, экинчиси үстүртөн, начар иштелген жерлер кезигет. Эл арасында көп аткарылып, электен өтүп, терең иштелип чыккан эпостогу салттык туруктуу, кеңири белгилүү окуя эпизоддор мазмуну жактан да, формасы боюнча да жогору деңгээлде. Булардын катарына «Манастын туулушу, балалык чагы», «Ала-Тоону душмандардан бошотуу», «Көкөтөйдүн ашы», «Чоң чабуул» ж. б. кошууга болот. Ал эми анча көп аткарылбаган, же жаздыруу учурунда киргизилген, ошондой эле сырткы себептердин таасири менен чала айтылган эпизоддордун окуялары болсун, көркөмдүгү болсун биринчилерге караганда кыйла төмөн. Алардын катарына Манастын түндүккө жүрүшүн, батышка барышын, ошондой эле ар кимден кагуу жеп иренжигендиктен жана оорунун кесепетинен өзү көңүлдөнүп айтпай койгон чыгарманын аяккы окуя – бөлүмдөрүн киргизүүгө болот.

Сагымбайдын вариантынын мыкты сапат касиеттери мурдатан эле айрыкча «Манасты» изилдөөчүлөр тарабынан, сөзгө алынып, кеңири белгилүү болгондугуна карабастан узак жылдар бою түрдүү себептер менен анын тексттерин толук түрдө жарыялоого мүмкүндүк болгон жок. Чоң күч жумшалып, азап-тозок менен жарыкка чыгарылган айрым үзүндүлөр да же оңдолгон, же абыдан кыскартылган түрдө жарыяланды. Ошондуктан өлкөдөгү саясий кырдаал өзгөрүп «Манасты» мурдатан кандай айтылса ошол түрдө элге жеткирүү мүмкүнчүлүгү туулганда Сагымбайдын вариантын толук, академиялык бастыруу мүнөзүндө чыгаруу идеясы колго алынып Кыргыз улуттук академиясындагы Манастаануу жана көркөм маданияттын улуттук борборундагы «Манас» бөлүмү тексттерди толук түрдө бастырып чыгаруу ишин жүргүзүп жатат.

Сагымбай манасчыдан жазылган тексттерге кеңири талдоо жүргүзүү да жана ошондой эле бул вариантка таандык өзгөчөлүктөрдү, оң жана мүчүлүш белгилерди тактап көрсөтүү да өз учурунда, бул материалга теңдеш тексттер, башка көптөгөн варианттар кагаз бетине түшүрүлгөндө бири-бирине салыштырууга боло турган маалыматтар – материалдар пайда болгондо колго алынуучу нерсе. Жазылган тексттердин негизинде вариантка берилген жогорудагы кыскача мүнөздөмө ал текст жөнүндөгү алгачкы гана кабар-маалыматтар.

Салыштырып, талдоо жүргүзүүгө мүмкүндүк бере турган фактылык маалыматтардын буга чейин кагаз бетине түшүрүлүп, илимге белгилүү болгон тексттердин жетишсиздиги сандык жана сапаттык жактан аздыгы чоң мааниге ээ жалпылоолор, корутундулар чыгарууга мүмкүндүк бербейт. Бирок, ушул колдо болгон материалдардын негизинде да эпосту айтуучулардын чыгармачылык мүнөзү, чыгарманын курулуш ыктары, мазмундук-формалык белгилери жөнүндө айрым жыйынтыктарга келүүгө болот. Мисалы: Ч. Валиханов, В. В. Радлов жазган тексттер менен Сагымбай жомокчудан жазылып алынган тексттерди салыштырып байкоо

жүргүзүү аркылуу эпостун мазмунун түзгөн материалдар эпизод эпизоддорго бөлүнүп түзүлгөнүн, эпизоддордун чыгарманын сюжеттик курулушунда өз орду бар экендигин жана алардын өзүлөрүнчө аталышка ээлигин аныктоо анча кыйынга турбайт. Алсак Ч. Валиханов жазган тексттер эпостогу өзүнчө бөлүм түрүндө В. В. Радлов жазган материалдарда да, С. Орозбаков айткан вариантта да кездешүүсү, жеке эле бул эмес, эпостун мазмунун түзгөн башка маалыматтар да ушул түрдө бөлүм-бөлүм – окуя-окуя мүнөзүндө баяндалышы чыгарманын курулушунда мындай ык туруктуу мүнөзгө ээ салттык белги экенинен кабар берсе, ушул эле сөз болуп жаткан эпизоддун Ч. Валиханов менен С. Орозбаковдо мазмун боюнча көптөгөн деталдык белгилерине чейин бири бирине жакын мүнөздө айтылышы эпостогу мазмундун туруктуулук мүнөзүн айгинелеп, варианттын жаралыш сырын ачууга шарт түзөт. В. В. Радлов жазган тексттердеги көптөгөн эпизоддордун мазмуну С. Орозбаковдо негизинен кайталанышы да ушул багытта чоң ролго ээ. Бирок, бөлүмдөрдүн аталышы туруктуу мүнөзгө ээ эмес, бир эле эпизод – бөлүм түрдүү вариантта түрдүүчө аталышы мүмкүн. Мисалы: эпостогу өзгөчө кеңири белгилүү болгон чоң бөлүмдөрдүн бири «Көкөтөйдүн ашы» Сагымбайда ушул түрдө берилсе, Ч. Валихановдо «Көкөтөй кандын баяны» («Көкөтөй кандын эртегиси») – деп аталат. («Эртеги» кыргыз сөзү эмес, мааниси боюнча «баян», «жомок» деген туюнтмаларга жакын сөз. Буга караганда эпизодго берилген наам айтуучу – информатор тарабынан аталбастан, тексти жазган катчы, же Ч. Валихановдун тарабынан шарттуу түрдө берилген дешке мүмкүн. Эпизодго берилген тема оригиналда эч ондоосуз, өзгөртүүсүз турат. Эгер «катчы» гана өзү оюнан чыгарып жазса, же түп нусканы айтуучу-информатордун сөзүн буруп жазса Ч. Валиханов ондоо киргизүүсү мүмкүн эле. Буга караганда эпизоддун наамы Ч. Валиханов тарабынан коюлган. Балким, окумуштуу эпизод өзүнчө аталышка ээ экенине көңүл бурбай, же маани бербей, ошонун натыйжасында Көкөтөй кандын ашы жөнүндө айтам деген информатордун эскерүүсүнө карап гана эпизодду өзү этап коюшу да толук ыктымал. Ушул ойго окумуштуу жазган тексттерди орус тилине которгондо оригиналдагы жазылгандын өзүн эмес, жалпы эпизоддун мазмунун чагылдырган тема менен «Көкөтөй кандын өлгөнү жана ага аш берүү» («Смерть Кукотай хана и его поминки») деген тема бериши да түрткү болуп турат, ал эми В. В. Радловдо «Бокмурун» деп аталат. Не болгон күндө да эпоско таандык мазмун чоң-чоң окуялар түрүндө айтылышы жана дайым бир түрдө канондук мүнөздөгү аталышы болбосо да ошол бөлүм эпизоддор өзүлөрүнчө наам-темалар менен аталышы күдүк туудурбай турган чындык.

«Манастагы» сөз болгон окуялар чоң-чоң бөлүмдөрдөн туруп, ар бир бөлүм өзүнчө аткарылуучу, өз бетинче жеке чыгарма түрүндө курулгандыгына жана эпостун мазмуну эл турмушунун өзгөчө бай маалыматтарын камтыгандыгына карабастан, анын сюжеттик нугуна кирген ар бир окуя, бөлүм бири-бирине тыкыс байланышып, композициялык бир бүтүндүккө ээ болуп түзүлгөн. Айрыкча данакердин – кызыл сызык нуктун ролун Манас баатырдын өмүр жолу жана иштеген иштери ойнойт. Кээде Манас түздөн-түз активдүү катышпаган окуяларда да (мисалы: Кошойдун Билерикти бошотуудагы аракеттери, Алмамбеттин Манаска келгенге чейинки башынан өткөргөндөрү ж. б.) сюжеттик нук үзүлүп калбай, чыгармадагы

негизги багыттын өсүп-өнүгүшүнө байланыштын, ага зарыл керек толуктоолордун, бутактанып-татаалдануунун милдетин аткарып турушат. Бул белги айрыкча Сагымбайдан жазылган тексттерде чебер жүзөгө ашырылган жана даана байкалат.

В.В. Радлов кагаз бетине түшүргөн тексттер менен С. Орозбаковдон жазылган материалдарды бири-бирине салыштыруу дагы бир жыйынтыкка, болгондо да «Манас» эпосунун курулуш ыгы менен эл арасында жашоо, укумдан тукумга өтүү жөндөмүнүн сырын ачууга түрткү боло турган белгини көрүүгө мүмкүндүк берүүчү корутундуга келүүгө шарт түзөт: эки тексттердеги мазмун, форма жактан болгон жакындыктар «Манас» негизи бир, бирок көп варианттуу чыгарма экенин айгинелейт. «Манастын» варианттуулугу, б. а. ар бир аткаруучу аны өзүнчө айтары жөнүндөгү ой В. В. Радлов тарабынан эле белгиленген болчу. Бирок ал окумуштуунун колунда бир нече адамдардан жазылган текст жок болгондуктан варианттуулуктун мүнөзү жана өзгөчө белгилери жөнүндө ачык пикир айтылган эмес. Башка-башка бир нече адамдардан жана арасында узак убак өтүп кагаз бетине түшүрүлгөн тексттерди салыштыруу түрдүү жомокчу аткарганда эпостун окуяларынын түпкү нугу – негизи сакталары (буга В. В. Радлов жазган тексттер менен Сагымбайдан жазылган варианттагы көптөгөн окуялардын мазмуну, курулуш ыктары, көркөмдүк белгилери жактан бири бирине жакын турганы, жалпылык мүнөздөгү белгилер гана турмак, ыр саптарынын сөзмө сөз кайталанып жолугушу да аз эмес экени күбө), Бирок ошол нук мазмун – варианттуулукка ээ болуп, материалды өз сөзү менен, айрым өзгөртүүлөрү, алымча-кошумчалары орун алган түрдө берилери даана байкалат. Текстке айрым өзгөрүүлөрдүн кириши, ал эле эмес окуялардын өнүгүш нугунун жүрүшүндөгү деталдаштыруулардын кандайдыр кошумча-алымчаларга ээ болушу – такталышы ар башка манасчынын тексттеринде эле эмес, «Манас» сыяктуу зор көлөмдүү чыгарманын оозеки аткаруу процессинде бир эле жомокчунун өзү кайталап аткарган текстинде да жолугушу толук ыктымал. Бирок ал тактоолор, өзгөртүүлөр эч качан варианттык деңгээлге жетпейт (жалпы эле варианттуулук жана «Манас» эпосундагы бул белгинин жүзөгө ашырылышы жөнүндө кенен сөз өз учурунда болмокчу).

Сагымбай жомокчудан жазылып алынган тексттер боюнча жогоруда келтирилген кыскача түрдөгү алгачкы кабар маалыматтар бул варианттын катардагы көрүнүш эместигин, жок дегенде эле ага чейин кагаз бетине түшүрүлгөн үлгүлөрдүн ичиндеги мазмун, форма жактан өзгөчө орун ээлерин белгилеп турат.

Өнөр ээси болгон манасчылардын түзгөн вариантынын ийгилигин шарттай турган баарыга бирдей айрым белги көрүнүштөр бар. Алардын ичинен Сагымбай айткан тексттердин деңгээлине таасирин тийгизген учурлар катары төмөнкүлөрдү айтууга болот.

Ар бир манасчынын түзгөн вариантынын мазмундук, формалык белгилеринде, маанисинде, эл арасындагы кадыр-баркында өзгөчө чоң орунга ээ сапаттык көрүнүштүн бири ошол вариант эпостун мурдатадан келе жаткан салттык табылгаларын канчалык даражада өзүнө сиңире алгандыгында, манасчынын аларды пайдалануу чеберчилигинде.

Сагымбайдын Келдибек, Балык, Тыныбек, Чоңбаш сыяктуу чоң жомокчулардан таалим алганы эскерилет «он еще в детстве очень увлекался «Манасом»

и слушал исполнение почти всех знаменитых манасчи того времени, в том числе Келдибека и Балыка»[107]. Сагымбайдын өнөр ээси катары калыптанышына жана ал түзгөн вариантта ошол ар биринин аты легендага айланган улуу инсандардын – өз кесибинин улуу чеберлеринин таасири, берген жемиши орчундуу болгондугунда күмөн жок. Ал гана эмес Сагымбайдын вариантынын көптөгөн ийгиликтери, мыкты белгилери ошол жомокчулардын таасири, үлгүсү менен түздөн-түз байланышкан дешке негиз бар. Бирок аты аталган улуу жомокчулардын айткан варианттары кагаз бетине жазылып калбагандыктан (айрым биздин учурга чейин оозеки түрүндө жеткен кыска маалыматтар, ошондой эле үзүлдү-кесилди мүнөздөгү чакан тексттер олуттуу жыйынтыкка келүүгө мүмкүндүк берүүчү фактыларга өтө жарды) таасирдин мүнөзү, түрлөрү ж. б. жөнүндө фактылар менен бышыкталган ойлор айтууга болбойт. Ошентсе да сөз болуп жаткан варианттар мурда кагаз бетине түшүрүлүп, илимге белгилүү болгон тексттер менен Сагымбайдан жазылган материалдарды салыштыруу аркылуу андагы «Манаска» жалпы таандык салттык белгилердин пайдаланылуу деңгээлинен бир топ эле таасын кабар алууга мүмкүн. Мисалы: мындан 150 жыл чамалуу мурда Ч. Валиханов, В. В. Радлов кагаз бетине түшүрүшкөн тексттердеги негизги чоң-чоң окуялардын өнүгүш нугу, багыты гана эмес, көптөгөн майда деталдарына чейин, ал турмак сөзмө-сөз бири-бирине туура келген ыр саптарынын көптүгү Сагымбай өз вариантында эпостун илгертеден келе жаткан салттык мазмунун, формалык белгилерин кеңири пайдаланганын айгинелейт.

Ар бир манасчынын түзгөн вариантынын деңгээли үчүн чоң мааниге ээ көрүнүштөрдүн бири – практика, ошол варианттын элдин эң кеңири массасынын талкуусунан өтүшү. 15–16 жаштарынан «Манас» айтууга киришкен Сагымбай өз вариантын кагаз бетине түшүрткөнгө чейин кырк жыл чамасында эл аралап жомок айткан, Бул мезгил ичинде ал айткан жомок канчалык көп адамдардын сынынан өткөнүн көз алдыга келтирүү кыйын эмес. Сагымбай өмүрүндө жомок айтуудан башка эч кесип кылбаган, өз жанын, үй-бүлөсүн жалаң ошол манасчылык кесиби менен баккан адам болгондуктан жай, кыш дебей эл кыдырып, айылдан айылга өтүп, өнөрүн элге тартуулоочу экен. Буга караганда ал айткан тексттер көпчүлүктүн сынынан эле эмес, жалпы элдик редакциядан өткөнүндө шек жок. Анткени, калк арасындагы жомокту, анын варианттарын, жалпы эле эл чыгармачылыгын мыкты билген, өзү шыктуу көптөгөн адамдар, адатта, манасчынын эпосту айтуусун жөнөкөй эле угуу менен чектелбестен, өз пикирлерин айтып, манасчынын өнөрканасына кийлигишүү, таасир берүү, айтылган тексттерди таразалоого, алымча-кошумчалар киргизүүгө түрткү болуу кеңири белгилүү салт.

Эң акырында варианттын ийгилиги менен мүчүлүштүгү жомокчу инсандын жеке керт башына таандык табигый шык, жөндөм-талант жана жумшалган эмгектин деңгээли менен шарттакашкан.

Сагымбайдын табигый шыгынын көрөңгөсү бир топ калын, экендигин анын бала чагында чыгарган айрым ырлары айгинелеп турса, өз кесибине кандай күч, эмгек жумшап жетишкендигине жомокчунун тексттерди кагаз бетине түшүрүп жаткандагы иш-аракеттеринин мүнөзү, түрлөрү да күбө боло алышат.

«Манас» жазылып жатканда Сагымбай ар күнү түш көрүп, баланча жери жаздым болуп калыптыр – деп кайта жаздырар эле. Алмамбеттин окуясын жазып

жаткан учурда түшүнө Алмамбет кирип, эртеси айтты: Алмамбет кызыл чийкил, сулуу жигит экен, кашы кытайча чийилген, көзү бакыракай болуп, үстүнө кийгени ичик болуп, кызыл аңдын териси экен, ар бир кылынын жоондугу чийдей экен – деп. Нарында Бети-Каранын талаасында Манастын колу Бээжинге жөнөп жатыптыр, тиккен чатырлары ак экен деп, Сагымбай айтат: Манастын кийген кийими башында ак кийиз калпак, үстүндө төө боз чепкен, кыскасы бүтүн кыргыз формасындай эле дейт»[108].

«Сагымбай «Манасты» жаздырганда тез айтып бербей, токтоп, ойлонуп отурар эле, анткени өтө күчтүү болгондуктан камалып, буулугуп токтоп жүргөндүгүн кийин билдим»[109]. Ы. Абдыракманов өз эскерүүлөрүндө күбө өткөн бул маалыматтарга караганда вариантын кагаз бетине жаздыруу учурунда Сагымбай нервдик өтө жогорку чыңалууда, чыгармачылык изденүү түйшүгүнүн үстүндө болуп, ишке[109] эң көп күч-кубат жумшаган экен. Ушуга байланыштуу өзгөчө көңүл бурула турган маанилүү учур жомокчу түзгөн варианттын калыптануу электен өтүү, такталуу процессинин али улантылып жаткандыгы. Анткени ал айткан тексттер кагаз бетине түшүп жатканда манасчы элүүлөрдүн ортосунан жашы өтүп калган, ага чейин кырк жылдан ашуун убакыт жайы-кышы эл кыдырып «Манас» айткан, б. а. өнөр ээси катары такшалуунун узак жолун басып өтүп, айтуучулук кесиптин бардык сырларын ийне-жибине чейин деп айтарлык өздөштүргөн адам болгон. Ошондой адамдын белгилүү каармандардын сырткы көрүнүш, кебетесине, кийген кийимине, окуялар өткөн жер-суулардын белгилерине чейин улам тактоолор киргизип, көргөн түштөрү, көз алдына өзү келтирген элестердин жардамы менен толуктап, жаңылап, мурда жаздырганын ондоп кайра жаздыруусу жеке эле Сагымбайдын чыгармачылык түйшүгүнөн гана эмес, жалпы манасчылык өнөрдүн, кесиптин маанилүү сырларынын биринен кабар берет – ар бир варианттын калыптануу чеги жомокчунун бүт өмүрү боюнча улана бере турган өзгөчө узак процесс экендигин айгинелейт.

Байгамбар жашына жакындап, улгайгандардын катарына кирген курагында өз өнөрүнө ушундай жоопкерчиликтүү, кылдат мамиле кылган Сагымбайдын алдуу-күчтүү, чыгармачылыгынын гүлдөп турган чагында вариантын түзүүгө, анын мазмундук, формалык жактан жетишилүүсүнө кандай аракеттер жумшагандыгын көз алдыга келтирүү кыйын эмес.

Ошентип өз доорунун эң мыкты устаттарынын иштеп чыккандары жана алардан мурдагы илгертеден келе жаткан салттык табылгалар менен байыган, зор талантын өтө көп күч жумшап, чексиз берилгендик менен узак жылдар бою иштеп чыккандарынын натыйжасы, жемиши болгон, кырк жылдан ашуун калк арасында аткарылып, элдик кеңири талкуудан өтүп, көптөгөн угуучулардын каалоолору эске алына келип түзүлгөн Сагымбайдын варианты мазмуну терең, өзгөчө жогору көркөмдүк деңгээлге көтөрүлгөн чыгармалардан болуусу табигый иш экени күмөнсүз.

Мына ошон үчүн Ч. Валиханов, В. В. Радловдон тартып жомокту изилдеген окумуштуулардын баары дээрлик келген «Манас» кыргыз турмушунун көркөм энциклопедиясы экендик жөнүндөгү бүтүм-корутунду ойдун күмөн туудурбай турган, терең ишендирээрлик таасын фактыларын, далилдерин колдо болгон илимге белгилүү тексттердин ичинен эң алды менен ушул Сагымбай айткан варианттан

табууга болот, б. а. жогорку эле ойду экинчи жагынан айтып кыргыз элинин узак убактардан берки ишеним-түшүнүктөрүнөн, басып өткөн жолунун урунттуу учурларынан, көргөндөрү менен билгендеринен, жашоо тиричилигинин майдасынан чоңуна чейин, жаман-жакшы, оң-терс, дос-кас, адеп-ахлак, ыйман-абийир жөнүндөгү салттык туюнууларынан бул вариантта кеңири сөз болуп чагылдырылбаган, эч курбаганда эле эскерилбеген бир да учурун, көрүнүшүн табууга болбойт деш жөндүү.

Варианттын деңгээли, артык белгилери, мүчүлүштүктөрү эң алды менен ошол вариантты жараткан жана аткарган айтуучунун чыгармачылык кудуретине, күчүнө байланышкан көрүнүш. Ошон үчүн сөз болуп жаткан тексттерге берилген мүнөздөмө ошол материалдарды аткарган адамдын өмүр жолу, чыгармачылыгы жөнүндө эч курбаса учкай айтылган маалыматтарсыз бөксөрүп, кенемтелүү болуп калары шексиз. Бирок, өкүнүчтүү жери ушул Сагымбайдын варианты кагаз бетине түшүрүлгөн учурда жомокчунун өз жеке керт башына тиешелүү кабарлар жазылбаптыр. Ырас, К. Мифтаков өзү С. Орозбаковдун өмүр баянын жазганын эскерет. Анткени менен ал документ бизге жеткен жок. Кийинчерээк жомокчунун өмүр жолуна, чыгармачылыгына тиешелүү айрым маалыматтарды манасчыны билген, көргөн адамдардын айтууларынын негизинде белгилүү окумуштуу К. Рахматуллин чогулткан жана жарыялаган[110]. Мындан башка жомокчу менен узак убак бирге болуп, ал айткан вариантты баштан-аяк кагаз бетине түшүргөн Ы. Абдыракманов манасчы жөнүндөгү өзү билгендери менен көргөндөрүн эскерүү түрүндө жазып кеткен[111]. Жомокчу жөнүндөгү Ы. Абдыракмановдун калтырган маалыматтары өзү көргөндөргө күбө өткөн адамдын кабарлары эле эмес, ал адам өз демилгеси менен изилдөөчүлүк мааниге ээ болорлук материалдарды чогултуп, манасчыны жакшы билген, көпкө бирге жүргөн, тууганчылык жек-жааттык жайы да бар, белгилүү манасчы Шапактын, Сагымбайдын өз аялы Мариянын, жакын иниси бир тууган агасы Алышердин уулу Сыркамбектин жомокчунун тегине, өмүр жолуна, чыгармачылыгына тиешелүү билгендерин кагаз бетине түшүргөн[112].

Ушуларды эске алганда бүгүн Сагымбай жөнүндөгү илимге белгилүү кабарлардын ичиндеги өзгөчө бай-кенени, чындыкка жакыны Ы. Абдыракманов өз атынан айткан жана чогулткан материалдар дешке болот.

К. Рахматуллиндин Сагымбай жөнүндөгү жыйнаган маалыматтары да, Ы.Абдыракмановдун эскерүүлөрү да жаралыш учуру боюнча «Манас» жөнүндөгү илимдин жыйырманчы жылдардан алда канча кийинки учурларына туура келет. Демек, алардын ар бири өз учурунда эскерилүүгө татыктуу. Ошондой болсо да аларда орун алган маалыматтарга таянуу менен иштин так ушул жеринде Сагымбай манасчынын өмүрүнүн, чыгармачылык жолунун урунттуу учурларына кыскача токтоло кетүү, биздин оюбузча зарыл нерсе. Ансыз жеке эле айткан варианты кагаз бетине түшкөн Сагымбай ким экендик жөнүндөгү зарыл керек элементардык маалыматтар гана эмес, эмне үчүн ошол 20-жылдардын башталышында башка тексттер эмес, так ушул жомокчунун айткан тексттери жазылды? – деген жөнөкөй суроо да жоопсуз калмак. Анын үстүнө С. Орозбаков эпостун бир топ көлөмдүү материалын айтып берип, кагаз бетине түшүрткөн илимге аты белгилүү биринчи информатор. Бул факты Сагымбай жомокчунун өмүр жолу, чыгармачылыгы жалпы

эле манасчылардын өнөр ээси катарындагы өзгөчө мүнөзүнө таандык зарыл маалыматтарды берүү мүмкүнчүлүгүнө да ээ экендигин айгинелейт.

С.Орозбак уулу Ысык-Көлдүн күңгөй тарабындагы Кабырга деген жерде жарыкчылыкка келиптир. Колдо болгон маалыматтар боюнча анын туулган жылы деп 1867-жыл эсептелип жүрөт. Бирок, бул кандайдыр өз учурунда документтерде белгиленген так дата эмес, жомокчуну билген, көргөн, өзү айткандарды уккан адамдардын күбө өткөнү боюнча алынган убакыт. Ошондой болсо да датаны манасчы туулган анык жыл деп айтууга шек туудуруучу негиз бар: кыргыздардын жыл сүрүү эсеби боюнча 1867-жыл коён жылы, тагыраак айтканда 1867-жылдын 22-мартынан башталып, 1868-жылдын 22-мартына чейинки мезгилге туура келет. Эгер Сагымбай коён жылы туулган экен десек, анын кайсыл айда туулганына ылайык ал 1867-жыл менен 1868-жылдын биринде туулган болот. Анын үстүнө 12 жыл менен эсептелген кыргызча жыл сүрүү адатында биринчи мүчөл 12 жаш эмес, 13 жаш менен белгиленип, андан кийин 12 жыл кошулуп бирден мүчөл (25 жаш эки мүчөл, 37 жаш үч мүчөл ж. б.) делип олтурат, ошол биринчи мүчөлдүн фактически 12 жылына бир жыл кошулуп эсептелет. Муну эске алганда 1930-жылы 63 жаш курагында дүйнөдөн кайтты делген Сагымбай бүгүнкү кабыл алынып, кеңири колдонулуп жүргөн ык боюнча алганда чынында 62 жашында өлгөн болушу мүмкүн да, ушуга ылайык анын туулган жылы да биринчи мүчөлгө кошулуп коюлган жылдын эсебинен бир жылга кийин жылышы, б. а. 1868-жылы туулушу ыктымал. «Сагымбай өлөр жылы айтып жүргөн: быйыл 63 жаш катарым, быйылдан калсам уулдун уулун, кыздын кызын көрөм»[113]. Сагымбайды 1867-жылы туулган деп эсептөөдөгү негизги таяныч ушул өзү айткан 63 жаш. 1930-жылы дүйнөдөн кайткан адам, эгер ал 63 жаш курагында өлсө анын 1867-жылы туулганында күмөн болбос эле. Бирок, Сагымбай өзү 63төмүн дегенде кыргызча жыл сүрүү эсебинин салтына таянып, б. а. биринчи мүчөлүнө бир жыл кошуп айтып жатканы шексиз. Ушуну көңүлгө алсак манасчы 62 жашында дүйнөдөн кайтып, 1868-жылы туулган.

Сагымбайдын атасы Орозбак саяк уруусунун мойнок уругунан. Орозбак таланты менен өз учурунун белгилүү адамдарынын бири – мыкты сурнайчы, чоорчу болуптур. Ошол өнөрүнүн аркасында белгилүү манап-кан Ормондун мурун жылкысын бакса, кийин сурнайчысы атыгат. Орозбактын асан чакыргандагы коюлган аты – Акеше.

Кул болуп чоңоюптур. Агасы Орозой кашкарлык соодагерлерге сатылып, жолдон качып чыгып, Ормонго келип жигит болуп турган экен. Акеше да кулдуктан качып, агасына каралап Ормонго келет. Ормон анын эмне кызмат кылууга жараарын сурап, мал багам дегендиктен жылкычы кылат. Атың ким? – деген Ормондун суроосуна Акеше деп жооп берсе, Ормон атың жаман экен, мындан кийин атың Акеше эмес, Орозойдун иниси Орозбак болсун,– деп жаңыдан ат коёт. Ошондон тартып Акеше Орозбак аталат. Орозбак 80 жаш курагында Ысык-Көлдүн күңгөйүндө дүйнөдөн кайтыптыр. Атасы өлгөндө Сагымбай 12–13 жаштардагы бала болот. Орозбактын балдары жаш калышып, жакыр болгондуктан турмуштун оорчулугун тартышат да, тууган издеп Кочкорго көчүп келишет. «Манас» айтууга 15–16 жашынан тартып киришиптир. Бирок, ага чейин эле жамактатып сүйлөп, лирикалык, тамашалуу ырлар чыгаруу жөндөмүнө ээ болгондугу менен

айыл арасында оозго алынганы эскерилет, ал эле эмес атасы өлгөн жылы айдаган эгини отолбой калып, чөп басып кеткенде чыгарган тамашалуу ыры, айттап барган балдарга бышып турган этин бербей койгон байдын сарандыгын келекелеп берген батасы бир нече сап ырлар түрүндө эл арасында сакталып калганы белгилүү. Белгилүү манасчылардын бири Шапак Ырысмендеевдин берген маалыматы боюнча Сагымбай 12 жаш курагында ага арнап эгин эгип, өзүң багып, өстүр деп, тапшырышат. Сагымбай өзү отоп, сугарып жүрөт. Бирок, отогондо чөп, куурайды түбү менен жулбай отогондуктан эгинди тикен, отоо чөп басып кеткенде ыза болгон Сагымбай бала:

«Кудай бардыр куурайга,
Мен эмине кылдым кудайга!?
Тең жарымы ак буудай,
Тегерек баш ак куурай,
Ону куурай, беш буудай,
Бербей койду бир кудай,
Баккан эгин ушубу,
Атам көрсө ургудай,
Эмине кылдым, теңир ай?!
Зарыл болдум темирге,
Жула отобой не болдум!..»[114] –

деп ырдаган экен. Кийин манасчы катары эл арасында кеңири белгилүү болуп, ушул өнөрдү кесип кылып калган шартында да жеке эле эпосту аткаруу менен гана чектелбестен, өзүнүн төл чыгармаларын жаратууну уланткан. Лирикалык майда ырлар, айрыкча өлгөн адамдарга арналган кошоктор, сюжетке ээ көлөмдүү чыгармалар жараткан. Мисалы: «Жолбун ит» аттуу тамсил мүнөзүндөгү поэмасы, же «Замана» темасындагы көлөмдүү терме түрүндөгү ыры буга далил. Бийик, коңур үндүү адам болгондуктан жана чукугандай айтылган таамай, курч сөздөр табуу жөндөмүнө карап чоң-чоң аш-тойлордо жар чакыруу милдети көбүнчө ага тапшырылуучу экен.

Манасчылык өнөргө ээ болуусун түш көрүү – аян берүү менен түшүндүрүп, көргөн түшүн да айтып, мурда эпосту аткарбай жүрүп эле ошол түш көргөндөн тартып айта баштадым дегени эскерилет. Көргөн түшү бул: Орозбактын үй-бүлөсү Кабыргадан Кочкорго көчүп келген жылы жазында элде чечек оорусу жайылып, Сагымбай да ооруйт. Ошол оорунун күчөп турган учурунда «Бир түнү таңга жуук убакта Сагымбай эс-мас жатканда түшүндө Кочкордун талаасында жөө келе жатат»[115]. Талаанын бети толгон чоң-чоң боз үйлөр, үйлөрдүн жандарында кермеге байланган мыкты аттар, үйүп коюлган жарак-жабдыктар туруптур. Үйлөрдүн бирине кирип, анда олтурган көп адамдарды көрөт. Олтургандардын биринин мобул бала жомок айтат экен дегенинен улам андагылар Сагымбайдан «Манас» айтууну өтүнүшөт. Бала билбеймин деп, жооп бергенине болбой кыстай башташат. Ушул учурда сырттан кирген 25 жаштар чамалуу кара сур жигит: «Айтпасаң чаап салам!» – деп айбалта менен тап бергенде ал жерде олтургандар бөөдө өлүм болбой, айтууга макул бол деп жаалашат. Корккон бала аргасыз жомок айтам деп, убада берет. Үч жолу кайтарып сурап, айтам дедирип жооп алат. Бала кирген

эбегейсиз чоң үйдүн ар кайсы жерлеринде топ-топ болуп чогулушкан адамдарга кандайдыр өзүнө тааныш эмес адамдар «Манас» айтып жатышыптыр. Бала ал жомокчулар баары бир окуяны эмес, ар бири башка-башка окуяларды – чыгарманын ар кайсы жеринен айтып жатышканын байкайт: бирөө Манастын туулушунан, экинчиси «Көкөтөйдүн ашын», дагы бири «Чоң казаттан»[116]. Кийин жомокчу эпосту аткарып жатканда ошол түшүмдө көргөн адамдардын чыгарманын кайсыл жерин кандай айткандары дайым көз алдымда турат, мен да ошолордун айткандарын кайталап, ошолордой айтууга аракеттенем дечү имиш. Түш көргөн Сагымбай эпосту айтып жатып ойгонуп кетип, оорусу айыгып, өзүн жакшы сезип калган болот. Ошондон тартып «Манас» айта баштайт. Ушул түшкө байланыштуу көңүлгө алып коё турган дагы бир учур ошол түшүндө Сагымбайды коркутуп «Манас» айтууга убадасын алган жигит Семетей экен. Ушуга ылайык жомокчу мени колдоочу пирим деп Семетейди эсептегени эскерилет жана жомокчуну жакшы билген адамдар «Манаска» караганда да «Семетейди» өзгөчө берилип, кеңири планда, жогорку көркөмдүктө, мыкты аткаруучу эле деп, күбө өтүшөт. Манасчы өзү айтуучулук өнөргө ээ болуусун түш көрүү менен түшүндүрүп, эпосту айта баштоо мезгилин түш көргөн учур менен чектесе да Сагымбайдын өмүрүнө байланышкан бизге белгилүү маалыматтар анын эпоско кызыгуусу түш көрүүдөн алда канча мурда башталганын айгинелейт. Ы. Абдыракманов Сагымбай түш көргөнгө чейин эле атасы тирүү, Орозбактын үй-бүлөсү Ысык-Көлдүн күңгөйүндө жашап турган чакта айылга келген атактуу чоң жомокчу Чоң башты (Нармантайды) угуп, анын өнөрүнө өзгөчө таасирленгендиктен аны ээрчип кетмек болгонун, «Манасты» үйрөнсөм деп ак эткенден так этип кызыкканын эскертет[117]. Ушуга эле жакын маалыматты К. Рахматуллин да берет: «Шапак манасчынын айтуусуна караганда кадимки Тыныбек манасчынын мугалими Чоңбашты (Нармантайды) биринчи жолу уккан. Сагымбай абыдан кызыгып, «Манасты» үйрөнүү үчүн Чоңбашка ээрчип кетмек да болгон»[118].

Бул фактылардан башка да Сагымбайдын өзүнүн бир тууган агасы Алишер шыгы бар, ыр чыгарууга жөндөмдүү адам болуу менен, бир топ дурус семетейчи катары эл арасында оозго алынганы, айрыкча Семетейдин Айчүрөктү алууга барган жерин өзгөчө көркөм, таасирлүү аткарганы айтылат. Сагымбайдын манасчылык алгачкы кадамдарында насаатчысы, таалим берген адамы ушул өз агасы дешке да негиз бар. Балким манасчы өз колдоочусу деп Семетейди түшүнүүсүнүн жана «Манаска» караганда «Семетейди» мыкты билип, жогорку көркөмдүктө аткаргандыгы жөнүндөгү маалымат – фактылардын сыры да ушул жагдайга агасынын семетейчи болушуна жана болочок манасчы өнөр ээси катарындагы алгачкы кадамдарын агасынан «Семетейди» угуп; таалимин алууга байланышы ыктымал.

Сагымбайлар Көлдөн Кочкорго көчүп келгенде ал жерде эки гана жыл турушуп, оокаты өтпөй кыйналгандыктан илик кууп Кеминге көчүп кетишет. Ал жерде он жыл чамалуу жай алып турушуптур. Сагымбай 15–16 жаштарынан тартып биротоло баш коюп артынан түшкөн манасчылык өнөргө такшалуу, элге таанылып, оозго кирүү жомокчунун өмүрүнүн ушул учуруна туура Келет. «Сагымбай Чүйдө турганда «Манасты» түтөтүп айтып, аш-тойлордо шамырдай какшап айтып, даңкы чыгып калат»[119]. Кадимки легендарлуу жомокчу Келдибекке анын жетимиштен

ашып калган куорактарында ушул Чүй боорунда жолугуптур. «Келдибек Сагымбайды айттырып көрүп жаратып, обондон жетиле элек экенсиң деп айтып, обонду, кол шилтөө жана башка аракеттерди үйрөткөн экен»[120]. Сагымбайдын таайылары ат-башылык азыктардан болуп, Келдибекке жакын жээн экен[121].

Сагымбай манасчы катары эл арасына таанила баштагандан тартып анын өнөрү менен элден тапканы аркылуу Орозбактын балдарынын (Сагымбайды атасы өзүнүн көзү тирүү кезинде уулу 12 жашында үйлөнтүптүр) оокаты тыңып, бат эле эл катарына кошулуп оңолуп кетишет да, Кеминден Кочкорго кайра көчүп барышат. Ушул чамалардан тартып өмүрүнүн акырына чейин Сагымбай жомокчулук кесип менен күн көрүп, ошол өнөр ээлерине мүнөздүү жашоо-тиричилигин башынан өткөрөт: жайы-кышы дебей эл кыдырып, бир айылдан экинчисине өтүп өз өнөрүн тартуулайт – «Манас» айтат, өз каалоосу менен эл бергендердин эсебинен жан сактайт. «Сагымбайга эл көп болуп чогулуп, көп берерине көзү жетсе эң башкача кылып төгүп айтар эле»[122]. Бул маалыматка караганда материалдык кызыкчылык жомокчунун чыгармачылыгында аз роль ойногон эмес.

Колдо болгон маалыматтарга караганда Сагымбай өнөрүн тартуулаган аймак бир топ эле кенен болуптур: бир чети Ат-Башы, Нарын өрөөндөрү болсо, экинчи чети Чүй боору, туурасы Көл айланасы менен Суусамыр, Талас манасчынын дайым аралап жүргөн аймагы экен. Ал турмак жомокчу өнөр ээси катары такшалып калган, күч-кубатынын чыгармачылыгы жактан да, өмүр жолу жактан да толуп турган учурунда – 30 жаштардын айланасындагы курагында Анжыян, Кетмен-Төбө жактарга барып, узак убакыттар (Шапак алты жыл десе, Ы. Абдыракманов үч жыл деген убакытты айтышат) жүрүп, «Манас» айтып, үйүнө «аргымак минип, коштоо атка толгон пул жүктөп»[123] кайтат.

Сагымбай эл аралаганда жалаң эле «Манас айтпаптыр; аш-тойго кабылса ырдап, ыгы келгенде бирөөлөрдү мактап, эч курбаганда элге жар чакырып, кыз-келинге кошок үйрөтүп, жыйылган топко келген ырчы-комузчуларга баш болуп, «тынымсыз алып турган киши»[124] болуптур. Бул маалыматтарга караганда Сагымбай жомокчунун чыгармачылыгында көп жактуулуктун (синкретизм) белгилери али орун алганын байкоо кыйын эмес. Буга манасчынын өзүнө карата «жомокчу» – «жомок айтуучу» деген термин менен катар эле «акын» деген наамды да колдонуп айта бериши[125]да күбө боло алат, б. а. айтуучу өзү да өз кесиби жеке эле «Манас» айтуу дебестен, ырчылык-акындык өнөрдү да кесибим деп эсептейт. Бирок, Сагымбай чынында сөздүн түз жана кеңири маанисинде түшүнүлүүчү кадимки ырчы эмес, анын негизги кесиби жомокчулук. Мунун далили Сагымбайды элдин манасчы катары таанышы. Бул негизги белгиден башка да Сагымбайдын өмүрүндө ырчы катары «эч кайсы ырчылар менен беттешип»[126] айтышпагандыгы сыяктуу жардамчы белгилер ал эң алды менен манасчы жана анын негизги кесиби жомокчулук экенин айгинелеп турат. 1916-жылдын үркүнүндө качкан эл менен кошо Сагымбайдын үй-бүлөсү да кытай жерине барат. Ач-жылаңач, көбү кырылып, өз балдарын күнүмдүк оокатка, бир чөйчөк талканга сатууга мажбур болгон качкындардын арасында жаш аялмет балдарын, үй-бүлөсүн манасчылык өнөрү менен оозун бүлөп жан багып Сагымбай апаттан аман алып калыптыр. 1917-жылы кытайдан кайткан элдин алдыңкыларынан болуп элге жөнөп, азыркы Ат-Башы районунун

аймагына келип, Кара-Коюн деген жердеги азыктардын арасында бир кыштап, Ак-Талаадагы кытаттарда эки жыл жашаган. Үркүндө жүргөндө тапкан-тергенинен бүт ажырап, ач-жылаңач келе жаткан Сагымбай колуна караган эки аял, алты кыз, бир эркек жети жаш баланы «элде ырдап жүрүп, эң кедейлик турмушта күн өткөрүп баккан»[127]. Ошол учурдагы абалын Сагымбай минтип ырга кошкон экен:

«Кытаттын ичин кыштадым,
Кыздарымдын баарысын
Суу арча менен ыштадым
Жакшынаны жайладым,
Жалгыз бээмди уурдатып
Минтип шорум кайнадым»[128].

Ошол жылдары Сагымбайды өлүк өлгөн жерлерде, аш-тойлордо ырдап жүргөнүн Ы. Абдыракманов да көрүп жүргөн экен. Манасчыны, анын үй-бүлөсүнүн кыйын абалын өз көздөрү менен көргөн кытат элинин абышкалары: «Кайран Сагымбай бир калам көң үчүн да күркүрөп ырдап жүрүп бала-чакаларын бакты эле, биз анда кайран булбулдун баркын билбей өткөргөн экенбиз да дешет»[129].

Сагымбайлар кытайдан келген он жетинчи жылы Ат-Башы кыштагында жайдын күнү агасы Алышер 55 жаш курагында дүйнөдөн кайтат. Жылдын аяк чендеринде Алышердин аялы Марияны Сагымбай алат.

Сагымбайдын үй-бүлөсү Ат-Башыдан көчүп, Нарындын Бети-Кара деген жерине барып, анда да эки жыл чамалуу турушат.

Жомокчудан «Манастын» текстин жазуу иши анын өмүрүнүн ушул Бети-Карада жашаган учурунда башталыптыр. Сагымбайдын үй-бүлөсүнүн ошондогу абалы кандай экендигин К. Мифтаков кеңири мүнөздөп жазып кеткен.

Эпосту жазуу иши төрт жылга созулуп, тиешелүү шарттын жоктугунан Сагымбай моралдык жактан да, материалдык жактан да жабыр тартып, кыйынчылык көрөт. Анын үстүнө 1924-жылдын жаз айларынан тартып жомокчу нерв оорусуна чалдыгып, өтө унутчаак болуп кетип, абал ого бетер татаалдайт. Сагымбай манасчыдан жазылган тексттердин мазмундук жана формалык касиеттерине таасирин тийгизген, ошондой эле эң өкүнүчтүүсү анын оозунан «Семетейди» жазуу мүмкүнчүлүгүнөн ажыраткан ошол оорунун башталышы, алгачкы белгилери жөнүндө жомокчунун жанында жүрүп, баарына өзү күбө болгон Ы. Абдыракманов минтип эскерет: «Ошол жылы (сөз 1924-жыл жөнүндө бара жатат – М. С.) март айында ошол баштагы жазып жаткан үйүбүздө «Манас» жазып жатабыз. Жер карарып, кар кеткен кез эле. Түш оогон маал эле. Сагымбай мени карап алып күлүп, «сен кимсиң?» деди. Бетине карасам өңү тамылжып, буурканып калган. Мен чочуп кетип, «Саке, эмине дейсиң?» дедим. Сагымбай: «Жолуң болгур, болгон экенсиң ээ» деди. Мен чочуп кетип түйүлүп эшикке чыксам короодо ордо аткандардын үндөрү кулагыма угулуп жатат. Эки жакты карасам тоо-таш, жер орду менен турат. Үй ээси келип аңгемеге түшүндү... Сагымбай ошол кезде үй ээсинин аялын бир күнү сен кимдин аялысың? – деп айтканы да болду. Сагымбай бул кезде өтө унутчаак болуп бара жатам деп айта берүүчү болгон»[130].

1924-жылы ноябрда Сагымбай менен Ыбырай Абдыракманов илим изилдөө институту (Илим Комиссиясы) тарабынан Ташкенге чакырылат. Ы. Абдыракманов Анжыян тарап менен кетип, Сагымбай Фрунзе аркылуу бармак болот. Бирок, эмне

себептендир манасчы Ташкенге барбаптыр. Балким каражаты жетпегендир, же эл аралап үй-бүлөсүнө оокаттык каржы таап алууну ойлогондур. Неси болсо да Ыбырай молдо Ташкенден кайра келип, Фрунзеден табат: «Келсем Фрунзеде жүргөн экен. Базарда Сагымбайды солто элинин бөлөкбай, талкан эки уруусу биз алып кетебиз дешип талашып, акыры биз башынан бери эзилген эл болобуз дешип Пишпек станциясындагы чала казактар алып кетишип, жети күндө Сагымбай бир кула бышты, ээр токум, кездеме, көп акча, шуру, билерпк, шакектерди көп алып келди. Бөлөкбай талкандын манаптары Сагымбайды алып кетип, он беш күндө бир тогуз жылкы, толгон өлүү буюмдар менен келди. Саке, элге кетип, «Манасты» бүтүрөлү – деп, мен Кочкорго ээрчитип кете бердим[131].

1925-жылдын февраль–март айларында илим комиссиясынын экинчи жолку чакыруусу менен Сагымбай Ташкенге барып, он күн туруп кайтат. Бул баруунун максаты, эмне иш бүтүрүлгөнү жөнүндө сакталып калган так маалымат, же кадиксиз ишене турган документ жок. Колдо болгону Ы. Абдыракмановдун эскерүүсү: «1925-жылдын март айында Сагымбай экөөбүздү Ташкенге илим изилдөө институт чакыртып барып, 10 күнү турдук. Ташкенде Арабаев Эшенаалы, Сыдыков Абдыкерим, Тыныстанов Касым, Токбаев Турдаалы, Тойчунов Ыбырай бар экен. Булар Сагымбайдан «Манас» жомогунун жайын айттырып, же кара сөз менен айттырып бир да угушпады. Сагымбай жолдо бара жатканда мага айтып барды. Эми чоңдор абыдан айттырып, сындайт ко деп. Арабаев Сагымбайды каардап: иттин тезеги дары десе дариянын башына кетет деген ырас ко. Сагымбай билген «Манасыңды» тез жазып бүтүрсөңчү, болбосо сотко беребиз деп айтты. Тыныстанов айтты: Сиздин жаздырган «Манасыңыз» да өзбекче болуп калыптыр:

Анан жууду бетини (беттерин),
Акка алып нээтини (нээттерин)...

...«Манасыңыз» төрт жолдон болуп уйкашпай, 5–6–7 болуп уйкашыптыр – деп айтты»[132].

Э. Арабаевдин орунсуз дооматы да, К. Тыныстановдун сыны да айтуучуга өтө катуу тийип, абдан ызалантат. Ы. Абдыракманов берген маалыматка караганда жомокчудан жазылган тексттердин аяк жагынын мазмуну жана көркөмдүгү жактан начар чыгып калышына, а балким манасчы кичи казаттын окуяларын салттуу түрдө эмес, өзгөртүп, башка нукта айтуусуна да ушул абал себепчи болуптур: «Сагымбай экөөбүз кыйла кагууну жеп алып кайта кетип, Кочкорго Сагымбайдын үйүнө келип, «Чоң казатты» жаздык. Сагымбай баштакыдай көөндөнбөй коюп, мен жалынып бергенде айтып берип, жаздым. 1926-жылы «Манасты» жазып бүттүк. «Чоң казаттын» урушун, Манастын өлүмүн эңтар кылып жаздырды. Мен канчалык жабышып айтсам да болбой, мен билгеним ушул деп болбоду»[133].

Ы. Абдыракмановдун эскерүүсүндөгү манасчы менен катчынын Ташкентке чакырылуу фактысынын жана ага байланыштуу берилген маалыматтардын негизи чындыкка туура келерине күмөн кылууга болбойт. Бирок, ошол фактылардан чыгарылган информатордун жеке байкоолору менен корутундулары айрым тактоолорду, түшүндүрүүнү талап кылат.

Ы. Абдыракманов өз эскерүүлөрүн жазган учурда тарыхый шарттын жагдайына ылайыкташып «эл душмандары» аталган Э. Арабаев, К. Тыныстанов ж. б.

ысымдары саналган адамдардын иш-аракеттеринен, сүйлөгөн сөздөрүнөн кемтик табууга аракеттенип, натыйжада чоң-чоң маанидеги туура эмес корутундуларга келген өңдөнөт.

Ташкенге бара жатканда Сагымбай чоңдор мага, «Манасты» аябай айттырып, сынайт ко! – деп өз алдынча жүрөк заада болуп барыптыр (бул фактыга караганда ага чейин Э. Арабаев манасчы менен жолукпаган, ал айткан «Манасты» укпаган өңдөнөт). Бирок, «чоңдор» эпосту ыр түрүндө да, кара сөз түрүндө да айттырып укпаптыр. Бул абал көңүл бурбагандыктын, баалабагандыктын белгиси катары манасчыга да, катчыга да терс таасир тийгизип иренжитип, алардын таарынычын пайда кылыптыр. Чынында мындай мамиле манасчыны сыйлабагандыктын, көңүл бурбагандыктын, же ал айткан вариантка кызыкпагандыктын белгиси эмес эле, жөн гана ал жердеги жолугушууга катышып жаткан адамдар ага чейин кагаз бетине түшүрүлгөн тексттерди окуп, тааныш болгондуктан манасчыга оозеки, эпос айттырып угуунун ал айткан тексттердин мазмуну, деңгээли менен таанышуунун зарылдыгы жок болчу. Ошол тексттер менен мурдатан эле жакшы тааныш болгондуктан К. Тыныстанов манасчынын вариантына сын айтып жатат да. Демек, айтуучунун күткөнүнө карабай «чоңдор» андан эпосту аткарууну талап кылбоо ага көңүл бурбагандыктын, сыйлабагандыктын белгиси эмес, тек гана жазылган тексттер аркылуу манасчы айткан вариант менен жакшы тааныш экендиктин натыйжасы. Анын үстүнө Э. Арабаев баш болгон ошол жолку аты эскерилген адамдарды кызмат өкүлдөрү катары кызыктырган жана тынчсыздандырган башкы нерсе иштелип жаткан иштин (Илим комиссиясы түздөн-түз өзүлөрү болбосо да Ы. Тойчунов аркылуу иштин абалы менен жакшы тааныш экендигине күмөн кылууга болбойт) бир нече жылга создугуп кетип, аяктабай жатканы болсо керек. Ошон үчүн кызмат абалы боюнча ишке түздөн-түз тиешеси бар жана анын ийгиликтүү аякташы үчүн кызыкдар адам Э. Арабаев жаны кашайып манасчыга оор сөздөр айткан өңдөнөт. Ошол орой сөздөр, ага кошумча эне сүтү оозунан кете элек жаш бала К. Тыныстановдун өнөрдүн кандай болорун үйрөткүсү келип, ыр саптарын төрт-төрттөн кылып курбайсың деши бирөөдөн катуу сөз угуп көрбөгөн, дайым сый-урматтын үстүндө жүрүп көнгөн, анын үстүнө өзгөчө назик көңүл, жумшак адам Сагымбайга терс таасир тийгизиши, ал турмак манасчынын кийинки чыгармачылыгында да кандайдыр көлөкөлүү из калтырышы мүмкүн. Бирок түпкү тегинде болгон фактыны – иштин өтө создугуп кеткенин айткан Э. Арабаевдин сөзүн, ошондой эле көкүрөгү эр жаш улан К. Тыныстановдун өзү жакшы билбеген маселелер боюнча туура эмес айткан негизсиз дооматтарын атайын кастык ой менен иштелген аракеттердин натыйжасы катары кабыл алуу, же түшүндүрүүгө эч негиз жок. Ошол шартта «Манастын» тексттери кагаз бетине түшүшүнө мен кыргыз дегендердин баары тилектеш болуп, ишке бут тосуу эмес, көмөктөшкөнүнө күмөн кылууга болбойт.

Ы. Абдыракманов эскерткен эпостун аяккы окуяларын манасчы кыскарган түрдө айтканы да, айрыкча «Кичи казат» өтө жондотулган мүнөздө экени жана көркөмдүк деңгээли да башка мурда көп айтылып, калыптанып калган эпизоддорго салыштырмалуу алганда төмөндүгү чындык. Анын себептерин жалаң эле Ташкенге барганда кагуу жеп, таарынып калуунун натыйжасы – деп түшүндүрүү

негизсиз. Буга көптөгөн жагдайлар манасчынын оорусу (айрыкча 1924-жылдан тартып Сагымбай ооруп, унутчаак болуп кеткенин, өз аялын сен кимдин катыны элең? – деп сураган учурлары болгонун Ы. Абдыракманов бир нече жолу эскерет), узакка созулуп кеткен иштен жадоо, шашуу (ошол Ташкенге барганда Илим комиссиясы манасчы менен келишим түзүп, ал келишимде иш убагында аткарылбаса сот аркылуу жооп берүү жөнүндөгү атайын пункт да киргизилген экен) жана башкалардын жыйындысы, ошолордун ичинде, балким өнтөлөп тоспой, суук кабыл алуу жана орой сөз угуп ыза болуу да кандайдыр бир даражада кошумчалык милдет аткарышы ыктымал. Анын үстүнө таарыныч жазылгандай деле болуптур аты аталган чоңдор Сагымбай менен катчыга көзү түз экенин далилдешиптир. Илим комиссиясы манасчы менен келишим түзүп, ага беш жүз, катчыга жүз сом (ошол кездеги нарк боюнча өтө чоң сумма) акы төлөп берет. Бул жөнүндө ошол эле Ы. Абдыракманов минтип эскерет: «1925-жылы Сагымбай экөөбүздү дагы Ташкентке чакырып, жолго акчабыз жок облисполком Айдарбеков Ымаалы 120 сом акчаны кассадан берди. Анда черванза чыгып калган эле. Сагымбай экөөбүз 2-мартта Ташкентке барып, Абдыкерим Сыдыковдун үйүнө түштүк. Научный комиссиянын башчысы Эшенаалы Арабаев кассадан Сагымбайга 500 сом, мага сом берип, «Манасты» жазып бүтүрөбүз деген договор алды. Ташкентте он чакты күн туруп, кайра тарттык. Шашып, чочулап, тез жазып берип кутулалы – деп «Көкөтөйдүн ашы», «Чоң казат», «Кичи казатты» Сагымбай экөөбүз өз үйүбүздө жазып (Ат-Башыда, А. Жаанбаевдин үйүндө эмес деген мааниде го – М. С.) тапшырып кутулдук, 26-жылдын августунда»[134]. «Ибрай Абдрахмановдун өмүр баяны» – деген тема коюлуп, 1966-жылы 30-июнда жазылган бул маалымат И. Абдыракмановдун мурдагы «Манасты» жазуу ишине жана Сагымбай манасчыга байланыштуу билгендерин баяндаган кабарга караганда кыска, жондотуп айтылган маалыматтагы көңүлгө алынуучу жагдай Илим комиссиясы манасчы менен катчыга эмгек акы катары акча төлөгөнү жана атайын келишим түзүлүп, ишке мыйзамдык укук берилиши. Андай кабарларды И. Абдыракманов мурдагы жазгандарында эскерген эмес (ошол кездеги наркты эске алганда бир топ эле чоң суммадагы акыны «эл душманынын» колунан алгандыкты биринчи кабарын жазган тарыхый шарттын учурунда жарыя айтып, маалымдагысы келбеген өңдөнөт).

И. Абдыракмановдун ушул кийинки берген маалыматынын мазмунунан даана байкалып тургандай Сагымбай манасчынын айткан вариантынын акыркы окуялары кагаз бетине бир топ кыскарган түрдө түшүрүлүшүнүн негизги себебин айтуучунун Ташкенге барганда орой сөз, негизсиз доомат угуп, ыза болуусу эмес, акысы үчүн кыйла акча алып, бат жазып берүүгө милдеттенүүсү болгон сыяктуу.

1926-жылдын августунда «Манасты» жазуу иши аяктайт, манасчынын оорусунун күчөп кеткендигине байланыштуу андан «Семетейди» жазуу иши колго алынбайт. «Сагымбайдын айткан «Семетейи» эң башкача кызык эле. Тамам жазылбай өзү менен кошо кетти»[135].

Сагымбай унутчаак болуп кеткендиктен эпостун текстин жаздыруу гана турмак айрым эпизоддорду эл арасында аткаруу-айтуу мүмкүнчүлүгүнөн да такыр ажырап калып, мусаапырчылык башына түшөт. Ошол шарттагы анын абалын Шапактын айтканы боюнча Ы. Абдыракманов кагаз бетине түшүргөн бир эскерүү

таамай жана элестүү баяндайт: «Сагымбай тууралуу Шапак айтат: «Кара-Кужурда, жылы маалымсыз, теги 28–29-жылдын ичи эле дейт. Бир тойдо Шапакты эл чогулуп, «Манас» айттырып жатат. Бул кезде Сагымбай да ат менен келип, тыңшап турат да, түшүп үйгө келип кирет. Мен айтканды Шапак сен айтып жатыпсың, менин оозума такыр кирбей калды деп ыйлайт. Той берген киши Сагымбайга 20, Шапакка 20 сом коёт, Сагымбай албайт»[136].

1929-жылдан баштап айылдык активдер Сагымбайга ыгым-чыгымды кеп салышып, аларды эч каяшасы жок бергенине карабай бай-манаптын ырчысы деген жалаа менен кодулай баштагандыктан жана эки аялы бар болгон үчүн өзү да чочулагандыктан Ысык-Көлдүн күнгөйүндөгү карындашынын жанына көчүп кетип, Тору-Айгырдагы көл жээгиндеги токой арасында боз үйдө кыштап чыгат. Ал жердеги эл жакшы кабыл алып, сыйлап, жардам бергендиктен көңүлү көтөрүлүп, оорусунан да жакшы болуп, «Манасты» аз-аздан кайрадан айта баштаптыр. Бирок жазга маал баягы унутчаактыгы кайта кармап, оорусу күч алат. Кош айдоо бүтүп, эл жайлоого көчөр алдында Көл жээгинде конуп олтурган учурда Сагымбайдын оорусу катуулап, аялы Мария туугандарына кабар айттырат. Беш күндөн кийин Кочкордон туугандары келип, ал жердеги элдин биз да элбиз, жибербейбиз дегенине карабай ооруну арабага салып жөнөшөт. Жолдон кабар уккан эл үч жерден чогулуп тосуп, жомокчунун алын сурашат. Кочкордогу Аңыртынын суусунун боюна келгенде суу ичип, Сагымбай жан берет. Бул 1930-жылдын май айы. Аялы Мариянын айтканы боюнча Сагымбай өлөр жылы быйыл 63 жаш катарым (жомокчунун туулган жылын белгилөөдөгү негизги таяныч факты), быйылдан калсам уулдун уулун, кыздын кызын көрөм[137] деп жүрчү экен.

Өмүрүнүн акыркы жылдары оору басып, турмуш кысып дегендей бир топ көлөкөлүү, жан кейитер терс жактары көп болгонуна карабай Сагымбай жомокчу турмушка, жашоого, өз тагдырына нааразы болуп, кимдир бирөөлөрдү күнөөлөбөптүр, тескерисинче басып өткөн өмүр жолуна каниет кылып, Алдага ыраазычылыгын айтып, шүгүрчүлүк кылып, минтип корутундулаптыр: «Мен 63 жаш пайгамбар жашындамын. Бул дүйнөдөн эч арманым жок! Мен ичпеген аш, кийбеген кийим, минбеген ат калган жок. Кан, бектин баары менен теңтуш болдум»[138].

Жомокчу жөнүндөгү маалыматтарды толуктай турган фактылардын, кабарлардын катарына Ы. Абдыракманов жазып калтырган бул эскерүүлөрдү да кошууга болот: «Сагымбай куулук менен жумушу жок, сөздү шашпай айткан, токтоо киши болуп, эч жалган айтууну билбейт эле»[139]. Сагымбай адамды эриктирбей турган адам болуп, бир жыл жол жүрүп кетсе да эриктирбей, жаңы сөздөн кызык кылып айтар эле... Сагымбай жеке эле «Манас» эмес, эл ырларынын ар түрүн көптүгүн «Манасчалык» билер эле. Аларынан эч канчалык жазылбай, өзү менен кошо кетти»[140]. «Муңдуу сөздөрдү укканда Сагымбай ыйлай берүүчү эле»[141]. Шапак айтат: «Сагымбай илгери эле Таластагы күмбөздү Манастын күмбөзү деп айтуучу эле деп. Манастын өлүмүн Бээжинден балта жедирип эле айтуучу экен»[142]. «Манап-байлар Сагымбайдын оозу шок деп жалтанып, сыйлаган»[143]. «Сагымбай «Манасты» жаздырганда тез айтып бербей, токтоп, ойлонуп отурар эле, анткени өтө күчтүү болгондуктан (сөз жомокчунун талант деңгээли жөнүндө го – С. М.) камалып, буулугуп токтоп жүргөндүгүн кийин билдим»[144].

Жомокчунун ички сапат-касиеттери жөнүндөгү маалыматтарды бул портрет мүнөздөмө толуктайт: «Сагымбайдын кебетеси семиз, толук, тегерек, кызыл жүздүү, тиши кашкайган, ыраңдуу болуп, ырдаганда тиши кашкайып туруучу эле. Атка минип бастырганда башын оң жагына кыйшайтып жүрөр эле. Сагымбайдын көөдөнү кең болуп, ырдаганда күрүлдөп, үнүн бир бурганда бир нече кубултар эле. Мисалы: Сөздү дүп таштоо, сабап айтуу. Сагымбай «Манас» айтканда аякка майды куйдуруп, алдына коюп, ичип отуруп айтар эле»[145]. Сагымбай жомокчу жөнүндөгү бүгүн илимге белгилүү болгон маалыматтар толук камтылсын үчүн жогоркуларга анын 9–10 жаштарында бир нече кыш айылдагы бала окуткан өзбек молдолордон окуганын, мунун натыйжасында арап тамгасы менен жазылгандарды окуй алганын, бирок жазууну билбегенин, эң акырында манасчы мусулман катары ислам динине ишенгенин жана беш убак намазын жазбай окуганын, ошону менен бирге эле ичимдик ичүүдөн баш тартпаганын (спирт ичесиз, намаз окуган адамга бул туура эмес да деген Ы. Абдыракмановдун суроосуна ич оорум бар, ичпесем болбойт – дегенден башка жөндүү жооп таап айта алган эмес экен) кошумчалай кетүү оң.

Манасчынын өмүр жолуна байланышкан бизге белгилүү маалымат-кабарлардын баарын күдүксүз чындык катары кабыл алуу кыйын. Анткени, алардын көбү өз учурунда жомокчунун көзү тирүү кезинде, анын өзүнүн оозунан жазылбастан, арадан бир топ узак убак өткөндөн кийин кагаз бетине түшүрүлгөн. Анын үстүнө ошол эскерүүлөрдүн чын-төгүнүн ылгоого мүмкүнчүлүк берер башка булак, документ жок. Кулак-мурундан үркүп, Сагымбайды жамандагандардын кыйкырыктарынан жалтанып жүрүп, жадаса, жомокчуну билгендерден көбүрөөк маалыматтар чогултуп калууга учурунда кам да көрүлбөптүр. Ошондой болсо да Сагымбайдын бир тууган агасынын баласы, өз аялы, аны мыкты билген, бир жактан жек-жааттыгы бар, шакирти манасчы Шапак жана төрт жыл чамалуу күнү-түнү бирге болуп, бирге эмгектенген Ы. Абдыракмановдун күбө өтүп, билдирген жомокчу жөнүндөгү маалыматтарын өзгөчө баалуу да, көп жактан чындыкка жакын да дешке толук негиз бар.

Айткан вариантын кагаз бетине түшүртүү Сагымбайдын өмүр жолундагы да, чыгармачылыгындагы да өзгөчө маанилүү окуя, көрүнүш болгону шексиз. Бул иштин түпкү терең маанисине ал адамдын өзү да ошол учурда терең түшүнүп, жеткиликтүү баа, маани бере алгандыгын оң баалап, кесе айтуу кыйын. Бирок, улуу талант, чоң жомокчу Сагымбайдын вариантынын кагаз бетине түшүп, кийинки урпактар үчүн сакталып калышы манасчынын жеке керт башынын эле бактысы эмес, эгер ошол орчундуу иштин жемиш ийгилигинин, келечекки натыйжасынын маанисин терең таразалап, кеңири ой жүгүртүп, жыйынтык чыгарган ар бир адам үчүн бүтүн кыргыз элине, анын искусствосуна, маданиятына, илимине зор баага ээ факты экени айдан ачык. Ал эле эмес бул иштин бүтүн дүйнөлүк жалпы адам баласынын маданий мурасына орчундуу таасири бар көрүнүш болорун маданият, илим тармагында түшүнүгү бар ар бир инсан танбайт, туура түшүнөт. Бул абал «Манас» эпосунун бүткүл адамзаттык маданий казынадан алган кадырлуу орду жана айрыкча ошол улуу эстеликтин улуулук маңызын таасын, ишенимдүү фактылар аркылуу көрүүдөгү талашсыз таяныч боло ала турган ушул Сагымбай айткан

варианттын терең жана кеңири мазмуну, өзгөчө жогору деңгээлдеги көркөмдүк касиеттери менен шартташкан – «Манастын» улуу эстелик-мурас, улуттук сыймык, эл турмушунун көркөм энциклопедиясы, кыргыз искусствосунун туу чокусу экендик белгилери көп жактан ушул варианттын мазмун – формалык маңыздарынын фактыларына таянылып айгинеленет (Сагымбай манасчынын вариантына берилген мындай өзгөчө жогору баа эпостун илимге кийин белгилүү болгон көптөгөн варианттарынын маанисин төмөндөтүү аракети катары түшүнүлбөө зарыл. Бул жерде эң алды менен ошол жыйырманчы жылдар учурундагы манастаануу багытында иштелген иштердин арасындагы ушул варианттын кагаз бетине түшүрүлүшүнүн өзгөчө мааниге ээ экендигин атайын белгилеп, көңүл буруу болсо, экинчиден манасчыга, анын вариантына тиешелүү чындык орундун деңгээлинен алдын ала калыс баа бере туруу. Манасчыга, анын вариантына терең баа, кеңири талдоо өз учурунда сөзгө алынат).

Манастаануу илиминин алгачкы башатындагы биринчи кадамдарда эле ушундай зор мааниге ээ иш-аракеттин жүзөгө ашырылышында кунсуз салымдар кошкон айрым ата уулдардын ысымдары түбөлүк унутулбай сакталууга татыктуу. Алардын бири – Сагымбайдын зор талант экенин алгач көргөндө эле туура баамдап, ал айткан варианттын тексттерин кагаз бетине түшүрүү демилгесин колго алган жана ал ишти уюштурган, баштаган, маанилүү иш илимдин ошол кездеги деңгээлинде туура багытта жүргүзүлүшүн көзөмөлгө алып, башында турган Каюм Мифтаков. Улуту башкыр, 1882-жылы Уфа губерниясы, Златауст уездинде, Нисибаш айылында туулган. Жашынан элдик оозеки чыгармаларды жыйноо ишине кызыгып, бул багытта бир кыйла орчундуу иштер иштеген. 1911–1919-жылдар аралыгында казак жергесинде, 1920-жылдан тартып кыргыз аймагында бала окутуп, мугалимдик кылган. Мугалим болгон жерлерде эл аралап, оозеки чыгармалар чогулткан. 1921-жылы Ысык-Көлдөгү Тоң аймагында мугалим болуп жүрүп элдик оозеки көркөм чыгармаларды жыйноо боюнча атайын ийрим уюштуруп, буга мугалимдерди жана мектеп окуучуларын тарткан. Сагымбайга ошол Тоңдо иштеп жүргөндө жолугуп, кийинки жылы өзү окуткан окуучусу Сапарбай Сооронбай уулун ээрчитип Нарын өрөөнүнө Сагымбайды издеп барып, таап, манасчыдан эпостун тексттерин жазуу ишин уюштурган, жазууга өзү да катышкан. Өмүрүнүн акырына чейин эл арасынан фольклордук материалдар чогултуу ишин кесип кылып өттү. Кыргыз фольклорун жыйноо, иреттөө багытында эмгеги зор. 1949-жылы Фрунзе шаарында дүйнөдөн кайткан.

К. Мифтаковдун ишин улантып, Сагымбай манасчынын вариантын кагаз бетине түшүрүүнү ийгиликтүү аягына чыгарган Ыбырай Абдыракманов (1888–1967). Улуту кыргыз, 1888-жылы Ысык-Көлдүн Жети-Өгүзүндө туулган, кесиби мугалим, Кара-Колдогу эскиче окуткан татар мектебин бүтүп, эл арасында бала окутуп, мугалимдик кылып жүргөн. 1922-жылы К. Мифтаковдун өтүнүчү боюнча Нарын уездинин Аткаруу комитетинин башчысы Ы. Тойчунов атайын чакыртып келип, Сагымбайдан "Манастын» тексттерин жазуу ишин тапшырган (өмүрүнүн акырына чейин «Манас» маселелерине байланыштуу иш-аракеттер менен алектенди. Белгилүү манасчылардын көбүнүн айткан варианттарын кагаз бетине түшүргөн. «Манасты» жазуу, иреттөө багытындагы эмгеги өзгөчө зор. Өз вариантын

өзү кагаз бетине түшүрүп өткөргөн. Бул инсан жөнүндө анын манасчы, эпосту жыйноочу катарындагы эмгектери өз учурунда сөзгө алынат).

Сагымбайдын вариантынын тексттерин кагаз бетине түшүрүү ишинин башталышынан тартып, аяктаганга чейинки уюштуруу иштеринин негизги жүгүн көтөргөн жана аракеттин ийгиликтүү жүзөгө ашырылышында чечүүчү ролду ойногон адам кыргыздын белгилүү уулдарынын бири, ошол кездеги Нарын уездик Аткаруу Комитетинин төрагасы Ыбырай Тойчунов болуптур.

Жеке эле «Манас» эпосунун тексттерин жазууга эмес, жалпы эл чыгармачылыгын жыйноо ишин кызуу колдоп, Мифтаков менен анын жолдошун маанилүү өкмөттүк иш менен Ташкенден келген адамдар деген атайын күбөлүк-документ менен жабдып, аларга жардам берип, көмөк көрсөтүүнү табыштап жер-жерлерге кабар бердирет, ал гана турмак экспедицияга кеткен экөө райондорду кыдырып кетип, кайра келгиче алардын муктаждыгы үчүн деп өзү баш болуп, кызматкерлер арасынан кагаз, карандаш, сыя, акча ж. б. каражаттар жыйнатып коёт. Ы. Абдыракманов мугалимдигин таштап манасчыга катчы болууну каалабай кыйыктанып койсо атайын милиция жиберип алдырып келет. Ы. Тойчунов болбосо Сагымбайдын «Манасын» жазуу иши улантылмак да эмес экен. Анткени К. Мифтаков кеткенден кийин эпосту жазуу иши токтоп, манасчы үйүнө кайтат, Ы. Абдыракманов да Ат-Башыга кетип, мугалимдик ишин улантат: «Бир ай жазып мен Ат-Башыга кайтып, мугалимдик кесибиме кириштим»[146] – деп эскерет бул факты жөнүндө Ы. Абдыракманов. «23-жылдын январь айында Нарында Советтердин съездди ачылып, Нарын уездине караган тогуз болуштан 9 манапты Кочкорго үч жылга жер оодарууга чечим болуп, араларынан бир манап өз жеринде калып, Сагымбайдан «Манасты» жаздырып, бүтүрүп берсин деген чечим болуп, бирок Сагымбай өзү каалаган гана манап болсун деп бүтүм чыгарылат. Сагымбай черик элинен Абдылда Жаанбай уулу дегенди каалайт. Сагымбайдан «Манасты» жазууга аны баштап жазган мени бекитип, мугалимдиктен бошотуп, Абдылданын үйүндө «Манасты» Сагымбайдан жазууга кириштим»[147].

Орчундуу жыйындын мындай адаттан тыш чечимге келишинде Ы. Тойчуновдун ойногон ролу чоң болгонунда күмөн жок. Эгер Тойчунов мындай чечкиндүү чара көрбөгөндө Сагымбайдын вариантын жазуу иши башталган менен аягына чыгарылбай, ошол бойдон токтоп калары шексиз эле. Анткени К. Мифтаков бул ишке кайра кайрылган эмес. Ал Ошол жолку өзү катышып кагаз бетине түшүрүлгөн материалдарды өткөрүп акча алуу жана бастырып чыгаруу далалаты менен алпурушуп жүрүп, башталган иштен такыр кол үзүп калган. Ал эми өзү мурунтадан эле көңүлсүнбөй жатып Тойчуновдон жазганып араң макул болгон Ы. Абдыракманов өз бетинче бул ишти улантмак эмес, анын үстүнө андай иш-чара колунан да келмек эмес.

Ы. Тойчунов манасчы менен катчыны жатып жана иштей турган жай, бекер тамак-аш менен камсыз кылгандан башка да катчы мурдагы иштеген мугалимдик ишине чектелген маянаны алып туруусуна шарт түзүп бериптир. Муну Ы. Абдыракманов өзү жогорудагы келтирилген сөзүнө улай минтип эскерет: «Ал убакта мугалимдерге айлык акча берилбестен 6 айга 18 кой берилип, байлардан жыйып берилген. Мага 6 айга 18 кой берилип турду. Сагымбай экөөбүз Абдылданын колунда

жылы (жылы бою деген мааниде го М. С.) жаздык[148]. Демек, бийлик өкүлү катары Ы. Тойчунов иштин улантылышы жана ийгилик менен бүтүшү үчүн өз укугунун жана мүмкүнчүлүгүнүн деңгээлинде зарыл делген бардык чараларды көргөн.

Манасчыдан текст жазуу ишине өкмөттүк маани-маңыз берип, өз колуна алган Ы. Тойчунов айтуучу менен Илим комиссиясынын арасында ортомчулук милдет да аткарып, данакер болуп, бул багытта да орчундуу роль ойногон окшойт.

Ушул маанилүү ишке тиешеси бар, оң чечилүүсүнө салым кошкон адам катары аты атайын ыраазы болуу менен эскерилүүчү инсандардын дагы бири Эшеналы Арабаев. Манасчыны тилдеген, ишке тескери таасирин тийгизген делип узак жылдар бою күнөө коюлуп келген бул киши ушул орчундуу иш-аракеттин чоң мааниси бар экендигине ошол тарыхый шартта көзү жетип, түшүнгөн да жана аракет оң натыйжа берсе экен деп чын пейилден тилеп, кызыкдар болгон да адам экендиги күмөнсүз. Анын манасчыга койгон доомат-жемеси аракеттен оң майнап чыкпай калбасын деп бушайман болуунун гана күбөсү. Чынында Сагымбайдын айткан вариантынын тукумдар үчүн сакталып калуу ишинин демилгечилеринин жана активдүү аракетчилеринин бири – Э. Арабаев экенинде күмөн жок.

Жеке эле ушул жогоруда аты аталгандар гана эмес, ошол тарыхый шартта элибиздин улуу мурасы «Манастын» тексттерин кагаз бетине түшүрүп, анын түбөлүк унутулбай сакталып калуусун камсыз кылууга багытталган иш-аракеттерге көмөктөшүп, тилектеш болуп, аздыр-көптүр кошкон салымы, берген жардамы менен башталыштын ийгилигине ортоктош болгон карапайым калк өкүлүнөн тартып, кызмат адамдарына чейинки ар бир уул ыракматка арзыйт жана тукумдарыбыздын ыраазычылыгына татыктуу.

Эпостун манасчы жаздырган тексттери, жомокчунун өмүр жолу менен таанышкан ар бир адамга Сагымбай Орозбак уулу айтуучу катары да, инсан катары да көптүн бири эместигин байкоо кыйынчылык туудурбайт.

Изилдөө иштери

Советтик түзүлүш учурунда «Манас» эпосунун түрдүү белгилерине көңүл буруп, тиешелүү проблемаларын чечмелеп, илимий пикирлер айтуу иштери башталыш убактысы боюнча негизинен чыгарманын тексттерин кагаз бетине түшүрүү мезгилдери менен чамалаш жыйырманчы жылдардын биринчи жарымынын ичине таандык. Бирок, бул багыттагы алгачкы сөз «Манастын» ошол учурдагы абалына, кечиктирилгис зарыл маселелерине арналбаптыр. Мунун сыры сөздү баштаган окумуштуунун ал кездеги эпостун тексттери менен тааныш эместигинде, б. а. изилдөө ишинин эпосту жазуу ишинен мурун башталгандыгында.

Иштердин табигый өнүгүш жолунун хронологиясынан алып караганда алгач эпостун тексттери кагаз бетине түшүрүлүп, андан кийин гана ошол материалдарды талдоого алуу изилдөө иштери жүргүзүлүү керек эле. Бирок ошол учурдагы тарыхый шарттын өзгөчөлүгүнө, «Манас» багытында иш алып барган адамдардын аракеттерин жөнгө салып, багыт берген, бириктирип турган атайын уюм – мекеменин, же демилгечи топтун жок болгондугунан бири-бирине тыкыс байланыштуу эки иш – эпосту жазуу жана изилдөө ар бири жеке демилгечилер аркылуу

өзүлөрүнчө жүргүзүлүп, арасында байланыш болбой, биринин муктаждыгын экинчиси билбей, бири жетишкен ийгиликти экинчиси пайдаланбай калыптыр. Мындай бөлүнгөндүк текстти фиксациялоого да, ошондой эле чыгарманын илимий проблемаларын кеңири планда, терең изилдөөгө да тоскоол болуп, залалын тийгизгени шексиз.

Совет доорунда «Манасты» изилдөө багытындагы илимге белгилүү иштердин төл башы катары белдүү түрколог, проф. П. Фалевдин «Илим жана агартуу иши» («Наука и просвещение») аттуу Ташкентте чыгуучу журналдын 1922-жылкы 1-санында (биз билгенден бул журналдын ушул бир эле саны жарык көргөн) жарыяланган «Кара кыргыздардын былиналары кантип курулат» («Как строится кара-киргизская былина») аттуу чакан макаласы эсептелет.

Проф. П. Фалеев «Манас» эпосунун өзү эмгектенип жаткан учурдагы абалы, эл арасындагы оозеки айтылып жүргөн, же айрым ошол мезгилде кагаз бетине түшүрүлгөн тексттери менен тааныш эмес. Кыясы ал Ч. Валихановдун кыргыз эпосуна тиешеси бар экенин билсе да, казак окумуштуусу жазган материалдарды – «Көкөтөйдүн ашынын» кыргызча үлгүсүн да, ошондой эле Г. Алмашинин эмгектерин да көрбөгөн. Ошон үчүн кара кыргыздардын эпосун изилдөөдөгү негизги жана бирден бир жалгыз булак В. В. Радловдун «Түндүк түрк урууларынын элдик адабияттарынын үлгүлөрү» аттуу эмгегинин V тому[149],– деп эсептейт.

Изилдөөнүн максаты эскерилген эмгектин баш сөзүндөгү акад. В. В. Радлов «Манас» эпосу боюнча айткан пикирлерди толуктоо. Ошон үчүн проф. П. Фалев V томдун баш сөзүндө акад. В. В. Радлов эпостун эл турмушунан алган орду, анын айтуучуларынын чыгармачылык өзгөчөлүгү ж. б. жөнүндө кызыктуу маалыматтар берүү менен кара кыргыздардын баатырдык уламыштарынын мазмунуна кыскача мүнөздөмө бергенин, ошону менен бирге эле формасы жөнүндө да айрым ойлор айтканын эскерте келип, ошол пикирлердеги көңүл көп бурулбай калган ушул багытка чыгарманын формалык түзүлүшүнө токтолуп, кенемтеликти мүмкүндүгүнө жараша толуктоо ниетин билдирет да, эр Манас менен эр Көкчөнүн кармашы аттуу чакан сюжеттин үзүндүсүнүн курулушун талдоого алат.

Окумуштуу эмне себептен эпостун В. В. Радлов жазган текстинен так ушул чакан эпизодду тандап алып, талдаганы белгисиз, өзү кандайдыр түшүнүк бербейт.

Манас менен Көкчөнүн кармашы В. В. Радловдун бешинчи томундагы, жалпы эле эпостун мазмунундагы биринчи да, ошондой эле өзгөчө мааниге ээ эпизод да эмес. Бул чакан эпизоддун чыгармадагы окуялардын өнүгүш жолунда, идеялык багытта анча мааниге ээ эместигин бизге жеткен кийинки тексттерде анын дээрлик унутулуп калганынан да көрүүгө болот. Анын үстүнө ушул үзүндүнү эпостун окуяларына жана ыр курулушуна таандык өзгөчө белгилердин даана көрүнүшүнө ылайыкташкан дешке да негиз жок. Кыясы П. Фалевдин так ушул окуяны талдоого алуу бүтүмүнө келүүсү орчундуу максатка кызмат кылган чечим эмес, жөн гана кокустук дешке мүмкүн. Окумуштуунун атайын басым жасап, бир нече жолу көңүл бурганына караганда, балким, бул эпизодго токтолууга андагы Манас менен орустун ак падышасынын жакшы мамиледе болушу жөнүндөгү маалыматтын орун алышы түрткү болушу да ыктымал. Мындан башка ушул эпизоддун талдоого алынышына жүйөлүү себеп көрбөдүк.

П. Фалев былина негизинен түрк эпосторуна мүнөздүү ыр түзүлүшүндө берилгенин белгилейт[150] да, жалпы эле кара-кыргыз былиналарынын башталышы ар түркүн экендигин көрсөтөт[151].

Ошону менен бирге эле айрым туруктуу мүнөздөгү башталыштардын (зачин) да учураарын айтып, алардын бири катары

«Жер жер болгондо,
Суу суу болгондо»[152] – деген саптарды келтирет.

Бул эки сал оозеки чыгармалардагы байыртадан бери келе жаткан даяр башталмалардан экени, түпкү теги «бар экен, жок экен, ач экен, ток экен, илгери, илгери бир...» – деген түрдө жөө жомоктордо кеңири учуроочу туруктуу башталма менен тектеш, маанилеш, негиздеш болушу толук мүмкүн. Бирок, бул саптардын кыргыз эпосторунда, ошондой эле «Манастын» бизге белгилүү материалдарында да даяр башталма экени байкалбайт. Ал турмак жалпы эле кыргыз эпосторунун, алардын ичинде «Манастын» да бизге белгилүү жазуу түрүндөгү, же оозеки тексттеринде, демек В. В. Радлов жазып алып жарыялаган материалдарда да, эпостун жалпы окуяларында болсун, ички сюжетти түзгөн айрым бөлүмдөрдө болсун туруктуу мүнөзгө ээ башталма (зачин), айрыкча анын П. Фалев көрсөткөндөй бир нече сап ырдан турган салттык үлгүсү кездешпейт. Эпостун биздин учурдан алда канча алыс турган тексттеринин үлгүсү бизге жетпегендиктен чыгармадагы байыркы форма, андагы башталманын ролу, же катышпагандыгы жөнүндө кесе айтуу кыйын, ошондой болсо да бүгүн илимге белгилүү тексттердин форма түзүлүшүнө негизделип аларда башталмалык белгинин айрым көрүнүштөрү элемент түрүндө кезигерин айтууга болот. Бул жактан алганда П. Фалевдин «Манаста» башталма бар деши жөндүү, бирок окумуштуу ошол белгинин көрүнүшүн туура таба алган эмес.

Бүгүн илимге белгилүү варианттарда башталмалык атайын көркөм ыктын милдетин П. Фалев келтирген ыр саптарына караганда ар бир манасчы эпосту аткарууга киришерде эске салып айтуучу «Мурункулардан калган сөз» делген, чыгарманын эски учурлардан бери айтылып келе жаткан мурас экендигин туюнткан сөздөр айкашы аткарат деш алда канча жөндүү болор эле.

Анткени, «Мурункулардан калган сөз» жеке эле чыгарманын эскиден бери келе жатканын айгинелеген кабар-эскерткич гана эмес, окуяларды баштоодон мурун аткарылуучу атайын көркөм ык. Сагымбай манасчы бул сүйлөмдөн башка да «Андак ансар аглан акбар»[153] – деп, ар түрдүү кабарларды түз жазуу аркылуу баяндадыю делген маанини туюнтуучу сөздөрдүн тизмегин пайдаланат. Чыгарманын тексттерине түздөн-түз тиешеси болбогон бул сөз тизмектерин манасчы эки жолу – чыгарманы баштоодо жана Алмамбеттин окуясына киришүүдө пайдаланышынын өзү да алардын башталма (зачин) катарындагы атайын көркөм ык экендигин, же айтуучу аларга ушундай маани берип, жүк көтөрткөнүн айгинелеп турат.

П. Фалев тарабынан келтирилген ыр саптары туруктуу мүнөздөгү даяр башталма эместиги текстти талдаганда таасын көрүнөт: даяр башталма сюжеттик өнүгүүдө туруктуу орунга ээ болуп, кийинки окуялардын мүнөзүнө, багытына карабастан дайым бир түрдө формада колдонулушу шарт. Ал эми «Манастагы» окуялардын биринде да мындай ыктын белгилери байкалбайт. Окумуштуу келтирген эки сап ыр чыгармадагы жалпы окуядан сырткары өзүнчө турган «калыс» тексти

да, же атайын көркөм ык да эмес, тескерисинче сөз болуп жаткан фактынын өзгөчө мүнөзүн баса белгилеп турган гана күчөткүч маанидеги көркөм каражат. Окумуштуу өзү талдоого алып жаткан эпизоддон эмес, В. В. Радлов эпостогу экинчи окуя катары берип, «Алмамбет мусулман болуп, Көкчөдөн чыгып, Манаска кирет» – деген тема менен берген бөлүмдөн алынган бул эки сал башка ыр саптарындагы контекст менен байланыштуу алынганда бул түрдө:

«Жер жер болгондо,
Суу суу болгондо
Алты атанын уулу каапыр бар экен,
Үч атанын уулу мусулман бар экен»[153].

Бул төрт сап ырдын биринчи эки сабынын башкы мааниси жана аткарган жүгү эң эле эски учурлардан бери алты атанын уулу каапыр, үч атанын уулу мусулман бар экендигин белгилөө, б. а. адамдардын каапыр-мусулман болуп бөлүнүшү да, ошондой эле сан жагынан каапыр делгендердин көпчүлүктү түзөрү да байыртадан келе жаткан көрүнүш экендикке көңүл буруу. Демек, сөз болуп жаткан саптардын ушул жерде аткарган милдети атайын көркөм ык эмес, күчөткүч маанидеги тактоо.

П. Фалев өзү башталма деп эсептеген эки сап ырды мазмуну жана формасы жактан илимге кеңири белгилүү «Күл тегин» (Кюль-Тегин) эстелигиндеги жазуулардын «Когда вверху возникло голубое небо, а внизу бурая земля» (качан үстү жакта көк асман, астыда күрөң жер пайда болгондо) делген башталышын эске салаарын айта келип, Орхон жазуулары менен элдик эпостун ортосундагы байланыш жөнүндөгү жоромолун берет.

Эки улуу эстеликтин – Орхон-Енисей жазууларынын жана «Манастын» тексттеринин ортосундагы байланыш жөнүндөгү окумуштуунун баалуу ою кийинки изилдөөчүлөр тарабынан алда канча тереңдетилди жана объектиси жактан кеңиди (алар жөнүндө сөз өз учурунда).

П. Фалев башталманын байыркы үлгүсүнүн акын (окумуштуу эпостун айтуучусун ушул наам менен атайт) тарабынан «Манастагы» өзгөртүлгөн түрү катары

«Манас Манас болгондо,
Манас атка конгондо,
Алчайып атка мингенде
Алыска сапар жүргөндө»[154] –

деген ыр саптарын келтирет.

Ыр тексттерин контексттик байланышында алып талдаганда аткарган милдети жактан бул түрмөк да башталмага жатпайт, Манас баатырдын иштегени жаткан иши анын жаш жана атак курагынын кайсыл учуруна этабына туура келерин гана айгинелеп турган белги, б. а. сөз Манастын атак-даңкка ээ болуп («Манас атка конгондо» деген ыр сабын окумуштуу «Когда Манас сел на коня»[155] – деп которот, балким ушул котормодон даана көрүнүп турган автордун кыргыз тилин анча жетик билбеши аны ыр түрмөктөрүнө жалаң сырткы формалык белгилерине карап мамиле кылып, контексттик маанисин, андагы ойногон ролун даана ачууга жолтоо болгондур), күчкө толуп турган учуру жөнүндө бара жатканын айгинелеген белги.

Окумуштуу эпизоддогу сюжеттик өнүгүүнүн нугу боюнча ыр түрмөктөрүн талдоого алат. Уйкаштыкты негизги белги жана көпчүлүк учурларда курулмадагы

топту түзгөн чек катары эсептесе да, кандайдыр бир белгилүү система бар экендик жөнүндө эч жерде эскербейт. Жалпы эле эпоско таандык ыр курулушунун өзүнчөлүгү жана туруктуу системасы жөнүндө сөз жок. Чынында бир гана жолу, анын үстүнө көптөгөн так эместиктер, үзүлүп калуулар кетирилип жазылган жалгыз эпизодду талдоого алуу менен чоң мааниге ээ жалпылыктарды байкоо, терең жыйынтыктарга келүү мүмкүн да эмес эле. Эмгекте автор кээде ыр саптарын эпикалык ырлардын формасы – деген термин колдонуп атаганы менен ал термин аркылуу өзү эмне белгилерди түшүнөрүн да так ажыратуу кыйын. Изилдөөчү эпосто каармандардын диалогдору менен монологдору да чоң мааниге ээ экендигине көңүл бурат. Чыгармадагы чакырык катары берилген бир катышуучунун башкаларга кайрылуусу өзгөчө формада ыр салттарынын муун өлчөмү узартылып, адаттагы өлчөмгө кимге кайрылса ошонун аты, наамы, белгиси ж. б. кошулуп айтыларын белгилөө аркылуу П. Фалев «Манасты» аткарууга бир кездерде бир нече, эч курбаса эки адам катышса керек деген жыйынтыкка келет.

Сюжети татаал, мазмуну көптөгөн окуяларды камтыган, зор көлөмдүү чыгарманын көп кырдуу өзгөчөлүктөрүн толук сактап, андагы ар бир окуянын, каармандын ички, сырткы белги-касиеттерин, кубулуу – өзгөрүүлөрүн, физиологиялык, психологиялык абалдарын терең ачып берүү бир аткаруучу үчүн өзгөчө татаал да жана эбегейсиз күч-аракетти талап кыла турган жумуш да экени шексиз. Бирок, бул белгилер «Манас» эпосунун тексттерин бир эле учурда бир нече адам аткаруу жөнүндөгү ойго фактылык кызматты аткара албайт. Анткени, чыгарманын жаралуу жана жашоо бөтөнчөлүктөрү мындай мамиле-ыкка карама-каршы. Эгер «Манас» өсүүсү токтоп, калыптанып бүткөн, баштан-аяк өзгөрбөс ыр саптарынан турган чыгарма болсо гана аны бир учурда сценалык формада бир нече адам аткарууга мүмкүн эле. Ал эми кыргыз эпосу дайым өзгөрүп, толукталып, ыр саптары турмак окуяларындагы деталдык белгилери да такталып, жаңыланып турган чыгарма болгондуктан жана манасчылар чыгармачылык өзгөчөлүгү жактан рапсоддор түрүндөгү даяр материалды жаттап алып айткандардан эмес, аэддер тибиндеги жаңыны жаратуу жөндөмүнө ээ топко жаткандыктан «Манастын» тексттери аны бир эле учурда жаттоо жолу менен бир нече адам аткарууга ылайыкталбастан, чыгармачылык ык менен жеке адам гана аткарууга – айтууга мүмкүн болуучу мүнөзгө ээ. Ырас, кээде бир эле учурда угуучулар алдында бир нече манасчы чыгып өз өнөрлөрүн көрсөткөн учурлар белгилүү. Бирок, мында да алар чогулуп, бир топ катары эмес, ар бири жеке-жеке, чыгарманы өзүнчө айтат аткарат жана мындай учурдагы максат да такыр башка өнөрчүлөрдүн жеке күчүнүн деңгээлин сыноо, аларды элдик сындан, кароодон өткөрүү.

Белгилүү окумуштуунун бул чакан макаласындагы козголгон маселелер менен айтылган ой, жоромолдордун өзгөчө келечектүүсү жана башкаларга багыт берип турган маанилүүсү кыргыз эпосунун байыркы түрктөрдүн жазма эстеликтеринин арасындагы байланышка көңүл бургандыгы. Окумуштуунун ою боюнча «Идея зачина заставляет нас вспомнить начало надписи на памятнике Кюль-Тегина: «Когда вверху возникло голубое небо, а внизу бурая земля». Сопоставление произведений народного эпоса с орхонскими надписями вполне уместно. Последние нельзя рассматривать как точный исторический документ. Рассказ о том, как у

восставшего против китайцев предка Кюль-Тегина было сначала 17 сторонников потом 70, а потом 700 – показывает, что мы имеем здесь дело же с точным изображением фактов, а с формой стиля. А так как орхонская письменность существовала, по всей вероятности, недолго, то и невозможно предположит образование стиля надписей на почве самой письменности. Приходится искать корни его в народной словесности. В стихе орхонских надписей много и других особенностей, сближающих надписи с народным творчеством»[156].

Биз атайылап толук келтирген окумуштуунун статьясынан алынган узун үзүндүдө көңүл бурууга татыктуу бир нече орчундуу ойлор берилген. Эң алды менен тактап коюучу учур – П. Фалев «Манас» эпосу менен орхондук жазуулардын арасында түздөн-түз байланыш бар дебейт, тескерисинче Күл-Тегин эстелигиндеги учураган көркөм ыктын теги оозеки чыгармачылыкка байланышса керек – деген жоромол берет. Муну айтуудагы негизи Орхон-Енисей жазууларынын өтө эле кыска мезгил ичинде гана пайдаланылгандыктан өз алдынча көркөм ыктын иштелип чыгышы күмөн экендик.

Байыркы түрк жазууларынын канча мезгил пайдаланылууда болгону да, жашоо географиясы да бүгүнгө чейин илимде али тактала элек маселе. Чынында кеп анда деле эмес. Анткени ар бир жазма адабияттын пайда болуп, өсүп-өнүгүүсүндө ага таандык көркөм форма, көркөм ыктарынын калыптануусунда оозеки көркөм чыгармачылык булактын да, үлгүлүк да милдеттерди аткарып, таасир тийгизүүсү талашсыз чындыктардан. Анын үстүнө өлгөнгө коюлган эстеликтин жазуулары – сөздү реалдуу чындыкты так баяндаган тарыхы документке караганда көтөрүңкү маанайда баяндалуучу көркөм чыгарманын үлгүсүнө жакын турары кошок жанрындагы чыгармалардын мисалынан деле ачык байкалат да. Демек айрым фольклордук чыгармаларга мүнөздүү көркөм ык, же формалык белгилердин орхондук эстеликтин тексттеринен орун алышы жолугушу анча таң каларлык көрүнүшкө жатпайт. Кеп ошондой жакындык белгинин айрым формалык көрүнүштөн алда канча терең жана кеңири мүнөздө болуп, маанилик-маңыздык негиз менен тутумдашып, эпос менен мүрзөгө коюлган эстеликтин сөздөрүндөгү мазмундун бир негизге барып куйгандыгында – эки эстеликтин бир сюжеттик нук боюнча курулгандыгында.

«Манас» менен Күл-Тегин эстелигиндеги жазуулардын жакындык белгилери жөнүндөгү оюн П. Фалев өзү келтирген көркөм ык башталмадан (зачинден) башка да эки эстеликти жакындата турган көптөгөн белгилер бар экендигин айтуу менен жыйынтыктайт («В стихе орхонских надписей много и других особенностей, сближающих надписи с народным творчеством»). Бирок, ал жакындыктардын эмнелерден көрүнөрүн, мүнөзүн чечмелеп айткан эмес. Кыясы ал адам бул сөзү менен өзү сөз козгоп жаткан эпостун ыр түзүлүшүнө, формалык белгилерине байланышкан айрым көрүнүштөрдү айтмакчы болгон өңдөнөт. Эгер П. Фалев ошол статьясын жазган учурда эпостун башка толук тексттери, эч курбаса Сагымбай манасчынын варианты менен тааныш болгондо эки эстеликтин тексттериндеги жакындык белгилерди дагы терең, таасын, кеңири көрмөк.

Күл-Тегинге арналган эстеликтеги «Кичи жазуу», «Чоң жазуу» делип шарттуу экиге бөлүнгөн жазуулардын экөөндө тең орун алып, негизинен кайталанган

ой-сюжеттин мазмуну бул: бир кезде мыкты башкаруучусу акылман жана баатыр каны болуп, көп жерге бийлиги жетип, эли, кандыгы гүлдөп-өнүгүп, бейпил, турмушта жашаган элдин башчысы өлгөндөн кийин анын ордун баскан мураскорлору жөнсүз чыгып, тили таттуу, өзү бузуп-жаргыч, ниети бузук душманынан-табгачтардан (кытай) жеңилип, азаматтары кул, кыздары күң болуп, баш көтөргөндөр кыргын таап, азып-тозуп, эл катарында сакталбай жоголуп кетүү коркунучунда калганда калктан чыккан татыктуу уул душманга каршы туруп, эл дин башын курап, биримдигин чыңдап, көптөгөн жоолор менен беттешип, жортуулдарга барып, жерин кеңейтип, «элдүүнү элсиз, кандууну кансыз кылып, жоону жоюп, тизелүүнү чөгөлөтүп, баштууну жүгүнтүп», атак-даңкка ээ болуп, жардыны байытып, азды коп кылып, элин бейпил, жыргал турмушка жеткирет.

Ушул эле сюжеттик нуктун схемасы «Манас» эпосунун окуялары ирети менен баштан-аяк камтылган бүгүн илимге белгилүү негизги варианттарынын бардыгында кайталанат (адам аттары түрдүү болуусу мүмкүн, мисалы, Сагымбайда Ногой кан, Саякбайда Каракан ж. б. ошондой эле айрым майда окуялар, же деталдык белгилер өзгөчөлөнүшү да ыктымал, бирок, сюжеттик нуктун багыты дээрлик бир калыпта сакталат): атагы алыска кетип даңкы чыккан, көп жерлерге бийлиги жеткен, акылман жана баатыр кандын (Сагымбайда – Ногой, Саякбайда – Каракан) көзү өткөндө анын ордун ээлеген мураскорлору жөнсүз чыгып, күчтүү жоосу кытай кандыгы кыргыздарды басып алып, бийлигин жүргүзөт. Эл катуу эзилип, баш көтөргөндөр кыргын табышат, калгандары туш-тушка таратылып, сүргүнгө айдалышат.

Сүргүнгө айдалып Алтайга барган Жакыптан туулган бала Манас баатыр чыгып, айланасына санаалаш жакындарын топтоп, душмандарга каршы чыгат. Көптөгөн кармаш-согуштардан кийин жоосун жеңип, ата-бабасынан калган мекен жерин баскынчылардан бошотуп, элинин башын кошуп, бирдиктүү, күчтүү кандык мамлекет түзөт. Айланасындагы душмандарына каршы жортуулдарга барып, аймагын кеңейтип, элин байытат.

Эки эстеликтин мазмунундагы нук-схема гана эмес, ошол сюжеттин ачылышындагы көптөгөн деталдык белгилер да бири-бирине жакын, окшош. Мисалы: Күл-Тегин эстелигинин негизги каарманы Билге кагандын ата-бабалары Бумын каган, Истеми каган, Илтериш бүт журт башында турган башкаруучулар. «Манас» эпосундагы башкы каарман Манастын да жети атасына чейин бүт Каракан, Огузкан, Байгур, Бабыр, Түбөй, Көгөй, Ногой кандык кылган адамдар «Түп атасы түгөл кан, түбүнөн Кыдыр даарыган, башкы атасы баары кан, башынан Кыдыр даарыган». Же Билге каган өзүнө баш ийген-караган элдер, анын карамагындагы жерлер жөнүндө сүйлөгөндө батыш-чыгыш, түндүк-түштүк тараптар эскерилип жер-суу аттары аталып, бул тарабын баланча жерге, бастанча элге чейин караттым, баш ийдирдим делиш улам кайталануучу атайын ык болсо, «Манаста» да төрт тарапты эскерүү, алардагы эл, жерлер саналуу өтө көп жолуккан ыктардын бири. Ошондой эле «Күл-Тегинде» өлгөн кандын, белгилүү адамдын урматына, аны сыйлагандыктын белгиси катары аза күтүү аземине туш тараптан көптөгөн эл өкүлдөрү кандар, башкаруучулар келгени эскерилсе «Манастагы» «Көкөтөйдүн ашында» Көкөтөй канды көмүүгө, анын ашын берүүдө, Манастын өзүнүн көзү өткөндө көптөгөн

элдер, кандар келип, урмат-сый көрсөтүүсү баяндалат. Билге каган жардыны байытып, азды көп кылганын айтса, «Манаста» Манас баатыр атсыз келген чорого ат мыктысын мингизгендик, тонсуз келген чорого жакасы алтын, жеңи жез тон мыктысын кийгизгендик эскерилет. Ал эле эмес Билге кагандын өз иниси Күл-Тегинге тургузган эстелигинин максаты жалпы эл, элден чыккан азаматтар мурда баштан өткөргөндөрдү унутпоо, дайым эсте тутуу үчүн кабарды түбөлүктүү таш бетине чет элдерден алдырып келген усталарга чектирип жаздырып, аны тогуз жолдун тоомуна коюусу менен Манас баатырдын иштеген иштери унутулбас үчүн жети миң эркеч кырдырып майына бышыртылган кирпичтен жети кылым өткүчө бузулбай турсун деп күмбөз салдырып, ошол күмбөздүн бетине баатырдын иштеген иштеринин тарыхын ирети менен сүрөткө тарттырып коюу иштери да үндөшүп турушат. Эки эстеликтеги мындай жалпы мүнөздөгү жана айрым деталдык белгилер жактан болгон жакындыктар өтө арбын (аларды кеңири талдоого алуу өзүнчө иш).

Күл-Тегин эстелиги менен «Манас» эпосунун мазмундук белгилериндеги жакындыктардын бар экендиги талашсыз чындык. Бирок ошол чындык бул эки эстеликтин түпкү теги бир, экөө бир негизге таянат, бир фактыны чагылдырат дешке жол бере албайт. Демек жакындык белгинин, окшоштуктун сыры башкада болушу ыктымал.

П. Фалев Күл-Тегин эстелигиндеги айрым көркөмдүк ык белгилерге таянып: «Приходится искать корни его в народной словестности»[158] –деген жыйынтыкка келет. Ойдун жөнү бар; Бирок ал ой Орхон жазууларындагы кабарга «Манас» негиз болгон дегендик эмес. Окумуштуу жалпы багытты, айрыкча айрым көркөм ыктардын негизинде гана, айтып жатат.

Ушул жагдайларды эске алганда Күл-Тегин эстелигиндеги маалыматтарга негиз болгон тарыхый фактылар бардыр. Ошондой эле «Манас» эпосунун уютку окуяларынын негизи кыргыз элинин басып өткөн тарыхый жолу менен байланыштуулугу да талашсыз. Ошол эки башка тарыхый окуянын айрым сырткы формалык белгилери, мисалы, акылдуу башкаруучунун көзү өткөндөн кийин эл башына түшкөн кыйын учур жакындашып, бири бирине окшошуп кетиши да ыктымал, Анын үстүнө кадырлуу, урмат-сыйга ээ адам, дүйнөдөн көчкөндө көп эл чогулуп, зыйнатына туруп узатуу сыяктуу салттык жөрөлгөлөр да түрдүү элдерде бири-бирине жакын, окшоштукка ээ болушу да адаттагы көрүнүш. Ошону менен бирге эле эки эстеликтин мазмуну даяр сюжеттин – мурдатадан иштелип чыккан, көптөгөн элдерге бирдей таандык, ар бир калк өкүлдөрү өзүнө таандык катары эсептеп, турмушта көркөм чыгарма түзүүдө, түрдүү эстеликтерди даярдоодо пайдалана берүүгө мүмкүн болгон көркөм ык, көркөм мотивдин негизине таянылып жаралышы мүмкүн экендикти да жокко чыгаруу жарабайт. Андай даяр сюжет мотив бери болгондо эле жалпы түрк элдеринде иштелип чыгышы жана ошол чөйрөнүн географиясы менен чектелип таралышы, жашашы ыктымал. Андай даяр сюжет өзү таралган элдердин чөйрөсү өзгөрүшү жана аны пайдалангандардын арап. Анда жашоо шарты, түшүнүгү боюнча чоң айырмачылыктар жаралуунун натыйжасында жалпы ыктык жүгүн аркалай албай, активдүү таасир этүү күчү начарлап, айрым Күл-Тегин эстелиги, «Манас» эпосу сыяктуу байыркы туундуларда гана калдык белги, мурас катары сакталышы ыктымал. Неси болгондо да жогоруда соз болгон

эки эстелик мурастардагы формалык, мазмундук көптөгөн жакындык белгилердин орун алышын азырынча мындан башка жол менен түшүндүрүү кыйын.

Белгилүү окумуштуунун эки эстеликтеги жакындык белгилер жөнүндөгү ойлору жөндүү жана маанилүү. «Манастаануу» илиминде бул багыт улантылары жана терең, кеңири талдоолорго негизделген орчундуу изилдөө иштерин жаратары шексиз.

Советтик түзүлүш учурунда «Манас» эпосун изилдөө ишине биринчи кадам шилтеп, ошол мезгил үчүн бул багыттагы чыйырдын баштоочусу катарындагы П. Фалевдин ролу, эмгеги бараандуу жана анын аты «Манас» илиминде дайым эскерилери шексиз.

«Манас» эпосунун ошол тарыхый шарттагы абалына, белгилерине карата айтылган пикирлер К. Мифтаковго таандык.

К. Мифтаков изилдөөчү эмес, фольклорист-жыйноочу б. а. теоретик эмес, практик. Ошондой болсо да өзү жакшы билген жана бардык иш-аракетинин маңызы катарындагы ролду ойногон оозеки көркөм чыгармалар, алардын ичинде «Манас» жомогу жөнүндө да фольклорист айрым ойлорун айтып, байкоолоруна ылайык корутундулар чыгарат. Анын ой-пикирлеринин көпчүлүгү жөнөкөйлүгүнө, терең талдоого негизделбегендигине карабастан ошол өз учурундагы жалпы абалдан кабар берген маалыматтар катары мааниге ээ.

«Манастын» жанрдык белгилери жөнүндөгү алгачкы жөнөкөй пикирлерди К. Мифтаковдун ошол эпостун тексттери алгач кагаз бетине жазыла баштаган учурлардагы кол жазмаларынан жолуктурабыз. 1922-жылдын 31-октябрында Нарындын Көтөн-Арык, Кара-Суу деген жеринде Жанай уулу Жумаалынын үйүндө жазылды деп белгиленген «Кара кыргыз адабияты туурасында» аттуу кол жазмада К. Мифтаков өзүнө тааныш болгон, айрыкча «Нарын сапарында» жыйналган материалдардын негизине таянып кыргыз фольклоруна таандык материалдарды ырдуу, ырсыз, жарым ырдуу деп үч чоң топко бөлүп, ар бир топту түркүмдөргө ажыратып классификациялап чыгат. Ошол классификацияда «Манас», «Семетейди» («Сейтек» эскерилбейт) «Курманбек», «Жаныш-Байыш», «Кожожаш», «Буудайык» менен катар жомокторго кошот[159].

«Жомок» дегенден башка К. Мифтаков ага маанилеш сөз катары «Чоң ыр» дегенди да пайдаланат: «Ырдуу адабияттар алтыга бөлүнүп, биринчиси чоң ыр. Чоң ыр кыргыз тилинде жомок делет. Аны ырдоочу киши жомокчу деп айтылат»[160].

Чынында Мифтаков өзү атайылап атаган термин – «чоң ыр». «Жомокту» фольклорчу ошол сөздүн кыргызча түшүндүрмөсү, маанисин чечип берүүдөгү колдонулган котормосу катары пайдаланат. Фольклорчу терминдин өз чыныгы маңызын даана ажырата албайт, анын ою боюнча жомоктун орус тилиндеги үлгүсү «поэма». Ырас, изилдөөчү мааниси жактан поэмадан жомок кенен деп эсептейт. Бирок, бул жерде сөз эмне жөнүндө бара жатканы белгисиз. Кебетеси автор мазмундук белгини, камтыган окуяларынын өлчөмүн айтып жатат өңдөнөт. Анткени, ар бир жомок бир нечелеген поэмалардан турарын белгилеген жери бар.

«Жомок» делген терминге К. Мифтаковдун берген түшүндүрмө жобосу бул: «Кыргыз тилиндеги жомокту мурунку баатырлардын баатырдыктарын билдирген, байкоосуздан аянычтуу абалга түшүп өлгөн кишилерди аянып ырдалган ырлар деп тарип кылууга мүмкүн»[161].

Албетте, бул корутундуну терең талдоо жүргүзүүдөн чыгып, чыгарманын бардык негизги белгилерин камтыган аныктама деш кыйын. Бирок фольклорчу чыгармада башкы сөз баатырдык иштер жөнүндө болорун туура баамдайт жана ушул көрүнүштү чечүүчү мааниге ээ белги деп, түшүнөт.

К. Мифтаковдун «Манас» эпосуна байланыштуу айткан ойлору көпчүлүк учурда бүгүнкү деңгээлден алып караганда примитивдүү мүнөздө. Жалпы эле аларды илимий талдоолордон чыккан жыйынтыктар катары эсептөө да кыйын. Ошондой болсо да ал эпостун даана көрүнүп турган сырткы белгилерин баамдал көрө билген жана биринчилерден болуп айткан адам катары урматтоого татыктуу. Кыргыз тилинин өзгөчөлүгүнө ылайыкталган алфавит жөнүндөгү аракет али жакшы тилек, ниет түрүндө гана болгон ошол шарттын деңгээлин эске алганда бул чоң эле прогресс болчу. Кыргыздын өз ичинен чыккан ошол К. Мифтаковдун деңгээлиндеги адамдардын да жок катары болушу мунун далили.

«Манас» жанрдык белгилери боюнча эпоско жатарын өз учурунда Ч. Валиханов да, В. В. Радлов да көрсөтүшкөн эле[162]. Бирок, ал окумуштуулар «эпос» деген түшүнүккө маанилеш сөз кыргыздарда бар, же жогун белгилешкен да, жана ошондой эле андай терминди аташкан да эмес. Муну эске алганда кыргыз тилиндеги оозеки сөздөрдө Октябрь революциясына чейин эле кеңири колдонулуп жүргөн «жомок» атайын адабияттык термин маанисинде К. Мифтаков тарабынан биринчи болуп пайдаланылат.

«Жомок» – жомоктотуу, же баяндап берүү маанисине ээ болуп, эл арасында ыр түрүндөгү, окуялуу-сюжеттүү чыгармаларды белгилөө, аларды жанрдык белгилерине ылайык өзүнчө топ-түргө таандыкташтыруу максатында кеңири колдонулуп келген. Ушул негизги белгисине карата кыргыздардын «жомок» – деген сөзүн фольклористика илиминдеги «эпос» деген терминге маанилеш сөз дешке болот. Муну эске алганда К. Мифтаковдун «Манасты» жомоктордун катарына кошушу туура чыгарылган жыйынтык.

Ырас, фольклорчу бул аракетинде илимдин жоболоруна таянылып атайын жүргүзүлгөн изилдөөлөрдүн натыйжасына негизделгенге караганда, кыясы эл арасындагы кеңири белгилүү аталышты гана жөнөкөй пайдаланган өңдөнөт. Ошондой болсо да илимде бул терминди биринчи пайдаланган жана атайын максат менен кагаз бетине түшүргөн адам катары биринчилик укук ага таандык экени шексиз.

Жанрдык мааниде «Жомок» качантан бери колдонула баштаганын так белгилеп айтуу кыйын, бирок сөздүн көлөмдүү, ыр түрүндөгү көркөм чыгармалардын тобун билдирген түрү да, жана ошол топтогу чыгармаларды оозеки аткарган адамды туюнткан «жомокчу» түрүндөгү формасы да Октябрь революциясына чейин эл арасында кеңири жайылганын, турмушта колдонулганын айгинелеген фактылар жеткиликтүү жолугат. Бул багыттагы бизге таяныч болууга жарактуу маалыматтардын катарына эпостун түрдүү түркүмдөрүн жалпы жонунан «жомок» деп атоо, ошол чыгармаларды аткарган адамдарды «жомокчу» деш, ушуга ылайык «Манас» жомоктордун катарына киргизилип, «Манас» айткандарды эл да, алар өзүлөрү да «жомокчу» деген наам-атак менен атоо кирет.

К. Мифтаковдун түшүнүгү боюнча баары бир топко киргени менен жомоктордун арасында «Манастын» ээлеген орду өзгөчө, ал «жомоктордун эң атактуусу”[163] жана баатырдын бүткүл өмүрүн сүйлөө жагынан романга окшош[164].

Фольклорчу «Манастын» өзгөчө зор көлөмүнө көңүл буруп, өзү уккан маалыматтардын негизине таянуу менен «Манас» башынан аягына чейин эки жарым миң бет (жүз дептер) чамасы болор»[165] – деп божомолдойт. К. Мифтаков «Семетейдин» да өзгөчө көлөмдүүлүгүн белгилей келип, аны 1200 (элүү дептер) бет болот – деп, эсептейт да, бул абалды: «Манас», «Семетейдин» мынча узун айтуусуна себеп «Манас», «Семетей» айтуучуларга бай-манаптар тарабынан айрым бир жакшы караш болуп, белектин көп берилиши болгон. Мындай даража, мындай көп мал табуу ар кимди кызыктырган. Ошондуктан ыктуу кишилердин баары да «Манас», «Семетей» айтууга, биринен бири арттырып айтууга тырышуудан бул күндөгү узун «Манас», «Семетейлер» келип чыккан»[166] – деп түшүндүрөт. Албетте, «Манас», «Семетейдин» көлөмүнүн зорлугу жалаң гана материалдык кызыкчылык белек алуу менен, айрыкча бай-манаптардын таасирине байланышкан нерсе болбостон, көптөгөн себептердин жыйындысы ар кылуу түшүндүрүлүүчү көрүнүштөрдөн. Бирок ошол эпостун өзгөчө өсүп-өнүгүшүнө түрткү болгон шарттардын арасында анын эл арасындагы кадыр-баркынын өтө жогору болушу башкы ролдордун бирин ойногондугу да шексиз.

К. Мифтаков «Манастын» окуялары чоң-чоң эпизоддорго бөлүнүп айтыларын байкайт жана ар бир мерчемдүү эпизодду өзүнчө поэма деп эсептеп, эпостогу ошондой бөлүмдөрдүн беш-алтоосунун атын атайт. «Манас» жомогунда бир канча поэма бар: Алты-Шаар, Тибетке сапары бир поэма, 2) Орто Азия, Түркестанга сапары бир поэма, 3) Бээжинге сапары «Чоң казат» бир поэма. 4) экинчи кайта Бээжинге сапары «Кичи казат» бир поэма, андан башка «Көкөтөйдүн ашы» өңдүү бир нече поэмалар бар»[167].

К. Мифтаковдун кыргыз оозеки чыгармалары боюнча түзгөн классификациясы Алма-Атада чыгуучу «Тилчи» газетасынын 1923-жылдагы 23-санына айрым кыскартуулары менен жарыяланган. Ошол эле классификация айрым тактоолор киргизилип, өзгөртүлгөн түрдө эмгектин авторунун өзү күбө өткөнүнө караганда 1923-жылы «Жети-Суу акыйкаты» («Джети-Суйская правда») газетасынын 28–29-сандарында, ошол эле жылы «Акжол» газетасынын 318–санында жана 1927-жылы «Эркин-Тоо» газетасынын 57–59–61-сандарында жарыяланган[168].

К. Мифтаковдун «Манас», анын айтуучулары жөнүндөгү эл арасынан жыйнаган фактылык материалдарында, түрдүү мазмундагы маалыматтарында илимий кызыкчылык туудура тургандары көп. Алардын айрымдарына таянып фольклорчу өзү да көңүлгө алууга арзырлык корутундуларга ойлорго келет. Мисалы: «Манас» мындан жүз жыл илгери эң эле кыска болгон. Бу «Манас» мындан 70–80-жыл мурун Балык ооз Бекмурат деген кыргыз акыны тарабынан өтө узартылып ушу күндөгү абалына келтирилген»[169]. Мындай корутундуга К. Мифтаков жалпыга белгилүү болгон В. В. Радлов жазып алып жарыялаган материал менен кийинки өзү билгендерди салыштыруу аркылуу эле эмес, 1923-жылдын июнь–июль айларында Таласта эл аралап оозеки материал чогултуп жүргөндө 96 жаштагы Азизберди аттуу адам менен белгилүү Назар акындын небереси Айдаралы комузчу берген маалыматтарга таянат. Азизбердинин айтуусуна караганда Таластагы атактуу Ажыбек даткага манасчы Жаңыбай Кожековдун чоң атасы «Манас» айтып берип, эшигинде жүрөт. Ал адам эпосту анча узартпай, чакан көлөмдө, анын үстүнө

Манас баатырдын Бээжинге жүрүшүн кырк чоросу менен гана барган катары баяндап айтчу экен. Ажыбек датка муну жактырбай, кумурскадай көп Кытайга кантип кырк адам менен гана барып уруш салсын? Бул туура эмес – деп наразы болуп жүрөт. Ошол учурларда Таласка Балык келип, ал «Манасты алда канча узак айтат жана «Чоң казатка» көп даярдык, сансыз кошуун менен аттанат. Эпосту мындай айтуу даткага абдан жагат. Ажыбек Балыкты өзүнө ырчы кылып, жанына алып калып, ага кийинки белгилүү акын Найманбайдын энесин алып берет[170]. «Алардын айтуусунча Балык келгенче башка акындар «Манасты» жети күн гана айткан. Балык аны кырк күнгө чейин узартып айткан»[171].

Атайын жүргүзүлгөн изилдөө болбогону менен фольклорчунун байкоосу эпостогу өзгөчө мааниге ээ жана татаал проблемалардын бирине – чыгарманын өзгөчө зор көлөмүнүн жаралыш сырына байланышкан маселеге өз алдынча белгилүү шоола берет, б. а. жомоктун кеңири мазмуну, ошондой эле бул же тигил эпизоддун узартылып же кыскартылып айтылышы угуучулардын каалоосу – талабы менен байланыштуу болуу мүмкүн экендик жөнүндө ойлоого түрткү болот.

1925-жылы арап тамгасы менен Москвада жарык көргөн «Семетейден» алынган чакан үзүндүгө Э. Арабаев тарабынан жазылган кириш сөздү «Манас» боюнча басма түрүндөгү кыргыздын калеминен жаралган биринчи эмгек дешке болот. «Семетей» баатырдан бир бөлүм» деген тема менен берилген бул чакан макаланы терминдин кеңири маанисиндеги кириш сөз дешке деле болбойт, анын мазмуну да, алдына койгон максаты да жупуну. Бул жактан эмгекти «Манас» эпосунун чоң жомокчу айткан вариантынын белгилүү, кызыктуу эпизоддорунун биринен үзүндү жарыяланып жаткан орчундуу ишке байланыштуу теориялык жана практикалык мааниге ээ ойлор камтылган баш – сөз кириш сөзгө караганда автордун өз жеке каалоосун баяндаган жана жарыяланып жаткан тексттин эпостун сюжетиндеги ирет-ордун гана көрсөтүү менен чектелген жолдомо дешке мүмкүн. Буга бир бетке толук жете бербеген кириш сөздүн көлөмү эле эмес, адат катары бул түрдөгү иштердин мазмунун түзүүчү эпостун жанрдык белгиси, чыгарманын мазмуну жана көркөмдүк белгилери, айтуучулардын чыгармачылык өзгөчөлүктөрү ж. б. сыяктуу зарыл маалыматтар турмак, жарыяланып жаткан материалдардын качан, ким тарабынан кагаз бетине түшүрүлгөнү жөнүндөгү элементардык кабарлар да жок экендик күбө. Киришүү «Семетейдин» сюжетин кыскача маалымдоодон башталып, жарыяланып жаткан тексттин ошол окуялардын өнүгүшүндөгү ордун көрсөтүп, башы, аягы жок бул материал «Кыргыз калкына маалым кадимки Тыныбектин жомогунан бир келмек»[172] экендигин эскертет. «Семетей» толук жыйналганда бардык окуялары бир бастырыларын айтып, азыркы жарыялоону «калкка тил суутуу кылууга асты менен бастырып олтурабыз»[173] – деп оюна жыйынтык чыгарат.

Кириш сөз канчалык көлөм жактан чакан, мазмуну жупуну болсо да, ошол өз учурундагы кыргыз эпосун изилдөө, элге тааныштыруу багытындагы алгачкы чыйырдын биринчи кадамдары катарындагы көч башылык мааниси чоң. Анын үстүнө окумуштуу берген жөнөкөй маалыматтарда жалпылоочулук мүнөздөгү корутундуларга келүүгө жардам бере турган баалуу фактылык кабарлар да бар. Мисалы: кириш сөз ошол учурдагы жазылып кагаз бетине түшүрүлбөгөнү менен «Семетейдин» эл арасында кеңири белгилүү болгон негизги окуялары чыгарманын

сюжеттик жалпы нугу жөнүндө маалымат берет. Ошону менен бирге эле кыргыз эпосу «жомок» деген атайын термин менен аталышынын басма сөз түрүндөгү дагы бир далилин көрөбүз, жана ошол терминге ылайык эпосту айтуучулар да жомокчу делерин, б. а. ошол тарыхый учурларда эл арасында бири-бирине байланышкан атайын эки түшүнүк – термин жашагандыгын документалдуу түрдө көрөбүз. Эгер «Манастын» өткөн кылымдын экинчи жарымындагы изилдөөчүлөрүнүн ичинен эч бири да бул терминди эскербегендигин көңүлгө алсак Э. Арабаевдин күбө өтүүсүнүн мааниси таасын айгинеленет.

Э. Арабаев берген маалыматтардын ичинде «Семетейдин» окуялары жөнүндөгү кабарлар да көңүл буруууга арзырлык. Окумуштуу «Семетей» эпосунун кандай негизги бөлүмдөрдөн турарын окуяларды ирети менен баяндоо аркылуу көрсөтөт. Мындай кабар В. В. Радлов 1885-жылы жарыялаган материалдардан кийинки басма жүзүндөгү жарыяланган кабар экендиги жактан эле эмес, ошол 20-жылдардагы «Манастын» биринчи бөлүмүнөн башка бөлүмдөрү ирети менен толук түрдө кагаз бетине түшүрүлө элек шарттагы маалыматтар экендигин эске алуу да ал фактылардын илимдеги ордуна күбө өтө алат. Анын үстүнө окумуштуунун маалыматтарынын негизинде «Семетейдин» өзүнчө өзгөчөлүктөргө ээ болгон, бизге белгисиз варианты менен таанышабыз. Мисалы: эпостун Э, Арабаев баяндаган сюжетинде «Семетей баатырдын жаш кезинде куда болгон кайыны Акункан, Акункандын кызы Айчүрөк Семетейдин колуктусу болгон»[174].

Э. Арабаевден мурда айтылган В. В. Радловдун маалыматында эпостун сюжеттик өнүгүшүндөгү бул түйүн такыр башка мүнөздө: Айчүрөк Көкчөнүн уулу Үмөтөйдүн кудалашкан колуктусу. Семетей Айчүрөктүн кабарын угуп, атайын издеп барып жолугушуп, кыздын макулдугу менен аны ала качып кетет. Ушуга байланыштуу «Семетейдин» В. В. Радлов жазган вариантынын окуяларынын өнүгүшү өзүнчөлүккө ээ. Мисалы: Үмөтөй менен Семетейдин каршылашуусундагы башкы себеп ушул колукту талашуу. Кийинки манасчылардын көпчүлүгүнүн варианттарында, ошонун ичинде Сагымбай менен Саякбайда да Манас менен Акун кан балдары төрөлө электе бел куда болушат. Ушуга ылайык Семетейдин төрөлүш учуру да ар башка Саякбайда «Чоң казатка» аттанардын алдында, Сагымбайда «Кичи казат» башталардан мурун. Манас менен Акундун кудалашуусу Семетей менен Айчүрөктүн жаш кездеринде болгон дегенге караганда Э. Арабаев таянган факты бизге белгилүү варианттардын көбүнөн айырмаланган өзүнчө школанын өкүлүнүн айткан тексти. Эпостун сюжеттик өнүгүүсүндөгү ушул маанилүү түйүндүн башкалардан айырмаланып турганына карап Э. Арабаевдин информатор манасчысы эпостун биринчи бөлүмүн да, экинчи бөлүмүн да кеңири белгилүү болуп, көпчүлүк кабыл алган салттык нуктан бир топ өзгөргөн түрдө айткан адам болуш керек деп божомолдоого мүмкүн. Демек, окумуштуунун маалыматы эпостун эволюциялык өнүгүшүнүн түрдүү бурулуштарын изилдөө багытында мааниге ээ экендиги күмөнсүз.

20-жылдардын экинчи жарымында кыргыздардын эл катарындагы сезим-түшүнүктөрүнүн ойгонушу, жанданышы, өзгөчө тез темп менен өсүп-өнүгүшү үчүн тарыхта мурда эч качан болбогон шарттар түзүлгөн эле. Мунун катарына өз алдынча (автономиялуу) область болуп бөлүнүү, өз алфавитинин түзүлүп, натыйжада өз

тилинде окуу, китеп-газеталардын басылып чыга башташы ж. б. сыяктуу көптөгөн рухий маданияттын булактарын кошууга болот. Айрыкча 1926-жылы крайды таануу институтунун, ал эми 1928-жылы андан бөлүнүп чыгып Тил жана жазуу (институт языка и письменности) институтунун уюштурулушу аркылуу, жазуу сызуу иштеринин эле жөнгө салынуу маселелери эмес, илимдин көптөгөн тармактарынын өзүнчө кадам шилтеп, телчиши, түрдүү багыттардагы алгачкы чыйырлардын пайда болушу үчүн шарт түзүлүп, өбөлгөлүк негиз жаралган.

Ушундай кырдаалда көптөгөн кылымдар бою элдин сыймыгы болгон ата-бабанын байыртадан калган улуу мурасы «Манаска» өзгөчө көңүл бурулганы, жаңыдан телчигип келе жаткан кыргыз интеллигенттеринин кайсыл тобу, катмары болсун аны үйрөнүүгө, колунан келсе зарыл проблемаларын чечүүгө дилгир даяр турганы шексиз. Бирок, илимдин ошол тармагы боюнча баш сайып аракеттенген адамдардын – адистердин жоктугунан жакшы ниет көбүнчө ооз жүзүндөгү айтылган ой, айрым анча натыйжа бербеген үзүлдү-кесилди аракеттер менен гана чектелип, майнап чыгар иш жок өңдүү болуптур.

«Манас» проблемаларынын ичинен ошол учурда өзгөчө көп көңүл бурулуп, талаш-тартыштарды туудурган маселе эпостун жазылып алынган тексттерин бастырып чыгаруу аракеттеринин айланасында болуп, ушуга байланыштуу чыгармага жалпы баа берүү, анын маани-маңызын белгилөө, пайда-зыянын тактоо багытындагы ойлор пикир алышуулардын талаш-тартыштардын негизин түзөт. Ошол кездеги тарыхый кырдаалдын талабына, мүнөзүнө ылайык оозеки чыгармалардын, ошонун ичинде «Манастын» таптык маанисине көңүл буруу өзгөчө курч мүнөзгө ээ болуп, көп учурда бул белги материалдарга баа берүүдө чечүүчү ролду ойнойт. «Таптык маани» деген түшүнүктүн өзү болсо айрым адамдар тарабынан примитивдүү, формалдуу түшүнүлүп, чыгарма пайда болгон тарыхый шарттын мүнөзү эсепке алынбастан, андагы ар бир катмар, же көрүнүш бүгүнкү учурдун деңгээл талабына ылайык бааланат.

Оозеки чыгармачылыктын материалдарына мындай вульгардык социологиялык ыкта мамиле, чынында, жалпы кабыл алынган жобо, же жогорудан берилген көрсөтмө эмес эле. Негизинен эмне кылуу керектик жөнүндөгү пикир алмашуу өкүм сүрүп, бир пикирге карама-каршы турган ойлор, пикирлер да орун алган. Мунун ачык мисалын К. Мифтаковдун «Тилчи» газетасынын 1923-жылы 23-санына жарыяланган макаласында кыргыз фольклорун батрак-кедей адабияты, байманап адабияты, орто адабият деп үчкө бөлүүсүнө ошол эле газетанын 27-санына жарыяланган сында «Кичинекей» автордун мындай аракетин «түшүнбөдүк!» – деп мыскылдайт. Элдик чыгармаларды бул түрдө формалдуу топторго бөлүү акылга сыйбай турган жорук экенин, мындай аракет ал материалдардын табигый маңызына каршы келүүсүн туура баамдаганы менен «Кичинекей» – Магжан Жумабаев өз оюн илимий негизге таянып чечмелеп бере албайт. Мунун натыйжасында жөнөкөй гана логикага негизделген анын пикири коомдогу ар бир көрүнүш таптык позициядан түшүндүрүлүп жаткан ошол учурдагы саясий агымдын таламдарын бетке кармаган ойлорго караганда күчсүз, далилсиз сыяктуу, өзүлөрүнүн илимдик принциптерге такыр коошпогондугуна карабастан эпостогу өткөн мезгилдердин түшүнүктөрүн баяндап, байыркы тарыхтын издерин чагылдырган белгилерин

бүгүнкү талапка жооп бербейт дегендердин үндөрү бийигирээк чыгып, жөндүү сыяктуу кабылданат. Мындай абал жеке эле учурдагы саясий кырдаал менен гана эмес, эң алды менен жалпы деңгээлдин төмөндүгү, атайын адистер турмак, билимдүү адамдардын да жок эсептүү экендиги менен түшүндүрүлөт. Ушул көрүнүшкө элестүү мисал боло турган бир факты: сөз болуп жаткан мезгилдерде оозеки чыгармачылык менен дурус тааныш, анын үстүнө бул багыттагы теориялык деңгээли боюнча да көптөргө камчы салдырбайт деп эсептелип жүргөн К. Мифтаковдун өзү андан азыраак эле мурда «Манасты» бастыруу ишин кызуу колдоп, өзү активдүү аракеттенип жүргөнүнө карабастан 1926-жылы эпосту жарыялоо иши күн тартибине коюлуп, түрдүү пикирлерди тактоо максатында ал адамга консультант катары тийиштүү мекемелер кеңешин сурап официалдуу кайрылганда: «Манас», «Семетей», «Сейтек» ырлары калкка баатырларын согуштуруп, капырларды кырдырып, кыргыздардан башка элдерди жеңдирип, улутчулдук, динчилдик расымын айткандан башка пайдасы жок»[175] – деген жыйынтыктагы оюн айтат.

Мындай абалды ошол кездеги жалан, кыргыз элинин чеги менен гана чектелген көрүнүш дешке болбойт. Ушунун натыйжасында «Манасты» учурдун талабына жооп бербеген чыгарма катары күнөөлөө алда канча кеңири мүнөзгө ээ. Мисалы, П. Кушнер «Революционный Восток» журналында минтип жазат: «Ислам повлиял на содержание «Манаса» самым убийственмым образом: из поэмы выпали древние сказания, которые не сходились с привычными мусульманскими преданиями, и были заменены официальными исламистскими рассказами»[176]. Фактылар келтирилип, сөз эмне жөнүндө бара жатканы чечмеленбеген бул жондотулуп айтылган жалпы сөздөр илим ыгына коошпогону менен өз учурунун мүнөзүнөн кабар берип, беделдүү басма сөз бетиндеги мындай «корутундулар» коомчулукка кандай таасир тийгизишинен кабардар болууга мүмкүнчүлүк түзөт.

Учурдагы шарттын багыты ушул түрдө болгондугуна карабастан «Манас» сыяктуу элдик улуу мурастын журт арасындагы кадыр-баркы, чыгарманын коомчулукка маалым болгон мазмундук, формалык мыкты белгилери ал жөнүндөгү талашка чекит коюп, эпосту бүт жамандын катарына чыгарып салууга жол койбой, активдүүлүгү жактан анча көзгө көрүнбөгөнү менен эпосту ыйык тутуп, кадырлагандар үздүксүз табылып тургандыктан, бул чыгарманын пайда-зыяны жөнүндөгү талаш улантыла бериптир. Айрыкча Кыргыз автономиялык областы түзүлгөнгө байланыштуу анын өзүнүн эл агартуу бөлүмү, ошол бөлүмдүн алдындагы окуу кеңеши (учебный совет) жана басма мекемеси уюшулгандан тартып эмне материалдарды китеп түрүндө элге таратуу, окуу куралдарына кандай чыгармаларды пайдалануу маселелери чечүүчү талап кылган курч зарылчылыктарга айланат да, «Манасты» жарыялоо, бул иште кандай принциптерге таянуу жөнүндөгү ойлор өзгөчө көңүл бурулган проблемалардын биринен болуп калат. Ал эми 1928-жылы Илим-изилдөө институту ачылганда кыргыз эпосу андагы илимий изилдөө иштеринин орчундуу объектилеринин бирине айланып, аны үйрөнүү илимдеги маанилүү багыттардын катарына кирет. Эпостун пайдалуу жактарынын маанисин терең ачып, ага каршы болгондордун жаңылыштыктарын илимий негизде кеңири айкындап берүүгө адистик деңгээли жетишпегени менен, эл арасында ушундай кадыр-баркка ээ чыгарма зыяндуу эместигине логикалык ой жүгүртүү аркылуу

ишенгендердин саны ошол шартта эле «Манасты» зыяндуу дегендерге караганда алда канча көп болгону шексиз. Натыйжада улуу мурасты бастырып чыгаруу жөнүндө бир нече жолу тиешелүү мекемелердин чечими да чыгат. Бирок, зарыл каражаттын жана айрыкча жомокту тиешелүү деңгээлде басмага даярдап бере турган адистердин жоктугунан ал чечимдер жүзөгө ашырылбайт. Бул иште чыгарманы кандай ыкта жарыялоо жөнүндөгү теориялык талаштар да өз ролун ойногону шексиз. Учурдагы ушундай абалдын ачык элесин К. Мифтаков күбө өткөн бир фактыдан да даана көрүүгө мүмкүн: «1926-жылы 3-сентябрда кечки саат ондо өз үйүндө эл агартуунун мүдүрү (башчысы, же нарком) Байышев мага төмөнкү сөздөрдү айтты: «Бүгүн эл агартуу наркомунда коллегия болуп, калк адабиятын бастырыш таратыш маселеси коюлган эле. Олтургандар «Манасты» класска (тан маанисинде – С. М.) айрым бастырыш туурасында эки тарап болуп бөлүндү. Бир тарап тандап алып, жакшыларын бастырып таратыш тарабында болуп, экинчи тарап «Манасты» бузбай бастырыш тарабында болушту. Мен да соңку бөлүмдө болдум деди»[177].

Автономиялуу областтык эл агартуу бөлүмүнүн К. Мифтаков эскерген коллегиясынын токтому архивдерде сакталып калбаса керек (биз жолуктура албадык), бирок, андай чечимдер болгону жана бирөө эле эместиги жазма жүзүндө сакталган көптөгөн маалыматтардан жана ошол учурдун тирүү күбөлөрүнүн (мисалы: проф. К. Карасаев) эскерүүлөрүнөн айкын билинет.

Тарыхый шарттын ошол учурундагы коомчулуктун «Манас» эпосуна көңүл буруусунун, кызыгуусунун мүнөзүн, деңгээлин «Кызыл Кыргызстан» газетасынын 1930-жылы 27-майдагы санына талкуу иретинде жарыяланган К. Карасай уулунун «Манас» аттуу макаласындагы баяндалган маалыматтардан да даана байкоого болот.

Бүгүнкү кыргыз журтчулугуна көрүнүктүү тилчи катары кеңири белгилүү проф. Хусейин Карасаевдин студент кездеринде жазылган бул макаласында автордун жаштыгына жана эпосту изилдөө багытындагы тажрыйбасынын жоктугуна карабастан эпостун ошол учурда кызуу талаштар туудурган бир катар проблемаларына илимий багыттагы негизинен туура жооптор берилген. Ушул жактан алып караганда макаланы совет доорундагы «Манас» жөнүндөгү илимдин 20-жылдардагы алгачкы кадамдар шилтелген телчигүү учурунун корутунду чеги, эл чыгармачылыгына илимдин талаптарына ылайык негиздерде мамиле жасоо-изилдеп үйрөнүү иштеринин башталышы катары бааланууучу 30-жылдардагы эмгектердин төл башы деп баамдап, мамиле кылууга болор эле.

Статьядагы козголгон негизги маселе «Манас» эпосун бастырып чыгаруу. Автор «Манастын» ар бири 400 беттен турган тогуз том – жалпы көлөмү 200 басма табактан ашык тексти 1922–1926-жылдар арасында атактуу ырчы Сагымбайдан Ыбырайым Абдракман уулу тарабынан жазылганы, бирок ошо күндөн ушу күн бул маселеге кадимкидей назар салып, бастыруу чарасына кирбегендигине бир жагы каражаттын жоктугу болсо, экинчи жагы тартипке салуу үчүн билим кызматчыларынын жетишсиздиги болуп келген[178] экендигин эскертүү менен, жалгыз гана түрк уругунун баатырларын эмес, жер шарындагы мамлекеттердин көбүнүн баатырларын катыштырып, турган жерлерине чейин көрсөтүлгөн кеңири мазмуну, чебердик коoздук касиеттери жактан кыргыз ооз адабияттарынын ичинде шексиз

биринчиликти алуучу «Манас», «Семетей» поэмасын[179] колдо болгон үлгүсүндө толук басмадан чыгаруу зарыл – деп, эсептейт.

Макаланын биз үчүн документтик өзгөчө мааниси бүгүнкү күнгө көптөгөн фактылары сакталып жетпеген ошол тарыхый шарттагы абалдын мүнөзүнөн бир кыйла кеңири маалыматтар бергендигинде. Мисалы: биз документтин түп нускасын бүгүнкү күнгө чейин эч жерден кезиктире албаган мындай кабар кезигет: «Жакында болуп өткөн кеңешмеде илим изилдөө институту тарабынан сунулган проект бекитилген»[180].

Проектинин түзүүчүлөрүнүн так кимдер экендиги, ошондой эле ал документти кайсыл мекеме тарабынан уюштурулган кеңешме бекиткени белгисиз. Мазмуну жөнүндө К. Карасай уулу минтип жазат: «Анын (проектинин – С. М.) ичиндеги эң негиздүүлөрү төмөндөгү:

1) «Манас» – «Семетей» салт-санаасы жагынан дурус болбогондуктан жалпы көпчүлүк үчүн арналып басылбастан, ченемдүү (узкий круг) үчүн гана басылсын.

2) «Манасты» эч түзөтүүсүз, кошуусуз, алып таштоосуз Сагымбай акындын оозунан кандай алынса ошол бойдон өзгөртүлбөй басылсын»[181].

Проектинин биринчи пунктунун маанисин макаланын автору «Мындай айтканда «Семетей» – «Манас» салт-санаа жагынан эмгекчил элге тарбия бере албайт, тарбия бермек турсун, кайра кесири тиет. Ошондуктан жалпы эл үчүн бастырбастан, текшерүү жолу үчүн, сын көзү менен каралуу үчүн гана арналсын деген сөз»[182] деп чечмелейт жана өзү «чынында бул пикир дурус. Төңкөрүштөн мурунку кайсыл эл адабияттарын алсак да эч кайсысы салт-санаа жагынан дурус болуп чыкпайт»[183] – деп ал пункттагы негизги ойду кубаттайт. «Кээ бир жолдоштор эл үчүн бастыра турганыбыздын салт-санаа жагынан жарамсыз жерин алып таштап бастырып, текшерүүчүлөр үчүн толук басабыз» – дегендерин эскертип, «кыскартып чыгарабыз дегени, менин оюмча салт-санаа жагынан дурус кылып чыгарабыз, жарабаган жерин жулкуп таштайбыз деген сөз. Бул пикири негизинен ката болуу керек», анткени «Манастын» ар жолун алсак салт-санаа жактан дурус эмес, эки оозунун бир оозу кайберен, кырк чилтен, кандардын – баатырлардын зулумдугу, арбак, кудай»[184] – делет, муну кандай кылып түзөтүүгө мүмкүн? – дейт да, колдо болгон тексттерди жалпы эл үчүн жана текшерүүчүлөр (изилдөөчүлөр деген мааниде – М. С.) үчүн деп экиге бөлбөстөн, толук түрдө бир эле жарыялап, аны кеңири мүнөздөгү кириш сөз менен жабдып, түшүнүк берүү оң – деп, эсептейт. Ушуга байланыштуу макаланын авторунун эпостун материалдарын бастырып чыгарууда жеке эле кыскартууларга гана эмес, текстке кийлигишүүнүн бардык түрлөрүнө каршы чыгуусу көңүл бурууга арзырлык. Жаш окумуштуу эпостун «жарабаган жерин жулкуп таштоого» да, бир эл атын экинчи эл аты менен өзгөртүүгө да, ошондой эле «Манастын» кээ жеринде өлөң уйкаштары келбей калган оруңдарын сыдыргыга салып сулуулап салсак» дегендерге да каршы чыгып, «Эгер бул пикирдин жолуна кирсек эл адабияты кылбай эле жасалма адабият кылып салмакпыз»[185] – дейт.

Илим изилдөө институтун кабыл алынган проектисинин калган пункттары булар: 3) «Манас» өтө узун болгондуктан жана бир-эки жылда бардыгын бастырып чыгууга шайман келбегендиктен, быйылкы чыгара турганыбызда эң бир түйүндүү жеринен чыгаруу (К. Карасай уулу бул сунушту толук кубаттайт жана

«Көкөтөйдүн ашын» биринчи бастырып чыгарууга кеңеш берет). 4) «Манас» поэмасынын ичиндеги учураган киши аттарына, жер-суу аттарына китептин аягында көрсөткүч берүү. Мүмкүн болушунча алардын ким жана кайда экендигин толук көрсөтүү. 5) «Манас» ичиндеги учураган түшүнүксүз сөздөрдүн тизимин алып, аларга маани берүү». 6) «Манаска» эки түрдө башкы сөз берүү, биринчиси саясый жагынан, экинчиси анын жыйналуу тарыхы, «Манастын» эмне экендиги, «Манаска» элдин түшүнүгү жагынан. Экинчи башкы сөздү үч тилде берүү: кыргызча, орусча, немисче»... 7) Мүмкүн болушунча аз да болсо сүрөт (иллюстрация) берип бастыруу»... 8) «Манас» – «Семетейге» айтуучу акындын сүрөтүн берүү, анын өмүр баянын жазуу»[186]. Макаланын автору сунуш кылынган пункттардын дээрлик бардыгын кубаттайт. Ошон үчүн алардын ар бирин чечмелеп, түшүндүрмөлөр берип, жүзөгө кандай аткаруунун жолун көрсөтүү аракетин кылат.

К. Карасай уулунун макаласына, айрыкча анда баяндалган илим изилдөө институтунун «Манасты» бастырып чыгаруу боюнча иштеп чыккан атайын проектисине кеңири токтолуудагы башкы максат жазма жүзүндөгү маалыматтар биздин учурларга өтө эле сейрек жеткен ошол тарыхый шарттын мүнөзүнөн, кыргыз эпосуна байланыштуу айтылган ой-пикир, анын илимий проблемаларын чечүү багытындагы иш-аракеттерден колдон келишинче толугураак кабар алуу.

«Манасты» бастырып чыгаруу багытындагы илим изилдөө институтунун 8 пункттан турган проектисинин мазмунун эпоско жалпы баа берүүдө аны салт-санаа жагынан дурус эмес деген бүтүмгө келгенине карабастан, элдик оозеки чыгармаларды бастырып жарыялоо ишинде негизинен илимий ык жетекчиликке алынгандыгын айгинелейт. Ырас, фольклордук материалдарды талдоодо тарыхый принцип – чыгарманы бастырып чыгаруунун түрдүү ыктары болуусу мүмкүн экендик да эч жерде эскерилбейт. Бирок, бул белгилер ошол учурдагы «Манаска» ат салышкан айрым адамдардын гана мүчүлүштүгү болбостон, жалпы эле фольклористикадагы тарыхый шартка үндөшкөн кенемтик деш оң.

К. Карасай уулунун макаласында «Манаска» тиешелүү жалпы маанидеги ойлор да кезигет. Мисалы: автор эпоско карата «поэма» деген терминди колдонот, ал эми чыгарманын мазмунун түзгөн эпизод – окуяларды ар бири «өзүнчө бир аңгеме»[186] – атайт. Бирок, бул адабий терминдер, кыясы, «Манаска» таандык жанрдык өзгөчө белгини чечмелөө үчүн эмес, жалпы мааниде колдонулган. Ошондой болсо да эпостогу ар бир чоң бөлүм өзүнчө бүткөн калыптанган чыгармалык мүнөзгө ээ экендикти окумуштуу туура баамдагандыгы шексиз.

«Манасты» айтуучуларга карата статьянын автору «ырчы», «акын» жана «манасчы» деген терминдерди колдонот. Бул үчөөнүн биринчи экөө мурдатадан белгилүү, илимий эмгектерде кесип ээлерин көркөм сөз өнөрүнүн ээлерин, ошолордун ичинде «Манас» жомогун айтуучуларды да белгилөөдө атайын терминдер маанисинде пайдаланылып жүргөн сөздөрдөн, ал эми үчүнчүсү адабий термин катары жазма жүзүндө биринчи жолугат. Бирок, ал сөзгө атайын басым жасалып, маани берилбестен, кайдыгер, адаттагы белгилүү сөздөрдүн бири катары колдонулат. Демек, буга караганда сөздү автор атайын өзү таап, кандайдыр көрүнүштү белгилөө үчүн алып жаткан термин эмес, эл арасында кеңири пайдаланылып айтылып жүргөн адаттагы көндүм жай сөздөрдүн бири. Ошентсе да эгер ушул макала

жазылган учурдан 4–5 жыл эле илгери, мисалы 1925-жылдар айланасында, мындай термин эпосту айтуучуларга карата колдонулбагандыгын, колдонулса да анча кеңири мүнөзгө ээ эмес экендигин (антпесе Э. Арабаев жогоруда эскертилген кириш сөздө «жомокчу» менен катар андай терминди да колдонот эле го) эске алсак эл турмушундагы өзгөрүүлөрдүн натыйжасынын белгилеринин бири кесиптин дифференцияланышынан жаралган жаңы термин өз маанисинин тактыгы жана ал арналган кесип ээлеринин кадыр-баркынын деңгээли аркылуу коомчулукка өтө тез тарап, жалпы кабыл алынгандыгы байкалат. К. Карасай уулу «Манастын» тексттерин кагаз бетине түшүрүп жазуу учурунда ал «доордо эл адабияттарын кандай жыйноо тууралуу эч бир колдонмо болбогонго» байланыштуу кетирилген айрым кемчиликтерге да токтолуп, эпосту жарыялоодо ошол түрдөгү учурларга кандай мамиле кылуу багытындагы өз ойлорун айтат. Жомоктун тексттерин жазгандар жана ал ишке жетекчилик кылып уюштургандардын кемчиликтерин К. Карасай уулу үч топко бөлөт:

1) «Манастын» ичине толуп жаткан жарыя терминдери, мурун айтылбаган эл аттары көп кирип кеткен»... 2) «Манастын» жыйылган томдорунда ногой, он сан ногой дегендердин бардыгы да «кара кыргыз» – деген сөз менен алмаштырылган»... 3) бардык жерге «алач» деген сөздүн катмарлана бергендиги». Макаланын автору өзү кемчилик деп эсептеген белгилерди үч топко бөлгөнү менен мүнөзү жактан алардын баарын бир эле түргө киргизүүгө текстти атайылап бурмалоо дешке болор эле. К. Карасай уулу «жылдан жыл өтүү менен чарба-тиричиликтин түрдүү өзгөрүүлөрү менен катар «Манас» өз ичине жаңылыктарды киргизбей койбойт» – деп, эпостун мазмуну тарыхый шарттын мүнөзүнө ылайыкташуусун танбайт. Бирок, автор «өзү кирүү бар, зордоп кирүү бар» экендигин эскерте келип, жогорку үч топтогу белгиленген көрүнүштөрдү чыгарманын мазмунуна зордоп киргизүүнүн, бирөөлөрдүн көрсөтмөсү менен иштелген аракеттин үлгүсүнө кошот. Макаланын автору текстке мындай кийлигишүүнүн күнөөкөрлөрү ким экендигин так белгилей албайт, ошондой эле андай кийлигишүү чынында болгондугун да кесе айтып, фактылар келтирбейт. Анын оюу жер-суу аттарынын өзгөчө көп жолугушу, же тарыхый маалыматтардын, эл, уруу аттарынын эскертилиши ж. б. географиядан, тарыхтан маалыматы бар, жалпы эле билимдүү адамдардын айтуусу менен иштелбесе, манасчы ошолордун баарын кайдан билмек эле деген гана жоромолго негизделген. Өз күдүктөнүүсүн тактоо жана жалпы эле эпоско, аны жазууга тиешелүү бир катар суроолордун башын ачуу үчүн автор «Манасты» жыйноодо баш-кашында жүргөн Эшенаалы Арабай уулу, Абдыкерим Сыдык уулу, Белек Солтоной уулу, Акмат Кудайберген уулу сыяктуу адамдардан сураштыруу зарыл деп эсептейт. Узак убакыттар бою көптөгөн изилдөөчүлөрдүн талаш пикирлерин жараткан бул күдүктөнүүлөрдүн жообу ошол өз мезгилинде чечилбей кала бериптир...

«Манас» эпосунун учурдагы актуалдуу маселелеринин бирине арналган бул чакан макаланын жүгү бир кыйла орчундуу. Анткени оозеки жашаган чыгарманын экинчи өмүрүндөгү кагаз бетине түшүрүлүп, китеп катары элге тароосундагы жүзү кай түрдө жарык көрүшү советтик түзүлүш учурундагы узакка созулган орчундуу талаштардын биринен болуусунун өзү эле бул маселеге илимде кандай орун тиешелүү экендигин айгинелеп турат.

Эпосту басмадан чыгаруу – жарыялоо иши

20-жылдар ичинде «Манастын» тексттеринен басмадан чыкканы жалгыз бир китепче – чоң жомокчу Тыныбек Жапы уулу айткан варианттан чакан үзүндү – 1925-жылы Москвада арап тамгасы менен беш миң нускада басылып чыккан «Семетейден» бир бөлүм» аттуу китепче[187], көлөмү 3617 сап ыр. Китепченин мазмунун түзгөн эпизод «Манастын» өзүнөн эмес, эпостун экинчи бөлүмүнөн – «Семетейден» алынган, окуя Семетей баатырдын Айчүрөктү алышынан. Чынында жомоктун бул элге кеңири белгилүү бөлүмчөсү да бүт жарыяланган эмес, сюжет Айчүрөктүн атасы Акун кандын кызымды Чынкожо, Толтойго кантип берем? – деп кейип турган монологунан башталып, Семетей Акундун ордосуна барган жердин аралыгындагы маалыматтарды камтыйт, б. а. зордукка көнүп кызымды кантип берем деген Акундун терс жообун уккан Чынкожо, Толтой колу менен каптап кирип, шаарды камаганы, элинин жабыр тартканын көргөн Айчүрөк аккуу кебин кийип Семетейди издеп учуп чыгып, бир катар белгилүү баатырларды көрүп сынап, акыры Таласка келип, Семетейдин Акшумкарын ала качып кеткени, артынан эки чоросу менен издеп барган Семетей Үргөнч суусунун боюнан тосо келген Айчүрөккө жолугуп, анын өтүнүчү боюнча болочок кайын атасы Акун кандын шаарына кирип, ордосуна барганы баяндалат.

Китепченин титулдук барагында «жыйнаган Арабай уулу» – делген. Э. Арабаев жарыяланган тексттердин эпостун мазмунунун кайсыл жерине туура келерин жана бул жарыялоонун максатын түшүндүргөн чакан кириш сөз да жазган. Демек, буга караганда материалды басмага даярдаган адам да ошол киши. Китепченин мукабасында негизги наам катары берилген «Тыныбек жомокчунуку» делген маалымат текст кимдин варианты экенин айгинелейт. Бирок, ал айтуучудан текст качан жазылганы жана ошондой эле ким жазганы эч жерде эскерилбейт. Тексттердин жыйноочусу катары көрсөтүлгөн Эшенаалы Арабай уулунун ролу да так эмес: ал адамдын жыйноочулук милдети даяр материалды таап келип, басмага даярдагандыктабы же жомокчунун өз оозунан жазып алган адамбы. Бул багытта азыр илимге эки кабар белгилүү – биринчиси – К. Мифтаковго таандык. Ал 1948-жылдын 23-июнунда СССР Илимдер академиясынын Кыргыз филиалынын Президиумунун председателинин орун басары Ж. Шүкүров менен Тил, адабият жана тарых институтунун директору К. Сооронбаевге жазган докладдык катында: «Семетей» Тыныбека я записал в Тоне от сказителя Эсеналиева Д. в 1920 г. В 1925 г. эта запись вышла в свет от имени Арабаева Э. «[188] – деп жазат.

К. Мифтаков 1925-жылы жарык көргөн Тыныбектин «Семетейин» мен жазгамын дегенди ага таандык башка бир катар документтерде да айтат. Мисалы, өзүнүн 1947-жылдын 29-марты менен белгиленген өмүр баянында[189].

Экинчи маалымат 1938-жылдын 25-октябры делген дата коюлуп, Тыныбектин өз уулу Сооромбай ушундай деп айтып жүрүүчү эле деп Актан Тыныбеков жазып өткөргөн Тыныбектин өмүр баяны»[190] – делген документ. Анда «1898-жылдарда Нарын участковою «Манас», «Семетейден» жазып бер деп, буйрук кылганда Тыныбек «Семетейден» жазып берген. Бирок, жаздырып алууда кандай болуп

чыгарылганынан түшүнүк албагандыктан толук жазып бергеним жок деп Тыныбектин айткандары бар»[191] – делет. Бул эки ача маалыматтарды тактоодо негизги таяныч боло турган кол жазманын түп нускасы эмдигиче табыла элек. Ошондой эле эки кабардын бирин төгүнгө чыгарып, экинчисинин чындык экендигин айгинелей турган башка кошумча документтер да жок. Ошон үчүн кайсыл ойго кошулуу, же кошулбоо логикалык жоромол түрүндө гана болмокчу.

К. Мифтаков Тыныбектин «Семетейи» деген материалды качан, кайсыл жерде, кимден жазылганына чейин көрсөтүп, өзү жазганын айтат. Материалдын кандай болуп Э. Арабаевге өтүп кетишин өзү Сагымбайдан жазылган «Манасты» ж. б. элден чогултулган материалдарды алып Алматыга кетип, ал жактан кайта албай (бул абалын ага Э. Арабаев ж. б. каршы чыккандык менен түшүндүрөт) калганда өзү Тоңдо иштеп жүргөндө квартирада турган Арабаевдин кайындарынын үйүндө калган буюм-теримдери менен кошо элден чогулткан материалдары, ошолордун арасында Тыныбектин «Семетейи» да кошо калып калганын айтып, үй ээлери анын кагаздарын Арабаевге берген катары[192] түшүндүрөт.

К. Мифтаков айткан маалыматтардын ичиндеги көңүл бура турган орчундуу учурдун бири ал өзүнө тексти айтып берип жаздырган информатордун аты-жөнүн айтканы менен материалдын Тыныбекке таандык экендигин танбайт, тескерисинче, өзүнүн буга таандык эскерүүлөрүнүн бардык учурларында тексти «Тыныбектин «Семетейи» – деп атайт. Өз информаторун сказитель айтуучу («Семетей» Тыныбека я записал в Тоне от сказителя Эсеналиева Д. в 1920 г.») – деп манасчылык наамга ээ кылып көрсөткөнү менен ал айтып берген тексттерди эмне үчүн Тыныбектин «Семетейи» деп этап жаткандыгын Мифтаков эч жерде чечмелеп түшүндүрбөйт. Белгилүү чоң манасчы Жапы уулу Тыныбек анын айткан «Семетейинен» үзүндүнү К. Мифтаков жазып алдым деген мезгилден 18 жыл чамалуу мурун ай тутулган жылы (1902-жыл) Нарындын Байдуул-Тунук аттуу жеринде күз айларында 56 жашында дүйнөдөн кайткан. Демек, К. Мифтаков анын өз оозунан текст жазуу жөнүндө сөз да болууга мүмкүн эмес, фольклорчу өзү да бул мааниде эч жерде эскербейт. Тыныбектин Сагымбай, Тоголок Молдо, Калыгул, Касымбай, Байбагыш, Кожоберди, Доңузбай, Жакып ж. б. көптөгөн окуучулары – андан «Манас» угуп, таалим алган, жолун жолдогон эпос айтуучулар болгон экен. Айтуучу Д. Эсеналиев ошолордун бири болушу толук ыктымал. Бирок, эпостун ар бир айтуучусу, адат катары, өнөргө ээ болууда кимден таалим алганын эскергени менен, эгер ал өзүн манасчы деп эсептеген адам болсо эч качан өзү аткарган текстти башка бирөөнүкү деп аткарган эмес, жалпы эле «Манасты» бирөөгө таандыкташтыруу салты жок. Өзүн айтуучулук деңгээлге жеткен адам деп эсептей албаган үйрөнчүк манасчылар гана өзү жаттап алган чакан үзүндүнү баланчанын айтканынан деп аткарышы мүмкүн, бирок бул турмушта өтө сейрек жолуга турган көрүнүш. Анын үстүнө башка бирөө айткан текстти так өзүндөй кылып жаттап алып, бузбай, өзгөртпөй айтуу эгер ошол тексттин сөздөрү бекемделген. б. а. кагаз бетине түшүрүлгөн болсо гана мүмкүн. Ушул белгилерди эске алганда Тыныбекке таандык материалды К. Мифтаков жазып кагаз бетине түшүргөнү күмөн. Демек, ушул жагдайлардан чыгып К. Мифтаков «Тыныбектин «Семетейин» мен жазып алдым эле, Э. Арабаев уурдап алып, өз атынан басмадан чыгарып жиберди деп көз

көрүнөө жалаа жаап жатат дешке болобу? Эгер К. Мифтаковдун өзү жазып калтырган маалыматтар боюнча өтө көп жолдору чоң-чоң күнөөлөр коюп Э. Арабаевди жаманатты кылууга аракеттенгенин эске алганда андай тыянакка келүүгө да мүмкүн. Бирок, биздин оюбузча Каюм Мифтаков сөз жүрүп жаткан материалды өзү көрсөткөн адамдан жазып алганы чын. Мифтаков жалаа жапкысы келсе жарыяланган материал Тыныбекке таандык экендигин айтуунун зарылдыгы жок эле да. Небак дүйнөдөн өткөн адамга таандык тексттерди мен жазып алдым деш коошпой турган кептигин, ошондой эле өзү манасчы катары эл алдына чыгып жүргөн адам айткандарын өз атынан гана айтышы мүмкүндүгүн фольклорчу билген эмес деш кыйын. Демек, өзүнүн айткандарын төгүнгө чыгара турган ушундай даана фактыларга карабастан ошол жүйөлүү далилдерди өзү да келтирүүсү биздин оюбузча ал адамдын айткандарынын жөнү бар экендиктин белгиси. Бирок, ошол К. Мифтаков жазып алган материал Э. Арабаев 1925-жылы жарыялаган тексттин так өзү дешке да, б. а. Тыныбектин айткан вариантынын айрым үзүндүлөрү Нарын участковоюнун тапшыруусу боюнча кагаз бетине түшүрүлгөндүк жөнүндөгү Актан Тыныбековдун берген маалыматы чындыкка туура келбейт дешке да негиз жок. Анткени, Тыныбек манасчыдан Нарындын участковою (кээде приставы да делет) каалап эпостон үзүндү жаздыргандыгы жеке эле айтуучунун тукумдары гана билген кабар эмес, эл арасында мурдатадан ооздон-оозго көчүп айтылып келе жаткан, кеңири белгилүү маалымат. Эл арасында мунун жөнү бул түрдө чечмеленет: 18 жашында жолоочу баратып түшүнө Манас баатыр кирип, 20 жаш курактарында эпосту айта баштаган Тыныбек 25 чыкканда мыкты манасчы катары эл арасына атагы кеңири тарап, өнөрүнүн аркасы менен зор кадыр-баркка жетишип, өзү кедей үй-бүлөдөн болсо да бий даражасын алат, аны жеке эле карапайым эл гана эмес, бийлик ээлери да сыйлап, сөзүн угушат. Ал айрыкча Нарында турган участковой (кээде пристав) менен дурус мамиледе болот. Ошол орус адамы анын өнөрүн жогору баалап, айткандарын кагаз бетине түшүртүүнү сунуш кылат.

Тыныбектен эпостун тексттерин ким жазгандык жөнүндө ачык маалымат жок, А. Тыныбековдун берген кабарына караганда манасчы өзү жазган шекилдүү («Жаздырып алууда кандай болуп чыгарлыганынан түшүнүк, албагандыктан толук жазып бергеним жок – деп Тыныбектин айткандары бар»).

Пристав (участковой) бирөөгө жаздырып алдыбы, же Тыныбек өзү жазып (же бирөөгө айтып берип жаздырып) бердиби, негизгиси чоң манасчынын айткан тексттери ошол кездеги официалдуу бийлик өкүлдөрүнүн биринин (ал адамдын аты-жөнү жөнүндө кабар эшите албадык) тапшырмасы менен кагаз бетине түшүрүлгөнү күмөнсүз чындык. Бирок ошол кол жазманын кийинки тагдыры илимге али белгисиз, 1925-жылы басмадан чыккан материалдардан башка кол жазманын оригиналы, же көчүрмөсү да кабарсыз. Ушунун кесепетинен участковой Тыныбектен жаздырып алган тексттердин анык көлөмү да (Э. Арабаев бүт жарыялаганбы, же кагаз бетине түшкөн материалдар ал жарык көргөндөн көппү...), аларды басмага даярдоо ишинин мүнөзү, деңгээли да жашырын сыр бойдон калууда. Ошондой эле участковойго тапшырылган материалдардын кандай жол менен Э. Арабаевге келип түшкөнү да табышмак бойдон. Не болгон күндө да биздин ишенимибизде Э. Арабаев 1925-жылы Тыныбектен жазылган тексттин өз оригиналын, эң эле кур

дегенде көчүрмөсүн жарыялаган. Мындай тыянакка келүүгө анын тексттин ээси ким экендигин эч күмөнсүз так айткандыгы жана өзүн болсо материалды талкан адам-жыйноочу катары көрсөткөндүгү түрткү болуп турат. Ал эми жарыяланган китепчеде үзүндү кайдан табылганын жана аны ким жаздырганын эскертпөө ошол кездеги тарыхый шартта мындай пайдалуу жакшы ишке эски бийликтин кызмат адамы, болгондо да эл үчүн өзгөчө жек көрүмчүлөрдөн эсептелген полициянын чиндеринин бири катышкандыкты айткысы келбегендик, же айтуудан терс натыйжа чыгып калабы деп чочулагандык менен түшүндүрсө болот.

К. Мифтаковго информатор болгон адамга Тыныбектин тексттери мурда кагаз бетине түшүрүлгөн материалдардын көчүрмөсү (жазылган материалдын көчүрмөсү болуу мүмкүндүгүн жокко чыгаруу жарабайт, көчүрмөнүн болуусун, ал гана турмак андай көчүрмө эл арасында тарап, пайдаланылып жүрүү мүмкүн экендигин биз бүгүн жакшы билген Сагымбайдын вариантынын тагдыры таасын айгинелейт) түрүндө жеткен жана ал адам ошол көчүрмөдөн жаттап алгандарын айтып жүргөн, аларды Мифтаковго да айтып берип жаздырган. Ошол информатордун өзү аткарган тексттер Тыныбекке таандык экендигин атайылап эскерүүсүн жалгыз ушул себеп менен гана түшүндүрүүгө мүмкүн.

К. Мифтаков жазып алган материалдар кандайдыр бир себептер, жолдор менен Э. Арабаевдин колуна келип түшүшүн да такыр эле жокко чыгарууга болбойт, эгер ошо шарттагы Э. Арабаев коомдон алган орунду, анын кадыр-баркын, аткарган кызмат абалын эске алсак (илим комиссиясын уюштуруучулардан болуу, анын башында туруу ж. б.) жеке эле Мифтаков эл арасынан чогулткан материалдар гана эмес, ошол түрдөгү башка да толгон кол жазмалар, документтер ал кишинин колунан өтүүсү толук ыктымал иш (Нарын участковою Тыныбектен жаздырып алган тексттердин да Э. Арабаевге өтүшүнүн сырын ушул жагдайга байланыштуу кароо оң). Бирок, биздин оюбузча, Э. Арабаев ошол Мифтаковго таандык тексттин гана өзүн жарыялаган дешке негиз жок. Анткени, илимдин талаптары жана принциптери менен тааныш болгон окумуштуу адамдын өзү басмага даярдап жаткан материалдардын кимге таандык экендигин эч күдүксүз, зор ишеним менен так айтуу үчүн өтмө катар маанидеги мен тигинден уктум эле, же үйрөндүм эле деген түрдөгү оозеки айтылган күбө өтүүсүнөн алда канча ишенимдүү, далилдүү документтин (бул жерде Нарын приставы жаздырып алган тексттин өзү) болуусу шарт эле.

Ушул ойдун пайдасы үчүн кызмат кыла турган бир катар фактылар бар: 1925-жылы жарык көргөн тексттерди басмага даярдоого ошол учурда өзү түздөн-түз катышкан (кол жазманын түп нускасын басма үчүн көчүрүп чыккан) адам проф. Х. Карасаевдин күбө өткөнүнө караганда ал көчүргөн түп нуска К. Мифтаковдун кол жазмасы эмес (Кайым Мифтаковдун колун, жазуусун тааныйм, мен көчүргөн нуска анын колу менен жазылган эмес дейт ал адам). Бирок, бактыга каршы ал кездеги окуучу Карасаев түп нуска кимге таандык экендигин билүүгө кызыкпаптыр жана ошондой эле кол жазмада кандайдыр бир адрес маалыматтардын бары, же жогуна да көңүл бурбаптыр (бул багыттагы өзү билгендерин биздин өтүнүчүбүз боюнча Хусейин Карасаевич жазып берди). Бул маалыматка караганда Э. Арабаев басмага даярдаган тексттердин түп нускасы К. Мифтаковдун колу менен жазылбаганы анык. Х. Карасаев кол жазма Э. Арабаевдин колу менен да жазылбаган

эле деп эскерет. Анын үстүнө түп нусканын кагазынын эскилигин, айрым барактарынын жок экендигин (мындай факты жарыяланган китепте да «ушул жерде бир барак жок» деген сүйлөм аркылуу атайын белгиленген) Х. Карасаевдин атайын белгилеши жогорку ойду дагы бекемдейт. Анткени, текст жарыялануудан бир нече эле жыл мурда жазылган кагаздын өтө эскирип кетиши, айрыкча өтө тыкан адам болгон К. Мифтаковдун жазгандарынын барагы түшүп калуу мүмкүн эмес эле.

Жогоруда баяндалган бүгүн илимге белгилүү фактыларга таянганда Тыныбектен жазылган «Семетейдин» тексттери «Манас» эпосунун ушул бөлүмү боюнча В. В. Радлов жазган жана жарыялаган тексттерден кийинки, үчүнчү материал.

Өткөн кылымдын экинчи жарымында – биринчиси 60-жылдарда, экинчиси 90-жылдардын аяк чендеринде – кагаз бетине түшүрүлгөн бул эки материалдын арасындагы көзгө дароо урунган белги сюжеттердеги орчундуу өзгөчөлүктөр: В. В. Радлов боюнча Айчүрөктүн кудалаган кайыны Көкчөнүн уулу Үмөтөй, ушуга байланыштуу ал вариантта Акундун шаарын Чынкожо, Толтойдун камаганы, Айчүрөктүн Семетейди издеп чыгышы, Ак шумкарды ала качуу, аны издеп Семетейдин барышы, Үргөнчтөн өтүү ж. б. сыяктуу Тыныбектин вариантында баяндалган окуялар жок, Семетей Айчүрөктүн кабарын угуп, өзү издеп барып, кыз оюнда жолугуп, ала качып кетет. Аралыгында кандайдыр 25–30-жылдар гана өткөндө фиксацияланган бул «доордош» эки материалдын сюжетиндеги мындай орчундуу айырмачылыктын болушу эпостун эволюциялык өнүгүшүнүн белгиси эмес экендиги түшүнүктүү. Ошон үчүн ал айырмачылыкты эки информатордун айтуучулардын эки башка школаларына жатышы жана варианттык белги менен түшүндүрүү мүмкүн. Анын үстүнө эпостун мазмуну толук камтылбаган чакан үзүндүгө таянып кеңири пландагы корутундуга келүү да кыйын. Ошондой болсо да ушул жерде кашаага алган мааниде эскерте кете турган бир учур – Тыныбек айткан текст бүгүн бизге кеңири белгилүү болгон, семетейчилердин басымдуу көпчүлүгү кабыл алган Семетей баатырдын Айчүрөккө үйлөнүүсү жөнүндөгү классикалык сюжетке алда канча жакын жана көптөгөн деталдык белгилерине чейин туура келет.

В. В. Радлов жарыялаган материал менен Тыныбектин «Семетейин» көркөмдүк белгилери боюнча салыштырганда кийинки тексттин өзгөчө жогорку деңгээли эки айтуучу информаторлордун устаттык чеберчилигинен, таланттарынын күчүнөн да кабар берип турат. Ыр саптарындагы ар бир сөздүн өз ордунда туруп, маанилик жана көркөмдүк так милдет аткарышы, ыр курулушунун өзгөчө ийкеми, көркөмдүк жогору деңгээли, башка манасчылардын варианттарында кеңири жолугуучу өзгөчө элестүү туруктуу ыр түрмөктөрүнүн саптардын кеңири жолугушу Тыныбек манасчы зор таланттын көркөм шыктын ээси гана эмес, улуу мурастын узак жылдар аралыгындагы көптөгөн мазмундук, көркөмдүк табылгаларын терең өздөштүргөн жана анын өнүгүшү үчүн өзү да салымын кошкон улуу инсан экендигин айгинелеп турушат.

* * *

Ошентип, советтик түзүлүш учурундагы «Манас» жөнүндөгү илимдин алгачкы этабы башаты, телчигүү учуру болгон 20-жылдардын ичи өзүнө мүнөздүү бир катар белгилерге ээ:

1. Октябрь революциясынын жеңишинин биринчи күндөрүнөн тартып эле жаңы өкмөт элге, эл жарат кандарга зор маани берип, көңүл бургандыктан фольклорду изилдеп үйрөнүү, ага ардактоо менен мамиле кылуу коомдо өзгөчө роль ойногон мамлекеттик ишке айланган. Ушундай шарттын натыйжасында кыргыз элинин оозеки көркөм чыгармаларына, ошолордун ичинде «Манас» жомогуна да көп көңүл бурулуп, аларды жыйноо, изилдеп үйрөнүү, бастырып чыгаруу багыттарында аракеттер иштелди. Ошон үчүн «Манас» жөнүндөгү илимдин негизги үч багытынын бири да көз жаздымында калбай, коомчулук, жеке адамдар, кызмат адамдары далалаттануу аркылуу элдик улуу эстеликтин тексттери кагаз бетине түшүрүлүп, илимий проблемаларын изилдөө аракеттери көрүлүп, айрып үлгүлөрү басмадан басылып чыкты.

2. Ошол кездеги тарыхый шарттын өзгөчөлүгүн ылайык атайы н даярдыгы бар адис кадрлардын, айрыкча жергиликтүү элдин арасынан чыккан ошондо адамдардын жок катары экендигине байланыштуу «Манасты» изилдеп үйрөнүү иштеринде, эгер (Орозбак уулунан жазылып алынган тексттерди эсепке кошпогондо, көрүнүктүү деп айтууга татырлык ийгилик болгон эмес.

Алгач жеке адамдын өз демилгеси аркылуу башталган Сагымбай манасчынын вариантын кагаз бетине түшүрүү жумушу кызмат адамдарынан тартып, кайдыгер жай адамдарга чейин жалпы колдоого алынып, материалдык, моралдык жардамдар берилүүнүн аркасында ийгиликтүү аяктаган. Бул иш «Манас» илиминин жеке эле ошол тарыхы шарт үчүн эле эмес, жалпы мүнөздөгү орчундуу жетишкендиктеринин бири.

3. Манастаануу илимдин өзүнчө бутагы катары али көзгө көрүнбөгөн менен анын башаты – алгачкы кадамы, жээги деп айтарлык белгилери пайда болуу жана эң негизгиси ошол кадамдар келечекте уюткулук милдет өтөп, үлгү болуп, отузунчу-кыркынчы жылдарда көптөгөн белгилүү манасчылардын айткан варианттары кагаз бетине түшүрүлүп, бул багытта орчундуу иштердин жүзөгө ашырылышына мүмкүнчүлүк түзүлдү. Эпосту бастыруу, башка тилдерге которуу, орчундуу проблемаларын изилдөө иштери да ийгиликтүү улантылып, натыйжада манастаануу илимдин өзүнчө тармагы катары түптөлдү. Кийинки этаптардын илимдин изденүү, телчигүү, калыптануу абалдарынын негизи пайда болду.

Пайдаланылган адабияттар

[1] В. В. Бартольд. Сообщение, ЗВО, т. XII, 1899–1900, стр. V–VI.

[2] Караңыз: «Собрание историй» – «Маджму ат-таварих». Введение. Изд. Ленинградского университета, 1960, стр. 4.

[3] В. В. Бартольд, Сообщение, ЗВО, т. XII, 1899–1900, стр. V–VI.

[4] «Собрание историй». «Маджму ат-таварих». Изд. Ленинградского университета, 1960, стр. 5.

[5] Ошондо эле, стр. 10.

[6] Собрание историй» – «Маджму ат-таварих». Изд. Ленинградского университета, 1960 г. стр. 36.

[7] «Собрание историй» «Маджму ат-таварих». Введение, изд. Ленинградского университета, 1960, стр. 40.

[8] Ч. Ч. Валиханов. «Собрание сочинений в пяти томах, т. I. Алма-Ата, 1961, стр. 250.

[9] Ошондо эле, стр. 421.

[10] Ч. Валиханов. «Собрание сочинений в пяти томах». Том. I. Алма-Ата, 1961, стр. 246.

[11] А. Маргулан. Шокан жане «Манас». Алматы, 1971. 8–10-беттер.

[12] Ч. Ч. Валиханов. «Собрание сочинений в пяти томах. Том I, Алма-Ата, 1961, стр. 251.

[13] Ошондо эле, стр. 251.

[14А.] Маргулан. «Шокан жане «Манас». Алматы, 1971, 18–19-беттер.

[15] А. Маргулан. «Шокан жане «Манас». Алматы, 1971, 32-бет.

[16] А. Маргулан. «Шокан жане «Манас», Алматы, 1971, 32–33-беттер.

[17] Ч. Ч. Валиханов. «Собрание сочинений в пяти томах, т. I. Алма-Ата, 1961, стр. 421.

[18] Ч. Ч. Валиханов «Собрание сочинений в пяти томах, том. I. Алма-Ата, 1961, стр. 421.

[19] Ч. Ч. Валиханов. «Собрание сочинений» в пяти томах, том. I. Алма-Ата, 1961, стр. 422.

[20] ЗВО РАО, т. XV, вып. I. СПб. 1903, стр. IX.

[21] Ч. Ч. Валиханов. Сочинения. СпБ, 1904. стр. 208–222.

[22] А. Маргулан. Шокан жане «Манас», Алматы, 1971. 163 бет.

[23] Ч. Ч. Валиханов. Собр. сочинений в пяти томах, т I. Алма-Ата, 1961, стр. 421.

[24] Маргулан А. «Шокан жане «Манас», Алматы, 1971, 20-бет.

[25] Ч. Ч. Валиханов. Собрание сочинений в пяти томах, т. I. Алма-Ата, 1961, стр. 420.

[26] Ч. Валиханов. «Избранные произведения». / Под редакцией акад. АН Казахской ССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958, стр. 113.

[27] Ч. Ч. Валиханов. «Собрание сочинений в пяти томах, том. I. Алма-Ата, 1961, стр. 358.

[28] Ошондо, стр. 420.

[29] Р. З. Кыдырбаева. Генезис эпоса «Манас», Фрунзе, 1980, стр. 168190.

[30] Ч. Ч. Валиханов. «Собрание сочинений в пяти томах, т. I. Алма-Ата, 1961, стр. 420-бет.

[31] Ошондо эле.

[32] В. В. Радлов. «Образцы народной литературы северных тюрк ских племен», ч. V. 1885 г. С. Петербург. Предисловие, стр. II.

[33] W. Radloff Kuzzer uber eie im Sommer 1862 unitermommne Reist in die Ostiche Rirgizen, Steppe, Bulletin de I Akademie imperial des Seincos de St. Perercb.1863, t. VI. P. 415–420.

[34] В. Радлов. Предисловие. В книге «Манас» героический эпос киргизского народа». Фрунзе, «Илим», 1968, стр. 25.

[35] Жогоруда аталган китеп, 27-бет.

[36] Ошонун эле өзүндө, 27-бет.

[37] Жогоруда аталган китеп, 28-бет.

[38] Кол жазмалар фондусу, инв. № 29, 13-бет.

[39] Жыйнаган Арабай уулу. Тыныбек жомокчунуку («Семетейден» бир бөлүм). Басты-руучу кыргыз билим комиссиясы. Москва, 1925-жыл.

[40] Тыныбек манасчынын өмүр баяны, Кол жазмалар фонду, инв. № 222, 13-бет.

[41] Ошондо эле, 13-бет.

[42] Кара: Рахматуллин К. Манасчылар. Биографиялык материалдар. Фрунзе, 1942, 73-бет.

[43] Кара: Кыргызский героический эпос «Манас», Москва, 1961, 306-бет.

[44] Тыныбек манасчынын өмүр баяны. Кол жазмалар фондусу, инв. № 29, 1-бет.

[45] Ошондо эле, 14-бет.

[46] Тыныбек манасчынын өмүр баяны, инв. № 29, 12-бет.

[47] Ошондо эле, 13-бет.

[48] Ошондо эле, 13-бет.

[49] Кол жазмалар фондусу, инв. № 1057, 511-бет.

[50] Тыныбек манасчынын өмүр баяны, Кол жазмалар фондусу, инв. № 29, 12-бет.

[51] Рахматтуллин К. А. «Творчество манасчы». Кара: в книге «Манас» героический эпос киргизского народа», Фрунзе, 1968, стр. 82.

[52] Ошондо эле, 82-бет.

[53] Тыныбек манасчынын өмүр баяны, Кол жазмалар фондусу, инв. № 29, 13-бет.

[54] Тыныбек манасчынын өмүр баяны, Кол жазмалар фондусу, инв. № 24, 2-бет.

[55] Ошондо эле, 5-бет.

[56] Б. Орузбаева, «Венгер саякатчысы Д. Алмашинин Кыргызстанга жасаган экспедициясына 100 жыл». Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясынын кабарлары, Бишкек, 1999, № 2, 74–76-беттер.

[57] Көрсөтүлгөн эмгек, 74-б.

[58] К. Айдаркулов, «Алмаши Дердь. Кара: «Манас» энциклопедиясы», 1-том, Бишкек, 1995, 84-бет.

[59] «Манас» героический эпос киргизского народа, Фрунзе, 1968, 42– 48-беттер.

[60] Караңыз: Книга «Манас» героческий эпос киргизского на-рода», Фрунзе, 1968, стр. 42.

[61] Караңыз: «Манас» героческий эпос киргизского народа, Фрунзе, 1968, стр. 42.

[62] Ошондо эле, 42-бет.

[63] «Манас» героический эпос киргизского народа, Фрунзе, 1968, стр. 45.

[64] Народное образование в СССР. 1917–1973 гг. Сборник документов, стр. 481.

[65] Сборник важнейших декретов, постановлений и распоряжений правительства Турк. АССР за 1917–1922 гг. Ташкент, 1923, стр. 141–142.

[66] Архив АН Кирг. ССР. Фонд № 2, опись № 1, дело № 5[а].

[67] Кара: С. С. Данияров. «Становление киргизской советской культуры», (1917–1924 гг) «Илим», Фрунзе, 1983, стр. 196.

[68] Ошондо эле, стр. 197.

[69] АН. Особый комитет по исследованию союзных и автоном ных республик. Осведомительный бюллетень. № 90. 20 октября, 1926 г. с. 3.

[70] Кол жазмалар фондусу, инв. 96, докладдык каттын 2-бети.

[71] Кара: «Мифтаковдун өмүр баяны». Кол жазмалар фондусу, инв. 96.

[72] Кол жазмалар фондусу, инв. № 155, 32-бет.

[73] Ошондо эле, инв. 96, 7 – деп белгиленген документтин 3-бети.

[74] Кол жазмалар фондусу, инв. № 155, ЗЗ-б.

[75] Кол жазмалар фондусу, инв. № 96, 38-бет.

[76] Кол жазмалар кондусу, инв. № 155, 35-бет.

[77] Эскерилген кол жазма, 35-бет.

[78] Эскерилген кол жазма, 36-бет.

[79] Кол жазмалар фондусу, инв. 96, 36-бет.

[80] Ошондо эле, 37-бет.

[81] Кол жазмалар фондусу, инв. 155, 36-бет.

[82] Кол жазмалар фондусу, инв. 150.

[83] Кол жазмалар фондусу, инв. 420, 3–11-беттер.

[84] Кол жазмалар фоидусу, инв. 275, 10-б.

[85] Ошондо эле, инв. 96, 38-бет.

[86] Кол жазмалар фондусу. инв. 275, 16-бет.

[87] Кол жазмалар фондусу, инв. 155, 93-бет.
[88] Кол жазмалар фондусу, инв. 155, 93-бет.
[89] Кол жазмалар фондусу, инв, 96, 33–34-беттер.
[90] Ошондон эле, 32-бет.
[91] Ошондо эле, 32-бет.
[92] Ошондо эле, 56-бет.
[93] Докладная записка учёного секретаря Кирг. научи, исслед. института Культурного строительства» на имя пред. Совнаркома Кирг. АССР тов. Кулатову, № 82, от 22 июня 1936 г. стр. 1.
[94] Кол жазмалар фондусу, инв. 543 (580), 307-бет.
[95] Бул жерде «адабият» жазма адабиятты эмес, андан алда канча кеңири маанини камтыган туюнтмага ээ болуп турат. Ошол 20-жылдардын биринчи жарымында кебетесине караганда фольклор менен жазма адабияттын арасына чек коюлбаган өңдөнөт, ал экөөнүн айырмасы бар экенин билген адам деле аз болсо керек. Мисалы: «адабият» деген терминди, болгондо да фольклордук материалдарды да, аларды кагаз бетине түшүрүү жумушун да маалымдаган түшүнүктө К. Мифтаков кеңири колдонот, «Манасты» кагаз бетине түшүрүү ишин «адабият иши» деп атоону Сагымбай ошол К. М. угушу жана ошондон тартып пайдаланышы да ыктымал.
[96] Ошондо эле. 307-бет.
[97] Ошондо эле, 308-бет.
[98] Ошондо эле, 308-бет.
[99] Кол жазмалар фондусу, инв. 543. (580), 308-б.
[100] Ошондо, 309-бет.
[101] Ошондо, 310-бет.
[102] Ошондо эле, 309-бет.
[103] Ошондо эле. 309-бет.
[104] Алыкул Осмонов. Чыгармалар жыйнагы, II том, 387-б. Фрунзе, 1965-ж.
[105] Байыркы кыргыз рухунун туу чокусу «Манас». Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча, 1-китеп, 13-б. Фрунзе, 1984-ж.
[106] К. Рахматуллин, Творчество манасчи. В книге «Манас» героический эпос киргизского народа, Фрунзе, 1968, стр. 84.
[107] К. А. Рахматуллин, Творчество манасчи. В книге «Манас героический эпос киргизского народа», Фрунзе, 1968, стр. 83.
[108] Кол жазмалар фондусу, Инв. 275, 10-б.
[109] Ошондо эле, 10-б.
[110] К. Рахматуллин «Манасылар», Фрунзе, 1942-жыл. «Творчество манасчи». «Манас» героический эпос киргизского народа» (Фрунзе, 1968-ж.) аттуу китепте, 83–85-беттер.
[111] Кол жазмалар фондусу, инв. 275.
[112] Кол жазмалар фондусу, инв. 275.
[113] Кол жазмалар фондусу, Инв. 275, 57-бет.
[114] Кол жазмалар фондусу, инв. 275, 20-бет.
[115] Кол жазмалар фондусу, инв.
[116] Ошондо эле, 19–20-беттер.
[118] Рахматуллин К. «Манасчылар». Кол жазмалар фондусу, инв. 1289, 68-бет.
[119] Кол жазмалар фондусу, инв. 275,
[120] Ошондо эле; 28-бет.
[121] Ошондо эле; 5- жана 28-беттер.
[122] Ошондо эле; 10-бет.
[123] Ошондо эле; 28-бет.

[124] Кол жазмалар фондусу, инв. 275,
[125] Ошондо эле, инв. 580, 309-бет.
[126] Кол жазмалар фондусу, инв. 275,
[127] Ошондо эле, инв. 275, 41-бет.
[128] Кол жазмалар фондусу, инв. 275, 41-беттер.
[129] Кол жазмалар фондусу, инв. 275,
[130] Кол жазмалар фондусу, инв. 275,
[131] Ошондо, 43-бет.
[132] Ошондо эле, 47–48-беттер.
[133] Кол жазмалар, инв. 275, 49-бет.
[136] Ошондо эле, 14–15-беттер.
[137] Кол жазмалар фондусу, инв. 275,
[138] Ошондо, инв. 275, 56-бет.
[139] Ошондо, 10-бет.
[140] Кол жазмалар фондусу, инв. 275, 12-бет.
[141] Ошондо, 16-бет.
[142] Ошондо, 23–24-беттер.
[143] Ошондо эле, 23-бет.
[144] Ошондо эле, 10-бет.
[145] Ошондо эле, инв. 275, 11 -бет.
[146] Ыбырай Абдыракмановдун өмүр баяны. Кол жазмалар фондусу, инв. № 871. 50-бет.
[147] Кол жазмалар фондусу, инв. № 871. 51-бет.
[148] Ошондо эле, 51-бет.
[149] П. Фалев. «Как строится кара-киргизская былина». «Манас» – героический эпос киргизского народа», Фрунзе, «Илим», 1968 – аттуу жыйнакта. 49-бет.
[150Аталган] китепте, 50-бет.
[151] Аталган жыйнактын 50-бети.
[152] Ошондо эле, 50-бет.
[153] «Манас», Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча академиялык басылыш, Бишкек, 1995, 78-бет.
[154] Образцы... 6-бет, 1–4-саптар.
[155] Аталган жыйнактын 50–51-беттери.
[156] Ошондо эле. 51 -бет.
[157] П. Фалев, Как строится кара-киргизская былина. В книге «Манас» героический эпос киргизского народа, Фрунзе, 1968, стр. 50.
[158] П. Фалев. Как строится кара-киргизская былина. В книге «Манас» героический эпос киргизского народа, Фрунзе, 1968, стр. 50.
[159] Кол жазмалар фюндусу, инв. 68, 83-бет.
[160] Ошондо, 83-бет.
[161] Ошондо, 83-бет.
[162] Валиханов Ч. Избранные произведения. Алма-Ата, 1958, стр. 112.
[163] Кол жазмалар фондусу, инв. 68, 84-бет.
[164] Ошондо эле, 84-бет.
[165] Ошондо эле, 84-бет.
[166] Ошондо эле, 85–86-беттер.
[167] Кол жазмалар фондусу, инв. 68, 84-бет.
[168] Кол жазмалар фондусу, инв. 96, «Докладная записка К. Мифтакова Зам. Предпрезидиума КирФан АН СССР, 4-бет.
[169] Кол жазмалар фондусу, инв. 84, 4–5-беттер.

[170] Кол жазмалар фондусу, инв. 96, 20–21-беттер.

[171] Ошондо, 21-бет.

[172] Тыныбек жомокчунуку («Семетейден» бир бөлүм) Маскөө, ж. 3-бет.

[173] Ошондо эле, 3-бет.

[174] Семетейден бир бөлүм, Маскөө, 1925, 3-бет.

[175] Кол жазмалар фондусу, инв. 84, «Илим жана саясы маселе, 5-бет.

[176] Кушнер П. журн. «Революционный Восток», 1927 г., номер 2. стр. 43

[177] Кол жазмалар фондусу, инв. 84, 6–7-беттер.

[178] газ. «Кызыл Кыргызстан», 1930-жыл, 27-май.

[179] Ошондо эле.

[180] Аталган статья.

[181] Ошондо эле.

[182] Ошондо эле.

[183] Ошондо эле.

[184] Ошондо эле.

[185] Ошондо эле.

[186] Жогоруда көрсөтүлгөн газетада.

[187] Жыйнаган Арабай уулу. Тыныбек жомокчунуку («Семетейден» бир бөлүм). Бастыруучу кыргыз билим комиссиясы. СССР калктарынын борбор басма мекемеси. Маскөө, 1925-жыл.

[188] Кол жазмалар фондусу, инв. 96, докладдык каттын 2-бети.

[189] Ошондо эле, инв. 96, Мифтаковдун өмүр баяны, 43- жана 52-беттер.

[190] Ошондо эле, инв. 29.

[191] Ошондо эле: Инв. №29. 13-б.

[192] Кара: Кол жазмалар фондусу, инв. 155, 43–52-беттер.

Китепте:

Мусаев С. Тандалган илимий эмгектеринин эки томдугу. – Б., 2015, 198–276-б.

Самар МУСАЕВ

«МАНАС» ЖАНА АКАДЕМИК В. В. РАДЛОВ

Жалпы адам баласына таандык маданий казынада кыргыздар жараткан «Манас» эпосуна көрүнүктүү орундардын бири таандык экендиги азыркы фольклор жөнүндөгү илимде ким кимге болсун белгилүү, күмөн туудурбай турган фактыга айланып калды.

Бул абал кыргыз эпосунун эл турмушунун кеңири көрүнүштөрүн терең чагылдырган энциклопедиялык мүнөздөгү мазмуну, өзгөчө жогорку көркөмдүк деңгээли жана өзү сыяктуулардын баарынан айырмаланган уникалдуу көлөмү менен шартташкан. Бирок, азыр фольклорчу адистер үчүн кеңири белгилүү болгон ушул чындык илим чөйрөсүнө бир топ кечигип жетти. Анткени, өткөн кылым ичинде эле, ал турмак үстүбүздөгү жүз жылдыктын орто чендерине чейин «Манасты» билген, ал жөнүндө жеткиликтүү маалыматы бар илим адамдарынын саны чамалуу келип, бул чыгарманы иликтеп үйрөнүү маселеси кыйын дегенде өзүнүн алгачкы кадамдарын жаңыдан баштоо деңгээлинде турган болчу. Ошон үчүн кыргыздардын көптөгөн кылымдар бою бапестеп сактап, өзгөчө кадырлап, ыйык тутуп келген бул улуу мурас, улуттук сыймыгы болгон чыгарманы үйрөнүү, изилдөө, татыктуу, туура баа берүү багытындагы алгачкы чыйырды салган көрүнүктүү инсандардын ысмы элибиз үчүн өзгөчө сыйлуу жана ыйык, алардын эмгектери кун жеткис баалуу.

Кыргыз элине ошондой баалуу кызмат өтөп кеткен адамдардын бири дүйнөлүк илим чөйрөсүндө аты кеңири белгилүү болгон көрүнүктүү түрколог, орус окумуштуусу акад. В.В. Радлов.

Илимге бүгүн белгилүү маалыматтар боюнча алганда акад. В. В. Радлов «Манас» жөнүндөгү илимге ат салышкан адамдардын үчүнчүсү – XV–XVI кылымдар аралыгында «Манас» боюнча маалыматты кагаз бетине биринчи түшүргөн аксыкенттик молдо Сайф-ад-динден, казак окумуштуусу Ч.Валихановдон кийинки адам. Кыргыз эпосу жөнүндөгү маалыматтарды бергендердин хронологиялык жактан алганда үчүнчүсү болгон менен акад. В.В. Радлов «Манастын» негизги үч бөлүгүн «Манас», «Семетей», «Сейтектин» окуяларын ошол өз учурундагы айтылыш деңгээлинде баштан-аяк ирети менен толук кагаз бетине түшүргөн, ошол жазып алгандарын кыргыз тилинде китеп кылып басмадан чыгарган жана «Манасты» башка элдин тилине которгон биринчи инсан.

Илим дүйнөсүндө атактуу түрколог, академик, орус окумуштуусу, Василий Васильевич Радлов деген ат менен белгилүү болгон бул адамдын өз аты, атасынын аты Фридрих Бильгельм, улуту боюнча немис, 1837-жылы 5-январда Берлинде туулуп, 1918-жылы 12-майда Петроградда дүйнөдөн кайткан.

В. В. Радлов 1858-жылы Берлин университетин бүтүрүп, түрколог адистигине ээ болгон. Эмгек жолун Россияда баштаган.

В. В. Радлов бүт өмүрүн негизинен түрк элдеринин тилин, элдик чыгармаларын, тарыхын, этнографиясын, маданиятын изилдөөгө арнаган жана бул багытта

орчундуу ийгиликтерге жетишип, чыгаан окумуштуу катары бийик кадыр-баркка ээ болгон адам. Орто жана Чыгыш Азияны изилдөөчү орус комитетин түзүү демилгесин көтөрүп, ошол уюмдун 1903-1918-жылдардын аралыгындагы төрагасы болгон. 1891-жылы Илимдер академиясынын Монголияга Орхон экспедициясын уюштурган жана башкарган, натыйжада «Монголиядагы байыркы түрк жазмалары» аттуу эмгеги 1894–1895-жылдары жарык көргөн. Белгилүү түрколог В.Томсен менен бир учурда байыркы түрк жазма эстелиги болгон Орхон жазууларынын сырын чечип, окуп чыккан. 1891-жылы Борбордук Азияга Турпан экспедициясын уюштурган. В. В. Радлов түрк тилдерин салыштырма тарыхый метод менен изилдөөгө негиз салгандардын бири. 1884-жылдан тартып Петербург илимдер академиясынын академиги. Көрүнүктүү Чыгыш таануучу, академик Сергей Федорович Ольденбург В. В.Радлов жөнүндө: «Адамдар өтөт, бирок алардын жараткандары калат, ал эми өзүнүн узак өмүрүндө В. В. Радлов иштегендер ушунча көп жана маанилүү, ошон үчүн анын аты – эстелиги шексиз ыйык сакталат»,– деп жазат.

Академик В. В. Радловдун өмүрүн, чыгармачылык жолун урунттуу үч учурга бөлүп кароого болор эле: Алтай мезгили, Казань мезгили, Петербург-Петроград мезгили. Он жылдан ашуун убакытты (1860–1870-жылдар аралыгы) камтыган Алтай мезгилинде окумуштуу Сибирь, Алтай, Казакстан, Орто Азия аймактарына экспедициялар жасап, ошол чөйрөлөрдө жашаган түрк элдерине таандык этнографиялык, тилге тиешелүү маалыматтар жыйнап, археологиялык казуулар жүргүзүп, элдик оозеки чыгармачылыктардын үлгүлөрүн чогултуп, ал көптөгөн фактылык маалыматтарды илимий талдоодон өткөрүп, басмага даярдаган. Натыйжада 1866-жылдан тартып жыл кур калбай В. В. Радловдун эмгектери жарыялана баштайт. Алардын ичинде түрк элдерине таандык фольклор, тил, этнографияга тиешелүү эң бай фактылык маалыматтардын жыйындысы болгон он томдук «Түндүк түрк урууларынын элдик адабияттарынын үлгүлөрү» да бар. В. В. Радловдун өмүрүн, чыгармачылык жолунун ушул мезгилин өзгөчө бөлүп, маани берип айтууга татыктуу. Анткени, окумуштуу ушул жылдар ичинде эч ким из сала элек ак такты изилдеген илимпоз катарында да, ар кандай кыйынчылыктардан жүз бурбаган эр жүрөк адам катарында да өзүнчө баатырдык деп аталууга арзырлык чоң иштер иштеген: илим үчүн зарыл керек болгон баалуу маалыматтарды ошол кездеги маданий борборлордон эң алыс турган туңгуюк жерлерди көптөгөн кыйынчылыктарга кайыл болуп он жылдан ашуун убакыт аралап жүрүп чогулткан. Окумуштуунун бул эмгектерин көрүнүктүү этнограф, СССР илимдер академиясынын корр.-мүчөсү Лев Яковлевич Штернберг: «Батыш Сибирь, Алтай жана Орто Азиянын археологиясы жана түрктөрдүн лингвистикасы, этнографиясы, географиясы боюнча бүтүн бир энциклопедияны түзгөн таптакыр жаңы маалыматтар» – деп баалайт.

В. В. Радловдун бир нече жолу кыргыз жергесинде болушу да окумуштуунун өмүрүнүн жана чыгармачылыгынын ушул Алтай мезгилине туура келет.

1871–1884-жылдарды кучагына алган Казань мезгилинде окумуштуу педагогдук, административдик милдеттер менен илимпоздук изилдөө иштерин айкалыштырып, бул багытта да үзүрлүү эмгектенген.

Окумуштуунун өмүрүнүн акыркы жылдарына туура келген Петербург Петроград (1884–1918) мезгилинде Россия академиясынын Азия элдеринин тарыхы

жана байыркылыктары (древности) боюнча ординар академиктик милдет аткаруу менен ал илимди уюштуруучу катары орчундуу иштерди иштеди. В. В. Радловдун тематикасы жактан эң эле ар түрдүү багыттарга арналган илимий изденүүлөрүнүн жана алардын жыйынтыктарын жарыялап – басмадан чыгаруунун өзгөчө үзүрлүү, бай натыйжаларга ээ учуру так ушул Петербург-Петроград мезгилине туура келет. Окумуштуунун эмгектерин жогору баалоонун далили катары эсептелүүчү факт анын 1884-жылы 7-ноябрда Петербург илимдер академиясына академиктикке шайланышы.

Ондогон фундаменталдуу илимий эмгектер, илимдин бир эле эмес, бир нече тармактарын баалуу жаңылыктар, ачылыштар, мааниси зор фактылык маалыматтар менен байытуу, жаңы илимий багыттарга негиз салуу, бүгүнкү күндөргө чейин илимдик кадыр-баркы төмөндөмөк турмак күн, жыл өткөн сайын дагы жогорулап бара жаткан материалдар топтолгон ондогон жарыялоолор – көптөгөн томдордон турган китептер мына В. В. Радловдун өмүр жолунда иштеген илимий эрдигинин кыскача тизмеси. Ушулардын арасында көптөгөн элдердин тилчи, фольклорчу, этнограф окумуштууларына кеңири фактылык маалыматтар берген Орхон, Турпан экспедицияларынын материалдары, турмушта пайдалануудан чыгып калган жана жашоосун улантып жаткан түрк тилдери боюнча изилдөөлөр, «Түндүк түрк элдеринин салыштырма грамматикасы», «Түрк тилдеринин сөздүгүнүн тажрыйбасы» жана көп томдордон турган «Түндүк түрк урууларынын элдик адабиятынын үлгүлөрү» ж.б. бар.

В. В. Радловдун таланттуу окумуштуу, илимдин уюштуруучусу катарындагы көп кырдуу жана өзгөчө жемиштүү чыгармачылык жолунун биз атайылап көңүл бургубуз келген бир өзгөчө белгиси – ал адамдын жеке эле бир эл эмес, көптөгөн элдерге шарапатын тийгизгендиги, анын эмгектеринин орус элине таандык илимге чоң-чоң салым кошуп, ошол илимдин кадыр-баркынын жогорулашына өбөлгө түзүү менен бирге башка көптөгөн, айрыкча ошол кездеги тарыхый шартта көп жактан өсүп-өнүгүүнүн өтө эле төмөнкү баскычтарындагы, же илимдик коомчулукка такыр деп айтарлык белгисиз болгон элдерди өз изилдөөлөрүнүн объектисине алып, алардын жашоо шарты, тили, маданий мурастары жөнүндөгү көптөгөн баалуу маалыматтарды чогултуп жана жарыялап, ал жаңы табылгалары менен жалпы адам баласына таандык илим казынасын байытканы. Окумуштуу В.В.Радловду илим дүйнөсү түрк элдерин изилдеп үйрөнүү илиминде өзүнчө доор түзгөн адам деп, таанышат. Белгилүү окумуштуу, академик А.Н.Кононовдун айтуусу боюнча В. В. Радловдун эмгектери «түркология илиминин бардык тармактарын: түрк тилдеринин диалектографиясын жана диалектологиясын, лексикографиясын жана лексикологиясын, салыштырма жана тарыхый фонетикасын жана грамматикасын, түрк текстологиясын жана руникалык, уйгур, арап алфавити менен жазылган түрктөрдүн жазма эстеликтерин бастырып чыгарууну, түрктөрдүн фольклорун, этнографиясын, тарыхын, археологиясын бүт камтыйт».

В. В. Радловго таандык баалуу илимий мурастардын ичинде кыргыз тилине, элдик оозеки чыгармачылыгына тиешелүү эмгектер да арбын. Аларда окумуштуу кыргыз тилинин лексикасына, фонетикасына байланыштуу пикирлер айтат, түрк элдерине жалпы тиешеси бар байыркы эстеликтердин бири болгон Орхон

жазмаларын чечмелен окуп чыгып, бул материалдар кыргыздарга таандык болсо керек деген илимий жоромолун берет, өзү эл арасынан чогулткан түрдүү жанрлардагы оозеки чыгармалардын үлгүлөрүн кеңири комментарияларынын коштоосунда жарыялайт.

В. В. Радловдун эмгектеринен биз үчүн өзгөчө мааниге ээ болгон баалуусу, албетте, окумуштуу ошол кездеги кыргыздардан жазып алган жана өзүнчө китеп кылып басмадан чыгарган «Манас» эпосунун тексттери.

В. В. Радлов кыргыздардын жергесине анда Ч.Валиханов биринчи жолу болуп кеткенден алты жыл кийин келген. Окумуштуунун өз эскерткенине Караганда ал «Манаска» таандык тексттерди 1862-жылы Текесте бугу уруусунун, 1869-жылы Ысык-Көлдүн батышында сарыбагыш жана Токмоктун айланасындагы солто урууларынын арасынан жазган[1]. Токмок шаарына жакын жерлерде жашаган сарыбагыш уруусунун арасынан жазылган «Манастын туулушу» аттуу чыгарманын башталыш эпизодун эсепке кошпостон эпостун кайсыл окуялары качан жана кайсыл жерде кагаз бетине түшүрүлгөнү, ошондой эле информаторлор ким болгону, аты-жөнү, алар жөнүндө башка маалыматтар эч жерде эскерилбейт. Тексттер эки башка учурда жана бири-биринен аралыгы бир кыйла алыс болгон жайларда жазылып алынганына караганда окумуштууга «Манас» айтып берген адамдар бери эле болгондо 3–4 же андан да көп болсо керек.

Окумуштуу 1862-жылкы саякат учурундагы иштери жөнүндө 1863-жылы 20-августта Петербург академиясында жасаган билдирүүсүнө караганда «Манастын» ошол алгач жолку жазылган көлөмү 80 бет. Бирок, ага кайсыл окуялар киргени, ыр сабынын саны, кимден жазылганы чечмеленип айтылбайт. Андай чечмелөө, тактап айтуу кийин эпостун бардык материалы басмага даярдалганда да болгон эмес, китепке кирген тексттер кайсыл жылдары, кайсыл жерлерде жана кайсыл уруулардын арасынан кагаз бетине түшүрүлгөнү гана жалпы жонунан эскертилүү менен чектелген. Бул абалды, биринчиден, ошол тарыхый шарттагы фольклористика илиминдеги кабыл алынган салт менен (жеке эле В. В. Радлов гана эмес, Ч. Валиханов да өз информаторунун аты-жөнүнө көңүл бурбай, кесибин ырчы экенин гана эскертүү да ушул жагдай менен түшүндүрүлүшү мүмкүн), экинчиден окумуштуунун илимдик кызыкчылыгындагы башкы максат оозеки материалдарды чогултуу эмес, илимдин башка тармагы үчүн фактылык материалдар чогултуу болгондук менен түшүндүрүүгө болот. Буга окумуштуунун «Менин башкы максатым кара кыргыздардын тилин изилдөө үчүн материалдар топтоо болгондуктан көп сандагы тексттерди ырчылар мага кандай айтып берсе, ошол түрдө жазып алуу менен канааттанышым керек эле. Ошон үчүн мен жолуккан варианттарга жана карама-каршылыктарга көңүл бурганым жок, ошондой эле кайталоолор кетирбес үчүн айтып берип жаздырып жаткандарды кыскартпадым»[2] – деген сөзү да күбө. Демек, окумуштуунун негизги максаты кыргыз тилинин өзгөчөлүгүн изилдөө болгондуктан ал колдон келишинче буга зарыл керек фактылык материалдарды

[1] В. В. Радлов. «Образцы народной литературы сонорных тюрксхнх плёмен», ч. V. 1885 г. С.-Петербург. Предисловие, стр. 11.

[2] В. В. Радлов. Предисловие. В книге «Манас» героический эпос киргизского народа. Фрунзе, «Илим», 1968, стр. 25.

топтоого аракеттенет жана эпосту ушул максаттын каражаты катары тандап алат. Ушунун натыйжасында чыгарманы жазып алууда түрдүү варианттар сыяктуу оозеки чыгармачылыктын башкы белгиси эсептелген орчундуу учурларга маани бербейт. Акад. В. В. Радловдун чыгаан адис, чоң окумуштуу боло туруп илимдин бүгүнкү талаптарынан алып караганда кетирген тексти кагаз бетине түшүрүүдөгү элементардык зарылчылык боло турган паспорттоштуруу ишиндеги (мисалы, информатор жөнүндө так көрсөтүлгөн кеңири маалыматтар бербөө, же варианттык белгилерди сактоо ж.б. мүнөздөгү) айрым мүчүлүштүктөрдү негизинен ошол тарыхый шарттагы фольклористиканын деңгээли, кабыл алынган салттык түшүнүктөр, принциптер менен түшүндүрүүгө болот.

Ч. Валиханов болсун, В.В. Радлов болсун кагаз бетине түшүрүлгөн материалдар кайсыл уруунун арасынан жазылганын так белгилешет, ал эми информатордун инсандык маалыматтары унутта калат, ага көңүл бурулбайт. Демек, окумуштуу үчүн чечүүчү мааниге ээ нерсе тексттердин өзү жана ошол тексттер айтылып жүргөн чөйрө. Ал эми ошол тексти алып жүргөн, аткарган, белгилүү даражада салымын кошкон айтуучу информатордун ролуна көңүл бурулбайт. Ушунун натыйжасында эпостун варианттары да, айткан адамдын чыгармачыл инсан катарындагы орду да көз жаздымында калат. Ошентсе да В.В.Радлов ырчы-айтуучуга таандык чыгармачылык белгилер жөнүндө негизинен туура байкоолор, корутундулар айтат жана чыгарма жаратууда, айрыкча эпостун жашоо процессинде алардын ролу жогору экендигин баса белгилеп көрсөтөт.

Текстерди кагаз бетине түшүрүү процессинин окумуштуу үчүн өзгөчө татаал болгондугу күмөнсүз. «Түндүк түрк урууларынын элдик адабияттарынын» V китебине жазган кириш сөзүндө ал өзү бул жөнүндө минтип белгилейт: «Записывание песен под диктовку представляло большие затруднения, певец, Понятно, непривыкший диктовать так тихо, очень часто терял нить рассказа и запутывался в противоречиях, всякий вопрос с моей стороны еще больше отвлекал его от обычного пения. Поэтому я должен был заставить певца сначала пропеть весь эпизод для того, чтобы мог записать в коротких словах общий ход рассказа. Когда я познакомился с содержанием эпизода, я велел продиктовать певцу мне все пропетое. Таким образом, познакомившись с содержанием, я имел возможность заметить все пропуски и неточности. Несмотря на все эти осторожности и старания, мы теперь еще нередко встречаем пропуски в записанных текстах»[1]. Биз атайылап толук жана котормо түрүндө эмес, оригиналдын өз тилинде келтирген бул узун үзүндүдөн «Манастын» текстерин В. В. Радлов кагаз бетине түшүрүү учурунун процессин баштан-аяк толук көз алдыга келтирүүгө, бул учурда окумуштуу кандай кыйынчылыктарга туш келгенин даана баамдоого мүмкүн. Эгер ушул жогоруда келтирилген эпосту жазган адамдын айткандарына сөздөр ошол элдин өзгөчөлүгүнө ылайыкташтырылып атайын түзүлгөн тамгалардын жардамы менен эмес, башка элге таандык алфавитке айрым шарттуу белгилер коюу (В. В. Радлов «Манастын» текстерин жазганда кайсыл графиканы пайдаланганы бизге белгисиз, жарыяланган текстерге караганда орус тамгаларынын жардамы менен жүзөгө ашырса

1 Жогоруда аталган китеп. 27-бет.

керек) аркылуу иштөөгө туура келгендикти (албетте, мындай иштөө иш процессине кошумча кыйынчылыктар туудурары өзүнөн өзү түшүнүктүү) жана айрым сөздөрдүн маанисин таасын билбегендиктен туура эмес, же бурмалап жазуу, аны тактоо үчүн информаторго же ошол жазуунун жүрүшүнүн өзүндө, же кийинчерээк кайрылууга туура келүү ж. б. сыяктуу окумуштуу айтпай кеткен тоскоолдуктар менен кыйынчылыктарды да эске алсак орус окумуштуусунун алп эмгеги, ал эмгектин теңдешсиз баасы ачык байкалат.

В. В. Радлов өз информаторлорун кесиптик өзгөчөлүгүнө карай гана жалпы жонунан ырчы (певец) деп атайт. Ырчынын чыгармачылыгына берилген («Всякий опытный певец поэт по вдохновению, так что он не в состоянии спеть одно и то же два раза, не изменяя форму изложения»[1]) мүнөздөмө да башкы белгилери жактан бүгүн биз билген манасчыларга караганда акын-ырчыларга жакын. Бирок, буга карап В. В. Радлов кыргыз жергесине келген тарыхый шартта чыгармачылык мүнөзү жактан «Манастын» айтуучулары менен ырчылардын арасында чек жок, экөө бир группадагы көрүнүш дешке болбойт. Ырчы менен эпостун айтуучусу көпчүлүк учурларда бир наам аркылуу «ырчы-акын» деп аталганына карабастан, ошол мезгилдерде эле алардын чыгармачылыгынын арасындагы жиктелүү башталган, ал гана турмак айырмачылык даана байкалып, экөө эки башка наам менен аталган. Буга В. В. Радловдун ырчыдан башка да «эпикалык ырларды айтуучу ырчы (певец эпических песен) деген терминди колдонушу айкын күбө. Ырас, орус окумуштуусу алардын арасына катуу чек койбойт, буга караганда ал адам кесип ээлеринин бул эки тобунун арасында айкын айырма бар экенин анча баамдаган да эмес. А балким ошол шартта бул эки топтун арасында четтен аз убакка бир-эки жолу келген адам дароо байкай коёрлук айырма да болбосу мүмкүн (жашаган доору жактан ошол учурларга жакын турган Балык ырчы сыяктуу адамдар жөнүндөгү бизге жеткен маалыматтар ал кездерде манасчылык кесип менен ырчылык өнөр аралаш жүрүп, бири-бирине эң эле жакын турганын билгизет). Ошондой болсо да В.В. Радловдун эпосту айтуучуларды өзүнчө наам менен аташы жана алардын чыгармачылыгына ырчылардан айырмаланган мүнөздөмө («Вследствие частых упражнений у него наготове целый ряд отдельных частичек песен (если можно так выразиться), которые он и присоединяет друг к другу в соответствующем ходу рассказа порядке. Каждая из таких «частичек песен изображает описание известных случаев и происшествий... Искусство певца состоит только в ловком соединении готовых уже частичек картин в одно целое, смотря по ходу обстоятельств»[2]) бериши чоң мааниге ээ. Анткени, «Манас» жөнүндөгү илимдеги орчундуу бөлүмчөнүн бири болгон манасчылардын чыгармачылыгына байланышкан маалыматтардын горизонтун кеңейтет жана маселеге белгилүү даражада өз алдынча тактык киргизилет. Албетте, эпикалык ырларды айтуучуларга окумуштуу берген мүнөздөмөнү манасчылардын чыгармачылык өзгөчөлүгүн толук камтып, бардык белгилерин кеңири ачкан аныктама деш кыйын. Чынында ал айткан белгилер көп жактан жалпы эле ырчыларга таандык. Бирок, кеп аныктаманын тактыгында да, толуктугунда да эмес. Маселе «Манасты» айткан атайын адамдардын болуу фактысында. Адатта

[1] Ошонун эле өзүндө, 27-бет.
[2] Жогоруда аталган китеп, 28-бет.

манасчылык өнөр көркөм сөз чеберлеринин бир топ эски үлгүлөрүнө жатарын жана ошондой эле бул топтогу адамдар Октябрь революциясына чейин эле «жомокчулар» деген наам менен аталышаары илимде азыр баарыга маалым фактылардан. Бирок, ошол өнөрчүлөрдүн ырчылардан бөлүнүп өзүнчө атала башташынын убакыт чеги так эмес. В. В. Радлов берген маалымат ушул багытта ачыгыраак ой айтууга, б.а. манасчылык өнөр бери болгондо эле өткөн кылымдын орто ченделеринде өзүнчө топ катары белгилүү болгон дешке мүмкүнчүлүк түзөт. Бул чек манасчылардын эл арасында көркөм өнөрчүлөрдүн өзүнчө тобу катары өмүр сүрүү учурунун илимдеги азырынча белгилүү болгон күмөн туудурбай турган так чеги. Ырас, манасчылык өнөр андан да алда-канча мурда эле жашаган деп болжолдоого мүмкүн. Бирок, андай факты менен бекемделбеген божомол ой жоруу бойдон гана калат. Ушул жерде көңүлгө алына турган дагы бир учур ошол В.В. Радлов «Манасты» кагаз бетине түшүргөн шартта эпостун айтуучулары эл арасында өзүнчө наам менен аталганбы, эгер аталган болсо эмне үчүн орус окумуштуусунун көз жаздымында калды, б.а. ал аталыш анын эмгегинде эскерилбейт? – деген суроо. Жогоруда эскерилгендей В. В. Радлов «Манас» айтуучуларды «певец эпических песен» деген термин менен белгилеп айтат. Бул термин илимге белгилүү маалыматтарга караганда кыргыздар арасында XIX кылымдын экинчи жарымында, айрыкча XX кылымдын башталышындагы Октябрь революциясына чейинки шарттарда кеңири белгилүү болгон эпостук чыгармаларды аткаруучуларга карата колдонулуучу «жомокчу» деген сөздүн мааниси жактан так котормосу. Буга карап орус окумуштуусу «жомокчу» деген терминди уккан, бирок, кандайдыр себептер менен (а балким сырткы формасы жактан жөө жомок деген сөзгө жакын турган бул сөздүн мааниси эмнеде экендигин так биле албай, же терминдин түшүндүрмөсүнө өз информаторлорунан жеткиликтүү деңгээлдеги чечмелеген жооп ала албай) аны өз эмгегинде атайылап көрсөтүүнү зарыл деп эсептеген эмес да, ал сөздүн так маанисин көрсөткөн котормосун пайдаланган болсо керек деп божомолдоого мүмкүн. В. В. Радлов эпикалык ырлардын ырчыларына карата айткан ойлорун уланткан жерлерде тажрыйбалуу ырчы («опытный певец»), ырчылардын мыктысынын бири («один из лучших певцов») деген сөздөрдү колдонот. Бул сөздөрдүн атайын терминдик мааниге ээ экенин, же жалпы мүнөздөгү кайдыгер сөз экендигин кесе так айтуу кыйын. Ошентсе да бул фактыдан эпосту айтуучулар ошондо эле деңгээлине, дареметине карай айрым топторго бөлүнгөнүн көрүүгө, ал топтор манасчылардын бүгүн биз билген үйрөнчүк, чала, чыныгы чоң манасчы жомокчу болгон бөлүнүүсүнүн өзү болбосо да, ага жакын, же элементтерин ичине сактаган көрүнүш белгилери экендигин байкоо кыйын эмес.

В. В. Радловдун жалпы эпос, ошого байланыштуу «Манас», анын айтуучуларынын чыгармачылыгы ж.б. жөнүндөгү ой-пикирлери, илимий жыйынтыктары жана «Манастын» үч бөлүгүнүн сюжеттик нугун ирети менен баштан аяк толук камтыган тексттери бизге окумуштуунун «Түндүк түрк урууларынын элдик адабияттарынын үлгүлөрү» (Образцы народной литературы северных тюркских племен) деген он томдон турган китептеринин V томунда берилген. Он томдук окумуштуунун 1860–70-жылдардын аралыгында Алтай, Сибирь, Орто Азия, Казакстан аймактарына жасаган илимий экспедицияларынын учурунда түрдүү элдердин

арасынан чогултулган оозеки көркөм чыгармаларынын үлгүлөрү болгондуктан ар бир элге арналган китептер бөлүк делип аталган. 5-бөлүккө (томго) кыргыздарга таандык материалдар киргизилген. Китеп транскрипцияланган орус алфавити менен кыргыз тилинде Санкт-Петербургда 1885-жылы басмадан чыккан.

Китеп орус тилинде берилген В. В. Радловдун кириш сөзүнөн (Предисловие) (1–26-б.), «Манас» (13–68-б.) «Жолой кан» (369–525-б.), «Эр Төштүк» (526–589-б.), кошоктор (590–599-б.) деген төрт бөлүмдөн турат.

Көлөм жагынан да, кириш сөздө окумуштуу өзгөчө көңүл бурган мааниси жактан да китептеги башкы бөлүм «Манас».

Кириш сөз томдогу фактылык материалдарды түзүүчү оозеки чыгармалардын үлгүлөрүнөн бөлүү максатында өзүнчө рим цифрасы менен бет коюлуп берилген.

Кириш сөз бастырылып жаткан тексттер түрк элдеринин арасындагы бүгүнкү күнгө чейин «Кыргыз» деген наамды сактап келген элдин арасынан жазылып алынгандыгын эскертүүдөн башталып, аталган эл жашаган географиялык жайдын орду белгиленет, оң, сол деп экиге бөлүнгөн кыргыздардын урууларынын аттары саналат. Элдин болжолдуу саны үч жүз миң адамдын айланасында экендиги эскерилет.

Кириш сөздө окумуштуунун айткан маалыматтарына караганда өзү жазган эпизоддордун айрымдарын китепте Манастын өмүр жолунун жүрүшүнө ылайык тартипте берген (XIII-бет) б.а. окуяларды айтуучудан уккан үлгүсүндө эмес, өзү туура деп эсептеген тартип-нукта жайгаштырган. Ушундан улам В. В. Радлов эпостун окуяларын бир эле айтуучудан баштан аяк ирети менен укпаса керек деген жыйынтыкка да келүүгө болот.

В. В. Радлов өзү кыргыздардын арасынан жыйнаган материалдар дээрлик эпикалык ырлардан турарын белгилеген жана алардын мазмунуна, көркөмдүгүнө жогору баа берген. Ал «Жалаң эпикалык ырлардан турушкан кара кыргыздардын арасынан чогулткан тексттер мазмундуулугу жана курулушунун көркөмдүгү менен мени өзүлөрүн ыр түрүндө котороуга мажбурлашты. Так ушул кырдаал басмага 1876-жылы эле толук даяр болгон бешинчи томдун бастырылышын азыраак кечеңдетти» – деп жазат, Бешинчи томго жазган кириш сөзүндө, кыргыз жергесинде болгондугу жөнүндөгү жазган отчётторунда В.В. Радлов кыргыздар, алардын жашоо-турмушу, үрп-адаты, тили ж.б. боюнча көптөгөн илимдик маалыматтар берүү менен катар ошол элге карата калыс, аларды жогору баалап, урматтоо көрсөткөн бир катар пикирлерин да айткан. Мисалы: окумуштуу кыргыздар ырга шыктуу, көркөм сөз өнөрүнө чоң маани берип, жогору баалаган эл экенин белгилей келип, ушунун натыйжасы катары бул элде элдик оозеки чыгармачылыктын эпикалык үлгүлөрү өзгөчө өнүккөнүн көрсөтөт жана «кара кыргыздардын элдик поэзиясы «чыныгы эпикалык учур» ден атоого боло турган кандайдыр өзгөчө учурда экен» деп эсептейт.

Белгилүү окумуштуунун кыргыздардын эпосуна берген баасы, чыгарманын мазмуну, жомокту айтуучулардын чыгармачылык өзгөчөлүктөрү жөнүндөгү байкоолору жана илимий корутундулары өзүлөрүнүн калыстыгы, маанисинин тереңдиги, тактыгы менен айырмаланып, бүгүн да өз баркын жоготпойт. «Эпос элдин бүт турмушунун, бардык умтулууларынын поэтикалык чагылышы». «Кыргыз өз ырларында кандайдыр укмуштуу жана коркунучтуу жөө жомоктук дүйнөнү барктабайт,

тескерисинче ал өзүнүн турмушун, өз сезимдерин жана умтулууларын, коомдун ар бир жеке мүчөсүнүн өзүндө жашаган идеалдарын даңазалап ырдайт». Окумуштуунун ушул түрдөгү көптөгөн аныктамалары, корутундулары кыргыз элин, анын маданий мурасын В.В. Радлов канчалык жогору баалаганын таасын айгинелейт. Кыргыздардын жашоосундагы көркөм сөздүн маанилүү орду, изилдөөчү «ырчы» деген жалпы ат аркылуу берген «Манас» айтуучулардын чыгармачылык өзгөчөлүгү кириш сөздүн орчундуу бөлүгүн ээлеген, окумуштуунун маанилүү байкоолорун, илимий корутундуларын баяндаган маалыматтардан. Ошондой эле тексттерди жазып алуудагы кыйынчылыктар, бул иште окумуштуу колдонгон атайын ыкка да өзгөчө көңүл бурулуп, чечмеленет.

Кириш сөздө китепке киргизилген материалдардын ар биринин кыскача мазмуну баяндалып, айрым түшүндүрмөлөр берилет, акырында автор өзү жазып алган майда ырлардын айрымдарын бул бастырууга киргизбегенин да эскертет. Кириш сөз 1885-жылы октябрь айында Петербургда немис тилинде жазылган. Бешинчи томго берилген орус тилиндеги үлгүнү окумуштуунун уулу даярдаган.

«Манастын» үч бөлүмүнө тиешелүү материалдар китепте 7 темага бөлүнүп берилген: 1) Манастын туулганы; 2) Алмамбет бусулман (сөз В. В. Радловдо ушул түрдө жазылган) болуп, Көкчөдөн чыгып, Манаска кирет; 3) Манас менен Көкчөнүн согушканы, Каныкейди алганы, Манас өлгөндөн соң тирилгени; 4) Бокмурун; 5) Көзкаман; 6) Семетейдин туулганы; 7) Семетей.

Эпостун материалдарынын ушул тартипте бөлүм эпизоддорго бөлүнүшү жана алардын аталыштары эл арасында ошол учурда ушундай түрдө экени, же мындай бөлүнүүлөр да, аталыштар да шарттуу болуп, окумуштуунун эрки менен анын чыгарманы кабыл алышына, түшүнүшүнө ылайыкталып берилгени белгисиз. Кириш сөздө ар бир бөлүм ушул түрдө айтылып, мазмуну кыскача эскертилгени менен так аталышы кимге таандык экендиги, ошондой эле бөлүү эмнеге негизделип иштелгени эскерилбейт. Өзү жети темага бөлгөн окуяларды окумуштуу «эпизод» деген термин аркылуу белгилеген. Чынында алардын эпизод экендиги жана ушул илимий термин менен белгилениши талашсыз, бирок, «Семетей», «Сейтек» кийинки илимге белгилүү маалыматтар боюнча «Манаска» байланыштуу, анын уландылары катары айтылганы менен ошол бир чыгарманын көптөгөн эпизоддорунун биринен эмес, курулушу, темасы, окуялары боюнча ар бири өзүлөрүнчө чыгармалар. Балким В. В. Радлов кыргыздарга келген тарыхый шартта алар өзүлөрүнчө кеңири пландагы чыгарма катары айтылбай, кыскача берилген эпизод түрүндөгү бөлүмдө болсо керек дешке да мүмкүн эле. Бирок В.В. Радловдон мурдараак кыргыз жергесинде болгон Ч. Валихановдун «Илиадага» «Манасты», «Семетейди» «Одиссеяга» салыштыруу жана эпостун бул эки бөлүгүн атайын эки башка атап, көлөмдөрүнүн зорлугу жөнүндөгү эл айткан уламышты атайылап эскерүүсү «Семетей» да, балким «Сейтек» да ошол учурда эле өзүлөрүнчө чыгарма экендигин айгинелейт. Демек, окумуштуу белгилеген алгачкы беш окуя эпостун биринчи бөлүмү «Манастын» эпизоддору, кийинки эки бөлүмдү изилдөөчү эпизод деп атоосу илимий тактыкка туура келбейт.

В.В. Радлов «Манастын» өзү жазып алган окуяларын беш топко бөлүп беришин эпостун айтуучуларынан укканына негизделип иштелген дешке болот.

Анткени, андай эпизоддор айрым өзгөрүүлөр менен илимге белгилүү кийинки варианттарда да жолугат. Ал эми алардын ар биринин аталыштарын шарттуу дешке, б.а. информаторлордун айтуусунда ушул түрдө болушу, же балким окумуштуу өз оюнча аташы да мүмкүн. Анткени эпостук жалпы салт боюнча ар бир эпизод окуялардын аталышы чыгарманы айткан адамдын эрки, каалоосу менен шартташкан көрүнүш. Ал турсун кеңири белгилүү, эл арасында дээрлик бир түрдө аталган эпизоддордун да кээде бул же тигил аткаруучунун вариантында бири биринен бөлөкчө наам берилиши кезигет. Мисалы: белгилүү манасчылардын басымдуу көпчүлүгүндө «Чоң казат» деп аталган эпизод Сагымбай манасчынын вариантында «Чоң чабуул» деген наам менен кагаз бетине түшүрүлгөн.

1) Манастын тууганы (туулганы) (1–6-бет, 164 сап ыр). Окуя эпостогу кеңири белгилүү болгон салттык белги баатырдын тегин чечмелеп саноодон башталат:

Жети-Төрдүн башында
Жеткилең тууган Бөйөн кан,
Бөйөн кандын баласы
Кайраттуу тууган Каракан,
Каракандын баласы
Кайраттуу тууган Жакып кан (5.1.).

Манастын атасы Жакып экени бардык варианттар үчүн бирдей таандык көрүнүш. Чоң атасынан тартып көпчүлүк учурда жети атасына чейин саналуучу башка баба-жотолорунун аттары туруктуу эмес, түрдүү варианттарда түрдүүчө аталып, анын ичинде Каракан, Бөйөн, Чаян көбүрөөк эскерилет.

Жакыптын жердеп турган жери Чуңкур-Уянын үстү, Алматынын оозу. Эпостун көпчүлүк варианттары үчүн мүнөздүү болгон күчтүү жоодон кыргыздардын чабылышы, туш-тушка сүрүлүшү бул текстте эскерилбейт. Жакып Айдаркандын кызы Чыйырдыны алат, 14 жыл бала көрбөйт, эпостук салтка ылайык мазар тайып, тилек тилеп жүрүп, балалуу болот.

Манастын тууган энеси Чыйырды экени белгилүү варианттардын баарына таандык белги, бирок, Чыйырдынын атасы ким экени туруктуу мүнөзгө ээ эмес, түрдүүчө айтылат, Эштектин кызы деш көбүрөөк учурайт.

Жакыптын узак убак бала көрбөй, тилек тилеп жүрүп перзенттүү болушу да кеңири белгилүү, варианттардын көбүнөн орун алган салттык мотив.

Жаңы туулган баланын «аппак эти чүчтөдөй, устукан сөөгү мистедей». Акбоз бээ сойдуруп, Жакып баласына 4 пайгамбар, кожого ат койдурат. Балага Манас – деген ат берилет. 4 пайгамбар, Жеркенден келген жети элчи, кытайдан келген 40 элчи, ногойдон келген он элчи жентек жеп, Манасты сынап, туулган баланын келечекте мыкты чыгарын айтып кетишет. Каапыр менен мусулманга Манастын кабары катуу угулат. Күлүшө баштаганда эле бешикте жаткан Манас: «Аксакал атаке Жакып кан Бусурман жолун ачамын, Каапырдын малын чачамын... (5.) деп сүйлөйт. Муну уккан Жакып «алабаш жорго чаар атты алып келип токутуп, жакасы алтын, жеңи жез, ак күрөөкө торгой көз, алтындын зээрин жаптырган, күмүштүн зээрин төктүргөн» (5.3) бадананы кийгизип, Байдын уулу Бакай канды чакырып: Манас аттанып жортом, «алыска сапар барам, Мединаны сыдырып, Чоң Букарды кыдырып, Ит-Кечүүдөн кечем – дейт. Бээжиндеги Коңурбай барып уруш

салам – дейт...» (86–93-саптар), Көрбөгөнүн көргөзүп, билбегенин билгизип жанына жолдош бол деп суранат. Бакай макул болот. Манас он жашында ок атып, он төрткө чыкканда ордо чайкап, кан болот. Кашкардагы кытайды Турпан айдап чыгарат, Турпандагы кытайды Аксыга айдап түшүрөт.

Китептин кириш сөзүндө эскертилген окумуштуунун пикири боюнча Манастын туулушу жөнүндөгү бул кыска эпизод ага берилген суроого жооп кылып гана айтуучу тарабынан кокусунан дароо ойдон чыгарылган окуя (XIII-б.). Окумуштуу атайын белгилегендей бул эпизоддун мазмуну өтө эле жарды экендиги ырас. Бирок, көрүнүштөрдү үстүртөн, өтө кыска, деталдаштырбай берүү окуянын мурда эпостун составында жоктугунун далили эмес. Балким бул эпизодду мурда кенен айтпаган адам болгондуктан, же кандайдыр башка себептер менен айтуучу эл арасында мурдатан белгилүү чыгарманы туруктуу салттык окуяларынын бирин өзүнө берилген жооп катары ушул түрдө кыска баяндоосу да ыктымал. Чынында «Манастын туулушу» деген темага ылайык келүүчү бүгүн илимге кеңири белгилүү болгон сюжеттик нук баатырдын теги, Жакып менен Чыйырдынын узак убакыт баласыз болуп жүрүшү, туулган баланын жашынан эле өзгөчө жышааналуу экендиги аталган эпизоддо негизинен толук сакталып берилген. Жеке эле бул эмес Манас жоого аттанам дегенде ага Жакып даярдаган минер аты алабаш жорго чаар ат С. Каралаевдин вариантындагы Манас туулганда дүйнөгө келген минер аты тору чаар менен үндөшүп турушу, айрыкча «аппак эти чүчтөдөй, устукан сөөгү мистедей» же «жакасы алтын, жеңи жез, ак күрөөкө торгой көз», же «он жашында ок атты, он төртүнө келгенде ордо чайкап, кан болду» ж.б. туруктуу ыр саптарынын башка деталдык белгилердин кийинки манасчылардын варианттарынан өзгөрүүсүз ушул түрдө кенен орун алышы, окуя-эпизод эпостун сюжеттик нугунда мурдатан эле орун алганынан кабар берип турат.

2) Алмамбет мусулман (бусурман) болуп, Көкчөдөн чыгып, Манаска кирет (6–61-беттер, 1862 сап ыр) жер жер болгондо, суу суу болгондо алты атанын уулу каапыр, үч атанын уулу мусулман бар экен (1–4 саптар). Төрт арыштуу ойроттогу алтын айдар, чок белбоо Каракандан Алмамбет туулат. Ал топ олуянын тобосунан, бар олуянын батасынан, арчалуу мазар азиреттин Алдасынан бүткөн бала. Алмамбет туулду дегенде Ала-Тоо корккконунан пас болот, агын суу корккону-нан сай болот. Үч атанын уулу мусулман суунун башын көздөп качат, кара ногой Жамгырчы Иленин башына түшөт, сары ногой эр Манас өркөчү бийик өр кула, өктөм тууган Аккуланы минип суунун аягын көздөп көчөт. Аркы атасы Камбаркан, берки атасы Айдаркан эр Көкчө үч мусулман элдин ортосуна туруп калат. Көкчө элин жыйып камданып, кызыл чоктуу ойроттун элинин четине барып, тил кармап, кабар алалы деп аттанып, куш салып, каз, соно алдырып жүрүп олтуруп Ысык-Көлдүн жээгине кирип барат. Ар жагындагы адырдан калдайган кара бөркү башында Алмамбет алдынан чыгат. Көкчөдөн мусулманчылыктын жолун угуп, динге кирип, экөө достошот. Элине барып, тил алса мусулман кылам деп, Алмамбет кетет да, элин, атасын, энесин мусулман болууга чакырат. Эли, ата-энеси тилин албайт. Алмамбет Кылжээрен атын минип, качып чыгып, жолдон тоскон кыр жагындагы кытайдын кырк сан колун, ой жагындагы орустун он сан колун жарып өтүп, Көкчөгө келет. Көкчө үйүнө кабарга жигит чаптырып, досун ээрчитип

үйүнө келет. Акеркеч Алмамбетти сыйлап тосот. Тебише кетип таскарды жарылган бээни сокт, Көкчө той берип, Алмамбеттин башын куттуктайт. Алмамбет ойротко жортуп барып, Көкчөнүн элин байытат. Көкчөнүн кырк чоросу ичтери күйүп Алмамбет менен Акеркечтин көңүлү жакын деп, ушак айтышат. Буудайбек да алардын сөзүн кубаттайт. Көкчө Алмамбетти чакыртып алып, калмак, кет! – деп ж. б. көңүл калар катуу сөздөрдү айтат. Таарынган Алмамбет аттанып кетип баратканда Акеркеч алдынан чыгып токтотуп, Көкчөгө келип, жүйөлүү сөз айтат. Көкчө Көгаланы тартып, Көккүбөнү жаап, Алмамбетти токтоткула! – деп, жигиттерин жиберсе, алар Алмамбет аракты көп ичип алып, карагайдын көлөкөсүнө жатып уктап калыптыр – деп, ушактап келишет. Акеркеч ишенбей сыртка чыгып караса көпкө күткөн Алмамбет кетип калыптыр.

Ошол күнү Манас түнүндө түш көрүп, эртеси катуу даярдык менен жорутат. Түшү: Актайган жетелеп, Акшумкар колуна кондуруп сапарга жүрүптүр. Тайганын агытса дүйнөдөгү төрт аяктуу бүт алдына келип кырылат, шумкарын салса көктөгү бүт канаттуу алдына келип кырылат. Түштү Ажыбай: «батасы менен батаң тең, атасы менен атаң тең кандын баласы келип, өзүңө жолдош болот экен! – деп, жоруйт. Манас Алмамбет келе жаткан турбайбы! – деп, камданып, атактуу аттардан жетелетип алып, колу менен аттанып, Таласты бойлоп жүрүп, Желгектин сары талаасына келип конот да, эртең менен жер чалып келмек болуп аттанып, Ашмаранын Кум-Белден кароол карап туруп Ашмаранын асты жагындагы Ак-Эрменден түрү бөлөк адамдын келе жатканын көрүп, кырк чорого айтканы кайра жөнөйт.

Кыраңдан элес-булас караан көргөн Алмамбет белге чаап чыгып караса адамдын изи жатат. Ченесе өз изинен бир эли артык экен, аттын изин көрүп, атынын изине теңештирсе мурдагы из бир элиге чоң экен. Бул киши ким болсо да менден эки эличе артык эр экен! – деп ойлойт.

Манас жигиттерине барып, бир адам келе жатат, алтооң барып колдун четинен жөөлөтүп ээрчитип келгиле! – деп буйрук берет. Жигиттердин өтүнүчүнө болбой Алмамбет эшик алдына чейин атчан келет. Үйгө кирген Алмамбеттен Манас жай сурайт. Ал жөнүн айтат. Манас Аккула, Сараланы баш кылып тогуз күлүк тарттырып, Аколпокту баш кылып курал-жарагын бүт тартуу тарттырат, бара турган жерине ала кетсин – дейт. Манас Жакыпка кабар айттырып, камдансын, ат чабам – дейт. Жакып камданат. Жарышып алдыда барган Манас менен Алмамбеттин алдынан Шакан байбиче чыгат. Анын ийиген эмчегин Манас менен Алмамбет ээмп, экөө тууган болушат.

«Алмамбеттин окуясы», «Алмамбеттин арманы», «Алмамбеттин жомогу» ж. б. темалар менен аталган бул эпизод белгилүү варианттардын дээрлик бардыгында орун алган жана сюжеттик нугу негизинен бир түрдө, бири-бирине жакын үлгүдө айтылган эпостогу салттык туруктуу окуялардын биринен. Бул китепте жарык көргөн текст салыштырмалуу алып караганда көлөмү чакан, сюжет кыскартылган түрдө баяндалганы менен кийинки манасчылардын арасынан Сагымбай Орозбак уулунун жана ал кирген мектепке жата турган айтуучулардын варианттарына жакын үлгүдө берилген. В.В. Радлов жазган текст менен Сагымбайдын тексти окуяларынын жалпы өнүгүш нугу жактан эле эмес, көптөгөн майда деталдык белгилерине, ал турмак кээ бир саптарына чейин бири бирине туура келет. Бул

көрүнүш эпостун туруктуу салттык окуяларынын жалпы нугу гана эмес, басымдуу көпчүлүк учурларда деталдык белгилерине чейин иштелип чыгып, айтуучулардын бир муунунан экинчи муунуна туруктуу мүнөзгө жакын өтө тургандыгын айгинелейт.

3) Манас менен Көкчөнүн согушканы, Каныкейди алганы, Манас өлгөндөн соң тирилгени (61–140-б. 2685 сап ыр) Манастын атак-даңкы алыска тарап, айлана-чөйрөсүндөгүлөрдүн баарын каратып, ак падышага гана баш коюп турат.

Көкчөнү чаап жылкысын тийип, каркыралуу кыздарын олжолоп Алмамбет чоромо соогат берем деп аттанган Манас барып жылкы тиет. Көкчө кубалай келип, жүйөлүү сөз айтса болбойт. Экөө беттешип, Көкчө аткан октон Манас жарадар болот. Дарылайын, токто! деп, Аккуланы чылбырдан кармаган Көкчөнүн минген атын Манас кылыч менен бөлө чаап салып, таштап кетет. Көкчөнүн жылкыларын кырк чоро кууп айдап кеткен экен. Ак падыша менен учурашып келейин, ошонун айтканы менен болоюн деп, Манас жөнөйт.

Ак падышага барып айланасындагыларды бүт каратканын айтат. Падыша сага кол кайрып каршылык кылгандар болсо кыйрата бер, менин элиме гана тийбе, экөөбүздөн улук эч ким болбосун, мен барда сага эч ким кол кайра албайт – дейт. Манас үйүнө келип дүйүм алптан коркпоймун, баягыдай жортпоймун, Кайыптын кызы Карабөрк кармап алдым талаадан, Шооруктун кызы Акылай олжолоп алдым коргондон, кыз издеп, мага жакшы катын алып бер – дейт атасы Жакыпка. Жакып уулуна ылайыктуу кыз издеп чыгып, талаадан жолуккан койчу таздын кеңеши боюнча Темиркандын кызы Каныкейди көргөнү барат. Жуучуга келдим деген Жакыптын сөзүнө Темиркан уулуң көрүнгөн менен жоолашып, кармаша берет экен, кызым Каныкей жалгыз, Манас бирөөдөн мерт тапса кызым каралуу калар, балаң жортуулчусун койсун, болбосо кызымды бербейм – дейт. Жакып ага опуза сөзүн айтат. Темиркан элине кеңешет, билермандары кеп мал сурайлы, тапса келер, табалбаса ошондон нары жоголор дешет. Бул акылды туура табышып, Жакыпка кудалыктын шартын айтышат. Жакып үйүнө кайтып, кудалардын жайын түшүндүрөт, Манас кырк чоросунун ар биринен жүздөн жылкы чогултуп, жоо-жарагын камдашып, жөнгө келип, кызын жөн берсе аны көрөбүз, бербесе тартып алабыз! – деп жөнөшөт. Силер бара бергиле, мен ак падышага барып акыл сурай кетейин,– деп Манас ак падышага барып, үйлөнгөнү аттанганын айтат. Ал кубанып, жеңкетайга бергиниң,– деп көп алтын, күмүш акча берет. Манас мурда кеткендердин артынан жете барып, Темиркандын шаарына келишет.

Көгала сакал Меңдибайдын бузукулугу менен Манасты жалгыз ээн талаага таштап, кырк чорону бөлүп кетип коноктошот. Күн ысыганда талаада жалгыз калган Манас суусап кыйналып, жалгыздыгына, күйөр адамынын жоктугуна арман кылат. Кырк чоронун ичиндеги Манастын досу Каратоко сыртка чыгып, Манастын жалгыз калганын көрүп, чоролорго кабар кылат. Алар шашылыш аттанып, Манаска келип кечирим сурашат. Манас кечирет. Алтымыш танап ак чатырды тигип, жатып калышат. Күндүз коркуп келе албаган балдыздар менен жеңелер кечинде келишет. Манастын тапшыруусу боюнча Ажыбай аларга ак падыша атайын берген көп пулду жеңкетайга берет. Эки жакын жеңеси Манасты алтүндө кел, Каныкейдин койнуна жаткызабыз деп, кетишет. Манас барат. Каныкей сен кимсиң? – десе,

көп калың берип, сени ала турган Манасмын – дейт. Төөчү, уйчу, жылкычы кулдарымдын аты бүт Манас, сени билбейм, кет десе Манас болбойт. Каныкей канжар менен саят, бычактын учу билегин чийип кетет. Манас чыр чыгарып, кырк жигитин жиберип Темиркан менен Жакыптын жылкысын айдатып келип, колуна союш кылып, шаарга кол салат. Аны көргөн Каныкей жанына кырк кыз ээрчитип, кырк үй тиктирип, жыгылыштуу болуп алдына келет. Манас аны атка учкаштырып алып, өйдө-төмөн чапкылайт. Каныкей «Көгүчкөн учса жүнүн кес, Кара бет көп сүйлөсө тилин кес» – деп жалынат. Манас кечирип, чоролор даяр үйлөргө түшүшөт. Алмамбет түшкөн үйдө кейпи суук кара кыз олтуруптур. Каныкей Алтынайга барып сенин атаң Айыпкан менен менин атам Темиркан бир тууган, кубулбай өз өңүңө кел, Алмамбет Манасты бийлеген, андан кем эмес баатыр десе, Алтынай экөөбүз тең атанын кыздарыбыз, эгер мен Алмамбетке тийсем сен мени бээ саадырып, элге кымыз сундуруп жумшап аласың – дейт. Сени кем тутсам төбөсү ачык көк урсун, төшү түктүү жер урсун! – деп Каныкей касам ичет. Алтынай чыныгы кебетесине келет. Айыпкан менен Темиркан атаандашып, кыздарын көп дүнүйө берип узатышат.

Калмактардын бери жагында, мусулмандардын ары жагында Көкчөгөз менен Каманкөздүн ууру үйү бар экен. Көгала сакал Меңдибай аракка бал куюп, уу кошуп чайкагыла, Манаска берели – деп, кабар салат. Үч-Капкактын оюнда, Үкүрчүнүн боюнда ак чатыр тигип Манастар жатышат. Серек менен Сыргак кийин калган экен. Уу экенин билбей (берген тамактардан жеп, ичип) уктап калышат. Манас башын көтөрө албай, наалыш кылып, Ажыбай, Алмамбет ж.б. Тазбайматка чейин аттарын атап, баары өлүптүр, баарынын жаманы Сыргак менен Серек кантип тирүү калган – дейт. Манастын көкүрөгүнөн жаны кетелегинде кырк чоро: жан сактаар жерди айтып кет, кимге барып баш калкалайбыз? – дешет. Манас башкаларга зордугум өткөн, оруска барсаң батасың – дейт. Манас өлөт, анын сөөгүн коюп, үйгө келип, Жакыпка көңүл айтышат. Жакыптын кеңеши боюнча бийликти Бакайга, кеңешчиликти Ажыбайга, жоого каршы турууну Алмамбетке беришип, ар кимиси өз бетинче жатып калышат.

Жакыптын Манас таап берген мал, дүнүйөсү түгөнүп, сарттын оругун оруп, жакырчылык башына түшөт. Манастын энеси Бакдөөлөт машак терип, карындашы Карлыгач суу алып, от жагып жүдөшөт. Каныкей бадачыга жалданып, Жакып менен Бакдөөлөттү багып жүрөт.

Манастын аты Аккула, кушу Акшумкар, тайганы Актайган аза күтүп, зар какшашат. Алардын зарын угуп кудай жиберген периште Манасты тирилтет. Атын минип, кушун кондуруп, тайганын ээрчитет. Бирок, мурда эмне болгону эсинен чыгып, уу уулап, жүрө берет.

Каныкей түш көрөт: асманда ай, күн тууптур, коломтосунан зор терек өсүп чыгып, анын көлөкөсүнө өзү, Бакдөөлөт пааналашыптыр. Жакып: Манас тирилип келет экен, кырк чорого кабар сал – дейт. Манастын аты, кушу, тайганы жоголуп кетти, бул эмне сыр? – дешип таң калышат.

Жакып кырк чоронун Ажыбай, Алмамбет баштаган бир топторуна кабар айтса, алар сөз тыңшабайт. Акыры Бакдөөлөттүн кеңеши менен Бакай, Серек, Сыргак, Манастын кыяматтык досу Каратоко төртөөнө кабар берип, аларды ээрчитип

келип, Манастын мүрзөсүнө барып куран окумак болушат. Аккула, Акшумкар, Актайгандын дареги барбы, билип келчи – деп, Серекти жиберишет. Ал мүрзөгө барса, Манастын бейити жок, анын ордунда үй турат. Шыкаалап караса салынган төшөктө Манас жатат, Манастын башын жөлөп бир сулуу Кыз олтурат. Сүйүнгөн Серек жаткан Манаска кайрылып атаң Жакып, энең Бакдөөлөт, кырк чороң келди, тур десе, ата-эне, кырк чоро деген эмне? – деп билбейт. Качан кыяматтык досу Каратоконун атын атаганда гана эсине келип, мен өлүп тирилген турбаймынбы, элге кабар бергиле, эне-атамды алып келгиле, учурашайын,– дейт. Элге барып учурашып, жайланып жатып калышат. Ак падышадан акыл сураса, ал ар кимдер менен урушпа,– деп кеңеш берет

Удаа келген, бири-бирине байланыштуу окуялар катары бир темага бириктирилип берилгени менен бул бөлүм мазмуну, окуяларынын курулушу, чыгарманын жалпы структурасындагы орду боюнча чынында үч, ар бири өзүнчө турган жана кийинки манасчылардын варианттарында өз-өзүнчө айтылуучу окуялардан турат. Эмне себептен бул үч окуя ушул тартипте бирге бириктирилип берилип калганы белгисиз, окумуштуу ага айтуучу ушул түрдө айтып бергенин, же өзү жалпы нуктун ыңгайына карап атайын бир топко чогултуп койгонун эч жерде эскербейт. Кириш сөздө окумуштуу буларды бир эпизод деп ишенимдүү айтканына (XIII-б.), ошондой эле Манас менен Көкчө эмне үчүн согушканына бүдөмүктөнүп, кыясы Алмамбеттин Манаска өткөнүнө байланыштуу болсо керек дегенине, же Манас белгисиз себептер менен мерт табарын айтканына (ошол эле бет) караганда изилдөөчүгө бул окуяларды бир адам чогуу айтып берген. Бул ойду үч окуянын башынан аягына чейин көп жерлеринде Манас менен Ак падышанын эң жакын мамилеси улам-улам атайын басым жасалып, ыгы болсо да, болбосо да айтылуусу да бекемдейт. Мындай ой эпостун китепке киргизилген башка бөлүмдөрүндө орун алган эмес. Үч окуя бир адам тарабынан айтылганына үч бөлүктө тең Манасты тууган энеси катары Бакдөөлөт эскерилгени (бул бөлүмдөн мурда келген Алмамбеттин окуясында Манастын тууган энеси Чыйырды – Шакан делет) да күбө.

Бөлүмдө биринчи жайгаштырылып, жалпы тизмектин башталышы катары берилген «Манас менен Көкчөнүн согушканы» деген окуя тексттеги маалыматтарга караганда Көкчөдөн Алмамбеттин таарынчысы үчүн өч алуу максатында иштелген иш. Буга Манастын өзүнүн ак падышага «Алмамбет үчүн жүрдүм мен, Эр Көкчөнүн жылкысын алдым мен» (74-б., 456–457-саптар) деген сөздөрү айкын күбө. Бирок, бул кыска окуянын чыгармадагы жалпы нуктун так ушул жеринде келип айтылышы күмөн туудурат. Анткени Көкчөгө аттанардын алды жагында «Көр жазданып мал таптым, Каныкей жыргал көрсүн деп» (64-б., 121–122-саптар) – айтылат. Буга караганда Көкчөгө каршы аттануу Манас Каныкейди алгандан кийинки окуялардын бири. Кийин варианттары кагаз бетине түшүрүлгөн манасчылардын басымдуу көпчүлүгүнүн айтуусунда Алмамбеттин окуясынан кийинки келүүчү окуя Манастын Каныкейди алганы.

Манас менен Көкчөнүн согушканы ушул бөлүмдө берилген планда илимге белгилүү варианттарда жок, бирок Алмамбет менен Көкчөнү жараштыруу максатын көздөгөн, б.а. ушул темага жакын мүнөздө курулган окуялар – айрым тексттерден орун алган. Мисалы: Сагымбайдын варианты боюнча Манас Каныкейди

алгандан кийин Алмамбет менен Көкчөнү беттештирип, Алмамбеттин таарынычын айттырып, бугун чыгарып, жарыштыруу үчүн Көкчөгө барганы айтылат. Көкчөдөн кайра келе жаткан Манастар Көзкамандардын көчүнө жолугат. Бул эки текст түзүлүшү жана жалпы нуктагы орду жактан бирин бири кайталабаганы менен тектеш экени шексиз, б. а. алда канча жумшартылып жана өзгөртүлүп берилгенине карабастан Сагымбай айткан текст бир кездеги Алмамбеттин таарынычы үчүн Көкчөдөн өч алуу жөнүндөгү окуянын негизи бир, экөө түпкү тегинде бир окуя теманын материалдары экени айкын.

Бөлүмдөгү экинчи окуя – Манастын Каныкейди алганы эпостогу туруктуу салттык окуялардын бири. Бул бөлүмдөгү окуялар илимге белгилүү варианттардын басымдуу көпчүлүгүндө берилүүчү салттык нукка жакын планда айтылган.

Үчүнчү окуя бөлүмдөгү экинчи окуянын терс каарманы Меңдибайдын Көкчөкөз, Көзкаманга кабар берүүсү эскертилүү аркылуу ошол окуяга уланды катары көрсөтүлгөнү менен чынында өзүнчө турган, «Көз камандар» окуясы деген тема аркылуу берилген салттык туруктуу окуянын-сюжеттин кыскартылган баяндамасы. Китепке 5-бөлүм катары «Көзкаман» – деген ат менен киргизилген сюжет буга далил. Мазмунунда айрым өзгөчөлүктөр бар экенине карап бул бөлүмдө берилген окуяны «Көзкамандар окуясынын» өз алдынча варианты дешке болор эле.

4) Бокмурун – (140–205-б., 2197 сап ыр) Көкөтөй ооруп, кан түкүрөт. Уулу Бокмурунду, эли-журтун чакырат. Эли-журту жыйылып келгенде Көкөтөй үзүлөт. Бокмурун аш берүүгө камданып, ашка эл чакырууга чабарман жиберет: бекип калган бейиштин эшигин ачкан, байланып калган базардын жолун жазган Эр Кошойго бар, Көкөтөй кандын ашы болот, башкы аттын байгеси сан төө, сан сарала бээ, сан сары башыл кой, байгенин аягы миң ала баш кунажын, беш жүз токсон беш атка байге бар, атын байлап, өкүнүчү болбос үчүн камданып келсин, «бул ашыма келбесе көрүнбөсүн көзүмө, таарынбасын өзүмө» (48–50-саптар), айчыгы алтын кызыл туу менен барып, «Төтөгөлүү боз үйүн төшкө сүрөй салбасам, төрдө олтурган сулуусун ач билектен албасам, ат соңуна салбасам, артык олжо кылбасам» (55–56-саптар) – деп коркутуп чакыртат. Кошойдон өтүп Манаска, эр Агышка, Элеман байдын эр Төштүккө, эгиз кара ат байлаган Үрбүгө, Көккоенго, Жедигердин Багышка, Карадөө уулу Жарманаска, эргежээл, итаалы элдерине чейин, Айдаркандын Көкчөгө, орустун каны чоң Жолойго, каапырдын каны Нескарага, кыр мурундуу, кызыл көз кытайлардын Коңурбайга, өгүз кан элине, Оогандын каны Музбурчакка, Оронгуга кабар бер – дейт. Кабарчыны жөнөтүп коюп, чоролоруна акыл салып, аштын камын көрө баштайт.

Ашка эл чогулуп, Кошойдун акылы боюнча ашты Манас бийлейт. Ат чубатылып, сынчылар чабыла турган аттарды сынашат. Ат айдалып кетип, тойдун тамашасы башталат. Жөө жарышта Төштүк жер алдынан ээрчите келген Жээрен секиртпес жеңет. Жөө балбанга Жолой чыгат. Манас ага каршы барасыңбы? – деген суроо менен Кошойдон баштап белгилүү баатырлардын баарына кайрылса, ар кимиси өз шылтоосун айтып, баш тартышат. Манас өзү чыкмак болуп аттан түшүп жөнөгөндө намыс кылып Кошой түшөт балбанга. Каныкей тиккен чалбардын мыктылыгын көрүп, күрөштөн аман келсем менден талашпа – деп, сурап алат. Кошой Жолойду жыгып, мөрөй алат. Сайышка чыккан Коңурбайга каршы Манас барып,

ыргыта коюп, мактанып келет. Төө чечүүгө Оронгу чыгып мөрөй алат. Аштын тамагы тартылып, чабылган аттар келет. Манас Аккуланы сүрөп, алдыда келе жаткан Ачбуудандан өткөрөт да, орус да болсо кан эле, Жолойдун аты Ачбууданды да жолго салып коёлук – деп, аны сүрөгөндө ат жыгылып калат. Жолойдун ат сүрөөгө келген балдары Өкүмболот менен Төрөбек атты өчтүк кылып жыкты деп, келип Манастын чоролорун чабат, күнү-түнү он төрт күн катуу согуш болот. Агар алтын ак күмүш, Жолой талап алат. Жарадар Алмамбет Манастын алдынан чыгып, көй кашканын көбү келет, көбү жок – деп кабар айтат. Манас Коңгуроолу байдын Кошыбышын Таласка жиберип, атакемдин айлындагы Төкөр устага бар, беш айдын жүзү болду ачалбарс сынып калганын бердим эле, «кылды бекен кылычты, сокту бекен соотту», аларды бүтүрбөсө устаны өлтүрүп салгыла – дейт. Көкчөдөн Көгаласын сурап кел, атын бербесе андан башка жоом жок, Жамгырчы Мердиянды, сүт болотту берсин, аларды бербесе Жамгырчыдан башка жоом жок. Андан ары барып журт карысы эле эл четиндеги Кошойдон бата ала кел деп Ажыбайды жөнөтөт.

Кошыбыш кош ат минип жүрүп Таласка барса, уста айткандарын дайын кылып бүтүрүп коюптур. Уста аттанып, Манаска келип, буюмдарын берет.

Манас Жолойдун жылкысы кайсы отто экен, чалып кел – деп Алмамбетти жумшайт. Меркенин жээгинде жаткан Жолойдун жылкысын көрүп Алмамбет кайра келет.

Манас кырк кулундуу бээ берип, Каныкейге айта бар, аколпок деген тонум бар, ошондон бирди сага жапсын, саламат барып, сак кайтсам Жолойдун кызы Уулбийкени өзүңө токол кылып алып берем, кичи кызы Кишмишти уулуңа алып берем – деп, устаны узатат да, жылкы тийүүгө аттанат.

Манас жылкыбызды тийип алыптыр – деп, жаман түш көрүп чочулаган Жолойдун зайыбы Аңгичал кызы Сайкал Жолойго айтса, ал менин жылкымды ким алат? – деп кенебей коёт. Сайкал Манастын артынан кубалагыла – деп, балдарын жумшайт. Төрөбек менен Өкүмболот Жолойго келип Ачбууданды бер, Манастын артынан кууп баралы дешсе, атасы намыстанып. Өзү аттанмак болуп, мыктыларын чогултуп камданат. Таргыл таз дегени далы көрүп, жолуң туюк, жыл өткөрүп, эч курбаса ай жаңыртып аттан десе көнбөй, Жолой аттанып кетет.

Жылкыны Айгыр жалы боз дөңдү ашырып коюп, куугун качан келет? –деп, Манас күтүп жаткан экен. Жер майышкан көп кол келе жатканын көрүп, Сыргакка жаныңа он беш жолдош алып, жылкыны катуу кууп жөнө, анын чаңын көргөндө ошол тарапка жөнөөр, мен аңдып жатып кый сүбөдөн саяйын дейт. Тосуп туруп Жолой өтө берерде Манас качырып чыгып, Алмамбет экөөлөп аны аттан сайып түшүрүп, башын кесет. Атасынын өлгөнүн угуп согушка кирген Жолойдун балдарын Алмамбет өлтүрүп, Манаска кабар берет. Жолойдун элин чаап, кыздарын олжолоп, намысымды алдым – деп Манас үйүнө келип, убадасы боюнча Төкөр уста менен баласына кыздарды, алтымыш жылкы олжого берет.

Окуялардын мазмунуна, мүнөзүнө караганда бөлүм бири-бирине байланыштуу өзүнчө өнүгүшкө, натыйжага ээ эки бөлүктөн – эпизоддон турат: Көкөтөйдүн ашы; Жолойго каршы жортуул.

Бөлүм «Бокмурун» – деген жалпы тема менен аталган. Окуяга мындай тема ким тарабынан берилгени – текстти айткан информатор ушинтип атаганы, же

окумуштуу шарттуу түрдө койгон темабы белгисиз. Бөлүмдөгү биринчи окуянын сюжети Көкөтөй канга уулу Бокмурун берген аш жөнүндө баяндалат. Көкөтөйдүн оорусу, өлүмү менен башталган бул эпизоддун логикалык жыйынтыгы Жолойдун чабылган аттардын байгесин зордуктап талап кетиши, аштын тарашы менен аяктайт. Ушул эле окуя азыраак мурда кагаз бетине түшүрүлгөн Ч. Валихановдо «Көкөтөй кандын ашы» – деп аталат. Эпостогу кеңири белгилүү, туруктуу салттык бул окуя илимде фиксацияланган тексттердин дээрлик бардыгында ушул түрдө, же ушуга жакын мүнөздө аталат. Буга караганда бөлүмдөгү биринчи окуянын «Көкөтөйдүн ашы» деген аталышы туурараак болор эле.

В.В. Радлов жазган варианттын тексти анча чоң эмес айрым өзгөчөлүктөрү менен, кыскартылып айтылган мүнөздө эл арасында кеңири белгилүү болгон сюжеттик нукка негизинен туура келет. Көптөгөн деталдык белгилери боюнча, айрыкча, Сагымбай Орозбак уулу көрүнүктүү өкүлү болгон мектептин манасчылары айткан тексттерине жакын.

Бөлүмдөгү экинчи окуя Манастын Жолойго каршы аттанышын баяндайт. Сюжет аштын түздөн-түз уландысы катарында нукка ээ экендигине карабастан, сөз андан кийинки болгон окуялар жөнүндө бара жатканын айгинелейт. Мисалы, Көкчөгө ат, Жамгырчыга сүт болотту суратып, Кошойго бата берсин,– деп киши жиберүү ж.б.

Жарыяланган окуядай эпизод башка манасчыларда айтылары илимге белгисиз, бирок, атайын даярдык көрүп камданып алып аттануу, чалгын чалуу, жылкы тийүү, кыргындуу согуш ж.б. белгилери боюнча сөз болуп жаткан окуя эпостогу кеңири белгилүү «Чоң казатты» – эске салат.

5) Көзкаман (205–280-б., 2540 сап ыр) – Бай Жакып келиндери Карабөрк, Акылай, Каныкейди отко кийирип, сынайт. Каныкейди жактырат. Аны уккан Манас барып кызматын көрөлү деп, кырк чоросун ээрчитип аттанып, Каныкейдикине келет. Ал урматтап тосуп, жакшылап конок кылып, кырк чорого сооттон сарпай, чүчтөдөн көйнөк-дамбал, жөкө өтүк кийгизет. Алар кубанып, Каныкейди мактап кетишет.

Ат семирип, түз болот, боз кыроо түшүп, эрендер жатып бук болушат да, жортмок болушат. Аттанган Манасты Каныкей токтотуп, быйыл 25 жаш мүчөлүң, аттанбагын! – деп өтүнөт. Манастын ачуусу келип, булдурсун менен чабат. Каныкей ачууңду кой! деп күлүп туруп, жолуң ачылсын! – деп, тилегин айтат. Кечээ келген Каныкей кармап жатса деп, Акылай аны туурап, ал да Манасты кармайт. Манас аны да чабат. Акылай кайра келбей кал! – деп каргайт. Кайрылып Акылайдын көөнүн жайлап кетсин, каргышы жаман эле деп, Каныкей Манастын артынан адам чаптырса, Манас намыстанып болбой коёт.

Талаада Манас уктап калат. Төрт жолдошу менен чалгынга барган Алмамбет алыстан бир караан көрүп, Манаска келип айтат. Дайнын билип келүүгө Кыргылды жиберишет. Токойлуу жерден тосуп турган Кыргыл келе жаткан баланы кармап алат. Бала мен төрөлүү журттан келе жатам, төрөңө алып бар,– дейт. Жолдон Алмамбет чыгып жай сурайт. Бала өз жайын айтат: Жакып алты жашта экенде калмактардын Айкан, Күнкан деген кандары келип кыргызды чапканда иниси Көзкаман калмактарга түшүп кеткен экен. Ошол Көзкаман көчүп келатыптыр. Көзкамандын

Көкчөкөз, Бөрбөлжүн, Дөрбөлжүн, Чагандай, Агандай аттуу беш уулу бар экен. Алмамбет Манаска келип баланын сөзүн айтат. Манас атам мурда андай тууганы жөнүндө эч качан айткан жок эле, чын-төгүнүн билип кел – деп Алмамбетти Жакыпка жөнөтөт. Андан кабарын уккан Жакып уулумдун алды-артында жөлөк-таянычы жок эле, ырас болгон турбайбы! – деп кубанат. Байбичеси калмактан келген немелер сага эл болмок беле, жалгызым Манаска кыйын болгон тура, беш бөрү бирөөнү таласа соо кылабы? – деп кайгырат. Жакып акылың тайкы, кубанбайсыңбы – деп карс-карс күлүп, тим болот.

Кайра тарткан Алмамбет Каныкейге айтсамбы, айтпасамбы деп, ыргылжың болуп келе жатканда ал кереметинен билип, алдынан чыгып, жай сурайт. Алмамбеттен жаңы туугандардын кабарын угуп, корком, алар бизге эл болбос, төрөм мерт таап калбасын, сак болсун! – дейт.

Алмамбеттен Көзкаман чын эле тууганы экенин уккан Манас куу байтал минген баланы туугандарымды баштап кел – деп, жөнөтөт да, жаңы тууганды өрүлүктөп туруп, анан жортмок болуп, үйүнө кайтат.

Көзкамандардын көчү келет. Манас кырк чоросу менен барып өрүлүктөп, алты үй-өргөө тиктирип берет, түлөө өткөрүп, туугандарынын колдорун алалдайт, чоң той өткөрүп, ат чабат.

Ыраазы болгон Көзкаман балдарына камданып Манасты конокко чакыргыла, ат мингизип узаткыла – дейт. Алар камданып, Манас менен чоролорун чакырып келүүгө Чагалдайды жиберишет. Ал даап Манаска айта албай, кырк чородон угар,– деп аларга гана айтып кетет. Конокко келе жатканда Серек Манас жок кантип барабыз, Алмамбет сен барып чакырып келбейсиңби,– дейт. Чакырганы барган Алмамбетке Каныкей аракка мас болгондо чатак чыгар, тууган адамдардын арасына киришпейли деп, кырк чоро кетип калар, көптөп жалгызды мерт таптырып коюшпасын, Манас барбай эле койсун – дейт. Анын сөзүн туура тапкан Алмамбет кырк чорого кайра барып: Манас мас экен, уктап калыптыр, өзүбүз эле барып, сыйын көрүп келели десе, Серек көнбөй кайра жөнөп, Манасты ээрчитип келет. Конокто мастыктан чыр чыгып, чок болот менен кагып жиберсе учу Манастын жазы маңдайына тиет. Манас жалгыздыгына арман кылат. Көзкаман ортого түшүп, арачалап коёт, Манас үйүнө барат.

Манас чоролорун чакырып калмактарга жортуп баралы – деп кеңешет. Атпанып чыгып Каржаабастын боюна барып жатат. Алардын кеткенин үч күндөн кийин билген Көкчөкөз күндөп-түндөп жүрүп, ат урунду кылып, артынан жете барат. Билген жолуң,– деп Көкчөкөздү чалгынга жиберишет. Ал калмактарды аралап барса Айгандын жанында турган **жайзаң** көрүп тааныйт да, Айганга айтат. Ал карматып алып, сырын сураса Көкчөкөз мен жүз киши, Манас кырк киши менен келдик. Манасты жайлайлы, элди мен бийлейин,– дейт. Айган кол курап камданат. Көкчөкөз кайра келип, Манаска жооп айтпай, чатырына түшүп жатып алат. Манас Көкчөкөздөн жай сурап кел! – деп Алмамбетти жиберет. Алмамбет жоонун жайын сураса Көкчөкөз калмактар эч капарсыз, жай жатышыптыр,– дейт. Алмамбет кайра келе жатса жолдон Көзкаман чыгып: чалгын чалгыла, Манас сак болсун, түндөтөн күбүр-шыбыр көбөйдү, мени бөлүп ташташты, коркуп турам,– деп эскертет.

Алмамбет Манаска келип, кандай эл экенин ким билет, баласы бирди айтса, атасы башка сөз айтат,– деп уккандарын баяндайт. Манас менен Алмамбет аттанып чалгынга жөнөшөт. Жолдон жолуккан калмак чалдан Айгандын кол жыйып, камданып атканын угуп, аныгын билиш үчүн түрүн өзгөртүп алган Алмамбет жоону аралап кирип, кандын кызы Алтынайдын үйүндө өтүп жаткан кыз оюнга барат. Алтынайды жактырат. Кайра Манаска келип көргөнүн айтып, Алтынай акылы жактан Каныкейге тең адам экен, мага олжого бер,– дейт. Манас Каныкейге тең экени чын болсо мен өзүм алам десе, Алмамбет «жер дебеймин Таласты, эр дебеймин Манасты», мен кетем,– деп таарынат. Манас ойноп айттым, Алтынайды сен ал – деп, убада кылып, кырк чорого барышат. Эртеси калмактарга каршы аттанышып, катуу согуш болуп, калмактарды жеңишет.

Олжодон куру калышкан Көзкамандын балдары чыр чыгарышып, олжолорду кайра бөлүшүп, аларга да беришет.

Элге кайтып келе жатышып жолдо турган бир үйгө түшүп, тамактанышканда Көкчөкөз аракка уу кошуп берип, Манас кырк чоросу менен ууланып жатып калышат. Аккуланы мине качкан Манасты Көкчөкөз Аккелте менен атат. Ок анын дал ортосуна тийип, капчыгай ылдый кулайт. Кереметинде билген Каныкей кантемир деген дары алып, Манасты издеп келип таап, кайнатма кара дары, сүртмө кызыл дары менен дарылайт. Мекедеги Канкожо да келет. Манас он эки күндө айыгат. Кырк чоронун өлгөнүн көрүп, жалгыз кантип жүрөм – деп, Манас тилек тилеп Мекеге кетет, жер жүзүн кыдырат. Анын тилеги кабыл болуп, кырк чоро тирилет да, Манасты издеп Мекеге барышат.

Каныкей түш көрүп, анын түшүн Алтынай кырк чоро менен Манас келет экен, боюңа бүтүптүр, эркек баатыр балалуу болот экенсиң, ал балаң атасынан да ашкан баатыр болот экен,– деп жоруйт.

Манас келет, Көзкамандын балдарын өлтүрөт.

Бул бөлүм да эки окуяны – «Көзкамандар окуясын» жана «Айган кан» аталган эпизодду камтыйт. Биринчи окуя дээрлик баардык варианттарда кезиккен туруктуу салттык окуялардын бири. В. В. Радловдогу тексттер бул окуянын көпчүлүккө маалым нугуна жакын. Экинчи окуя «Айган кан» деген ат менен кийинки манасчылардын айрымдары айткан варианттарда кездешет (мисалы, С.Орозбаковдо), тексттер негизинен окшош.

6) <u>Семетейдин туулганы</u> (280–312-б., 1097 сап ыр) – Аккула арып, Манас карыйт. Каныкейди алганына 32 жылга толот. Чоролорун чакырып: Каныкейдин боюнда 7 айлык бала бар, артымда жаш калмак болду, көзүңөрдү салгыла, кыз болуп калса жайын таап бергиле, мен өлөм, камдангыла,– дейт. Манас өлөт, сөөгүн Таластын боюндагы Сулпукорго коюшат. 9 ай өткөндө Жакып: Абыке менен Көбөштүн бирине тийсин,– деп Меңдибайды Каныкейге жиберет. Муну укканда ал капа болуп, 9 айлык боюмда бар, кыз туусам тием, эркек туусам тийбейм,– дейт. Каныкей эркек тууйт, кайын энеси Бакдөөлөт экөө баланы алмак-салмак уйку көрбөй кайтарып багышат.

Жакып, Абыке, Көбөш жаңы туулган баланы өлтүрмөк болуп, кол курап аттанышат. Алардын каптап келе жатканын көргөн Каныкей баласын койнуна салып, алтымыш жашар кайненеси Бакдөөлөттү жетелеп, Алтыбайдын аралга

кире качат. Абыке, Көбөштөр Каныкей менен баласын таппай, үй-мүлкүн талкалап, талап кетишет.

Айласы куруган эки аял кайда барарын билишпей, Каныкейдин кеңеши менен анын өкүл атасы Карынбайга келишсе, ал Манастан көөнүм калган деп, кабыл албай коёт.

Бакайга барышат. Ал Манастан калган баланы көрүп кубанат, ат-тонун, азыгын камдап, өз атаң Караканга бар – деп, жолду көрсөтүп, узатып коёт.

Жолдо азыгы түгөнүп ачка болуп, кыйналып, акыры Каракандын шаарына келишет. Каракан Каныкейге ак өргөө тиктирип берип, баланы өзү багып алат. Чоң той берип, балага ат койдурмак болот. Ак боз ат минген, колунда аса таягы бар адам балага «Семетей» – деп ат коюп, көздөн кайым болот.

Семетей Каракандын баласы болуп чоңоёт. Каракан чоң той берет. Той тараарда Семетей ат минем,– дейт. Сур жоргого айырмач токуп, ага мингизип, жанына чөйчөктөй көздүү Сары тазды кошуп берет. Семетей өз баласы болсом Каракан мени өзү менен кошо ала жүрөт эле, ал атам эмес экен,– деп атты жетелеп турган Сары таздан чылбырды жулуп алып, үйүнө кетип калат. Таздан кабар уккан Каракан, анын байбичеси, кыздары, уулу Солтонкул кой десе Семетей болбойт. Каныкей келип кой десе, ага менин атам Манас, элимди сагындым, атаңдын Ак олпогу менен Актулпарын сурап бер – дейт. Али жашсың – деген энесинин жүйөө сөзүнө көнбөй койгондо Каныкей атасына барып, Семетей жалгызым эли-журтун билип алыптыр – деп аты менен тонун сурайт. Айткандарын алып берип, Бакайга жолугуп, ошонун тили менен бол,– деп тапшырып, Каныкей уулун узатат.

Семетей жол жүрүп Таласка келип, Үч-Кошойду эңкейип кирип, Сулпукордун башынан төө кайтарып жүргөн Бакайга жолугуп, өзүнүн дайнын айтып, энеси берген белекти тапшырат. Кубанган Бакай төө энеси куу ингенди кудайыга чалып, Семетейди ошол жерде калтырып, өзү сүйүнчүгө кетет. Жакыпка Семетейдин келгенин айтса, ал баланы алып кел,– дейт. Сыртка чыгып тура калган Бакай Жакыптын балдарына Семетейге уу берели,– деп жатканын угат.

Семетейге келип, берген тамагын ичпе деп, тапшырып, аны Жакыптыкына ээрчитип барат. Семетей Жакыптын уу кошуп берген арагын ичпей, итке берсе, ит өлөт.

Семетей андан аттанып, Абыке, Көбөштөргө барып, алардын үйүндөгү атасынын курал-жарагын тартып алып, Тайбуурулду минип, кайра таятасыныкына кайтат.

Элине көчөм деген Семетейди Каракан көп дүнүйө-мүлк берип узатат. Семетей Таласка келип, атасынын ордо тиккен жерине конот.

Чоң атасы, агалары көп колу менен каптап келип, урушта Семетей жеңет. Колго түшкөн Жакыпты Шакан, Абыке, Көбөштү Каныкей өлтүрөт.

Бөлүмдө «Семетейдин» кеңири белгилүү салттык нугу кыска түрдө берилген, тексттердеги көптөгөн деталдык белгилер, чакан эпизоддук көрүнүштөр, айрыкча, С. Каралаев айткан вариантка жакын.

Көзгө урунган бир көрүнүш: тексттерде адатта бир адам, айткан вариантта кетирилбей турган карама-каршылык бар: окуялардын баш жагындагы Каныкей төрөгөн жердеги Манастын энесинин аты Бакдөөлөт (287-б., 231-сап ыр) делсе, кийин Шакан (291-б., 368-сап ыр) – делет. Шакан – Чыйырды делип аталуу көп учуроочу белги, ал эми Бакдөөлөт дайым бөлөк каарман. Буга караганда бир нече

адамдан жазылган тексттер окумуштуу тарабынан куралып берилген болсо керек дешке негиз бар. Бул китепте жарыяланган тексттин башка кийин жазылган варианттардын басымдуу көпчүлүгүнөн айырмаланган белги окуянын салт боюнча «Манаста» айтылуучу баатырдын өлүмү, аны коюу, Семетейдин туулушу сыяктуу көрүнүштөр ушул бөлүмдө айтылуусу. Бирок, мындай белгилүү варианттык белгилердин бирине жатышы да мүмкүн.

7) Семетей (312–368-б., 1927 сап ыр) – Семетей он үчүндө ок атып, он бешинде жоо сайып, кырк чорого баш болуп, атасынын ордун басып жатат. Эриккен Семетей кырк чорого жортолу – дейт. Алар макул болушат, бирок өзүлөрүнчө кеңешип, алтымыш жашка келгенче Манастын атын токудук эле, эми жетимишке келгиче Семетейдин атын токудук, алдыбыз жетимишке, аркабыз алтымышка чыгыптырбыз. Семетей карыганда айдап жүрүп ар кайсы жерде өлтүрөт го, андан көрө качып кетели деген бүтүм чыгарышат, качышат. Кабар алган Семетей кууп жетип, алдына чыгып, жөө туруп, атын тартуу тартып, үч жолу кечирим сурап, өтүнсө да токтобой коюшат. Ачуусу келген Семетей кырк чорону бүт кырып үйүнө кайтат. Айылга келсе Ажыбайдын катыны менен Алмамбеттин катыны экөө эки эркек бала тууйт. Сүйүнгөн Семетей экөөнө Каныкейдин эки эмчегин эмизип, тууган кылып алат. Балдардын атын Күлчоро, Канчоро коёт. Экөө чоңоюп, доо доолап, жоо жоолап, баатыр болушат.

Бир күнү Семетей үйдө ойлуу олтурганын көрүшүп эки чоросу эмне билгениң бар? – деп сурашат. Семетей өлгөн жанды тиргизген, өчкөн отту тамызган Айчүрөктүн кабарын укканын айтып, эртең аттанып Акунканга баралы, Айчүрөктү же колум менен, же жоолашып алам,– дейт. Айчүрөктү ала турган күйөөсү Көкчөнүн уулу Үмөтөй экен. Аттанып чыгып Акундун элине барышып, оюн куруп жаткан Айчүрөккө Күлчорону жиберет, Семетейдин келгенин угуп чыгып келген Айчүрөктү ала качып кетишет.

Үмөтөй көп кол менен келип жылкы тиет. Күлчоро Канчорону кабарга жиберип, өзү куугунга кетет. Кабар уккан Семетей келип, согуш болуп, Үмөтөйдүн колу жеңилип, өзү туткунга түшөт. Семетей Үмөтөйдү жакшылап кабыл алып, Күлчоро аркылуу кааласа ала качып келген катынды алсын, макул десе ат минип, тон кийип, сыйымды көрсүн, өчөшсөк экөөбүздүн бирибиз өлүп тынабыз,– деп жүйөөлүү сөз айтат. Ал алган катынды мен эмне кылмак элем, эл бололу,– деп Үмөтөй ыкка көнөт. Ага Тайбуурулду мингизип, Манастан калган ак күрөөкө зоотту кийгизип узатат.

Бир күнү Семетей жаман түш көрүп, чочулап, атасынын бейитин тайып келем – деп, ак боз бээ коштотуп жөнөйт. Айчүрөк да жаман түш көргөнүн айтып, барба десе болбойт. Анын кабарын уккан Каныкей аттанып чыгып, артынан жете барып, кайт десе көнбөйт. Каныкей белги – жышандар айтып, жаман белги көрсөңөр дароо кайта келгиле – деп, кайгырып калат.

Мүрзөгө барып, бээ союп, эт бышырып, Каныкей айткан жаман белгини – кайнаган казандан кара кочкул кан чыкканын көрүп, аттанып, тегерегин карашса көп кол келип тегеректеп калыптыр. Согуш болот. Семетей минген ат баспай калгандыктан Күлчоро ага өз атын берип, үйгө кетиңиз-дейт. Семетей мен жалгыз кантип кетем деп, болбой, экөө учкашып качышат. Жедигердин Кыясы көп колу

менен алардын артынан кууйт. Көкчебич жүрө албай калып, учкашкан экөө аттан түшүп турушат. Куугун жетип, экөөнү курчап калат. Күлчоро Көкчебичти минип, жоону аралай качып кутулат. жалгыз калып, жатып алган Семетейге эч ким даап жакын бара албайт.

Канчоро Кыяска келип, Семетейди кармап берсем мага эмне кызмат көрсөтөсүң? – дейт. Кыяс Күлчоронун аялы Чачыкейге нике кыяйын, Таласка кан көтөрөйүн деп убада кылат. Канчоро артынан барып, Семетейди кармап берет, Кыяс аны айбалта менен чаап өлтүрөт. Канчоронун акылы менен Кыяс Семетейдин сөөгүн өрттөп, күлүн сапырып жиберет. Муну алыстан көргөн Күлчоро айылга барып, Айчүрөккө кабар айтып, кууп барган жоо менен жалгыз согушат. Жетинчи күнү аты баспай калып, колго түшөт, анын оң далысынын кечирин кесип май кайнатып куюп, токмоктоп өлтүргүлө,– деп жылкычыларга кул кылып берет. Канчорого Чачыкейди алып берип, кан көтөрөт, Айчүрөктү үйүнө алып барып, Кыяс өзүнө нике кыйдырат.

Айчүрөктүн алты айлык боюнда бар экен. Кыяска баргандан кийин алты ай өткөндө эркек төрөйт. Баланы Кыяс өлтүрмөк болгондо Айчүрөк атама барып, кол жыйып келип, өч алам,– деп опузалайт. Корккон Кыяс балага тийбей, эл чакырып той берет.

Эчким ат коё албай, баланын атын асмандан түшүп келген Айкожо Семетейдин уулу «Сейтек» – деп коюп, көздөн кайым болот.

Сейтек чоңоёт. Аны көргөнү келген Күлчорого баласын кошуп берүү үчүн Айчүрөк Сейтекти Кыяска барып Тоорторуну бер деп сура,– деп жиберет. Ойноок бала унутуп калып, кайра кетип бара жаткан Күлчорону көргөндө энесинин сөзү эсине түшүп, дөңдө отурган Кыяска Тоорторуну минип, жылкыга барам,– деп ыйлап барат. Кыяс Күлчорону чакырып, ээрчитип барып, үч күндө кайра алып кел,– деп буюрат.

Күлчорону тосуп туруп токмоктоп кирген жылкычыларды Сейтек жыга чаап салып, туу бээ союп, аны майга бөлөйт. Күлчоро айыгып, кадимки күч-кубатына келет. Күлчоро менен Сейтек аттанып, Кыяска келип, анын башын Күлчоро чаап салат.

Күлчоро менен Сейтек Каныкейди издеп аттанышат. Анын колуна таяк берип, Канчоро кой кайтартып койгон экен. Канчоро билермандарын чогултуп алып: Семетей атамды өлтүргөн, ошон үчүн өчүмдү алдым деп, мактанып жатканда барган Күлчоро анын сөзүнө чыдабай аттан ыргып түшүп, кармап, босогого таңып салат. Кайтарган коюн таштап жүгүрүп келген Каныкей Канчорону жара тартып таштайт.

Сейтек энелерин алып Таласка көчүп келип, Кең-Колдун боюндагы Манас үй тиккен жерге конуп, Үч-Кошой менен Таласты, Ташкенди бийлеп калат.

Бөлүм «Семетей» – деп аталганы менен чынында анда баяндалган окуялардын мазмуну боюнча «Семетейден» 6-бөлүмдө берилген эпизоддорго улай чыгарманын аягы жана «Сейтекке» таандык окуялар негизинен дээрлик бүт камтылат. Көпчүлүк варианттарга мүнөздүү болгон салттык белгини эске алганда китептин 354-бетине чейинки окуялар, б.а. Кыяс жеңишке жетишип, Күлчорону кул кылып, Айчүрөктү олжолоп кетип өзүнө нике кыйган жерге чейин «Семетейге» таандык, ошол жерден тартып бөлүмдүн аягына чейин «Сейтектин» окуялары. Утул белгиге караганда бул

варианттагы материалдардын эки бөлүмдө берилген «Семетейге» тиешелүүлөрүнүн жалпы көлөмү 1421 сап ыр, ал эми «Сейтек» 506 сап ырдан турат.

В. В. Радловдун эмне себептен эпостун «Сейтек» бөлүмүн өзүнчө белгилеп, атын атап көрсөтпөгөнү белгисиз. Окумуштуу андай бөлүмдү атабагандыгына карап ошол тарыхый шартта эпостун «Сейтек» бөлүмү өзүнчө аталбаган болсо керек дешке мүмкүн эмес. Анткени, манасчылардын, элдин арасындагы айтылган маалыматтарга караганда өткөн кылым ичинде эле «Манастын» үч негизги бөлүмдөрү гана турмак, баатырлардын алардан кийинки муундары жөнүндө айтылуу кеңири белгилүү, талашсыз фактылардан. Мисалы, өмүрүнүн басымдуу көпчүлүгүн өткөн кылым ичинде жашаган белгилүү чоң манасчы Чоюке Сейтектен кийинки бир нече муундун окуяларын айтканы аны билген көптөгөн адамдар тарабынан эскерилет.

«Семетейдин» бул бөлүмдөгү окуялары да көпчүлүк айтуучуларга таандык салттык нукка жакын берилген. Майда деталдык белгилери жактан С.Каралаевдин вариантына толук дээрлик туура келген жерлер арбын.

«Сейтекке» таандык окуялар да салттык нуктун айланасында, бирок, көпчүлүк варианттарда орун алган Семетейдин тирилиши жана белгилүү каармандардын кайып болуп кетүүсү бул жердеги тексттерде жок. Ошого карабастан Сейтектин бабаларынын ордун ээлеп калганын белгилеген корутунду чыгарылып, жомоктун окуялары логикалык жактан бүткөн таризге келтирилген.

Китептеги «Жолой кан» деп аталган (369–525-б. 5322 сап ыр) экинчи бөлүм өзүнчө, бир топ көлөмдүү чыгарма. Мындай наамдагы жана мазмундагы эпос эл арасында сакталып калган эмес. Көкөтөйдүн ашында Жолой балбанга түшүп, окуялар арасында аты эскерилип, Манас менен согушу баяндалган фактыларга таянып окумуштуу бул бөлүмдө берилген тексттерди «Манастын» бөлүмү, же окуяларынын бири деп эсептейт. Бирок, «Жолой канда» баяндалган окуялар «Манас» менен байланышпайт. Ал эми мындагы башка каармандардын аты «Манастын» окуяларынын арасында эскерилиши боло бере турган көрүнүш. Мисалы, Төштүк да «Манаста» активдүү каармандардын бири, бирок бул абал ушул эле ат менен аталган өзүнчө эпостун болушуна жана жашашына тоскоолдук кылбайт.

Эпостун «Манас» бөлүгүнүн көлөмү 9449 сап ыр, «Семетей» 1421 сап, «Сейтек» 506 сап ырды түзөт. В. В. Радлов боюнча үч бөлүм биригип 11376 сап ырдан турат.

Бул көлөм эпостун кийин кагаз бетине түшүрүлгөн жетимиш ашуун варианттарынын ар биринен көп эселеп аз. Бирок, бул абал акад. В. В. Радлов жарыялаган материалдын маанисин төмөндөтпөйт. Анткени, биринчиден, «Манастын» бүгүн бизге белгилүү варианттарынын дээрлик баарынын көлөмү бир кылка эмес, алардын арасында жарым миллион сап ырдан ашуун өзгөчө көлөмдүүлөрү да, ошону менен бирге эле салыштырмалуу алганда чакан дешке боло тургандары да бар. Демек, айтуучунун Чыгармачылык дараметине, кесип ээси катары ээлеген ордуна жараша чыгарманын окуялары толук, же кыскартылган түрдө айтыла берүүсү адаттагы көрүнүш. Кээде чоң, белгилүү манасчылар да эпостун окуяларынын айрымдарын кенен айтса, кээсин кыскартып аткаруусу, же такыр эле айтпай таштап кетүү учурлары да кезигет берет. Мисалы: С. Каралаев кыргыздардын чабылышын кенен айтса, Сагымбай манасчы кыскача эскертүү менен гана чектелет ж.б. Анын

үстүнө бул иштеги варианттын кагаз бетине түшүрүлүш шартынын ойногон ролу менен маанисинин бар экендигин, б.а. көнүмүш аудиторияда, табигый шартта эпосту аткаруу менен тилди жеткиликтүү биле албаган адамдын алдында анын ошол элдин тил өзгөчөлүгүнө ылайыкталбаган тамгалар аркылуу тексттерди кагазга жазышы үчүн жай, улам токтоп айтып берүүнүн чоң айырмасы бардыгын да эстен чыгарууга болбойт. Экинчиден В. В. Радлов жазып алган тексттердин биз үчүн эң башкы илимий мааниси ал материалдардын көлөмүндө эмес, мазмунунда – ошолордун негизине таянып бүтүн эпостун туруктуу салттык окуялары кайсылар экендигин тактоо мүмкүнчүлүгүнүн деңгээлинде жана идея, тема, башкы образдардын мүнөздөмөсү өзгөрүүлөргө учураганбы, же жокпу, өзгөрүүлөр болсо канчалык даражада? – деген сыяктуу орчундуу маселелерди чечүү үчүн фактылык маалыматтар бере алгандыгында. Маселенин ушул жагынан алганда В. В. Радлов жазып алган тексттерге сөздүн чыныгы маанисинде баа жок. Анткени, миң жыл чамалуу узак убактан бери кыргыздар үчүн билгендери менен табылгаларын чогулткан казынанын ролун аткарып, ата–балага бирдей ыйык тутулган өзгөчө баалуу мурас, элибиздин улуттук сыймыгы болгон «Манас» эпосун бүгүн изилдеп үйрөнүүдөгү, баа берүүдөгү көптөгөн орчундуу проблемалар ошол мындан жүз ашуун жыл мурда орус окумуштуусу жазган тексттер, окуялар, алардын мазмуну менен байланыштуу чечилет. Ошол мурда жазылган тексттер болбогондо «Манас» таануу илиминин көптөгөн чоң-чоң маселелери бүгүн жоопсуз калары, же аларды так чечүү алда канча татаалдашы шексиз эле. Алсак кыргыз эпосунун башкы темасын, негизги идеясын, окуяларынын өнүгүш жолун белгилөөдөгү орчундуу таяныч жомоктун салттык туруктуу окуялары. Бүгүн колдо болгон

эбегейсиз зор материалдарды, көптөгөн варианттарда баяндалгандардын ичинен кайсылар мурдатан келе жаткан салттык туруктуу белгилер экенин айкындоодо изилдөөчүлөр үчүн эң башкы жана күдүк туудурбай турган таяныч ошол В. В. Радлов өз учурунда кагаз бетине түшүргөн тексттер.

Жалпы эле жүз жыл мурда «Манас» көлөм жагынан кандай чыгарма болду экен? – деген суроо да кызыкчылык туудурбай койбойт.

Ыр сабынын санын көрсөткөн так маалымат сакталып калбаганы менен мындан жүз жыл мурда эле «Манас» жомогу бүгүнкү биз билгенге жакын көлөмдө болгон дешке негиз бар. Муну эл арасында айтылып, биздин учурубузга чейин жеткен эпостун эбегейсиз зор көлөмү, атактуу чоң жомокчулардын аны айлап-жылдап айтып аягына чыга албагандыгы жөнүндөгү улама, легенда түрүндөгү көптөгөн маалыматтардан башка да, ошол В. В. Радлов кыргыз жергесине келген кездерге чамалаш учурлардагы жазма маалыматтар, окумуштуулардын күбө өтүүлөрү да айгинелейт. Мисалы: Кыргыздардын арасында В. В. Радловдон 5–6 жылча мурда болуп, «Манас» менен таанышкан, анын бир эпизодунан үзүндү жазып алган Чокан Валиханов «Манас» бир бүтүнгө келтирилген көптөгөн өзүнчө бөлүктөрдөн турарын» маалымдайт жана кыргыздар чыгарманын ар бир бөлүгүн айтуу үчүн үч түн жетпейт дешкенин эскертет. Башканы айтпаганда да Ч.Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашынын» баш жагын гана маалымдаган үзүндүнүн көлөмү арасындагы бир нече жердеги окуяны кыскача баяндап берген кара сөз түрүндөгү тексттерди эсепке кошпогондо 3320 сап ыр. Ал эми В. В. Радлов жазып алган текстте

«Бокмурун» деген ат менен берилген бул эпизоддо «Көкөтөйдүн ашына» таандык материалдар бүт жана «Чоң казаттын» айрым окуялары камтылгандагы жалпы көлөмү 2197 сап ыр. Демек бул фактыга караганда В. В. Радлов кыргыздардан эпостун тексттерин жазып алган учурда эле «Манастын» эл арасында айтылып жүргөн окуяларынын жалпы көлөмү окумуштуу кагаз бетине түшүргөн көлөмдөн алда канча арбын экендиги шексиз. Ал турмак, биздин байкообуз боюнча, ошол кездеги манасчы окумуштууга эпосту ал жазып алгандан бир топ кенен көлөмдө айткан өңдөнөт. Анткени, В. В. Радловдун китепке жазган кириш сөзүндөгү «Манас» жөнүндөгү ал билген маалыматтар басылып чыккан тексттердегиге караганда алда канча кеңири мүнөзгө ээ. Окумуштуу өзү өзгөчө жан кейүү менен эскерген ошол учурдагы текстти кагаз бетине түшүрүүнүн көп машакаттуулугун (кыргыз сөздөрүн жазууну ал элдин тил өзгөчөлүгүнө ылайыкташпаган алфавиттин жардамы менен шарттуу белгилер коюу аркылуу жүзөгө ашыруу, оозеки эркин ырдап көнгөн айтуучунун тексти жай айтып бере албай кыйналышы, мааниси түшүнүксүз сөздөрдү тактоо үчүн суроолор берип, манасчыны алагды кылууга мажбур болуу ж.б.у.с.) эске алганда эмне үчүн В. В. Радлов өзү уккандарын толук жазып ала албагандыгынын да, ошондой эле эмне үчүн ал жарыялаган материалдардын бүгүнкү биз билген көлөмдөн алда канча аз болуп калышынын да себептери көп жактан өзүнөн өзү түшүнүктүү болот.

«Манас» эпосу миң жыл чамалуу узак убакыттан бери кыргыз эли үчүн билгендери менен табылгаларын чогулткан казынанын ролун аткарган, ушунун натыйжасында жаш-кары, ата-балага бирдей ыйык тутулуп, мурдакылардан кийинкилерге өткөрүлгөндө кылдат, чебер, сактык менен мамиле кылынып келе жаткан өзгөчө баалуу мурас. Ошол жалпы элдик ыйык мурастын мазмун, формасындагы мыкты табылгалардын катарына кире турган көптөгөн көркөм белгилер, көрүнүштөр салттык туруктуу мүнөзгө ээ болуп, эпос улам кийинки муундун өкүлдөрүнө өткөндө негизинен бир калыпта өзгөртүүсүз сакталат. Эпостогу мындай белгинин эң башкысы андагы чыгарманын мазмунун түзгөн өзөк окуялар.

Эпостун советтик доордо кагаз бетине түшүрүлгөн варианттарынын басымдуу көпчүлүгүнүн мазмундарына таянып айтканда «Манастагы» өзөк окуялар сюжеттик өнүгүш жолундагы ирети боюнча негизинен булар: баатырдын теги; кыргыздардын күчтүү жоодон чабылышы; баатырдын туулушу, балалык чагы, кан шайланышы; ата-мекенди душмандардан бошотуу; баатырдын үйлөнүшү; туугандарынын кастыгы; Көкөтөйдүн ашы; Чоң чабуул – Чоң казат; баатырдын өлүмү.

В. В. Радлов жазган тексттерге караганда «Манастын» биздин учурубузда жазылган варианттарына таандык болгон туруктуу өзөк окуялар эпостун жүз жыл мурда эл арасында айтылган үлгүсүндө да негизинен орун алган, болгондо да алардын көпчүлүгү көптөгөн майда деталдарына чейин бири-бирине туура келишет.

В. В. Радлов жарыялаган варианттагы биринчи окуя «Манастын туулганы». Ал Манастын тегинен кабар берүүдөн башталат: Бөйөн кан, Бөйөнкандан Каракан, андан Жакып. Чыгарманы баатырдын тегин санап баяндоодон баштоо бизге белгилүү варианттардын баарына бирдей таандык белги, алардын көбүндө салтка ылайык Манастын жети атасы саналат. Бүгүнкү колдо болгон варианттардын ичинен В.В. Радлов жазган тексттин мындай маалыматы Саякбайдын айтканына жакын.

Анда баатырдын аталары катары Бөйөнкан, андан Чаян, Чаяндан Ногой, андан Балакан, Балакандан Каракан, анын баласы Жакып аталат. Бул эки варианттагы үч адамдын аты бирдей – Бөйөн, Каракан, Жакып.

Эпостогу окуялардын логикалык өнүгүш жолу боюнча баатырдын теги баяндалгандан кийин кыргыздардын чабылышы жөнүндөгү окуя айтылуу керек эле. Биз билген варианттардын көбүндө ушул түрдө. Радлов жазган текстте баатырдын теги саналгандан кийин дароо эле Манастын төрөлүшүнө тиешелүү окуялар – Жакыптын Чыйырдыга үйлөнгөнү, узак убакыт баласыз жүрүшү ж.б. баяндалат. Буга карап Радлов жазган тексттерде, же эпостун ошол жүз жыл мурда эл арасында айтылган үлгүлөрүндө кыргыздардын күчтүү жоодон чабылышы жөнүндөгү маалымат – окуя жок экен деген жыйынтыкка келүүгө болбойт. Анткени, В.В. Радлов жарыялаган текстте деле андай маалымат бар. Бирок, ал атайын өзүнчө окуя катары эмес, «Көзкамандар окуясында» калмактар кыргыздарды чаап алганда Жакыптын иниси Үсөн колго түшүп кеткен эле делип эскерилет. Кыргыздардын чабылышын атайын окуя катары эмес, ушул түрдө кыска эскертүү менен гана маалымдоо башка варианттарда да жолугат. Мисалы: Сагымбайда да бул эпизод ушул В.В. Радлов жазып алган үлгүгө жакын түрдө берилген, Ушул жерде көңүлгө алып коё турган учур эпостун салттык өзөк окуяларынын бардыгы ар бир вариантта сөзсүз орун алышы милдеттүү белги эмес. Кээде катардагы анча-мынча айтуучулар турмак чоң манасчыларга таандык өзгөчө кеңири планда аткарылган варианттарда да өзөк окуялардын айрымдары түрдүү себептер менен айтылбай калышы боло бере турган белгилерден. Буга жогорудагы эскерилген Сагымбайдын вариантында кыргыздардын чабылышы атайын өзүнчө эпизод катары айтылбашы же Саякбайдын вариантында кыргыз жерин баскынчылардан бошотууга арналган чоң эпизоддун берилбеши да айкын күбө.

В. В. Радлов боюнча эпостун биринчи окуясы Манастын төрөлүшү. Анда Жакыптын Чыйырдыга үйлөнүшү, узакка (14 жыл) зарыгып жүрүп, акыры балалуу болгону, көп эл чогулуп, ага Манас – деп, ат коюлганы, Манас жаш курагынан эле баатырдык иштер иштеп, «он жашында ок атып, он төртүнө чыкканда ордо чайкап кан болгону» баяндалат. Бул эпизод негизинен ушул сюжеттик нукка жакын түрдө эпостун биздин учурубузда жазылган варианттарынын көбүндө орун алган. Айрым деталдык белгилери жактан В. В. Радлов жазып алган вариант Сагымбай манасчынын айткандарына жакын.

В. В. Радлов жазган варианттагы экинчи окуя – «Алмамбеттин мусулман болуп, Көкчөдөн кетип, Манаска келиши». Алмамбеттин окуясы да эпостун дээрлик бардык варианттарында кезиккен туруктуу сюжеттердин биринен. В. В. Радлов жазып алган тексттердеги бул эпизоддун негизги нугу болгон Алмамбеттин теги, туулушу, Көкчөгө келип турушу, ушакка ишенген Көкчөгө таарынып андан кетип, талаадан Манаска жолугушу жана анда туруп калышы көптөгөн майда деталдарына чейин Сагымбайдын вариантына айрыкча жакын. В. В. Радлов эпостун үчүнчү окуясы катары «Манас менен Көкчөнүн согушканы, Каныкейди алганы, Манас өлгөндөн соң кайра тирилгени» деген теманы берген. Чынында булар үч башка окуя. Кийинки варианттарда Манас менен Көкчөнүн согушканы деген окуя жок, бирок Сагымбайдын вариантында Алмамбет өзүнө келип туруп калгандан

кийин аны алып экөөн жараштыруу максатында Көкчөгө барганы, анда «Көкчө көп сөз баштады, ыйлап көзүн жаштады» деп Көкчөнүн мурда кетирген кемчилигине катуу өкүнгөнү эскерилет. Буга караганда эпостогу бул окуя да түрдүү түрдө варианттарда мурдатан эле орун алса керек.

Манастын Каныкейге үйлөнүүсү эпостогу туруктуу өзөк окуялардын бири. В. В. Радлов жазып алган варианттын окуяларынын көбү майда деталдарына, ыр саптарына чейин Сагымбайдын вариантына окшош.

Манастын өлүп кайра тирилиши кийинки варианттарда жок, бирок Радлов жазган варианттын бул окуясы көп деталдары жактан Сагымбайдын вариантындагы Көзкамандар окуясына туура келет. Буга караганда ал окуя Көзкамандар жөнүндөгү эпизоддун үзүндүсү, же ошонун өзүнчө варианты болсо керек.

«Манас» эпосундагы өзгөчө кеңири белгилүү эпизоддордун бири –»Көкөтөйдүн ашы», В. В. Радлов жарыялаган текстте «Бокмурун» деген тема менен берилген. Бул мурдатадан кеңири иштелип чыгып, мазмуну такталып калган эпизод болгондуктан жалпы эле бардык вариантта негизинен бири-бирине жакын айтылат. В. В. Радлов жарыялаган текст башкаларга караганда көптөгөн деталдары жактан Сагымбайдын вариантына жакыныраак. Ушул жерде көңүлгө ала турган бир учур Радлов жазган варианттын аяккы тексттери бир кыйла белгилери жактан (мисалы: чалгынга баруу, жылкы тийүү ж.б.) «Чоң казатты эске салат. Жалпы эле «Чоң казаттын» окуялары В. В.Радлов жазган тексттерде бир нече жерлерге бөлүнүп берилген. Мисалы: жогоруда эскертилгенден башка да «Чоң казатта» айтылуучу Каныкейдин жоо жарак, соот кийимдерди баатырларга берүүсү «Көзкамандар окуясынын» арасында берилген. Эпостогу орчундуу окуянын бири болгон «Чоң казат» эмне себептен В. В. Радлов жарыялаган тексттерде өзүнчө эпизод катары орун албаганы белгисиз. Бул багытта түрдүү жоромолдор айтууга гана болот. Ошонун бири акад. В.В. Радловго «Манасты» айтып берип жаздырган адам талант деңгээли жактан чоң манасчы эмес, катардагы, же чала манасчылардын биринен болсо керек. Ал окумуштуура өзү билген жана эл арасында аткарып жүргөн тексттерин айтып берип жаздырган. Ал эми качан окумуштуу андан чыгарманын бардык окуяларын толук айтып берүүсүн өтүнгөндө айтуучу өзү мурда аткарып көнбөгөн эпизоддорду өтө кыска эскерүү менен чектелген, же билген айрым үзүндүлөрүн башка окуялардын арасында кыстара кетүү менен чектелип, эпизодго таандык сюжеттик линияны бүт системалуу түрдө баяндап бере алган эмес. Чала манасчылар адатта эпостон бир чоң, же бир нече эпизоддорду гана аткаруу менен чектелүү турмушта кеңири жолугарын эске алсак В. В. Радловдун информатору эмне үчүн чыгармадагы бир окуяны айтып, экинчисин кыска гана эскерип, же такыр эле айтпай кетишинин сырын чечмелөө алда канча жеңил болуп калат.

Акад. В. В. Радлов жарыялаган тексттеги «Манас» бөлүмүнө таандык эң акыркы эпизод «Көзкаман». Бул эпизод да окуяларынын өнүгүшү, ички деталдык белгилери жактан Сагымбайдан жазылган материалдарга көп жакын. Болгон айырмасы В. В. Радлов жарыялаган китептеги маалыматтарды Сагымбай манасчы бири-бирине удаа келип, байланыштуу болгон, бирок эки башка эпизод катары айтып («Көзкамандар окуясы», «Манастын Айган канга каршы аттанышы») жаздырган.

Жогоруда кыскача мүнөздө келтирилген фактылардан даана көрүнүп тургандай «Манас» эпосунун кийинки кагаз бетине түшүрүлгөн варианттары менен жүз жыл мурда жарыяланган тексттеринин окуяларындагы негизги сюжеттик нук бир, чыгарманын мазмунун түзгөн орчундуу окуялар экөөндө тең орун алган, ал гана турмак бири-биринен жүз жылдан ашуун мезгил менен бөлүнгөн бул материалдарда көптөгөн окшош деталдык белгилер учурайт, элестүү ыр саптары өзгөрүүсүз кайталанат. Ушундай эле абалды «Манастын» уландылары болгон «Семетей» менен «Сейтектен» да байкайбыз.

В. В. Радлов жазып, жарыялаган материалдардын фактыларына таянып «Манастын» көркөмдүк белгилеринин ичинен кайсылары туруктуу, мурдатадан келе жаткан салттык көрүнүштөргө жатарын да аныктоого болот. Мисалы:

... «Көөрүгүнө чыдабай
Көп букалар союлду,
Көмүрүнө чыдабай
Көп токойлор жоюлду»...

... «Бекип калган бейиштин
Эшигин ачкан эр Кошой,
Байланып калган базардын
Жолун жазган эр Кошой»...

«Жакасы алтын, жеңи жез
Ак көрөөкө торгой көз,
Алтындын зерин жаптырган,
Күмүштүн зерин төктүргөн,
Бадананы кийген соң»...

... «Кайыптын кызы Карабөрк
Кармап алдым талаадан,
Шооруктун кызы Акылай
Олжолоп алдым коргондон»...ж.б. сыяктуу эң көптөгөн ыр салттары биздин учурубузда кагаз бетине түшүрүлгөн варианттарда сөзмө-сөз туура келип, өзгөрүүсүз бир калыпта айтылат.

«Манастын» мазмунунун негизин түзгөн туруктуу өзөк окуяларынан, чыгарманын сюжеттик өнүгүшүнүн нугунан тартып, көптөгөн майда деталдык белгилерге, ыр саптарына чейин В. В. Радлов жазып алган тексттердин биздин учурубузда кагаз бетине түшүрүлгөн варианттардагы ыр саптарына, маалыматтарга сөзмө сөз туура келип, өзгөрүүсүз бир калыпта айтылышы «Манас» айрым жеке адамга таандык чыгарма эмес экендигин, анда салттык туруктуу белгилер басымдуу жана чечүүчү мааниге ээ болуп, жомоктун тексти бир манасчыдан экинчисине, бир муундан кийинки муунга өткөндө өз нугун, мыкты белгилерин, элестүү табылгаларын сактап каларын даана айгинелейт.

Жеке эле булар эмес, сөз болуп жаткан тексттер «Манас» таануу илиминин көптөгөн проблемалары менен тыкыз байланыштуу.

Ошентип мындан жүз элүү жыл чамалуу мурдагы тарыхый шарттарда кыргыз элин, анын маданий мурасын дүйнөлүк илим коомчулугуна таанытуу багытындагы орус окумуштуусу, академик В. В. Радловдун аракети эмгеги биз үчүн маанилүү да, баалуу да.

Элибизде «эрге кылган кызмат жерде калбайт» – дешет. Эгер жеке адамга кылган жакшылык, кызмат, эмгек жерге калбай» кайрымы болсо, бүтүн элге кылган кызмат, эмгек, жакшылык элдин муунунан муунуна өтүп, түбөлүк унутулбай сакталар, кызмат ээсинин ысымы урмат-сыйга бөлөнөрү калетсиз чындык да. Ошон үчүн элибизге шарапатын тийгизип, орчундуу эмгек өтөгөн орус окумуштуусунун атын кыргыз жамааты жакын сезип, урматтоо менен түбөлүк унутпайт.

Быйыл В.В. Радловдун туулганына 160 жыл толду. Бул дата кыргыз элинин да ардактуу чоң салтанаты.

* * *

«Орус тилчиси жана этнографы, түрк тилдери багытындагы адис. 1884-жылдан тартып академик». Советтик чоң энциклопедияда жазылган жогорку саптар орус окумуштуусу Василий Васильевич Радловдун чыгармачылыгына берилген мүнөздөмөнүн бир үзүмү. Энциклопедиянын салттык стилине жана маалыматтарды баяндап берүүнүн өзгөчө мүнөзүнө ылайыкталган ушул кыска, кандайдыр бир белгилүү даражада кургак-эмоциясыз маалымдоону чечмелесек бул саптардын маанисинин түпкүрүндө нары жагында өзгөчө бай, татыктуу, маанилүү, өзүнчө баатырдык өмүр жатат. Ошон үчүн жогорудагы эскертилген энциклопедия окумуштуу жөнүндөгү маалыматын «Он жыл бою этнография жана археологиялык казуулар боюнча иштеп Сибирь, Алтай, Түркстанды кыдырган» – деп улантат. Бул саптын маалыматы таза түрдөгү академиялык стилдеги маалымдоого караганда эргүү менен, эмоциялуу айтылган сыяктуу. Чынында маанисине баамы жетип түшүнгөн адам үчүн ушул сөздөрдү кайдыгер айтууга мүмкүнбү?! Анткени, мындан 125130 жылдар мурдагы ошол сапар чегүүдөгү негизги көлүк ат же адамдын өз эки буту болгон шарттарда он миңдеген километр жерлерди басып, ага чейин европалыктардын буту баспаган жерлерди аралап, илимдин чыйырын салуу эрдик эмей эмне?! Эгер ошол кездеги тарыхый шартты – адам адамга карышкыр, бир эл экинчи элге жоо катары эсептелип, алсызын алдуусу басып алуу, талап кетүү адаттагы көндүм көрүнүш учурду эске алсак нары жагы Сибирь, бери чеги Орто Азия сыяктуу туңгуюк чет жерлердеги жарым жапайы эсептелген элдерди жалгыз атчан, жалаң тончон дегендей айлап-жылдап аралап жүрүүнүн өзү эле башты өлүмгө байлап, өмүрүнө келүүчү коркунучка тобокел кылуу эмеспи! Ошол таланттуу окумуштуу бардык кыйынчылыктарга кайыл болуп саргара жорткон эмгектин үзүрү азыр ар бир адамды кубантпай, сөздүн оң-жакшы маанисинде суктантпай койбойт. Ондогон фундаменталдуу илимий эмгектер, илимдин бир эле эмес бир нече тармактарын баалуу жаңылыктар, ачылыштар, мааниси зор фактылык маалыматтар менен байытуу, жаңы илимий багыттарга негиз салуу, бүгүнкү күндөргө чейин илимдик кадыр-баркы төмөндөмөк турмак күн, жыл өткөн сайын дагы жогорулап бара жаткан материалдар топтолгон жарыялоолор көптөгөн томдордон турган китептер мына В.В. Радловдун өмүр жолунда

иштеген илимий эрдигинин кыскача тизмеси. Ушулардын арасында көптөгөн элдердин тилчи, фольклорчу, этнограф окумуштууларына кеңири маалымат болгон Орхон, Турпан экспедицияларынын материалдары, турмушта пайдалануудан чыгып калган жана жашоосун улантып жаткан түрк тилдери боюнча изилдөөлөр, «Түндүк түрк тилдеринин салыштырма грамматикасы», «Түрк тилдеринин сөздүгүнүн тажрыйбасы» жана көп томдордон турган «Түндүк түрк урууларынын элдик адабиятынын үлгүлөрү» ж.б. бар.

В. В. Радловдун таланттуу окумуштуу, илимдин уюштуруучусу катарындагы көп кырдуу жана өзгөчө жемиштүү чыгармачылык жолунун биз атайылап көңүл бургубуз келген бир өзгөчө белгиси – ал адамдын жеке эле бир эл эмес, көптөгөн элдерге шарапатын тийгизгендиги, анын эмгектеринин өзү өкүлү болгон орус элине таандык илимге чоң-чоң салым кошуп, ошол илимдин кадыр-баркынын жогорулашына өбөлгө түзүү менен бирге башка көптөгөн, айрыкча ошол кездеги тарыхый шартта көп жактан өсүп-өнүгүүнүн өтө эле төмөнкү баскычтарындагы, же илимдик коомчулукка такыр деп айтарлык белгисиз болгон элдерди өз изилдөөлөрүнүн объектисине алып, алардын жашоо шарты, тили, маданий мурастары жөнүндөгү көптөгөн баалуу маалыматтарды чогултуп жана жарыялап, ал жаңы табылгалары менен жалпы адам баласына таандык илим казынасын байытканы. Ошол чоң окумуштуу Василий Васильевич Радловдун шарапаты тийген элдердин бири кыргыздар.

В. В. Радлов кыргыз жергесинде өткөн кылымдын экинчи жарымынын башталыш жылдарында бир нече жолу болуп, ал элдин тили, үрп-адаты, маданий мурастары, элдик оозеки көркөм чыгармалары жөнүндө материалдар чогулткан. Жазып алгандарын кийинчерээк 1885-жылы «Түндүк түрк урууларынын элдик адабиятынын үлгүлөрү» деген көп томдордон турган илимий коомчулукка кеңири белгилүү эмгегинин бешинчи китебинде транскрипцияланган орус алфавитинин жардамы менен кыргыз тилинде Петербургда жарыялап чыгарган. Ал материалдардын окумуштуу өзү жасаган котормосу немис тилинде ошол эле 1885-жылы Лейпцигде жарык көргөн. Ошол В. В. Радлов жазып алган жана жарыялаган материалдардын өзөгүн жана басымдуу көпчүлүгүн «Манас» эпосу түзөт. Бул жактан алганда орус окумуштуусу кыргыздардын улуу мурасынын негизги окуяларын ирети менен баштан аяк бүт жазып алган жана улуттук тилде китеп түрүндө жарыкка чыгарган, эпостун тексттерин башка элдин тилине которгон, бул чыгарма, аны жараткан айтуучулардын чыгармачылык өзгөчөлүгү жөнүндө кеңири пландагы илимий пикирлерди айткан биринчи адам. Бешинчи томго жазган кириш сөзүндө, кыргыз жергесинде болгондугу жөнүндөгү жазган отчётторунда В. В. Радлов кыргыздар, алардын жашоо турмушу, үрп-адаты, тили ж.б. боюнча көптөгөн илимдик маалыматтар берүү менен катар ошол элге карата калыс, аларды жогору баалап, урматтоо көрсөткөн бир катар пикирлерин да айткан. Мисалы: окумуштуу кыргыздар ырга шыктуу, көркөм сөз өнөрүнө чоң маани берип, жогору баалаган эл экенин белгилей келип, ушунун натыйжасы катары бул элде элдик оозеки чыгармачылыктын эпикалык үлгүлөрү өзгөчө өнүккөнүн көрсөтөт жана «кара кыргыздардын элдик поэзиясы «чыныгы эпикалык учур» деп атоого боло турган кандайдыр өзгөчө учурда экен – деп эсептейт. Жергиликтүү элге карата болгон В.В.Радловдун

ишеними, сыйлоосу, урматтоо менен мамиле кылуусу канчалык деңгээлде болгонун ушундан да байкоого болот окумуштуу кыргыз айылдарында узак убакыттар алар менен бирге жашап жана тартынбай аралап, узатып-кайтарып жүрүүчү атайын солдаттарсыз эле өзү жалгыз бир айылдан экинчисине, бир аймак, өрөөндөн башка жерге өтүп жүрө алган. Бул жөнүндө саякатчы өзүнүн илимий отчётторунда да атайын белгилеп жазат. В.В.Радловдун ошол кездеги тарыхый шартта жергиликтүү эл менен мындай татуу, ынтымактуу болуусу жана ал жөнүндө кеңири жарыялап, өз отчётунда атайын белгилеп официалдуу чөйрөлөрдүн көңүлүн буруусун жеке адамдын адамгерчиликтүү иши катарында гана эмес, кыргыз элинин Россиянын составына кошулган тарыхый учурдагы өзгөчө шартта орус эли менен кыргыз элинин бири-бириңе жакындашуусун камсыз кылуу багытындагы өз алдынча жакшы ниеттеги аракети катары да түшүндүрүүгө болор эле.

В. В. Радловго таандык илимий маанилүү мурастардын ичинде өзгөчө орунду ээлеген, анын үстүнө белгилүү даражада кыргыздардын аты аталган эмгектин бири – «Монголиядагы байыркы түрктөрдүн жазмалары». Бул эмгегинде окумуштуу түрк тилиндеги байыркы эстеликтердин бири болгон Орхон жазмаларын чечмелеп окуп чыккан жана бул жазмалар кыргыздарга таандык болуу керек деген жоромолун айткан.

В. В. Радловдун эмгектеринен биз үчүн өзгөчө мааниге ээ болгон баалуусу, албетте, окумуштуу жазып алган жана жарыялаган «Манас» эпосунун тексттери. Окумуштуу кыргыз эпосунун негизги үч бөлүгүнүн –»Манас», «Семетей», «Сейтектин» окуяларын ирети менен баштан-аяк бүт жазган жана жарыялаган. Ал материалдар бүгүн бизге кеңири белгилүү болгон эпостун салттык окуяларын негизинен бүт камтыйт жана ошол эпизоддор ички курулуш, көптөгөн деталдарына чейин кийин жазылган варианттарга окшош. Сөздүн чыныгы маанисинде бул тексттерге баа жок. Анткени, элибиздин улуттук сыймыгы болгон ата-бабалардын ушул улуу мурасын бүгүн изилдеп үйрөнүүдөгү, баа берүүдөгү көптөгөн орчундуу проблемалар мындан жүз жыл ашуун мурда орус окумуштуусу жазган тексттер, окуялар, алардын мазмуну менен байланыштуу чечилет. Ошол мурда жазылган тексттер болбогондо «Манас» таануу илиминин көптөгөн чоң-чоң маселелери бүгүн жоопсуз калары, же аларды так чечүү алда канча татаалдашы шексиз эле. Алсак кыргыз эпосунун башкы темасын, негизги идеясын, окуяларынын өнүгүш жолун белгилөөдөгү орчундуу таяныч жомоктун салттык туруктуу окуялары. Бүгүн колдо болгон эбегейсиз зор материалдарды, көптөгөн варианттарда баяндалгандардын ичинен кайсылар мурдатадан келе жаткан салттык туруктуу белгилер экенин айкындоодо изилдөөчүлөр башкы жана күдүк туудурбай турган таяныч ошол В. В. Радлов учурунда өз кагаз бетине түшүргөн тексттер. Окумуштуу калтырган мурас эпостун көркөмдүк белгилеринин ичинен кайсылар туруктуу, мурдатан келе жаткан салттык белгилерге жатарын аныктоодо да негизги таянычтын, булактын милдетин аткарат.

Жеке эле булар эмес, сөз болуп жаткан тексттер «Манас» таануу илиминин көптөгөн проблемалары менен тыкыз байланыштуу, башканы айтпаганда да элибиз өзгөчө кадырлаган ушул мурастын мындан жүз ашуун жыл мурун кандай үлгүдө, формада, мазмунда болгонун билүүнүн өзү кызыкчылык туудурбай турган

нерсеби?! Таланттуу окумуштуунун кыргыздардын эпосуна берген баасы, чыгарманын мазмуну, жомокту айтуучулардын чыгармачылык өзгөчөлүктөрү жөнүндөгү байкоолору жана илимий корутундулары өзүлөрүнүн калыстыгы, маанисинин тереңдиги, тактыгы жана туура чыгарылган корутундулары менен айырмаланып, бүгүн да өз баркын жоготпойт, «Эпос элдин бүт турмушунун, бардык умтулууларынын поэтикалык чагылышы». «Кыргыз өз ырларында кандайдыр укмуштуу жана коркунучтуу, жөө жомоктук дүйнөнү баалабайт, тескерисинче ал өзүнүн турмушун, өзүнүн сезимдерин жана умтулууларын, коомдун ар бир жеке мүчөсүнүн өзүндө жашаган идеалдарды даңазалап ырдайт». «Жалаң эпикалык ырлардан туруп кара кыргыздардын арасынан чогулткан тексттер мазмундуулугу жана курулушунун көркөмдүүлүгү менен мени өзүлөрүн ыр түрүндө которууга мажбурлашты». Окумуштуунун «Манас» эпосу, анын мазмуну, көркөмдүк касиети жөнүндөгү айткан пикирлеринен келтирилген ушул айрым үзүндүлөрдөн да ал адамдын кыргыз элине, анын көркөм мурасына канчалык жылуу, жакшы саналуу пикирлер айтканын байкоого болот. Башка бирөөлөргө, айрыкча бүтүн элге кылган жакшылык, кызмат жерде калбайт да, унутулбайт да тура.

Бүт кыргыз жамааты элибизге шарапатын тийгизген орус элинин көрүнүктүү окумуштуусу Василий Васильевич Радловдун быйыл туулганына 150 жыл толгонуна карата куттуу болсун айтып, таланттуу изилдөөчүнүн арбагынын алдында таазим кылуу абзел.

Китепте:
Мусаев С. Тандалган илимий эмгектеринин эки томдугу. – Б., 2015, 5–44-б.

Зайыр МАМЫТБЕКОВ

Ч. Ч. ВАЛИХАНОВДУН «МАНАСТАН» ЖАЗЫП АЛГАН ЭПИЗОДУ

Кыргызстан Россияга өз эрки менен кошулгандан кийин Кыргызстандын экономикасы жана маданияты үйрөнүлө баштаган. Орустун окумуштуулары кыргыз элинин тарыхын, тилин, адабиятын, этнографиясын жана өлкөнүн табият байлыктарын, географиясын изилдешкен. Кыргыздын оозеки адабиятын жана этнографиясын изилдеген окумуштуулардын бири казак элинин агартуучусу Чокан Чингисович Валиханов (1835–1865) болгон. Ч. Ч. Валиханов кыргыз жеринде үч жолу болгон. Биринчи жолу 1856-жылы полковник М. М. Хоментовский башында болгон Ысык-Көлгө жасалган аскер-илим экспедициясына катышкан. 1857-жылы Валиханов Ысык-Көлгө экинчи жолу келген. Бул жолу Валиханов кыргыз элинин турмушу менен жакын таанышып, кыргыздын тарыхын, этнографиясын, элдик поэзиясын үйрөнгөн. Ч. Ч. Валиханов 1858-жылдын жай айларынан тартып, 1859-жылдын апрелине чейин Ысык-Көл өрөөнү аркылуу Кашкарга саякат кылган. Мына ушул саякаттарынын натыйжасында «Ысык-Көлгө баруунун күндөлүгү», «Кыргыздар жөнүндө записькалар», «Жунгария очерктери» ж. б. деген эмгектерди жазган. Улуу Октябрь революциясына чейин кыргыз элинин оозеки адабиятын, тарыхын жана этнографиясын изилдөөдө бир тууган казак элинин уулу Чокан Чингисович Валихановдун эмгеги зор. Ал кыргыз элинин маданий кенчи, улуу эпосу «Манасты» биринчи жолу жазып алып, окумуштуулар дүйнөсү менен тааныштырып, эпоско илимий жактан баа берүүгө аракеттенген.

Түндүк Кыргызстандын Ысык-Көл өрөөнү Россияга кошулгандан кийин, Батыш Сибирь генерал-губернаторлугу тарабынан 1856-жылы полковник М. М. Хоментовскийдин аскер-илимий экспедициясы Ысык-Көлгө жиберилет. Бул экспедициянын максаты кыргыз элинин турмушу менен таанышуу жана Ысык-Көл өрөөнүн картага түшүрүү эле. Мына ушул экспедициянын составында жаш окумуштуу Ч. Валиханов болгон. Валиханов эки ай бою кыргыздардын арасында болуп, элдин турмушу менен таанышып, оозеки адабиятын жана этнографиясын үйрөнгөн. «Манас» эпосу жана кыргыздын элдик оозеки адабияты менен Валиханов Ысык-Көл өрөөнүнө келгенге чейин Омскиде окуп жүргөндө тааныш болушу мүмкүн деген болжолдоону академик А. Х. Маргулан айтат. Колдо болгон документтерге караганда Валиханов «Манасты» биринчи жолу 1856-жылы май айында Сан-Таштан түшкөн Түп суусунун боюнда угат. Ал өзүнүн «Ысык-Көлгө баруунун күндөлүгү» деген эмгегинде «26-майда мага жапайы таштуу кыргыздардын ырчысы келди. Ал «Манас» поэмасын билет. Поэманын тили сүйлөгөнгө караганда алда канча жеңил» – дейт. Бирок, Валиханов кайсы манасчыдан жазып алганын эч жерде айтпайт. Кийин гана «Жунгар очерктери» деген эмгегинде «Жогоруда көрсөткөндөй менин кыргыздар менен таанышуум 1856-жылдан башталды. 1855-жылы бугу уруусунун башкы манабы Боронбай өзүнө караган он миң үйлүү

бугу уруусу менен Россияга кошулду. Кийинки (1856) жылдын жазында кыргыздардын өзүлөрүнүн суроосу боюнча кыргыздар менен жакыныраак таанышыш үчүн жана бугу уруусуна тиешелүү жерди картага түшүрүү үчүн полковник Хоментовскийдин башчылыгы менен казактардын отряды жиберилди. Бул биринчи орус экспедициясы эки айдын ичинде Ысык-Көлдүн түндүк бөлүгүн көрүп картага түшүргөн. Мен ошол экспедицияга катышып, Боронбайдын айлында болуп кыргыз элинин бир нече эң сонун санжыраларын (преданий) жыйнадым жана жапайы таштуу кыргыздар жөнүндө эмгектер (запискалар) жаздым» – дейт. 1858-жылы Валиханов Кашкарга саякатка бара жатканда Ысык-Көлдүн күңгөй өрөөнүндөгү кыдык уруусунан чыккан Борсук деген байдын айлы менен бир айча бирге көчүп жүрүп, Телтай деген акын менен кезигишет. Валиханов Телтай акын жөнүндө кеңири маалымат бербей аны феномен[1] – деп гана атайт. Ал «Манасты» Телтайдан укканын айтпайт.

Валихановдун жазып алган «Көкөтөйдүн ашын» азыркы варианттар менен салыштырганда андагы жерди, окуяны сүрөттөө Сагынбай менен Саякбайдын айтканына окшойт. Валиханов боюнча Бокмурундун көчү Козубашы Коподо кой кырктырат, Чоң-Ак-Ташта үй жаңыртат, Түргөн Аксу ашып, Каркыранын Калмак деген жеринен туз кайнаттырып алат. Ал эми Орозбаков боюнча Бокмурундун көчү Козубашы да кой семиртип, Түргөн Аксу ашып, Каркырага келип туз кайнаттырып, ошондо Көкөтөйдүн ашын берет. Бирок азыркы варианттарда Валихановдукундай Бокмурундун Илени көчүп өтүп, башкы Обь, Енисейдин боюна калмак менен мусулмандын чек арасына келип ички ханда Көкөтөйдүн ашын берүү жок.

Мына ушул байкоолордон кийин Валиханов кыргыздын Ысык-Көлдөгү кайсы манасчысынан «Көкөтөйдүн ашын» жазып алган деген суроо туулат? Эски акындардын жана манасчылардын өмүрүн жана чыгармаларын жакшы билген атактуу манасчы Каралаев Саякбай 1961-жылы биз менен болгон аңгемеде: «Валиханов «Көкөтөйдүн ашын» Ысык-Көлдөгү чоң манасчы Назар Болотовдон Токсоба Олжобаевдин айлында жазып алган» деп көрсөтөт. (Автор берген маалыматы үчүн С. Каралаевге өзүнүн алкышын айтат – З. М.) Назар Болотов (1828–1893) Ысык-Көлдөгү Бугу уруусунун Арык тукуму уругунан чыккан «Манас» трилогиясын бүт билген, укум-тукумунан бери «Манас» айткан чоң манасчы болгон. Назардын атасы да, өзү да жарды киши болуп: «Жээрде аттан башка малым жок, Манастан башка жаным жок» – деп ырдоочу экен. Ал «Манасты» айтып жатканда үнү өтө бийик чыгып, өзү күүлөнүп, эргип, толкунданып айтчу экен. Ошол атактуу Назар манасчыдан Саякбай Каралаевдин окутуучулары Чоюке, Акылбек сыяктуу манасчылар «Манасты» үйрөнгөн дешет.

Валихановдун жазмаларында көрсөткөн дагы бир кызык нерсе: «Менин кыргыздын тарыхый санжыралары эл оозеки адабияты менен кызыкканым Боронбай жана башкаларга орус өкмөтүнүн тапшыруусу менен жүргүзүлүп жаткандай көрүндү, ошондуктан алар бардык жардамын көрсөтүштү»[2] – дейт. Ушуга караганда Бугу уруусунун башчылары Валихановго кыргыз элинин ырын, өнөрүн көрсөтүш үчүн атактуу манасчы Назар Болотовду чакыртып келип, «Манасты» айттырышы

1 Ч. Валиханов. Собр. соч.; II т., 414–415-беттер.
2 Ч. Валиханов. Соч., т. 1. 263-бет.

мүмкүн. Назар Арык тукуму уруусунан болгондуктан урууну бийлеген Токсоба Олжобаевдин үйүндө болуп «Манасты» Валихановго айтып берүүсү ыктымал. Академик. А. Х. Маргулан да «Манасты» эл арасына кеңири тараткан Келдибек ырчы, анын артынан суурулуп чыккан Назар менен Балык манасчы. Булардын үчөө тең Ысык-Көл өрөөнүнөн чыккан акындар. «Манастын» ырын биринчи ирет кагаз бетине түшүргөн Чокан ошолордун биреөнөн жазып алышы ажеп»[1],– деп көрсөтөт. Бирок кайсы манасчыдан жазып алышын ачык айтпайт.

Валиханов кыргыздын оозеки адабияты боюнча бир канча пикир айткан. Ал кыргыздын жөө жомокторуна токтолуп келип: «20 жаштагы баатыр ыйлаган энесин, карган атасын ташбоордук кылып калтырып, баатырдык иш кылуу үчүн жолго чыгат. Жердин түбүндөгү дөөлөр, алптар (Кашей падыша сыяктуулар) менен күрөшүп, дөөнүн колунда туткунда, капаста жаткан сулууларды куткаруу жомоктордун башкы сюжетин түзөт. Жомоктор кара сөз формасында айтылат, бирок белгилүү ык жана күлкүлүү сөздөр аркылуу аңгемеленет. Тарыхый санжыраларга да фантастикалык элементтер жат эмес. Кыргыздардын үй-бүлөлүк санжыра эстеликтери атайын эске тутулуп укумдан-тукумга кылымдан-кылымга айтылат»[2] – дейт.

Жогоруда жомокторго карата айтканына караганда ал «Манастан» тышкары «Эр Төштүктү» да укса керек. Анткени, жомоктогу баатырдын жер алдында дөөлөр менен күрөшүп, капаста туткунда жаткан сулуу кызды бошоткону «Төштүк» жомогундагы баатырдын жер алдына түшүп, Күлайымды дөөдөн бошотконун эске салат. Валихановдун «Элдин (кыргыз элинин – З. М.) акыл-эсинин өсүшүнүн жападан-жалгыз эстелиги кара сөз жана ыр формасындагы болгон оозеки эпикалык дастандары түзөт»[3] – деп кескин айтканына кошулууга болбойт. Себеби, кыргыздарда эпикалык дастандардан тышкары да көп сандаган ырлар б. а. эл оозеки адабияттын бардык жанрлары бар экени белгилүү. Валихановдун мындай ою анын кыргыздын оозеки адабиятын терең билбегенинен жана көп укпаганынан келип чыкса керек. «Элдик поэзиянын экинчи түрүн уруулардын урушу, баатырлардын эрдиги жөнүндөгү эпикалык аңгемелер түзөт. Бул поэмалардын түрү же баатырдык сагалар. Анын ичинен чыныгы элдик жана кайсактардан (казактардан – З. М.) үйрөнүп алгандарын ажыратуу керек. Эпикалык ырлардын өлчөмү (ыргагы) жана рифмасы бар. Ырдын кылдаттыгы салыштырмалардын айкалыштарында б. а. биринчи жана экинчи сап ырлардагы башкы сөздөрдүн бирдей тандалып алынышында (аллитерациясында – З. М.) турат. Ушундай эки эсе рифмалаштырууну кубалап алар метрология законунун таламын канагаттандырыш үчүн өтө таңкалаарлык жөнөкөй салыштырууларды колдонушат. Мисалы «Манастагы» бир сап ыр «Көкөтөй хандын ашындагы» ыр мындайча башталат:

Алтын ээрдин кашы экен,
Аталуу журттун башы экен.

же

Көк дөнөндүн башы бар,
Көкөтөй хандын ашы бар.

---

1 Вестник... 17-бет.
2 Валиханов. Соч. в 5 томах.т. 1, Алма-Ата, 1961, 366–367-бет.
3 Ошондо. 366-бет.

Мында алтын ээр менен көк дөнөн, аталуу журт жана Көкөтөй деген сөздөр менен жакындаш (уйкаш) болушу үчүн гана колдонулат. Кыргыздардын ыр түрүндөгү бирден-бир, балким жападан-жалгыз чыгармасы «Манас» жөнүндөгү сага экендигине шек жок»[1]– дейт Ч. Валиханов. Ал «Манас» эпосуна тарыхый адабий жактан талдоо жүргүзүп, эпостун башкы герою Манаска жана башка персонаждарга мүнөздөмө берүүгө аракеттенет. Валиханов: «Манас» бир мезгилге келтирилген жана бир кишинин – Манас баатырдын тегерегине топтолгон бардык кыргыз мифтеринин, жомокторунун, санжыраларынын, энциклопедиялык жыйнагы. Бул кандайдыр бир талаа «Илиадасы». Кыргыздардын жашоо шарты, үрп-адаты, кулк-мүнөзү, географиялык, диний, медициналык түшүнүктөрү алардын эл аралык байланышы бул өтө зор эпопеяда орун алган. Манас бирдиктүү мүнөздө болгондой көрүнгөн айрым көп окуялардан турат. Экинчи эпос «Семетей» Манастын уландысы болуп саналат, бул буруттардын «Одиссеясы»[2] – деп эпоско өтө жогору баа берген. Валиханов «Манас» эпосу элдин кеңири катмары тарабынан түзүлгөн жана ага улам алымчалар жана кошумчалар киргизилип турганын дароо эле байкаган. Ошондуктан ал «Манаска» кийин киргизилген кошумчалар жана кооздоолордун изи апачык көрүнүп турат дейт. Бирок, ал «Манас» эпосу эң оболу кара сөз менен айтылган жомок катарында түзүлгөн, кийин гана ыр түрүнө айландырылган деп ойлогон. Ошондуктан ал «Анын кара сөз менен айтылган жомоктон ыр түрүнө айландырылышы – кийинки убакта пайда болгон болсо керек» деп жазган. Валиханов «Манастын» жомокчулар тарабынан айтылганына токтолуп келип: «Манасты» угуш үчүн үч түн да аздык кылат, анын уулу «Семетей» жөнүндөгү жомокко да ушунча убакыт керек»[3],– дейт. Валихановдун «Манас» кийинки убакта гана жомоктон пайда болгон чыгарма жана «Манасты» айтыш үчүн үч түн аздык кылат дегенине ишенбегени анын «Манас» трилогиясы менен толук таанышпаганынан келип чыккан. Валиханов кыргыздын элдик оозеки адабиятынын үчүнчү тобуна ырларды киргизген. Алар кыска болуп обон менен айтылат, оюн, тойдо ырдалат, алардын көбү ырым-жырым ырлары дейт. Бул дагы жетишсиз айтылган пикир, анткени азыркы убакта жыйналган материалдарга караганда кыргыздын оозеки адабиятында лирикалык жанрда кеңири орун алган.

Валихановдун вариантында «Манас» эпосун толук билбегендиктин жана эпикалык чыгармалардын өзгөчөлүгүн ачык түшүнбөгөндүктүн натыйжасында «Манас» жөнүндө Валихановдун жетишсиз айткан пикирлери бар. Мисалы, ал эпикалык окуянын толук абалын билбей туруп: «Манас атасын сыйлабайт жана Манас баатырдын негизги максатынын бири ар түрдүү хандардын кыздарын тартып алуу болгон»,– деген пикирди айтып: «Анын бүт өмүрү уруштарда жана сулууларды издөөдө өтөт»[4]– деп көрсөтөт. Манастын негизги максатынын бири – жалгыз гана сулуу кыз издеп жүрүү болгон деген ой азыркы варианттарда жок. Манасты мындай кылып сүрөттөө «Манастын» элдик багытына жат нерсе. Эгерде эпостун баатыры мындай мүнөздө болсо, андай чыгарма элдин арасына кеңири

[1] Ч. Валиханов. Собр. соч. 1 т., 367-бет.
[2] Жогоркуда. 420-бет.
[3] Ошондо. 367-бет,
[4] Ч. Валиханов. Соч. т. 1, 251-бет.

тарап, чоң кадыр-баркка ээ болбос эле. Валихановдун «Жунгариянын очерктери» деген эмгегиндеги Манастын балалык чагы жана Каныкейге үйлөнгөнү жөнүндө жазып алганынан төмөнкүлөр байкалат: Жакып хандын уулу Манас Чүйдөн Таласка чейинки кыргыз уруусун бийлейт; Манас чыгыш теги жагынан ак сөөктөргө жатпайт, бирок анын күчү хандардыкынан кем калбайт. Анын атасы Якуб (Жакып): «Мен хан эмесмин, бирок хандан кем эмесмин, мен хан Жакыпмын»[1] – дейт. Валихановдун жазып алганына караганда Манас он эки жашында жаа тартып, он үчүндө өзүнүн душмандарын жеңет, он төртүндө душмандарын талкалап, көп сандаган жылкысын тиет. Бул эпизоддорунан Манас жунгар калмактарына каршы элди уюштурган, душмандардан коргогон чексиз баатыр катарында сүрөттөлөт. Бул жөнүндө Ч. Валиханов «Кийинки эпизоддордон алсыздарды коргоп, калмактар менен урушуп, Жунгариянын түпкүрүндө өзүнүн эрдигинин изин калтырган баатырды көрөбүз»[2],– деп туура баа берет. Манас көчмөн калктын байыркы баатырлары катарында апыртылып сүрөттөлгөн: «Бою бийик, Манастын кабак-кашы көтөрүлүп, өңү сурданып, каны кызып турат. Ал жүнү тикчийген көк жал карышкырга окшойт. Ачуусу келгенде өңү өтө коркунучтуу. Анын сакал-муруту тикчийип, көзүнөн от жанып, оозунан көк түтүн чыгып, теректей бою алачыктай болот»[3] дейт.

Валихановдун жазып алганында жомок «өңүнүн актыгы ак кардай, бетинин кызылы ак карга тамган кандай» болуп кызарып турган, чачы согончогуна жеткен, жыты жыпар жыттанган, тиши акактай агарган»[4] – Карахандын кызы Каныкейге (Валиханов боюнча Ханкей) Манас атасы Жакыпты куда түшкөнү жибергени менен башталат. Манастын атасы Жакып уулуна кыз издеп көп жерди кыдырат. Бирок Жакыптын уулуна хан кызын бербейт да «Менин кызыма кандын уулу тең келет, сенин уулуңа кедей бийдин кызы татыктуу» дейт. Манас согуш ачат дагы кызды зордоп алат»[5]. Мындан элдик оозеки адабиятта кездешкен колуктуну күч менен зордоп алган баатырдык үйлөнүү традициясы боюнча Манас Кара-кандын кызы Каныкейди алганы көрүнөт. Манастын балалык чагы жана Каныкейге үйлөнгөнү жөнүндө Валиханов кыскача жазып алган эпизоду ушуну менен бүтөт.

Валиханов жазып алган «Манастын» эпизоддорунан эң орчундуусу «Көкөтөйдүн ашы». Бул жөнүндө Валиханов: «Манас» поэмасынын бир эпизодун Көкөтөйгө берилген ашты кыргыз рапсодунун (ырчысынын – З. М.) оозунан жазып алдым. Бул кагаз бетине түшүрүлгөн биринчи кыргыз сөзү болсо керек. Мен бул кыргыздын поэзиясынын чыгармасын которуп жатам жана ушул убакка чейин ориенталисттерге (Чыгыш таануучу окумуштууларга–З. М.) такыр белгисиз болгон тил менен тааныштырыш үчүн кичинекей сөздүк түзгүм келет»[6]–деген. Валиханов бул оюн ишке ашырып, «Көкөтөйдүн ашын» орусчага которгон. «Көкөтөйдүн ашынын» орусча котормосу Ч. Валиханов өлгөндөн кырк жылдан кийин 21-март 1902-жылы Орус Археологиялык коомунун чыгыш бөлүмүнүн заседаниесинде атактуу чыгыш таануучу Н. И. Веселовский тарабынан окулган. «Көкөтөйдүн

[1] Ошондо, 369-бет.
[2] Ошондо, 421-бет,
[3] Ошондо, 421-бет.
[4] Ошондо, 421-бет.
[5] Ошондо, 421-бет.
[6] Ошондо, 421–422-бет.

ашынын» котормосуна орус окумуштуулары: «Валиханов кыргыздын кыска жана так сөзүн өтө күчтүү жана образдуу деңгээлде орусча бере алган»[1]– деп жогору баалашкан.

Ч. Валиханов өзүнүн жазып алган «Көкөтөйдүн ашы» жөнүндө мындай дейт: «Манастагы» эң сонун эпизод «Көкөтөй хандын ашы». Бул эпизоддо ногойлордун ханы Көкөтөйдүн уулу Бокмурундун атасынын ашын берүү үчүн Ысык-Көлдүн жээгинен Кара Эртыш, Алтай жана Хинганга, монгол ханы Джулайдын (Жолойдун), Каркытоосу алдында көчүп барганы баяндалат. Ашка келген Манас жана башка көчмөн мусулмандар каапырлардын зордук-зомбулугуна, кысымына чыдай албай уруш чыгарышат. Согуш башталат. Манас хан Джулай (Жолойду) талкалап жана аны өлтүрөт. Коңурбай да жекеме-жеке урушта Манас тарабынан өлтүрүлөт. Акыры Манастын өзү монгол ханы Наз-Кара (Нез-Кара – З. М.) колдуу болуп өлөт. Манастын уулу Семетейдин атасынын кунун куушу экинчи кыргыз эпопеясынын мазмунун түзөт»[2]. Колдогу болгон орусча текст жана 1965-жылы Казак Илимдер Академиясынын академиги А. Х. Маргулан таап, биринчи жолу жарыялаган Валихановдун кыргызча кол жазмасына караганда ал «Көкөтөйдүн ашынын» башын гана жазып алган. Аштын берилиши, андагы калмактардын жаңжалын жазып алууга үлгүрө албай калган.

Валихановдун жазып алган «Көкөтөйдүн ашынан» төмөнкүлөрдү байкоого болот. «Көкөтөйдүн ашынын» мазмунуна караганда Бокмурун баштаган кыргыздар чоң территорияда жашашат. Бул байыркы кыргыздардын Ысык-Көлдөн тартып, Алтайга жана жогору Эртышка чейин көчүп жүргөн жолунан көрүнөт. Эгерде Валиханов боюнча кыргыздар түштүктөн чыгыш-түндүккө карай көчсө, «Манастын» башка варианттарында кыргыздар чыгыш-түндүктөн батышка карай көчүшөт. «Көкөтөйдүн ашында» Бокмурундун элинин көчүшү Ысык-Көлдүн жээгинде орношкон Козубашы деген жерден башталат. Бокмурундун көчү жазында кой кыркуучу Козубашы деген жерден чыгып, көчтү ондош үчүн Ысык-Көлдүн түндүк-чыгыш жээгиндеги Чоң-Акташ деген жерине токтоп, Или өрөөнүнө кире бериш жердеги Тилектеш ашуусун ашып, азыркы Казак ССРинин Кеген районундагы Жалаңаш-Тоо өрөөнүнө келет дагы андан Иле суусунун боюна жетип конот. Кербен, Калкан тоосунун жанынан Иле суусун кечип, Жунгар капкасындагы Ак-Суу өзөнүнөн өтүп, анан Жунгар капкасын басып, Түштүк Тарбагатай аркылуу Саур тоо кыркасынын түндүк-чыгыш жагында орношкон Беш-Терек ашуусунун жанынан жогору Эртыш өрөөнүнө жетет[3].

Козу башы коподо
Койдун жүнүн кырккамын.
Чоң Акташка барамын,
Үй жаптырып аламын.
Андан ары көчөмүн,
Сөйөк таштан өтөмүн,
Жылаңаштын боюна

[1] ЗВО РАО, т. XV, вып. 1, СПб., 1903, стр. IX.
[2] Ч. Валиханов. Собр. соч. т. 1, 421-бег.
[3] Жогоркуда. 670–671-беттер.

Жылкы салып кетемин.
Өзөндүн суусун сагаалап,
Кең Илени жакалап,
Кең Иленин боюнда
Эгинчи болуп кетемин.
Кеме менен кечемин,
Актерискан ашамын[1].

Жогорку Эртыште Буурул-Тоо деген жерде чоң өрүү болот. Бул жерде кыргыздар күрүч жана башка товарлар тарттырып алат.

Өзөн сууну жакалап,
Ак боз атын такалап,
Куу Эртиштын башында
Беш терек менен ашамын.
Хандын тоосун ашамга
Молдо торгой басамын,
Кыл Эртиштин үстүнө,
Буурул тоонун астына
Барып анда кономун.
Алты күнү болгончо
Ат сергитип аламын,
Жети күнү болгончо,
Эл сергитип аламын.
Андан соң токсон атты комдотуп
Күрүч артып аламын.
Токсон жорго такалап
Түпкү ханга киремин
Ошондо Көкөтөйдүн ашын беремин[2].

Андан кийин ички ханга өтмөк болушат. Ички-хан деп эпосто орто кылымдан башталышында кыргыздар жашаган Обь суусунун башталышы (Жогорку Обь) менен Енисей өрөөнү аталган. «Манас» эпосу боюнча бул өлкөнү кыргыздар Ички-хан, башкача айтканда, Тянь-Шань, Каракорум жана Памир, Алай бийик тоолорунан ич жакта турган өлкө деп аташкан. Валихановдун жазып алган эпизоду боюнча «Көкөтөйдүн ашы» «Манастын». башка версияларындай азыркы Ысык-Көл өрөөнүнө жакын жердеги Каркырада өтпөстөн, Обь жана Енисей сууларынын ортосундагы жерде өтөт. XIV кылымдан XVI кылымга чейин кыргыздар Енисей, Обь өрөөндөрүнөн тартып, Тянь-Шанга чейинки территорияда жашагандыгы тарыхта белгилүү[3]. Атактуу саякатчы, этнограф жана фольклорист Г. Н. Потанин «Балким бир кезде кыргыздар божомолдоп айтканда Енисейден тартып, Ысык-Көлгө чейин ээлесе керек. Бул пикирди кыргыздардын баатыры «Манас»

---

1 Вестник АН Казахской ССР. Серия гуманитарных наук № 8, 1964, 23-бет.

2 Ч. Ч. Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашынан» үзүндү. Кол жазманы биринчи тапкан жана казакчага көтөрүп жарыялаган Казак ССР илиминин анык мүчөсү А. Х. Маргулан (Вестник Академии наук Казак ССР № 8, 1965, 24–25-бет).

3 К. Петров. К истории движении киргизов на Тянь-Шань... Фрунзе, 1961, 87-бет

жөнүндөгү жомогу аныктайт. Манастын аты кээ бир географиялык аттарда сакталып калган. Анын бири Зайсан көлүнүн жанындагы Тарбагатай тоосундагы «Манастын ашуусу» экинчиси Халтырыш-Икэ тоосундагы Манас деп аталган өзөн агып өткөн жер. Кыргыздардын жомогу боюнча Манас ушул эки тоодо тең көчүп жүргөн. Ушул күнгө чейин Орхондо жана Жабганда жашаган кыргыз уруулары бар. Демек кыргыздар Енисей менен Ысык-Көлдүн ортосуна жашашкан»[1]– деп көрсөтөт. Потанин кыргыздардын Енисей боюнда XVII кылымдын орто ченине чейин атын сактап калганын жана XX кылымдын башында Абакан, Ак-Жүз сууларынын боюнда жашаган кыргыздардын уруусу бар экенин көрсөтөт[2]. Көкөтөйдүн ашын берүү үчүн Бокмурундун Ысык-Көлдөн Обко чейин көчүп барганы жогоруда айтылгандай бир убактагы кыргыздын тарыхый турмушунун негизинде эпосто пайда болгонун көрсөтөт. Кыргыздардын Енисейден Ысык-Көлгө чейин көчүп жүргөнүн тарыхый документтерге таянып алып саякатчы Г. Н. Потаниндин айтканын, тарыхчы К. Петровдун эмгектери ырастайт. Көкөтөйдүн ашынын Енисей менен Обь суусунун боюнда өткөзүлгөндүгү бул эпизоддун кыргыздар Орхон, Енисей Эртиш сууларынын боюнда, Алтай тоолорунда жашаган кезиндеги турмушун чагылыштырат жана XIII–XVI кылымдагы кыргыздардын чет өлкөлүк баскынчыларга каршы күрөшүнүн жаңырыгы болуп саналат деп божомолдоого болот.

Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашында» Көкөтөйдүн образы өтө жылуу сүрөттөлгөн. Көкөтөй көп жашаган, көптү көргөн, жыргалчылыкты жана кыйынчылыкты да эл менен бирге тарткан акылман карыя катарында көрсөтүлөт. Көкөтөй жалпы элдин камын көргөн, кедей кембагалдарга жардам берген, бытыранды урууларды бириктирип эл кылган акылман карыя. Бул анын:

«Тентекти жыйып эл кылдым,
Кулаалы салып куш кылдым,
Курама жыйып эл кылдым» –

дегенинен байкалат.

Көкөтөйдүн керээзинен өлүм алдында жатса да элдин камын ойлоп, анын келечекте бирдиктүү болуусун каалаган баатырдын образы көрүнөт. Көкөтөйдүн бул сөзүнөн анын элди сүйгөн, элдин келечекте камын ойлогон патриот экени байкалат. Көкөтөй өлөрүндө жакын мурасчыларынан келечекте элге камкордук кылып ага ар дайым жардам берүүнү суранат:

Мен бир көзүм өткөн соң
Жөө бир жүргөн шыгайга (кедейге – З. М.)
Чобур кармап бере көр.
Жылаңач жүргөн шыгайга
Чапан бир чечип бере көр.
Кымызды суудай агызып,
Жазы, кышы болгондо
Толуп жаткан кураманы

1 Карта распространения народов в Томский губернии с примечаниями Г. Потанина. Бул эмгек биз тарабынан 1961-жылы сентябрда Ленинградда Бүткүл Союздук. географиялык коомунун архивинен табылды. Фонд.№ 16, раздель 64, оп. 1, № 9, 42-бет. Биринчи жолу жарыяланып отурат.

2 Ошондо. 45-бет.

Тел козудай эмизип,
Айранды суудай агызып,
Жакшы жаман тентекти
Жакшы күтүп ала көр![1]

Көкөтөй кыргыз элинин бирдиктүү болуусун каалаган жана калктын чет өлкөлүк баскынчылар менен күрөшүндө биргелешип аракеттенишин тилеген элдин карыясы. Ал жалпы гана кыргыз калкынын камын көрбөстөн өзү ар түрлүү уруулардан чогулткан кедейлердин келечектеги тагдырын ойлоп көзү жумулардын алдында мурасчысы Бокмурун менен эл бийлеген Баймырзага:

Менин көзүм өткөн соң
Элдеги толгон тентекти
Жер-жерине таратпай,
Куланын көзүн каратпай,
Толгон мына кураманы
Эл элине таратпай,
Жакшы багып ала көр[2]–

деп керээз калтырат. Мына ошентип, Валихановдун эпизодуна караганда Көкөтөй кыргыз элинин бирдиктүү болуусун каалап, ар түрлүү уруулардын башын кошкон ар дайым элдин камын көргөн калктын акылман аксакалы катарында көз алдыга элестейт.

«Манас» эпосу боюнча Ташкентти жайлаган Жанадилдин уулу Көкөтөй жетимиш бешке келгенче бала көрбөй жүрүп, саякат кылып жүргөндө «Кайыпчынын белинен кайнаган ысык чөлүнөн» Бокмурун деген баланы талаадан таап алат. «Ал он экиге келгенде күйүп турган чок чыгып, тентектиги чиркиндин ай ааламда жок чыгат». Зөөкүр болуп кыз издеп жүргөн кезинде багып алган атасы – Көкөтөй өлөт (Сагынбай Орозбаков). Көкөтөйдүн жаш чагынан көк чыкканы Валихановдун жазып алган варианттарында да сакталып калган. Валихановдун жазып алганына караганда Көкөтөй өлгөн соң элди анын жакын тууганы Байдын уулу Баймырза башкарып калат. Ал элдин аттуу-баштууларын чакырып, Анжияндагы Манаска барып, ошол жерде аш берели деп кеңеш кылат. Мына ушул учурда жаңыдан ат жалын тартып минген Бокмурун «атам Көкөтөйдүн ашын өзүм бийлейм» деп жаңжал салат:

Ээрди балпак боз айгыр.
Боз айгырга мингизбейм.
Көк айгырым мингизбейм
Көкөтөй ашын билгизбейм.

«Манастын» элге кеңири таралган варианттарында Бокмурун Манасты теңине албай Көкөтөйдүн ашына чакырбай коёт:

Жакыптын жалгыз Манаска
Көпкөндүгүн мындан бил,
Кабар бербей калыптыр.
Көкөтөйдүн кара ашка

[1] Вестник, 23-бет.
[2] Ошондо, 23-бет.

Манас келбей топурап
Салбай калган топурак[1].

Валиханов жазып алган эпизоддо Бокмурун менен Манастын ортосунда карама-каршылык бардай сезилет. Мында Манас менен жоолошуунун негизги себепчиси байдын көпкөн баласы Бокмурун болуп саналат. Манаска көчүп барып, Көкөтөйдүн ашын берем деген Баймырзаны Бокмурун кекетип:

Эй, Анжиянда семирген,
Анжияндын тоң алмасын кемирген,
Чийки нанга семирген

Сары кулак ит Манас
Көчсөм өзүң көчө бер.
Мен элимди көчүрбөйм,
Мен журтумду көчүрбөйм[2]–

деп Манаска каршы келгендигин билгизет. Бул эпизодго караганда Бокмурун Манастын Коңурбай, Жолой башында болгон калмактарга каршы күрөшүнө каршы келген уруу жетекчиси катарында көрүнөт. Ал Көкөтөйдүн ашына Манасты чакырбай койгону аз келгенсип кыргыз элинин душманы Жолойдун жерине көчүп барып аны менен дос болуп, калмактан «көз отого» чен алып, төрө болууну ойлойт:

Каапырдын каны эр Жолой
Эр Жолойго барамын,
Жанаша келип кономун,
Жан туугандай боломун.
Бирге көчүп кономун
Бир туугандай боломун[3].

Манастын эзелки душманы Жолойдун ордосуна Бокмурундун көчүп барышы жана Жолойго алабаш жорго, чаар ат тартуу кылып, Манаска караганда Жолойду жакын деп санашы экөөнүн ортосунда мамилени күчөтөт:

Каапырдын каны Жолойго
Ала баш жорго чаар ат
Айдап тартуу кыламын.
Алтындуу күрмө киемин,
Айтылуу төрө боломун.
Көз отого тагынып,
Көрүнөө төрө боломун.
Алтай толгон көп калмак
Аралаша кономун.

1 Манас. Фрунзе, 1958, т. 1, 9-бет.
2 Вестник... 24-бет.
3 Ошондо 24-бет.

Канга тойгон көп калмак
Биргелеше кономун.
Жакшы пара беремин,
Күлүк атым койбоймун,
Жаман пара беремин,
Көйнөк тонум койбоймун[1].

Бул жагынан алып караганда ушул эпизоддо Бокмурун кыргыз элинин душманы калмактар менен дос болууга аракеттенген, кыргыздардын биримдүү болушуна каршы чыккан уруу башчысы окшойт. Манастын элге кеңири белгилүү вариантында Бокмурун Көкөтөйдүн ашын калмак менен кыргыздын чек арасында берет («Калмак менен кыргыздын ортосун жара кономун, атамдын ашын беремин»[23]). Бирок анда Валиханов жазып алгандай Жолой менен дос болуу, андан чен алып төрө болуу жок. Бокмурун өзү каалап, Жолойго барып алабаш жорго тартуу кылып бербейт. Көкөтөйдүн ашына чакырылган калмак баатыры Нескара «ашыңа тоюп алармын, бурут, азап салып башыңа, айлыңы чаап тынармын, бурут» деп опузалап:

Көкөтөйдүн Мааникер
Кара байыр казан ат,
Дегениме көн, бурут
Мааникерди бер, бурут[3]–

деп зордуктап тартып алмак болгондо, элдин кеңеши боюнча Таластан Манас ашка чакыртылып келет. Бокмурун «Атамдан калган мал эле, сурап жатат бул калмак Мааникердей күлүктү, Мааникерди бербесем бергени турат бүлүктү»[4] дегенде Манас:

Мааникер алса бу күндө,
Кыргын чыкса түбүндө
Тулпардан туура айрылсак
Бу кыргыздын алптары
Ээрди жонго артпайбы,
Эмгекти катуу тартпайбы.
Билгенин калмак кылбайбы,
Анан жөөлөтүп жүрүп кырбайбы.
Күрдөөлдүү күчүм барында
Күлүгүм кантип берейин[5]–

деп бердирбей коёт. Ал эми Валиханов жазып алган эпизоддо Бокмурун Манасты Көкөтөйдү көмүүгө чакырбай калмактардын арасына көчүп кеткени менен атасынын жылдык ашын берерде «Он бешинде келгенде кыйла журтка баш болгон,

[1] Ошондо. 25-бет.
[2] Манас. Фрунзе, 1958, т. 1, 35-бет.
[3] Манас. Фрунзе, 1958, 1-т., 35-бет,
[4] Ошондо. 57-бет.
[5] Ошондо. 56–57-беттер.

Манаска жөө түшүп салам бере көр, Ашымды бийлеп берсин де, мүчөсүн артык жесин де»[1]– деп жаш Айдарды Манаска жиберет. Бул жагынан алып караганда Бокмурундун Манасты кыргыз эли үчүн зор күч, калктын атасы деп кадырлаганы байкалат. Мына ошентип биз талдап отурган «Көкөтөйдүн ашында» Бокмурундун образы карама-каршы мүнөздө сүрөттөлөт.

Биз талдап отурган эпизоддо уруу бийлөөчүлөрү феодалдар тарабынан киргизилген Бокмурундун кыргыздын эзелтен берки душманы Жолой башындагы калмактарга өтүп кетем деген сыяктуу эпостун элдик духуна жат элементтер бар. Бул үзүндүдө кезиккен «Көк отого тагынып көрүнө улук боломун», «Алтындан күрмө киемин, айтылуу төрө боломун» – деп, Бокмурундун Жолой менен дос болушу Валихановго үзүндүнү айтып берген манасчы тарабынан эпоско киргизилген нерсе. Анткени, биринчиден, азыркы элге кеңири тараган варианттарда бул окуя жок. Ырас, азыркы жазылып алынган варианттар да Бокмурундун калмактар менен кыргыздардын ортосуна көчүп барып, Манасты Көкөтөйдүн ашына чакырбай койгону гана бар. Экинчиден Валиханов жазып алганда «Жакшыга пара беремин, күлүк атым койбоймун» деп Бокмурундун калмактарга жагынгысы келгени айтылат. Ушул жерде кезиккен түрк тилинен алынган пара (түркчө пара – акча) ислам дини кыргыздарга тарай баштаган соң гана «Манас» эпосуна кире баштаган мүмкүн. Үчүнчүдөн, эпосто «көз отогону» көбүнчө калмактар менен кытайлардын бийлөөчүлөрү жана баатырлары тагынган. Калмактын баатыры Коңурбай «кийгени кийим башында шуру, отогот маржан таш» деп сүрөттөлөт.

Валихановдун жазып алган «Көкөтөйдүн ашы» деген эпизодунда «Манас» эпосунун байыркы убакта түзүлгөндүгүн далилдеген, кыргыз элинин үрп-адатынын байыркы катмарын көрсөткөн кызык этнографиялык материалдар бар. Бул Көкөтөйдүн өлүмү, анын сөөгүнүн жерге коюлушу, ага ашты берүү менен байланышкан. Көкөтөйдүн сөөгүнүн көмүлүшүнүн жана ашына байланыштуу өбөлгөлөрдү түрк элдеринде өлүккө карата жасалган расмилерине салыштырып «Көкөтөйдүн ашында» кандай шамандык адаттар сакталып калганына токтолобуз.

Шаманист түрктөрдүн жана Орто Азия элдеринин өлгөндү көмгөндө кылган расмиси жөнүндө кабарды И. Бичурин өзүнүн эмгектеринде берет. Бул кабарды түрк элдеринин фольклордук материалдары далилдейт, толуктайт.

Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашында» Көкөтөй өлгөндө бүт кыргыз эли аза күтүп, абдан кайгырып, көп мал союлуп, ат чаптырылып анын кара ашы берилет, ал эми Көкөтөйдүн бир жылдык ашы чоң тойго айланат.

О түн түшкөн калың көп ногой
Өкүргөндөн бакырды.
Айкыргандан бакырды,
Алманын башын жапырды.
Тайлак төө сайдырып
Кунанды байге кылыптыр,
Элди тоют кылды дейт.

[1] Вестник... 26-бет.

Көкөтөйдүн ашына байланыштуу «Манас эпосунда» учураган өлгөн адамга аза күтүү жана кадырлап көмүү, аш берүү расмиси кайдан чыккан жана кыргыздардын арасында көптөн бери сакталабы? – деген суроо туулат. Тарыхый маалыматтарга караганда көчмөн калктарда өлгөн адамга сый көрсөтүү биздин эрадан мурун гунндардын мезгилинде эле башталган. Биздин эрадан үч кылым мурун гунндарды өлгөндү көмгөнү жөнүндө «Өлгөндөрдү табытка көмөт, сырткы жана ички табытты колдонушат. Өлгөнгө алтын менен күмүштөн жасалган кымкап же аң терисинен кийим кийгизишет. Бирок мүрзөгө жыгач отургузбайт жана өлгөндүн жакындары аза күтүү кийимин кийишпейт. Өлүк менен бирге көмүлгөн өлгөн башкаруучунун (вельможанын) жакындары жана аялдары, наложницалары жүз кишиден бир нече жүз кишиге чейин болот»[1] – деген маалымат кытай тарыхында айтылат. «Манас» эпосундагы Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашында» Көкөтөйдүн сөөгүн кызыл макмал (баркытка) ороп «чарайна менен чаптатып, булгаары менен каптатып» көмөт. Бул байыркы гунндардын өлүктү алтын менен күмүштөн жасалган кымкап кийгизип же аң терисинен жасалган кийим кийгизгенине жакындайт жана илгертен бери келе жаткан бул салт «Манаста» сакталып калганын көрсөтөт.

Кыргыздар составында болгон Енисей-Орхондогу чыгыш түрктөрдүн мамлекетинде өлгөнгө алыс жерден кишилер ыйлап келип аза күткөндүгү жана өлгөндү көмүү чоң салтанатка айлангандыгы тарыхта белгилүү. 732-жылы өлгөн чыгыш түрктүн ханзаадасы Кул-Тегиндин урматына коюлган эстеликте анын ата-бабалары Билге-Каган менен Истеми-каган өлгөндө батыш-чыгыш тараптан көп эл келип ыйлап, аза күткөндүгү, аза күткөндөрдүн ичинде кыргыздар болгондугу айтылат: «Көңүл айтыш үчүн жуучу жана ыйлоочу катарында күн чыгыш жактан жана Бөксү талаасынын элдери келишти жана да табгачтар, тибеттиктер, аварлар жана рим, кыргыздар, үч курукандар, отуз татарлар, табгачтар жана татабыйлыктар келишти–ушунча эл келип өкүрүштү, ыйлашты»[2]. Байыркы чыгыш түрктөрдө болгон алыс жерден келип өлгөндү көмүүгө катышуу жана жакын туугандарына көңүл айтуу, өлүктү көмүү чоң салтанатка айлангандыгы «Манас» эпосунда сакталып калган. Маселен, «Манас» эпосунда Валиханов боюнча Анжиян, Самаркандан тартып Алтай, Хангай, Эртиш жана Обко чейинки, Сагынбай менен Саякбай айткан вариант боюнча Афганстан тартып Кытай, Монголияга чейинки көп сандаган элдердин Көкөтөйдүн ашына келиши Күл-Тегиндин эстелигиндеги Бумын-каган, Истеми-кагандар өлгөндө ар түрдүү жактан келген элдерди айтканды эске салат жана ага жакындап турат. «Манас» эпосунда сакталып калган өлгөн кишинин ашына мындайча туш-туш тараптан эл келүү, ашты салтанаттуу окуя катарында өткөзүү кыргыздар Енисейде жашаган убактан берки, байыртадан бери келе жаткан салт экенин көрсөтөт.

Көкөтөйдүн көзү өткөндө анын сөөгүн ислам динин салты боюнча кепиндеп көмбөстөн табытка салып көмөт. Орто Азияны басып алган гунндардын жана Енисей-Орхондогу түрктөрдүн доорунда өлүктөрдүн табытка салып жыгачка ас-кандыгын Бартольд белгилейт. XVI кылымдагы автор Сейфи Ала-Тоо кыргыздары

---

1 И. Бичурин. Собрания сведений... т. I , 270-бет.
2 С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М., 1951, М-бет.

өлгөн адамдын сөөгүн табытка салып, бийик жыгачка илип койгонун байкаган. Эгерде өлүктү алыс жерге алып барып көмүү керек болсо, ыңгайлуу учур келгиче убактысынча сактап койгон бул көмүүнүн түрү «аманат» деп аталган. Кыргыздарда мындай «аманат» болгондугу жөнүндө XI кылымдагы автор Гардизи да айтат. Ал «Фури (Бури) деген эл өлгөн адамдын сөөгүн тоого алып барып, жыгачка илип коюшкан» – дейт. «Худут-ал-алаамдын» маалыматы боюнча «Фури (Бури) – Чыгыш Түркстан өрөөнүндө б. а. Ысык-Көлдөн чыгыш жакта жашаган кыргыз элинин бир уруусу»[1] – деп баяндалат. Байыртадан бери кыргыздарда колдонулуп келе жаткан өлгөн кишинин табытын жыгачка илип коюу расмиси «Манас» эпосунун кийинки варианттарында кезигет. Радлов жазып алган вариантта Манас өлгөндө жыртыш берилип, карагайдан калың табыт жасалып ичи алтын, сырты күмүш менен капталып, Манастын сөөгүн ошого салып сарайга серелеп коёт:

Карагайдан калың табыт чаптырды.
Ички жүзүн алтындан,
Тышкы жүзүн күмүштөн,
Манастын табытына салды дейт,
Сарайга сере кылды дейт.
Алдына жердин сызын өткөзбөй,
Үстүнө күндүн көзүн тийгизбей
Сарайга серелеп койду дейт.
Манастын чымындай жаны кетти дейт.
Чын үйүнө кетти дейт.
Ак сарайлап койду дейт[2].

Өлгөнгө атап мал союу, байыркы түрктөрдүн өлгөн кишинин атын, жарак жабдыгын, аялын жанына бирге көмгөн расмисинин калдыгы болуп саналат. Кыргыз, казактарда убакыт өтүшү менен бул расми өзгөрүлүп, өлүк менен атты бирге көмүүнүн ордуна, малды курмандыкка чалуу орун алган. Маселен, Манас өлгөндөн кийин, ак сарайга алып барып, тогуз күнү жаткызып, токсон бээ союп, алты күнү жаткызып, алтымыш бээ союп, чоң салтанат менен Манаска аза күтүлөт:

Тогуз күнү жатты дейт
Токсондон бээ сойду дейт.
Алты куну жатты дейт,
Алтымыш бээ сойду дейт.
Алтындан тонун тогуздап,
Элге жыртыш берди дейт.

Бокмурун атасы Көкөтөйдүн жылдык ашын калмактар менен мусулмандардын чек арасына, башкы Обь менен Енисейдин башталган жеринде б. а. Ички

1 В. В. Бартольд. Кыргыздар, Фрунзе, 1942, 49-б. 2 В. В. Радлов. Образцы... V т., 114-б.
2 В.В. Радлов Образцы.... Vт. 114

хандын жери деп эпосто аталган жерде берет. Көкөтөйдүн ашына Бокмурун көп сандаган мал соёт:

Токсон жорго такалап
Түпкү ханга киремин,
Ошондо Көкөтөйдүн ашын беремин.
Төбөсү бийик боз үйдү
Тескей жакалай тигемин,
Ошону ашка тигемин.
Көкөтөйдүн көп малын,
Топтоп келип кырамын[1].

Мына ушуларга караганда Көкөтөйдүн ашы кыргыз элинин турмушунда чоң күч, байлык сыналган салтанат катарында өткөзүлгөнү байкалат. «Манас» эпосунда кезиккен Көкөтөйгө аш берүү расмиси байыркы Чыгыш түрктөр убагындагы кагандар жана баатырлардын урматына берилген «йог» расмисинин калдыгы болуп саналат, Орто Азиядагы түрк элдери мусулман болгондон кийин дагы жүз жылдар бою өлгөндөрдүн урматына эски шамандыкча расми кылгандыгын Кашкарлык Махмуд өзүнүн «Дивани лугат-ат түрк» деген эмгегинде баяндайт. Ал түрк элдери киши өлгөндө «тики» же «тиги» расмисин кылгандыгын ачык көрсөтөт. «Тиги кечинде чыккан үн. Түрктөр өлгөндүн жаны, арбактардын жаткан жери жайлуу болсун үчүн ар жылы бир күнү кечинде чогулушуп зыярат кылышат. Бул түрктөр арасында жайылган»[2] – дейт. Кийин бул расми өлгөндөргө карата кечинде жана эртең менен жоктоо расмисине айланган. Кыргыз, казактарда адам өлгөндөн кийин бир жыл бою эртең менен кечинде жоктоп кошок кошкону белгилүү. «Манас» эпосунда да «Манас» өлгөндө кошок кошулат. Ал эми Көкөтөй өлгөндө бүт эл өкүрүп аза күтөт:

О, түн түшкөн калың көп ногой,
Өкүргөндөн бакырды,
Өрүктүн башын жапырды.
Айкыргандан бакырды,
Алманын башын жапырды,
Жанын төгүп зарлады.
Садага берип сыйлады[3].

Енисей-Орхон жазууларындагы Күл-Тегин менен Билге-кагандын урматына коюлган эстеликте Чыгыш түрктөр чачтарын жана кашын жулушуп катуу кыйкырып ыйлашканы баяндалат. Күл-Тегинге коюлган эстеликте Билге-каган мындай дейт: «Ошентип, ойлодум ошол кезде көзүмөн катуу жаш агып, көкүрөгүмдүн тереңинен катуу кыйкырык чыкты, мен улам кайрадан кыйкырдым. Жакында эки шадымдын, анын артынан инилеримдин, уулдарымдын, бектеримдин, калкымдын көзү, каштары чирийт деп ойлоп улам кайрадан кайгырдым»[4]–делет. XI кылымда түзүлгөн огуздардын эпосу «Деде Коркутта»; «Бөйрөктин энесине келишти. Ак үйдүн эшигинин алдында чуу чыкты. Анын чүрөктөй болгон бойго жеткен кызы ак кийимин чечип,

[1] Вестник... 25-бет.
[2] Кашкарлык Махмуд. Дивани Лугат-ат түрк. III т., 230-бет.
[3] Вестник... 23-бет.
[4] С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. 43-бет.

кара кийди. Анын ак боз атынын куйругун кесишти. Кырк бештей жигиттер кара кийим кийишти. Баштарына көк селде чалып алып, Казанбекке келип селделери менен жер чапкылап «Бөйрөк» деп ыйлашты» делет. Мындай аза күтүү түрк урууларында XII кылымда да колдонулган. Аза күтүү кыргыз, казак элинде өтө кеңири кездешет. Кыргыздарда адам өлгөндө анын үйүнө кара желек сайып, жакындары кара кийип, бүт айыл аза күтөт. Кыргыз, казактарда мындайча аза күтүү чыгыш түрктөрдө жана огуздарда өлгөнгө аза күтүү адатына жакындайт. Көкөтөйдүн ашында аза күтүү жогоруда көрсөтүлгөндөй байыртадан бери келе жаткан расминин бири. Эски шаманист болгон түрк элдеринде өлүктү көмүү расмиси чоң бир салт болгонун элдик оозеки адабият дагы далилдейт. Түрк элдеринин эпосторунун ичинен шаманизмдин калдыгы көп сакталып калган «Манас» эпосунда өлүктү көмүү ишааратына көп көңүл бурулат. «Манас» эпосунда шаманисттик жана мусулман дининин расмилери менен өлүктү көмүүдөн тышкары дагы Ч. Валиханов жазып алган үзүндүдө Көкөтөй өлгөндө анын этин сөөктөн кылыч менен ажыратып кымызга жууп зороастризм дининин салты менен көмгөнү байкалат:

Кылыч менен кырдырып,
Кымыз менен жуудурду.
Чарайна менен чаптатты
Чыбыратып байлады[1].

Мындайча өлгөн кишинин этин сөөгүнөн ажыратып туруп Орто Азияда тараган байыркы зороастризм дининин калдыгынын «Манас» эпосунда сакталып калганын байыркы убактарда Кыргызстанда зороастризм дининин тараганын тарыхый маалыматтар да далилдейт. VI–X кылымда Кыргызстандын территориясында үч диндин – зороастризм, буддизм, ислам диндеринин ортосунда күрөш жүрүп турган. Түндүк Кыргызстанда зороастризмдин эстеликтери бардык жерде сакталып калганы археологиялык жерди казуулар мында табылган өлгөндүн сөөгү салынган кичинекей табытчалар – астрандар аркылуу далилденет[2]. Өлгөндүн этин сөөгүнөн ажыратып көмүү жалгыз гана Кыргызстанда эмес Орто Азияда, Казахстанда жана Түштүк Сибирде да таралган[3]. Мындан тышкары дагы Ч. Валиханов жазып алган эпизоддогу өлүктү көмүүдөгү сакталып келген байыркы расмилердин бири сөөктү булгаарыга же кездемеге каптап алыскы жерге алып барып көмүү болуп саналат. Көкөтөй өлгөндө анын этин «кылыч менен кырдырып, кымыз менен жуудуруп, чарайна менен чаптатып, булгаары менен каптатып, ак казанын жасатып, кызыл макмал бүктөтүп, кызыл нарга жүктөтүп»[4] алыска алып барып эки жолдун ортосуна күмбөз салдырып, ошого көмөт. Эпосто жеке гана Көкөтөйдүн сөөгү «Чарайна менен чаптатылып, булгаары менен каптатылып» көмүлбөстөн Манастын сөөгү дагы, «супка салып оротуп, чарайна менен чаптатып, булгаары менен каптатып көмүлөт»[5]. Демек буга караганда байыркы жоокерчилик заманда өлгөн адамды булгаары каптап көмүү кыргыздарда кеңири тараган салт болгон.

---

1 Вестник АН Казахской ССР, Алма-Ата, 1965, № 8, 23-бет.
2 А. Н. Бернштам. Культура древнего Киргизстана. Фрунзе, 1942, 19-бет.
3 Ч. Ч. Валиханов. Соч., т. 1, 670-бет.
4 Вестник. 23-бет.
5 Манас. Фрунзе, 1958, II т., 309-бет.

Өлгөн кишинин денесин алыскы жерге алып барып көмүү жалгыз гана Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашында» эмес «Манастын» азыркы кездеги варианттарынан да кездешет. Манас баштаган баатырлар Бээжинди жанындагы болгон согушта калмактын ханы Коңурбайдан жеңилип калганда Шыпшайдар тарабынан өлтүрүлгөн Алманбеттин сөөгүн Бакай Саралага жүктөп Таласка жөнөтөт.

Жибектен кылган суп аркан
Он эки ороп бүктөдү.
Олуя Бакай абаңыз
Саралага жүктөдү.
Сараланы эр Бакай
Оодуктап буркурап,
Тил билүүчү немедей
Алманбеттин сөөгүн
Аманат кылып табыштап[1].

Мында көңүл бөлө турган бир нерсе өлгөн Алмамбеттин денеси Саралага жүктөлдү дебестен сөөгү жүктөлдү делет. Ушул күнгө чейин кыргыздар өлгөн адамдын денесин көмүү дебестен «өлгөндүн сөөгүн көмүү, сөөк көтөрүү, сөөгүнө топурак салуу» дешет. Ушуга караганда кыргыздар байыркы убакта жогоруда айтылгандай өлгөндүн денесин көмбөстөн сөөгүн көмсө керек. Ушул кезде айтылып жүргөн сөөгүн көмүү, сөөк көтөрүү байыркы расминин калдыгы болууга тийиш.

Өлгөн адамды алыскы жерге алып барып көмгөндө сөөгүн булгаары менен каптап алып барып көмүү кыргыз менен казактардын арасында байыртадан бери келе жаткан салт болгон. Бул салттын кыргыздарда болгону жөнүндө XVI кылымда жашаган автор Сейфи[2] кабар берет. Ушул эле расминин кыргыз менен казактардын арасында таркаган XVIII кылымдагы саякатчы Георг да байкаган[3].

Валиханов «Манастан» жазып алган эпизоддо Көкөтөй өлөрдө башымды чыгышка каратып койгула деп керез калтырат. Өлгөндүн башын чыгышка каратып коюу да көчмөн элдердин арасында кеңири тараган эң байыркы расмилерден болгон. Акыркы убактагы археологиялык изилдөөлөр бул расми Монголиядан тартып, Түндүк Кыргызстанга чейин тараганын аныктайт. Өлүктүн башын чыгышка каратып койгон коргондор Түштүк Сибирде, Алтайда, Борбордук жана Батыш Казакстанда, Жети-Сууда жана Тянь-Шань тоолорунда кездешет.

Көкөтөйдүн урматына ак сарай (күмбөз) салуу байыртадан бери көчмөн калктардын арасында ишке ашырылып келген салттын бири. Өлгөн кишиге коргон же күмбөз салуу түрк-монгол урууларынын арасында кеңири тарагандыгын Волга боюнда Саян-Алтайда, Тянь-Шанда жүргүзүлгөн археологиялык[4] жана байыркы түрк жазуулары аныктайт.

1 Манас. Фрунзе, 1958, II т., 281 -бет.
2 В. В. Бартольд. Киргизы. Фрунзе, 1942, 48-бет.
3 Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов ч. II СПб., 1773, 139-бет.
4 С. В. Киселев. Древняя история южной Сибири. М., 1951, 531-бет. А. Н. Бернштам. Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941, 39-бет.

Байыркы чыгыш түрктөр өлгөндөрдүн урматына күмбөз тургузуп, анын ичине таш коюп ага жазуу жазганын Күл-Тегиндин урматына коюлган эстеликтен көрөбүз. Күл-Тегинге эстеликти жасаткан небереси Йолуг-тегин «табгач өзүнүн императорунун «ички» усталарын мага жиберди. Аларга атайын имарат салдырдым ичи сыртын атайын чийме менен чийдирдим жана таштан эстелик тургуздум»,– дейт. Өлгөн баатырдын урматына күмбөз салуу жеке гана «Көкөтөйдүн ашында» учурабастан «Манас» эпосунда бир нече жерде кездешет. Манас өлгөндө Каныкей Манаска күмбөз салдырат.

Алты жүз эркеч бир кыркып,
Кыш кайнатып бек салды.
Айкөлүңдүн күмбөзү
Бузулбай турсун деп салды[1].

Ошентип, «Манас» эпосунда өлгөн баатырга күмбөз салуу байыртадан бери кыргыздардын арасында сакталып келген салт экенин көрсөтөт. Бул салттын байыркылыгын Каныкей тарабынан Манастын күмбөзүнө Манастын жана башка баатырлардын сүрөтүн тарттыруу дагы аныктайт. Өлгөн баатырга же канга эстелик катарында өзү жеңген душмандын сүрөтүн таштан чектирип жасатып кою кыргыздар Енисейде жашаганда эле учураган салт болгон. Маселен, чыгыш түрк урууларындагы «Күл-Тегиндин урматына коюлган эстеликте» Күл-Тегин аталаш агасы Мөчжо өлгөндө кыргыздын ханы башында болгон анын көп сандаган душмандарынын таштан сүрөтүн койгонун айтат: «Менин агам кагандын урматына кыргыз каганы баштаган балбал тиктим»[2]. Өлгөндөрдүн урматына таш сүрөт балбал коюу расмиси IX жана X кылымдарда Жети-Сууда жашаган карлуктарда жана көк түрктөрдүн беш жүз жыл кийин атагы чыккан монголдордо болгондугун академик В. В. Бартольд көрсөтөт[3]. Ал эми мусулман дининин заңы боюнча жалпы эле кишинин сүрөтүн тартууга тыюу салынган. Ушуга караганда Манастын күмбөзүнө Манастын жана баатырлардын сүрөтүн тартканын айтылышы кыргыздардын арасына ислам дини тарала электен мурун эпоско киргизилсе керек.

«Манас» эпосундагы Көкөтөйдүн өлөр алдындагы элге айтып кеткен керээзи байыркы убактан бери айтылып келе жаткан жана кыргыздын оозеки адабиятында сакталып калган керээз ырынын бир түрү. Көкөтөйдүн керээзи өзүнүн мазмуну, баяндоо манерасы, интонациясы жана стили жагынан байыркы кыргыздар составында болгон чыгыш түрктөрдүн эстеликтериндеги осуят сөздөргө окшойт. Бул окшоштукту биринчи жолу профессор П. Фалев кийин академиктер М. О. Ауэзов А. Х. Маргулан да байкаган»[4]. Эгерде Күл-Тегин өзү жөнүндө:

---

1 Манас. II т., 302-бет.

2 Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М., 1951 жана 39-бет.

3 В. Бартольд. Отчет о поездке в Средней Азии. СПб., 1897, 12-20 бет. Мындан ары Бартольд дейбиз.

4 П. Фалев. Как строится кара-киргизская былина. Журн. «Наукз и просвещение». Ташкент, 1922, № 1, стр. 21–29. М. О. Ауэзов. Мысли разных лет. Алма-Ата, 1959, 554. Маргулан А. Х. Шокан жазып алган «Манас» жыры. Вестник Казахской ССР, № 8, август 1965.

Түрк элин жыйнадым
Шыгай (кедей) элди бай кылдым[1].

десе Көкөтөй элге кылган эмгегин төмөнкүчө баяндайт:

Текелиде куш салдым,
Тентекти жыйып эл кылдым.
Кулаалы жыйып куш кылдым,
Курама жыйдым эл кылдым[2].

Ушул эле мотив жеке гана Көкөтөйдүн керээзинде эмес жалпыга белгилүү «Манастын» вариантында» учурайт. «Манас» өзүнүн чоролоруна кайрылып мындай дейт:

Кыраан бөрктүү кырк чоро
Кырк жерден келген ит элең.
Алып тозуп алыстан
Атсыз келдиң кээ бирөөң,
Атсыз келген чорого
Аркар аяк жез билек
Аттан тулпар мингиздим.
Тозуп, тентип алыстан
Токтоп келди кээ бирөөң,
Тозуп келген чорого
Тон мыктысын кийгиздим[3].

Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашында» кыргыздардын байыркы дүйнөгө көз карашын көрсөткөн уруулук түзүлүштүн идеологиясы тотемдик түшүнүк сакталып калганы көрүнөт. Ошол тотемдердин бири бөрү болгонун «Манастан» көрүүгө болот. Биз анализдеп турган текстте:

Экчегей бойлуу эр Манас
Каны бир кара бети көк
Баатыр Манас сурасаң
Көк жал дөбөт бөрү эле
Ошол эр Манаска бара көр» –

деп, Көкөтөй өзүнүн ашына Манасты чакырууну суранат. Байыркы чыгыш түрктөрдүн Енисей-Орхондогу жазууларында кыргыз жана башка түрк элдери тарабынан тотем катарында сыйланган жаныбар катарында барс (илбирс) менен карышкыр ж. б. жаныбарларга айтылат. Бөрү байыркы көк түрктөрдө тотем болгонун И. Бичурин белгилейт[4]. Тоникуктун урматына коюлган эстеликте урушка катышкан адамдар өгүзгө салыштырылат жана Күл-Тегиндин эстелигинде атасы Илтерешкагандын аскерлери карышкырга жана анын душмандары койго салыштырылат.

[1] С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М., 1951, 62–65-беттер.
[2] Вестник..., 23-бет.
[3] Манас. Фрунзе, 1958, II т,, 10-бет.
[4] И. Бичурин. Собрание сведений..., I т., 270-бет,

Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашында» гана эмес–»Манас» эпосунда дайыма айтылуучу эпитеттердин бири баатырды бөрүгө салыштыруу. Эпосто Манас кээде анын кырк чоросу көк жал бөрү деп аталат:

Кабылан Манас баатырдын,
Кең көкүрөк жайык төш,
Көберсиген кара сөз,
Карала чаар кабылан
Капталынан чамынып
Бөйрөгүнөн камынып,
Арбагы бийик көк жалың,
Асты жагын караса,
Алты миң эрдин сүрү бар.
Артын сала бергенде
Ажыдаардай түрү бар

же

Көрөр болсоң көк жалың,
Көк жолборстой чамынып ж. б.
(С. Каралаев. Манас. II, 93-бет).

«Көк жал» деген эпитет жеке гана Манаска карата айтылбастан Манастын жакын аскер башчылары Алманбетке, Чубакка, Сыргакка анын аялы Каныкейге жана уулу Семетейге карата да айтылат. Манастын кырк чоросу «Көсөө куйрук көк бөрү, көк жал эрдин жөкөрү» (Орозбаков С. «Манас», 5 том, 18-бет) делет.

Байыркы кыргыз элинин тотемдик көз караштарынын аркасында «Манас» эпосундагы баатырларды эр жүрөк жырткыч айбандарга жана алгыр куштарга салыштыруу пайда болгон. Манаска окшогон баатырлардын эрдиги каблан, жолборс ж. б. менен салыштырылат. Эпосто арстан, жолборс, каблан, көкжал бөрү, барс, кыраан шумкар, туйгун ж. б. сыяктуу туруктуу эпитеттер кездешет. Тотемдик көз караштын калдыктарынын «Манас» эпосунда сакталып калышы эпостун кээ бир окуялары байыркы убакта уруулук коомдо пайда болгонуна күбө болот. Бул элдик тотемдик көз караштарына байланышкан түшүнүктөр кыргыздар составында болгон чыгыш түрктөр (VI–VIII кылым) жана Енисейдеги кыргыздардын мамлекети өнүгүп турган кезинде (IX) эле кездешет. Байыркы кыргыздарды барс менен бугу (йукмагик)[1] тотем болгон, аны өлтүрүүгө тыюу салынган. Енисейлик кыргыздар барсты урматтап, анын аты менен өзүнүн эр жүрөк баатырларын аташкан. Маселен, Батыш түрктөрдүн каганы (ханы) Мочжо (692–716) корккон кыргыз каганы Барс-бег деп аталган. Демек, баатырларды эр жүрөк жолборс, барс, каблан сыяктуу жаныбарларга салыштыруу кыргыздар Енисейде жашагандан бери келе жатат жана «Манаста» көп кездешет.

Жогоруда талдангандардын негизинде төмөндөгүдөй тыянак чыгарууга болот. Ч. Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашы» кагаз бетине түшүрүлгөн «Манас» эпосунун алгачкы үлгүсүнө жатат. Эпостун сюжетинин жана андагы образдардын

---

[1] АТМ, 319-бет, Киселев С. В. Древияя история южной Сибири. М., 1951, 562-бет.

мүнөздөрүн өзгөрүшүн үйрөнүүгө чоң көмөк берет. Ч. Валиханов жазып алган эпизод негизинен элдик болуп саналат. Бирок, анын идеясын өзгөртүүгө бай-манаптар аракет кылганы байкалат. Ошентсе да ал анчалык чоң деңгээлде болгон эмес. Жогоруда көрсөтүлгөндөй «Көкөтөйдүн ашында» байыркы доорлордон бери колдонулуп келген өлүктү көмүүдөгү ар түрдүү шаманисттик өбөлгөлөрдүн сакталганы ислам динин кабыл алгыча кыргыздар эзелки убактан бери шаманисттик ишенүүдө болуп келгенин далилдейт. Көкөтөй өлгөндө байыртадан калган шаманисттик өбөлгөлөрдүн колдонулушу «Манас» эпосундагы «Көкөтөйдүн ашы» эпосто алгачкы түзүлгөн окуяларынан болгондугун көрсөтөт жана бул эпизод эпосто эң мурун жаралган жомоктун негизги уюткуларынын биринен болуп саналат.

Китепте:

Мамытбеков З. «Манас» эпосун изилдөөнүн кээ бир маселелери. – Ф., 1966, 26–50-б.

Өмүркул ЖАКИШЕВ

ЖАҢЫБАЙ КОЖЕКОВДУН «СЕМЕТЕЙИНДЕГИ» КЭЭ БИР ӨЗГӨЧӨЛҮКТӨР

«Семетей», «Манас» трилогиясынын экинчи бөлүгү. Эпостун биринчи бөлүгү «Манас» жана үчүнчүсү «Сейтек» Жаңыбай Кожековдон жазылган эмес. Отузунчу жылдардын акырында Ж. Кожековдун өз оозунан жазылган биографиясында[1], Жаңыбай «Манастын» үч бөлүгүн бүт билген манасчы, ал өзү гана эмес, анын жети атасынан бери «Манас» жомогун айткан адамдар болушкан деп көрсөтүлгөн.

Жаңыбай Кожековдун кол жазмаларынын ичинде эң акыркы дептери (20-б.) «Манаска» арналган. Анда ыр менен «Манас» поэмасы, дастандабастан кара сөз менен анын санжырасы айтылган[2]. Санжырада көбүнчө Манастан мурдагы баатырлардын эрдиктерине токтолуп, андан кийин Манастын балалык чагы жана биринчи эрдиктерине арналган. Калган 19 дептер бүт бойдон Семетейге арналган[3]. 1936-жылы Жаңыбай Кожеков Фрунзеге чакырылып келип, андан «Семетей» поэмасы жазыла баштаган. Жазуу иши созулган (1936/1937). Поэманын жалпы көлөмү 100 000 жол ырга жакын. Бардык эле Семетейчи, манасчыларга окшоп, Кожековдун жомогунун тексттери строфаларга бөлүнгөн эмес. Ырлары негизинен 7–8 муундан курулган силабикалык түзүлүштөн турат. Муундардын басымдары метрикалык (ударениелери) аякы муундагы үндүү тыбыштар да ээленген. Ассонанс (үндүү окшош тыбыштар) менен аллитарациянын (үнсүз окшош тыбыштардын) кайталанып уйкалышкан таасирлери өтө күчтүү. Алар көбүнчө ыр жолдорунун башында кайталанса, кээ ыр жолдорунун акырында кайталанып, түрк элдеринин ырларында, дастандарында көп учурай турган редиф уйкаштыгын түзөт. Ырлардын уйкаштыктары жалаң ыр жолдорунун башына же аягына түшпөстөн, жолдордун ортосунда кезигет. Бирок мында ырлардын метрикалык өлчөмү өзгөрбөстөн кала бергени байкалат да, жолдун аягына түшкөн бирдей же окшош сөздөр кайталанып турат. Мисалы:

Жериң Талас болчу – деп,
Атаң Манас болчу – деп...

жалпысынан алып айтканда «Манас» эпосунун ыр түзүлүш түрлөрүн кээ бир окумуштуулар (П. Фалев[4] жана В. М. Жирмунский) түрк элдеринин ыр түзүлүшүнүн архаикалык формасына жатса керек деп эсептешет. Профессор В. М. Жирмунский «Манас» жомогунун ыр түзүлүш формасы тууралуу төмөнкүдөй жыйынтыкка келет: «Способ рифмовки в «Манасе» по сравнению с этическими произведениями других среднеазиатских народов обнаруживает несомненно более архаический характер. В казахском и узбекском эпосе однорифменная тирада. Также имеет

[1] *Мифтахов К.* Жаңыбай Кожековдун өмүр баяны. Фонд. Инф. №. .
[2] Manastun sagu.
[3] Жазган Каюм Мифтаков. Кол жазмалардын биринчи дептеринин. Инв. № 842 башталат. Фонд. АН Кирг. ССР.
[4] *Фалев П.* «Как строится Кара-Киргизская былина». Журнал «Наука и просвещение». –Ташкент, 1922. – № 1.

широкое распространение и является по-видимому, в отличие строфы, более древней композиционной формой стиха. Однако конечная рифма уже сделалась обязательной, а начальная аллитерация встречается гораздо реже и является, как бы случайным украшением... Рифма возникла из ритмикосинтаксического параллелизма соседних стихов при котором, благодаря созвученности грамматически торжественных окончаний (в конце стиха чаще всего глагольных) рифмовое созвучие непроизвольно возникает как в конце стиха, так и в начале в середине»[1].

Профессор В. М. Жирмунский «Семетей» жана «Сейтекти» мазмуну, дүйнөгө көз карашы жана стили жагынан кыргыздын кийинки кездеги баатырдык-новеллалык «Курманбек», «Сарынжы», «Эр-Табылды» өңдүү, кенже эпосторуна жакын турат»[2] – деп көрсөткөнүнө карабастан, «Семетейдин» ыр түзүлүшү «эпостун биринчи бөлүгү «Манастан» айырмасы жок деп айтууга болот. Анткени, «Манастын» негизги эпизоддору архаикалык түрдө канондошуп бүтүп, «Семетей» «новеллалык» түрдөгү поэма болсо, анын түрүнө, жанрына жараша ырдын ритмикалык-метрикалык формасында өзгөрүүгө алып келиши мүмкүн эле. Бирок, В. М. Жирмунскийдин жогорку пикиринен тышкары «Семетейдин» ыр түзүлүшү анын уйкаштык өзгөчөлүктөрүнүн бардыгы биринчи бөлүктөгү «Манастан» айырмасы жок. Ал эми «Семетей», «Сейтекти» «новеллалык» түрүнө карай кенже эпосторго жакын деген пикирге кошулуу кыйын. Анткени ал өзүнүн ошол эле эмгегинде «Семетей», «Сейтек» эпостун биринчи бөлүгү «Манас» менен циклизация (уругу) жагынан байланыштуу деген пикирди жактайт. Чынында да эпостун биринчи бөлүгүн экинчи бөлүктөн бөлүп кароо «Манас» трилогиясында өтө кыйын жана татаал маселенин бири. Биринчиден жогоруда биз көрсөткөндөй, биринчи бөлүк менен экинчи бөлүктүн ыр түзүлүшүндө, ыр курулушунда эч кандай айырма жоктугун көрсөк, экинчиден, эки поэманын негизги идеялык мазмуну бир максатташ экенин көрөбүз. Анткени поэманын биринчи бөлүгүндө Манас кыргыз урууларынын тышкы душмандары менен күрөшүп, алардын башын кошууга умтулгандык болсо, эпостун экинчи бөлүгүндө Семетей Букардан кайткандан кийин, бытырап, чачылып кеткен кыргыз урууларынын башын кошуу үчүн күрөшөт. Жалаң муну менен чектелбестен, ал Орто Азияда жашаган түрк тилинин бир диалектисинде сүйлөгөн элдер менен достукта жашоону каалаганы бар. Семетей Букар тарапта жашаган таякелеринде өссө, казак, Көкчө баатырдын уулу Үмөтөйдүн алдына түшүп, аны менен урушууну каалабайт.

«Манас» менен «Семетейди» жалаң ушул айтылган эки факторлор циклдештирип байланыштырбастан, «Семетейде» өткөндөрдү эскерүү иретинде көп эпизоддордо жомоктун «Манас» бөлүгүндөгү ыр саптары да айтылып өтөт. Мына ушулардын бардыгы «Манас» эпосундагы окуялардын бардыгын бекем байланыштырып, «Манас», «Семетей», «Сейтекти» генеалогия принцибинде циклдешкен «Манас» эпосунун бирдиктүү трилогиясын түзгөн.

Эпостун бирдиктүү түрдө генеалогиялык көбүнчө биографиялык циклдашкан байланышына карай, улам кийинки бөлүктөрү алгачкы окуяларды кайталоонун

---

1 *Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас». Сборник статей: «Киргизский героический эпос «Манас». – Изд. АНСССР. – М. , 1961. – С. 87.

2 *Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас». – С. 168 (см. Указан. сборник статей)

аркасында оригиналдуулугу аз деген көз караштар, биздин эпос жөнүндө толук маалыматтарды бере албайт. Анткени, айрым гана учурлар генеалогия жагынан эненин боюна бүтүшү баатырдын төрөлүшү, Семетейдин Коңурбайга жасаган чабуулу ж. б. окшоштугу болбосо, өзгөчө «Семетей» поэмасында окуялар жана образдар башкача жана оригиналдуу айтылганын көрөбүз. Анын үстүнө «Семетей» бөлүгү башка бөлүктөргө караганда, элдин ичине көбүрөөк айтылып, окуялары, эпизоддору калыпталып, угуучуларга өтө тааныш болгондуктан, мында «новотворчество» жөнүнөн сөз болууга мүмкүн эмес. Бирок бир манасчынын өзүнчө варианты жана мектеби (школасы) бар сыяктуу эле, «Семетей» айтуучулардын да өзүнчө варианттары жана школасы болууга мүмкүн. Мисалы, Саякбай Каралаев менен Шапак Рысмендеевдин «Семетейлеринин» ортосунда белгилүү чоң-чоң эпизоддорду ырдоодо, алардын тема которулушунда анчалык айрымалар жок[1]. Бирок, кишилердин аттарында географиялык жер-сууда жана тарыхый социалдык мотивировкалар жагынан бир кыйла өзгөчөлүктөр бар. Ал эми Кыргызстандын түштүк тарабынан чыккан Жаңыбай Кожековдун «Семетейинде» жалпы айтылыш жана эпостун схемалык-сюжеттик түзүлүш жагынан айрымалары аз. Мында дале негизинен баягы эле эл ичинде көп айтылып жүргөн «Семетей» жомогунун сюжети көз алдыга келет. Бирок ошондой болсо да окуялардын тарыхый социалдык курулушунда, анын сюжеттик өсүшүнүн темпинде өзүнчө өзгөчөлүктөр бар экенин көрөбүз.

Жаңыбай Кожековдун жомогунун составында, бардык эле семетейчилердин ырларында ырдалган төмөнкү темалар жолугат:

1) Манас өлгөндөн кийинки Абыке, Көбөштүн чатагы жана Каныкей, Семетейдин тентиши

2) Каныкейдин Букарга келиши, Семетейдин өсүшү

3) Семетейдин Таласка келиши

4) Семетей Коңурбайдын урушу

5) Семетей өз элин аралап, баатырлар менен таанышып кан болгону

6) Айчүрөк

7) Чынкожо, Толтойдун урушу

8) Семетейдин өлүмү.

Проф. В. М. Жирмунский «Введение в изучение эпоса «Манас» деген өзүнүн эмгегинде[2], «Семетей» поэмасынын составдык темасын 5 топко бөлүп, негизги гана темаларын көрсөтөт.

– Манастын үй бүлөсүнүн куугунтукталышы Семетейдин төрөлүшү, балалык чагы жана Таласка кайтып келиши;

– Абыке, Көбөш, Жакып жана кырк чоронун кырылышы;

– Семетейдин Коңурбайга каршы жасаган чабуулу Манастын өчүн алуу;

– Семетейдин Айчүрөккө үйлөнүшү;

– Семетейдин өлүмү.

Виктор Максимович Сейтектин окуяларын өзүнчө бөлүп көрсөтпөстөн «Семетей» поэмасынын эпилогу катарында гана эсептеп, анда эпостун традициялык

---

1 *Мамыров М.* С. Каралаевдин «Семетейиндеги өзгөчөлүктөр». Кол жазма. Инв. №

2 *Жирмунский В. М.* **Введение в изучение эпоса «Манас». – С. 172.**

текстине караганда новотворчестволук күчтүүлүк кылган деген жыйынтыкка келген. Ал өзүнүн изилдөөлөрүндө негизинен Саякбай Каралаевдин вариантын алып, аны академик В. В. Радлов жазып калтырган версиясына салыштырган. Албетте жогоруда биз көрсөткөндөй, «Семетей» поэмасынын белгилүү эпизоддору бардык семетейчилердин жомогунда бар экенин эч ким тана албайт. Бирок ошондой болсо да ар бир варианттын өзүнчө өзгөчөлүгү бар. Жаңыбай Кожековдун жомогундагы өзгөчөлүктөрдү биз Саякбай Каралаев менен Шапак Рысмендеевдин поэмаларына салыштыруу планын алмакчыбыз.

1. Бардык семетейчилердин поэмасынын башы Манастын дүйнөдөн кайтышы Абыке, Көбөштүн Каныкейдин ордосун талап алуудан башталгандай эле, Жаңыбайдын Семетейинде Манастын өлүмүнөн башталган. Манастын жаназасына кыргыздардын белгилүү баатырларынын баары келишет. Саякбай Каралаевдин айтуусунда Манастын сөөгү Таластагы Эчкиликтин-Тоосуна коюлса, Жаңыбайда айрым жердин аты айтылган эмес. Ал жөн эле «Кең-Колдун жогору жагындагы бир тоого жашырылды» – дейт. Саякбайда жана Шапак Рысмендеевде Манастын ордосу ага Күмбөз салдыргандан кийин таланса, Жаңыбай Кожековдо да Манастын сөөгү жашырылар замат эле Абыке, Көбөш кол жыйнап, Каныкейдин ордосун талап киришет. Манастын чоролору Абыке, Көбөш жакта болушат. Бузуку тарапка өткөн чоролордун катарында Серек, Сыргак жана Чубактын да аттары айтылат.

... Серек, Сыргак баш болуп,
Айылды көздөй жоо келет.
«Абыке кан» деп кыйкырып,
Артында Чубак кул келет.

(1-д. 2-б.)

Манастын күйүтүнөн али эс ала элек Каныкей шашканынан Манастын жарак-жабдыктарын таба албай алдастап калат. Колуна жалаң гана Манастын чоң дүрбүсү тийип, эмчектеги Семетейди көтөрө, Чыйырдыны жетелей качып, Манастын тиккен токоюна жашынат. Абыке, Көбөштөр караңгыда Каныкейди таппай калышат да Манастын ордосун талап алышканы айтылган.

Саякбай Каралаев жана Шапак Рысмендеевдин варианттарында, Каныкейдин ордосун талоого Манастын эң жакын чоролорунан болгон Серек, Сыргак, Чубактар катышпайт. Булардын айткандарында тиги аттары аталган баатырлар эпостун биринчи бөлүгүндөгү «Чоң казатта» окко учушкан. Жалгыз гана Чубактын өлүү-тирүүсү (Каралаевде) билинбей кийин Семетейде ал тирүү экен деген кабарлар берилген. Мына ушуга караганда Жаңыбай Кожеков өзүнүн биографиясында «Манасты» да айткам деген сөз бар. Эгер ал эпостун биринчи бөлүгү «Манасты» айткан болсо, Серек менен Сыргакты талоонго катыштырганы түшүнүксүз. Анткени Сыргак менен Серектин «Чоң Казатта» окко учканы бардык манасчылардын (С. Каралаев, С. Орозбаков, Ш. Рысмендеев ж. б.) варианттарынан жолугат. Ошондуктан, Серек менен Сыргактын талоонго катышкандыктары анчалык чоң көңүл бурарлык маселе катарында каралбастан, механикалык түрдө келип кирген чаташкан иштердин бири болуу керек.

Анын үстүнө Жаңыбай Кожековдун поэмасында Абыке, Көбөш жана чоролордун Каныкейге каршы чыккандыктарынын эч кандай мотивдери

көрсөтүлбөгөн. Жаңыбай бул жерде, Абыке, Көбөштүн чатактары элге өтө тааныш деген ой менен сюжетке толук токтолбошу мүмкүн.

Жаңыбай Кожековдун «Семетейинде» Манас өлгөндөн кийин Каныкей өз элине бата албай, Букарга качууга аргасыз болот. Баланча баатырга барып баш калкаласам кантет деген Каныкейдин суроолоруна Бакай оң жооп бере албастан, алардын көбүнө Манастын камчысы тийген, ошондуктан алардын Манаста өчү бар болучу деп түшүндүргөн. Булардын ичинен Көкчө, Төштүк, Агыш, Кожош, Үрбү, Жамгырчынын аттары аталат. Акырында Бакай Букардагы атасы Темирканга барууга кеңеш берип, өзү орто жолго чейин жеткирип таштайт. Мындан кийин кайрадан Семетей Таласка кайрылып келгиче, Таластагы көчкөн элдин көчүнөн Каныкей, Чыйырды, Семетейдин караны көрүнбөгөнүн Жаңыбай төмөнкү ырлардын саптары менен берген:

Калдайган калың көч кетти,
Карадым көчтүн ичинде.
Баягы каралуу жеңем жок кетти,
Жыргагансып көч кетти.
Чырагынан айрылган
Чыркырап энем жок кетти.
Жер жайнаган көч кетти
Аныктап карап олтурдум.
Өңөртүп алды бекен – деп,
Өңчөй көчтүн ичинде.
Семетей жетим жок кетти –

(1-д. 70-б.)

деп, Жаңыбай кыргыз ырларынын эң архаикалык түрүн колдонгон. Ал кээде эл ичинде эртеден айтылып жүргөн, фольклордук даяр ырларды да орду менен колдоно берүүдөн качпайт.

Адырмак тоонун ар жагын,
Аркар баскан кыйыр кум

деген жолдор, эпостун стилинен чыкпастан, кайрадан ага данакер болуп бекитип тургансыйт.

Каныкейдин Букарга жетиши, бардык семетейчилердин жомогунда жомоктун сюжеттик тартиби боюнча бирдей айтылганын көрөбүз. Биринде Каныкей эч нерседен коркпостон (С. Каралаевде), бардыгына даяр баатыр (героикалык) түрүндө айтылса, Жаңыбай Кожековдо ыр менен айтылган жөө жомок тартибинде берилип, сюжеттик сызык анча-мынча дем менен коoздолгон. Анткени Каныкей өзүнүн ачкалыгына карабастан жолдо минип бара жаткан жоргосун арбактарга түлөө кылып, этин сообу тиер бекен деген ой менен карга, кузгундарга берет. Тор жоргонун терисин ийлеп, буттарына чарык кылып, өздөрү жөө кетишет. Иши кылып жолдо жолуккан мазардын жанынан мал сойбой куру өтпөйт. Ошонун кесепетинен Чыйырды жүрбөй калып, мени карабай кете бергиле деп, Каныкейге жалынып, өзүнүн ыраазычылыгын билдирет. Бирок ага болбостон Каныкей экөөн тең көтөрүп жүрүп олтурат:

Оогандын шаарын кыдырып,

Оңдо да сырын билгизбей
Тентип келет Каныкей.
Атасы Чайкан ар кайсы.
Дөөнүн элин кыдырып,
Төрөнүн уулун билгизбей.
Жөнүн айтпай Каныкей
Минтип багып баратат.
Букардан берки көп элден,
Мусапыр болуп аралап.
Бир чөйчөктөн суу сурап,
Баласы менен энесин.
Минтип багып баратат

(2-д. 194-б.)

Шапактын айтуусунда Каныкей жолдо көп кордук көрөт. Жолдон жолуккан элдердин кай бири Манаска дос болуп чыкса, кайсы бирлери анык душманы катарында көрсөтүлгөн. Анткени, Каныкейдин айтуусу боюнча Манас бир убакта бул элдин да малын талап алган деп баяндалып, Каныкей аларда калбай өтүүгө аргасыз болот. Жалпысынан өлгөндөн кийин Манастын тукумуна, элине, жерине батпоочулук жалаң Ж. Кожековдун жомогунан жолукпастан, С. Каралаев менен Шапак Рысмендеевдин поэмаларында да бар экенин көрөбүз. Манас дүйнөдөн кайткандан баштап, Семетей бой жеткенге чейин Абыке, Көбөштүн кордук-зордугуна Манастын эч бир достору кирише алышпайт. Киришмек турсун ар кимиси ар жакка бастырып кетишет. Манастын үй-бүлөсүнөн кабар алган адам жок чыкпайт. Мына ушул өңдүү достуктун бузулушу, бирдиктин кетиши «Семетей» поэмасынын биринчи бөлүгүндө өтө күчтүү мотивдин бири катарында орун алган. Каныкейдин кыйналышы, анын арманы бул бөлүмдө дайыма Манастын эрдиктерин эскерүү катарында берилген.

Каныкейдин таланышы жана Букарды көздөй качкан бөлүгүндө Жаңыбай Кожековдун айтуусунда Мырзакул, Асылкан, Сейилкан деген жылкычылардын аттары учурайт. Алар Каныкейге тамак берип, ат мингизип жөнөтүшкөн боорукер адамдар катарында көрсөтүлгөндөрү менен эпостун кийинки эпизоддорунда эч кандай роль ойнобогондуктан бат эле унутулуп калышат.

2. Букарга аман-эсен жеткен Каныкейди букарлыктар жакшылап тосуп алышат. Каныкейдин атасы Кара кан, агасы Темир кан тентип баргандарга кой-мүлк бөлүп беришет. Каныкейдин атасы Темиркандын аялы Толгонайга Семетейди тапшырып, Каныкей өз энеси Тарганай менен ыйлап көрүшүп арманын айтат:

Дарайы жоолук бел буудуң,
Ай, апаке, мен өңдүү,
Таалайы жок кызыңды,
Санаага жакын не туудуң?
Кагылайын апаке,
Кара каш жоолук бел буудуң.
Кара жолтой кызыңды
Кайгылуу кылып не туудуң!

(2-д. 332-б.)

Каныкей Букарга келип жайланышкандан кийин, Кара кан кызынын суроосу боюнча чоң той берип, Семетейдин атын коюп, аны сүннөткө отургузат. Шапак Рысмендеевдин вариантында Семетейге ат коюу эпизоду жок. Ал Манас өлгөндө бешиктеги бала болгон. Саякбай Каралаевдин жомогунда да Семетейге атайылап ат коюлбайт. Бирок бала Семетей деп аталат. Аныкында Семетей Манас «Чоң казатка» кеткенде төрөлүп, Манастын казатка кетер алдындагы керээзи боюнча Каныкей балага Семетей деп ат берген делинген. Жалпысынан алганда Саякбай Каралаевдин «Семетейинде» уруш көп. Ал Абыке, Көбөштүн ордону талаганын кадимки согуш эпизоддорундай кылып айтат. Кээде согуштан чолоосу жок Саякбай бытовой эпизоддорго анчалык көңүл бурбайт. Ал эми Жаңыбай Кожековдун жомогунда, Семетейдин тоюна жана ага ат коюу процессине көбүрөөк көңүл да, көбүрөөк орун да берилген.

Тойго көп эл чакырылып, казак, өзбектерден башка уруулардан кара ногой, сары ногой жана татарлар да чакырылат экен. Жалаң татар эмес, бул тойго дунгандардын келгендерине арналган өзүнчө бир сабак ыр бар. Саякбай Каралаевдин вариантында да Семетейге арналган той бар. Бирок анын мааниси башкача айтылат. Анда Каныкейдин агасы Исмайыл чоң той берип Семетейди өзүнө бала кылып алып, Манасты, Таласты жашырып коюшат. Жаңыбай Кожековдун тоюнда Семетейге ат коюлуп, Каныкей аны молдого «Кармай берет». Жаңыбайдагы ат коюунун окуясы башка семетейчилердин жомогунда жок. Ал мындайча башталат.

Балага ат коюуга келгенде, тойдун башында турган Ак эшен, Айкожо, Кызыл эшендер молдолорго китеп ачтырып баланын атын издешет. Баланын аты китептен табылбагандан соң, Каныкейден кайсы айда, кайсы күндө толгоо кирип, баланын жерге түшкөнүн сурашат. Каныкей аларга:

Дүйшөмбүнүн түнүндө,
Шейшемби күнү азанда
(3-д. 453-б.)

деп жооп берет. Молдолор көп убара болушкандан кийин баланын аты араң муктазар табылат (Аптээк, куран, чаар китеп, косо апирден, Букейден табылбайт)[1]. Манастын жана небереси Сейтектин ысымдарын тойдо дайыма думана келип коюп, көздөн кайып болуп кетсе, Семетейдин ысмы китеп боюнча коюлат.

Саякбай Каралаевде, Семетей атасы Манаска окшоп өтө тентек өсөт. Ал кожо-молдолорду сабоодон кайра тартпайт. Дайыма ит агытып, куш салып аң улаган, балдар менен күрөшкө түшүп күч сынашканды жакшы көргөн бала Жаныбай Кожековдо Семетейдин өсүшү анын балалык чагына башкача мүнөздөмө берилген. Анткени Каныкей, аны молдого берет. Семетей өзүнүн зээндүүлүгүнүн аркасында үч жылдын ичинде аптээк, куран жана чаар китепти окуп бүтүрүп төртүнчү жылда андагы жазылгандардын маанисин айтып берүүгө жараган молдо катарында сүрөттөлөт:

Төртүнчү жылга жеткенде,
Анык болду Семетей.
Ажайыптан парсы окуп,

[1] Китептердин аттары анын имясы жомокто кандай жазылса ошондой алынды.

Асманды жайлап дуба окуп.
Энсиз (EHSIZ) менен жинди окуп,
Бүткөрүп илим динди окуп.
Төрт жылы китеп жай окуп,
Булут менен бүркөнтүп.
Асмандан ай, күн окуп
Арыптан неме койгон жок.
Ай караңгы түн окуп,
Күн көрүнтпөй күүгүмдөп.
Күн жаадырып дуба окуп,
Күндү жайлап муну окуп.
Ай көрүнтпөй бүлбүлдөп,
Күн жаадырып дуба окуп.
Күндү жайлап муну окуп,
Ай көрүнтпөй бүлбүлдөп.
Сары кар, жамгыр жаан окуп,
Жай үйрөнүп дуба окуп.
Күн жаачу дуба жайды окуп,
Кейпир дуба жат окуп.
Молдо болду Семетей –
Башына селде чалынып.
Парыз намазга камынып,
Эртең менен баамдат.
Экөө сүннөт, экөө парыз,
Убакты окуйт Семетей.
Тобосунан жаңылбай
Сопуларга теңелип.
Тилегин тилеп кудайга,
Динин байлап илимге.
Шариатка таянып,
Жакшы болду Семетей.

(3-д. 503–504-беттер)

Семетей 15 жашка чыкканда токтолуп, Манастын, Таластын жайын көмүрчү Кара-таз, Сары-таз жана Жеке таздардан уккан. Бардык семетейчилердин жомокторунда айтылгандай мында да ага куш себеп болот. Жаңыбай Кожеков молдо гана эмес кат тааныбаган киши болгон. Бирок Семетей айтып көп жыйындарды аралап, кожо-молдолордун үгүт-насааттарын далай угуп, үч убак намазын жазбай окуса да ислам дининин маанисин көп түшүнө берген эмес. Ал аптээк куран жана чаар китепти өтө жогору баалап, алардын мазмундарын бирөөлөрдөн укканы менен аны Сагымбай Орозбак уулуна окшоп ырга кошуп ырдоого барбаганын көрөбүз. Ошондуктан анын «Семетейи» молдолордон окуп, «башына селде салынганы» менен ислам динин үгүттөп, анын башка диндерден артыкчылыгын даңазалабайт. Ал дин үчүн күрөшкөн жана бир жагынан кожо-молдолорду сабаган тентек бала эмес, тартиптүү, токтоо өспүрүм. Ал дин китептери аркылуу ислам дини үчүн

күрөшпөстөн, асмандан, булуттан күн жаадыруунун амалын үйрөнөт. Жаңыбай Кожековдун айтуусунда, Семетейдин балалык жана өспүрүм чагы атасы Манастыкына окшоп уруш-талаш менен өтпөстөн, тынчтыкта, жайчылыкта жана окууда өтөт. Албетте мунун бардыгы Каныкейдин тарбиясынан, амалынан келип чыккан делинип айтылган.

Ушундай тынч турмуштун натыйжасында, Семетей Таластын, Манастын жайын 15 жашка келгенде араң уккан. Манастын жайын угузуу да Жаңыбайда өзүнө гана таандык ырлары болбосо, сюжетти берүүдө анчалык оригиналдуулук жок. Семетей мында да куш салып жүрүп, атасынын жайын көмүрчү таздан угат. Жаңыбай Кожековдун вариантында Сары таз, Кара таз жана Жеке таз деп айтылат. Токойдо көмүр өчүргөн таздар бардык эле Семетейчилердин жомогунда айтылгандай, Семетейдин конгон кушун алып беришпейт. Буга Семетейдин ачуусу келип, таздарды сабамакчы болуп омуроологондо, ачуусу келген таздар кул, сен кутурбагын дешип, Манастын Таластын жана Каныкейдин жөнүн айтып ташташат. Семетей таздардын айткан сөздөрүнө чоң ыраазы болуп, үчөөнү үч жерге кан кылууга убадасын берип, үйүнө келгенде оозуна даам албастан таарынып үч күн бою таарынып жатып алат да кийин жагында таздардан уккан кебин төкпөй-чачпай Каныкейге айтат. Бирок адегенде Каныкей Семетейдин айткандарын жалганга чыгарууга аракет жасап:

Кан атаң Манас барында,
Кармаган Букар жер ушул.
Кайратын көрүп атаңдын,
Караган калың эл ушул.
Кан атаң Манас өлгөндө
Караны кийген мен ушул.
Кан атаңдан айрылып,
Каралдым жалгыз сен ушул.

(4-д. 588-б.)

Атаң Букарда туулуп, Букарда жашаган. Ногой деген элди, Талас деген жерди билбеймин деп карганып айтпай коёт. Ошондо Семетей энесине ачуусу келип, «Элим үчүн, жерим үчүн кармашып өлсөм арманым жок» (4-д. 610-б.) деген өзүнүн патриоттук монологун айтып, энеси менен коштошпостон, Таласты көздөй аттанып кетет. Ошондо гана айласы кеткен Каныкей өзүнүн сырын, арманын айтууга аргасыз болот.

Жаңыбай Кожековдун вариантында, Каныкейдин арманы Манастын тирүү чагын эскерүү жана эл, жер менен тааныштыруу планында айтылган. Каныкейдин арманы Шапак Рысмендеевде да бар, бирок аныкы Жаңыбайдыкындай толук айтылбай, кыскача схема түрүндө берилгени менен экөөнүн мазмуну биринен бири алыс эмес.

Ал эми Саякбай Каралаевде болсо, Каныкейдин арманы толук жана узак айтылып, өзүнчө иштелип чыккан бир бөлүм сыяктуу берилген. Саякбай Букарадагы Исмайылдын тоюнда төлгө иретинде Тайторуну чаптырып, аны Семетейге сүрөтүп чыгартып алганы да Каныкейдин арманында айтылат. Саякбайда айтылган Каныкейдин арманын Манаста айтылган Алмамбеттин арманы менен

салыштырууга болот. Жаңыбайда той жок. Ал Тайторуну чаптырбайт. Тайтору анда такыр жок, Каныкейдин Букарга жөө-жалаңдап араң-араң жеткени гана эскерилген. Жыйынтыктап айтканда, Каныкейдин арманы бардык семетейчилерде бар. Алар өздөрүнүн акындык алына, күчүнө жараша эпостун биринчи бөлүгүндөгү Манастын эрдигин даңазалашат. Мында Манастын эл чапканы, жылкы тийгени жөнүндө сөз болбостон, көбүнчө анын эрдиктери Семетейге өрнөк-өткөндөрдү тааныштыруу планында ырдалат. Жаңыбайда Каныкейдин арманындагы ири окуялардын бардыгы сакталып калган. Бирок анда кээ бир эпизоддорго көбүрөөк көңүл бурулуп башкача айтылат. Алар төмөнкүлөр:

Биринчи. Каныкей Семетейди Таласка барууч жол менен тааныштырганда, Омбу (Омск) шаарын басып, Эртиш (Иртыш) дарыясын кечип барасың деп дарыянын сүрөтүн айтат:

Көк жайкын жаткан Эртиштен
Өтө албай энең зар болуп.
Бир айга жүрдүм кор болуп,
Ушул маалда кулунум.
Мен араң өткөн чоң Эртиш,
Кыл Эртиш суусу ташкандыр.
Тал башынан ашкандыр
Ылай, чаңы билинбей.
Жер кылкылдап жаткандыр.

(4-д. 730-б.)

Саякбай Каралаев менен Шапак Рысмендеевдин «Семетейинде» Букардан Таласка келүүчү жолдо Эртиш дарыясы жана Омбу шаары эскерилбейт. Аларды Омбу шаары, Эртиш дарыясы «Чоң казаттагы» жолдо кезигип, андан кыргыздын колунун кечкендиги сүрөттөлгөн. Каныкей жолдун жайын Семетейге айтып түшүндүргөнү менен ал өзү Таластан Букарды көздөй качканда бул айтылган жолдорду басып өткөн эмес, анда чоң Ташкен, кең Анжиян, Самаркан өңдүү шаарлардын аттары айтылган. Мына ушунусуна караганда булардын бардыгы Жаңыбайдын чарчаганынан келип чыккан болуу керек.

Экинчи. Каныкей Таластын жайын жана «Чоң казаттагы» урушту айтканда негизинен элге белгилүү эпизоддордун айланасына топтогон. Бирок жарадар болгон Манастын жарасын чаптап аны Таласка Кыз Сайкал алып келет (4-д. 770-б.). Чоролорунан айрылган Манас Таласка келер менен өлбөстөн төшөктө үч жыл ооруп жатат.

Кабылдап ооруп кан төрөң,
Жайы, кышы көчпөстөн.
Үч жыл жатты ордодо...

(4-д. 772-б.)

Манастын күмбөзү башкалардын варианттарындай өзү өлгөндөн кийин салынбастан, мында өзүнүн көзүнүн тирүүсүндө салынат экен. Каныкейдин айтуусу боюнча күмбөз салдыруунун кеңешине Кыз Сайкал, Бакай, Серек, Сыргак, Ажыбай, Чубактар катышат. Алар Таластын топурагын жактырышпай, топуракты Анжияндын талаасынан кире менен тарттырышкандын деталы мындай берилген:

Таластын турпак шор дедик,
Турпагы күлбак шор дедик.
Болжолуна жеткизбей,
Төбөсүн жамгыр бузат – деп.
Шор турпак ирилип-жырылып,
Жабыгы урап жырылып.
Жаан-жамгыр бузат – деп,
Төбөсү кулап түшөт – деп.
Төрөмдүн тирүү чагында,
Салбасам белги бейбак деп.
Анжияндын турпагы,–
Арада буудай жашы жок.
Акактай кыш-таш күлбото
Анжияндын турпагын,
Арабага салдырдым,
Кире менен алдырдым.
Торкко элекке элетип,
Электе калган кебегин
Оолакка төгүп салдырдым.

(4-д. 772-б.)

Каныкей өзүнүн жомогунун дагы бир жеринде күмбөздү кишиге көрсөтпөй салдырып, ага Манастын атын жаздырбастан жашырып ургаачы наамын, кыздын наамын жаздырдым, өзүң молдосун барганда окуп көрөрсүң – дейт Семетейге.

Чоң күмбөздүн ичине,
Атаңдын наамын жаздырсам.
Тирүүсүндө төрөмө
Алышып алы жетпеген,
Арманда жүргөн элимде
Дагы бир душман келер – деп.
Маанисин окуп Таластан
Манастын күмбөз экен – деп.
Чоюнбаш менен токмоктоп,
Эшигин бузуп салат – деп.
Ар жеринен бузушуп,
Кылган кышын суурушуп.
Чалдыбар кылып уратып,
Төбөсүн бузуп кулатып.
Өнөрүмдү бир душман,
Бөөдө майып кылат – деп.
Атаңа салган күмбөзгө,
Араби тилде ойдуруп.
Ургаачы наамын койдуруп,
Атаңдын атын бургамын.
Кыял салып чийдирип,

Кыздын наамын билдирип.
Оюусун терең алдырып,
Ургаачы наамын салдырып.
Мындай санат кылгамын,
Өзүң ажайымкан молдосуң.
А күмбөзгө киргенде –
Окуп туруп күмбөздөн
Ургаачы наамын билгенде,
Атаңдан белги жок дебе.
Кадик кылба кулунум,
Нак атаңдын күмбөзү.
Ал турмак балам абайлап,
Айтканымдан кабар айт.

(4-д. 773-б.)

Саякбай Каралаевдин айтуусунда, күмбөз Манас дүйнөдөн кайткандан кийин салдырылат. Каныкей Манастын душмандарынан коркконунан, күмбөзгө Манастын сөөгүн койбостон, анын сөөгүн Эчикликтин-Тоосундагы бир үңкүргө алып барып коёт Сагымбай Орозбаковдун «Манасында» да күмбөз Манас өлгөндөн кийин салынат. Манастын душмандарынан коркконунан анда Манастын наамы жазылбастан Каныкейдин ысмы жазылган деп айтылган. Сагымбайдын айтуусунда Каныкейдин ысмы Каныкей эмес, Санрабийга. Ал кандын кызы жана кандын аялы болгондуктан, «Каныкей, Канышай» аталып калганы болбосо күмбөзгө Санрабийга деген аялдын аты жазылган деп айтылган. Жаңыбай күмбөзгө жазылган аялдын атын ачык атабастан жөн эле «ургаачы наамын койдуруп» деп билдирет.

Каныкейдин жомогунда Манас дүйнөдөн кайткандан кийин, анын душмандарынан коркуунун мотиви өтө күчтүү. Ошондуктан, Манастын сөөгү Күмбөзгө коюлбастан жашырылып башка жакка коюлат. Ошол эле себеп аркылуу күмбөзгө Манастын ысмы жазылбайт. Ушул эле мотивдин негизинде Каныкей Букарга качууга аргасыз болот. Каныкей Семетейге чоролордун Манаска кайдан жана эмне үчүн келгендигин айтканда да аларга ишенбе, алар сага тууган боло албайт деген пикирди билдирген.

Атаңдан калган чоролор,
Агам – деп балам ойлобо.
Кырк чорого ишенбе,
Кырк чорого ишенсең
Кыйналдың балам кишенде.

(4-д. 793-б.)

Бирок ушундай карама-каршылыктарга карабастан, Манастын күмбөзүнө чоролорунун да сүрөттөрү тартылганын Каныкей өзүнүн монологунда Семетейге күмбөзгө Таласка барары менен күмбөзгө тартылган чоролордун сүрөттөрү менен таанышкын, бирок аларга салкын болгун деп какшап айтат.

Үчүнчү. Алмамбеттин туулушу, анын Манаска келип, чоро болушу, Жаңыбайда кыска айтылган жана башка семетейчилердикинен айырмасы жок. Бирок ал Манаска келгенден баштап, башкача айтылат. Алмамбет Манаска келгенден кийин

Манастын аялдарын жактырбай, Серек, Сыргак, Ажыбайды жанына алып, Манаска кыз издеп төгөрөктүн төрт бурчун кыдырып, Букардан Каныкейди жактырып, Ажыбайдын Карткүрөңүн берип кулдук урушуп, кийин көп калың берип Таласка алып келишкен. Мен Таласка келгенде атаңдын боюна ок тийбеген жери жок экен, анткени атаңдын мурунку эки катыны (Кайыпкан жана Накылай), атаңа ок өтпөй турган кийим жасашкан эмес экен. Мен жасаган атаңдын ок өтпөй турган буюмдары Абыке, Көбөштүн колунда, ошолорду алгын деп, сегиз буюмдун атын атайт. Жаңыбайда буюмдардын эмнеден жана кантип жасалганы башка семетейчилерге караганда өтө толук жана кооз айтылган (5-д. 814–850-б. карагыла). Буга бир гана мисал келтирсек калгандары түшүнүктүү болор деп ойлойбуз.

Атаң Манас баатырдын,
Артында калган чоң найза.
Уңгуда койгон уусу бар,
Уу кошкон согот курчу бар.
Учунда албарс курчу бар,
Жайкы чилде ысыкта.
Көк токойлуу булуңда,
Бурулуп учкан чиркейди,
Көп ногойду кыдыртып,
Тумшукта уу-сууларын,
Бөтөлкөгө жыйдыртып.
Атаң Манас найзасын.
Чиркейден сыккан уусуна,
Адамга тийчү темирин –
Бөрү тил мизин сугарттым.

(5-д. 827-б.)

Семетей Каныкейдин жомогун толук уккандан кийин Таласка жөнөп кетет. Каныкейдин атасы Темиркан Семетейдин эрдигин сыноо үчүн эки жүз аскер жиберип, анын жолун тосуп жоо катары каршы туруп сынап көргүлө дейт. Бирок Семетей Кара кандын аскерлеринен коркпостон, урушка даярданганда аскерлер чынын айтып, Таласка бирге барууну каалашкан. Семетей аларды албастан Таласка өзү жалгыз кетет. Каныкей ошондо гана Семетейдин эрдигине ичинен ыраазы болуп үйүнө кайтып кеткен. Семетей Каныкейдин айткан жолу аркылуу Таласка Эртиш дарыясынан өтүп, анын Түндүк-Чыгыш тарабынан келгени Жаңыбайда өтө түшүнүксүз берилген. Ал балким, Букар менен Таластын географиясынан жаңылгандыр десек, Эргишти бир гана жерде эмес, эки мертебе эскерип өтө тактап көрсөтөт.

Албетте Букардан Таласка келүү үчүн Эртиш дарыясын басып өтүү «Семетей» поэмасындагы архаикалык элемент катарында каралбастан, Жаңыбай Кожековдун жаңылышы катарында кабыл алынуусу керек.

Төртүнчү. Семетей Таласка келгенден кийин Коңурбайга каршы урушка аттанууга камынат. Мында Абыке, Көбөш жана Жакыптын окуялары жок. Бул бөлүм эмне үчүн жазылбай калгандыгы жөнүнөн Жаңыбай Кожеков да, Каюм Мифтаков да эч жерде эскерме калтырган эмес. Тил, адабият институтунун эң эски кызматчысынын бири жана Манас эпосун өтө жакшы билген Ибрай Абдрахмановдун

айтуусуна караганда, бул бөлүм Жаңыбайдан жазылбай калган. Бирок, себептери эч жерде көрсөтүлгөн эмес. Жаңыбай Семетейдин аягында өзүнүн арманын жазып калтырган. Ал арманында Жаңыбайдын тексттерине анчалык көңүл бурулбастан, «өз убагында көп убарачылыктын азабын тарткандыгы айтылган[1] (1928/11 37).

1937–1938-жылдары «Манас» эпосунун трилогиясын жыйноонун башында турган айрым кишилер Ж. Кожековдун вариантын начар деп табышып, анын тексттерин албоо жагына чыгышкан. Ошонун кесепетинен Жаңыбайдын кол жазмалары кыркынчы жылдын баштарында фондуга араң алынган. Кетмен-Төбөдөгү айлына кетерде мындай деп жазып калтырган.

Төбө чачым агарып
Карыганымды айтамын.
Сөзүм жакпай чоңдорго
Арманымды айтамын.
Манасым жакпай чоңдорго
Майып болуп баратам.
Семетей жакпай чоңдорго
Айып болуп баратам.
Оң менен солго жакчу
Ошол «Манас», «Семетей»,
Не себептен жакпады?
Найза кармап, жоо сайган,
Баатырга жаккан Семетей
Казан асып, от жаккан,
Катынга жаккан Семетей
Не себептен жакпады?
Секетпай жаккан чоңдорго
Семетей жакпай калдыбы?
Күңөтөй жаккан чоңдорго
Күлчоро жакпай калдыбы?

Жаңыбай Кожековго ушундай кылынган мамилелердин аркасында, «Семетей» поэмасынын кээ бир главалары андан жазылбай калышы мүмкүн. Ошол главанын бири Абыке, Көбөш жана Жакыптын жазаланышы болууга тийиш. Ушул эле себептер менен Жаңыбай Кожековдон «Сейтек» да жазылбай калган.

Бешинчи. Жаңыбай Кожековдун төртүнчү темасы Семетейдин Коңурбай менен болгон урушуна арналып, ал Таласка келер замат эле урушка даярданат. Азырынча коё туралык деген Бакайдын кеңешин катарына албайт. Айласы кеткен Бакай Семетейдин чалгынында жол көрсөтүп барууга аргасыз болгон делинип айтылган чалгынга мине турган күлүктөрдү чубатууга салып Семетей өзү сынайт. Тандалган күлүктөрдүн сыпаттары Жаңыбайда башка семетейчилерге караганда бир канча толук берилген (6-д. 29–34-б.). Мында чалгынчыларга Айчүрөктүн жарак-жабдык жана кийим бергендери да калбастан айтылган. Бээжиндин жолунан Семетей, Бакай Аңги-Чалдын шаарына келишип, Кыз Сайкалга

[1] *Кожеков Ж.* «Арманым». – Фонд. Инв. № 167.

жолугушат. Кыз Сайкал буларды жакшылап тосуп, чатыр тигип жөнөтөт. Семетей жөнөрүндө Аңги-Чал ага Бээжинге барбагын деп, Бээжинди жайын айтат:

Мына шу маалда Бээжинге
Адамдын алы жеткен жок.
Алмамбет тирүү кайткан жок.
Картайганда Бакайга
Ашыктуу жилик мүлжүтпө,
Атаңдын күйүтү аз эмес.
Арманда жүргөн энеңди
Азапка салып мүргүтпө.

(6-д. 104-б.)

Семетей мунун да тилин албастан, Күлчоронун кеңеши боюнча чалгынын уланта берет. Ал Коңурбайдын койгон кароолчуларына жакындай бергенде күн-жайлап, жердин баарын алай-дүлөй кылып, анын Көк кулжасын жана кароолдо турган Көк бөрүсүн атып өлтүрөт. Бирок калмактардын тажрыйбачы эски чалы күн жайлангандан улам жоонун келгенин сезип сак болууга жарыя чакырат.

Чатактын түйүндөлүшү мында да жылкы тийүүдөн башталганын көрөбүз. Адегенде Семетей Бээжинге жетип анын чебин айбалта менен талкалап шаардын ичине кирүүгө аракет жасаганынан эч нерсе чыкпайт. Чепти айбалта менен бузууга болбостугуна көзү жеткенден кийин, традицияда айтылып келе жаткан жылкы тийүү окуясы башталат. Мында жылкычы башы Саякбай Каралаевде айтылгандай, Карагул эмес, Бурканчал деп айтылат. Бурканчал Семетейди алдап, Коңурбайга кабар берүү үчүн; мени жылкычы башы кылып ала кет деп жалынат. Эч нерсени оюна албаган Семетей ага макул болгондо, ал Коңурбайдын Кылгарасын кармап минип качып кетет. Шапактын айтуусунда ал Карагул жаш чагынан жылкы менен калмактын колуна кошо түшүп кетип, айласын таап кете албай жүргөмүн деп алдайт. Алдоонун мотиви Саякбайда негизинен дал ушундай, бирок Карагул өзүнүн жайын айтып, Семетейди алдагыча, ал Карагулдун сакал-мурутун жулуп кордук көрсөткөнү айтылган. Карагул Алгараны минип, Коңурбайды карай качканда Семетей жетпегенинен Алгаранын куйругун жулуп калган өңдүү деталдар менен гана толукталбаса негизи Шапактыкынан айырмасы жок. Жаңыбай Кожековдо болсо жогоруда биз көрсөткөндөй, эч кандай мотивсиз эле Семетей өзүнүн аңкоолугунан Бурканчалды колунан чыгарып жиберет.

«Манас» эпосундагы чоң чатактын башы жылкы тийүү менен башталгандай бул жолу да жылкы тийүүнүн чатагы эки жактын урушу менен бүтөт. Анткени менен Жаңыбай Кожековдо катуу кыргынга айланган согуш жок. Мында Бурканчалдын кабары менен Коңурбай кол курап тийген жылкынын артынан куба келгенде, аларды жолдон Күлчоро менен Канчоро тосуп токтотот. Семетей Коңурбай биринчи эле беттешкенде, аны байлап алып токмоктоп, кайрадан Бээжинге алып барып өлтүрөт. Кыскасын айтканда бул бөлүмдө Саякбай Каралаев менен Шапактыкындай улам кайрадан кайталанган баатырлардын беттешүүлөрү, колдордун кырылыштары жок. Семетей өтө эле жеңил жеңишке ээ болуп, (Бакай кан болуп), Бээжинди жети ай бийлеп турат. Жети айдан кийин Бээжинге калмактардын өзүнөн кан көтөрүп, тынчтык менен кыргыздар Таласка жөнөп кетишет.

Бээжинге жаңы эле кан көтөрүлгөн Темирбекке мындан кийин урушпайлык, силер орто Бээжиндин каны Жолой баатырга кабар бербегиле дейт:

Узатып чыккан калмакка,
Урматтуу Бакай кеп айтат:
Улугуң менен Бээжинге –
Тыныч жаткыла – деп айтат.
Семетей чаап кетти – деп,
Жолойго кабар салбаңар.
Орто-Бээжин ордунда,
Тыныч жаткан Жолой байкуштун
Өзүңөрдөй талашып,
Убалына калбаңар!

(7-д. 262-б.)

Кыргыздарды узатып чыккан Чоң-Бээжиндин калмактары бул сөздү кабыл алышат. Семетей жолдо эч жерге токтобостон, туптуура Таласка келип кыргыз-казак жана өзбектердин баатырларын чакырып чоң той жасайт. Тойго келгендерге олжо бөлүп берип таркатат. Семетей Таласка кан көтөрүлүп тынч жатып калат.

С. Каралаев жана Ш. Рысмендеевдердин варианттарында ушул эле Семетей менен Коңурбайдын урушуна арналган окуялар Жаңыбай Кожековдо такыр башкача берилген. Кээ бир окумуштуулар Семетей менен Коңурбайдын окуяларын «Манас» бөлүмүндөгү «Чоң казаттагы» чалгындын жана уруштун кайталоосуна окшош деп жүрүшөт. В. М. Жирмунский мындай деп жазат:

«Ряд эпизодов похода Семетея является вариацией соответствующих эпизодов «Великого похода». На границе Китая происходит встреча с хитрой лисой, архаром и уткой, строжившими зверями Конурбая, предупреждающими о приближении вражеского войска. Повторяется бой с великаном Мурадилом, охраняющим границы, угон табунов Конурбая и столкновение с главным табунщиком, богатырем Карагулом...»[1].

Чынында да профессор В. М. Жирмунский айткандай жогоруда биз аттарын атаган эки семетейчилердин жомоктору «Чоң казаттын» окуяларына окшош экенин талашуу кыйын. Мында «Чоң казаттагы» көп сандаган колдун жоктугу гана болбосо, чалгын жана жылкы тийүүнүн окшош экендиги чын. «Манаста» айтылган куу түлкү, куу кулжа, куу өрдөк өңдүү Коңурбайдын койгон кароолдору да бар. Анда Манасты Карагул алдаса мында да ошондой. Кытайлар жылкыны токтоткондон кийин чоң уруш башталып, балбандардын жеке беттешүүлөрү башталып, Коңурбай аскерлери менен Таласты басып келип, Семетейдин колунан өлүп, аскерлери качкынга учурайт.

Жаңыбай Кожековдун «Семетейинде» жогоруда биз көрсөткөндөй, бул эпизоддордун көпчүлүгү жок. Ал бул главаны өтө кыска айтып, «Манастагы» белгилүү сюжеттик окуяларды кайталабайт. Анын үстүнө мында башкалардыкындай Кытайды багындырып алып, өзүнүн бийлигин, үстөмдүгүн жүргүзөйүн деген мотив жокко эсе. Мына ушун этип, кээ бир семетейчилердин жомогунда жогоруда

[1] *Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас». – С. 179.

айтылган «вариациялар», окшоштуктар дайыма жолуга бербегенин көрөбүз. Бирок ар кимисинде айрым деталдар ар түрдүү, бирде узартылып, кээде өтө кыска айтылганына карабастан, Семетей менен Коңурбайдын урушунун уңгусу бардык жомокчулардын вариантында бар. Ошондуктан бул бөлүмдүн негизги сюжети вариацияланбай эле традицияланып бүткөн окуялардын бири катарында каралышы керек.

«Манаска» салыштырганда Семетейдеги согуштун аздыгын да В. М. Жирмунский, Семетейдин доорунда кыргыздардын согуштук күчүнүн төмөн түшүп кетиши менен түшүндүрүп, мындай деп жазат:

«Значение этого эпизода комментируется самим сказителем как указание на упадок военной мощи киргизского народа»[1]. Ырас «Манаска» караганда «Семетей» бөлүгүндө кыргыздардын согуштук күчү анчалык күчтүү эмес экендиги эпостун бардык варианттарында даана көрсөтүлгөндүгүн ал туура баамдаган. Ал эми Жаңыбай Кожековдун жомогунда кыргыздар өзүнүн мурдагы согуштук күчүнөн тайгандык гана эмес, согуштан чарчагандыктын да мотиви күчтүү. Анткени, жогоруда биз көрсөткөндөй Семетей менен Коңурбайдын урушу Чоң урушка айланбастан баатырлардын традициялык беттешүүлөрү менен гана аяктайт.

Коңурбай өлгөндөн кийин, Семетей, Жолой баатыр менен урушууну каалабастан, кытай-калмак элин бийлебестен, тынчтык менен Таласка кайтып келгени Семетей убагындагы кыргыздардын согуштук күчүнүн төмөн түшкөндүгүн гана дааналабастан алардын тынымсыз согуштан чарчагандыгын да аныктайт. Жыйынтыктап айтканда, «Чоң казаттагы» чоң салгылашуулардын биринен болгон Семетей менен Коңурбайдын урушу көп кан төгүлбөгөн чыр-чатактын айланасында бүтөт.

Алтынчы. Семетей Коңурбайды жеңип Таласка кайтып келгенден кийин кыргыздарга кан болот. Жалпы Семетейдин кыргыздарга кан болгондугу бардык семетейчилердин варианттарында бар. Бирок Жаңыбай Кожековдун ушул бөлүмгө арналган жомогу башкача айтыла тургандыгын эскерте кетүү керек.

Семетей, Каныкей, Бакайдын тили менен элин аралап чыгып алардын турмушу салт-санаасы менен таанышмакчы болот экен. Абыке, Көбөштүн заманында элдин ыркы кетип бир уруу экинчи урууга баш ийбегендиги төмөнкүчө сүрөттөлөт:

Мен чоңоюп келгиче
Же кан көтөрүп алышкан.
Абыке канга баш бербей,
Көтөрүп өзү чоң кылган.
Же Көбөш канга баш бербей,
Иттей болуп алышып,
Бирин-бири чабышып,
Ынтымагы жок болуп,
Жаткан экен көп ногой.
(8-д. 305-б.)

Бул жолдордон биз Абыке, Көбөшкө баш ийбеген, алардын жүргүзгөн бийлигин кабыл албаган тынчы кеткен элдин ал-абалын көрөбүз. Каныкей «балам кан

---

[1] *Жирмунский В. М.* См. Введение в изучение эпоса «Манас». – С. 180.

болмок оңой иш эмес» (8-д. 314 б.), адегенде элиң менен таанышып чыккын деген акылын айтат. Акеркечтин күйөөсү Көкчөгө барбай кетпегин деп катуу тапшырат.

Обол мурун Семетей,
Эндиги калыктын карысы.
Күрмөнтүнүн боюнда,
Акеркечтин күйөөсү,
Арбын элдин төрөсү,
Айдаркандын эр Көкчө.
Көкчөгө барып түшкүлө!
Саламдын сообу көп болот,
Аликтин сообу аз болот.

(8-д. 314-б.)

Көкчөнүн ата-теги анын эрдиги, сөөлөтү бардык семетейчилердин жомогунда бипбирдей айтылгандай Жаңыбай Кожековдо кошумчасы жок традицияда айтылып келе жаткандай баяндалган. Бирок Саякбай Каралаев, Шапак Рысмендеевде кала берсе Сагымбай Орозбаковдун жомокторунда «Чоң казаттагы» согушта Көкчө окко учкан делинип айтылган. Ал түгүл Саякбайдын «Семетейинде» Көкчөнүн уулу Үмөтөй, Семетейден атасы Көкчөнүн кунун доолап келгени көпчүлүк окуучуларга маалым. Мына ушуга карабастан, Жаңыбай Көкчөнү баягысындай эле аман сактап калып ага барып учурашууну талап кылат. Ушул главада Семетейди Үрбүгө барып жолуккун деп да айтылат. Ал эми Үрбү болсо «Чоң казаттын урушунда окко учканы белгилүү. Ушул өңдүү карама-каршылыктарга караганда балким Кожеков жомоктун «Манас» бөлүмүн айткан эмес чыгар деген ойго түртүшү мүмкүн. Бирок Жаңыбайдын биографиясында ал «жети атасынан бери «Манас», «Семетей» айткан делинип көрсөтүлгөн (1-д. Биография). Эгерде биографиядагы берилген маалыматтар чын болсо, анда Кожеков «Манастын чоң казатын» башкача айткан чыгар деген ой да туулат. Бирок бул кийинки ой да чечүүчү далилдерден эмес, анткени жалпы «Манас» поэмасындагы «Чоң казат» менен «Көкөтөйдүн ашы», Семетейдин Айчүрөккө үйлөнгөн окуясындай эле традициялашып, кандашып калган белгилүү окуялардан болуп эсептелгенин эч ким тана албайт. Ошондуктан, биздин ой жүгүртүүбүздө Жаңыбай Кожеков негизинен Семетей айткан жомокчу болгон. Ал «Семетей» бөлүмүндө «Манастын» кайсы бир окуяларын эскерме, тактоо катарында айтмакчы болуу аракетинде карама-каршылыктар жиберген болушу керек. Анын үстүнө жаздырган убакта анын «Семетейин» уккан аудиториянын жоктугу да окуялардын тартиптелишип келишине бир канча таасир калтырышы мүмкүн.

Көкчө баатыр Семетейдин кабарын укканда ат чаптырып, чоң той берип тосуп алат. Көкчөнүн тоюна келгендердин ичинде «Сары ногой» (8-д. , 337-б.), «Кара ногой» (8-д. 326-б.) деген элдин уруулары болот. Мындан кийин Семетей Төштүк жана Үрбү бийге жолугуп, алардан ат минип, чоң олжо менен кайтат. Бул жерде Кожеков «Көкөтөйдүн ашы» менен «Чоң казаттын» алдында Үрбү жана Төштүк Манаска таарынып, жети кандын Манаска каршы кеңешине кошулуп кеткени жөнүндө такыр сөз козгобойт. Мейли Семетей, мейли Көкчө, Төштүктүн өз ара мамилелеринде достук жана бирдиктүүлүккө умтулуулардын аракеттери

пайда боло баштаганын Жаңыбай Кожеков артыкча көрсөтө алган. Жерин кыдырып эли менен таанышып чыгуу демилгеси бул бөлүмдө Семетейдин образында күчтүү берилген. Ошондуктан Жаңыбайдын вариантындагы өзгөчөлүктүн бири ушул деп айтууга болот. Ырас, элин бириктирүүнүн мотиви «Семетей» бөлүгүндө Саякбай Каралаев жана Шапак Рысмендеевдин поэмаларында да айтылат. Алар да Семетей элин, жерин бүт кыдырбастан, биринчи кезекте эл бийлеген, атасынын чоролору менен жарашып, алардын бардык талабын канааттандырууга убада берет. Бирок буга кырк чоро көнбөстөн, Семетейге каршы козголоң чыгаруунун натыйжасында кырк чоронун кыйраган трагедиясы менен бүткөнү «Семетей» эпосунан кенен орун алгандыгы ар кимге маалим. Бул гана түгүл Шапак Рысмендеевдин жомогунда Семетей Абыке, Көбөш менен жарашып, элдин тынчтык камын көрүүнүн үстүндө болгон далалаты да белгилүү. Жаңыбай Кожековдо мына ушул мотив башка манасчы, семетейчилерге караганда биринчи планга чыккан. Мына ушул эле мотивге байланыштуу дагы токтоло кете турган маселе, Семетей менен Бектурсун деген баатырдын жомогу. Жаңыбай Кожековдун айтуусу боюнча, Анжиян тарапта жашай турган Бектурсун аттуу баатыр болот. Семетей Коңурбайды жеңип, Таласка кан болгондон кийин Бектурсун саламга келбей жата бергенинен улам, Семетей аны барып чаап алмакчы болот. Жаңыбай өзүнүн жомогуна Бектурсун өздүк жаңы персонаж киргизгени болбосо эпос үчүн анчалык жаңылыктар киргизе албаган. Анткени чатактын түйүнү түйүлө электе эле, Семетей менен Бектурсун жекеме-жекеге чыгышып, Бектурсун бат эле жеңилип берет (8-д. 418-б.). Экөө жарашкандан кийин тууган болуп чыгышат. Семетей аларды конокко чакырып, Бакай, Каныкейдин колунан даам татып кетүүнү сурайт. Бул дагы тынчтыкка моюн сунгандын белгиси болуу керек.

Жыйынтыктап айтканда, Семетей Таласка келип, Айчүрөктүн кабарын укканга чейин Жаңыбай Кожековдун жомогунда бирин-бири талап жаткан, кан төгүлгөн чоң-чоң согуштардын жоктугу кыргыз уруулары согуштан тажап тынчтыкты каалагандыгына өзүнчө бир чоң далил. Бул жерде информация катарында эскере кете турган бир маселе Семетейдин (Бектурсунга жолуккан жомогунан кийин, кайрадан Таласка келип өзүнүн үй турмушуна каралашып, тынч жатып калат. Жаңыбай Кожеков бул арада өзүнүн көңүлүн көбүрөөк Семетей менен Айчүрөктүн өтө ынтымактуу жашап турушуна бөлгөн. Экөөнүн бирин-бири сагынгандыгына арналган жылуу ырлардын саптары бар. Булардын бардыгы VII главада айтылат, жазган «Манас» эпосунун трилогиясын жакшы билген жана кыргыз фольклорун жыйноодо көп эмгек сиңирген К. Мифтаков. Бирок ушуга карабастан, мында Айчүрөктүн катышкандыгын көрөбүз. Ал эми Жаңыбай Кожековдун IX дептеринен тартып «Айчүрөк» деп аталып мындан кийинки окуялардын бардыгы Айчүрөктүн тегерегинде Чынкожо, Толтойдун айланасында өтөт. Айчүрөк ал ак-куу кебин кийип, асманга учуп чыгып баатырларды сынап, Семетейди көрө элегинде кайдан жүрүп VII–VIII дептерлерде экөө «кучакташып жатканы» өтө түшүнүксүз. Бул маселе жөнүнөн айткан Ж. Кожеков, жазган К. Мифтаков да эч жерде түшүнүк беришкен эмес. Ал турмак К. Мифтаковдун эринбей жана эпостун тексттерин Жаңыбай жазгандыгы тууралуу Жаңыбай 8-дептердин аягында атайылап калтырган сөз аягы (послесловие) бар. Анда ал:

Жаңыбайдын айтканы,
Мифтаковдун жазганы.
Илгерки өткөн Манастын,
Баласы көк жал Семетей.
Канчоро менен Күлчоро
Канкор болгон үчөөнүн,
Жомогун айттым жаңылбай
Ката кылбай кагазга,
Мифтаков жазды жаңылбай.
(8-д. 468-б.)

Ж. Кожеков «Жаңыбай айттым», «жаңылбай жазды» деген ыр саптарын эки жолу кайталаганы менен «Семетей» поэмасынын көпчүлүк элге белгилүү традициялык сюжетинен четке чыгып кеткен. Анткени бардык семетейчилердин жомогунда Айчүрөктүн окуясы Коңурбай менен Семетейдин урушунан мурда, Чынкожо, Толтойдун жомогунда айтылары ар кимге маалым. Бирок Жаңыбайда мындайча айтылып калышын анын жомогунун өзгөчөлүгү катарында каралбоо керек. Бул жөн эле айтуучу Кожеков жана анын тексттин жазган К. Мифтаковдун чарчагандыктарынын негизинде келип чыккан механикалык түрдө жиберилген ката.

Жетинчи. Чынкожо, Толтойдун окуялары Жаңыбай Кожековдо жалпы жонунан «Айчүрөк» деп аталган. «Семетей» поэмасындагы элге өтө таныш эпизоддун бири – Айчүрөктүн окуялары. Жаңыбай Кожековдун айтуусунда Чынкожо, Толтой эч кандай мотивировкасыз Айчүрөктү алабыз деп Үргөнчтүн каны Ахундун шаарын камап алышат. Шапак Рысмендеевде, Семетей жазыксыз Чынкожонун элин талап алгандыктан Чынкожо ич күйдүлүк менен Семетейдин бел куда колуктусу Айчүрөктү күч менен тартып алуу үчүн Ахундун шаарын камоого киришкен деп айтылган. Саякбай Каралаевдин вариантында да негизинен таарынычтын мотиви бар.

Жалпысынан Айчүрөктүн эпизодунда мифология жана реалисттик эки мотив айкалышкан. Профессор В. М. Жирмунский – «Дева-лебедь – сказочно-мифологический образ, восходящий к пережиткам представлений периода тотемизма и хорошо известный тюркскому эпосу и народным преданиям, так и сказкам многих других народов»[1],– деп жазып, Саякбай Каралаевдин вариантында «Айчүрөк кайыптан бүткөн» деген далилге таянып бул факт стадия жагынан «Сказочно-мифологиялык доордон да» байыркылык кыларын көрсөткөн.

Ырасында да бардык манасчыларда Каныкей менен Айчүрөк кайыптан кабылган, периден келип кошулган делинип ырдалат. Жаңыбай Кожековдун айтуусунда да Айчүрөктүн теги периден экендиги ырасталат.

Үргөнчтүн каны Ахундун
Ниетинин агынан.
Көгүчкөн кайып пери деп
Кубулуп учуп Айчүрөк.
Кудай сүйгөн Ахунга
Периден келип Чүрөктүн

[1] Жирмунский В. М. Введение в изучение эпоса «Манас». –С. 181.

Перзент болгон жөнү бар.

(9-д. 5-б.)

Бир жагынан Айчүрөктүн ушул өңдүү фантастикалуу-мифологиялык жаратылышына карабастан, экинчиден анын күйөө тандашы, баатырларды сындашы, Семетейге күйөөгө чыгышы реалисттик мүнөздө түзүлүп, фантазия менен чындык айкалышкан дос сыяктуу биринен-бири ажырагыс кырдаалда көрсөтүлгөн.

Жалпы дал ушундай мотив жалаң эле Айчүрөк менен Каныкейдин образына таандык болбостон, көпчүлүк эпикалык баатырлардын баарысында бар. Чыйырдынын боюна бүтүшү (Сагымбай Шапак), Жакыптын түшү кала берсе Манастын төрөлүшү да фантастикага ширелген. «Айчүрөк» көгүчкөн кайып, периден кубулуп учуп келсе», Чыйырдынын түшүндө Жакыптын тууруна «ак туйгун» келип конуп, ал жолборстун жүрөгүнө талгак болот. Ал эми Манастын балалык чагы жана калган өмүрүнүн бардыгы реалисттик планда жалаң согушта, жоокерчилик турмушунда өтөт. Алмамбеттин туулушунда фантазиядан кемчил эмес. Бирок анда ислам дининин боёгу күчтүү. Төштүктү болсо жер алдынан Алп Кара куш алып чыгат. Эпосто Коңурбайдын чек арада турган куу кулжа, куу өрдөк, суу өрдөк кароолчулары бар экени да белгилүү. Кала берсе С. Каралаевдин вариантында Семетей өлбөйт, аны Айчүрөктүн сиңдиси Көктүн кызы Көк мончок көзүн байлап, кулагын уккус кылып дубалап үңкүргө алып кетет. Көктүн кызы Көкмончок да Айчүрөк сыяктуу эле периден келет. Мындай мисалдарды эпостун ар бир бөлүктөрүнөн эпизоддорунан келтирүүгө болот. Бирок «Манас» эпосундагы бир өзгөчөлүк – анда болсо Саякбай Каралаев, Шапак Рысмендеев, Жаңыбай Кожековдордун варианттарында алиги профессор В. М. Жирмунский айткандай «... С реалистической, «исторической» интерпретацией образа героини перекрещивается в стадиальном отношении более древняя, сказочно-мифологическая»[1]. Жалаң гана аялдардын образында эмес, жогоруда биз көрсөткөндөй бардык баатырлардын образдарынан жолуктурууга болот. Бирок булар көп узарбастан турмушка реалисттик аралашар замат ага жеңдирип, бастырып жиберип, байыркы элементи катарында гана сакталып калганын көрөбүз. Анткени Айчүрөктүн тек жагынан чыгышы ырдалып бүтөр менен (ал абдан аз) реалисттик планда баяндалган Айчүрөктүн күрөшү башталат.

Жаңыбай Кожековдун «Айчүрөгүндө» Акун хан Букардын каны эмес, Үргөнчтүн каны. Чынкожо, Толтой Айчүрөктү тартып алмак үчүн Үргөнчтөгү Акундун шаарын камап, шаардан киши чыгарбай койгондо Акун арага элчи салып, илгери «Көкөтөйдүн ашында» Каркыра-Кеген деген жерде Манас менен бел куда болгомун. Анын азыр Семетей аттуу уулу бар. Айчүрөктүн башы бош эмес, башка кыз алып жерине кетсин деп айттырат. Ошол арада Акундун асыранды уулу – Түмөнбай Айчүрөктү Чынкожого бермекчи болот. Бирок Түмөнбайдын эстүү катыны – Айкүмүш калыңы жок карындашыңды кимге бермекчисиң деп бошотуп алып, Семетейге кабар кылууга кошот. Айчүрөк Айкүмүштөн Семетейдин жайын толук уккандан кийин аккуу кебин кийип учууга камынат.

Саякбай Каралаевде Түмөнбай Акундун өгөй уулу эмес, бир тууган иниси катарында көрсөтүлгөн. Ал Чынкожо, Толтойго кошомат кылбастан, тескерисинче

[1] *Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас». – С. 188.

аларга каршы күрөшкөндүн биринен болгон. Шапакта да Түмөнбай Чынкожо, Толтойго каршы урушат деп айтылган.

Айчүрөк аккуу кебин кийип, ар жерде жашаган баатырларды сынап учуп өтөт. Жаңыбайдын айтуусунда баатырлардын мүнөздөрү так жана толук сындалбайт. Алардын мүнөздөрү көбүнчө тышкы сыпаттары менен схема түрүндө берилген. Айрым баатырлар гана мүнөздүү сынга ээ болгон. Мисалдар:

Айдаркандын Көкчөсү
Арып калган убагы.
Баатырдыктан айрылып,
Кубат күч кетип колунан,
Акеркечтен жат болуп,
Карып калган убагы.
Баласы жөн болгон соң,
Баштагыдай боло албай,
Азирет кылып армандуу.
Асыл Көкчө кан этсин.
Убайым жеп уулдан
Ушундай болгон убагы.

(10-д. 107-б.)

Бул жерде Жаңыбай Көкчөнүн уулунун жөн чыкканын гана айтып, анын атын көрсөтпөйт. Саякбай Каралаев менен Шапак Рысмендеевде Көкчөнүн уулу Үмөтөй атасын тарткан баатыр болгон эмес, ал жөнү жок жерден Семетейден атасы Көкчөнүн кунун доолап келип уруш чыгарып ошондо каза болгону эскерилген.

Төштүктүн сыны Саякбай Каралаевде эскерилбейт. Анткени анын айтуусу боюнча Төштүк Манастын «Чоң казатында» өлүү-тирүүсү билинбей жок болуп кетет.

Жаңыбай Кожековдун жомогунда Төштүк тирүү болгондуктан анын сыны айтылып, Айчүрөктүн көңүлү түшөт:

Отурса Төштүк мүчөсү
Опол-Тоодой көрүндү.
Ой, чиркин жашында ушу – деп,
Мүчөсүн болжоп Айчүрөк
Төштүккө көөнү бөлүндү.

(10-д. 112-б.)

Мындан ары Айчүрөк Агыш, Кожош, Үрбү, Аңгичалдардын үстүнөн учуп өтүп, аларды да сынга алганы менен алардыкы толук айтылбастан, өтө үстүртөдөн: «Баарынын өткөн экен өмүрү» – делинип, жалпы жонунан бир гана сөз менен айтылат.

Жаңыбай Кожеков Айчүрөктүн Таласка келгенине толук токтолуп, Айчүрөктүн андагы окуяларын башкаларга караганда бир аз башкача баяндайт. Ал Таластагы Манастын күмбөзүн Каныкей менен Кыз Сайкал салдырган. Душмандар Манастын күмбөзүн бузуп Манастын сөөгүнөн өч алат деген ой менен Каныкей күмбөзгө арап тилинде катындын атын жаздырганы мындайча сүрөттөлгөн:

Күмбөздүн бетин ойдуруп,
Чоң күмбөздүн бетине.
Араби тилде болдуруп
Баатыр Көкжал өлгөндө.
Да бир душман келет – деп,
Бузуп кетсе күмбөздү.
Өнөрүм айып болот – деп,
Чоң күмбөздүн төрүнө.
Ургаачы наамын жаздырган,
Урумга маалим Каныкей
Каныкей салды – деп уккам.

(10-д. 123-б.).

Жалаң Жаңыбай Кожековдо, эмес күмбөзгө катындын аты жазылганы Сагымбай Орозбаковдо да айтылган. Сагымбайда Каныкей «Санрабийга» – деп өзүнүн атын жаздырат. Санрабийга анын кыз аты. Канга чыккан үчүн кийин ал Каныкей аталып калган – деген легенда бар. Саякбай Каралаев, күмбөздү Каныкей салдырды, бирок Манастын сөөгү Таластагы Эчкиликтин-Тоосуна коюлган деп, Эчкиликтин-Тоосунда Манастын сөөгү үчүн жасалган кабырды башка манасчыларга караганда толук сүрөттөп, арыктан суу жүргүзүп коёт. Жаңыбай Кожековдо тоодо жасалган жайдын жасалышы жок.

Бардык семетейчилердин айтуусунда Кыргыздардын байыркы борбору болгон Таластын көрүнүшү ар кимдин акындык күчүнө жараша бардык жагынан толук сүрөттөөгө аракет жасалат. Жаңыбай Кожековдо Таластын сүрөтү бир топ жакшы берилген. Анда Таластагы табийгаттын сүрөтүнөн тышкары афоризмге жык толгон насаат ырларынын саптары бар:

Токойдун көркү тал экен,
Эси жок болсо мейли да.
Ээрчитип ойноп, жетелеп,
Эркелетип көтөрсө.
Эненин көркү бала экен,
Бактын көркү тал экен.
Кармап колдон ээрчитсе,
Катындын көркү бала экен.

(10-д. 139-б.)

Айчүрөктүн Семетейге жолукканы жана анын кушун ала качып кеткени Жаңыбай Кожековдо С. Каралаев менен Шапак Рысмендеевдин жомокторунан көп башкача айтылганын көрөбүз. Айчүрөк Таласка келгенде эл жайлоого көчүп жаткан мезгил болот. Айчүрөк көрөр замат эле Семетейди, Чачыкейди, Бакай, Күлчоро жана Канчоролорду тааныйт. Семетей өзүнүн чоролору менен көчтүн артында куш салып жүргөнүн көрөт. Мында Семетейдин тамеки тартканы баяндалып ууга чыкканда Канчоро 12 бут тамеки тартынып, Күлчоро болсо анын тамеки тарта турган канжасын мылтыкча асынып жүргөнү айтылган (10-д. 168-б.). Бир убакта Семетейдин канжасынын түтүнү учуп келе жаткан Айчүрөктү каптап кетип, анын башы айланып эси ооп калганда теректин башына конуп отуруп

араң эс алат. Андан кийин көчтү көрүп, Тор жоргонун үстүндө чайпалып бара жаткан Шаатемир кандын кызы Чачыкейди сынап, ал кесирдүү катын экен деген ойго келген. Көч алдында конуш чалып жүргөн Бакайга көз жиберип акылына айла жок киши экен, бирок анын бактысыз экендигин байкаган.

Саякбай Каралаев менен Шапак Рысмендеевдин варианттарында Семетей тамеки тартпаган, асмай атпаган мырза жигит. Чоң Канжа Коңурбайда гана болот. Аларда көч да жок.

Конуш тандалып көч токтогондо Семетейдин Сары тазы менен Кара тазы сорпого талкан көөлөп жеп жатышып урушуп калышат. Алардын чырдашкан үнүнөн улам Чачыкей тышка чыгып, алардын чатагы басылар замат өзүнүн иши менен коктуга баратканда жүк жүктөлүп тердеп келген төөлөрдү аралап калгандыгынан улам төөнүн тери жыттанып калбайын деген ой менен суугa барып чөмүнүп атыр самын менен жуунат. Ошол учурда Айчүрөк Чачыкейдин жанына басып келип амандашып, өзүнүн ал-жайын айтып Семетейди атайылап издеп келгенин билдирет. Чынкожо Толтойдун колу атасы Акун кандын шаарын камап жатканынан бери түшүндүрөт. «Көкөтөйдүн ашында» ааларынын бел куда болгонун эсине салып, мен Семетейдин колуктусу элем «отуң менен күйүп, күлүң менен чыгайын» дегенине Чачыкей көнбөйт. Көнмөк турсун аны кордогон сөздөр менен кууп жиберүүгө аракет жасаган. Ошондо Айчүрөк түн ичинде Семетей Айчүрөктүн жаткан үйүнүн чамгарагына конуп отуруп, дуба аркылуу Чачыкей менен Семетейдин ортосуна суук дуба окуп экөөнүн ынтымагын суутат. Дубадан кийин Семетей Чачыкейге далысын салып жатып калат.

Айчүрөк Ак шумкарды алып качаардын алдында, Семетейдин жолунан чыгып анын көзүнө кыз болуп көрүнөт. Семетей анын сулуулугуна таң калат. Минтип көзүнө көрүнбөсөм балким Семетей шумкарын издеп убара болбойт ко деген Айчүрөктүн амалы болгон.

«Кууга кушту салдырба» деген Чачыкейдин сөзүнөн улам Күлчоро андан сурап ачык жооп ала албайт. Бакайдын сөзүнө: «үйдө отурган катын эмнени билмек эле» деп, каккан түрдө жооп берет. Шумкардан кабар ала албай капа болгон Семетей Чачыкейге Сары таз менен Кара тазга сабаткандан кийин гана Чачыкей шумкарды Акундун кызы Айчүрөк алып кеткенин билдирген.

Айчүрөк жайы толук угулгандан баштап, Семетей ойдогу, кырдагы, тоодогу жети уруу Ногойдун элинен жолго мине турган күлүктөрдү тандап келүүгө чоролорго буйрук берген. Муну уккан жети уруу Ногойдун тынчы кетип, бул атасынча бир балааны баштар бекен деп наразы болушат.

...Каякты көздөй барат – деп,
Атасындай оолукса.
Кез келген элди чабат – деп,
Камданган жоого жолукса.
Катуу жаңжал – урушуп,
Андан-мында согушта.
Далай катын чыркырап,
Алганынан ажырап.
Далай жесир калат – деп,

Акшумкарым качты – деп.
Бузулду канкор пейили,
Бир тобокел кантели!
Жүр деген жерге баралы,
Буулугуп турган канкорго
Кой – деп айтар киши жок.
Көп ногой турду ушинтип...
(13-д. 441-б.)

Мында тынымсыз уруштан тажаган жети уруу ногойдун Семетейге наразы болгон пейли көрсөтүлгөн. Коңурбайды жеңгенден кийин, Жаңыбайдын айтуусу боюнча, Жолой менен урушпастан тынчтык жолу менен элине кайтып кеткен Семетейдин мүнөзүнө күтпөгөн жерден бир шумкар үчүн согушту каалагандык пайда болгонун көрөбүз. Ал аттанар алдында Үргөнчтүн шаарын чаап албасам – деп каарданганы да Жаңыбай да өтө ачык мотивировкаланган. Бул жерде Таласты жайлаган жети уруу Ногой эли Семетейдин жоокерчилик мүнөзүнө капалыгын билдирсе, Бакай Семетейге тез келгин, элиң сени сагынат – деп, ыйлап коштошконуна караганда Бакайдын мүнөзүнө да тынчтыктын ишараты пайда болгонун көрсөтөт.

Жаңыбай Кожековдун жомогунда адамдардын образдарында бир топ карама-каршылыктар бар. Ушул бөлүмдө ал «Канчорону Камбардын уулу, Күлчорону Мажиктин уулу» (11-д. 262-б.) десе, 13-дептердин 581 бетинде:

Канчоро менен Күлчоро
Канкор көкжал баатырга.
Капа болуп турганда
Кайыптан келип кошулган.
Билбеген Ногой айтуучу
Бирин Мажиктики – деп.
Бирин Камбардыкы – деп,
Билген айтчу көзү ачык.
Периштелүү жалгызга
Периден келген балдар – деп.
Перилиги ырас чоронун
(13-д. 581-б.).

Семетей Үргөнчтү көздөй аттанганда жети уруу ногойдон 14 күлүк ат тандап, аларга ок-дары жүктөп жолго чыгат. Жалпы «Манас» эпосунда мейли чалгын, мейли баатырлар бирөөлөр менен урушууга жолго чыкканда дайыма он төрт күлүк ат тандап алганы айтылат. Бирок эмне үчүн андан кем же көп болбостугуна эч бир жомокчу эч жерде түшүнүк бербейт.

Семетей үч айда араң Үргөнчтүн дарыясына жетет. Дарыянын ар жагында Кырк кыз менен чатыр тигип, Семетейди тосуп жаткан Айчүрөккө адегенде Күлчорону жиберет. Күлчоро кыздар менен ойноп кечиккенин дүрбү аркылуу көрүп, ошондо Семетей өзүнүн арманын айтат:

«Аргымак жыйдым, ат жыйдым,
Тайбуруулдан башкасы.

Бири буудан болбоду.
Атакем Манас өлгөнү.
Азамат эрди көп жыйдым,
Бирөө тууган болбоду.
Тобурчак жыйдым, ат жыйдым,
Чоӊ Буруулдан башкасы
Бирөө буудан болбоду.
Жоомарт атам өлгөн соӊ.
Казак, кыргыз калкымдан
Аргын, ногой уруумдан.
Азамат жыйдым, эр жыйдым
Бирөө тууган болгон жок».

(14-д. 784-б.)

Мында да уруунун, тууганчылыктын бүлүнүшүнүн мотиви бар экенин көрөбүз. Бирок Жаӊыбай Кожековдо Саякбай Каралаев менен Шапак Рысмендеевдин варианттарында айтылгандай, тууганчылыктын чатагы, үй-бүлөнүн бузулушу биринчи планга чыкпайт. Канчоронун чыккынчылыгы тууралуу азырынча сөз да боло элек. Бирок ошондой болсо да «Бирөө да тууган болгон жок» – деген Семетейдин арманында жалгыздыктын жана өз туугандарын ишенбөөчүлүктүн муӊу бар экенин танууга болбойт.

Семетейдин төрөлүшү көп жомокчуларда толук айтылбастан, жөн эле «Көкөтөйдүн ашында» Кошойдун жана калыӊ мусулмандын батасынан бүткөн бала эле деп айтылат. Жаӊыбай Кожековдо бул бөлүм бир топ толук жана өзүнчө башкаларда жок деталдарга бай. Күлчоро Үргөнчтүн боюнда кырк кыз менен Семетейди тосуп жаткан Айчүрөккө жолукканда өзүнүн ата-теги жана Манастын чоӊ аталары жөнүнөн узун сөз салып, Семетейдин туулушу, Каныкейдин толгоосуна токтолот. Семетейдин төрөлүшү Жаӊыбайда Манастын төрөлүшүнүн планында айтылган. Күрөшкө түшкөндө Кошойдун кийген чалбарынын тарыхы, анын тигилиши мында өтө оригиналдуу деталдар менен толукталып этнография жагынан түзүк маалыматтарды берет (14-д. 826-б.). Анткени тигиши майда болсун – деп, Каныкей майда тиштүү келин-кыздарды издетип, Кашкар жактан Кожонун кызы Билерикти алдырып, чалбардын тигишин ошого тиштеткен деген саптар бар. Жалпысынан Жаӊыбайда буюмдардын тарыхы, алардын жасалыштары Сагымбай Орозбаковго окшоп толук жана так айтылат (15-д. 1089-б.).

Семетей менен Айчүрөктүн жолугушары жана Айчүрөктүн амалы Жаӊыбайда, Саякбай менен Шапакка караганда башкача берилген. Мында узакка созулган шаан-шөкөт жок. Семетей суудан аман-эсен чыгып кыздардын ордосуна келер замат, Айчүрөк анын шумкарын ала качканы үчүн өзүн айыптуу сезип, Семетейди аттан колтуктап түшүрүп алат. Бул жерде башка семетейчилердикиндей бизге белгилүү болгон бирин-бири кордогон кайым айтышууну Жаӊыбай колдонбойт. Айчүрөктүн сыйына кубанган Семетей ал күнү шаарга барбастан, чатырга эле конуп калууну талап кылат. Бирок Семетейдин орой оюн сезген Айчүрөк аны чоролору менен мас кылып, шаарга атка артып алып кетет. Чоролордун масы сегиз күн бою таркабай уктап калышат. Ошондо Айчүрөк белгилүү жердин

баарына кароолчу коюп, шаарды өзү башкарып жүргөн убагында чоролордун масы таркап, алар шаарга чатак салмакчы болушат. Ошондо айласы кеткен Айчүрөк Семетейге никесиз тийүүгө аргасыз болгон делинип айтылган (15-д. 1022-б.). Айчүрөк менен Семетей кошулгандан кийин Семетей өзүнүн чоролорунун тарыхынан баштап, кырк чоронун кырылышы мына ушул жерде эскерилген. Чоролордон ажырап капа болуп турганында Канчоро менен Күлчоро «Кайыбынан кабылып», ошондо мага келип чоро болгон дейт (15-д. 1088-б.). Саякбай Каралаев менен Шапак Рысмендеевдин жомокторунда чоролордун Семетейден кырылышы Семетей Таласка келгенден кийинки бөлүмдөрдө айтылат. Булардыкында Чоролордун эмне үчүн Семетейге каршы чыккандыктарынын мотиви ачык жана таасын көрсөтүлсө, Жаңыбай Кожеков чоролордун окуясына толук токтолбостон, жөн эле Күлчоро менен Канчоронун кайдан келип кошулгандыгына байланыштуу эскерме катарында айтылган. Ошондуктан кырк чоронун кырылышы аттуу бөлүм Жаңыбай Кожековдун Семетейинде жок катары.

Күзөттө жүргөн Күлчоронун Толтой менен беттешүүсү Жаңыбайда негизинен Саякбай Каралаев жана Шапак Рысмендеевдин жомокторунда айтылгандардан айырмасы жок. Мында да Толтой адегенде Тайбуурулдун изин таанып Семетейдин келгенин билет. Семетей менен урушпастан элине кайтып кетүү үчүн Чынкожону айныткан сөзү жана Күлчородон качып жарадар болгону көпчүлүк жомокчулардын жомогунда айтылган сюжеттин тегерегинен чыкпайт.

Анткени Толтой, Күлчоронун образдары эч өзгөрүлбөстөн бири коркок жана өтө сак, бири эч нерседен коркпогон баатыр катарында элге тааныш манерада берилген. Бирок окуяларды ирети менен берүүдө Жаңыбайдын өзүнүн ыкмасы бар. Ал Манастан калган сегиз буюмдун (жабдыкты) тарыхын ушул жерде айттырат. (Саякбай Каралаевде 6 буюм деп айтылат). Мында анча-мынча кайталоосу болгону менен жарактардын жасалыш тарыхтары толук жана эпикалык деталдарга өзүнчө өтө бай. Күлчоро күзөткө чыгаардын алдында Семетейдин сегиз жарагын жана Тайбуруулду сурап алат. Алар Жаңыбайда төмөнкүлөр:

Аккелте
Ачалбарс
Ак-олпок
Сыр найза
Кемер кур
Тайбуурул
Тайбуурулдун ээр токуму
Дүрбү

Эпосто Манастын урушка кире турган жабдыктарынын тарыхы ар башка айтылат. Мисалы Саякбай Каралаев Аккелте менен Ачалбарсты Мекеден келген Айкожо берди десе Жаңыбайда жарактардын көпчүлүгүн уста жыйнап бир убакта Каныкей өзү жасаткан делинип айтылат. Бул буюмдардын баарын Семетей Таласка келер замат Абыке, Көбөштөн кайрадан тартып алат. Жаңыбайда Каныкей Букарды көздөй качканда шашканынан Манастын чоң дүрбүсүн гана ала кеткендиги эскерилет. Кыскартып жыйынтыктай айтканда Манастын

атактуу алты куралы бардык согушка катышып Семетейден Сейтекке өтөт. Анда да чоң роль ойношот.

Чынкожо менен Семетейдин урушу чалгындан башталып, булардын кагышууларына негизинен Айчүрөк себепчи болот. Жаңыбай Кожековдун айтуусунда согуш Саякбай Каралаевдикиндей арбын айтылып жана көпкө созулбаганынын бир себеби – алардын уруштан тажагандыгы болуу керек. Чынкожонун оң колу Толтой Семетейдин келгенин сезгенден баштап, аны менен урушпастан элине кетүүгө аракеттенет. Ал элди бекер кырбайлы деген пикирди айтат. Толтойдун «элге кайтып кыз тандап алып, атын Айчүрөк коёлу» – деген жалпы элге тааныш чакырыгын көп семетейчилер анын коркоктугу катарында ырдашып келгендиги ар кимге маалым. Жаңыбайда да негизинен ушундай талкууланат. Бирок Толтойдун өтө коркоктугунда сактык бар. Ал өзүнүн сактыгы аркасында эл бекер кырылбасын деген ою аркылуу согушка пассивдүү катышат. Согуш башталып Күлчоро менен Канчоро Толтойдун колун кыра баштаганда Толтой жарашуу сурап, чоролордун алдына түшкөндө чоролор Толтойду бошотуп жиберип, ал согуштан бат эле чыгып калат (17-д. 1638-б.)

Чынкожо менен Семетейдин согушунда Толтойдон башкалардын да образдарында да өзгөрүш бар экенин көрөбүз. Жалпы «Семетейдеги» согуштарда «Манас» бөлүмүндөгү агрессивдүү кырылышуулар аз. Мында согушту көксөп, күн-түнү ат үстүндө күзөттө жүргөндөр жок катары. Бул согушта урушка жан-дили менен берилгендер Чынкожо менен Күлчоро экенин көрөбүз. Мында Семетейдин духу жана пафосу жапыс. Ал уруш катуулаган сайын Манаска окшоп чыйралбастан, андан жүдөгөндүгү көрүнөт. Чынкожо Кара аты менен асманга учуп чыгып ок жаадыра баштаганда Күлчоро менен Канчорого арманын айтып, Чынкожого Тайбуруулду, Айчүрөктү тартуу кылып жарашып, Таласка кетүүнү ойлойт:

Он төрт атка жүктөгөн
Эки чоро тыңшагын.
Ок дарыдан калган жок!
Ок атышып турарга
Күлчоро менен Канчоро.
Абаңда дарман калган жок.

(17-д. 1640-б.)

Мына ушундан Семетейдин согуштан тажагандыгы ачык көрүнөт. Бирок эки чоро, көбүнчө Күлчоро Семетейдин оюна көнбөйт. Жарадар болгон Семетейди үңкүргө жаткырып коюп, өзү урушту уланта берет. Алмамбет атасынча Күлчоро Чынкожонун жайлаган күнүн дуба менен жандырып жиберип, күн ачылар замат Чынкожону атып жерге түшүрүп, Чынкожонун сөөгүн атка артып шаарга алып кетет. Жаңыбай Кожеков согушту ушуну менен бүтүрөт. Бирок эң акыркы 19-дептеринде негизинен Семетей менен Айчүрөктүн мамилелери баяндалган. Чынкожо жеңилгенден кийин Семетей үргөнчтүн шаарына 6 ай конок болуп Акун кандын жана Айчүрөктүн сыйлыгын көрүп, чоң тойдон кийин көп олжо менен Айчүрөктү алып Таласка жөнөп кетет.

Жалпы Жаңыбай Кожековдун «Семетейинде» өзгөчө Айчүрөк жана Чынкожо, Толтойдун окуяларында эки идеялык багыт бар экендиги байкалат. Биринчи

багыт баатырлардын согуштан тажап, элдин канын бекеринен төкпөө аракети. Мына ушул багытта Семетей, Айчүрөк, Толтойлордун образдарында элдин камын көрүүнүн мотивдери пайда боло баштайт. Айчүрөк ак куу кебин кийип учуп чыкканда жалаң эле эр издебестен, Үргөнчтүн шаарын Чынкожо, Толтойдон бошотуп ала турган баатырды издейт. Мында бел кудалык деген бытовой мотив Айчүрөк үчүн анчалык роль ойнобойт. Айчүрөктүн Семетейдин шумкарын алып качышы да негизинен Акун кандын элин бошотуп алуунун максатын көздөгөн. Болбосо Айчүрөк Таласка учуп келгенде эле Семетейге тийип алса ага ким жолтоо кылмак эле? Ошентип Айчүрөктүн ак шумкарды ала качышында элди Чынкожо, Толтойдун азабынан куткарып калуунун камын жегендик бар. Кээ бир окумуштуулар Айчүрөк негизинен «Манастагы» Каныкейдин образын кайталайт деген пикирде болуп келе жатат. Чынында да профессор В. М. Жирмунский көрсөткөндөй, экөөнүн образдарында анча-мынча окшоштуктар бар. «Для героини старшей поэмы характерные черты более монументальные и реалистические: мудрая советчица и боевой товарищ своего мужа, Каныкей связана, как мы уже говорили, со старинной патриархальной традицией богатырских жен среднеазиатского эпоса. Образ Айчурек, волшебной красавицы, имеет более лирический и романтический характер. Несмотря на древность фольклорных мотивов, отразившихся в этом образе, он разработан в соответствии с общим стилем поэмы в духе сказочно-романтической новеллистики, характерной для более поздней ступени развития эпоса»[1]. Ырас Каныкейге караганда Айчүрөктүн образында жогоруда биз көрсөткөндөй, байыркы жомоктун элементтери көп. Ал керек убагында ак-куу болуп өзүнүн кебин өзгөртүп, асманга учуп чыгат. Бирок анын ак-куу кебин кийиши да баатырдык жана социалдык мүнөзгө ээ. Анткени Айчүрөктүн ак-кууга айланышы ал үчүн анчалык кыйын иш болбосо да, ал өтө керек убагында, тарыхый жана социалдык кырдаалдардын кырдаалында гана кайрылганын көрөбүз. «Семетей», «Сейтек» поэмаларында Айчүрөк бир эле жолу аккуу кебин кийип Таласка учуп келгени болбосо, башка бөлүмдөрдө куунун кебине кайрылган эмес. «Сейтек» бөлүмүндө Кыяз Сейтек менен Күлчорону өлтүрө турган болгондо ак-куу кебин кийип, Акун кандын элинен көп кол алып келемин деп коркутканы болбосо куу түрүнө айлана турган себеп болгон эмес. Ошентип, Айчүрөктүн калган өмүрүнүн бардыгы жердин үстүндө, элдин ичинде өтөт. Ал түгүл Айчүрөктүн кубанычы, кайгы-капасы кадимки эле жер үстүндө жашаган адамдардан айырмасы жок. Айчүрөк өзүнүн өмүрүндө душмандардан канчалык кордук көргөндүгүнө карабастан, ал Семетейди же анын башка чоролорун согушка үндөөгө түрткү болгон эмес. Ал Чачыкейге окшоп өзүнүн мансабы, күнүмдүк жыргалы үчүн ар түрдүү жаңжалдарга далдалчы болуудан алыс турган. Ошондуктан Айчүрөктүн элеси ошол күндөн ушул күнгө чейин калыстыгы жана тазалыгы үчүн элибизде Каныкейге окшоп дайыма сакталып келе жатат.

Согуштан тажап чарчагандык жана элдин тынчтыгы үчүн кам көрүү «Семетей» поэмасында негизги мотив болуу менен бирге Жаңыбай Кожековдун

[1] *Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас». – С. 184.

вариантында образдардын бул багыттан кайткандык жана артка чегингендик да бар экендигин көрөбүз. Аларды төмөнкүлөрдөн байкоого болот.

Жаңыбай Кожековдун «Айчүрөк» бөлүмү жазылган 18-дептери бир аз ыр болуп башталып, көпчүлүгү кара сөз менен жазылган. Анда Семетей менен Чынкожонун согушу бүткөндөн кийин, экөөнүн ортосундагы чатактын тарыхы айтылган. Ал эми Саякбай Каралаев менен Шапак Рысмендеевдин поэмаларында тигилердин урушунун негизги себептери окуянын алдында берилет. Мына ушуга карай Жаңыбай Кожековдо өзүнчө бир тизмектелген композиция жагынан иштелип чыккан «Семетейдин» варианты бар экен деп ойлоого болбойт. Мындай кокустук жөн эле жомогунун убактысынын тарынан же, ага карата жасалган туура эмес мамилелерден келип чыгышы мүмкүн. Ошондуктан ал кара сөз менен кыскача түшүндүрүүгө мажбур болуусу да ыктымал деген ой келип туулат. Ар бир дептердин аягында же башында көп эскертүүлөрдү тийиштүү комментарийлерди дайыма жаза жүргөндү жакшы көргөн Каюм Мифтаков да бул жолу өзүнүн пикирин калтырган эмес жана аны рецензиялап алган Ибрай Абдрахманов да өзүнүн рецензиясында муну көрсөтпөгөн.

Чынкожо менен Семетейдин чатагынын тарыхы Жаңыбай Кожековдун айтуусунда башка жомокчулардын жомогунан такыр башкача берилген. Жогоруда биз окуган бөлүмдө Айчүрөк Семетейдин кушун ала качып Чынкожо Толтойдун камоосунан Семетейдин жардамы аркылуу элин куткарып алып, андан кийин барып Семетейге тийгени айтылган. Бул эпизоддун тексттеринде да айып эч бир себепсиз Акундун шаарын басып алган Чынкожо менен Толтойдо экени талашсыз. Мында Семетей өзүнүн чоролору менен Акундун элин камоодон куткарып алууда оң роль ойноп, элдин алкышын алган. Бирок Семетей менен Чынкожонун чатагынын тарыхы айтылган окуяларда Жаңыбай өзүнө-өзү карама-каршы чыгып, Семетейге терс мүнөз жана феодалдык-уруучулуктун элементтерин киргизет.

Мына ушундан тартып, экинчи социалдык багыттын темасы башталат. Чынкожо менен Семетейдин чатагы алардын чоң аталары Ногой, Шыгайдан башталат. Ногойдон Манас, Шыгайдан Чынкожо болуп, Манас тирүү кезинде, Чынкожонун энчисине эл, жер бөлүп өтө ынтымактуу сыйлашып турган деп айтылат. Бирок Чынкожо Манастын сыйлаганын билбестен, ал мага коркконунан берди деп түшүнүп, эл ичине ушундай мааниде сөз таратканы үчүн жыл сайын Манастын алык-салыгын өз убагында төлөп турган. Абыке, Көбөш Манастын ордосун талап алып, Каныкей Букарга качкандан баштап, Чынкожо алык-салыкты төлөбөй калганын Бакай Семетейдин эсине салат.

Эр Семетей баатырдын
Эсине салып кеп айткан.
Чынкожонун элинде
Эсил атаң Манастын,
Жылдан-жылга каттадым,
Унутпай катын сактадым.
Алымы калган деп айтат.

(18-д. 16-б.)

Бакайдын тили менен Семетей кат берип, Чынкожодон атасы Манастан калган алык-салыкты доолайт. Бербесең уруша турган жериңе келгин деп коркутат. Чынкожо урушту каалабастан, эли менен кеңешкенден кийин алымды алууга келген Бакайга:

«Бакай эми алышыңча ал, коюшуңча кой,– деп Чынкожо эли-журту менен Бакайга туруп берди. Тоодактай мойнун созуп, Бакайды ала бер деп жонун тосуп. Нечен жылдык алымды эсеп кылып Бакайың ала берди. Чынкожонун элине, анчамынча мал тукуму кала берди» (18-д. 21-б.)

Бакай Чынкожо элинин малын талап кеткенден кийин, элдин арасында чатак башталып, кээ бирөөлөрү калмакка көчүп кетмекчи болсо, кайсы бирлери Үрбүгө барып тууган бололу деген пикирди айтышат.

Үрбү бир атадан аз болгон,
Анын өз тууганы кас болгон.
Алы жетпей ар кимге
Үрбү ошонун үчүн пас болгон

(18-д. 23-б.).

дешип, элдин көпчүлүгү буга да көнүшпөйт. Анжыянды жайлаган Музбурчактын аты аталганы менен элдин көпчүлүгү буга да макул болушпайт. Акыр аягында «Жети сууну жайлаган жедигердин элине» макул болушуп, Чынкожонун эли Толтойго көчүп кетүүнүн камына киришет. Чынкожо жедигердин элине эч кимге билгизбей, жашырын көчүүнүн максатында. Семетейге кат жазып 15 күнгө чейин киши каттабасын деп сурайт. Ал катында:

Сенин алган алымың,
Атаңдан калганы ырас,
Алды деп капа болбойм.
Кантээрин билбей калкым чурулдап жатат.
Малдан айрылдык – деп,
Элдин эси кетти,
Эмне оокат кылабыз – деп.
Мен элди тескеп алайын.
Он беш күн, он беш түн
Ногойдон менин элиме
Киши жибербечи!
Ногойдон киши көрүнсө эле.
Менин калкым коркуп качканы турат.

(18-д. 27-б.)

Семетей Чынкожонун катына макул болуп элине буйрук берет. Бирок Ногой жактан тууганчылап Чынкожонун айылына келген 90 жаштагы Токтор аттуу чал элдин көчүп жатканын үстүнөн чыгып калганда Чынкожо аны кыйнабастан байлатып коюп, өздөрү менен бирге Жет-Кайттагы жедигердин элине ала кетет. Толтой Чынкожонун элин жакшылап тосуп алып, үй башына мал бөлүп берет. Токтор да жедигердин элине өз ыктыяры менен туруп калат. Мына ушинтип Чынкожонун эли өз эрки менен көчпөстөн, Жаңыбайдын айтуусунда Семетейдин кордугунан жер оодарылган. Албетте бул мотив Семетейдин, Бакайдын карама-каршы образдарын

түзүп, аларга феодалдык-уруучулдуктун элементтерин киргизген экинчи багыт болуп эсептелет.

Буга окшогон карама-каршылыктар жалпысынан алганда Жаңыбай Кожековдун «Семетейинде» көп учураганын көрөбүз. Жогоруда биз көрсөткөндөй, Семетей менен Чынкожонун урушунда Толтой урушту каалабаган гумандуу баатыр болсо, Чынкожо анын элине көчүп келгенден баштап Чынкожону Семетейге каршы үгүттөп, экөөнүн урушуна түрткү болгону сезилет:

Таласты көздөй камданып,
Барсаң боло Чынкожо!
Жылкы тийип Таластан
Өчүңдү кууп канкордон.
Алсаң боло Чынкожо!
Жолдош кылып Толтойду
Жылкысын тийип Таластан.
Алсаң боло Чынкожо!
(18-д. 41-б.).

Ушундан улам Чынкожо Акундун шаарын камап, Семетейдин бел куда колуктусу Айчүрөктү тартып алмакчы болгон.

Шапак Рысмендеевдин жомогунда да айып көбүнчө Семетейде экендиги белгилүү. Семетейдин Букардан кайтып келип, элин бийлеп турганда күндөрдүн биринде, Коңурбайга качан барабыз деп Бакайга кайрылат. Бакай азыр күчүбүз аз адегенде Чынкожо менен жараш. Анын бизде таарынычы бар. Анткени илгери сенин жаман тууганың Көкчөкөз Шыгайдын жалгыз уулу Жапакты өлтүргөн. Чынкожо ошол Жапактан калган жалгыз бала дегенде, Семетей – кат жазып, Чынкожо элчи жиберип, анын көчүп келүүсүн сураган. Чынкожо Семетейдин элчисин жакшылап тосуп алып, эли менен көчүп жолго чыгат. Чынкожонун көчү Түлкү баштын (Түлкүбас) белине жеткенде, Толтойдон чабарман келип, Чынкожону жардамга чакырат. Анткен себеби – Толтойдун элине кызыл баштын каны Сары дөөнүн аскерлери кол салып, камап турган учуру болгон.

Бул кабарды алгандан кийин Чынкожо элин убактылуу жолго таштап, өзү эки миң кол менен Толтойго жардамга кеткенде, куттуктоо максаты менен Чынкожонун жолун тосо келген Семетей, Чынкожо Сары дөөгө каршы урушка кеткенин укканда жолдо токтоп жаткан элдин мал-мүлкүн талап алат. Мында да алым-салыктын мотиви бар экени айтылат. Мисалы:

Кызыл баштын Сары дөө,
Темиркандын эли эле.
Алым берип жүрчү эле
Менин жоом менен эл болуп.
Элим менен жоо болуп
Арадан бузук салычу.
Азезилдин өзү бейм!
Ушуну мууган деп жүргөн
Бакай жаман киши экен!
Алда-Таала Кудайым

Тууганымдын баарысын.
Душман кылган жудайым[1].

Мына ушундан улам бул кордукка чыдабаган Чынкожо кайрадан Толтойдун элине көчүп кетип, Акун кандын шаарын камаган себеби ушундан башталат.

Саякбай Каралаевдин жомогунда булардын варианттарында көрсөтүлгөн мотив жок. Анда жалаң гана илгерки атасынын кеги көрсөтүлгөнү маалым.

Ушун этип, кээ бир эпизоддордогу сюжеттик мотивдердин өзгөрүүлөрүнө жараша образдардын да өзгөрүүлөрү байкалат. Семетей бирде гумандуу, урушту каалабаган баатыр болсо, бирде чын тийбес, эч бир жанды аябаган феодалдык, уруучулуктун ири өкүлү катарында ырдалат. Жалаң гана Семетей эмес, башка образдар да дайыма бир калыпта ырдалбастан, ар бир жомокчунун айтуусунда ар түрдүү өзгөрүүлөр киргизилген.

Бирок ушуга окшогон карама-каршылыктар, ар бир варианттарда өзүнчө так көрсөтүлбөстөн, Семетейде социалдык идеология жагынан такыр өйдө-ылдыйлыктар жок, телегейи тегиз поэма катарында талкуулап келе жаткан жолдоштор да жок эмес.

Ырас «Манас» эпосунда дагы негизги мотив бытыранды кыргыз урууларынын башын кошуп, аларды тышкы душмандарга каршы уюштуруу, өзүнүн биримдигин сактап калуу болуп саналары талашсыз. Бирок бир нече кылымдар бою эч жерде жазылбастан ооздо-оозго, доордон-доорго көчүп, ар кайсы социалдык чөйрөлөрдө тынбастан айтылып келген «Манаска» окшогон эпостордо ар түрдүү социалдык чөйрөлөрдүн көз караштары, алардын этнографиялык, географиялык жана үрп-адаттык салттары изин калтырбай койгон эмес. Мисалы: эпостун биринчи бөлүгү «Манас» окумуштуу профессорлор М. О. Ауэзов, А. Н. Бернштам, В. М. Жирмунский жана Б. М. Юнусалиев көрсөткөндөй[2], негизинен көп стадиалдык баскычтарды басып өткөн. Мында байыркы мифтерден тартып, Орхон-Енисей дарыяларынын боюнда жана Алтай тоолорунун территорияларында жашаган кыргыздардын турмушун, жунгар калмактарынын Орто Азия элдерине каршы жасаган агрессиясын, кала берсе кечээки эле XVIII–XIX кылымдагы элдердин, ар түрдүү уруулардын турмуштук салттарын, согуштук искусстволору жана саясий көз караштары пайда болгон. Өзгөчө профессор В. М. Жирмунский көрсөткөндөй, улам мурдакы окуялар кийинки жаңы өзгөрүштөргө көбүрөөк орун берүүлөрдүн аркасында, эски окуялардын жаңылар менен сыйлыгышуулары башталган.

Ушуларга окшогон ар кандай шарттарда эпостун геройлорунун образдары ар бир доордун айтуучулары тарабынан бир калыпта, бир ыңгай планда айтылган эмес. Алар өзүнүн чөйрөсүнө карай өзгөрүп келген. Бирок образдардын кээде карама-каршы талкууланышы эпостун негизги традициялык эпизоддорун өзгөртө алышпаганы менен аларга таасирин тийгизбей койгон эмес. Жогоруда биз көрсөткөн Семетейдин образындагы феодалдык-зордукчулуктун элементтери

---

1 Шапак Рысмендеев. 5-дептер, 128-бет.

2 *Ауэзов М. О.* Мысли разных лет. – Алма-Ата «Казгослитиздат», 1961. Жирмунский В. М. Введение в изучение эпоса «Манас» сборник статей. Изд. АНСССР. –М. 1961. Юнусалиев Б. М. «Манас». Киргосиздат, 1958. См. предисловие.

ушундай шарттарда пайда болушу мүмкүн экенине карабастан Бүбү Керимжанова[1]: «Молдобасан Мусулманкуловдун варианттарынан башка версиялардын баарында «Семетей ар кандай майда талаш-тартыштардан, арзыбаган чыр чатактардан алыс, пас пикирлерден өзүн жогору койгон, элдин тагдыры жөнүндө терең ойлогон намыскөй баатыр. Ал элдин күчүнө таянат. Аны биз сырткы душмандарга каршы жүргүзгөн күрөшүнөн көрүп турабыз. Эч себепсиз эле бөтөн элди чаап алуу сыяктуу агрессордук көрүнүш поэманын духуна жат» – деген.

Бул өңдүү карама-каршылыктар жалаң Семетейдин образында эмес, башка геройлорго да таандык. Чынкожонун эли атаң Манаска алым берип туруучу эле деп Семетейди Чынкожого каршы түрткүлөгөндүн бири – Бакай. Бакай Коңурбайга каршы болгон уруштарда да кыргыз урууларын бирдиктүүлүктө алып жүргөнү менен кээде кыргыздарды жакын жана алыс деп урууга бөлгөндөн да кайра тартпайт. Манас дүйнөдөн кайтканда Каныкей кыргыздын бир да баатырына өзүнүн башын батыра албастан, Букарды көздөй качканда да ушул эле «адилет» Бакайдын кеңеши боюнча болгон. Анткени ал уруулардан Манас алым-салык алып турганы Бакайдын эсинен чыга электигин көрсөтөт.

Кээ бир фольклористтердин «Манас» трилогиясы жөнүндө жазган эмгектеринде, Манас, Семетейге каршы чыккандардын баарын чыккынчы-бузукулар деп баалашып, феодалдык-уруучулдук коомунда жашаган элдердин, уруулардын ортосунда өз ара талаш-тартыштар жок эле, бейпилдикте жашагандар катарында талкуулап келе жатышкандар да бар. Ырас, биздин эпос жогоруда профессорлор көрсөткөндөй «көп стадияларды» басып өткөнү чын болсо (чындыгында биз ишенебиз) ар бир доорлордо жашаган уруулардын, элдердин ортосунда өз ара мейли социалдык, мейли согуштук же башка бир себептердин негизинде келип чыккан талаш-тартыштар, күрөштөр болбой койгон эмес. Алар биринчи иретте бир уруу бир урууну багынтып алып, өзүнүн согуштук күч-кубатын арттыруу максатында болгон. Ушун этип, уруулардын ортосунда бирине-бири ишенбестикти туудурган. Бир уруу экинчи урууга убактылуу үстөмдүк кылса да оңтою, учуру келе калган мезгилде өзүнүн автономиялуулугун талашып, башкалардын үстөмдүгүнөн кутулууга аракет жасашкандыктары белгилүү. Буга Манас дүйнөдөн кайтар замат, кыргыз урууларынын бир тобу Манастан баш тарткандыгы жана Каныкейдин өз элине батпай, Букарды көздөй Семетейди ала качкандыгы даана мисал боло алат. Семетей болсо негизсиз шылтоо менен Чынкожонун элин талап алат. Мына ушул өңдүү социалдык карама-каршылыктарды эске албастан: «... эч себепсиз эле бөтөн элди чаап алуу сыяктуу агрессордук көрүнүш поэманын духуна жат» дегендик маселеге бир ыңгай мамиле кылгандыкка жатуу керек.

Биздин оюбузча эпостун материалдары тарыхый окуяларда даана жана так бере албаганы менен этнографиялык, медициналык жана согуштук фактыларга өтө бай. Андан өзгөчө феодалдык-уруучулдук доорундагы социалдык талаш-тартыш мамилелери ачык көрүнгөнүн эч ким тана албайт. «Манас» эпосунда өз уруусунун даңкын көтөрө ырдагандыкка кенен орун берилген. Кыргыздын башка урууларына караганда Таластагы ногой уруусу дайыма басмырт ырдалып,

[1] Семетей. – Фрунзе: Кыргызмамбас, 1959. Кириш сөз. – VII бөлүм.

андан Манас династиясы Ногой династиясы эпостун көп бөлүктөрүндө даңазалана берет.

Мына ушундай шарттарда, эпостун образдарына жогоруда биз көрсөткөндөй, жалаң эле элди тышкы душмандардан сактаган баатырлар бойдон калбастан, ар түрдүү өзгөрүштөр пайда болгон. Бул өзгөрүштөр бир жагынан көп жылдар балким кылымдар бою үстөмдүк кылган социалдык курулуштар таасир эткен болсо, экинчи жагынан манасчыларда өздөрүнүн көз караштарын киргизүүдөн четке калышкан эмес.

Манасчылардын Манас, Семетей айтуусундагы искусствосу М. О. Ауэзов жана В. М. Жирмунскийдин эмгектеринде толук иштелип чыккан[1]. Өзгөчө профессор В. М. Жирмунский Орто Азия элдеринин жомокчу жана дастанчылары аудиториядагы угуучулардын социалдык шарттарына карай өздөрүнүн репертуарларын өзгөртүп айткандары жөнүнөн өтө көп фактыларды келтирет. М. О. Ауэзов, манасчы Сагымбай Орозбаков тарабынан эпостун архаико-традициялык сызыгына кийинки замандардагы саясий көз караштардын элементтери пайда болуп, панисламизм, пантюркизм туу жана идеал катарында ырдалгандыгы жөнүндө өзүнүн далилдүү пикирлерин айткан. Буга окшогон кошумчаларды ар жомокчунун тексттеринен кезиктирүүгө болот, бирок жогоруда көрсөтүлгөндөй биринде арбын, биринде аз экендиги далилденди. Мисалы Шапак Рысмендеевдин «Семетейине» караганда Жаңыбай Кожековдо түрк элдери ислам дини аркылуу бирдиктүү деген өңдүү ураандар аз учураганы менен мында да диндин мотивдери бар. Анткени менен Кожековдо дин маселеси элдин турмушундагы табигый бир жолчусу иретинде ырдалып, ага өзгөчө саясий маани берилбейт. Ал анын тексттеринде туу жана идеал эмес.

Жаңыбай Кожеков Семетейди Букар шаарында эки жыл окутуп, аны араб, фарси тилдеринде басылган мусулман китептердин баары менен тааныштырат. Семетей күн жайлап, жайдын күнүн кыш, кыштын күнүн жайга айландырган амалга да окуу аркылуу жетишет. Өзгөчө ал жаш убагында беш убак намазын жазбай окуган, ислам дининин эрежесин бекем туткан молдо. Мурда ал Саякбай Каралаевдин вариантындагы Семетейге окшоп, кожо-молдолорду урган тентек бала эмес. Бирок ушунусуна карабастан, «Семетей» поэманын бардык эпизоддорунда эч бир калкка ислам динин таркатканы айтылбайт. (Сагымбай Орозбаковдо мусулман динин кармабаган элдерге аны күч менен таркатууга аракет кылган эпизоддор жолугат). Ал эми уруштан жеңилген элдерден алым-салык алуу бардык эле манасчы, семетейчилердин жомокторунда бар экенин тануу кыйын. Мына ушундай шарттарда, заманына жараша эпостун образдары да өзгөрүлүп, бардык эпизоддордо, бардык бөлүмдөрдө бирдей айтылбайт.

Сегизинчи. Образдардын өзгөчөлүктөрү.

Жогоруда биз, көбүнчө Жаңыбай Кожековдун сюжеттик өзгөчөлүктөрүнө токтолдук. Мурдатан бери элге таанымал эпостун образдарынын бир даары Жаңыбайда өтө аз кезигет. Мисалы Семетейге уу чылап берген Жакыптын образы Кожековдо жок. Ал мында эч жерде өзүн көрсөтпөйт. Анын кайда экени белгисиз.

[1] *Ауэзов М. О.* Мысли разных лет. – Алма-Ата: Казлитиздат, 1960. С.; В. М. Жирмунский. Народный героический эпос. – Москва: Гослитиздат. – Гл. IV.

Кожеков өз өмүрүндө көп семетейчилердин жомогун угуп, алар менен жолуккан. 1930-жылдардын аягында Фрунзе шаарында да бир нече болуп, Саякбай Каралаев, Шапак Рысмендеев, Акмат Рысмендеевдин жомокторун уккан. Анын жомогун жогоруда биз көрсөткөндөй «Манас» эпосунун трилогиясын бүт билген маркум Каюм Мифтаков жазып, эпостун сюжетин гана эмес, бардык варианттардын тексттерин жакшы билген Ибрай Абдрахманов рецензиялап өткөрүп алган. Бирок алар Жакып жөнүндө эч жерде эч кандай эскерме беришкен эмес.

Мына ушундан улам, Жаңыбай Кожеков башка семетейчилердин жомокторун иликтеп, аларды туурап айтпастан, ал Кетмен-Төбө жактагы жомокчулардын, өзгөчө өзүнүн «Жети атасы» айтып келе жаткан жомоктун үлгүсүн улаган го деген ой келип туулат. Кыргызстандын түндүк райондорунда, атасы баласына каршы чыккан учурлар «Манастан» башка да ырлардан, кыскача поэмалардан жолукканын айта кетүү керек. («Курманбек»). Ал эми биздин түштүк райондордо жашаган элдердин ичинде мындай учурлар жолукканын билбейбиз.

Китепте:

Жакишев Ө. «Манас» үчилтиги жөнүндө/ Кожековдун «Семетейиндеги» кээ бир өзгөчөлүктөр. – Б., 2013, 125–180-б.

Эсеналы АБДЫЛДАЕВ

«МАНАС»ЭПОСУНУН ЖАРАЛЫШЫНЫН ТАРЫХЫЙ ШАРТЫ

«Манас» эпосунун маанилүү өзгөчөлүгүнүн бири катарында анын сюжеттик составынын ар түрдүү темадагы эпикалык окуялардын циклдеринин биригүүсүнөн түзүлгөндүгүн эсептөөгө болот. Бул эпикалык окуялар белгилүү бир магистралдык идеяга баш ийдирилип, композициялык бирдикте борбордук бир башкы каармандын (Манас) эрдик иш-аракеттерине байланыштуу биографиялык структурада жайгаштырылып бир бүтүн элдик эпопеяны түзүп турат. Анын кыргыз элинин эпикалык традицияларынын ичинен өзүнүн монументалдуулугу менен гана эмес, идеялык мазмуну, көркөм түзүлүшүнүн бөтөнчөлүгү сыяктуу олуттуу өзгөчөлүктөрү менен айырмаланган касиеттерге ээ болушу – өзгөчө тарыхый шарттар менен мүнөздөлө тургандыгын айгинелейт. Жалпы эле элдик оозеки поэтикалык чыгармалардын кайсы түрү болсо да элдин тарыхынын коомдук өнүгүү процессинин баскычтары менен конкреттүү учурларына түздөн-түз шартталышат. Ошондуктан «Манас» эпосунун жаратылышынын закон ченемдүүлүгүн белгилөө үчүн аны элдин тарыхы менен байланышта изилдөө зарыл.

Советтик көрүнүктүү фольклорист профессор Б. Я. Пропп алгачкы общиналык түзүлүштүн мезгилиндеги баатырдык эпостордун табиятына жалпы илимий мүнөздөмө берип келип, эпикалык традициялардын жаралышы менен анык өнүгүү процессинин закон ченемдүүлүктөрүн аныктоодо мындай бир маанилүү теориялык корутундуну айтат: «Мунун бардыгы циклизация процесси форманын өзүнчө өнүгүү процесси болбостон, ал элдин социалдык жана тышкы саясий тарыхынын тарыхый алга жылышынын идеологиялык чагылышы болуп эсептеле тургандыгын белгилейт»[1]. Демек, ар түрдүү темадагы эпикалык окуялардын бир борбордук каармандын айланасына топтолуу процессинин башталышы – коомдун өнүгүшүнүн белгилүү бир кырдаалындагы жалпы элдик идеологияны чагылдыруу менен элдин тарыхындагы конкреттүү бир учурга тикеден тике байланышат. Ошондуктан «Манас» эпосунун эпикалык циклизациялануу маселесин эпикалык окуялардын механикалык түрдө эле бириктирилген жыйындысы катарында эмес, кыргыз элинин тарыхынын белгилүү бир кырдаалында, жалпы элдин ошол учурдагы негизги идеологиялык талабына ылайык турмуштук тарыхый зарылдуулуктан келип чыккан закон ченемдүү кубулуш катарында карашыбыз керек.

Классикалык типтеги элдик эпостордун жаралышынын тарыхый шарты тууралу дүйнөлүк эл чыгармачылыгын тарыхый процессинин закон ченемдүүлүгүн изилдеген орустун белгилүү фольклорист-адабиятчысы Н. А. Веселовский мындайча тыянак чыгарган: «...условия появления больших народных эпопей были бы следующие: личный поэтический акт без сознания личного творчества, поднятие народно-политического самосознания, требовавшего выражения в поэзии,

1 *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. – М., 1958, 53-бет.

непрерывность предыдущего песенного предания с типами, способными изменяться содержательного, согласно с требованиями общественного роста»[1].

Академик В. Я. Владимирцов монгол элинин эпикалык традицияларына анализ жүргүзүүнүн негизинде: «Манас» менен «Жангар» эпостору өнүгүүнүн бирдей стадиясын башынан өткөрүп, бир нече поэмалардын эпикалык циклизацияланышынын натыйжасында түзүлгөндүгүн белгилеп келип, Азиянын көчмөн элдеринде мындай татаал формадагы эпопеялар XII кылымдын аягы менен XIII кылымдын башынан тартып өнүккөндүгүн белгилейт. Бул типтеги элдик эпопеялардын жаралышына ошол доордогу өтө зор территорияларда басып алуучулук согуштук жүрүштөрдүн күчөшү, элдин саясий-биримдик аң-сезимдүүлүгүнүн өнүгүшү сыяктуу тарыхый факторлор шарт түзгөндүгүн көрсөтөт[2]. Ал эми академик А. П. Окладников баатырдык эпостордун стадиялык өнүгүшү патриархалдык-уруулук түзүлүштөн мамлекеттик биригүүгө (көчмөн монархия) өткөн мезгилге туура келерин белгилеп, минтип жазган: «Бул баскычта өзүнчө бөлөк поэмалардын ар башка көп сандаган каармандарынын ордуна бардык сюжеттер менен традициялык персонаждар анын айланасына акырындап бириге баштаган бир гана башкы образ бөлүнүп чыгат. Бул каарман реалдуу канга, же мамлекеттик биригүүнүн башкаруучусуна туура келет да, калган көмөкчү персонаждар феодалдык системага ылайык анын тегерегине жайгаштырылат»[3]. А. П. Окладников мына ушундай баатырдык эпостордун стадиялык өнүгүшүнүн натыйжасында эпикалык поэмалардын циклизацияланышынан «Манас», «Гэсэр», «Жангар» сыяктуу элдик эпопеялар жаралган деген көз карашты айтат.

Советтик фольклорист В.Е. Гусев «Фольклордук чыгармаларды классификациялоо» деген макаласында классикалык типтеги эпостордун (элдик эпопеялар) чыгышы элдердин мамлекеттүүлүгүнүн пайда болгон дооруна таандык экендигин белгилеп келип, «Алпамыш», «Манас», «Жангар», «Гэсэр» сыяктуу эпопеялар көчмөн элдердеги мамлекеттүүлүктүн узак мезгилде калыптануусунун шартында жаралгандыгын көрсөтөт[4].

Албетте, бул айтылган пикирлер жалпы мүнөздө болгону менен эпопеялык типтеги элдик эпостордун жаралышынын тарыхый шарттары жөнүндө маанилүү түшүнүктөрдү берет. Ошондой эле жалпы фольклордук процесстин өнүгүшүнүн закон ченемдүүлүгүн тарыхый принцип боюнча карагандыктан конкреттүү бир элдик эпопеянын пайда болушунун тарыхый шартын аныктоо менен анын чыгышын тагыраак чечүү үчүн методологиялык жагынан туура багыт бере алат. Демек, «Манас» эпосунун чыгышы жөнүндөгү маселе боюнча өздөрүнүн илимий көз караштарын сунуш кылган окумуштуулар (М. О. Ауэзов, А. Н. Бернштам, Б. М. Юнусалиев, А. Маргулан ж. б.) анын жаралган доорун кыргыздардын тарыхындагы белгилүү мезгилдерге (байыркы кыргыз мамлекети) байланыштырышы да бекеринен эмес. Алардын ар түрдүү илимий аргументациялардын негизинде сунуш кылган теориялык гипотезалары эпосту тарыхый жактан таанып-билүүдө, ошондой эле

1 *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. – М., 1940, 58-бет.
2 *Владимирцов Б. Я.* Монголо-ойротский героический эпос. – Пг. – М., 1923, 8, 17–19-б.
3 История Якутии, 1-т. – Якутск, 1949, 296-бет.
4 *Гусев В. Е.* Эстетика фольклора. – Л., 1967, 135-бет.

изилдөө сферасынын кеңейишинде да маанилүү роль ойноду. Бирок «Манас» эпосунун чыгышы жөнүндөгү маселе боюнча М. Ауэзов[1] менен Д. Н. Бернштамдын[2] концепциялары Совет бийлигине чейинки орус фольклористикасындагы тарыхый школанын теориялык концепциясы менен үндөшүп, кыргыз элинин тарыхындагы конкреттүү бир окуя менен байланыштуу карашкандыгы баарыбызга белгилүү. Казак окумуштуусу академик А. Маргулан да өзүнүн «Манас» эпосу жөнүндөгү изилдөөсүндө[3] М. Ауэзов менен А. Н. Бернштамдын бул концепциясына түздөн-түз кошулуп, аны тарыхый школанын позициясы боюнча дагы өнүктүрөт. Фольклор жөнүндөгү советтик илимде тарыхый школанын жоболору менен изилдөө методдору формалисттик мүнөздөгү метод катарында небактан бери эле туура сынга алынып, оозеки поэтикалык чыгармаларды изилдөөдө методологиялык жагынан колдонууга жараксыз экендиги баса көрсөтүлүп келаткандыгы жалпыга белгилүү. Ошондуктан «Манас» эпосунун чыгышы жөнүндөгү эл арасына кеңири таралгаң бул концепциянын кемчиликтери тууралу толугураак токтолууга туура келет. Анткени 1940-жылдардын ичинде тарыхчы А. Н. Бернштам өзүнүн бир катар илимий эмгектери менен макалалары[4] аркылуу коомчулуктун арасына бул концепцияны пропагандалап кеңири таратып жибергендигине байланыштуу жалпы окурмандар гана эмес, илимий чөйрөнүн арасында да анын туткунунан бошой албай, ал көз карашка сын мамиле кылбастан кубаттап келатышкан окумуштууларда бар экендиги ачык эле байкалат. А. Н. Бернштамдын «Манас» эпосунун чыгыш датасын 847-жылга таандык катарында кеңири жайылткан гипотезасын ошол учурда колдоого алып кубаттаган пикирлер да басма жүзүндө айтылган. Мисалы, советтик белгилүү археолог-тарыхчы, СССР илимдер академиясынын мүчө-корреспонденти С. В. Киселев мындайча жазган: «Исключительное значение имеет анализ надписи на стене в урочище Суджи (в Монголии), открытой в 1909 г. Рамстедом. А. Н. Бернштаму удалось доказать, что ханом енисейских киргизов, победивших уйгуров и подчинивших Центральную Азию киргизскому господству в 40-х гг. IX в. был Яглакар, упоминаемый в Суджинской надписи. Это весьма плодотворное открытие позволило А. Н. Бернштаму выступить с рядом интересных этюдов по истории киргизского народа и его эпоса «Манас»[5]. Ушундай эле советтик көрүнүктүү этнографтар: С. П Толстов[6] менен С. М. Абрамзон[7] да бул гипотезаны

---

1 *Ауэзов М.* Мысли разных лет. – Алма-Ата, 1959, 512–524-беттер.

2 *Бернштам А. Н.* Эпоха возникновения киргизского эпоса «Манас». – «Манас» – героический эпос киргизского народа – Фрунзе, 1968, 148–176-беттер.

3 *Маргулан А.* Шокан жане «Манас». – Алматы, 1971.

4 *Бернштам А. Н.* Историческое прошлое киргизского народа. – Фрунзе, 1942, 11– 13-беттер; Культура древнего Киргизстана. – Фрунзе 1942, 19-бет; Кыргыз элинин тарыхындагы үч адам. – Советтик Кыргызстан, 1943, № 4, 71–74-беттер; Героические традиции киргизского народа. – Советская Киргизия, 1943, 11-апрель; Очерки по истории киргизского народа. – Советская Киргизия, 1943, 30-июнь; Великое наследие киргизского народа. – Изв. КирФАН СССР, 1945, вып. 1, 71–82-беттер; Знаменательная дата. – Советская Киргизия, 1945, 30-сентябрь; Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII вв. – М,–Л., 1946, 52-бет; Эпоха возникновения великого киргизского героического эпоса «Манас». – Киргизстан, 1946, 139–149-беттер.

5 Вестник древней истории, 1947, № 1, 83-90-беттер.

6 Советская этнография, 1947, № 4, 20-бет.

7 Известия КирФАН СССР, 1947, IV-V, 148–150-беттер.

кубатташкан. Бирок ошол эле мезгилдерде А. Н. Бернштамдын «Манас» эпосунун чыгышына негизги өбөлгө болгон илимий аргументинин (Яглакар–Манастын прототиби) негизсиз экендигин ишенимдүү далилдеп көрсөткөн белгилүү түрколог С. Е. Маловдун рецензиясы да жарыяланган[1]. Ошону менен бирге «Манас» эпосун атайын изилдөөнүн негизинде академик В. М. Жирмунский А. Н. Бернштамдын бул гипотезасынын аргументтери илимий жактан да туура эмес экендигин баса белгилеп көрсөткөн[2]. Бирок А. Н. Бернштам бул адилет сындардан кийин өзүнүн концепциясынын бир катар жоболорун тактап, айрым аргументацияларын дагы күчөтүү менен оңдоп, кайрадан иштеп чыккан акыркы жыйынтыктоочу макаласында өзүнүн мурунку көз карашында кала бере тургандыгын жана андан баш тартууга мүмкүн эместигин билдирген[3]. Ошондуктан «Манас» эпосунун негизги проблемаларынын бири болгон анын чыгышы жөнүндөгү проблема азыркы кезге чейин канагааттандыраарлык деңгээлде чечиле элек болгондуктан, бул концепциянын пайда болушу, аргументтеринин так эместиктери жана методологиялык кемчиликтери жөнүндө дагы бир аз токтолууга мажбур болобуз.

Бул концепция «Манас» эпосун советтик доордо изилдөөчүлөрдүн алгачкыларынын бири болгон казактын белгилүү жазуучусу жана окумуштуусу М. О. Ауэзовдун көз карашына байланыштуу пайда болуп, ар тараптан өнүктүрүлгөн. М. Ауэзов 1930-жылдардын башында Кыргызстанга келип, манасчы С. Орозбаковдон жазылып алынган материалдар («Манас» эпосунун биринчи бөлүгү) менен толук таанышып чыккандан кийин «Манас» эпосу жөнүндө илимий изилдөө жүргүзө баштаган. Бул илимий эмгек «Киргизская народная героическая поэма «Манас» деп аталат[4]. М. Ауэзовдун бул изилдөөсү «Манас» эпосунун бир катар маанилүү проблемалык маселелерин илимий негизде туура чечкендиктен, азыркы учурда да кыргыз фольклористикасындагы баалуу эмгек катарында жалпыга белгилүү. М. Ауэзов мына ушул эмгегинин бир главасын («Манас» эпосунун жаралыш убактысы жөнүндө»; атайын анын чыгышы жөнүндөгү маселени чечүүгө арнаган. Ошондой эле бул маселеге атайын арнап: «Соображение по поводу уточнения даты «Манаса»[5] (1940-ж.) деген макала да жазган. Бирок «Манас» эпосунун чыгышы жөнүндөгү негизги маселени чечүүдө М. Ауэзов тарыхый жактан олуттуу так эместиктерди жиберүү менен методологиялык жагынан да натура позициядан мамиле кылгандыгы байкалат.

М. Ауэзовдун концепциясынын негизи мындай. Чыгыш элдеринин жазма источниктери менен Орхон-Енисей жазуу эстеликтеринин тексттериндеги тарыхый маалыматтар боюнча байыркы енисейлик кыргыздардын 840-жылы уйгур кандыгын талкалап, анын борбор шаарын басып алышын өзүнүн көз карашынын негизги аргументи катарында алат. Бул тарыхый факт М. Ауэзовдун концепциясынын

---

1 Известия АН СССР, отд. Языка и литературы, т. VI, вып. 2, 1947, 15-бет.

2 *Жирмунский В. М.* Введение в изучение «Манаса». – Фрунзе, 1948.

3 «Манас» – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе, 1968, 148–176-беттер.

4 М.Ауэзовдун бул эмгеги 1937-ж. кол жазма түрүндө жазылып бүткөн. Кийин кайрадан иштелип, такталып, толукталуу менен 1959-ж. Алматыдан чыккан өзүнүн «Мысли разных лет» деген жыйнагына киргизилген (479–545-беттер); 1961-жылы Москвадан чыккан «Киргизский героический эпос «Манас» деген жыйнакка да киргизилген (15–84-беттер).

5 Тил жана адабият институтунун Кол жазмалар фондусу, инв. № 268.

негизин түзөт да, ушул көз караш боюнча өзүнүн илимий изилдөөлөрү менен ой жүгүртүүлөрүн өнүктүрөт. Тарыхый маалыматтар боюнча 840-жылы уйгурлардын борбор шаарын басып алган енисейлик кыргыздардын кол башчысы (ажо) 847-жылы өлгөн экен. Мына ушул кыргыздардын кол башчысы (ажо) эпикалык Манастын тарыхый прототиби жана уйгурлардын борбор шаары Бешбалык (Бей-тин) эпикалык Бээжин болуш керек деп, М. Ауэзов мындайча кескин корутунду чыгарат: «Ошентип, кыргыздардын уйгурларга каршы чабуулу жана Бей-тин шаарын басып алышы эпостун борбордук булагы жана сюжеттик ядросу болуп эсептелет»[1]. Ал эми А. Н. Бернштам «Манас» эпосунун материалдары менен толук тааныш болбой туруп эле, М. Ауэзовдун бул натура концепциясын өз эркинче ар тараптан өнүктүрүп, маселени ого бетер татаалдаштырып жиберген. «Манас» эпосунун чыгышы менен анын тарыхый өнүгүшүнүн закон ченемдүүлүгүнө эч бир катышы болбогон айрым сырткы белгилери боюнча гана окшоштуктары болгон тарыхый фактыларды салыштырууга өтө эле кызыгуунун натыйжасы аны чындыкка туура келбеген негизсиз жыйынтыктарды чыгарууга алып келген. Анын ушундай сырткы окшоштуктар боюнча чыгарган негизсиз корутундуларынын бири М. Ауэзовдун жогорудагы концепциясын толуктап, бул маселе боюнча алар бир көз караште экендигин айгинелеп турат. Мисалы, А. Н. Бернштам эпостун чыгышы жөнүндө мындай корутундуга келет. «Манас» баатырдык эпосунун байыркы бөлүгү кыргыз элинин тарыхынын VIII–IX кылымдардагы доорунун чагылышы болуп эсептелет. Бул доор «Чоң казат» бөлүгүндө чагылдырылган, ал эми биз көрүстөндөгү жазууда эскерилген Яглакар-хан менен окшоштурган фигура – ошол кездеги кыргыздын башчысы эпикалык баатыр Манастын прообразы үчүн кызмат кылат»[2].

«Манас» эпосунун чыгышы жөнүндөгү маселе боюнча пайда болгон бул көз карашка кийинчерээк казак окумуштуусу А. Маргулан да кошулуп, логикалык жагынан чындыкка ылайык келбеген ар түрдүү негизсиз аргументтер аркылуу маселени дагы кыйла татаалдаштырып жиберди. Ал М. Ауэзов менен А. Н. Бернштамдын концепциясына түздөн-түз макул болуп А. Маргулан мындайча жазды: «Манас» ырынын эң алгачкы калыптануусуна негиз болгон асыресе, түрк каганаты кезиндеги (кытай кандарынын баскынчылык саясатына каршы) элдик күрөш, Бээжин (Бешбалык) тегерегинде далай ирет болгон согуш сүрөттөрү. Бул тууралу М. Ауэзов менен А. Н. Бернштамдын ой жоруулары зор илимий негизге таянган»[3]. Бул концепция өз убагында туура сынга алынып, анын аргументтери илимий жактан натура экендиги далилденгендигине карабастан, А. Маргулан аны кайрадан көтөрүп чыгып, жасалма жана эч илимий катышы болбогон фактылардын негизинде өнүктүрүүгө аракет кылышы «Манас» эпосунун жаралышынын закон ченемдүүлүгүн белгилөөдө чаташтырууларга гана алып келген. Ошондуктан «Манас» эпосунун чыгышы жөнүндөгү маселени азыркы мезгилдеги фольклор жөнүндөгү советтик илимдин жетишкен тажрыйбасынын негизинде чечүү үчүн бул концепциянын методологиялык кемчиликтерин дагы бир жолу белгилеп өтүүгө туура келет.

1 Киргизский героический эпос «Манас». – М., 1961, 63-бет.
2 «Манас» – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе, 1968, 176-бет.
3 *Маргулан А.* Шокан жане «Манас». – Алматы, 1971, 88-бет.

1. Бул концепциянын эң башкы жаңылыштыгынын бири эпикалык Бээжин маселесин тарыхый жактан туура эмес талкуулап, анын тарыхтуулугун натура түшүнүүнүн натыйжасында олуттуу чаташууларга дуушар болгондугунда. Жогоруда сөз болгон авторлор эпостун чыгышынын негизги фактору катарында эпикалык Бээжинди эсептешет да, аны тарыхый жактан далилдөөгө аракет кылышат. Албетте, енисейлик кыргыздар уйгур каганатынын борбор шаарын 840-жылы басып алгандыгы тарыхый чындык. Бул чыгыш авторлорунун жазма тарыхтарында толугу менен ырасталат. Ошондой эле ал шаардын географиялык орду Моголиянын территориясында, Орхон суусунун сол жак жээгинде болгондугу(азыркы Карабалгасун урандысы) тарых илиминде да аныкталгандыгы эч талашсыз[1]. Бирок уйгурлардын борбор шаары ошол учурда Бей-тин (Бешбалык) деп аталган эмес. Уйгур кандыгынын VII–IX кылымдардагы борбор шаары «Ордубалык» деп аталгандыгы тарыхый маалыматтардан белгилүү[2]. Ал эми Бешбалык шаары (Бей-тин – «Түндүк шаар») тарыхта VII–XV кылымдардын аралыгында белгилүү болгондугу, географиялык орду Чыгыш Түркстандын Гучен провинциясында экендиги жана аны кыргыздар эч качан албагандыгы маалым[3]. Демек, мында байыркы шаарлардын географиялык ордун алмаштырып алып, натыйжада бул концепциянын авторлору олуттуу чаташууларга дуушар болуп жаткандыгы ачык эле көрүнүп турат. Ошону менен бирге байыркы кыргыздардын өзүнүн Ата мекени болгон Минусин өрөөнү жөнүндөгү түшүнүктөр жана башкы душманы болгон уйгурлар да унутулуп калып жалгыз гана уйгурлардын шаары (Бей-тин) «Манас» эпосунда традициялык түрдө сакталып калган деген көз карашка анча эч ким ишене бербейт. Тарыхый чындыктын эпикалык формада чагылуу закон ченеми боюнча караганда ар бир эл башка коңшу өлкөлөргө салыштырганда өз ата журту жөнүндөгү түшүнүктөрдү кеңири билет жана эсинде сактайт. Ошондуктан географиялык жагынан адегенде өз мекени жөнүндө чагылдырат. Ал эми «Манас» эпосундагы эпикалык Бээжин Цин империясынын мезгилинде (XVIII–XIX кк.), анын борбору болгон Бе-Цзин шаарынын атына байланыштуу пайда болгондугун кийин ишенимдүү далилдер менен көрсөтөбүз. Албетте, эпикалык Бээжиндин «Манас» эпосуна кийин (XVIII к.) гана киргендиги анык болушу жогоруда айтылган концепциянын негизги аргументтеринин бири болгон эпикалык Бээжинди байыркы Бей-тин шаары менен байланыштырышы тарыхый жактан чындыкка туура келбеген факты болуп калат деп ойлойбуз.

2. Бул концепциянын дагы бир негизги аргументи – байыркы орхон-енисей жазуу эстеликтеринин бириндеги Яглакар менен эпикалык Манасты окшоштуруп, анын прототиби катарында эсептегендигин (А. Н. Бернштам) айтууга болот. А. Н. Бернштам эстеликтеги текстти атайын бурмалап которуунун негизинде чындыкка ылайык келбеген натура тыянак чыгаргандыгын өз убагында көрүнүктүү түрколог С. Е. Малов эң туура белгилеген эле. Бирок А. Н. Бернштам өз оюнан кайтпастан, бул гипотезасын улантып дагы бир катар туура эмес аргументтер менен өнүктүрө берген. Ал эми кийинчерээк чындыгында Яглакар эч кандай тарыхый адамдын

[1] История Монгольской народной республики. – М., 1967, 92-бет.
[2] *Бартольд В. В.* Соч., т. III. – М., 1965, 443–444-беттер; История Тувы, I т. – М., 1964, 139-бет.
[3] *Бартольд В. В.* Соч., т. III, 374–377-беттер.

ысымы эмес эле уйгур кандыгынын башкаруучу уруусунун аты экендиги тарых илиминде аныкталды. Мисалы, азыркы сары уйгурлардын этникалык составында да Яглакар деген уруу бар экендиги белгилүү[1]. Ошол эле эстеликтин текстин тарыхый жактан туура анализдөөнүн негизинде Яглакар уйгурдун башкаруучу уруусунун аты экендигин тарыхчы Ю. А. Зуев туура далилдеп көрсөттү[2]. Чыгыш элдеринин жазма источниктери боюнча да: Е-ло-Гэ, Яо-ло-Гэ,Е-ло-хэ транскрипциялары уйгурлардын Яглакар уруусун белгилеп, алардын VII кылымдан тартып XII кылымдарга чейинки тарыхый маалыматтарында кеңири айтылгандыгы ачык болду[3]. Мына ошентип, байыркы эстеликтин текстиндеги Яглакар – кыргыздардын IX кылымдагыбашчысы катарында эпикалык Манаска прототип болбостон эле, уйгурлардын VII–XII кылымдарда бийликте турган күчтүү уруусунун аты болуп чыкты. Демек, бул концепциянын экинчи – негизги аргументи да тарыхый жактан туура эмес факт катарында өзүнөн өзү жокко чыгарылып калары түшүнүктүү.

3. Бул концепцияда белгиленгендей, эгерде Минусин өрөөнүндө жашаган байыркы кыргыздар Борбордук Азияга келип Уйгур кандыгын жана анын борбор шаарын 840-жылы биротоло талкалап басып алган тарыхый окуя «Манас» эпосунун алгачкы негизин түзгөн деп эсептесек, анда бул көз караш боюнча, биринчиден, «Эпос тигил же бул доордун окуяларын эмес, анын умтулушун чагылдырат» (В. Пропп) деген жалпы теориялык жобого, ошондой эле жалпы баатырдык эпостордун пайда болушунун закон ченемдүүлүгүнө түздөн-түз карама-каршы келет. Экинчиден, «Түрк жана Уйгур каганаттарынын тарыхы баарыдан мурда согуштук-демократиялык жана жөнөкөй кул ээлөөчүлүк укладдардан алгачкы феодалдык мамилелердин системасына өтүүнүн тарыхы экендигин советтик изилдөөчүлөр ишенимдүү көрсөтө алышты»[4]–деп белгилейт көрүнүктүү тарыхчы С. Г. Кляшторный. Демек, бул доор түрк элдеринин тарыхында алгачкы феодалдык мамилелердин түзүлө баштаган мезгили болгондуктан, кыргыздардын чабуулу да феодалдык баскынчылык мүнөздөгү агрессивдүү согуш болуп эсептелет да, эпостун негизи, анын алгачкы идеялык мазмуну баскынчылык, талоончулук согуштарды идеализациялоонун натыйжасында пайда болгон феодалдык чыгарма катарында түшүндүрүлүп калары шексиз. Албетте, «Манас» эпосунун негизин бул көз караш боюнча түшүнсөк анын элдик традициялык чыгарма экендигине күнөм туудурбай койбойт.

4. М. Ауэзов менен А. Н. Бернштам «Манас» эпосунун чыгышын тарыхта белгилүү болгон байыркы кыргыздардын «Улуу державасы» деп аталган – алгачкы мамлекеттик биригүүсүнүн мезгили (IX–X кк.) менен тике байланыштуу түшүндүрүп келишкендиги жалпыга маалым. Кийинки мезгилдерде советтик тарых илиминде байыркы кыргыздардын алгачкы феодалдык типтеги мамлекетинин мүнөзү жөнүндө туура илимий тыянактар чыгарылды. Мисалы: «Ал

---

[1] *Тенишев Э. Р.* Этнический и родоплеменной состав народности Юйгу. – Советская этнография, 1962, № 1; Народы Восточной Азии. – Этнографические очерки. – М.–Л., 1965, 648-бет.

[2] *Зуев Ю. А.* Киргизская надпись из Суджи. – Советское Востоковедение, 1958, № 3.

[3] *Малявкин А. Г.* Материалы по истории уйгуров в IX– XII вв. – Новосибирск, 1974, 152-бет.

[4] Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. – М., 1964, 13-бет.

(байыркы кыргыз мамлекети. –А. Э.) бир мамлекетке кирген тектери жагынан да, тилдери жагынан да өз ара айырмаланган бир катар уруулардан турган»[1]. Тарыхый маалыматтар боюнча да IX кылымдагы кыргыздын ажосунун (башчы) аскери ар башка уруулардан куралгандыгы эскерилет[2]. Ошондой эле тарыхчы академик Б. Жамгырчинов менен тарых илимдеринин доктору, этнограф С. М. Абрамзон да кыргыз элинин тарыхын атайын изилдөөнүн негизинде IX–X кылымдардагы Кыргыз мамлекети кыргыз уруулары башкарып турган ар түрдүү уруулардын саясий биригүүсү гана болгондугун жана бирдиктүү калыптанган эл катарында эсептөө үчүн анын составындагы этникалык топтор өздөрүнүн негизги белгилери (этникалык территория, жалпы тил, жалпы элдик аң-сезим, башка коңшу элдерден өзгөчөлөнгөн маданий жалпылык ж. б.) боюнча элдик жалпылыкты түзө албагандыгын баса белгилешет[3]. Ошондуктан IX–X кылымдардагы Кыргыз мамлекеттик бирикмеси менен азыркы кыргыз элинин түзүлүшүнүн тарыхын (X–XV кк.) конкреттүү факторлордун негизинде илимий жактан туура ажыратып түшүнүү зарыл. Башкача айтканда, байыркы Кыргыз мамлекетинин мезгилиндеги (IX–X кк.) кыргыз урууларын өзүнчө этникалык-маданий жалпылыкты түзгөн, өзүнчө калыптанган эл катарында түшүнүү методологиялык жагынан барып турган илимий жаңылыштык болуп эсептелет.

Албетте, «Манас» эпосунун чыгышын ошол доорго таандык деп эсептешкен авторлор (М. Ауэзов, Л. Н, Бернштам, А. Маргулан) ушул маселени чаташтыруу менен кыргыздарды ошол мезгилде эле өзүнчө калыптанган эл катарындагы түшүнүк боюнча карап, олуттуу методологиялык жаңылыштык жиберишкен. Анткени «Манас» кыргыздардын гана жалпы элдик улуттук эпосу болгондуктан, башка этникалык чөйрөлөрдөн өзүнчө обочолонгон эл катарында бөлүнүп чыккан кырдаалда гана, алардын жалпы элдик аң-сезиминин пайда болгон шартында гана жаралган деп эсептөөгө болот. Алардын концепциясы боюнча караганда «Манас» эпосунун тарыхый негизи байыркы Кыргыз мамлекетинин рамкасында, б. а. Түштүк Сибирь (азыркы Хакасия, Тоолуу-Алтай) менен Борбордук Азиянын (Тува, Түндүк Монголия) территорияларында жаралган. Эгерде ушул позиция боюнча түрк-монгол элдеринин бир катар эпикалык чыгармаларынын географиялык таралуу жана традициялык сакталуу закон ченемдүүлүктөрүн эске алуу менен караганда–анда, түздөн-түз Кыргыз мамлекетинин составында болгон, байыртадан бери ошол жерлерде туруктуу жашап келе жаткан тилдери тектеш элдерде (хакас, алтай, тува ж. б.) да анын өзүнчө версиялары, эң жок дегенде эпикалык Манас баатыр жөнүндөгү аңыз-уламыштар, легендалар закондуу түрдө сакталат эле. Себеби төмөнкүдөй аныкталган фольклордук закон ченемдүүлүктү эске алып көрөлү. Мисалы, өзбек, казак, каракалпак элдериндеги Алпамыш баатыр жөнүндөгү эпостун алгачкы формасы Түрк каганатынын мезгилинде (VI–VIII кк.)элеАлтай чөйрөсүндө пайда болуп, IX–X кылымдарда огуздар Орто Азияга ала келгендигин, бирок

---

[1] История Тувы, 1-т. –М., 1964, 138-бет.

[2] *Малявкин А. Г.* Материалы по истории уйгуров в IX– XII вв, – Новосибирск, 1974, 30-бет.

[3] *Жамгырчинов Б.* Очерк политической истории КиргизииXIX века. – Фрунзе, 1996, 4–5-беттер; *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л., 1971, 20–22-беттер.

байыркы родинасында да анын архаикалык версиясы (алтайлыктарда «Алып Манаш») сакталып калгандыгын салыштырып изилдөөнүн негизинде академик В. М. Жирмунский ишенимдүү далилдегендиги баарыбызга белгилүү[1]. Ошондой эле Волга боюнда жашаган калмак элинин «Жангар» эпосунун өзүнчө версиясы («Богдо, ноен Жангар-хан») Батыш Монголияда[2], Жангар баатыр жөнүндөгү уламыш алтайлыктарда[3] сакталгандыгы маалым. Ошону менен бирге анын жомоктук версиясы («Богдо-Чангар-Хаан») тува элинде да айтылып, кол жазмасы институттун фондусунда сакталуу экендигин фольклорист Д. Куулар маалымдайт. Анткени XVII кылымдын башында калмактардын негизги бөлүгү Волга боюна жер которуп кеткенде Жангар баатыр жөнүндөгү эпосту кошо ала кеткендиги, бирок анын өзүнчө версиясы мурунку родинасы – Монголия менен Жунгарияда да сакталып калгандыгын факты көрсөтүп турат. Мына ушундай эле закон ченемдүүлүктү Гэсэр-хан жөнүндөгү эпостун версияларынан (Тибет, бурят, тува) да ачык көрүүгө болот[4]. Бул сыяктуу фактыларды дагы көп эле келтирүүгө мүмкүн. Ал эми Түштүк Сибирь (Алтай, Хакасия) менен Борбордук Азиянын (Тува, Монголия) жергиликтүү элдеринде кыргыздар жөнүндөгү ар түрдүү уламыш-аңыздар, географиялык аттар көп айтылып келгендигине карабастан, эпикалык Манас баатыр жөнүндө эч кандай даректер байкалбайт.

Жогорудагы закон ченемдүүлүк боюнча Манас жөнүндө жок дегенде түрк тилинде сүйлөгөн элдердин ичинен тилдеринин жакындыгы боюнча бир подгруппага кирген этникалык жагынан да, маданий жагынан да өз ара тыгыз карым-катыштары болуп келген алтайлыктарда да сакталат болучу. Албетте, алтайлыктардын «Алып-Мамаш» деген баатырдык жомогун «Манас» эпосу менен генетикалык жагынан бир катарында далилдөөгө айрым аракеттер болгон[5]. Бирок башкы каармандардын ысымдарынын (Манаш, Манас) уйкаштыгынан жана айрым типологиялык окшош белгилерден башка алардын генетикалык байланышы болгондугун далилдей турган традициялык белгилердин жок экендигин көрөбүз. Ошондой эле алтайлыктардын «Алып-Манаш» поэмасы Орто Азия элдеринин (өзбек, казак, каракалпак) «Алпамыш» эпосу менен түпкү чыгышы бир экендигин В.М. Жирмунский далилдүү аныктагандыгын жогоруда белгилеген элек. Ал эми «Алпамыш» менен «Манас» эпосторунун ортосунда эч кандай генетикалык жалпылык жок экендиги жалпыга түшүнүктүү. Бул концепциянын авторлору «Манас» эпосунун тарыхый негизи байыркы Кыргыз мамлекетинин доорунда эле пайда болгон деген көз карашты бекемдөө максаты менен эпостун бир катар фактыларын ошол географиялык чөйрөгө таандыкташтырууга аракет жасаган учурлары да кездешет. Мисалы, М. Ауэзов «Манас» эпосундагы Манастын Кенжут шаарындагы (Түндүк Индия) Айганканга жасаган жортуулун байыркы кыргыздардын Кемжут шаары (Тува) менен окшоштурат. А. Маргулан Ч.Валиханов жазып алган тексттеги Түпкү-ханды

1 *Жирмунский В. М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – М., 1960, 151–152-беттер.
2 Народы Восточной Азии. Этнографические очерки. – М. – Л. 1965, 779-бет.
3 *Потапов Л. П.* Героический эпос алтайцев. – Советская этнография. – М. –Л., 1949, № 1, 126–127-беттер.
4 *Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады, – М., 1957.
5 *Берков П. Н.* Алтайский эпос и «Манас». – Киргизский героический эпос «Манас». – М., 1961, 235–256-беттер.

Енисей (Кемчик) менен байланыштырат ж. б. Бул сыяктуу фактылар чындыкка эч ылайык келбейт.

Жалпы алганда байыркы Кыргыз мамлекети (IX–X кк.) менен азыркы кыргыз элинин этногенетикалык жагынан канчалык деңгээлде тарыхый катышы болгондугу жөнүндөгү маселе татаал маселе болгондуктан, азырынча канаттандыраарлык абалда чечилбестен, полемикалуу боюнча келаткандыгы белгилүү. Азыркы кыргыз элинин байыркы ата-бабаларынын Түштүк Сибирь менен Борбордук Азиянын жергиликтүү элдери (хакас, тува, алтай) менен маданий-этникалык жагынан байкалаарлык өлчөмдө байланышы болгондугун да эч тануууга болбойт. Бирок ошондой болсо да, «Манас» эпосунун тарыхый негизи байыркы Кыргыз мамлекетинин сферасында (Түштүк Сибирь, Борбордук Азиянын территорияларында) пайда болгон деп айтууга эч кандай илимий негиз жок.

5. «Манас» эпосунун чыгышы жөнүндөгү маселени изилдеп, анын мезгилин белгилөөдө жогорку авторлор турмуш чындыгын көркөм чагылдыруунун өзгөчө бир спецификалык формасы болгон фольклордун коллективдин (уруунун, уруулар союзунун, элдин) аң-сезими, көркөм ойлоосу менен түздөн-түз органикалык байланышта болгондугун эске албастан карашкан, б. а. көркөм ойлоо формасын диалектикалык мамиледе карашкан эмес. Коомдун тарыхый өнүгүшүнө көз каранды түрдө коллективдин (уруунун, уруулар союзунун, элдин) аң-сезими да өнүгүү абалында болгондугу түшүнүктүү. Ал эми коомдук аң-сезимдин өнүгүшүнүн баскычтарына карата коллективдин көркөм ойлоосу да, б. а. турмуш чындыгын көркөм чагылдыруу методу да өзгөрүп келгендиги закон ченемдүү көрүнүш. Советтик фольклорист В. Е. Гусев турмуш чындыгынын оозеки поэтикалык чыгармаларда чагылуу методу жөнүндө, башкача айтканда көркөм ойлоо процессинин закон ченемдүүлүгү жөнүндө атайын изилдөөнүн негизинде мындай бир маанилүү корутундуга келет: «Адамзат тарыхынын ар бир доору көркөм ойлоонун (көркөм методдордун) белгилүү типтеринин жаралышы үчүн зарыл объективдүү өбөлгөлөрдү түзөт»[1]. Демек, көркөм ойлоо, б. а. тарыхый чындыкты көркөм формада чагылдыруу процесси, коомдун өнүгүшүнүн ар бир конкреттүү учурунда ар башка типте болуп, өзүнчө узак эволюцияны башынан өткөрөт. Ал эми бул концепциянын авторлору «Манас» эпосунун алгачкы негизи IX кылымдагы конкреттүү тарыхый окуяларды реалдык формада чагылдырган катарында мамиле кылышат. Албетте тарыхый чындыкты эпикалык формада чагылдырууда адегенде көркөм ойлоонун мүнөзү мифологиялык формада болгондугун, ал бара-бара гана коомдун өнүгүшүнө көз каранды түрдө реалдуу формага өтүп, улам жаңы типтеги эпикалык абалга өркүндөп отургандыгын танууга болбойт. Ошондуктан «Манас» эпосунун алгачкы тарыхый негизи кыргыз уруулары эл болуп түзүлө элек мезгилде патриархалдык-уруулук доордун кырдаалындагы көркөм ойлоонун формасы менен шарттალышкан болсо, тарыхый окуяларды конкреттүү формада чагылдырган деп эсептөөгө мүмкүн эмес. Мисалы, кыргыз элиндеги XVII–XVIII кылымдарда тарыхый окуялардын негизинде пайда болгон тарыхый поэмаларда («Жаңыл Мырза», «Курманбек» ж. б.) чындыктын көркөм формада чагылышы менен, IX–X кылымдардагы

---

[1] *Гусев В. Е.* Эстетика фольклора. – Л., 1967, 217–218-беттер.

көркөм ойлоонун формасын бирдей барабар абалда кароого болбойт. Ошондуктан эпикалык традициялардын ар биринин чыгышы жөнүндөгү маселени туура чечүүдө ар бир конкреттүү учурдагы коллективдин (уруунун, уруулар союзунун, элдин) көркөм ойлоосу менен чындыкты көркөм формада чагылдыруунун закон ченемдүүлүгүн эске алуу негизги факторлордун бири болуп эсептелет.

6. Бул концепциянын авторлору жалпы эле баатырдык эпостордун пайда болушунун закон ченемдүүлүгүн методологиялык жагынан туура позициядан карашкан эмес. Анткени ошол Түрк жана Уйгур каганаттарынын жана кыргыздардын алгачкы мамлекеттик биригүүлөрүнүн мезгилинде (VI–X кк.) жогорудагыдай бирин-бири басып алуучу феодалдык согуштар үзгүлтүксүз болуп турган салттык көрүнүш болгондугу тарыхта белгилүү. Ошол доордогу коомдук мамилелери окшош, чарбалык-маданий турмуш-тиричиликтери бирдей, ошондой эле бирдей тарыхый шарттардагы карым-катышта жашаган башка түрк-монгол элдеринин тарыхындагы жогорудагыдай басын алуучу чабуулдар эмне үчүн эпос болуп жаралган эмес деген закондуу суроо туулат. Албетте байыркы енисейлик кыргыздардын уйгурларды талкалап, борбор шаарын басып алышы өзгөчө типтеги чабуул болгон эмес, аны ошол доордогу жалпы эле Борбордук Азия менен Орто Азиянын көчмөн элдеринде өкүм сүргөн үзгүлтүксүз согуштук чабуулдардын типтүү бир окуясы деп гана эсептөөгө болот. Ошондой эле байыркы кыргыздардын коомдук түзүлүшүн, анын жалпы чарбалык-маданий деңгээлин ошол доордогу аны курчап турган тарыхый-маданий ареалдан бөлүп алып бөтөнчө типтеги коом катарында да эсептөөгө мүмкүн эмес. Демек, бул доордогу Борбордук Азия менен Орто Азиянын көчмөн элдеринин турмуш-тиричиликтеринде, адат-салттарында аздыр-көптүр бир-биринен айырмаланган өзгөчөлүктөрү болгону менен, коомдук түзүлүшү жагынан негизинен бирдей типтеги жалпылык болгондугу талашсыз. Ошондуктан жалпы закон ченемдүүлүктү эске алганда коомдун тарыхый өнүгүшүнүн бирдей баскычында, бирдей тарыхый шарттарда типологиялык жагынан окшош кубулуштар да пайда болууга тийиш экендиги жөнүндөгү диалектикалык маанилүү жобо боюнча ошол доордогу башка түрк-монгол элдеринде да «Манас» эпосунун тибиндеги эпостор закондуу түрдө жаралат болучу.

«Манас» эпосунун чыгыш доору жана анын жаралышынын закон ченемдүүлүгү жөнүндөгү негизги проблемалык маселе боюнча кеңири таралып ар тараптан өнүктүрүлгөн бул концепция марксисттик-лениндик илимдин методологиялык жоболору менен принциптери боюнча караганда илимий аргументтеринин негизсиз экендигин жана жалпы коомчулукка сунуш кылууга ылайык келбегендигин жогорудагы далилдөөлөр айкын көрсөтүп турат. Демек, бул проблеманы кайрадан илимий негизде карап чыгуу менен, марксисттик-лениндик илимдин методологиясынын базасында изилдөө жүргүзүү аркылуу далилдүү бир тыянакка келүүгө убакыт жеткендигин белгилей кетүү керек.

* * *

Азыркы кездеги фольклор жөнүндөгү советтик илимде элдик оозеки поэтикалык чыгармалардын проблемалык маселелерин тарыхый принциптин негизинде изилдөөнүн натыйжасында алардын закон ченемдүүлүктөрүн аныктоо боюнча

маанилүү ийгиликтерге жетишилип жатат. Айрыкча эпикалык традициялардын негизги маселелерин чечүүдө тарыхый принцип боюнча анализ жүргүзүү эффективдүү натыйжаларды берүүдө. Элдик эпосторду изилдөө боюнча советтик илимдин жетишилген методологиялык тажрыйбаларына таянып, «Манас» эпосунун чыгышы жөнүндөгү маселени чечүүгө аракет кылып көрөбүз.

Советтик көрүнүктүү фольклорист В. Я. Пропп: «Идеяны ачуу былиналарды (эпосторду. –А. Э.) тарыхый жактан изилдөөнүн биринчи шарты болуп эсептелет. Идея ырды (эпикалык поэзия – А. Э.) бул же тигил доорго таандык кылуунун чечүүчү критерийи болуп саналат»[1],– дейт. Демек, «Манас» эпосунун чыгышынын тарыхый шарты, ал доордун мүнөзү жөнүндө сөз болуудан мурда анын негизги идеялык багытын аныктап алышыбыз зарыл.

Жогоруда түрк-монгол элдеринин баатырдык эпосторунун алгачкы формаларынын биринин башкы идеясы үй-бүлө куруу үчүн күрөшүү, экинчисинде – мифологиялык күчтөргө каршы күрөшүү болгондугун белгилеген элек. Бирок бул типтеги баатырдык эпостордун традициялык элементтери анын составында сакталган менен, «Манас» эпосунун жалпы идеялык мазмуну алардан түп-тамырынан бери айырмаланып турат. Патриархалдык-уруулук доордун шартындагы эпикалык традициялардын негизги идеялык багыттары (үй-бүлө куруу үчүн күрөшүү, мифтик күчтөргө каршы күрөшүү) «Манас» эпосунда чечүүчү мааниге ээ эмес. Бул идеялык мотивдер негизги магистралдык идеяга багынган түрдө аны толуктап гана турат. Демек «Манас» эпосунун башкы идеясы патриархалдык-уруулук доордун шартына ылайык келбестен, коомдун өнүгүшүнүн өзгөчө стадиясы менен шартталгандыгын туюуга болот.

Мурунку ар башка тематикадагы жана ар башка идеялык багыттагы эпикалык сюжеттердин биригип бир татаал формадагы элдик чыгарманын түзүлө башташы коомдун өнүгүшүнүн белгилүү бир стадиясындагы жалпы элдик идеологиянын үстөм кылышынын негизинде гана болушу ыктымал. Патриархалдык-уруулук доордун шартындагы ар башка идеялык багыттагы баатырдык эпостордун, ошондой эле тышкы баскынчы душмандарга каршы күрөшүү темасындагы эпикалык сюжеттердин бир каармандын айланасына топтолушу бул башкы бир магистралдык идеяга биригүүнүн натыйжасы болуп эсептелет. Себеби жекече эпикалык идеялар, патриархалдык-уруулук доордун рамкасындагы жекече уруулук күрөштөр коомдун өнүгүшүнүн конкреттүү бир учурундагы борбордоштурулган жалпы элдик бирдиктүү күч аркылуу жүргүзүлүүнүн зарылчылыгынан келип чыгат. Демек, ар башка идеялык багыттагы ар башка эпикалык окуялардын борбордоштурулган бир каармандын атына ылайыкталып бириге башташы, башкача айтканда эпикалык циклизациялануу процессинин башталышы – коомдун өнүгүшүнүн маанилүү өзгөрүшүнө байланыштуу жаңыча коомдук идеологиянын өкүм сүргөндүгүн туюндурат. Ошондуктан «Манас» эпосунун окуяларынын эпикалык циклизация принцибинде бир каармандын атына топтоштурулуп түзүлө башташы да кыргыз элинин тарыхындагы конкреттүү бир учурдагы коомдук башкы идеология менен шартталышат. Эпикалык окуялардын биригүүсү жалпы элдик бир

---

[1] *Пропп В. Я.* Русский героический эпос, 25-бет.

борбордоштурулган бийликке умтулуу идеясы болуп эсептелет. Башкача айтканда эпикалык циклизациялануу – бул биригүү идеясын туюндуруудагы анын поэтикалык чагылышы, көркөм формасы болуп саналат. Демек, «Манас» эпосунун башкы магистралдык идеясы бир борбордоштурулган бийликке биригүү болсо, ал кандай конкреттүү тарыхый кырдаалда түзүлө баштагандыгын, кайсы доор менен шартталышкандыгын белгилешибиз керек. Башкача айтканда эпикалык циклизация тибинде түзүлгөн баатырдык эпостордун тарыхый шарты жана анын жаралышынын закон ченемдүүлүгү, негизги факторлору жөнүндөгү маселелерди тарыхый принцип боюнча карап көрүшүбүз зарыл.

«Манас» эпосунун жаралышынын тарыхый шартын өткөндөгү тигил же бул доордун айрым окуяларынан издебестен, кыргыз элинин тарыхындагы конкреттүү бир доордун шартынан, ал доордун жалпы мүнөзүнөн иликтегенибиз азыркы кездеги советтик фольклористиканын методологиялык таламдарына ылайык келет. «Манас» эпосунун чыгыш доорун туура белгилөө үчүн баарынан мурда анын негизги идеясы болгон биригүү идеясынын тарыхый шартталышын чечүүчү фактор катарында эсептешибиз керек. Ошондой эле эпостун өзүндө сакталып келген айрым традициялык элементтерди тарыхый жактан илимий анализ жүргүзүү аркылуу анын закон ченемдүүлүгүн белгилөөгө негизги аргумент катарында колдонууга болот. Жалпы эле классикалык типтеги баатырдык эпостордун жаралышынын закон ченемдүүлүктөрү жөнүндө илимде белгиленген жоболорду эсепке алуу менен «Манас» эпосунун өзүнүн негизги идеялык мазмуну менен сюжеттик составынын жана образдар системасынын өзгөчөлүктөрүн илимий жактан туура талдоонун натыйжасында гана ал жаралган доор жөнүндө туура илимий мүнөздөмө берүүгө болот.

Ошону менен бирге кыргыз элинин тарыхы, баарыдан мурда анын коомдук мамилелери менен этникалык тарыхы жөнүндө системалуу түрдө түшүнүк болбой туруп, эпостун чыккан доору жөнүндө туура тыянакка келүүгө мүмкүн эмес.

Биздин оюбузча «Манас» эпосунун тарыхый негизинин түзүлүшү кыргыздардын Караханиддер мамлекетинин мезгилиндеги (X–XII кк.) тарыхый шартына туура келет деп эсептейбиз. Биз «Манас» эпосунун жаралышына кыргыз элинин ушул доордогу тарыхый шарттары негиз болгондугун мүмкүн болгон аргументтер аркылуу далилдөөгө аракеттенип көрөлү.

Кыргыз ССР тарыхында: «Караханид мамлекетинде Кыргызстандын калкы экономикалык жана саясий турмуштун жалпылыгы боюнча байланыштуу болгон. Отурукташкан жана көчмөн чөйрөдө феодалдык мамилелердин биригүүсүнүн аякталышына байланыштуу терең социалдык өзгөрүүлөр (карапайым өндүрүүчүлөрдүн массалык жакырланышы жана алардын шаарлар менен кыштактарга кетиши, шаарларда ири массалардын топтолушу ж. б.) буга чейин эле башталган территориялык, экономикалык, тилдик жана маданий бөлүнүүчүлүктү жоюу процессин күчөтүп, уруулук айырмачылыкты жоготууга жана жалпы белгилерди бириктирүүгө түрткү болду. Кыргызстандын күчтүү Караханид мамлекетинин составына кошулуш мезгили кыргыз элинин ата-бабаларынын этникалык тарыхы үчүн чоң мааниге ээ»[1] деп белгиленген. «Манас» эпосунун жаралышы мына ушул

---

[1] Кыргыз ССР тарыхы, I т. – Фрунзе, 1973, 162–163-беттер.

Караханиддердин доорундагы кыргыз элинин түзүлүү процессинин башталышы менен, башкача айтканда анын ошол мезгилиндеги коомдук мамилелери жана этникалык тарыхы менен түздөн-түз шартталышат.

Албетте, кыргыз элинин түзүлүү мезгили, анын территориалдык орду жөнүндө тарых илиминде ар түрдүү көз караштар өкүм сүрүп келе жаткандыгы жалпыга белгилүү. Бирок ошондой болсо да айрым изилдөөчүлөрдүн пикирлерине кошулуу менен кыргыз элинин түзүлүү процесси, анын этникалык тарыхынын өзүнчө бир этабы Караханиддер мамлекетинин чыгыш бөлүгү (Жети-Суу, Чыгыш Түркестан) Менен байланыштуу катарында эсептөөгө болот. Караханиддер мамлекети XI кылымдын башынан тартып эле территориалдык жагынан өз ич ара бир нече удельдик башкарууларга бөлүнгөн. Башкача айтканда «ар башка райондордо бийлик ар түрдүү түрк урууларынын колдорунда болгон»[1]. Караханиддер мамлекетинин доорунда феодалдык мамилелердин жаңыдан түзүлүп, территориалдык жагынан бир нече уделдик системаларга бөлүнүшү – ар башка этникалык топтордун бири-биринен өзгөчөлөнүүсүнө алып келген, жана ар бир уделдик системада өз ич ара тилдик, маданий жагынан жалпылыктын түзүлүшүнө шарт болуу менен эл болуп биригүүгө мүмкүндүк болгон. Ошол доордогу кыргыз уруулары да мына ушул Караханиддер мамлекетинин жалпы рамкасында өзүнчө уделдик бөлүк катарында башка этникалык топтордон тилдик-маданий жагынан обочолонгон, өзүнчө жалпылыкты түзгөн этникалык топ катарында калыптана баштагандыгын белгилөөгө болот. Анткени Караханиддер доорунда эле ага караган территорияларда өзүнчө бөлөк-бөлөк эл (өзбек, тажик, уйгур, түркмөн, кыргыз, казак ж. б.) болуп түзүлүүгө тарыхый шарттар болгондугун көрөбүз. Уруулардын биригүүсүнүн натыйжасында өзүнчө эл болуп түзүлүүнүн негизги факторлору жөнүндө изилдөөчүлөр төмөнкүдөй пикирди айтышат. Биз бул жерде жалпы теориялык көз караштымисалга алышыбыз зарыл. Маселен, Ю. В. Бромлей мындай деп жазат: «Уруулук этникалык жалпылыктардын эл болуп биригүүсүн тездеткен факторлордун бири жалпы калктын санынын өсүшүнө жараша уруулардын арасындагы карым-катыштын күчөшү болгон. Мындан башка дагы элдердин калыптанышынын эң башкы фактору алгачкы таптык мамлекеттер болушкан»[2]. Албетте, IX–X кылымдардагы Орто Азиянын территорияларына ар түрдүү жактардан калктын миграцияланышы күчөгөндүгү жана Караханиддер мамлекетинин түзүлүшү сыяктуу факторлор Ю. В. Бромлейдин пикирине туура келет. Байыркы түрктөрдүн тарыхын изилдеген белгилүү окумуштуу С. Г. Кляшторный да: «Бирок бул убакта (Караханиддер доору. – Э. А.)Орто Азия, Жети-Суу жана Кашгария (Чыгыш Түркстан. –Э. А.) жаңы этникалык түр, жаңы социалдык жана экономикалык структура, жаңы типтеги духовный маданият алды»[3] деп көрсөтөт.

Кыргыз эли негизинен үч этникалык топтун (ичкилик, оң жана сол) биригүүсүнөн түзүлгөндүгү жалпыга маалым. «Манас» эпосунун башкы идеясы мына ушул үч этникалык топтун биригүү процессинин башталыш мезгилиндеги конкреттүү учур менен тикелей шартталышкан деп айтууга толук мүмкүн. «Манас»

1 История народов Узбекистана, т. I – Ташкент, 1950, 273-бет.
2 *Бромлей Ю. В.* Этнос и энтография. –М., 1973, 139-бет.
3 *Кляшторный С. Г.* Эпоха «Кутадгу билиг». – Советская тюркология, 1970, № 4, 86-бет.

эпосу ошол учурдагы кыргыздын үч этникалык тобунун биригүү процессинин башка коңшу этникалык чөйрөлөрдөн обочолонгон шартындагы алардын жалпы идеологиясын, жалпы саясий умтулуу тенденциясын чагылдыруунун негизинде түзүлгөндүгүн белгилөөгө болот.

Кыргыз эли үч этникалык топтун (ичкилик, оң, сол) биригүүсүнөн түзүлүшү түрк-монгол элдеринин согуштук-демократиялык доорундагы традициялык үч бөлүктөн (ичиреки, оң, сол) түзүлгөн согуштук-административдик системанын бирдигин түздөн-түз эске салат. Анткени тарыхчы Л. Н. Гумилев байыркы түрктөрдө согуштук-демократиялык биригүү иерархиялык принципте түзүлгөндүгүн белгилеп келип, ичреки-кандын жеке чоролорунан, оң канат – бир тууган канзаадалардан, сол канат – жат уруулардан: тогуз огуздар (уйгур) менен монгол тилиндеги уруулардан тургандыгын көрсөтөт[1]. Албетте, кийин алгачкы феодалдык мамилелердин түзүлгөн мезгилинде да, этникалык топтордун биригип эл болуп түзүлүү процессинде да байыртадан келаткан традициялык үч бөлүктөн түзүлгөн согуштук-административдик система туруктуу түрдө сакталгандыгын белгилөөгө болот. Анткени бул традиция көчмөн элдердин коомдук түзүлүшүнүн жана саясий биригишинин спецификалык өзгөчөлүгүнө жараша тарыхый зарылдуулуктан келип чыккан традициялык система болуп саналат. Мындай согуштук-демократиялык система боюнча үч бөлүктөн түзүлүү принциби бир катар элдердин калыптануу процессинде этникалык жалпылыкты түзүүчү фактор катарында олуттуу роль ойногондугун изилдөөчүлөр[2] туура белгилешкен. Бирок бул традициялык үч бөлүктөн түзүлүү системасы коомдун тарыхый өнүгүшүнүн баскычтарына карата саясий жана этникалык жагынан өзгөрүп улам башкача мүнөзгө өтүп тургандыгы шексиз. Ошондуктан кыргыз элинин үч этникалык топтон түзүлүшү, алардын өз ара байланышы жана биригүү принциптери жөнүндө белгилүү даражада маалымат алууга тийишпиз.

«Манас» эпосунун чыгышын белгилөөдө традициялык үч бөлүктөн түзүлүү системасындагы иерархиялык принцип менен анын ичреки-кандын жеке чоролорунан түзүлүшү жөнүндөгү маселени маанилүү факторлордун бири катарында эсептөөгө болот. Ошону үчүн адегенде «ичреки» («ички») деген терминдин тарыхый маанисин карап көрүүгө туура келет.

Тарыхчылардын изилдөөлөрү боюнча «ички» деген термин Орто Азиянын элдеринде XV–XVI кылымдарда гана колдонулгандыгын белгилешет. Мисалы, тарыхчы С. А. Азимжанова «ичкилер» XV–XVI кылымдарда бардык кан сарайынын турмушун башкарышкан деп жазат[3]. Ал эми тарыхчы Б. А. Ахмедов болсо мындай дейт: «Кандар менен султандардын алдында дайыма ажырашпай жүрүшкөн ичкилер жөнүндө источниктерде көп фактылар келтирилет. Тимуриддердин башкаруучуларынын алдында да ичкилердин кызматы болгон жана алар сарайда жогорку мансаптарды ээлешкен»[4]. Кийинки мезгилде изилдөөчү Р. Г. Мукминова

---

1 *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. – М., 1967, 284–285-беттер.
2 *Стратанович Г. Г. Военная организация триадного типа и ее судьбы. – Проблемы алтаистики и монголоведения. – Элиста, 1974, 230-бет.*
3 *Азимжанова С. А.* К истории Ферганы второй половины XV в. –Ташкент, 1957, 63-бет.
4 *Ахмедов Б. А. Государство кочевых узбеков. – М., 1965, 101-бет.*

тарабынан түрк тилиндеги «ички» деген терминдин орто кылымдагы тарыхый мааниси жөнүндө атайын изилдөөнүн негизинде өзүнчө тыянактар чыгарат. Ал Орто Азияда XVI кылымдарда жазылган өзбек жана иран тилдериндеги бир нече эмгектерде (Хондамирдин «Хабиб-ас-сийар», Захираддин Бабурдун «Записказлар», Хафизи Таныштын «Абдулла-Нама», «Мухаммад Солихтин «Шайбани-Нама») учураган бир катар тарыхый терминдер менен бирге «ички» (өзбекче «ичкилар», иран тилинде «ичкийан») деген терминди да ошол контексттердеги маанилерин анализдеп келип мындай тыянакка келет: «Мына ошентип «ичкийан» XV кылымдын аягы менен XVI кылымдын биринчи жарымында кан сарайынын бир канча чиндеринин жалпы аты болгон. Терминологиялык жагынан ал башкаруучулардын алдындагы, мүмкүн жалпы эле сарайда кызмат кылган адамдарды туюндуруу үчүн колдонулган. «Ички» кан сарайында гана эмес, айрым султандардын алдында да болгон, башкача айтканда «ички» жогорку башкаруучу – кандын да, ошондой эле канзада-султандардын да сарай кызматындагы адамдары болушкан[1]. «Ичкилер» негизинен кан сарайынын кызматкерлери болуу менен бирге мамлекеттик жана жалпы элдик маанилүү маселелерди чечүүдөгү кеңешмелерге жана ар түрдүү жортуулдар менен согуштарга да активдүү катышкандыгын белгилейт. Белгилүү лингвист Л. З. Будагов: «Ички-бек, же жөн эле ички – сарай алындагы бектер, же княздар, кандын алдындагы өзгөчө сарай кызматкерлери»[2] деген түшүндүрмө берет.

Биз жогорудагы тарыхый маалыматтардын негизинде «ичкилер» деген термин – XV–XVI кылымдарда тарыхый мааниси боюнча караганда Орто Азиянын кандыктарында социалдык термин катарында колдонулгандыгын белгилөөгө тийишпиз. Башкача айтканда Орто Азиядагы феодалдык мамлекеттер менен кандыктардын башкаруу чөйрөсүндө кызмат кылган мансаптуу адамдардын тобун туюндургандыгын, жыйынды социалдык титул экендигин көрдүк. Албетте, феодалдык мамилелердин өнүккөн мезгилинде, Орто Азиянын отурукташкан чөйрөсүндөгү кандыктардын өкүм сүрүп келген шартында «ичкилер» социалдык жагынан эзүүчү таптын катмарына жата тургандыгы маалым.

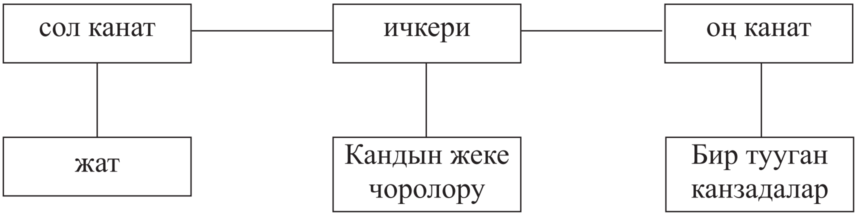
Ал эми кыргыз элинин түзүлүү процессиндеги үч этникалык топтун бири – жалпысынан «ичкиликтер» деп аталышы – орто кылымдагы Орто Азиянын кандыктарында колдонулган «ичкилер» («ичкийан») деген термин менен түздөн-түз байланышы бар деп эсептөөгө толук мүмкүн. Анткени «ичкиликтер», «ичкилер» деген терминдер өздөрүнүн чыгышы боюнча байыркы түрк каганатынын доорунда эле белгилүү болгон icrägi (icraki, icrek) – ордо кызматкери[3] деген тарыхый термин менен түздөн-түз байланышат. Албетте, бул термин коомдун тарыхый өнүгүшүнүн өзгөчөлүгүнө ылайык, ар бир географиялык жана маданий чөйрөдө, ар бир элде өзүнчө семантикалык мааниде колдонулууга дуушар болгон. «Ички» Орто Азиянын отурукташкан бөлүгүндөгү кандыктардын тушунда, башкача айтканда феодалдык мамилелердин өнүккөн шартында жалпы сарай кызматкерлеринин жыйындысын туюндуруп социалдык мааниде колдонулса, кыргыз элинде өзүнчө

1 Мукминова Р. Г. Среднеазиатские термины «тогджа», «Сукнийат», «ички». – В сб.: Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. – М., 1970, 132–133-беттер.

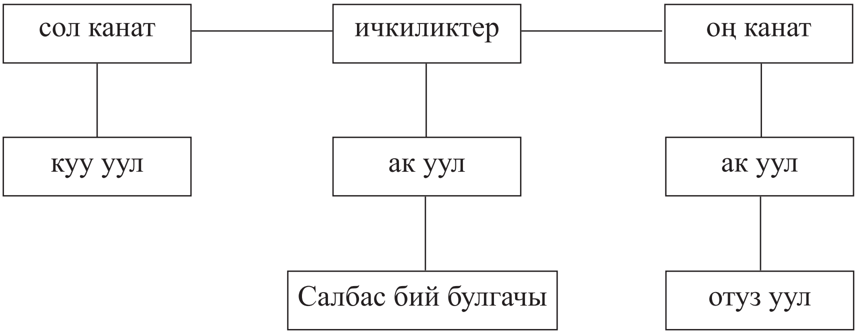
2 Будагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. I – СПб., 1869, 181-бет.

3 Древнетюркский словарь. – Л., 1969, 202-бет.

уруулардын бирикмесинин (уруулардын союзунун) жалпы атын туюндуруп, этникалык мааниде колдонулган. Мына ушул байыркы кыргыз урууларынын негизги бир бөлүгүнүн этникалык термин катарында «ичкиликтер» деп аталышынын өзүнчө илимий мааниси, аргументтик ролу даана көрүнөт. Биринчиден, «ичкиликтер» деген терминдин этникалык термин катарында колдонулушунан XV– XVI кылымдардагы Орто Азиянын отурукташкан бөлүгүндөгү мамлекеттик биригүүлөр менен кандыктардын мезгилиндегидей феодалдык мамилелердин өнүккөн шартындагы кырдаалга салыштырганда патриархалдык-феодалдык мамилелердин жаңы гана түзүлүп жаткан учурундагы кырдаалды байкоого болот. Экинчиден, көчмөн уруулардын эл болуп түзүлүү процесси согуштук-демократиялык доордун шартындагы иерархиялык системанын принциптерине негизделген (ички, оң, сол) жалпы традициялык биригүү боюнча жүргүзүлгөндүгүн белгилөөгө болот. Ошондуктан кыргыздын «ичкиликтер» бөлүгүн байыркы түрктөрдүн согуштук-административдик системасындагы «ичреки» (кандын жеке чоролору) менен жалпы түзүлүү принциби боюнча окшош деп кароого толук мүмкүн. Мисалы, байыркы түрктөрдөгү үч топко бөлүнүү:



«Маджму-ат-таварих» боюнча XVI к. башында кыргыздардын үч топко бөлүнүшү:



Мында негизинен традициялык үч бөлүк боюнча түзүлүү принциби жалпысынан бирдей болуу менен бирге, оң канат ичкиликтерге туугандык жагынан (ак уул) жакын болгондугу да көрүнүп турат. Демек, кыргыз уруулары согуштук-административдик системанын принциби боюнча эл болуп түзүлгөндүгүн белгилөө менен катар, «ичкиликтер» бөлүгүнүн бириктирүүчү борбор катарындагы тарыхый ролун да көрсөтө кетүүгө болот. Анткени, байыркы түрктөрдөгү «ичреки» – кан жана анын жан-жөкөрлөрүнүн (Чоролор) бирдигинен түзүлгөн сыяктуу эле, «ичкиликтер» да

кыргыз уруулары өзүнчө эл болуп түзүлүүдө бириктирүүчү борбордук ролду ойногондугун көрөбүз. Байыркы огуздардын армиясынын структурасы да ушул эле принципте түзүлгөндүгүн көрүүгө болот. Мисалы: «Коркут атанын китебинде» мындайча айтылат: «Оң канаттан тышкы огуздардын бектери менен баатыр Дундаз урушка кирди; сол канаттан жигиттери менен Кара-Гюндун уулу Будаг баатыр урушка кирди; Казан ички огуздардын бектери менен борбордон урушка кирди»[1]. Демек, байыркы ички огуздар да традициялык үч бөлүктөн борбордук бөлүгүн ээлеп турушат.

Ошентип Караханиддер доорунун (X–XII кк.) учурунда көчмөн майда уруулардын традициялык үч бирдик боюнча кыргыз элинин түзүлө баштаган мезгилиндеги бир борбордоштурулган бийликке биригүүгө умтулуу идеясы «Манас» эпосунун жаралышына тарыхый шарт түзгөн. Иерархиялык система боюнча түзүлүү – согуштук демократиялык жана феодалдык жортуулдар үчүн гана мүнөздүү болбостон, жалпы эле биригүүдөгү традициялык жол экендигин эске алуу керек. Демек, бул система – басып алуучу согуштук чабуулдардан коргонуу жана тышкы душмандарга каршы бирдикте күрөшүү үчүн да зарылдуулуктан келип чыккан туруктуу система болгон. Кыргыз элинин түзүлө башташына Караханиддер доорундагы бир катар тарыхый кырдаалдар: феодалдык мамилелердин түзүлүшү, Караханиддер мамлекетинин пайда болушу менен анын территориялык жагынан өзүнчө уделдик башкарууларга бөлүнүшү, бул уделдердин арасында өз ич ара согуштук карама-каршылыктардын үзгүлтүксүз күчөшү, Борбордук Азияда үстөмдүк кылган Кидан империясынын XI кылымдын башында эле Жети-Сууга согуштук чабуулдарды жүргүзүп турушу ж. б. тарыхый шарттар чарбалык-маданий тиричилиги боюнча отурукташкан чөйрөлөрдөн айырмаланып жашаган көчмөн уруулардын бири-бирине биригүүсүнө, өзүнчө обочолонгон этникалык жалпылыктагы эл болуп түзүлүшүнө алып келген. Үзгүлтүксүз феодалдык баскынчы согуштардын натыйжасында майда уруулар белгилүү бир күчтүү уруунун тегерегине ыкташып, ар кандай душмандарга бирдиктүүлүк менен каршы туруу зарылчылыгын табигый түрдө талап кылган. Ошондуктан уруулардын жалпысына бирдей тиешелүү болгон тарыхый муктаждыктын. негизинде эл болуп биригүүгө шарт түзүлгөн. Мына ушул кырдаалдагы бардык уруулар үчүн бирдей зарыл болгон биригүү аракети биригүү идеясынын жалпылыгына да өбөлгө болуп, бир магистралдык идеологияны жактоого алып келген. Ошол кырдаалдагы бул магистралдык идеология – биригүүгө умтулуу, б. а. бирдиктүү бир автономиялык мамлекеттүүлүк формага ээ болууга умтулуу болуп эсептелет.

«Маджму ат-Таварихте» жазылган уламыш боюнча кидандардын (каракытайлар) чабуулуна каршы имам Ибрахимдин башчылыгы менен Фергана өрөөнү менен Тянь-Шанда жүргүзүлгөн согуштардын мезгилинде 1127-жылы кыргыз урууларынын бирикмелери оң жана сол канатка бөлүнгөндүгү эскерилет[2]. Демек, XII кылымдын башында эле кыргыз элинин биригүүсүндөгү традициялык үч бөлүктүн болгондугун толук ишеним менен айтууга болот. Ошентип, Караханиддер доорунда өзүнчө эл катарында иерархиялык система боюнча түзүлө баштаган мезгилде эле кыргыздын «ичкиликтер» бөлүгү бириктирүүчү борбордук ролду

1 Книга моего деда Коркута. – Огузский героические эпос. – М. – Л., 1962, 31-бет.
2 Материалы по истории киргизов и Киргизии, вып. I. – М., 1973, 202-бет.

аткаргандыгы ачык көрүнөт. «Манас» эпосунун башкы идеясы адегенде мына ушул бириктирүүчү борбордун ошол учурдагы прогрессивдүү ролу менен, анын тарыхы – саясий умтулушунун сферасы менен шарттталышкан. Ошондуктан кыргыздардын «ичкиликтер» бөлүгүнүн этникалык тарыхы менен «Манас» эпосунун айрым белгилеринин байланышын аныктай турган кээ бир маалыматтарды салыштырып көрсөк да болот.

1. Эпостун борбордук каарманы эпикалык Манас «Маджму ат-Таварих» боюнча кыргыздын кыпчак уруусунан чыккан баатыр катарында баяндалат. Ал эми кыпчак уруусу «ичкиликтер» тобунун этникалык составындагы көрүнүктүү уруу болгондугу белгилүү. Кыпчак уруусу кыргыз элинин түзүлүшүндөгү XI кылымга чейинки эле мезгилдеги анын алгачкы катмарларына киргендигин этнограф С. М. Абрамзон өзүнүн изилдөөсүндө [1] белгилеген болучу.

2. «Манас» эпосунун кийин жазылып алынган варианттары боюнча эпикалык Манастын чоролорунун уруулары дээрлик «ичкиликтер» тобунун составындагы уруулар экендигин көрөбүз. Мисалы, Кошой – катагандан, Төштүк менен Үрбү – кыпчактан, Ажыбай – аргындан (кесек уруулары мурун «аргын» уруулар союзунун[2] составында болгон), Чубак – нойгуттан, Бозуул – тейиттен, Баймат – таздан, ошондой эле Бакай, Сыргак ж. б. чоролор Манас менен аталаш тууган катарында айтылат. «Манас» эпосунда традициялык түрдө айтылган: окчу, сары уйсун, думара, кыдырша жана башка кыргыздын байыркы урууларынын аттары «ичкиликтер» бөлүгүндө этноним катарында учурайт.

Белгилүү монголовед Б. Я. Владимирцовдун монгол элинин коомдук түзүлүшүн изилдөөнүн негизинде: «Монгол мамлекетинин түзүлүү процессинде уруулардын биригүүсүнүн мезгилиндегидей эле дружина-нөкөд (чоро. –Э. А.) чоң роль ойногон»[3] деген белгилүү илимий корутундусу толугу менен кыргыз элинин түзүлүү процессинин тажрыйбасына да туура келгендигин белгилөөгө болот. Орто Азия менен Борбордук Азиянын башка көчмөн уруулары менен уруулар союздары сыяктуу эле кыргыз уруулары да ошол учурдагы белгилүү бир күчтүү урууга, же уруулар союзуна биригүү жолу аркылуу эл болуп түзүлгөндүгүн көрөбүз. Белгилүү бир күчтүү уруунун айланасына топтолуу (айрымдары өз эрки менен, кээ бирлери күч менен бириктирилсе да) тарыхый кырдаалга байланыштуу учурдагы зарылчылыктын негизинде келип чыгат. Тарыхчы Б. А. Ахмедов тарыхый источниктердин негизинде өзбектердин көчмөн мамлекетинин түзүлүшүн изилдөөнүн натыйжасында мындай корутундуга келет: «Уруулар менен улустардын бири-бирин талап алуу менен жүргүзүлгөн үзгүлтүксүз согуштары, көчмөндөрдүн кеңири массасынын чабуулдарынан кооптонуу көчмөн феодалдарды күчтүү согуштук жолбашчы-кандын айланасына биригүүгө мажбур кылышы мүмкүн»[4]. Демек, бир күчтүү уруунун, же уруулар союзунун (арыш) башчысынын айланасына башка

1 *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этиогенетические и историко-культуриые связи. – Л., 1971, 38-бет.
2 *Аристов Н. Н.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей... – СПб., 1897, 104-бет.
3 *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. – Монгольский кочевой феодализм. – Л., 1934, 86-бет.
4 *Ахмедов Б. А.* Государство кочевых узбеков. –М., 1965, 46-бет.

майда уруулардын биригүүсү алардын башчыларынын вассалдык түрдө кошулушу аркылуу иш жүзүнө ашкан. Ошондуктан уруулардын ушундай жол менен биригүүгө умтулуу закон ченемдүүлүгү – эл болуп түзүлүү, же мамлекеттик формада биригүү процессинин башталышындагы тарыхый тенденция эпикалык башкы каармандын (эпикалык кан) жана анын чоролорунун аракеттерин көркөм идеализациялоо аркылуу чагылдырылган. Белгилүү түрколог А. М. Щербак «Огуз-Наменин» мазмуну жөнүндө мындайча жазат: «Огуздардын (б. а. уйгурлардын) үстөмдүк абалы бөтөнчө ачык-айкын белгиленет. Башка урууларды (карлук, кыпчак, канды ж. б.) Огуздун аскеринин ичиндеги көзкаранды адам – бектердин, же жөн эле «күрсүйгөн жигиттердин» образдары катары көрсөтөт. «Огуз-Намеде» Орто Азиядагы бир катар түрк урууларынын уйгурларга баш ийишинин муктаждыгы менен алардын аракеттеринин бирдигинин зарылдыгы негизделген»[1].

Калмак элинин «Жангар» эпосунда да Жангар кандын айланасына башка элдин (уруунун) кандарынын (уруу башчылары) балдары топтолот. Негизинен алар ойроттун (калмактардын) белгилүү урууларынын өкүлдөрү болуп саналат. Ошону менен бирге ал уруу башчыларынын өздөрүнө баш ийген эли жана аскери болот[2].

Бир күчтүү уруунун же уруулар союзунун тегерегине башка уруулардын биригүү процессинде ар бир уруунун жекече идеологиясы жоголо берет да, жалпыбардык урууга тиешелүү бир башкы идеология пайда болот. Мына ушундай тарыхый шартта гана бир борбордук каармандын айланасына башка персонаждардын биригүүсүнөн турган эпикалык чыгармалар түзүлөт. Башкача айтканда «Манас» эпосунун тибиндеги элдик эпопеялар ошентип алгачкы феодалдык мамлекеттердин түзүлүү, же көп уруулардын бир эл болуп биригүү процессинде гана жаралат. «Огуз-Наме», «Коркут-атанын китеби», «Гэсэр», «Жангар» ж. б. чыгармалар мына ушундай тарыхый кырдаалда пайда болгон.

Патриархалдык-уруулук бытырандылыктан өзүнчө бир этникалык жалпылыктагы эл болуп түзүлүү – коомдук маанилүү өзгөрүш катарында өзгөчө типтеги баатырдык эпостордун жаралышына объективдүү өбөлгө болгон. Демек, ар башка майда-уруулардын ошол мезгилдин күчтүү уруусунун, же уруулар союзунун (арыш) айланасына биригүү процессинин башталышындагы кыргыз урууларынын тарыхый умтулуу идеясы эпикалык кан (Манас), жана анын чоролорунун образдары аркылуу эпикалык формада чагылган. Биригүү процессиндеги бир борбордоштурулган мамлекеттик формага умтулуу идеясы ар кандай тышкы баскынчы душмандарга каршы биримдикте күрөшүү идеясы менен ажырагыс органикалык бирдикте айкалышат. Бардык урууларды бириктирүүчү борбордук фигура (эпикалык Манас) жана анын чоролорунун образдары жалпы элдик мүдөөнү көздөгөн, ар кандай тышкы душмандардан ата-журтун коргогон, элинин көз каранды болбостугу үчүн биримдикте күрөшкөн кубаттуу күчтүн, адилеттүү мамлекеттүүлүктүн символу катарында идеологиялык куралын функциясын да аткарып, улам өнүктүрүлүп отурат. Мына ушул биримдиктин, элдик адилет ишенимдин символу болгон эпикалык кан (Манас) менен анын чоролорунун эрдик иштерин поэтикалык

[1] *Щербак А. М.* Огуз-Наме, Махабат-Наме. – М., 1959, 100-бет.

[2] *Козин С. А.* Джангариада.**– М. – Л., 1940, 80-бет.**

идеализациялоо эпостун алгачкы тарыхый ядросу болуп эсептелет. Демек эпостун бул магистралдык идеясынын айланасына ар түрдүү тематикадагы эпикалык окуялардын уламдан-улам биригүүсү менен циклизацияланып отуруп татаал формадагы эпопеяга айлана берген.

Академик В. М. Жирмунский эпостун өнүгүү процессинде башка каармандардын бир эпикалык монархка вассал (күчтүү уруу башчысына майда уруу башчыларынын «көз каранды» түрдө биригүүсү) катарында биригүүсүн бүткүл дүйнөлүк эпикалык традицияларды салыштырып изилдөөнүн тажрыйбасынын негизинде мындай бир маанилүү жыйынтык чыгарат: «Бул түрдөгү бир борбордун айланасына өздөрүнүн чыгышы боюнча ар түрдүү уруулук, же областтык (уделдик. – Э. А.) традициялар менен байланышкан каармандардын циклизацияланышы феодалдык коом үчүн мамлекеттик биригүү жана жергиликтүү бытырандылыктын карама-каршылыктары мүнөздүү болгон эң кеңири феодалдык мамлекеттердин түзүлүшүнүн натыйжасы болуп саналат»[1]. Академик В. М. Жирмунскийдин «Манас» эпосун да ушул типтеги циклизациялануу процессинин жалпы закон ченемдүүлүгүнө кошушунун, анын чыгышынын тарыхый шартын белгилөөдө да олуттуу теориялык мааниси бар.

Орус элинин баатырдык эпосторунун историзм маселелерин атайын изилдеген советтик фольклорист М. М. Плисецкий: «Баатырдык-эпикалык поэзия (уламыштар жана баатырдык ырлар) мамлекеттүүлүктүн пайда болуу мезгилинде жана улуттук аң-сезимдин өнүгүшүнүн башталышында элди бириктирүүнүн маанилүү каражаты болгон. Бул жанрлар, атап айтканда, уруулук бөлүнүүлөрдүн жоюлуу стадиясында жана адепки мамлекеттүүлүк формалардын түзүлүшүндө кеңири өнүгүүгө дуушар болот»[2],– деп жазат. Демек, кыргыз урууларынын биригүү процессинин башталышында «Манас» эпосунун алгачкы ядросу да маанилүү идеологиялык курал катарында пайда болуп, өнүгө баштагандыгын белгилөөгө толук мүмкүн. Караханиддердин доорунда мындай типтеги эпикалык поэзиялардын пайда болгондугу ачык көрүнөт. Мисалы, Огуз-Каган жөнүндөгү эпикалык чыгарманы жана Махмуд Кашгаринин «Диван лугат ат-түрк» аттуу белгилүү сөздүгүндө иллюстрация катарында эл оозунан жыйнап киргизген оозеки чыгармалардын үлгүлөрүндөгү бир катар эпикалык ырлардын («Тангуттар менен болгон согуш», «Уйгурлар менен болгон согуш», «Ябаку менен болгон согуш», «Алп эр Тонга өлгөндөгү кошок», «Белгисиз баатыр өлгөндөгү кошок» ж. б.)[3] үзүндүлөрүн айтсак болот. Академик Д. С. Лихачев: «Эпикалык чыгармалар элдин аң-сезими үчүн кымбат болгон окуялар менен каармандарды идеализациялаган»[4], – деп белгилейт. Демек, «Манас» эпосунун тарыхый ядросу да кыргыз урууларынын жалпысына таандык белгилүү учурдагы алардын жалпы идеологиясын идеализациялаган жана учурдагы тарыхый шарттын таламына ылайык пайда болгон дешке толук негиз бар.

---

1 *Жирмунский В. М.* Народный героический эпос. – Сравнительно исторические очерки. –М. –Л., 1962, 41-бет.

2 *Плисецкий М. М.* Историзм русских былин. – М., 1962, 130-бет.

3 *Стеблева М. В.* Развитие тюркских поэтических форм вXI веке. – М., 1971, 112–162-беттер.

4 *Лихачев Д. С.* Культура Руси конца XIV–начала XVI в –М, 1946, 80-бет.

«Манас» эпосунун борбордук каарманы эпикалык Манас кыпчак элинен (уруусунан), ал эми анын чоролору дээрлик «ичкиликтер» бөлүгүнүн ар түрлүү урууларынан болушу кыргыздар эл болуп түзүлүү процессинин башталышында кыпчак уруусу «Огуз-Намедеги» огуздардай (уйгурлар) борбордук ролду аткарып, «ичкиликтер» тобунун калган башка уруулары анын айланасына бириккендигин туюндурат. Демек, эпос элдин тарыхында болуп өткөн конкреттүү шартындагы турмуштук чындыкты, коомдун учурдагы идеологиясын жалпылаштырган эпикалык формада чагылдыргандыгы талашсыз.

«Манас» эпосунун жаралышынын тарыхый шартын белгилөөдө «ичкиликтер» деген этникалык термин менен бирге «чоро» деген эпикалык терминди да тарыхый жактан карап, анын маанисин туура түшүнүүнү талап кылат

«Чоро» деген термин кыргыз элинин оозеки поэтикалык чыгармаларынын ичинен «Манас» трилогиясында гана традициялык түрдө туруктуу айтылат. Албетте бул термин эпикалык чыгармалар үчүн гана мүнөздүү. Ошондой болсо да кыргыздын башка баатырдык эпосторунда («Курманбек», «Эр Табылды», «Эр Төштүк» ж.б.) «чоро» деген термин традициялуу түрдө учурабастан, негизинен ага синонимдик маанидеги «жигит» («кырк жигит») деген термин аркылуу берилет. Ошону менен бирге «чоро» кыргыз элинин тарыхында социалдык термин катарында да колдонулбагандыгын белгилей кетүү зарыл.

Ал эми «чоро» деген термин түрк тилинде сүйлөгөн элдерде Орто кылымдын башында эле болгондугун көрөбүз. Мисалы, XI кылымда жазылган Ю. Баласагундун белгилүү «Кутадгу билиг» поэмасында «чоро» деген термин «Чагры-бек» формасында учурайт.

«Чагры-бек» ордо титулу, «чин» деген мааниде түшүндүрмө берилген[1]. Ал эми түрк-монгол элдериндеги алгачкы мамлекеттик биригүү «Ордо деген элдик термин менен аталган. Ошондуктан «чоро» деген титул мамлекеттик бирикме менен байланыштуу экендигин эске алуубуз керек. XV кылымда жазылган өзбек акыны Мухаммад Солихтин «Шайбани-Наме» аттуу тарыхый поэмасында «ички» деген термин менен катар «чухра» деген термин да учурайт[2]. В. В. Бартольд «XVII кылымдагы өзбек кандарынын сарайындагы шаан-шөкөттөр»[3] деген макаласында сарай кызматкерлеринин титулдук наамдары менен мансап абалдары жөнүндө анализ жүргүзгөндө башка терминдер менен катар «кырк-чөхре», «көп чөхре», «чөхре-агасы» деген терминдерди да келтирет. Бирок бул терминдердин семантикалык маанисин ачып көрсөткөн эмес. Ч. Валиханов «Казактын элдик поэзиясынын формалары жөнүндө» деген макаласында «азаматтар», «чоролор» деген сөздөр казактын байыркы поэмаларында көп учурагандыгын белгилеп келип: «Чоро – азамат деген сөздүн синоними, бирок бул сөз бир аз эркин болуп, мурун азамат деген сөз кошулбастан эле жеке өзүнчө колдонулган. Чоро-азамат – нукура жоокердик сөз жана аны орусча: товарищ, дружина деп которууга мүмкүн»[4],– деп жазган.

---

1 Древнетюркский словарь. – Л., 1969, 136-бет.
2 *Мухаммад Солих.* Шайбани-Наме. – Тошкент, 1961, 106-107- беттер.
3 *Бартольд В. В.* Соч., т. II, ч. 2. – М., 1964, 396, 398-беттер.
4 *Валиханов Ч. Ч.* 1-т., 201-бет.

«Манас» эпосунда «чоро» деген термин өзүнүн мааниси боюнча монголдун «нөкөр» («жөкөр», арабдын «везир» («увазир») деген терминдери менен бирдей функцияны аткарат. Ошондуктан алар «Манас» эпосунда синонимдик мааниде да колдонулган учурлар кезигет.

Мисалы:

1. Жанында нөкөр-вазири
   Жаан кезген көй баатыр[1].
2. Кыраан Манас жөкөрү
   Кыргыздан чыккан кырк бөрү[2].

Демек, Б. Я. Владимирцовдун белгилүү жобосу менен караганда чоролор (вассалдык уруу башчылары) кыргыз уруулары өзүнчө эл болуп биригүү процессинде маанилүү роль ойногон деп эсептөөгө болот. Тарыхый жагынан алганда ар бир уруу башчысы белгилүү бир борбордук уруунун башчысына биригүү жолу менен, ага вассалдык принципте кошулгандыгын билебиз. Мына ушул вассалдык уруу башчылары эпосто «чоро» деген эпикалык термин менен берилген деп эсептөөгө болот. Себеби Караханиддер доорунда эле «чоро» («чагры-бек») ордолук титул болгондуктан, кыргыз уруулары да биригүү мезгилинде ошол эле учурдагы борбордошууга умтулуусуна ылайык, ал терминди да эпикалык формада чагылдыргандыгын көрөбүз, б. а. бул тарыхый термин Караханиддердин мезгилинде кыргыз элинин түзүлүү процессинин интенсивдүү жүрүү учурундагы биригүү тенденциясын туюндургандыгын белгилүү өлчөмдө аныктап турат. Тарыхый жагынан алганда «нөкөр» деген термин монголдордо вассалдык уруу башчыларына колдонулгандыгын Б. Я. Владимирцов туура аныктагандыгын билебиз. «Манас» эпосунда «нөкөр» («жөкөр») деген монгол тилинен кирген термин «чоро» деген түрк тилиндеги термин менен синонимдик мааниде колдонулат. Демек, «Кутадгу билиг» поэмасында айтылган «чагры-бек» («чоро-бек») деген термин да вассалдык уруу башчыларына колдонулган термин болгон деген пикирге келтирет. Анткени монголдор менен түрк тилинде сүйлөгөн элдердин коому бирдей чарбалык-маданий типтеги көчмөн мал чарбачылыкта жашаган жана аларда патриархалдык-уруулук уклад күчтүү сакталган коом болгондуктан бул тарыхый терминдердин («нөкөр», «чоро») мааниси да бирдей болгон деп эсептөөгө толук мүмкүн.

Ал эми «Манас» эпосундагы эпикалык, кан Манастын чоролору традициялык түрдө «кырк» («кырк чоро», «кырк бөрү», «кырк кашка») деген эпикалык сан боюнча аталышын эмне менен түшүндүрүүгө болот? Албетте, «кырк» деген эпикалык традициялык сан жеке кыргыз элинин фольклорунда гана эмес, Орто Азия менен Алдыңкы Азиянын элдеринин фольклорунда да туруктуу айтылат. Биздин оюбузча бул сандын түпкү теги байыркы иран мифологиясындагы «Чилтан» («чил» – «кырк», «тан» – «киши» – «кырк колдоочу», «кырк сыйкырдуу олуя») деген түшүнүк боюнча пайда болгон деп эсептөөгө болот. Иран мифологиясы боюнча чилтен – сыйкырдуу күчкө ээ болуп жана көзгө көрүнбөй адамдардын

[1] *Орозбаков С.,* инв. № 1787, 130-бет.
[2] *Орозбаков С.* инв. № 585, 361-бет.

арасында жүрүп, сүйгөн кишисин колдойт имиш[1]. Мына ушул мифологиялык ыйык түшүнүккө байланыштуу эпикалык кандардын (падышалардын) жанында жүргөн жан-жөкөрлөрү да анын ишенимдүү жардамчысы катарында символдоштурулган түрдө «кырк чоро», «кырк увазир», «кырк жигит» деген мааниде колдонулуп калган дешке мүмкүн.

Биз жогоруда эпикалык Манас «Маджму ат-таварих» боюнча кыпчак уруулар союзунун өкүлү болуп айтылгандыгынын себеби – кыргыз элинин түзүлүү мезгилинде кыпчак уруулар союзу борбордук уюштуруучу ролду аткарган деген тыянакты айткан элек. Чындыгында да тарыхта кыпчак уруулар союзу бир катар түрк тилинде сүйлөгөн элдердин (казак, өзбек, каракалпак, алтай, башкырт, ногой) этногенезисине кирген сыяктуу эле кыргыз элинин түзүлүшүндө да маанилүү роль ойногондугу белгилүү[2].

Жыйынтыктап айтканда, «Манас» эпосунун жаралышына феодалдык типтеги Караханиддер мамлекетинин доорунда (X–XII кк.) кыргыз урууларынын өзүнчө эл болуп түзүлө баштаган мезгилиндеги жалпы уруулардын биригүүгө болгон интенсивдүү тенденциясы менен тарыхый зарылдуулуктан келип чыккан коомдун маанилүү өнүгүшү сыяктуу объективдүү өбөлгөлөр тарыхый шарт түзгөн. Демек, мурунку патриархалдык-уруулук түзүлүштүн шартындагы бөлөк-бөлөк уруулардын, ар түрдүү уруу топторунун өзүнчө жалпылыктагы бир эл болуп бириге баштащы – прогрессивдүү коомдук өсүш катарында жалпы элдик мүнөздөгү баатырдык эпостордун (элдик эпопеялардын), башкача айтканда классикалык типтеги эпостордун пайда болушунун чечүүчү фактору болуп эсептелет.

Эпикалык Манастын тарыхы жөнүндөгү маселеге карата

Эпопеянын борбордук каарманы болгон эпикалык Манас жөнүндө ар түрдүү көп пикирлер айтылгандыгына карабастан, азырынча бул маселе боюнча канагаттандырарлык даражадагы изилдөөлөр жүргүзүлүп, анын ким болгондугуна тиешелүү жооп бериле элек. Эпикалык Манастын тарыхтуулугу тууралу М. Ауэзов, А. Н. Бернштам, А. Т. Тагирджанов, А. Маргулан сыяктуу окумуштуулар өздөрүнүн аргументацияларына ылайык ар кандай болжолдуу пикирлерди айтуу менен бул маселе боюнча бир кыйла илимий маалыматтарды берген. Албетте эпикалык башкы каармандын тарыхы эпостун чыгышы менен тике байланыштуу маселе. Ошондуктан эпостун башкы каарманынын тарыхын туура аныктоо маселеси – эпостун өзүнүн чыгыш доору менен анын жаралышынын закон ченемдүүлүгү жөнүндөгү негизги проблеманын чечилиши үчүн да маанилүү аргумент болушунда талаш жок. Мына ушул максатта эпикалык Манастын тарыхы жөнүндөгү маселеге атайын токтолуп, илимий иликтөөлөрдү жүргүзүүгө туура келет.

Биз адегенде түрк-монгол элдеринин тарыхый шартында «Манас» эпосунун тибиндеги элдик чыгармалардын башкы каармандарынын тарыхы жөнүндөгү бир

---

1 *Андреев М. С.* Чильтаны в среднеазиатских верованиях. – В. В. Бартольду. – Ташкент, 1927, 334–338-беттер.

2 Кыргыз ССР тарыхы, I т., 116-бет; *Потапов Л. П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. – Л., 1969, 170–172-беттер.

катар жалпы закон ченемдүүлүктөрдү карап көрүшүбүз зарыл. Эпикалык циклизация принцибинде түзүлгөн баатырдык эпостордун башкы каармандарынын тарыхы жөнүндөгү маселелер боюнча илимий изилдөөлөрдүн негизинде төмөнкүдөй негизги корутундулар белгилүү.

1. Алгачкы мамлекеттик формада биригүү, же эл болуп түзүлүү мезгилинде жарала баштаган баатырдык эпостордун (эпопеялык типтеги) башкы каарманы – мурунку патриархалдык-уруулук доордун шартында эле пайда болуп, традиция катарында сакталып келаткан эпикалык чыгармалардын каармандарынын белгилүүлөрүнүн биринин ысымы менен аталышы ыктымал. Бул типтеги эпикалык каармандын ысымы уруунун, же уруулар союзунун тотемдик, же легендарлуу ата-бабасынын ысымынан келип чыгат да, традиция катарында сакталып отуруп, кийин жалпы улуттук эпопеянын башкы каармандарынын ысымын да белгилеши мүмкүн. Мисалы, «Огуз-Наменин» башкы каарманы Огуз-каганды айтууга болот.

2. Эл болуп түзүлүү, же мамлекеттик биригүү процессиндеги борбордук бириктирүүчү уруунун, же уруулар союзунун (арыш) ысымынан, башкача айтканда династиялык башкаруучу уруунун ысымын персонификациялаштыруу менен пайда болот да, эпикалык циклдерден түзүлгөн эпопеянын борбордук каарманынын милдетин аткарат. Мисал катары «Коркут-атанын китебиндеги» Боюндурканды көрсөтүүгө болот.

3.Патриархалдык-уруулук доордун шартында эле пайда болгон эпикалык традициялар кийин коомдун тарыхый өнүгүшүнүн белгилүү баскычында, башкача айтканда мамлекеттик биригүүнүн, же эл болуп түзүлүү процессинде маанилүү көркөм трансформациялануу менен, же эпикалык циклизациялануу менен ошол өзүнүн алгачкы эле каарманынын ысымын сактап кала бериши мүмкүн. Мисалы, «Алпамыш» менен «Жангар» эпосторунун башкы каармандарын ушундай деп эсептөөгө болот. Советтик фольклорист В. Я. Пропп мына ушул типтеги каармандардын ролунун эволюциясы жөнүндө мындайча мүнөздөмө берет: «Бул борбордук персонаж бир кездеги каармандын өзү, мамлекетке чейинки эпостун жалгыз каарманы болгон. Уруулардын мамлекетке бириккен учуруна жараша, эл пайда боло баштаган учурга жараша бул каарман өз элинин башчысы, кийинчерээк өз мамлекетинин башчысы болуп калат»[1].

4. Эл болуп түзүлүү процессинин учурунда эпопеялык типтеги баатырлык эпостордун жаралып жаткан кырдаалында ошол этникалык чөйрөдө уламыш катарында сакталып келаткан даңазалуу легендарлык баатырдын, же ошол мезгилдеги көрүнүктүү тарыхый адамдын ысымдары эпикалык башкы каарманга берилип, анын ролун аткарышы да толук мүмкүн. Мисалы, монгол окумуштуусу Ц. Дамдинсурэн Гэсэр XI–XII кылымдарда Тибеттеги Лин княжествосунун мезгилиндеги анын демократтык мүнөздөгү башкаруучусу болгондугун далилдейт. Гэсэр жөнүндөгү даңазалуу аңыз-уламыштар эл оозунда сакталып келип, монголдун эпикалык циклдеринин башкы каарманына айланган деген пикирге келет[2].

Советтик фольклорист М. М. Плисецкий да элдик эпостордун башкы каармандарынын тарыхы жөнүндө изилдөөнүн негизинде мындайча пикирди айтат:

[1] *Пропп В. Я.* Русский героический эпос, 62-бет.

[2] *Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. – М., 1957, 225–226-беттер.

«Бул жерде ишмердигин эл оң планда баалаган, өзүнүн прототиптери көрүнүктүү тарыхый адамдар болгон башкы оң каармандар көп эле жолугат»[1].

Албетте эпикалык башкы каарман тарыхый адамдын ысымына байланыштуу болушун советтик фольклор жөнүндөгү илим да жокко чыгарбайт.

Мына ушундай эле багытта эпикалык Манастын прототибин иликтөө боюнча бир кыйла илимий аракеттер жүргүзүлгөндүгү да белгилүү. Биздин оюбузча бул маселе боюнча негизинен эки түрдүү көз караш айтылып келгендигин белгилей кетсек болот: а) М. Ауэзов менен А. Н. Бернштамдын көз караштары. Бул көз караштын негизги аргументтери (байыркы кыргыздардын ажосу – Манас, Яглакар – Манас) тарыхый жактан так эмес экендигин жогоруда көрсөткөнбүз. б) А. Т. Тагирджанов менен А. Маргуландын көз караштары. Булардын ар бири өзүнүн аргументтери аркылуу эпикалык Манастын прототибин Караханиддер династиясы менен түздөн-түз байланыштырат. Эпикалык Манастын тарыхы Караханиддер доорунун учурундагы кырдаалдан иликтениши белгилүү даражада чындыкка жакындайт. Албетте бул доордогу тарыхый маалыматтар боюнча Манас ысымдуу адам болгондугу жөнүндө так факт болбогондуктан, А. Т. Тагирджанов да, А. Маргулан да болжолдуу пикирлерди гана айтышат. Бирок экөөнүн пикири тең Караханиддер династиясы менен тике байланыштуу. 1960жылы «Маджму ат-таварих» кол жазмасын жарыялап, андагы «Манас» эпосуна тиешелүү материалдарды тарыхый жактан анализдөөнүн негизинде алгачкы ирет бул көз караштты айтуу А. Т. Тагирджановго таандык»[2].

XVI кылымдын башында жазылган «Маджму ат-таварих» («Тарыхтардын жыйнагы») аттуу кол жазманын табылышы «Манас» эпосунун тарыхынын бир катар маселелеринин чечилишине жарык түшүрүү менен бирге, башкы каармандын (Манас) тарыхын иликтөө боюнча да туура багыт берип, маанилүү илимий пикирлерди айтуу үчүн негиз боло турган ишенимдүү фактыларды берди.

Эми А. Н. Тагирджановдун көз карашын байкап көрөлү. Арабдардын X кылымдагы «Худуд-ал-алам» («Ааламдын чеги») деген географиялык чыгармасындагы: «Каракарахан кыргыздарга чектеш кимактардын бир району, анын элдеринин үрп-адаты кыргыздар менен бирдей» деген тарыхый маалыматка таянат да, Манастын атасы Жакыпты ошол кимактан (кыпчактан) чыккан реалдуу адам катарында карайт. Манастын атасы Жакыптын кыпчактан чыгышын бул версия алгачкы ирет кыргыздардын составына кирген кыпчактардын арасында түзүлүшү мүмкүн, же болбосо кийинчерээк «кимак» деген сөз «кыпчак» деген ат менен алмашкандыгы менен түшүндүрүүгө болот деп эсептейт да, төмөнкү эки негизги тарыхый фактыдан пайда болгондугун белгилейт:

1. «Худуд-ал-алам» чыгармасынын жана XI кылымдагы фарс тарыхчысы Гардизинин маалыматы боюнча Ысык-Көлдүн түштүк жээгинде Барсхан деген шаар болгон. Аны «Манак» («манаг») деген титул менен аталган карлук уруусунун өкүлдөрү башкарып турган. Ошол эле Барсхан районунда Банджул деген да шаар

---

[1] *Плисецкий М. М.* Историзм русских былин. – М., 1962, 39-бет.

[2] Собрание историй («Маджму ат-таварих») фотографическая репродукция отрывков рукописного текста, введение, указатели подготовил к изданию А. Т. Тагирджанов («Иранская филология», вып. II). – Л., 1960, 1–46-беттер.

болгондугу, ал карлуктардын чек арасында болуп, тогуз-огуздар (уйгурлар) башкарып келгендиги, кийинки учурда аны кыргыздар ээлеп тургандыгы эскерилет.

2. Чыгыш географтарынын белгилөөсү боюнча Өзгөн, Баласагун, Кочкор-Башы, Ат-Башы, Барсхан, Кашкар, Жаркен жана башка ушул чөйрөдөгү шаарлар бир кылымды (иклым), башкача айтканда бир географиялык зонаны түзгөн. Бул географиялык зонадагы (иклым) Барсхан шаарын XI кылымдын ортосунда Янал-Тегин (Инал-Тегий), андан кийин анын уулу Тогрул-Тегин башкарган. Алар «Манак» («манаг») деген титул менен аталып, өздөрү өтө жоокердиги менен белгилүү адамдар болушкан. Мына ушул эле мезгилдерде Богра-хан Харун (Буура-хан) Кашкарды, анын бир тууганы Жакып Тегин Ат-Башыны башкарып турушкан.

Араб тарыхчысы Ибн ал-Асирдин жазган маалыматы боюнча ошол мезгилдерде Селжуктардын (түрктөр) султаны Мелик-шах мекен Жакып-Тегиндин ортосунда Самаркандда согуш болуп, Жакып-Тегин Ат-Башыга качып келет. Ошол эле учурда Кашкардын башкаруучусу Харундун аскери келип Ат-Башыга чабуул коёт да, Жакып-Тегинди колго түшүрөт. Мелик-Шах Өзгөнгө чейин келип, ХарунданЖакып-Тегинди бошотуп берүүсүн талап кылат. Харун Жакып-Тегинди өзүнүн баласына кошуп Өзмөнгө Мелик-Шахкажөнөтөт. Ушул мезгилде Кашкарга Барсхандын башкаруучусу Тогрул-Тегин чабуул коюп, Харунду туткунга алат. Бул кабарды уккан соң Жакып-Тегинди Харундун баласы бошотуп жиберет[1].

А. Тагирджанов мына ушул XI кылымдын ортосундагы тарыхый окуялардын негизинде мындай корутундуга келет: Барсхандын башкаруучусу Янал-Тегиндин (Инал-Тегин) уулу Тогрул-Тегиндин («манак») Кашкарга жасаган чабуулунун натыйжасында Жакып-Тегин бошотулгандыгы жөнүндөгү даңазалуу кабар Барсхан, Ат-Башы, Банджул ж.б. шаарлар менен бирге ошол географиялык чөйрөлөргө таралган болуу керек. Башкача айтканда XIкылымдын ортосунда Жети-Сууда жашаган кыргыздардын арасынада бул даңазалуу кабар кеңири белгилүү болуу керек деп эсептейт. Мына ушул XI кылымдагы тарыхый окуялар кийинки мезгилдин (XV к.) шартына ылайык өзгөртүлгөн түрдө «Маджму ат-таварихте» Манас Таластан келип, калмактар туткундап бараткан атасы Жакып-бекти бошотуу сыяктуу эпизоддо чагылган дейт. Экинчи жагынан Манак Тогрул-Тегиндин атасы Янал-Тегин (Инал-Тегин) менен Жакып-Тегин деген ысымдар уйкаш болгондуктан, кийин бул эки ысым биригип Манас баатыр атасы Жакып-бекти туткундан бошоткон деген уламыш кеңири таралып кеткен болуш керек деген пикирге келет. Ошону менен бирге ал Рашид-ад-дин менен Абулгазынын жазган тарыхый маалыматтары боюнча Монгол доорунда кыргыздардын кандары «Инал» деген титул менен аталгандыгына караганда Манак-Тогрулдун атасы Янал-Тегиндин (Инал-Тегин) ысымы да ушул титулга байланыштуу болушу кызыктуу факты катарында, аны кыргыздан чыккан деп да айтууга мүмкүндүк берет деп эсептейт. Ошентип, А. Тагирджанов «Манас» эпосунун башкы каарманынын ысымы «Манас» жана кыргыздардын уруу төбөлдөрүнүн титулу «Манап» – XI кылымдагы барсхандык башкаруучулардын «манак» («манаг») деген жалпы бир титулуна байланыштуу келип чыккан деп болжолдойт[2].

---

1 *Бартольд В. В.* Соч., т. II, ч. I. – М., 1963, 45-бет.
2 *Тагирджанов А. Т.* Собрание историй. – Л., 1960 42–46-беттер.

Албетте, «Манас» деген ысымдын кайдан чыккандыгы жөнүндөгү маселе да өзүнүн туура чечилишин талап кылуучу маселенин бири. Бул маселе боюнча да ар түрдүү пикирлер (А. Н. Бернштам, К. И. Петров, Р. Сарыпбеков) айтылып келатат[1]. Бирок эпостун чыгыш доорун, анын жаралышынын закон ченемдүүлүгүн белгилөөдө башкы каармандын ысымы, албетте, чечүүчү фактор болуп эсептелбейт.

Демек, Манас – эпикалык башкы каарман катарында «Манак» деген титулдан пайда болгондугу жөнүндөгү маселе эмес, ошол Караханиддер доорунун мезгилиндеги тарыхый уламыштардын негизинде пайда болгондугу жөнүндөгү маселе чечүүчү роль ойнойт. Ошондуктан А. Тагирджановдун жогоруда эпикалык Манасты Караханиддердин доорунун учурундагы окуялар менен байланыштырып карашы көп жагынан чындыкка ылайык келет. Жыйынтыктап айтканда, ал «Маджму ат-таварих» боюнча анализ жүргүзүү аркылуу Жакып-бек менен Манас Караханиддердин доорундагы тарыхый адамдар болуш керек деген корутундуга келет.

Кийинчерээк казак окумуштуусу А. Маргулан да эпикалык Манастын прототибин Караханиддер династиясы менен түздөн-түз байланыштырып, аны XI кылымдагы Ат-Башынын башкаруучусу Жакып-Тегиндин баласы катары эсептейт[2]. Бирок Караханиддердин династиясында Манас ысымдуу адам болгондугу жөнүндө тарыхый маалыматтарда да, оозеки санжыраларда да эскерилбейт. Ошондой болсо да А. Маргулан А. Тагирджановдун көз карашына толук кошулгандыгы көрүнүп турат. «Манас» эпосунун тарыхый негизи Караханиддер доорунда кыргыз элинин түзүлө баштаган мезгилине туура келе тургандыгын жогоруда белгилеген элек. Демек эпостун борбордук каарманы жөнүндөгү маселени да ошол эле Караханиддер мамлекетинин сферасындагы кырдаалдардан иликтөө менен аны илимий жактан туура чечүүгө толук мүмкүндүк бар.

Мына ошондуктан биз бул маселе боюнча А. Тагирджановдун көз карашына кошулуу менен аны дагы толуктоо максатындагы кошумчалай турган бир катар фактыларды келтирип көрөлү.

1. «Маджму ат-таварих» боюнча Манастын атасы Жакып-бек менен Карнас (Карунас, кээде Карунас Кара) бир тууган болуп айтылат. XVI кылымда эпикалык мүнөздө баяндалган бул ысымдар Караханиддер династиясынын XI кылымдагы тарыхый адамдарынын ысымдары (Жакып-Тегин, Карун Буура-кан) менен түздөн-түз байланышат. Себеби тарыхый Жакып-Тегин (Ат-Башынын башкаруучусу) менен Карун Буура-кан (Кашкардын башкаруучусу) да эпикалык Жакып-бек менен Карунас Кара сыяктуу бир тууган болушкан[3].

2.Эпикалык Манастын генеологиялык санжырасында Караханиддердин династиясы менен кээ бир байланышы болгондугун көрөбүз. «Манас» эпосунун кийинки жазылып алынган вариантынын көпчүлүгүндө Кара-кан Манастын чоң аталарынын бири (көп учурда Жакыптын атасы катарында айтылат) болуп айтылат.

---

1 *Бернштам А. Н.* К происхождеиию имени Манас. – «Манас» – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе, 1968, 177– 191-беттер; *Петров К.**И.*** Очерк происхождения киргизского народа. – Фрунзе, 1963, 59–60-беттер; *Сарыпбеков Р.* «Манас» деген аттын чыгышы жөнүндө – Кыргызстан маданияты, 1971, 14-июль.

2 *Маргулан А.* Шокан жане «Манас». – Алматы, 1971, 62–63-беттер.

3 *Бартольд В. В.* Соч., т. II, ч. I. – М., 1963, 45-бет.

XIX кылымда Ч. Валиханов менен В. В. Радлов жазып алган варианттарда да Кара-кан Жакыптын атасы болуп айтылат. Ал эми С. Орозбаковдун вариантында Буура-кан Манастын дагы бир аталары болуп эсептелет. Кара-кан жалпы эле Караханиддердин жогорку титулун персонификациялоонун негизинде, ал эми Буура-кан Караханиддердин башкаруучуларынын титулуна байланыштуу чыккан эпикалык ысымдар (эпонимдер) экендигин белгилөөгө болот. Караханиддер түрктилиндеги элдердин ичинен ислам динин биринчи кабыл алган алгачкы феодалдык типтеги мамлекет болгон. Белгилүү тарыхчы В. В. Бартольд: «Бул башкаруучулардын кээ бирлери диндин таасиринин аркасында чын дили менен эле адилет падышанын идеалын иш жүзүнө ашырууга аракет кылышы толук ыктымал»[1] деп жазат. Караханиддердин доорунда ал династия жөнүндө легендарлуу уламыштар, культтук маанидеги түшүнүктөр көп пайда болгондугун жана алар Орто Азия элдеринин оозеки чыгармалары менен элдик ишенимдеринде да азыркы кезге чейин сакталып келгендигин көрөбүз. Ошондуктан Караханиддердин династиясынын ысымдарына байланыштуу жерлер, архитектуралык эстеликтер «Олуя», «ата», «баба» деген ат менен аталып ыйык катарында сакталган. Мисалы, Олуя-Ата, Машкат-Ата Занги-баба ж.б.

Караханиддер династиясы жөнүндөгү уламыштар өзбек элинин оозеки чыгармаларында да сакталгандыгын төмөнкү фактыдан көрүүгө болот. Мисалы, «Кунтугмыш («Холбика») дастанында канзада Кунтугмыш Ногойстандагы Кара-кан Олуя-Атанын баласы болуп айтылат. Ошондой эле Бугра-хан өлкөсү (кандыгы) деген жер эскерилет. Кара-кан өзбектин башка эпикалык чыгармаларында да падышанын туруктуу ысымы катарында көп жолугат[2].

С. Орозбаковдун вариантында Буура-кан Манастын ата-бабаларынын бири катарында айтылат.

Мисалы:

Буура-кануулу Көгөйдү
Мындан кыргыз көбөйдү[3].
Бабыркан, Буура-кан,
Төбөй-кан, Көгөй-кан,
Көгөйдөн болгон үч бала[4].

«Буура-кан» деген титул менен Караханиддердин башкаруучулары аталгандыгы талашсыз. Караханиддер: табгач-кан (тамгач-кан) арслан-кан, илек-кан (балким, ээлик-кан, ээлүү-кан, же элдүү-кан деген мааниде болушу ыктымал) ж.б. даңктуу титулдар менен аталышкан. Бул титулдардын чыгышы жана анын мансаптык мааниси жөнүндө илимде туруктуу бир пикир жок. Немец окумуштуусу О. Прицактын көз карашы боюнча «арслан» – чигил уруусунун, буура – ягма уруусунун тотеми болгондуктан, алар өздөрүнө титул катарында да колдонгон деп эсептейт[5]. Караханиддердин чыгышы жөнүндөгү маселе боюнча ар түрдүү божомолдордун

1 *Бартольд В. В.* Соч., т. I, 368-бет.
2 *Жирмунский В. М., Зафиров Х. Т.* Узбекский народный героический эпос. – М., 1947, 136–142-беттер.
3 *Орозбаков С. Манас, инв. № 575, 87-бет.*
4 *Орозбаков С. Манас, инв. № 583, 1-бет.*
5 *Бартольд В. В.* Соч., т. II, ч. 2, 506-бет.

айтылып келгендигин жана негизинен үч уруулар тобунун (карлук, ягма, чигил) аты менен байланыштырылгандыгын белгилеп келип, советтик тарыхчы С. Г. Кляшторный мындай жыйынтык чыгарат: «Бирок эми чигилдер да, ошону менен бирге туксилер да карлук урууларынын конфедерациясына киргендиги жана алардын тарыхы ажырагыс экендиги ачык»[1]. Тарыхый маалыматтар боюнча Караханиддер мамлекетинин түзүлүшүндө карлуктар, чигилдер маанилүү роль ойногон менен башкаруу чөйрөсүндө жоокер эл катарында эсептелген көчмөн ягма уруулар тобунун өкүлдөрү турушкан. Ошондуктан источникте да: «Ягмалар падышахты богра-кан (бууракан) деп аташат» деп белгиленген[2]. Караханиддер мамлекети өзүнчө территориалдык жагынан уделдерге бөлүнгөн мезгилде Талас, Исфиджаб (азыркы Чимкент), Шаш (азыркы Ташкент) ж.б. жерлердин уделдик башкаруучулары негизинен «буура-кан» деген титул менен аталышкан.

«Буура-кан» деген титулдук наамдын мааниси төмөнкүдөй түшүнүк боюнча да пайда болушу мүмкүн деп эсептөөгө болот. Мисалы, С. Каралаевдин вариантында Алмамбет жай таш аркылуу күндү жаадыруу учурунда мындайча бир байыркы ишенимдеги этнографиялык факты айтылат:

Булут аты Буура-кан,
Мунун атын чакырып,
Күндү жайлап турду эле[3].

Демек бул түшүнүк боюнча Буура-кан жаан-чачынга байланышкан табияттын кубулушунун символикалык образы экендиги, башкача айтканда байыркы шаманисттик ишенимдеги түшүнүк менен байланыштуу экендиги көрүнүп турат. «Буура-кан» деген түшүнүк жаратылыштын кубулушу жөнүндөгү символикалык ишенимге байланыштуу экендиги төмөнкү фактылардан да ачык байкалат. Мисалы, метафоралык каражаттар аркылуу түзүлгөн кыргыз элинин табышмактарынан бир-эки фактыны келтирип көрөлү:

1. Төмөнкү элдин буурасы,
Жайылып келет чуудасы *(туман)*.
2. Самтыр-сумтур энеси бар,
Санат жеткис ботосу бар,
Маңгыл кашка буурасы бар
(булут, жылдыз, ай).
3. Айдан азан чакырса,
Ааламга угулуптур.
Буура-буура буркурайт,
Буту-колу титирейт
(күн күркүрөө, чагылган)[4].

---

1 *Кляшторный С. Г. Эпоха Махмуда Кашкарского. – Советская тюркология, 1972, № 1, 20-бет.*
2 *История народов Узбекистана, т. I. – Ташкент, 1950, 274-бет.*
3 *Каралаев С, инв. № 541, 495-бет.*
4 Кыргыз эл табышмактары, жаңылмачтары, калптары. Түзүүчүлөр: Ж. Мукамбаев, Ж. Таштемиров. – Фрунзе, 1971, 18, 24- беттер.

Бул келтирилген мисалдар боюнча да Буура-кан жөнүндөгү түшүнүк күндүн күркүрөшү, добул, булут, жаан-чачын сыяктуу атмосфералык кубулуштар менен тыгыз байланыштуу экендиги туюлуп турат. Түрк-монгол элдеринин байыркы шаманисттик түшүнүктөрү боюнча жаратылыштын ар бир кубулушунун өзүнчө ээси бар деп эсептелинет. Демек, бул айтылган мисалдар Буура-канды атмосфералык кубулуштардын (жаан-чачын, добул) ээси, анын символикалык образы деп эсептөөгө мүмкүндүк берет. Ал эми жаратылыштын көрүнүштөрүнүн ээлери, алардын символикалык образдары культтук түшүнүктө болгондуктан, байыркы Караханиддердин доорундагы башкаруучу чөйрөдөгү адамдар ыйык түшүнүк боюнча өздөрүнө титулдук наам катарында колдонгон деп айтууга да толук мүмкүн.

Шаманисттик түшүнүктөгү символикалык образдардын бири Буура-кан элдик оозеки чыгармаларда туруктуу сакталып келиши кыргыздардын түшүнүктөрү Караханиддердин башкаруу чөйрөсүндөгү уруулар тобунун символикалык түшүнүктөрү менен бирдей болгон деген пикирге алып келет. Ошону менен бирге Караханиддер династиясынын башкаруу чөйрөсүндөгү традициялык титул Буура-кан персонификацияланган ысым (эпоним) катарында Манас баатырдын ата-бабасынын биринин атын туюндуруп калышы да закон ченемдүү көрүнүш деп эсептөөгө болот. Ошондой эле эпикалык Манастын тарыхы Караханиддердин династиясы менен, айрыкча карлуктардын этникалык тобу менен тыгыз байланыштуу деп кароого да негиз берет.

3.»Манас» эпосунда эпикалык борбор катарында туруктуу түрдө сакталып келаткан географиялык ат Талас – конкреттүү географиялык территория менен байланыштуу болушу башкы каармандын (Манас) тарыхы Караханиддер доору менен катышы болгондугун далилдей турган негизги фактылардын бири болуп эсептелет. Талас өрөөнүндө Талас (Тараз) деген шаар болгондугу тууралу VI кылымдагы тарыхый маалыматтарда эле эскерилет. Бул шаар X кылымдын акырында Караханиддердин мамлекетинин карамагына өтүп, алардын династиясынын уделдик башкаруучуларынын (Буура-кандардын) борбору болуп келген[1]. Ибн-ал-Асирдин белгилөөсү боюнча Талас (Тараз), Исфид-Жаб (азыркы Чимкент) менен бирге Караханиддер мамлекетинде өзгөчө уделди түзгөн[2]. Караханиддердин доорунда XI–XII кылымдарда Талас шаары маанилүү соода борбору катарында өнүгүп келип, XII кылымдан баштап аны кидандар басып алган. Ал эми Талас өрөөнү жалпысынан жаратылышы ажайып кооз жана бардык жагынан жайлуу (көчмөндөр жана отурукташкан эл үчүн) жер болгондуктан, тарыхый маалыматтарда да өтө мактальп айтылган. Мисалы, XI кылымдагы араб акыны ал-Бейхаки Талас өрөөнүнүн табиятынын кооздугуна суктанып өзүнүн ырын жазган. XIII кылымдагы тарыхчы ал-Казвини өрөөндүн жаратылышынын сулуулугун бейишке салыштырат[3]. Демек, Талас өрөөнүнүн жалпы көрүнүшү «Манас» эпосунда да беренелүү өрөөн, «Жер соорусу» катарында көтөрүңкү поэтикалык эргүү менен сүрөттөлүшү да бекеринен эмес. Талас шаары Чагатай башкаруучуларынын карама-каршылыктарынын

[1] *Бартольд В. В.* Соч., т. III, 1965, 495–496-беттер.
[2] *Бартольд В. В.* Соч., т. IV, 1966, 35-бет.
[3] *Караев О.* Арабские и персидские источникиIX–XII вв. о киргизах и Киргизии. – Фрунзе, 1968, 83–84-беттер.

жана кылымдагы көчмөн өзбектердин чабуулдарынын мезгилинде биротоло талкаланып, XVI кылымдын башында бул өрөөндө шаарлар жоголуп, алардын урандылары гана калгандыгы маалым[1]. Ошондуктан «Манас» эпосунун өнүгүшүндө өрөөндүн кийинки мезгилдеги (шаарлар жоголгондон кийинки) жалпы көрүнүшү сүрөттөлүп, шаар жөнүндө күңүрт эскерүүлөр гана учурагандыгын көрөбүз.

Мисалы: С. Орозбаковдун вариантында:

Карап турсаң ушунда,
Калаанын ичи-тышында
Кайнап жаткан киши бар.
. . . .
Падышанын чоң коргон
Каалгасы сом калай,
Салтанаты бир далай[2].

С.Каралаевдин вариантында:

Төрткүлдүн төмөн жагында,
Төрөсү сайган багында,
Дарбазалуу коргонго[3].

деген саптар бар. Мындан эски шаардын сепили жөнүндө сөз болуп жаткандыгын түшүнүү кыйын эмес. Ушундай эле Түштүк Кыргызстандан жазылып алынган айрым варианттарда Манас Талас шаарында кырк жигит курап, ордо ойноп жаткандыгы айтылат[4].

XVI кылымда жазылып калган «Маджму ат-таварих» чыгармасы боюнча да Манастын жана анын атасы Жакып-бектин жердеген жери Талас өрөөнү (Каракыштак) экендиги белгилүү. Демек, эпикалык Манастын ордосу традициялык түрдө реалдуу Талас өрөөнү менен тике байланыштуу болушу Караханиддердин династиясынын башкаруучуларынын (Буура-кандар) мезгили менен байланыштуу деп кароого мүмкүндүк берет.

4.»Маджму ат-таварих» чыгармасы боюнча эпикалык Манастын атасы Жакып-бек каракаралык (же Каракара деген уруунун, же Каракара деген адамдын) кыпчактардын башчысы катарында айтылат. X кылымдагы географиялык чыгарма «Худуд-ал-алам» («Ааламдын чеги») боюнча Каракара-хан элинин үрп-адаты кыргыздар менен бирдей болгон кимактардын (кыпчактардын) бир району экендиги көрсөтүлгөн[5]. Ошондой эле XIX кылымдын экинчи жарымында жазылган «Манас» эпосунун бир вариантында (В. В. Радлов) да эпикалык Манас Каракара элинин (уруунун) баатыры катарында эскерилет.

---

[1] *Бернштам А. Н.* Памятники старины Таласской долины. – Историко-археологический очерк. – Алма-Ата, 1941.
[2] *Орозбаков С.* инв. № 584, 29-бет.
[3] *Каралаев С.* инв. № 543, 2836-бет.
[4] Инв. № 1116-а, 226-бет.
[5] Материалы по истории киргизов и Киргизии, вып. I. – М., 1973, 44-бет.

Мисалы:

Каракаранын карасы,
Дүйүм алптын сарасы[1].

Мында Каракара (Каркыра) деген терминди үч жактуу (географиялык, этникалык, ономастикалык) мааниде түшүнүүгө болот. Албетте, бир эле термин бул сыяктуу үч жактуу мааниде колдонулушу закондуу көрүнүш. Мисалы, Каракара (Каркыра) уруунун атын туюндурса, ал уруу жашаган географиялык район да ошол эле ат менен атала берери, же ошол эле уруунун аты адамдын ысмы катарында да түшүндүрүлө берери анык. Мисалы, Каркыра (Каракара) жөнүндө тарыхчы В. А. Ромодин мындайча белгилейт: Каракара кыпчактын уруу башчысынын ысымын туюндуруу менен бирге, кыпчактын бир уруусунун атын белгилеп – этникалык ат катарында колдонулат. Ошону менен бирге азыркы кезде да Казакстандын территориясында (Жамбыл областы) Талас өрөөнүнө чектеш жерде Кара-Кыстак суусунун жанында Каракара деген жер бар экендигин көрсөтөт[2]. Ошондуктан X кылымдагы Каракара-кан XVI кылымда да, XIX кылымда да Манастын уруусунун ысымы катарында айтылып жатышы, биринчиден, Каракара (Каркыра) X кылымдан бери карай традициялык түрдө сакталып келаткан ысым экендигин, экинчиден, Манас жөнүндөгү алгачкы эпикалык окуя кыргыз-кыпчактын этникалык чөйрөсүндө гана пайда болгондугун айгинелеп турат. Ал эми кыпчактар Караханиддер мамлекетинин составында болуп, башкаруу чөйрөсүндө да олуттуу роль ойногондугун, алар ошол мезгилде Жети-Суу менен Чыгыш Түркестанда жашагандыгы А. А. Валитова «Этнонимы в Тюркоязычном памятнике XI в. «Кутадгу-билиг» деген макаласында ишенимдүү далилдейт[3]. Демек, «Манас» эпосунда традициялык түрдө сакталып келген бир катар персонаждык ысымдар (Кара-кан, Буура-кан, Каракара, Жакып-бек ж.б.) Караханиддердин доору (X–XII кк.) менен байланыштуу болушу – эпостун алгачкы тарыхый негизи ушул доордо пайда болгондугу менен түшүндүрүлөт. Анткени мына ушул Караханиддердин доорундагы кыргыз-кыпчак этникалык чөйрөсүндө пайда болгон Манас жөнүндөгү даңазалуу тарыхый уламыштар кыргыз урууларынын бирдиктүү эл катарында биригүү процессинин башталышында жаралган эпопеялык типтеги эпостун борбордук каарманынын милдетин аткарган деген тыянакка келтирет. Эпикалык Манас жөнүндөгү алгачкы уламыш конкреттүү этникалык чөйрөдө (кыргыз-кыпчак) гана жаралган деп болжоого болот. Анткени Манас баатыр жөнүндөгү легендарлык уламыш Караханиддердин мамлекетинин жалпы сферасында таралган болсо, же кыргыз-кыпчактан башка этникалык топтордо (уделдерде) да белгилүү болгон болсо, ал жөнүндө башка элдердин фольклорунда да закондуу түрдө сакталып келер эле. Эгерде ал уламыш мамлекеттин жалпы рамкасында кеңири таралган болсо, ошол доордогу тарыхый источниктерде да жазылып калууга мүмкүн болуучу. Ошондуктан Манас жөнүндөгү легендарлуу окуя алгачкы учурда белгилүү гана географиялык

[1] *Радлов В. В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен, ч. V. – СПб., 1885, 63-бет.
[2] *Бартольд В. В.* Соч., т. II, ч. I, 541-бет.
[3] *Валитова А. А.* Этионимы в тюркоязычном памятнике XI в. «Кутадгу-билиг». – Доклад на VII международном конгрессе антропологических и этнографических наук. – М., 1964, 67-бет.

чөйрөдө, белгилүү гана этникалык топтун ичинде пайда болуп, узак өнүгүү процессинин негизинде гана уламдан-улам өркүндөтүлүп, культтук монументалдык образга чейин идеализацияланып жеткен деп кароо чындыкка туура келет.

5. Эпикалык Манас баатыр жөнүндө элдик оозеки уламыштар менен манасчылардын салт катарында укумдан-тукумга улантылып келаткан көз караштары да Манастын Караханиддердин доорунун учуруна таандык баатыр экендигин көрсөтүшөт. Албетте анын кайсы мезгилге таандык баатыр болгондугу жөнүндөгү түшүнүк айтуучулардын муундары тарабынан үзгүлтүксүз улантылып отургандыктан белгилүү даражада чындыктын үлүшү бар деп эсептөөгө болот. Элдик түшүнүктө айрым конкреттүү окуялардын, же көрүнүктүү тарыхый адамдардын кайсы мезгилде болгондугу жөнүндө көбүнчө өтө кеңири белгилүү, жалпыга маалым болгон окуя менен адамдын мезгилин чек катарында белгилешет да, ошол мезгилден мурун, же кийин болгондугун көрсөтүшөт. Элдин ар түрдүү окуяларды (же тарыхый адамдарды) ушундай принцип боюнча белгилүү бир учурга таандыкташтырыуусу жөнүндө төмөнкүдөй фактыларды келтирүүгө болот. Чыгыш элдеринде белгилүү окуялардын, же көрүнүктүү адамдардын доорун Мухамбет пайгамбардын мезгилин чек кылып, андан мурун, же кийин болгондугун белгилөө орун алган. Мисалы, «Үрүстөм баатыр Мухамбет пайгамбардан мурун жашаганбы, же кийин жашаганбы?»[1] деп болжолдошот. Мына ушундай эле элдик түшүнүк боюнча манасчы С. Орозбаков Манас тууралу мындайча түшүндүрөт: «...Азирети Мухамбет Мустафадан кийин, 475 жылдан кийин түрк элинен Түркстан жеринен Манас чыгат»[2]. Ошондой эле С. Орозбаков «Манас» эпосун жаздырып жаткан мезгилде окуялардын тарыхын толук түшүндүрүү максаты менен жекече айтуучулук чегинүүлөр жасаган учурлары көп жолугат. Ал Манас жөнүндө мындай бир конкреттүү пикирди айтат:

Он үчүнчү октябрь
Бир казатын бүтүрүп,
Тамам кылып таштадык.
Эсеп кылсак санаасы
Тогуз жүз жыл арасы,
Айтса сөзү көп экен,
Көргөн молдо дуба кыл,
Кан Жакыптын баласы
Кадимден жомок Манасты[3].

Орозбаковдун бул белгилөөсү боюнча Манас баатыр жөнүндөгү жомок XI кылымга таандык экендиги ачык көрүнүп турат. Манасчы С. Каралаевдин вариантында:

Тал-Чоку бийик тоо экен,
Айланасы аска таш,
Көз жетпеген зоо экен.

---

1 *Жирмунский В. М. Зарифов Х. Т.* Узбекский народный героический эпос. – М., 1947, 34-бет.
2 *Орозбаков С.* инв. № 571, 1-бет.
3 *Орозбаков С.* инв. № 574, 573–574-беттер.

Кара ташта каты бар,
Катын окуп караса,
Эки адамдын аты бар.
Тал-Чокуну ким ашкан?
Үрүстөм Дастан эр ашкан,
Андан кийин ким ашат?
Арстан Манас шер ашат[1].

деген түшүнүк айтылат. Албетте мында Тал-Чокуну Манастан мурун Үрүстөм гана ашкандыгын айтып жатат. Демек, манасчынын пикири боюнча Манас Үрүстөмдөн («Шахнаменин» башкы каарманы) кийин чыккан баатыр болуп эсептелет.

Ушундай эле кыргыздын оозеки тарыхы (уламыш-аңыздар) менен фольклорун мыкты билген Ы. Абдыракманов: «Манас баатыр Үрүстөмдөн кийин, Чынгызкандан мурун чыккан» деп айтаар эле. Демек, жалпы эле манасчылардын түшүнүгү боюнча жана оозеки элдик тарых (уламыш-аңыздар) боюнча да Манас баатырдын жомогу болжол менен XI кылымдарга барып такалат.

А. Тагирджанов өзүнүн корутундусунда Жакып-бек, Манас жана анын чоролору жөнүндөгү, Чоңмуш, Чоңче, Жолой жөнүндөгү эпикалык уламыштар Жети-Сууда ар түрдүү мезгилдердеги (XI–XV кк.) тарыхый окуялардын негизинде пайда болуп, XV кылымда бир бүтүн версия катарында түзүлгөндүгүн баса белгилейт[2].

Биз жогоруда келтирген аргументтик маалыматтар да эпикалык Манас баатыр жөнүндөгү уламыштар Караханиддер мамлекетинин мезгилиндеги (X– XII кк.)тарыхый кырдаалда пайда болгон деген корутундуга келүүгө толук мүмкүндүк берип отурат. Ошону менен бирге бул аргументтер А. Тагирджановдун «Маджмуат Таварих» чыгармасынын мазмунуна тарыхый анализ жүргүзүүнүн негизинде чыгарган, чындыкка ылайык келген баалуу илимий корутундусун кошумчалап, бул концепцияны белгилүү деңгээлде дагы өнүктүрүү менен кененирээк түшүнүк бере алат деп ойлойбуз.

«Манас» эпосундагы эпикалык доор

«Манас» эпосу кыргыз элинин эпикалык традицияларынын ичинен өзүнүн монументалдуулугу менен гана эмес, идеялык мазмуну, композициялык түзүлүшүнүн поэтикалык структурасы жагынан да бөтөнчө айырмаланып тургандыгы жалпыга маалым. «Манас» эпосу бир канча эпикалык окуялардын бир каармандын атына байланыштырылып циклизациялануу принцибинде өнүгүп келгендиги да талашсыз. Мындай эпикалык циклизациялануу процесси эпос жазылып алынган мезгилге чейин (Совет бийлигинин алгачкы жылдарында) үзгүлтүксүз өнүктүрүлүп отургандыгы да ачык байкалат. Эпос академик В. М. Жирмунский белгилегендей, «Элдин өткөндөгүсүн баатырдык идеализациялаштыруунун масштабында» эпикалык форма аркылуу баяндап келгендиги закон ченемдүү көрүнүш. Башкача айтканда циклизациялануу процесси үзгүлтүксүз жүрүп келсе да, кыргыз элинин тарыхындагы өткөн бир баатырдык доорду – эпикалык Манастын заманын кеңири масштабда

[1] *Каралаев С.* инв. № 919, 131–133-беттер.
[2] *Тагирджанов А. Т.* Собрание историй. – Л., 1960, 29– 53-беттер.

идеализациялап отургандыгын көрөбүз. Өткөн кылымда эле Ч. Ч. Валихановдун: «Манас» – кыргыздын бардык мифтеринин, жөө жомокторунун, аңыз-уламыштарынын бир убакытка келтирилген жана бир адамдын – Манас баатырдын айланасында топтоштурулган энциклопедиялык жыйнагы»[1]– деп, мүнөздөмө беришинен эле эпос кандайдыр бир конкреттүү мезгилге шартталышып тургандыгын көрүүгө болот.

Эпикалык Манас баатырды жана анын окуяларын эл ушул эле абалында болгон тарыхый чындык катарында кабыл алышып, аны кыргыз элинин тарыхындагы конкреттүү бир учурга тиешелүү болуу керек деп туюнушат. Шарттуу түрдө караганда эпикалык традициялардын ар бири бүтүндөй калыбы боюнча толук формасы менен өткөн доорлордун бир убактысына таандык болгон конкреттүү окуя катарында көрүнөт. Бирок фольклор жөнүндөгү илим бул маселеге башкача позициядан мамиле кылат. Анткени традиция катарында оозеки формада сакталып келаткан фольклордун ар кандай үлгүлөрү тарыхтын агымына жараша өзгөрүп отурушу жалпы фольклористикада аксиома катарында кабыл алынган спецификалык закон ченемдүүлүк болуп эсептелет. Ошондуктан эпикалык доордун картинасын бир мезгилде, же тарыхта болгон конкреттүү бир окуянын элеси катарында түшүнүүгө болбойт. Баатырдык эпостогу эпикалык доордун көрүнүшүн ошол абалы боюнча тарыхтын бир мезгилине таандык катарында эсептөө – эпикалык традициялардын тарыхый өнүгүшүнүн закон ченемдүүлүгүн тануу болуп саналат. Демек, «Манас» эпосу кылымдар бою оозеки формада айтылып келүү процессинде үзгүлтүксүз өнүгүп-өзгөрүү абалында болуп тургандыктан, эпикалык доордун картинасы да өнүгүү өзгөрүү абалында болгондугу талашсыз.

Эпикалык Манас баатырдын заманынын даңазаланышын эмне менен түшүндүрүүгө болот жана ал эпикалык доор кыргыз элинин тарыхындагы кайсы конкреттүү кырдаал менен шартталган? Бул маселеге туура жооп берүү үчүн баарынан мурда эпостун өзүнүн жалпы идеялык багытынын тарыхтын агымы менен тике шартталышкан тенденцияда өнүгүп келгендигин жана борбордук каармандын (Манас) образынын эволюциясын тарыхый принциптин негизинде ырааттуу абалында туура түшүнүшүбүз зарыл. «Манас» эпосундагы эпикалык доордун картинасын, анын жалпы мүнөзүн мына ушул маселелерге тике байланыштырып кароо менен гана туура түшүндүрүүгө болот. Анткени эпикалык доор эпостун жаралыш шартына көз каранды түрдө пайда болуп, анын негизги идеясынын тарыхый кырдаалдарга карата өнүгүп келишине ылайык ого бетер апыртылган формада идеализациялануу аркылуу түзүлгөн.

Баатырдык эпостордогу эпикалык доордун мүнөзү жөнүндө советтик фольклорист Е. М. Мелетинский мындай деп жазат: «Айрым эпостордо «эпикалык доордун» фокусунда идеалдуу эпикалык мамлекеттин образы турат... Мындай мамлекет улуттук-тарыхый мамлекет гана болуп эсептелбестен, социалдык-тарыхый утопиялык мамлекет да болгондуктан, анда «князь» персонификацияланган бийлик, улуттук бирдик жана каармандар элдик идеалды туюндуруучу патриархалдык мамилелерде болот»[2]. «Манас» эпосундагы эпикалык доордун образы да

[1] *Валиханов Ч. Ч.* I т. – Алма-Ата, 1961, 420-бет.

[2] *Мелетинский Е. М.* Народный эпос. – В кн.: Теория литературы. – Основные проблемы в историческом освещении, роды и жанры литературы. – М., 1964, 76-бет.

ушул типтеги картинаны туюндурат. Бирдей тарыхый закон ченемдүүлүктүн натыйжасында пайда болуп, тематикалык жана идеялык мазмуну жагынан типологиялык окшоштукта болгон бир катар эпикалык традициялардан бирдей типтеги эпикалык доордун образын көрүүгө болот. Мисалы, орустун улуу князы Владимир Красное Солнышко башында турган эпикалык Киев мамлекетин, өзбектин эпикалык баатыры Көруулу башкарган идеалдуу Чамбыл шаарын (кээде өлкө), калмактардын улуу ноёну Жангар башында турган идеалдуу эпикалык Бумба өлкөсүн, борбору Талас өрөөнү болгон эпикалык Манас башында турган көчмөн кыргыздардын идеалдуу мамлекеттик-бирикмесин (кандыгын) атоого болот. Албетте, бул сыяктуу эпикалык мамлекеттин (эпикалык ордо) образы эпикалык традициялардын ар биринде эле чагылдырыла бербейт. Мамлекеттик биригүү, же уруулардын биригип эл болуп түзүлүү процессинин кырдаалында гана жаралган эпикалык традицияларда чагылат.

«Манас» эпосундагы эпикалык доордун тарыхый шарты жөнүндө, кыргыздын көчмөн мамлекеттик бирикмесинин идеалдуу эпикалык образы жөнүндө төмөнкүдөй түшүндүрүүгө болот.

Биз жогоруда «Манас» эпосунун жаратылышынын тарыхый учуру Караханиддер мамлекетинин доорунда (X–XII кк.) кыргыз урууларынын биригип эл болуп түзүлүү процессинин башталышы менен шартталышын негизги объективдүү фактор катарында белгилеген элек. Эпостогу эпикалык доордун алгачкы картинасы бириктирүүчү борбор катарында эсептелген эпикалык кан (Манас)жана анын чоролору башында турган адепки мамлекеттик форма менен шартталышкан. Эпикалык доор эпостун жаралган мезгилинен тартып эле ал традициялык мүнөзгө айланган учурдан баштап идеализацияланып отурат. Бирок эпикалык доордун картинасы эпостун өнүгүшүнүн алгачкы этабындагы абалы боюнча эле туруктуу сакталбастан, чыгарманын жалпы идеялык багытынын жана борбордук каармандын образынын өнүгүп келишине көз каранды түрдө өзгөрүлгөн формада идеализацияланып өзүнчө эволюцияны башынан өткөрүүгө дуушар болот.

Кыргыз урууларынын традициялык үч бирдик системасы боюнча биригип өзүнчө эл болуп калыптануу процессинин жүрүшүндө борбордук бөлүк («ичкилер») жалпы элдик ордо катарындагы милдетти аткарган. Бул жалпы кыргыз урууларын борбордоштурган ордо мамлекеттик бирикменин алгачкы звеносун түзүп, эпикалык формада чагылуу менен улам өркүндөтүлүп отуруп бирдиктүү ордолуу эл катарында сүрөттөлгөн. Башкача айтканда эпикалык Манастын заманында кыргыз эл бирдиктүү жана күчтүү ордолуу эл болгон деген идея туюндурулган.

Тарыхчылардын белгилөөсү боюнча кыргыз урууларынын эл катарында биригип калыптануу процессинин аякташы XV–XVI кылымдарга таандык[1]. Кыргыз урууларынын бир эл катарында калыптануу мезгилинде өзүнчө мамлекеттик бирикмеси болгондугу жөнүндө тарыхый маалыматтардан билүүгө болот. Маселен, «Кыргыздардын XV кылымдагы саясий тарыхын үйрөнүүгө карата» деген макаласында өзбек тарыхчысы Б. Ахмедов тарыхый источниктердин негизинде мындайча тыянак чыгарат: «Кыргыздар ошол кезде эле Чүй суусунун өрөөндөрү менен

[1] Кыргыз ССР тарыхы, I т. – Фрунзе, 1973, 237–242-беттер.

Жети-Суунун жергиликтүү эли болгондугун белгилөөгө болот. Кыргыз эли Моголстандын элинин көпчүлүк бөлүгүн түзгөн, ошондой эле бул өлкөнүн саясий жана чарбалык турмушунда маанилүү роль ойногон»[1]. XVI кылымдын ортосунда жазылган Мырза Хайдардын «Тарихи-Рашиди» аттуу тарыхый эмгегинде XVI кылымдын башында эле моголдорду Кашкарияга сүрүп чыгарып, кыргыздар Моголстанда өз бийлигин жүргүзгөн. Алар чыгыштан батышка карай Турфандан Таласка чейинки, түндүктөн түштүккө карай Иледен Кашкарга чейинки территорияларда жашагандыгы эскерилет»[2]. Мына ушул «Тарихи-Рашиди» аттуу тарыхый источниктеги кыргыздар жөнүндөгү фактылардын негизинде Н. Н. Туманович мындайча жыйынтык чыгарат: «Бул мезгилде (XVI кылымдын башы – Э.А.) кыргыздарда могол кандарынын уруусунун өкүлдөрүнүн бири падышага шайланган Халил башында турган феодалдык мамлекеттик бирикмеси болгон», – деп белгилейт да, «Феодалдык бытырандылыктын күчтүүлүгүнөн өзүнүн көз каранды болбостугун бекемдөөгө мүмкүндүк бере турган кыргыздарда мамлекеттик бирикме жок болду, бирок XVI кылымдын ортосунда алар могол улусунун башкаруучуларына көз каранды болбостон, кайра өздөрү моголдордун тагдырын маанилүү өлчөмдө аныктай алышты»[3], – деп көрсөтөт. Демек бул маалымат боюнча XVI кылымдын ортосунан тартып кыргыздарда мамлекеттик биригүү болгон эмес. Башкача айтканда кыргыз эли өзүнчө эл катарында калыптангандан кийин, моголдорду Кашкария тарапка сүрүп чыгарып, Моголстанды (негизинен азыркы Кыргызстан) өздөрү ээлеп калган мезгилден баштап, өз ич ара феодалдык карама-каршылык өкүм сүрүп, бирдиктүү мамлекеттик башкаруу жок болгондугун көрөбүз. Традициялык көчмөн турмушка ылайык патриархалдык-уруулук укладдын туруктуу сакталып келишинин натыйжасында өз ич ара феодалдык карама-каршылыктын күчтүү болушу – узак мезгилдер бою (XVI кылымдан Октябрь революциясына чейин) кыргыз урууларынын бирдиктүү мамлекеттик биригүүсүнүн түзүлүшүнө объективдүү шарт түзө алган эмес. Бул тууралу Кыргыз ССР тарыхында мындайча мүнөздөмө берилет: «XVII кылымдын ортосунда Чыгыш Түркстандагы саясий кырдаал абдан татаал жана туруксуз болгон, феодалдык ар кайсы группировкалардын ортосундагы күрөштөр көп жүргүзүлгөн, алар үчүн Чыгыш Түркстандагы элдердин болсун, кыргыздардын болсун феодалдык бытырандылыгын көрсөткөн ички тартышуулар мүнөздүү болгон»[4]. Себеби көчмөн коомдун шартындагы феодалдык мамилелердин өнүгүшүнүн өзгөчөлүгүнө байланыштуу «кыргыз урууларынын ортосундагы жана феодалдык согуштар Россияга кошулганга чейинки бардык жердеги көрүнүш болгон»[5]. Ошондуктан XVI кылымдан берки кыргыз элинин тарыхы территориялык өзгөчөлүгүнө жараша айрым бөлүктөрү (Кашкар, Турпан тараптагы кыргыздар) Чыгыш Түркстандын, айрым бөлүктөрү (Фергана, Алай өрөөндөрүндөгү кыргыздар) Бухара, Кокон кандыктарынын, (Түндүк Кыргызстандын кыргыздары) Казак кандыктарынын саясий тарыхы менен байланыштуу болуп келгендигин

---

1 Общественные науки в Узбекистане, 1961, №6, 34-бет.
2 Арабо-персидские источники о тюркских народах. – Фрунзе, 1973, 85-бет.
3 Арабо-персидские источники о тюркских народах. – Фрунзе. 1973, 96, 97–98-беттер
4 Кыргыз ССР тарыхы, 251-бет.
5 *Абрамзон С. М.* Киргизы... – Л., 1971, 102-бет.

көрүүгө болот. XVI кылымдан бери кыргыз элинин тарыхый тагдырында өзүнчө мамлекеттик жана коомдук-саясий биригүү болбогондуктан тышкы баскынчы душмандардын (Ойрот-Жунгар феодалдарынын, Цин империясынын баскынчы саясаттары) үстөмдүгүнө каршы күрөшүү мезгилинде кыргыздар бирдиктүүлүктөн ажыраган абалда болгон. Кыргыз элинин тарыхындагы мындай кырдаалда жалпы элдик башчы (эпикалык кан) катарында бирдиктүүлүктүн символу болгон Манас баатырдын өткөн доору жөнүндө эскерүү менен ошол идеалдуу мезгилдегидей биримдикке умтулуу идеясынтуу көтөрүү максатына ылайык эпикалык доор (Манастын заманы) ого бетер күчөтүлгөн формада идеализацияланган. Тарыхый жактан алганда бул эпикалык доор кыргыз урууларынын (үч этникалык топтун) бирдикте тышкы душмандарга каршы күрөшүү мезгилин, феодалдык бытырандылык өкүм сүрө элек мезгилди (X–XV кк.) эске салат. Кыргыз урууларынын феодалдык төбөлдөрү өз ич ара карама-каршылыктар жана бүлгүндүү согуштар менен алек болуп жаткан кырдаалда эмгекчи эл сырткы баскынчы душмандардын (Ойрот-Жунгар феодалдары, Маньчжурдук Цин империясы) үстөмдүктөрүнө каршы күрөштөрдү жүргүзүп келүүгө мажбур болду. Бул конкреттүү тарыхый кырдаалда эл кыргыздын уруу феодалдарынын бытырандылыгына өздөрүнүн биримдүүлүккө умтулуусун, жалпы кыргыз элинин биримдигин карама-каршы коюп, биримдүүлүк идеясын туу көтөрүү менен аны эпикалык традициялардын белгилүүсү болгон «Манас» эпосу аркылуу туюндуруп биригүүгө чакырып келген. Биримдүүлүктүн үлгүсү катарында жалпы элдик башчынын образы болгон эпикалык Манасты жана анын доорун көтөрүңкү духта идеализациялоо аркылуу элди биригүүгө үгүттөө менен катар өздөрүнүн адилеттүү эрежелерге негизделген идеалдуу мамлекеттик бирикмеге умтулуу идеяларын кошо туюндуруп отурушкан. Ошондуктан жалпы элдик башчы эпикалык Манасты «курама жыйып журт кылган» бириктирүүчү жана тышкы душмандар даап келе албаган «кечпей сууну толкуткан, барбай жоону коркуткан» күч-кубаттуу баатыр катарында идеализациялоо менен анын доорун өзүнчө бир толуп турган идеалдуу доор абалында поэтизациялайт.

Демек «Манас» эпосундагы эпикалык доор кыргыз урууларынын үч бирдик системасы (ички, оң, сол) боюнча өзүнчө эл болуп калыптануу процессиндеги биригүү тенденциясы менен шартталган. Ошону менен бирге эпикалык доордун картинасы (эпикалык ордо) эпостун башкы идеясы болгон биригүү идеясынын жана жалпы элдик бир борбордоштурулган бийликти (эпикалык падыша) эпикалык идеализациялоонун тарыхый өнүгүшүнө ылайык өркүндөтүлүп келген.

Китепте:

Абдылдаев Э. «Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн тарыхый этаптары /»Манас» эпосунун жаралышынын тарыхый шарты. – Ф., 1981, 36–92-б.

Эсеналы АБДЫЛДАЕВ

«МАНАС»ЭПОСУНУН ТАРЫХЫЙ ӨНҮГҮШҮНҮН НЕГИЗГИ ЭТАПТАРЫ

«Манас» эпосунун көп кылымдык тарыхынын жалпы картинасын ырааты боюнча элестетүү үчүн анын тарыхый өнүгүшүн болжолдуу болсо да этаптарга бөлүштүрүп кароо талапка ылайык келет. Жалпы эле эпикалык чыгармалардын өнүгүшүн этаптарга бөлүштүрүү маселеси ошол элдин тарыхынын базасында, анын конкреттүү учурларына байланыштуу чечилүүгө тийиш экендиги советтик фольклористикада баса көрсөтүлүп келе жатат. Мисалы, советтик фольклорист В. Я. Пропп слависттердин эл аралык IV съездинде жасаган «Орустун баатырдык эпосторунун өнүгүшүнүн негизги этаптары» деген докладында бул илимий принциптин тууралыгын орус элинин эпосторунун мисалында ачык далилдейт.

Кыргыздын эпикалык чыгармаларынын ар бири коомдун өнүгүшүнүн ар кандай конкреттүү баскычтарында пайда болсо да, өзүнчө традициялык система катарында жалпы ырааттуулукту түзүп турат. Ошондуктан кыргыз элинин жалпы эпосторун бирдикте ушул илимий принциптин негизинде мезгилдештирип чечип алуу маселеси биздин фольклористтерибиздин кезекте турган олуттуу милдеттеринин бири.

«Манас» эпосунун өнүгүшүн этаптарга бөлүштүрүү маселеси боюнча В. М. Жирмунскийдин гана көз карашы бар. Ал «Манас» эпосунун татаал составында негизги үч катмар бар экендигин белгилеген: 1) байыркы, тарыхка чейинки, негизинен жөө жомоктук мифологиялык катмар. Бул катмар VI кылымдан XIV кылымга чейинки убакыттын өтө кеңири рамкасындагы мезгилди кучагына алат; 2) тарыхый, калмактар менен болгон согуштарга байланыштуу реалдуу тарыхый катмар XV–XVII кылымдарга туура келет; 3) акыркы катмар, XVII кылымдан XIX кылымга чейинки эпостун мусулмандаштырылышы. Бирок мындай көз караш менен макулдашууга болбойт. Себеби эпостун өнүгүшүнүн катмарлары тууралу оркойгон кемчиликтери ачык байкалып жатат. Мисалы, тарыхый реалдуу катмары катарында калмактар менен болгон согуштарды гана эсептейт. Андай болсо, эпостун өзүндө традициялуу түрдө айтылып келген «солон», «шибе», «манжу-кытай» сыяктуу тарыхый душмандар кайда калат? Ошондой эле үчүнчү катмарда, башкача айтканда XVII–XIX кылымдардын аралыгында эпос эч кандай тышкы жана ички өнүгүүгө дуушар болбой эле, жалаң гана мусулмандашуу процесси болгон сыяктуу түшүнүк калтырып жатат. Ошондуктан жогорудагы главаларда аныкталган маселелерге таянып «Манас» эпосунун өнүгүшүн болжолдуу болсо да этаптарга бөлүштүрүп көрөбүз.

Биз биринчи главада тарыхый салыштырып талдоонун негизинде жалпы түрк-монгол элдеринин эпикалык чыгармаларынын өнүгүшүнүн алгачкы формаларына мүнөздүү болгон традициялык белгилердин «Манас» эпосунун составында да белгилүү даражада сакталгандыгын көрсөткөн элек. «Манас» эпосунун составында сакталган бул катмар В. М. Жирмунскийдин терминологиясы боюнча

«баатырдык жомоктордун» («алптык жомоктор»), же В. Я. Пропптун терминологиясы менен атаганда «мамлекетке чейинки эпостордун» мүнөздүү белгилери болуп саналат. Биздин оюбузча бул архаикалык элементтерди өзүнчө бөлөк ажыратып туруп «Манас» эпосунун өнүгүшүнүн алгачкы этабы катарында кароого болбойт. Себеби архаикалык типтеги эпостордон (алптык эпостор) стадиялык жактан кийин (мамлекеттик биригүү менен уруулар союзунун өзүнчө эл болуп түзүлүү мезгили) пайда болгон тарыхый типтеги баатырдык эпостор өзүнөн мурунку эпикалык традициялардын жетишкен поэтикалык тажрыйбаларын кеңири пайдалануу менен түзүлөт. Бирок тарыхый эпос коллективде (уруулар союзу, эл) сакталып келаткан эпикалык традицияларды өзүнүн негизги идеялык мазмунун поэтизациялоочу каражат катарында гана пайдаланат. Алар негизинен тарыхый эпостун магистралдык идеясын жаңы кырдаалга карата ылайыкталган түрдө толуктайт, көркөмдүүлүгүн байытат, жалпы формасынын көп жактуу болушу үчүн поэтикалык кызмат кылат. Бул маселе боюнча советтик фольклорист Б. Н. Путиловдун төмөнкүдөй пикирине толук кошулууга болот: «Классический эпос «наследует» архаическую эпическую сюжетику, трансформируя ее в соответствии с новыми идеалами и новыми принципами историзма. То же самое происходит и с эпическими персонажами, эпическим фоном. Классический эпос «наследует» и художественные законы и специфику, подвергая то и другое переработке». Ошондуктан «Манас» эпосунун составындагы архаикалык элементтерди анын алгачкы тарыхый ядросу түзүлүп жаткан процессте (X–XII кк.) кеңири пайдаланылган катмар катарында гана кароо чындыкка ылайык келет. Албетте айрым архаикалык элементтер эл арасында сакталып жүрүп, эпостун андан кийинки өнүгүү процессинде да анын составына кошулууга мүмкүн экендигин жокко чыгарууга болбойт.

«Манас» эпосунун алгачкы этабы катарында анын тарыхтын конкреттүү кырдаалында пайда болгон тарыхый ядросун эсептешибиз керек. Мына ушул көз караш боюнча алганда анын алгачкы этабын белгилеген Караханиддер доорунун мезгили (X–XII кк.) менен байланыштуу кароого тийишпиз. Эпостун бул алгачкы этабы боюнча төмөнкүдөй традициялык фактылардын сакталгандыгын көрөбүз. Мисалы, башкы каарман Манастын атасы Жакыптын (Жакып-тегин), чоң аталары Кара-кан (Караханиддердин эң жогорку титулу) менен Буура-кандын (Караханиддердин башкаруучуларынын титулу) ысымдары, ошондой эле Каракара (Каракара-кан) анын уруусунун же жеринин аты катарында айтылышы. Манастын негизги душманы Жолой – каракытайлардын династиялык уруусунун атына (ёлюй, йолюй) байланыштуу пайда болгон эпоним экендиги, каракытайлардын этникалык составындагы негизги уруулардын (солон, шибе) традициялык душман катарында сакталып келиши ж. б. Аталган фактылар «Манас» эпосунун алгачкы негизи конкреттүү кырдаалдагы (X–XII кк.) зор тарыхый маанидеги конфликттин (Караханиддер – каракытайлар) натыйжасында пайда болгон тарыхый эпос экендигин көрсөтүп турат.

«Манас» эпосунун өнүгүшүнүн мындан кийинки этабы Монгол дооруна туура келет. Монгол феодалдарынын Орто Азия менен бирдикте Кыргызстандын территориясын да басып алышы жана алардын укум-тукумдары (могулдар) бийлеп келген мезгилди (XIII–XV кк.) өзүнчө этап катарында кароого болот. Бул мезгилде «Манас»

эпосунун алгачкы негизи жаңы тарыхый катмарлар менен толукталгандыгын көрөбүз. Буга XVI кылымдын биринчи чейрегинде жазылган «Маджму ат-таварих» чыгармасындагы «Манас» эпосуна тиешелүү материалдар ачык мисал боло алат. Мында Манастын мурунку башкы душманы Жолой тарабында Тубай (жете уруусунан), Калша (монгол феодалдарынын титулунан пайда болгон эпоним), Жамгырчы (маңгыт уруусунан) сыяктуу персонаждардын кошулгандыгын көрөбүз. Манастын Алтайдан Ала-Тоого көчүп келиши жөнүндөгү эпикалык окуянын негизи да ушул мезгилге таандык болушу мүмкүн. Анткени «XIII кылымдагы, XIV кылымдын башындагы территориалдык-мамлекеттик мамилелер өзгөргөн кездерде кыргыз элинин составына кирген уруулардын бир бөлүгү Алтай жактагы жерлерден Тянь-Шанга ооп келет». «Маджму ат-таварих» чыгармасында баяндалган согуштук окуяларда Манас кырк чоросу менен бирдикте катышып жүрүшү жөнүндөгү маалымат – анын калыптанган эпикалык чыгарма болгондугун далилдеп турат. Себеби эпостун борбордук өзөгү башкы каарман Манас менен анын кырк чоросунун ажырагыс биримдикте жүргүзгөн иш-аракеттеринен түзүлгөндүгү белгилүү. Ошону менен бирге «Манас» эпосу өзүнүн өнүгүшүнүн бул этабында эл арасына (Жети-Суу, Фергана өрөөнү) кеңири таралгандыгын жана башка эпикалык чыгармаларга салыштырганда өтө популярдуу болгондугун белгилөөгө болот.

«Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн андан кийинки этабы кыргыздардын Ойрот-Жунгар калмактарынын феодалдык баскынчыларына каршы күрөшүү мезгилине (XV–XVIII кылымдын биринчи жарымы) туура келет. Бул мезгил кыргыз эли өзүнчө эл катарында калыптанып бүткөндөн кийинки ички феодалдык карама-каршылыктардын жана сырткы душмандардын (калмактар) үзгүлтүксүз чабуулдарынын кырдаалы менен мүнөздөлөт. Кыргыз элинин тарыхындагы бул конкреттүү учур «Манас» эпосунун ар тараптан олуттуу өнүгүшүнө өбөлгө болуп, анын эпопеялык абалга чейин өркүндөп жеткен маанилүү этабын түзөт. Бул мезгилде «Манас» эпосунун эпикалык циклизацияланышы интенсивдүү күчөдү. Мисалы, «Алмамбеттин окуясы», «Көкөтөйдүн ашы» ж. б. сыяктуу эпизоддор циклизацияланып, Манастын Темиркандын кызы Каныкейге, Шооруктун кызы Акылайга үйлөнүшү жана «Көзкамандар окуясы» ж. б. сыяктуу эпикалык окуялар тарыхый шартка ылайык конкреттештирилгендигин белгилөөгө болот. Эпикалык окуялардын циклизацияланышы жөнүндө мындай бир закон ченемдүүлүктү эске алуу зарыл: «Ырлардын эпопеяга биригиши калмактын майда улустары ири көчмөн мамлекетке бириккенден кийин гана пайда болду»,– деп белгилейт О. И. Городовиков. Ошондой эле кыргыздын уруулары биригип өзүнчө калыптанган эл болуп түзүлгөндөн кийин гана «Манас» эпосунун циклизациялануу процесси ого бетер өнүгүүгө багыт алгандыгын көрөбүз.

Ошол учурда Орто Азия менен Казакстандын кеңири мейкиндигинде жашаган көчмөн элдердин сферасында Ногой ордосунун таасири күчтүү болуп, ал белгилүү даражада изин калтырды. «Манас» эпосунда анын таасири ачык байкалат. Мисалы, Манастын чоң аталарынын бири Ногой-кан деп, же уруусунун аты сары-ногой (кээде кара-ногой) деп аталышы. Ногой ордосунун мезгилиндеги айрым тарыхый адамдардын ысымдары (Агыш, Жамгырчы, Көкчө, Каныкей ж. б.) эпосто эпикалык персонаждардын ролдорун аткарышы ж. б. Бул мезгилде Манастын кырк

чоросу жалпы айтылуудан конкреттештирилген мүнөзгө ээ болгондугун да байкоого болот. Ойрот-Жунгар мезгили «Манас» эпосунун мурунку тарыхый фонун өзгөртүп, аны өзүнүн туруктуу эпикалык фону менен алмаштырды. Ошондуктан Манастын негизги душмандары катарында калмактар жана анын башчылары традициялык душмандар болуп туруктуу сакталып калды. Эпикалык душмандарды туюндурган персонаждардын составы көбөйүп, алардын өзүнчө галереясы (Коңурбай, Алооке, Нескара, Ороңгу, Бороончу ж. б.) кошулуу менен бирге мурунку традициялык душмандар (Жолой) да «калмакташтырылды».

Кытайдагы Цин (Маньчжур) династиясы Чыгыш Түркстанды басып алгандан баштап, кыргыз эли Россия мамлекетинин составына киргенге чейинки мезгил (XVIII кылымдын экинчи –XIX кылымдын биринчи жарымы; «Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн өзүнчө этабын түзөт. Бул мезгилдеги тарыхый чындыкты чагылдырууда негизинен «Манас» эпосунун согуштук окуялары өнүктүрүлүп, мурунку традициялык душман «калмактар» менен параллель «кытайлар» деген этникалык термин синоним катарында колдонулду. Манастын мурунку душмандары (Жолой, Коңурбай, Нескара, Алооке ж.б.) менен катар жаңы күчтүү душман Эсенкандын (Цин императору) образы киргизилди. Эпостун негизги согуштук эпизоду «Бээжинге казат» деген ат менен конкреттештирилди. Чыгыш Түркстандагы Цин империясынын саясий-административдик системасынын башкаруучуларынын титулдары (жаң-жуң, дуу-дуу, калдай, баң-баң, тыйтай, доотай ж. б.) эпосто традициялык персонаждардын ысымдары катары колдонулду. Ошондой эле бул тарыхый кырдаал Кошойдун окуяларына байланыштуу эпизоддордун жаралышына негизги өбөлгө болду. Айрым учурларда мурунку традициялык душмандар (Коңурбай ж. б.) менен башка персонаждардын (Алмамбет ж. б.) эли «кытай» деген түшүнүк боюнча айтыла баштады ж. б.

«Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн акыркы этабы XIX кылымдын экинчи жарымынан баштап, социалисттик доордун алгачкы жылдарына (20–30-жылдар) чейинки мезгилди кучагына алат. Башкача айтканда кыргыз эли Россия мамлекетинин составына кире баштаган мезгилден тартып, «Манас» эпосунун негизги толук варианттары жазылып алынган мезгилге чейинки убакыт анын өнүгүшүнүн маанилүү этаптарынын бирин түзөт. Бул мезгилдин арасында кыргыз эли менен башка бир тышкы душмандардын ортосунда эл аралык мааниге ээ болгон олуттуу согуштук окуялардын болбогондугу жалпыга маалым. Албетте бул тарыхый кырдаал «Манас» эпосунун өнүгүшү үчүн объективдүү шарт түзбөгөндөй, анын тарыхый катмарлануусуна эч кандай сырткы факторлор өбөлгө болбогондой көрүнөт. Бирок «Манас» эпосу ушул этапта маанилүү өркүндөтүлүп, монументалдуу эпикалык чыгарманын жогорку деңгээлине чейин өнүккөн мезгили болгондугун ачык байкоого болот. Эпостун биздин колго тийген толук варианттарынын (С. Орозбаков, С. Каралаев) идеялык-көркөмдүк жактан өркүндөтүлгөн формада иштелип келишинде бул этаптын мааниси зор. Ошондуктан «Манас» эпосунун ушул мезгилде өнүгүшүнүн өзгөчөлүгүн жана анын негизги факторлорун белгилей кетүүгө туура келет.

Кыргызстандын Россиянын составына ыктыярдуу кошулушу кыргыз элинин тарыхындагы маанилүү учур болгондугу белгилүү. Ушул мезгилден тартып

кыргыз коомунда социалдык-экономикалык жагынан болсун, маданият жагынан болсун олуттуу өзгөрүүлөр жүрө баштайт. Мисалы, бул мезгилде орус элинин прогрессивдүү таасири тийүү менен бирге Орто Азия менен Казакстандын элдеринин ортосунда өз ара экономикалык-маданий карым-катыштар күчөйт, ар түрдүү китептер, газета-журналдар таралат, мектептер ачылып, маданий-агартуу иштери да өнүгөт, улуттук аң-сезим өсүп, жаңы коомдук-саясий көз караштар да пайда боло баштайт. Албетте Орто Азия элдеринин коомунда өнүгө баштаган маанилүү көрүнүштөр алардын жалпы маданий сферасына, рухий дүйнөсүнө да олуттуу таасирин тийгизди. Коомдук турмуштагы маанилүү өзгөрүүлөр негизги фактор катарында оозеки поэтикалык чыгармачылыкта, анын ичинде «Манас» эпосунда да өзүнчө катмар катары чагылбай койгон эмес. Бул мезгилде кыргыз элинин жалпы эле бардык традициялык поэзиясы оозеки формада айтылуу (ырдалуу) мүмкүнчүлүгүнөн ажыратылбаган абалда жашап келгендиктен ал үзгүлтүксүз өнүгүп-өркүндөтүлүп тургандыгына да толук ишенүүгө болот. Ошондуктан советтик фольклорист В. Я. Пропптун: «Мурунку кылымдарда түзүлгөн ырлар (эпикалык ырлар. – А. Э.) өткөндөр жөнүндөгү жөнөкөй эле эскерүү калыбында токтолуп калбайт. Алар жаңы эрдиктер менен жеңиштерге шыктандырат, өткөндөгү баатырдыкты учурдагы баатырдык менен байланыштыруучу улуттук традиция катарында эл тарабынан сакталат» деген пикири жалпы эпикалык поэзиянын өнүгүү закон ченемдүүлүгү менен бирге «Манас» эпосунун өнүгүү абалы үчүн да тиешеси бар деп эсептөөгө болот. Демек, В. В. Радловдун XIX кылымдын 60-жылдарында кыргыздардын элдик поэзиясынын өнүгүшүнүн өзүнчө бир учуру болгондугун, б. а. «чыныгы эпикалык мезгили» экендигин баамдашы – башка элдик поэзия менен бирге «Манас» эпосу да бул мезгилде өзүнүн өнүгүү абалында болгондугун көрсөтөт.

Кыргыз фольклорунун эң мыкты билерманы, советтик доордо «Манас» эпосунун бир нече варианттарын (анын ичинде С. Орозбаковдун, С. Каралаевдин толук варианттарын) жыйноочу Ы. Абдырахманов эпос жөнүндөгү көп маалыматтар менен таанышып, анын көптөгөн варианттарын билүүнүн негизинде минтип жазган: «Илгерки манасчылар жомокторунда көчмөн калмактын турмушун көрсөтүп айтышаар эле. Бул кездеги манасчылар азыркы маданиятты Манас убагында бар болгон кылып көрсөтүп отурушат». Албетте Ы. Абдырахмановдун бул корутундулаган пикири боюнча «Манас» эпосу өзүнүн тарыхый өнүгүшүнүн акыркы этабында байкалаарлык деңгээлде өзгөртүлгөн формага ээ болгондугун көрөбүз. Башкача айтканда бул мезгилдин ичинде «Манас» эпосу маанилүү трансформацияланууга, айтуучулардын акыркы муундары тарабынан олуттуу интерпретациялануга дуушар болгондугу байкалат. Ошондуктан «Манас» эпосунун бизге жеткен үлгүлөрүн тереңирээк үйрөнүүдө анын өнүгүшүнүн ушул этабына көбүрөөк көңүл буруп, атайын изилдөөлөрдү жүргүзүү зарыл. Биз анын өнүгүшүнүн бул акыркы этабына кыскача жалпы мүнөздөмө берүү максатында гана айрым факторлорун белгилөө менен чектелебиз.

Бул акыркы этаптагы «Манас» эпосунун өнүгүшү жөнүндө негизинен эки факторду белгилөөгө мүмкүн.

1. «Манас» эпосунун сюжеттик системасы бир катар жаңы эпикалык окуялар менен толукталган. Мисалы, Манастын ата-бабаларынын мекенин тышкы

душмандардан (калмактар) бошотуу үчүн жүргүзгөн согуштук окуяларын (Текес-кан, Орго-кан, Соорун, Акунбешим ж. б. менен болгон согуштар) жана Кошойдун окуяларына байланыштуу жөө жомоктук сюжеттердин («жалгыз көздүү дөө», «Итаалы жөнүндөгү окуя») кайрадан иштелген формада киргизилишин атоого болот. Ошондой эле бул мезгилде эпостун өзүндө айтылып келаткан традициялык мотивдер менен айрым элементтер эпикалык окуянын деңгээлине чейин өнүктүрүлөт. Мисалы, Манастын Кенжут шаарындагы Айганды чабышы, Жангир кожонун окуялары ж. б. эпизоддорду көрсөтүүгө болот. Ушул эле мезгилде кыргыз элинин эпикалык традициясынын өнүгүү абалына мүнөздүү болбогон жана анын традициялык рамкасынын чегинен чыгып кеткен, эпостун сюжеттик системасына коошпой турган айрым мотивдер менен эпизоддордун да орун алгандыгын белгилей кетүү керек. Мисалы, Манастын Илья Муромец, Наполеон менен болгон согуштарын айтууга болот. Мындай эпостун традициялык системасына коошпогон айрым идеялык мотивдерди айтуучу (С. Орозбаков) 20-жылдардагы улутчулдук көз караштагы адамдардын консультациясынын таасири менен кошуп жибергендигин изилдөөчү К. Рахматуллин туура аныктаган.

2. «Манас» эпосунун сюжеттик системасындагы жалпы эпикалык окуялар деталдаштырылып сүрөттөлүү аркылуу көлөм жагынан кеңейтилген формада өнүктүрүлдү. Эпостун традициялык көрүнүштөрүнүн (сюжет, образ) дагы кенен масштабда өнүгүшүндө төмөнкүдөй процесстердин болгондугун байкоого болот. Мисалы, эпикалык сюжеттер ички мүмкүнчүлүктөрүнө ылайык ар тараптан толукталып сүрөттөлөт, негизги каармандардын образдарына, алардын атына, курал-жарактарына, кийим-кечелерине жана башка нерселерине эпикалык мүнөздөмө берүүдө, эпикалык туруктуу учурларды (жекеме-жекеге чыгуу, диалог, монолог, эпикалык кайталоолор ж. б.) баяндоодо өтө кеңири планда түшүндүрүүгө аракет жасалат. Эпостун мындай ички өнүгүү процессинин интенсивдүү түрдө өркүндөтүлгөн формага ээ болгондугун биз жогоруда (IV глава) казактын эпостору менен салыштыруу планында ачык көрсөткөнбүз. Албетте «Манас» эпосунун бул багыт боюнча кенен масштабда өнүгүшү анын идеялык мазмунун толуктап, эпикалык формасын байытып, жогорку көркөмдүктөгү монументалдуу чыгарма болушун камсыз кылды.

«Манас» трилогиясынын ар бир бөлүмүн уламдан-улам кеңейтип айтуу салты, башкача айтканда «аны айта берсе түгөнбөйт», «бир нече айлап айтса да аягына чыгууга мүмкүн эмес» деген традициялык түшүнүктөрдүн орун алышы жана ушундай ишенимдин негизинде айтуучулардын өз жөндөмдүүлүктөрүнө ылайык мүмкүнчүлүктөрүнүн келишинче чыгармачылык менен узартып айтууга активдүү аракет кылышы негизинен ушул этапка туура келет. Бул этапта «Манас» эпосунун ички өнүгүү процесси ургалдуу темп менен жүргөндүгүн Ч. Валиханов менен В. В. Радлов жазып алган эпостун материалдарын кийинки толук жазылган варианттарга салыштыра келгенде эле даана туюлат. Мисалы, Ч. Валиханов жазып алган текст («Көкөтөйдүн ашы» эпизоду сюжеттик түзүлүшү боюнча толук жана «Чоң казат» эпизодунун башталышы) жалпысынан 3400 чамасындагы ыр сабынан, В. В. Радлов жазып алган материал («Манастын төрөлүшү», «Алмамбеттин окуясы», «Көкөтөйдүн ашы», «Көзкамандар окуясы», «Манастын өлүмү жана Семетейдин төрөлүшү») жалпы биригип 9449 ыр сабынан гана турат. Ал эми С. Орозбаковдун

вариантындагы негизги эпизоддордун ар бири (мисалы, «Көкөтөйдүн ашы» – 15 миң, «Чоң казат» – 20 миң чамасындагы ыр сабынан турат) он миңден кем эмес ыр сабынан түзүлгөн. Албетте, эпостун традициялык эпизоддору көлөм жагынан маанилүү өнүгүүгө дуушар болгондугу бул салыштыруудан ачык эле байкалып жатат. Ошондой эле «Манас» эпосунун аткарылышынын XIX кылымдын орто чениндеги абалы тууралу Ч. Валиханов эпосту толук айттыруу үчүн үч күндөн ашыгыраак гана убакыт талап кылына тургандыгын ачык эле белгилеген. Ал эми XIX кылымдын экинчи жарымындагы жана XX кылымдын башындагы манасчылардын айтуучулук өзгөчөлүгү жөнүндө башкача мүнөздөгү маалыматтар айтылып келгендигин билебиз. Мисалы, Кумаров Балык (Бекмурат): «Манасты» өмүр бою айтсам да, учуна айтып чыга албадым»,– деп айткан экен. Ушул сыяктуу эле ысымдары бизге белгилүү болгон манасчылардын көпчүлүгү жөнүндө ал «отуз күнү айткан экен, кырк күнү айткан экен» деген өңдүү маалыматтарды көп эле учуратууга болот. Арийне, таланттуу эпик ырчылардын активдүү чыгармачылык менен мамиле кылуусунун натыйжасында эпос уламдан-улам кеңейтилген формада өркүндөтүлүп отургандыктан аны толук аткаруу да көп убакытты талап кылгандыгы талашсыз. Бирок мындагы негизги маселе айтуучулар эпостун традициялык нугун толуктап, ички мүмкүнчүлүктөрүн кеңейтип аткарууда кандай каражаттар пайдаланылып, эпикалык материал үчүн эмнелер өбөлгө болду? «Манас» эпосунун өнүгүшүнүн бул акыркы этабына кыскача мүнөздөмө берүү үчүн биз ушул негизги суроого жооп беришибиз керек. Биздин оюбузча эпостун ички өнүгүшүнө негизинен төмөнкүдөй үч фактор өбөлгө болгондугун белгилөөгө болот.

а) Элдин башынан өткөн (XVII–XIX кк. биринчи жарымы) урунттуу тарыхый окуялар (негизинен калмактар менен кытайлар) жөнүндөгү элдин эсинде сакталып келе жаткан оозеки уламыш-аңыздар, ар түрдүү түшүнүктөр эпостун сюжеттик системасындагы традициялык эпизоддордун кеңейтилип айтылышы үчүн негизги эпикалык каражаттардын биринен болгондугу закондуу көрүнүш. Анткени баатырдык эпос элдин тарыхый умтулушун туюндуруу багытында өнүгөт да, ал элдин өткөн тарыхындагы баатырдык доорду, эрдик салттарды кеңири масштабда жалпылаштырып идеализациялоо аркылуу гана иш жүзүнө ашырылат. Ошондуктан эпикалык материал катарында негизинен элдин башынан өткөн тарыхый чындык пайдаланылат. Кыргыз элинин өткөндөгү конкреттүү душмандары болгон Жунгар кандыгы менен Цин империясынын агрессивдүү саясаттары жөнүндөгү аңызуламыштар, элдин эсинде калган тарыхый окуялардын жаңырыктары, алардын үрп-адаттары, турмуш-тиричиликтери жөнүндөгү айрым маалыматтар «Манас» эпосунун өнүгүшүнүн акыркы этабында да анын традициялык окуяларын толуктап, жалпылаштырып айтууда эпикалык каражат болгондугу шексиз. Бирок бул негизги традициялык душмандар (калмактар, кытайлар) жөнүндөгү материалдар «Манас» эпосунун өнүгүшүнүн ошол конкреттүү учурунда канчалык деңгээлде чагылып, XIX кылымдын экинчи жарымынан баштап канчалык деңгээлде пайдаланылгандыгын ачык ажыратып айтуу кыйын. Себеби кийинки пайдаланылган маалыматтар эпостун традициялык системасын толуктоо менен катар эпикалык жалпылаштырылууда мурунку катмар менен жуурулушуп, бир бүтүн поэтикалык формага ылайыкталып сиңирилип отурган.

«Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн өзгөчөлүгүнө байланыштуу жана жалпы эле эпикалык традициялардын өнүгүшүнүн закон ченемдүүлүгү боюнча алганда өткөн мезгилден оозеки сакталып келе жаткан материалдар эпикалык окуялардын ички мүмкүнчүлүктөрүн деталдаштырып сүрөттөөдө кеңири пайдаланылгандыгы ачык байкалат. Мисалы, «Көзкамандар окуясында» калмактардын үрп-адаттары, турмуш-тиричиликтери жөнүндө өтө кеңири жана майда деталдарына чейин баяндалышынан ачык көрүнөт. Калмактардын салты жөнүндөгү бир фактынын так берилишин алып көрөлү:

Өлүгү журтта калчу экен,
Саңыроонун заңы бар
Жагып отко салчу экен,
Ажал-өлүм жетчү экен,
Сүйрөтүп барып өлүгүн
Талаага таштап койгондо
Карга менен сагызган
Жору талап кетчү экен.
Кай бирөө өлүп калчу экен,
Кан чыгарып санынан
Иттерине салчу экен,
Тарпсыз кылып жеп кетсе,
Менин кишим мыкты деп,
Бейишке туура чыкты деп,
Кубанышып калчу экен.

Албетте бул сыяктуу этнографиялык материалдар кийин киргизилгендиги шексиз. Айтуучулар өздөрүнүн таанып-билүү жөндөмдүүлүгүнө жараша угуп-билген, көргөн турмуштук окуяларды традициялык ситуацияларды кенен туюндуруу максаты менен өтө максималдуу колдонууга аракет кылгандыгы ачык сезилет. Тарыхый душмандар болгон Жунгар кандыгы менен Цин империясы жөнүндөгү айрым маалыматтар «Манас» эпосуна кийин, 1916-жылы кыргыздар Чыгыш Түркстанга качып барып келгенден кийинки мезгилде да катмарланып кириши толук ыктымал. Себеби эпос кагаз бетине түшүрүлгөнгө чейин оозеки формада сакталуу процессинде өнүгүп отурган. «Манас» эпосу өзүнүн өнүгүшүнүн бул акыркы этабында, анын өнүгүшү үчүн кандайдыр сырткы конкреттүү фактор жок сыяктуу көрүнгөн менен идеялык-көркөмдүк жактан маанилүү өркүндөтүлдү. Анын мындай ички өнүгүшүнүн каражаттарынын бири катарында элдин башынан өткөн окуялар жөнүндөгү оозеки тарыхый-этнографиялык материалдар чоң роль ойноду.

б) «Манас» эпосунун традициялык эпизоддору ички мүмкүнчүлүктөрүнө карата кеңейтилип баяндалышы үчүн негизги каражаттардын бири катарында ар түрдүү китептердин маалыматтары пайдаланылды. Бул фактор айрыкча С. Орозбаковдун вариантынан ачык көрүнөт. М. Ауэзов өз убагында С. Орозбаковдун вариантында чагатай адабиятынын жана ирандын китептик эпосу – «Шахнаменин» таасиринин болгондугун, ошондой эле Б. М. Юнусалиев да бул вариантта китептик тилдин таасиринин бар экендигин белгилешкен. Кыргыздар Россиянын составына

ыктыярдуу кошулгандан кийинки мезгилде Казан, Уфа, Ташкен ж. б. шаарлардан басылып чыккан араб, фарс, татар, өзбек, казак ж. б. тилдердеги ар түрдүү мүнөздөгү адабияттар (китептер) менен газета-журналдар Кыргызстанга да тарала баштайт. Айрыкча XIX кылымдын аягы менен XX кылымдын башында китептер менен газета-журналдардын таралышы бир топ кеңири орун алган. XX кылымдын башында Кыргызстандын көп жерлеринде жаңы метод менен окутуу башталып, аларда окууга, жазууга, эсептөөгө үйрөтүү менен бирге айрым өлкөлөрдүн тарыхы жана географиясы боюнча да маалымат берилип турган. Албетте, жаңы маданий көрүнүштөр элдин айлана-чөйрөгө, тышкы дүйнөгө болгон көз караштарын, түшүнүктөрүн өркүндөтүүгө мүмкүндүк түзүп, таанып-билүү сферасын олуттуу кеңейтет. Мындай маданий сферанын чөйрөсүндө жашаган профессионал айтуучулардын түшүнүктөрү коом менен кошо өсүп, алардын чыгармачылыгына да маанилүү таасирин тийгизип отурган. Жаңы маданий көрүнүштөр профессионал айтуучуларды (манасчыларды) өзүнүн таасир чөйрөсүнүн орбитасына тарта берүү менен алардын чыгармачылык демилгелеринин өнүгүшүнө түрткү болгон.

«Манас» эпосунун ички өнүгүшүндө китептик таасирдин да өбөлгө болгондугун далилдей турган бир катар фактыларды С. Орозбаковдун вариантынан келтирип көрөлү.

Бабабызды бузду деп,
Басылбаса санаасы
Башкы тарых шаанама
Барып андан карачы.

1. Адам эмес, периби?
Эрендердин илгерки
Эр Үрүстөм эриби?
Же араптардын илгерки
Азирет Аалы шериби?
Дагы эле өлбөй тирүүбү?
Самнармандын бириби?
Уккандан мындай улук жок,
Пери, дөөдөн болбосо,
Бендеден мындай урук жок.

2. Үстүнө темир кийинген
Үрүстөмдөй сыягы,
Жамынганы сууга акпас,
Жабыр-баян териси.

Бул келтирилген фактылар боюнча С. Орозбаков «Шахнаме» дастаны менен белгилүү даражада тааныштыгы бар экендиги ачык байкалып турат. Мында поэманын аты («Шаанама»), анын башкы каарманы Үрүстөм Эренден (Иран) экендиги жана чоң атасынын ысымы Самнарман (Сам-е Нариман), ошондой эле анын жоо кийими «жабыр-баян» (бабр-е бейан») аталып жатат. «Шахнаме» дастанындагы

Үрүстөмдүн жоо кийими («бабр-е бейан») «Манас» эпосунда Алмамбетке да таандык катарында айтылып, ошол эле түп нускадагы термин тыбыштык жактан бузулуп колдонулган. Үрүстөмдүн жоо кийими тууралуу мындайча түшүндүрмө берилген: «Үрүстөмдүн жоо кийиминин аталышы үчүн түп нускада атайын «бабр-е бейан» деген термин колдонулат. Бул илбирстин, же кабыландын терисинен жасалган чопкут жана жырткыч айбандын башынын формасындагы туулга». Мындан башка С. Орозбаковдун вариантында «Шахнаме» дастанындагы айрым каармандардын ысымдары (Жемшид, Магпыр, Афросиаб) менен туруктуу географиялык ат Туран (Орто Азиянын (синоними) да кээ учурларда эскерилет.

С. Орозбаков «Шахнаме» дастанынан башка бир катар китептердин маалыматтары менен да тааныш болгондугун көрөбүз. Мисалы:

Бизден кыям шашкелик
Күн жүрүштүн тарабы,
Бир чекеси ал жердин
Дөө-периге карады,
Азирети Искендер
Байгамбар деген ушунда,
Падыша болгон тушунда,
Өтпөсүн деп жин-пери
Чоюндан тоону куйган дейт,
Тыңша тоонун бер жакта,
Чынмачындан ар жакта,
Чогулган бойдон турган дейт.
Ал Искендер тушунда
Апылатун илакар.

Мында Александр Македонский менен Платондун ысымдары аталып жатат. Албетте Александр Македонский жөнүндө Чыгыш элдеринде ар түрдүү уламыштар, легендалар жаралып, кеңири таралгандыгы белгилүү. 1909-жылы казак тилинде «Александр Македонский – Ескендір Зулхарнайн» деген китеп да чыккан. Мүмкүн бул китеп кеңири таралып, кыргыздардын арасында да маалым болушу ыктымал. Кыскасы, жогорудагы мисалда Александр Македонский жөнүндөгү легендалардын бири жөнүндө айтылып жаткандыгы ачык көрүнүп турат. С. Орозбаков «Сейид-Баттал» аттуу түрктүн элдик чыгармасы менен да кабардар экендигин көрөбүз.

Мисалы:

Сейит баттал тушунда
Чала болуп мусулман
Жанган экен ушунда.

Түрктөр бул чыгарманы арабдардын диндик баатыры Баттал жөнүндөгү уламышынан өздөштүрүүнүн негизинде жараткан. Бирок Батталдын образын өзүнүн прототибинен кескин өзгөртүп түзгөн. «Сейд Баттал» китеби Коковинанын басмасынан 1879-жылы Казан шаарында жарыкка чыккан. С. Орозбаков ушул

жарыяланган китептеги маалымат боюнча тааныш болуш керек. С. Орозбаков Чыгыш элдерине кеңири таанымал болгон «Жусуп менен Зулайка» деген поэма жөнүндө да маалыматы болгондугун төмөнкүдөй ыр саптарынан байкоого болот.

Уруху келип Жусуптун
Көзү анын көр болсун
Көңүлү жаман бузуктун.

Бул поэма «Жусіп – Зылика» деген ат менен казак тилинде 1898, 1901, 1904, 1907-жылдарда басылып чыккан. Демек, С. Орозбаков казак тилинде жарыяланган үлгүсү боюнча тааныш болушу ыктымал.

Орто Азия менен Казакстандын элдерине кеңири таралган «Көр уулу» эпосунун таасирин да «Манас» эпосунун составынан көрүүгө болот. Бул элдик дастандын казак тилиндеги версиясы «Көр углы Султан Хикаясы» деген ат менен 1885-жылы Казандан басылып чыккан. Мисалы, Көруулунун эпикалык борбору болгон Чамбылбел башка варианттар менен бирге С. Орозбаковдун вариантында да айтылат. Ошондой эле «Көруулу» эпосунун өзбек версиясынын циклине кирген «Малика-аёр» дастанындагы терс каарман Макатил-дөө ар дайым «Лаат-маанатка сыйынып» жүрөт. «Манас» эпосундагы Макел-дөө да:

Эсенкан эгер оңбо – деп,
Лаат-маанат колдо, – деп.

Лаат-маанатка сыйынат. Ал эми Лаат-маанат болсо байыркы арабдардын ислам динин кабыл алганга чейинки кудайлары (аль-Лат, Манат), башкача айтканда сыйынган буттары (идол) болуп эсептелет.

«Манас» эпосунун өнүгүшүнүн акыркы этабында китептик адабияттардын таасиринин да өбөлгө болгондугун белгилөө максатында айрым фактыларды келтирүү менен гана чектелүүгө туура келди. Анткени бул маселе ошол китептик адабияттарды окуп-үйрөнүүнүн негизинде гана атайын илимий изилдөө жүргүзүү аркылуу толук чечилүүгө тийиш.

Бизге белгилүү фактылар боюнча алганда «Манас» эпосунун ички өнүгүшүнүн факторлорунун биринен болгон китептик адабияттар негизинен мурунтадан традиция катарында эл арасында айтылып, кийинки мезгилде (XIX к. – XX к. башы) гана жарыяланып кеңири таралган фольклордук чыгармалардын үлгүлөрү экендигин байкоого болот. Мисалы, «Шахнаме», «Искендер-Зулкарнайн», «Көруулу», «Сейид-Баттал», «Жусуп менен Зулайка» ж. б. Бирок китептик адабияттардын таасиринин негизинде жаңы эпикалык окуялар түзүлүп, эпостун сюжеттик системасына кошулгандыгы байкалбайт. Мындай китептик таасир, биринчиден, эпостун традициялык окуяларын толуктап, анын ситуацияларын кенен баяндоодо, эпикалык каармандардын образдарына мүнөздөмө берүүдө жана алардын өз ара мамилелерин (монолог, диалог) кеңири чечмелеп туюндурууда, ошондой эле айтуучунун (С. Орозбаков) жекече чегинүүлөрүндө колдонулган. Экинчиден, китептик адабияттардын стилистикалык каражаттары «Манас» эпосунун поэтикасына

белгилүү даражада таасир тийгизүү менен анын поэтикалык лексикасын байытып, традициялык көрүнүштөрүн (сюжет, образ) өтө кеңейтип сүрөттөөгө мүмкүндүк берди. Мисалы, Ч. Валиханов менен В. В. Радловдун жазып алган тексттериндеги стилистикалык каражаттарда араб-фарс тилдеринен өздөштүрүлгөн поэтикалык лексика өтө сейрек учураса, С. Орозбаковдун вариантында өтө мол экендиги ачык эле туюлат.

«Манас» эпосунун өнүгүшүндө китептик адабияттардын байкалаарлык деңгээлде роль ойногондугун белгилөөдө кээ бир илимдердин (тарых, география) таасирин да көз жаздымда калтырууга болбойт. Өз убагында изилдөөчү К. Рахматуллин негиздүү маалыматтарга таянып минтип жазган: «Сагымбайды билгендердин жана анын жеке өзүнүн айткандары боюнча ал бардык учурда эпоско тарыхты толугураак чагылдырууга аракет кылгандыгы маалым». Албетте, мында тарыхый жана географиялык адабияттардын маалыматтарын пайдалануунун негизинде эпостун традициялык окуяларынын орду белгиленүү менен бирге негизги каармандардын кайсы жерден экендиги конкреттештирилгендигин байкоого болот. Ошондуктан «Манас» эпосунун составында илимий адабияттарда гана колдонулуп келген этникалык жана географиялык аттардын көп фактыларынын бар экендигин ачык көрөбүз. Мисалы, этникалык аттардан: сакалат, бараң, тарса, эскимос, англис, татар ж. б., ал эми географиялык аттар өтө көп киргизилген: Азия, Гоби, Орхон, Тундура, Тянь-Шань, Енисей, Европа, Чынмачын ж. б. конкреттүү этникалык жана географиялык аттардын көбүрөөк колдонулушу «Манас» эпосунун маанилүү эпикалык трансформацияланышынын негизги факторлорунун бири болуп эсептелет. Конкреттүү этникалык жана географиялык аттар эпостун эпикалык окуяларын тарыхый реалдуу территориялар менен байланыштырып локализациялаштыруучу роль аткарды. Ошону менен бирге алар «Манас» эпосунун эпикалык рамкасын кеңейтип, кыргыздардын ошол географиялык райондордун баары менен кандайдыр тарыхый карым-катышы болуп келген сыяктуу түшүнүк калтырат. Бирок бул эпостун тарыхый өнүгүшүнүн спецификалык өзгөчөлүгүнө байланыштуу жана анын өнүгүшү үчүн закон ченемдүү көрүнүш. Ал эми эпосто чагылган эпикалык чындыкты аныктоо, б. а. анын тарых менен болгон катышын далилдөө историзм проблемасы аркылуу чечилет.

в) «Манас» эпосунун ички өнүгүшүнүн негизги факторлорунун бири катарында кыргыз элинин оозеки поэтикалык чыгармачылыгынын башка түрлөрүнүн таасирин да эсептөөгө болот. Албетте, «Манас» эпопеясы фольклордук чыгарма катарында кыргыз элинин жалпы оозеки поэтикалык чыгармачылыгы менен бирдикте өзүнчө бир көркөм системаны түзөт. Демек, нечен кылымдар бою оозеки формада айтылып келүү процессинде жалпы бир система катарында өнүгүп келген фольклордун башка түрлөрүнүн таасиринен ажыратылган абалда кароого мүмкүн эмес. Албетте «Манас» эпосунун өнүгүшүнүн бардык этаптарында элдик оозеки чыгармалардын башка түрлөрүнүн жугумдуу таасиринин болгондугу шексиз. Мисалы, жалгыз көздүү дөө жөнүндөгү мифтин итаалы, кумайык ж.б. жөнүндөгү легендалардын, көптөгөн жөө жомоктук мотивдердин, өлүм алдында жаткан адамдын керээзинин (Көкөтөйдүн керээзи), өлгөн адамды жоктогон кошоктун (Каныкейдин кошогу), өзүнүн тагдырына наараზы болгон адамдын арманынын (Алмамбеттин арманы) жана толуп

жаткан санат-насыят ырларынын, макал-ылакаптардын эпостун поэтикалык системасынан закондуу түрдө орун алгандыгын көрөбүз. Фольклордук чыгармалардын айрым түрлөрүнүн үлгүлөрү «Манас» эпосунун өнүгүшүнүн акыркы этабында да айрыкча көбүрөөк таасир эткендиги байкалат. Мисалы, санат-насыят, үлгү ырлардын кеңири пайдаланылгандыгын жана лиризмдин көп элементтеринин таасирин көрүүгө болот. Бул мезгилде эпостун традициялык негизин кеңейтип айтуу тенденциясы интенсивдүү түрдө өрчүшүнө ылайык профессионал айтуучулар (манасчылар) эпикалык окуяларды деталдаштырып баяндоо менен катар, каармандардын иш-аракеттерин, өз ара мамилелерин жана психологиялык абалдарын да кеңири туюндуруу үчүн мүмкүнчүлүктөрүнүн келишинче традициялык ырлардын элементтерин да пайдаланышкандыгы ачык сезилет. Мисалы,

1. Жеринен азган эл оңбос,
   Жергеден качкан эр оңбос,
   Жайынан качкан эл оңбос,
   Жакындан качкан эр оңбос.
2. Ат кубаты жал менен,
   Адамдын күчү мал менен,
   Аарынын күчү бал менен,
   Айымдын күчү кан менен,
   Булуттун күчү жел менен,
   Буудандын күчү тер менен,
   Улуктун күчү эл менен,
   Дыйкандын күчү жер менен,
   Кыяндын күчү сел менен,
   Катындын күчү эр менен.

3. Эр эшиги сом темир,
   Эритмекке эр керек

Мында элдик санат-насыят, үлгү ырларынын үлгүлөрү пайдаланылган. Акыркы эки сап ыр Т. Сатылгановдун ырларында да учурайт:

Эрдин күчү сом темир,
Эритүүгө эр керек.

Лирикалык ырлардын таасирин төмөнкү фактылардан байкоого болот. Мисалы, Шооруктун кызы Акылай жөнүндө:

Чыбык бойлуу чырак жүз,
Болжолу закым, бою түз,
Болжосом мага ою түз,
Тиши бермет, нурлуу жүз,
Чач бериптир кудурет
Кемчет кара кундуздан,
Көз бериптир кудурет
Обоодо чолпон жылдыздан,
Ошондойду көрбөдүм
Ооган менен кыргыздан.

Алмамбет Көкчөгө таарынып кетип жатканда Акеркечке айткан сөзү:

Текөөрү болот шумкардай
Тегеренип учармын,
Терек көрсөм конормун,
Тербелбестен көтөрсө,
Ошого жолдош болормун.
Канаты күмүш ак туйгун,
Калкылдап кайып учармын,
Кайыптуу жерге узаармын,
Кайыңды көрсөм конормун,
Кайышпай кайың көтөрсө,
Как ошо жерде болормун.

Албетте, бул сыяктуу лирикалык ырлардын традициясы эпостун каармандарынын портреттик көрүнүшүн сүрөттөөдө жана алардын психологиялык абалын терең туюндурууда таасир эткендиги байкалат.

Биз «Манас» эпосунун ички өнүгүшүндө оозеки поэтикалык чыгармалардын башка түрлөрүнүн таасири да негизги өбөлгөлөрдүн бири болгондугун белгилөө максатында гана кыскача токтолдук.

Жалпылап айтканда, эл арасында сакталып жүргөн оозеки тарыхый-этнографиялык материалдар да, айрым китептик адабияттар менен фольклордун башка түрлөрүнүн таасирлери да эпостун традициялык системасын толуктап, ички мүмкүнчүлүктөрүн кеңейтип баяндоодо негизги эпикалык каражаттардан болду. Албетте, эпостун ички өнүгүшүнө өбөлгө болгон негизги каражаттар анын поэтикасын татаалдантып, эпикалык ыктардын ар түрдүү жолдор менен берилишин камсыз кылып, мазмунун байытып, идеялык-көркөмдүгүн тереңдеткен. Ошондой эле бул факторлор өзүнчө ички поэтикалык функцияларды аткарып, эпостун традициялык системасына ыңгайлаштырылып сиңирилгендигин көрөбүз.

Бул мезгилдин ичинде кыргыз элинде социалдык мамилелердин улам өнүгүшүнө байланыштуу жаңыча коомдук-саясий көз караштар да пайда болуп «Манас» эпосу айрым жат идеялардын (пантүркизм, панисламизм) таасирине үстүртөн чалдыккандыгы сезилет. Албетте, бул элдик идеяга жат көрүнүштөр эпостун традициялык негизин өзгөртө албаган, анын мазмунуна коошпогон айрым элементтер катарында гана учурайт. Бул маселе тууралу Б. М. Юнусалиев эң туура мүнөздөмө берет: «Бийлөөчү уруучул-феодалчыл чөйрөлөр элге жат идеологияны жомокко сиңирүүгө канчалык далбаса кылса да, панисламдык, пантүркисттик, баскынчылык идеялар монолиттүү чыгарманын идеялык негизин бузарлык түрдө анын сөөгүнө жетип, канына сиңе алган эмес. Алар чулу темирдин үстүн баскан дат сымалдуу нерсе бойдон кала берген».

«Манас» эпосу өзүнүн тарыхый өнүгүшүнүн акыркы этабында жаңы тарыхый-маданий сферанын кырдаалы менен шартталгандыктан өзгөчө мүнөздөгү ар кандай эпикалык материалдардын катмарлануусуна дуушар болгондугу жогорудагы фактылардан ачык көрүнөт. Албетте, бул катмарланган материалдар эпостун традициялык системасына сиңирилүү менен белгилүү даражада анын жалпы түрүн өзгөртүп, өзгөчө типтеги монументалдуу эпикалык формага айландырды.

«Манас» эпосу оозеки формада айтылып келүү процессин башынан өткөрүп отургандыктан ал үзгүлтүксүз өнүгүп-өзгөрүү абалында болгондугу закон ченемдүү кубулуш. Ошондуктан бул акыркы этап да башка этаптар сыяктуу эле анын тарыхый өнүгүшүнүн зарыл баскычы болуп саналат. «Манас» эпосу эпикалык система катарында жанрдык белгилери боюнча да бир калыптагы абалында сакталып келбестен, анын тарыхый өнүгүшүнүн этаптарына карата улам жаңы жанрдык формадагы көркөм спецификалык чыгармага айланып, өзүнчө эволюциялык жолду басып келди. Ал эми эпостун татаал составын катмарларга ажыратуу – анын тарыхый өнүгүшүн этаптарга бөлүштүрүү максатына ылайык гана илимий талдоо жүргүзүүнүн өзүнчө бир методу катарында шарттуу түрдөгү ажыратуу экендигин эске алуу зарыл. Поэтикалык көркөм кубулуш катарында «Манас» эпосу анын тарыхый өнүгүшүнүн бардык этабындагы катмарлардын эпикалык жалпылаштырылуусу аркылуу органикалык түрдө жуурулушуп түзүлгөн өзгөчө спецификалык типтеги, өзүнчө бүткөн элдик монументалдуу поэтикалык чыгарманын үлгүсүнө жатат. Ошондуктан Совет бийлигинин алгачкы жылдарында жазылып алынган анын толук варианттары (С. Орозбаков, С. Каралаев) элдик спецификалык көркөм чыгарма катарында идеялык-көркөмдүк жагынан болсун, композициялык бирдиктүүлүгү жагынан болсун толук бүткөн чыгарманын үлгүсү болуп эсептелет.

Ар бир конкреттүү учурдагы тарыхый чындыктын көрүнүштөрүн ырааттуулугу боюнча ар бирин өзүнчө эпикалык окуя катарында чагылдыруу эпикалык традициялардын өнүгүшүнүн спецификасына жатпайт. Баатырдык эпос элдин тарыхый умтулушуна көз каранды түрдө ар бир конкреттүү учурдагы тарыхый чындыкты үзгүлтүксүз эпикалык жалпылоо багытында гана чагылдырып өнүгүшү анын закон ченемдүү көрүнүштөрүнүн бирине жатат. Анткени «эпосто элдин эбегейсиз зор тарыхый тажрыйбасы укмуштуу күчтөгү көркөм образдарда жалпылаштырылат, жана бул жалпылаштыруу эпостун эң маанилүү белгилеринин бири»,– деп көрсөтөт В. Я. Пропп.

«Манас» эпосу өзүнүн алгачкы тарыхый ядросу пайда болгон мезгилден (X–XII кк.) бери карай кыргыз элинин коомдук өнүгүшүнүн баскычтуулугуна карата жана тарыхый урунттуу кырдаалдарга байланыштуу улам өнүгүп-өзгөрүп отуруп, үзгүлтүксүз эпикалык жалпылаштыруу аркылуу идеялык-көркөмдүк деңгээли уламдан-улам өркүндөтүлүп келген нукура элдик монументалдуу көркөм чыгарма экендигин белгилөөгө болот.

* * *

Кыргыз элинин жалпы оозеки поэтикалык чыгармачылыгынын традициялык үлгүлөрү («Манас» трилогиясы да) негизинен Совет бийлигинин мезгилинде гана кагаз бетине түшүрүлүп, алар кайрадан китеп түрүндө элдин калың массасына тарала баштады. Белгилүү советтик фольклорист В. Я. Пропп К. Маркстын теориялык жоболоруна таянып орус элинин баатырдык эпостору капитализм доорунда өзүнүн өнүгүшүн токтотуп өчө баштагандыгын белгилеген. Кыргыз эли өзүнүн тарыхый тагдырында капитализмди аттап өтүп, көчмөн феодалдык коомдон түз эле социалисттик коомго келгендиги жалпыга белгилүү. Кыргыз эли Октябрь

революциясына чейин феодалдык коомдун шартында жашагандыктан алардын эпикалык традициялары (жалпы эле традициялык поэзиясы) өзүнүн жемиштүү өнүгүү процессин башынан өткөрүп келген. Нечен кылымдар бою өзүнчө поэтикалык система катарында өнүгүп келе жаткан элдик традициялык поэзия социалисттик коомдун башталышында (жаңы доордун кырдаалында) да өзүнүн традициялык инерциясын дароо токтотпостон закондуу түрдө улантып келди. Барган сайын традициялык поэзиянын өчүү процесси уламдан-улам байкалаарлык деңгээлде сезилип бара жатат. Ошондуктан социалисттик доордун шартында традициялык поэзиянын, айрыкча эпикалык традициялардын оозеки формада айтылуу жана сакталуу тагдыры жөнүндө атайын илимий изилдөөлөр жүргүзүлүү керек.

Албетте, биздин доордо элдин маданий мурастары жазылып алынуу менен гана чектелбестен, кайра элдин өзүнө китеп түрүндө таралып жатат. Элдик оозеки поэтикалык чыгармалардын традициялык үлгүлөрү жалпы рухий байлык болуу менен бирге, элдин өткөндөгү тарыхый турмуш-тиричилигин, эл аралык мамилелерин, дүйнөгө көз караштарын, асыл сапаттарын таанып-билүүдө маанилүү документтик материал да болуп саналат.

Демек, «Манас» эпосунун негизги варианттарын мүмкүнчүлүктүн болушунча толугураак жарыялоо жана аны илимий негизде коомчулукка туура түшүндүрүү маселеси изилдөөчүлөрдүн кезектеги милдетине жатат.

АДАБИЯТТАР

1. Пропп В. Я. Основные этапы развития русского героического эпоса. – М., 1958.
2. Жирмунский В. М. Народный героический эпос, 323–324-беттер.
3. Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма. – В сб.: Типология народного эпоса. – М., 1975, 172-бет.
4. Кыргыз ССР тарыхы, I т., 1978, 208-бет.
5. Джангар. Калмыцкий народный эпос. – М., 1958, 6-бет.
6. Пропп В. Я. Русский героический эпос, 370-бет.
7. «Манас» – героический эпос киргизского народа, 16-бет.
8. Советтик адабият жана искусство, 1941, № 3 (17), 61-бет.
9. «Манас» – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе, 1968, 85-бет.
10. Валиханов Ч. Ч. I т., 367-бет.
11. ИЯЛдын кол жазмалар фондусу, инв. № 500, 14-бет.
12. ИЯЛдын кол жазмалар фондусу, инв. № 500, 14-бет.
13. Орозбаков С. Манас, инв. № 1793, 20–21-беттер.
14. Ауэзов М. Мысли разных лет. – Алма-Ата, 1959, 539-бет; «Манас» – героический эпос киргизского народа, 230-бет.
15. Кыргыз ССР тарыхы, I т. – Фрунзе, 1973, 490-бет.
16. Орозбаков С. Манас, инв. № 575, 49-бет.
17. Орозбаков С. Манас, инв. № 579, 272-бет.
18. Орозбаков С. Манас, инв. № 1794, 4-бет.
19. Фирдоуси. Шахнаме, т. I. – М., 1957, 638-бет.

20. Орозбаков С. Манас, инв. № 585, 154-бет
21. Орозбаков С. Манас, инв. № 575, 104-бет.
22. Костюхин Е. А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. – М., 1972.
23. Жиреншин А. Казак китаптары тарыхынан. –Алматы 1971, 108-бет.
24. Орозбаков С. Манас, инв. № 580, 44-бет.
25. Бартольд В. В. Соч., VI т. – М., 1966, 194-бет.
26. Жиренишн А. Көрсөтүлгөн эмгек, 48-бет.
27. Жиренишн А. Көрсөтүлгөн эмгек, 108-бет.
28. Жиреншин А. Көрсөтүлгөн эмгек, 44-бет.
29. Малика-аер. – Ташкент, 1941, 31-бет.
30. Орозбаков С. Манас, инв. № 585, 166-бет.
31. Арабско-русский словарь, составитель проф. Х. К. Баранов. – М., 1958, 905, 981-беттер.
32. «Манас» – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе, 85-бет.
33. Орозбаков С. Манас, инв. № 576, 111-бет.
34. Орозбаков С. Манас, инв. № 1796, 198-бет.
35. Орозбаков С. Манас, инв. № 1794, 4-бет.
36. Сатылганов Т. Чыгармалар жыйнагы. – Фрунзе, 1956, 204-бет.
37. Орозбаков С. Манас, инв. № 581, 520-бет.
38. Орозбаков С. Манас, инв. № 581, 280-бет.
39. «Манас», 1-китеп, 1958, XXI–XXII беттер.
40. Пропп В. Я. Русский героический эпос, 9–10-беттер.
41. Пропп В. Я. Русский героический эпос, 508–509-беттер.

Китепте:

Абдылдаев Э. «Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн тарыхый этаптары/ «Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн тарыхый этаптары. – Ф., 1981, 241–264-б.

Р. Сарыпбеков

«МАНАС» ЭПОСУНУН ТАРЫХЫЙ ӨНҮГҮШҮ

Советтик окумуштуулардын ичинен алгачкылардан болуп «Манас» эпосун изилдөөчүлөрдүн бири М. О. Ауэзов эпостун алгачкы уюткусу катары кыргыздардын 840-жылы уйгурларды жеңишин эсептейт[1].

М. О. Ауэзовдукуна жакын пикирди экинчи бир көрүнүктүү окумуштуу А. Н. Бернштам да айткан[2].

«Манас» эпосун изилдеп үйрөнүүгө өмүрүнүн көбүн арнаган окумуштуулардын бири, академик Б. М. Юнусалиев эпостун пайда болуу доорун IX–XI кылымдарга, кыргыздардын кара кытайлар менен кагылышына таандыкташтырат[3].

Советтик фольклорист В. М. Жирмунский «Введение в изучение эпоса «Манас» деген атайы эмгегинде эпостун өнүгүшүндө үч негизги катмар жатканын белгилейт:

1) Жомоктук-мифтик катмар (VI–XIV кк.).

2) Калмактарга каршы күрөшкөн реалдуу тарыхый фондогу катмары (XV–XVII кк.).

3) Эпоско мусулман дининин таасир тийгизе баштаган мезгили (XVII кылымдан бери карай)[4].

П. Н. Берков алтай эпосу «Алып Манаш» менен «Манастын» байланышы жөнүндөгү маселеге кайрылып мындай деген корутундуга келген: «У алтайцев, продолжавших жить на Алтае, развитие поэмы «Алып-Манаш» остановилось на ступени героической поэмы – сказки («кожонг»). У киргизов же, возможно еще на Алтае, и и особенности после переселения их на Тянь-Шань, под влиянием интенсивной политической, исторической жизни, миф о Манасе, пройдя стадию героической поэмы-сказки, был перенесен на какое-то реальное лицо и слился с героическими сказаниями о данном персонаже. Таким образом, киргизский «Манас» прошел длинный путь развития – от первобытного мифа до монументальной эпопеи, от короткого сказа до огромной поэмы – энциклопедии»[5].

Манасовед Э. Абдылдаев «Манас» эпосу менен алтайлыктардын баатырдык поэмаларынын эпикалык катнашы» деген эмгегинде кыргыз эли менен алтай элдеринин эпикалык чыгармаларынын байыркы мезгилге таандык байланышын карап келип: «В. М. Жирмунский гана «Манас» эпосунун өнүгүшүн жомоктук-мифологиялык мүнөздөгү баатырдык жомоктон өнүгүп келгендигин илимий жактан туура көрсөтүп, биринчи болуп анын этаптарын белгиледи»,[6]– деп эпостун катмарлануударын Жирмунскийдикине жакын бөлүштүрөт. Бирок этаптарга бөлүштүрүүсү дата жагынан Жирмунскийдикинен бир кыйла айырмаланат.

1. Мифтик күчтөргө каршы күрөшүү тибиндеги баатырдык эпос (баатырдык жомок) абалы (VI–X кк.).

2. Талоончул баскынчы кандар менен ички душмандарга каршы күрөшүү, баатырдык үйлөнүү тибиндеги баатырдык эпос абалы (X–XIV кк.).

3. «Манас» эпосунун тарыхый аспектиде кайрадан курулушу, тарыхый уламыштардын негизинде эпостун локализацияланышы жана традициялык линиясындагы эпизоддордун негизги туруктуу абалга келип калыптанышы (XIV–XVII кк.).

4. Эпостун ички көркөмдүк касиеттеринин дагы тереңдеп өнүгүшү жана айрым традициялык мүнөзгө ээ болбогон катмарлардын киргизилиши (XVIII–XIX жана XX кылымдын баш жагы). Колдо бар материалдар менен терең тааныша келгенде «Манас» эпосунун катмарларын этаптарга бөлүштүрүү В. М. Жирмунскийдикине караганда Э. Абдылдаевдин бөлүштүрүүсү дата жагынан кыйла тактык кылат. Мисалы В. М. Жирмунский «Манас» эпосунун жомоктук-мифтик катмарынын өкүм сүрүшүн өтө узак мезгилге (VI–XIV кылымдарга) созуп жиберген. Азыр жалпыга белгилүү болгондой жомоктук-мифтик эпостор уруулук (родовой) доордо гана жашай алат. Ал эми тарыхта белгилүү болгондой кыргыз эли VI–XI кылымда эле баатырдык эпостордун өнүгүшүнө шарт түзгөндөй социалдык баскычта турушкан. Биздин оюбузча, Э. Абдылдаев да «Манас» эпосундагы «тарыхый уламыштардын негизинде эпостун локализациялана» башташын бир кыйла берилетип караган (XIV–XVII кк.). Автор көрсөткөн датага караганда эпостун реалдуу тарыхый мезгилди чагылдырган катмары В. М. Жирмунскийдикиндей калмак доору болуп, кыргыздардын кара кытай менен кагылышы (эпосто Манастын негизги жоосу) эске алынбайт. Кебетеси, «Манас» эпосунда реалдуу тарыхый окуялардын чагылдырылышын же локализацияланышын кыргыздардын Енисей боюндагы алгачкы өз алдынчалык мезгилине жана анын кара кытайлар тарабынан кулоосун таандык кылып карап (VI–XI кк.), кийинки күчтүү жоо монгол-калмактар менен кыргыздардын кагылышкан мезгилин (XII–XVII кк.) жаңы толуктоолор катары көрсөтсөк болот.

Кыскасын айтканда, «Манас» эпосунун адеп пайда болуу доору, мезгили жөнүндө окумуштуулардын ортосунда эки көз караш бар. Биринчилери «Манас» эпосу кыргыздар Түштүк Сибирь тарапта алтай элдери менен бирге жашаган мезгилдерде жомоктук (фантастикалык)-мифтик эпостордон алгачкы башатын алган десе (В. В. Радлов, П. Н. Берков, В. М. Жирмунский, Э. Абдылдаев), экинчилери эпостун чыгышына тарыхый окуялар түрткү болгон дешет (Ч. Ч. Валиханов, М. О. Ауэзов, А. Н. Бернштам, Д, Х. Маргулан, Б. М. Юнусалиев ж. б.).

Фольклористика илиминин бүгүнкү күндөгү деңгээлинен алып караганда эпос өзүнүн алгачкы формасында жомоктук (фантастикалык)-мифтик болуп, коомдук өнүгүшкө ылайык баатырдык эпоско айланат. (Бул айрыкча «Манас» сыяктуу эпостун өсүп-өнүгүүлөрүнүн бардык стадияларын, жомоктук (фантастикалык)-мифтик алгачкы баскычтан монументалдуу баатырдык тарыхый эпоско чейин өсүп жеткен чыгармага толук мүнөздүү). Демек, эпостун ушул законченемдүүлүгүн эске алганда «Манас» эпосунун чыгыш теги жөнүндөгү биринчи көз караштагылардын пикири туура. «Манастын» мазмунунда реалдуулукка жакын көрүнүштөр менен катар жомоктук, фантастикалык, мифтик мүнөздөгү маалыматтар да арбын. Эгерде, «Манас» эпосу тарыхый окуялардын негизинде пайда болгон деген экинчи көз караштагылардын пикирине кошулганыбызда, жомоктук (фантастикалык)-мифтик сюжеттердин, каармандардын эпосто кандайча жол менен терең орун алганына ачык жооп ала албас элек. Буга биринчилердин «Манас»

эпосу жомоктук (фантастикалык)-мифтик эпостон баатырдык эпоско (тактап айтканда тарыхый баатырдык эпоско) өнүккөн деген пикири гана тыңгылыктуу жол көрсөткүч боло алат.

Бирок муну менен экинчилердин көз карашы караманча негизсиз деп түшүнүүгө болбойт. Алардын айткандары да жөндүү, б. а. гипотеза реалдуу фактыга таянат. Бирок, бул ойдун жактоочулары өз концепциясын эпостогу эволюциялык өнүгүштү эсепке албай айтып, маселенин бир гана жагын көрүп, ошону түшүндүрүшөт, тагыраак айтканда, «Манас» эпосунун жомоктук (фантастикалык)-мифтик алгачкы пайда болуу учурун эске албастан, анын өнүгүүсүнүн этабын, тарыхый баатырдык эпос болуп кайрадан түзүлө баштaшын, эпостун алгачкы биринчи пайда болгон мезгили катарында карашат. «Классический героический эпос у славян возник не на пустом месте. Он сложился исторически закономерно в результате качественного преобразования более раннего эпоса – героического эпоса догосударственного периода. Этот догосударственный эпос пришел в столкновение с новой исторической действительностью и с комплексом новых представлений и идеалов народа. В итоге старый эпос разрушился как целое, дав жизнь новому эпосу, и, как бы растворившись, оставил в нем свои многочисленные следы... Классический славянский эпос не мажет быть понят ни как целое, ни в ряде своих конкретных особенностей – вне учета его связей с предшествующим эпическим наследием»[7], – деген Б. Н. Путиловдун славян элдеринин эпосторуна карата айткан пикири биздин «Манаска» да толук тийиштүү. Эпостун өнүгүшүндөгү ушул маанилүү моментти экинчи көз караштагылар этибарга албаган.

Анын үстүнө «Манастын» байыркы алтай доорундагы баатырдык жомоктон бүгүнкү деңгээлиндеги монументалдуу тарыхый-баатырдык эпоско айланып чыга келиши жекелик көрүнүш эмес. Ушуга жакын процессти Орто Азия элдеринин көбүнүн орток эпосу «Алпамыш» да башынан өткөргөнүн көрөбүз. Ал алгачкы башатын алтайда, түрк каганатынын мезгилиндеги (VI–VIII кк.) баатырдык жомоктон баштаганын түрк элдеринин эпосторунун көрүнүктүү изилдөөчүлөрүнүн бири В. М. Жирмунский төгүндөөсүз далилдей алды. Ал «Алпамыштын» классикалык кунграт версиясынын алтай элинин баатырдык жомогу менен жалпы типологиялык окшоштукка гана ээ эмес, генетикасы да бир экенин талашсыз далилдеген. Соңку кездерде «Манас» эпосун ушул багытта изилдөөдө ири жылыштар болгонун канаттануу менен белгилөөгө болот. Айрыкча Р. З. Кыдырбаеванын «Генезис эпоса «Манас» (1980) деген фундаменталдуу эмгегинде «Манас» эпосунун мифологиялык формадан тарыхый баатырдык эпоско карай өнүгүшү ишенимдүү фактыларга таянылып көрсөтүлөт.

Эпос өзүнүн өнүгүү жолунда жөнөкөйдөн татаалга өтүп, алгачкы жөнөкөй форма болгон жомоктук-мифтик эпостон, жогорку баскычка – тарыхый баатырдык эпоско айланаарын, ушунун натыйжасында анын мазмуну негизинен жомоктук (фантастикалык)-мифтик дүйнөнү эмес, реалдуу турмушту, элдин башынан кечирген конкреттүү окуяларды чагылдыраарын, экинчи көз караштагылардын пикири негизинен ушул этаптын айланасында болуп жатканын эскерип өттүк. Бирок конкреттүү алганда «Манас» кыргыз тарыхынын кайсы учуруна так туура келери жөнүндө жалпы кабыл алынган бирдиктүү пикир азырынча жок.

«Героический эпос в своем развитии тесно связан с процессом этнической консолидации на заре политической истории народов. Но только опыт сложения государственности нанес серьезный удар мифологизированию исторического прошлого в эпосе и привел к тому, что исторические предания об участниках и событиях политической истории стали основным источником героической эпопеи»[8],– деп караганда кыргыз тарыхынын кайсыл учуру ушул талапка жооп бере алат? Ошол тарыхый конкреттүү учур такталгандан кийин андагы окуялар менен «Манас» эпосунун мазмунунда баяндалган окуяларды параллель коюп талдаганда гана туура корутундуга келүүгө болот.

«Манас» менен байыркы эпикалык традициялык байланыштары күчтүү Түштүк Сибирь, Борбордук Азиядагы түрк-монгол элдеринин эпосторунда сырттан басып кирүүчү эпикалык жоо келечек каармандын атасы карып, баштагы баатырдык ал-күчүнөн тайып, элин душмандан коргоп күрөшө албай калган кезде капыстан келип басат да, анын эч нерседен кабарсыз тынч жаткан элин талап-тоноп чаап, мал-мүлкү менен кулдукка зордоп көчүрүп кетет. Элди жана ата-энесин бул кыйын-кезең, кулдуктан куткаруучу келечек баатыр – негизги оң каарман ал кезде жаңыдан гана, душман басып кирердин алдында гана жарык дүйнөгө келген болот да, кандайдыр бир керемет күчтөрдүн (көбүнесе өз жеринин ээси – духунун) жардамы менен жашырынып, өлүмдөн аман калат. Мисалы, алтай эпосторунун жалпысына мүнөздүү негизги темаларды өзүнө толук камтыган «Маадай Каранын» «прологу, ошону менен бирге окуянын чиелениши» деп эсептелген башталыш бөлүгүн карап көрөлү.

Карыган баатыр Маадай Кара өзүнүн эң сонун өлкөсү Алтайда эшигинен сүт агып, өрүшүндө малы толуп эл-журту менен жыргап жашап турат. Бирок ал өтө карып ал-күчтөн тайгандыктан мал-жанына ээ боло албай, убактысынын баарын уйку менен өткөргөн. Б. а., эл-жерин жоодон коргой албаган абалга келет. Анысынан пайдаланып:

Жердин үстүн жулуп жуткан,
Жетимиш канды колунда туткан,
Алтай үстүн жулуп жеген,
Адамдардын терин ичкен,
Көздүн жашын көнөккө тосуп,
Көңтөрүп ичкен,
Киши канын бочка тосуп,
Көңтөрүп жуткан[9], –

мыкаачы кан Кара-Кула элин чапмак болот.

Маадай кара баатырдын
Ак малын айдайын деп,
Алтай жерин чуулатайын деп,
Бул санааны санады.
Бычагы жок май соргон,
(Маадай Каранын) ак малы азык деди.

Камчысы жок жорго минген
Эли-журту олжо деди.
Жергесин жемирейин деп,
Жеринен аттаныптыр.
Жетимиш түмөн черүү жыйган,
Алтымыш түмөн баатыр жыйган,
Кузгун кейиптүү черүүлүү,
Боз тумандай эл-журттуу,
Бөрү кейиптүү баатырлуу
Кара-Кула кан киши
Алтайынан аттанды[10].

Айтканындай эле Кара-Кула Маадай Караны багынтып, талап-тонойт.

Жетимиш түмөн черүүсүн
Мал айдашка буюрду.
Алтымыш түмөн эл-журтун
Алтайды тоно деп агытты.
Кузгун кейиптүү черүүлөрү
Малын айдап бийлей берди,
Сагызган кейиптүү баатырлары
Элин келип бийлей берди.
Жергесин жемирип жутуп
Жети күнгө бу жатты.
Асыл мүлкүн тоңкоруп,
Тогуз күнгө бу жатты.
Сербейип өсүп тургандай
Чөп калтырбай жулдурду[11].

Чет элдик жоонун басып кирип минтип талап-тоношу жана ага каршы күрөшүү жеке «Маадай Карага» эмес, алтай эпосторунун көбүнө мүнөздүү, жалпылыкка ээ тема. Мындай болуунун объективдүү себеби бар: «Тема борьбы с набегами злых ханов в алтайском эпосе теснейшим образом связана с исторической судьбой народов Алтая. Алтайские племена, раздираемые междоусобицей, вели многочисленные разорительные войны друг против друга. Находясь на путях «великого передвижения народов», на стыке больших государственных объединений, алтайцы в течение всей своей древней истории подвергались нашествию чужеземцев, от которых они избавились только после включения в состав Российского государства в XVIII в.»[12].

Окумуштуу И. В. Пухов бул оюн андан ары улап чет элдик баскынчылар менен күрөшүү темасынын алгач пайда болуу мезгилин да белгилейт: «Эти нашествия наложили глубокий отпечаток на эпическое творчество алтайцев. Тема борьбы героя против набегов, видимо, давно стало неотъемлемой частью алтайских сказаний»[13]. Алтай эпосторун изилдөөчүлөрүнүн көрүнүктүүлөрүнүн бири С.

С. Суразаков алтай эпосторунун өсүү этаптарын изилдеген докторлук диссертациясында бул теманын пайда болуу мезгилин андан да так көрсөтөт. Окумуштуу байыркы Орхон жазууларына таянып VI–VIII кылымдардагы түрк каганатынын мамлекеттик түзүлүшүн алгачкы феодалдык мамилелердин пайда болушу, согуштук демократиянын учуру катары эсептеп, ал учурду мүнөздөйт: «Он, этот период, ознаменован крупными войнами, между различными родо-племенными объединениями и их союзами, которое происходили также до и после Тюркского каганата»[14]. Ал ушул доор алтай элдеринин баатырдык эпосторунда чагылдырылган деген жыйынтыкка келет: «Исторические факты и события, о которых повествуется в Орхонских и некоторых последующих памятниках получили отражение и в эпосе. Героем эпоса второго этапа его развития становится каан-предводитель родо племенных объединений и их союзов, борющийся с завоевателями»[15].

С. Суразаковдун алтай эпосторунун чагылдырган доору, пайда болуу мезгили жөнүндөгү пикири биздин «Манаска» да орток деп айтышка негиз бар.

Белгилүү доорду кыргыздардын тарыхый баатырдык эпосунун, атап айтканда, «Манастын» жомоктук-мифтик эпостон конкреттештирилип, тарыхый баатырдык эпоско өтө баштаган мезгили деп кароо биздин оюбузча туура болоор эле. Айрыкча бул мезгилдин ичинен кыргыздар уйгурларды жеңип, өз алдынча мамлекет болгон кезин (IX–X кылымдар) бөлүп көрсөтүүгө болот[16].

Элдин саясий жагынан биригүүгө аң-сезими ойгонгон кездеги ошол алгачкы коомдук мамилелердин тарыхый мааниси чоң. Ал баарыдан мурун элди сырттан басып кирүүчү душманга каршы күрөшүүгө жөндөмдүү кылат. Ошону менен эле андай учур элдин тынч эмгектенүүсүнө өбөлгө да түзөт. «В X и в первой половине XI века Русь предстояла как единое государство. Защита интересов единого государства была в значительной мере и защитим интересов русского народа»[17]– деген Д. С. Лихачевдун орус элинин алгачкы феодалдык мамлекети жөнүндөгү пикирин кыргыздардын ушул учурдагы абалына карата да айтууга болор эле.

Эл өзүнүн сырткы душмандан коргой алууга жөндөмдүү, саясий жагынан жогорулап турган кезине терең маани берип, эсине узак мезгилдер сактайт. Айрыкча андай тарыхый шарттын эл алдындагы кадыры кийин, ар түрдүү тарыхый себептер менен ошол эл бытырандылыкка учурай баштаган кезде өсөт. «Все большее и большее значение в народном сознании приобретает время княжения Владимира Святославича, как время наивысшего расцвета могущества Руси. Идеализируются те пережитки эпохи военной демократии, которые ещё сохранялись в отношениях князя и дружины при Владимире. Эта идеализация прошлого имела прогрессивное значение, поскольку идеализировалось не все прошлое в целом, а только те его стороны, которые отвечали потребностям настоящего. Обращение к единству Руси в прошлом было призывом к ее единству в будущем. В идеализации могущества Руси при Владимире заключалась надежда на ее могущество в грядущем»[18].

Ушуга жакын көрүнүш «Манасты» жаратуу мезгилинде кыргыздарда да болгон деп зор ишенич менен айтууга болот. Мисал катары орус былиналарынын тарыхына кайрылалы: «Чтобы полностью и правильно понять это явление, надо ясно представить себе, что вслед за периодом создания государственного единства наступил период феодальной раздробленности. В этот период, как мы знаем,

Киевская Русь вовсе не была тем единым резко централизованным государством – (разрядка наша. – Р. С.) каким она рисуется в эпосе. Если же в эпосе русский народ представлен как совершенно единый, а Киевская Русь изображается мощным, централизованным и монолитным государством, то это происходит не потому, что народ неверно изображает историю, а потому, что народ в своих песнях пел о том, к чему он стремился, а не о том, что уже прошло. То, к чему стремился народ, позднее было осуществлено Москвой»[19].

Биздин оюбузча, ушул айтылгандар «Манас» эпосунун чыгыш мезгили жөнүндөгү маселени чечүүдө пайдаланышы мүмкүн. Анткени колдо болгон фактылар кыргыз эпосу да ушуга жакын ыкта пайда болуп, калыптанууга өткөнүн айгинелейт. Ошондуктан А. Н. Бернштам, М. О. Ауэзовдун «Манас» эпосунун негизги главаларынын бири – «Чоң казатты» кыргыздардын 840-жылдагы уйгурлардын үстүнөн болгон жеңишинин чагылдырылышы катары эсептешкендиктерин чындыкка жакындыгы бар жоромол деген корутундуга келүүгө болот.

Проф. Б. М. Юнусалиев өз кезегинде байыркы кыргыздардын күчү толуп турган кезинде кара кытайлар тарабынан кыйратылышы «Манас» эпосунун чыгышына себеп болгон деген гипотезаны айткан. Чындыгында бул гипотеза проф. В. Я. Пропптун орус былиналарынын өсүш жолу жөнүндөгү жогоруда биз келтирген оюна толук бойдон туура келет. Ошону менен бирге эле А. Н. Бернштам, М. О. Ауэзовдор айткан пикирге карама-каршы келбейт, тескерисинче эки пикир бирин бири толуктап, тактап турат. Анткени, эки көз караште тең «Манас» эпосунун тарыхый ядросу катары бир эле мезгил, же тагыраак айтканда, байыркы кыргыздардын мамлекетинин эки этабы: биринчисинде анын күчкө толгон учуру (IX к.), экинчисинде анын тышкы жоо тарабынан күч менен кулай баштаган учуру (X к.) көрсөтүлүп жатат. Кыргыз элинин башынан өткөн бул эки тарыхый окуя бири-биринин уландысы болгондуктан жана бүтүндөй бир элдин тарыхый өмүр жолунан алып караганда анча узак эмес мезгилдин ичине камтылгандыктан бири-биринен бөлүнбөстөн, өз ырааты менен элдин эсине сакталып калышы толук мүмкүн. Муну «Манас» эпосунун өз мазмуну ырастайт. Кыргыздардын атактуу кол башчысынын * түздөн-түз жетекчилиги менен уйгурларды жеңип, өз алдынчалыгын түзүп турган учуру «Чоң казат» аркылуу баяндалса, кара кытайлар тарабынан ошол абалынан ажырап, кыйроого учурашы – «Чоң казаттын» уландысы, «Кичи казатта» башкы баатырлардын баарысы жоо тарабынан курман болушу аркылуу чагылдырылган. Айтылган ойду такташ үчүн «Кичи казат» маселесине кененирээк токтолууга туура келет. Эпикалык чыгармалардан архаикалык үлгүлөрү: мифтерде, баатырдык жомоктордо оң каармандын өлүмү менен чыгарманын аякталышы анча маанилүү эмес. Адилеттиктин акыр аягында жамандыктын (зло) үстүнөн салтанат курушу катары оң каарман терс каармандын үстүнөн ар

* 820–847-жылдарда кыргыздардын уйгурлар менен урушуна жетекчилик кылган белгилүү тарыхый личностунун өз аты (кыргызча коюлган аты) азырынча бизге белгисиз бойдон калып олтурат. Учурунда А. Н. Бернштам тарабынан сунуш кылынган «Яглакар-хак» деген ат туура эместигин С. Е. Малов көрсөткөн. Кийинки изилдөөлөрдө Яглакар кыргыз ажосунун аты эмес, ошол кезде уйгурларга хандык кылган династиянын уруусу экени аныкталган. Ошондуктан бул жерде кыргыздардын ал жетекчисин чыгыш жазма эстеликтеринде ачык көрсөтүлгөн, ардактуу титулу (кытай императору кошомат кылып берген) боюнча аталбады.

дайым жеңишке жетишет. Терс каармандын өлүмү анын баштагы жасаган жамандык иштеринин адилеттүү жазасы катары бааланат. Ырас, эпикалык чыгарманын эволюциясында бул мотив ушул калыбында сакталып жүрүп олтурбайт, анын өнүгүшүнүн кийинки баскычтарында оң каармандын да өмүрүнүн трагедиялуу аякталышына жол берилет. Бирок, оң каармандын өмүрү чыгармада трагедиялуу аякталышы, анын образы терс каармандардыкы сыяктуу эл тарабынан сынга алынгандыкка, айыпталгандыкка жатпайт. Түрдүү себептер менен оң каарман душман тарабынан өлүмгө (физическая смерть) туш болгон күндө ымандык (моралдык) жагынан душманынан өйдө туруу менен, руханий жактан өлбөй душманынын үстүнөн салтанат курган бойдон калат. Элдин адилет иши үчүн күрөшүп жүрүп курман болуунун өзү да терең адамгерчиликтин, эрдиктин иши катары бааланып, оң каармандын баатырдык өлүмү да анын өмүрүнүн башка этаптарын чагылдырган мотивдер сыяктуу традициялык идеализациялоочу мотивдердин бирине жатат. Элдик симпатия карасанатайлыктын курманы болгон оң каарман тарабында болот. Бул көбүнчө анын өлүмүнө элдин терең, кайгыруусу, өкүнүүсү аркылуу берилет. «Сочувствие к трагически погибающему герою имеет не меньшее воспитательное значение, чем художественное изображение торжества правого: сочувствие к погибающему вызывает в слушателе острейшую ненависть к виновнику его гибели и готовность продолжать борьбу уже за пределами художественного произведения, перенести ее на арену действительной жизни»[20].

Эпикалык чыгармалар өзүнүн эволюциялык өсүп-өнүгүүсүнүн улам кийинки баскычтарында реалдуу турмуш чындыгына жакындашып, мифтик-фантастикалык ой жүгүртүүлөрдүн туундусуна караганда, элдин башынан өткөн тарыхый окуяларды чагылдырууга көбүрөөк аракет жасайт. Ошондуктан, архаикалык үлгүдөгү баатырдык жомокторго салыштырганда, андан кийинки баскычтарда пайда болгон тарыхый баатырдык эпостордо реалдуу турмуштун типтүү көрүнүштөрүнүн бири болгон трагедиялуулукка да жол бериши законченемдүү. Ал турсун В. М. Жирмунскийдин белгилөөсүнө караганда каармандын өлүмү реалдуу тарыхый окуяны типтүү формада жалпылаштырган эпикалык сюжеттин ажырагыс бөлүгүнө айланышы мүмкүн[21].

Б. Н. Путилов орус жана түштүк славян элдеринин баатырдык эпосторунун мисалдарына таянып аталган мотивди төмөнкүдөй типтүү шарттар пайда кыларын белгилейт: «...во-первых, при возникновении песенных циклов об одном герое, когда создает необходимость завершить его эпическую биографию; во-вторых при появлении, с точки зрения истории эпоса вполне объяснимом, сюжетов с трагическими коллизиями, обобщающими новое отношение народа к действительности; в-третьих, при создании произведений, в которых делается попытка средствами эпоса от разить произошедшие исторические потрясения (гибель государства, уничтожение независимости, порабощение страны) и объяснить их»[22].

«Манас» трилогиясынын биринчи, экинчи бөлүмдөрүнүн башкы оң каармандары Манас, Семетейлер чыгарманын аягында өлүмгө учурашына көз жибергенибизде Б. Н. Путилов белгилеген биринчи жана үчүнчү түрдөгү типтүү шарттарга жакын көрүнүш жатканын абайлоо кыйын эмес. Бирок айрым изилдөөчүлөр Манастын өмүрү трагедиялуу аякталышын башкача планда талкуулоого аракет

кылып жүрүшөт. Мисалы, белгилүү фольклорист А. А. Петросян Манастын «Чоң казат» мезгилинде курман болушун, ушул казатка аттанганы үчүн анын «элдик акылмандуулук» тарабынан «айыпталышы» деп карайт[23]. Чындыгында «Манастын» азыркы күндө колдо бар тексттеринин эч биринде башкы каарманды мындай түрдө айыптагандык байкалбайт. Тескерисинче сүйүктүү каарманынын өлүмү эл тарабынан табаланбастан, кайра оор жоготуу, өз баштарына түшкөн кыйын кезең катары бааланат. Мисалы элдин Манастын өлүмүнө болгон мамилеси калк карысы Кошойдун өлүм астында жаткан Манас менен коштошкон сөзү аркылуу образдуу төмөнкүчө берилген:

Токсондо Кошой кары өлбөй,
Тоодоюм Манас эр өлүп,
Манас эмес береки
Толуп жаткан аргын, кыргыз баары өлүп
Бел байлаган бел өлүп.
...Долоно саптуу айбалта,
Толгондурбай ким аштайт?
Береки толкуп жаткан журтуму,
Тозок бир келсе кытайдан,
Муну тополоң кылбай ким баштайт?
Белекке калса боз кисе,
Белгилүү Манас береним,
Мээнеттүү жанга керегим,
Ысык-суктан тосуучу,
Орнотуулу чынарым,
Капырдан жаман иш келсе
Ким жазат минтип кумарым [24].

Эпосто Манастын өлүмү жеке өз эли кыргыздар үчүн эмес, жалпы эле жакшылыктын оор кайгысына айланганы демейде жакшылыктын, жарыкчылыктын символдору ай-күндүн «кайгы» тартышы табиятка бүлгүн түшүшү аркылуу берилет:

Күндүзүндө күн өлүп,
Жарык бербей ай өлүп,
Кыямат-кайым болгондой
Капкара болуп кысылып,
Караңгы туман мунарык,
Жер көрүнбөй тунарып.
...Жылт эткен жарык жок болуп,
Ушул жарык дүнүйө
Бузулуп кете тургансып,
Жер чайпалып токтолуп,
Кыямат кайым болгондой
Жердин жүзү козголуп,

Тоонун баары кулады,
Омкорулуп түбүнөн
Токойдун баары сулады,
Манас баатыр кеткени
Мындай укмуш күн болду.
Бир жумага түн болду [25].

Манастын өлүмү, каармандын жекече трагедиясы, чоң масштабдагы ал жетектеген, башында турган элдин оор трагедиясы, оор жоготуусу, элдин «ысык-сууктан тосуучу» зор чынардай бекем калканычтан ажыроосу.

Эл тарабынан каармандын өлүмүн мындай ири масштабдагы трагедия катары кароо элдин башынан өткөн белгилүү бир тарыхый кыйын кезеңдин чагылдырылышы. Оюбузду дагы бир жолу такташ үчүн, белгилүү изилдөөчү В. Е. Гусевдин жалпы эпостордогу ушул түрдөгү кырдаал жөнүндөгү корутундулоосун келтиребиз: «Высшей формой трагического в фольклоре является трагическо-историческое, непосредственно или косвенно связанное с освободительной борьбой народа. Оно проявляется прежде всего в героическом эпосе народа, отстаивающего свою независимость в схвате с врагом при неблагоприятных обстоятельствах, когда враг происходит его силой и порабощает его. Историческая необходимость гибели героя лишь усиливает красоту и величие подвига, поскольку моральное торжество его в борьбе есть в сущности и его моральная победа, и следовательно, залог конечной победы порабощенного народа»[26]. «Манас» эпосундагы Манастын өлүмүн так ушул абалдын өзүнө жакын, окшош көрүнүш дешке болот. Ошентип, эпостогу трагедиялуу аякталышты теориялык жактан талдай келгенде негизинен белгилүү бир тарыхый кыйын кезең окуянын (Б. Н. Путиловдун сөзү менен айтканда, «мамлекеттин кыйрашынын») чагылдырылышы дешке болот. Ушундан улам, эгер андай болгондо «Манас» эпосундагы баяндалган трагедиялуу учур кыргыз элинин башынан өткөн кайсыл тарыхый мезгилге туура келиши мүмкүн деген закондуу суроо туулат. Ушул позициядан туруп караганда проф. Б. М. Юнусалиев В. Е.Гусев менен Б. Н. Путиловдун жалпы эле эпосторго карата айтылган жогорудагы пикирлерине таянбастан туруп эле (кабарсыз болуп)*, өз алдынча «Манастын» чыгыш дооруна карата айткан гипотезасы тигил окумуштуулардын корутундулары, жыйынтыктары менен үндөшүп турушу менен өзүнө олуттуу көңүл оодарат.

Проф. Б. М. Юнусалиев минтип жазат: «Эпосто айтылган кыргыздардын бытырандылыкка учурап, баскынчылар тарабынан күч менен ар кайсы жакка таратылып көчүрүлүшү тарыхта чыныгы болгон факт. Бул окуя X кылымда монгол тилине жакын тилде сүйлөгөн кара кытайлардын (алардын дагы бир аты – кидан) баскынчылык менен кол салып, кыргыздардын мамлекеттигин бузган чабуулуна туура келет. Мына ушундан кийин кыргыз урууларынын Ала-Тоо тарабына бириндеп өтүшү күчөй баштайт. Кыргыз урууларынын тарыхта эң күчтүү мамлекет болуп турган учурунда кол салып бирдигин бузган кидандар (кара кытайлар) болгондуктан, элдин өмүрүндөгү мындай эң оор кезең эпосто из калтырбай койгон эмес. Ошентип, байыркы кыргыздардын бирдиктүү мамлекет болуп, күчү толуп турган кезде (IX–X кк.) баскынчылык кылган кара кытайлардын жапа

тартышы, бытырандылыкка, бүлгүнчүлүккө жана калың кыргынга учурашы байыркы «Манас» жомогунун чыгышына себеп болушу мүмкүн»[27].

Академик Б. М. Юнусалиевдин бул оюна негизинен кошулуу менен төмөнкү жагдайды да эске алуу керек деп ойлойбуз. Ал эскерген кара кытайлардын (кидандардын) чабуулуна чейин да жана андан кийин да кыргыздар башка элдер, уруулар тарабынан да бир нече жолу чабылып таланган. Биздин эрага чейинки II кылымдардагы хундардын кол салганын эскербегенде да кыргыз урууларына каршы байыркы түрктөр (V–VIII кк.), байыркы уйгурлар (VIII–IX кк.) кара кытайлар (кидандар X–XI кк.) монголдор * (XII–XIII кк.), ойроттор, жунгарлар (калмактар XVI–XVIII кк.) чабуул жасагандыктары белгилүү. Б. а., кыргыз эли өзүнүн эки миң жылдан ашык тарыхынын ичинде, Россиянын составына кошулган XIX кылымдын экинчи жарымына чейин бир да кылымды чет элдиктердин чабуулусуз тынч өткөрбөгөн. Теориялык жактан бул кыйын кезеңдин кайсынысын албайлы баатырдык эпостун чыгышына себепчи боло алышы мүмкүн. Б. М. Юнусалиев өзү да биз жогоруда цитата келтирген оюн улап: «Албетте, X кылымдан бери кыргыз уруулары башынан өткөзгөн унутулгус тарыхый окуялар, мисалы монголдордун үстөмдүгүнө каршы төрт ирет көтөрүлүш чыгарышы (XII–XIII кк.), андан кийин ойроттордун, калмактардын, манжуулардын эзүүсүнө каршы көрсөткөн кыймылдар да эпостон орун албай койгон эмес»[28] – дейт. Демек,«Манас» эпосунда X кылымдагы жана андан берки кыргыз элинин башынан өткөргөн тарыхый окуялар чагылдырылса, анда кыргыздардын ошол X кылымдагы тарыхы (Б. М. Юнусалиев «Манас» эпосунун чыгыш, пайда болуу мезгили эсептеген) менен бир этапты, бүтүндүктү түзгөн (сөз VI–X кылымдардагы енисейлик кыргыздардын мамлекетине карата айтылып жатат) андан мурунку окуялар да чагылдырылбай калышы мүмкүн эмес. Айрыкча кыргыздар эл аралык аренага алгач ирет күч катары чыгып, ошол кездеги Борбордук Азиядагы бирден бир күчтүү мамлекет Түрк каганатынын Табгач кагандан да (кытай империясы), он октон да коркунучтуу күчтүү жоосу[29] катары көрүнгөн мезгилиндеги окуяларын эске албай коюшка мүмкүн эмес. 711-жылы көк түрктөр кыргыздар менен түздөн-түз беттешүүдөн коркуп, найза бою күрткүнү жиреп, Көгмөндү жашырынып ашып түшүүп түн ичинде уктап жатканда капыстан басып айла-амал менен багынтып: «Кыргыз каганды өлтүрдүк, элин алдык»[30], эли күң, кул болду[31],– деп ташка мактаныч менен жазышкан. Бул салгылаш жөнүндө кыргыздар өздөрү да ташка жазып калтырышкан. Мисалы, Алтын-Көлдүн жээгинен 1887-жылы табылып, Н. М. Мартьянов тарабынан Минусинскийдеги музейге жеткирилген 1-эстеликте, кыргыздардын жетекчиси Барсбегтин эстелигинде эскерилген. Эстеликти изилдеген окумуштуулардын бири С. Г. Кляшторный ал эстеликте эскерилген салгылаш боюнча мындай жыйынтыкка келет: «Итак, герой эпитафии пал в неравном бою с многочисленными врагами, причем его эль потерпел жестокое поражение, ибо не только не смог сберечь воина из ханского рода, но даже предать его тело погребению по обряду»[32]. Эстеликте баяндалган ушул окуяга же ага катышкан адамдарга (мис., Барс-бег Ынанчу али

* Юнусалиевдин макаласы 1958-жылы жарыяланган. Ал эми биз атаган окумуштуулардын эмгектери андан кыйла кийин (В. Е. Гусевдики 1967-жылы, Б. Н. Путиловдуку 1971-жылы) жарыяланган. Юнусалиев Б. М. Кириш сөз. – «Манас». Биринчи бөлүк, 1-китеп. Фрунзе, 1958.

Билгеге) түздөн-түз же кыйыр байланышы бар бир нече кыргыз жазуулары башка территориялардан табылган[33].

Олуттуу чоң окуя катары кайра-кайра эскериле бергенине караганда бул салгылаш элдин оюна узакка сакталып калган болуу керек. Анын үстүнө ташка болсо да жазылып калгандан кийин көп мезгилге чейин эскирбей эстеле бериши толук мүмкүн (мисалы, ошол жазууну калтырган, ошол эле эл – кыргыздар, ошол жазуу системасын колдонуп, ошол эле жерде X кылымга чейин жашап турушкан).

«Ко времени написания Орхонских памятников у племен Алтая уже существовал богатый эпос, о чем свидетельствуют следы влияния эпоса на стиль памятников»[34],– деп С. С. Суразаков кылдат баамдагандай ошол кезде эпос жаратууга толук традициясы бар эл өздөрүнүн көңүлүнө терең из калтырган ал окуяны баатырдык тарыхый эпоско айландыра башташы ыктымал. Себеби ал учур эпос гана тарыхый окуяны баяндаган эстеликке таасир этпестен (Билге каган, Тонукук, Култегиндин эстелигинде көрүнгөндөй), өз кезегинде тарыхый окуя да эпоско таасир этип экөөнүн ортосунда өтмө катар карым-катнаш жүргөн «баатырдык мезгил» эле. Ушуга байланыштуу М. О. Ауэзов өзүнүн таасын, кызыктуу байкоосун ортого салган. Ал эпикалык чыгармалардын элдик оозеки чыгармалардын башка жанрлары менен байланышы жөнүндө аларга тарыхый окуялардын таасири жөнүндө бир кыйла ишенимдүү аргументтерди көрсөтүп келип, «Манас» эпосу алгач кошок формасындагы ырдан башталышы мүмкүн деген оюн төмөнкүчө жыйынтыктаган болуучу: «Эти песни – пусть вначале краткие – сложены были именно в годы смерти названной личности *. Этого требовал обычай оплакивания умершего, древний обряд, сопровождавший возведение балбалов в год смерти героя.

И тексты надписей, безусловно, сложены неизвестными нам сочинителями тех времен. Если так, то наряду с этими надписями, высеченными на камне в скупом, лаконичном стиле, должны были возникнуть и бытовать в народе песни, где опоэтизированы те же события, которые изложены в тексте на камне.

А сложенные плачи (кошоки) и завещания (керезы) тогда же переходили в репертуар певцов, закреплялись в песне и развивались в дальнейшем своем бытовании в разнообразной слушательской среде, передаваясь из поколения в поколение»[35]. Мына ошол тарыхый окуянын «Манас» эпосуна калтырган издери катары төмөндөгүлөрдү көрсөтсө болот. 711-жылы Сунга жеринде жеңилүү «Манастагы» Ногойдун (Каракандын) балдарынын тарашына туура келет. Эпосто Ногойдун балдары эпикалык сан менен эмес (адатта бир туугандар үч, алты, жети, тогуз болот) жөнөкөй санда – төртөө болушу да кандайдыр эпикалык традициядан четтегендикти көрсөтүп турат (Ал эми эпика өзүнүн салттарын бекеринен эч качан бузбасы жалпыга маалым.). Мындай четтөөнү тарыхый чындыктын кийлигишүүсү катары караганыбыз оң. Ошол эле Барс-бегдин эстелигинде алар төрт бир тууган болгону эскерилет, демек, ал эпосто чагылдырылган дешке негиз бар. Сөздүн

* М. О. Ауэзов бул оюн 840-жылдагы уйгурларды жеңген кыргыздардын жетекчисине карата айткан. Бирок бул биздин жогорудагы эскерген тарыхый окуяга кыйгач келбейт. Анткени ал жетекчиге колдонулган ариет өтө көрүнүктүү личносттордун кимисине болсун колдонула берүүчү салт болгондуктан, автордун айткан аргументин аналогиялаш башка мезгилдеги, башка окуяларга деле туура келчү нерсе катары кабыл алсак болот.

кызы келип турганда эпосто жолуккан дагы бир санга токтоло кетүү кызыктуу. «Манас» эпосунда алты кандын Манас менен басташканы, тең аталаштык кылып, чыр чыгаргандыктары, ал эми Ч. Валиханов жазып алган варианттагы «Көкөтөйдүн ашында» чапкан аттын байгесин зордуктап тартып алып, кыргыздарды чапкан Жолойдон өч алам деп жардам сураган Манаска алардын кол бербей, баш ийүүдөн түздөн-түз баш тартышканы да белгилүү. Алардын жосунуна аналогиялаш окуя да Барс-бегдин эстелигинде жолугат. Ошол кырчылдашкан салгылашта алты эрдин аман калганы арман менен эскерилет. Алты эр бег жөнүндө Енисей жазууларынын көбүндө эскерилет[36]. «По всей вероятности, они являлись правителями шести племен-уделов древнекыргызского эля»[37],– дейт С. Г. Кляшторный алар жөнүндө. Эстеликте алты бегдин Барс-бег менен ыркы келише албаганы да байкалат: «Здесь же содержится косвенный упрек элю (т. е. древне кыргызскому государству или, по крайней мере, его аристократической верхушке), не сумевшему отстоять героя эпитафии»[38]. Барс-бег түрктөрдөн жеңилгенде алты бегдин өлбөй аман калышында да алар Барс-бег менен ыркы келишпей салгылашка катышпай калган деп кароого болот.

Кыскасын айтканда, кадала караган адам кыргыздардын VIII кылымдагы граждандык тарыхындагы фактылар менен (көбүнесе түрктөр менен салгылашкан Барс-бег Ынзнчу Алп Билгенин айланасына топтолгон окуялар менен) «Манас» эпосунун айрым эпизоддорунун байланыштуулугун, түздө-түз таасир деп эсептебеген күндө да кандайдыр окшоштугун таппай койбойт.

Ырас «Манас» эпосунун тарыхый ядросун негизинен ушул кездеги гана окуялар түзгөн деш да бир жактуу болор эле. Тарыхый фантастикалык эпостордон (же В. М. Жирмунский атагандай баатырдык жомоктордон) толук айырмаланган, сөздүн толук маанисиндеги тарыхый баатырдык эпосторду түзүү үчүн ал кездеги кыргыздардын көркөм ойлоосундагы тажрыйбасы али эртелик кылат эле. Кандайдыр бир тарыхый эпостун жаралышы үчүн эл бир кыйла узак мезгил бири-бирине типтеш, кайра-кайра кайталанган окуялардан улам тажрыйбасы акырындап артып аларды жалпылоо, жыйынтыктоо деңгээлине көтөрүлүшү керек. Эл мындай тажрыйбага ээ болуу менен эмнеге умтулуу керектигин, эмнени идеал тутуп күрөшүү керектигин тактап алат. Эл ошондой тажрыйбага, көз карашка ээ болгондон кийин гана ошол бири-бирине типтеш окуялардын ичинен элдин турмушунда, тарыхында өтө көрүнүктүү роль ойногону эпостун тарыхый ядросун түзүү мүмкүнчүлүгүнө ээ болот. Ал эми VIII кылымда кыргыздардын бир кыйла күчтүү биримдикке, өзүнчөлүккө ээ болуп туруп түрктөрдөн жеңилиши, алардын тарыхында эл аралык аренада чыгуунун жана кыйроонун алгачкыларынын бири болгон. Андан кийик буга окшогон кырдаалдарга алар көп туш болушту. Алардын ичинен айрыкча IX–X кылымдардагы окуялар масштабдуулугу жагынан, өзүнөн мурунку да, кийинки да окуялардан алда канча ашып түшөт. Кийинки кездерде «Манастын» чыгыш доорун Б. М. Юнусалиев көрсөткөн кара кытай мезгили менен байланыштыруу аракеттери барган сайын кеңири мүнөзгө ээ болууда. Мисалы, тарыхчы А. Мокеев ушул багытта изилдөө жүргүзүп төмөнкүдөй корутундуга келет: «Сообщения об объединении протомонгольских племен шивэй появляются в источниках уже при описании событий, имевших место в Центральной Азии в VIII в. н. э. В

847 г. была отмечена крупная война между шивэями и (енисейскими) киргизами. В начале X в. племена шивэй полностью вошли в состав империи киданей, и в 924 г. т. е. после окончательного их объединения, войска этого нового государства разбили киргизов в Монголии.

Все это, на наш взгляд, не могло не оставить значительного следа в народных преданиях киргизов, впоследствии нашедших отражение в эпосе «Манас». Поэтому неудивительно, что согласно зафиксированной в «Маджму ат-таварих» версии эпоса «Манас» уже в XVI в., среди главных врагов Манаса наряду с калмаками упоминались солоны и шивэ» [39]. Илимпоз экинчи бир жерде бул оюн тактап: кара кытай, солон, шибэ сыяктуу эпикалык жоо катары аталган терминдер «Манас» эпосуна IX кылымдан баштап, Борбордук Азиядагы тарыхый окуяларга байланыштуу кирген дейт[40]. «Манас» эпосунун тарыхый ядросунун алгачкы башатын кыргыздардын Борбордук Азияда күчтүү мамлекет болуп турган кездеги жана ага байланышкан кийинки окуялар түзгөн деген көз карашка айрым изилдөөчүлөр каршы чыгышса да, «кара кытайлар (X к.) гипотезасына» макул болуу менен факт жүзүндө аны (кыргыздардын Борбордук Азиядагы байыркы мамлекетине байланышкан окуялардын «Манаста» чагылдырылышын) четке какпайт. Мисалы манасовед Э. Абдылдаев соңку эмгегинде: «Манас» эпосунун тарыхый негизи байыркы кыргыз мамлекетинин сферасында (Түштүк Сибирь, Борбордук Азиянын территорияларында) пайда болгон деп айтууга эч кандай негиз жок»[41],– деп бул көз караштагы М. О. Ауэзовду, А. Н. Бернштамды сынга алып келип, өзү Б. М. Юнусалиевдин пикирин (Б. М. Юнусалиевдин гипотезасы тигил эки окумуштуунун көз карашына жакын турарын жогоруда эскергенбиз) төмөнкүчө колдойт: «Жыйынтыктап айтканда, «Манас» эпосунда конкреттүү эпикалык тышкы душман катарында XI–XII кылымдарда Борбордук Азия менен Орто Азиянын чыгыш бөлүгүн басып алган кара кытайларга (кидан) каршы кыргыз урууларынын бирдикте күрөшү чагылгандыгы жөнүндө биз жогоруда тарыхый жактан аныктаган фактылар (солон, шибе, Жолой) белгилүү даражада туура илимий негиздеги түшүнүк бере алат деп ойлогонбуз. Ошону менен бирге бул фактылар Б. М. Юнусалиев менен Б. Жамгырчиновдун илимий гипотезаларынын тууралыгы жөнүндөгү түшүнүктөрдү бекемдей алат деп ишенебиз»[42]. Кыскасы жаңы тарыхый фактыларга таянып, ишенимдүү аргументтелген соңку кездердеги жаңы изилдөөлөр ири окумуштуулар А. Н. Бернштам, М. О. Ауэзов, Б. М. Юнусалиевдердин мурда сунуш кылышкан гипотезаларын ырастап, аны илимий негизде бекемдөөдө.

Ошентип, азыркы күндөгү изилдөөлөр «Манас» эпосундагы конкреттүү эпикалык жоонун алгачкы катмарын кара кытайлар түзөт деген бирдиктүү пикирге келишти. Биз жогоруда «Чоң казат» эпизодунун негизинде кыргыздардын уйгурлар менен болгон урушу жатат деген пикирге кошулганбыз. Ушуга байланыштуу эмне үчүн эпосто уйгурлар эскерилбестен, ушул «Чоң казатта» деле эпикалык негизги жоо деп каракытайлар эсептелерин тактап өтүүгө туура келет.

Орус былиналарын ж. б. эпосторду изилдеген ири окумуштуулардын тажрыйбасы көрсөткөндөй, эпостун көп кылымдык калыптануусунда тарыхый окуялардын чагылдырылуусу болгон мурдагы катмардын ордун кийинки катмарлар трансформациялануу, кайрадан ойлонуштурулуу аркылуу ээлей баштайт. Элдин

мамлекеттик бирдигин бузган тышкы жаңы жоонун үстөмдүгүнүн мезгилинде мындай процесс айрыкча күч алат. Элдин жек көрүндү жоодон өч алууга, жеңишке жетишип, эркиндикке чыгууга умтулуусу күчү толуп турган кезде мурдагы башка жоонун үстүнөн болгон өздөрүнүн жеңишин үстөмдүк жүргүзүп турган кийинки жоосунун үстүнөн болгон жеңиш катары сүрөттөөгө алып келет.

Элдин негизги күчү, күрөшү үстөмдүк кылып турган жоого каршы багытталгандай, топтолгондой эле, анын баатырдык эпосундагы окуялар да ушул мезгилдин айланасына локализацияланат, бириктирилет. Натыйжада мурдагы эпикалык жоонун аты унутулуп, эпостогу эпикалык душмандар үстөмдүк кылып турган жоонун аты менен алмашылат. Татар-монголдордунүстөмдүгүнүнмезгилиндегио русбылиналарындагыушугажакын процесс жөнүндө Н. А. Добролюбовдун жазганы бул ойду ырастайт: «Горько было настоящее положение народа, обманутого в своих ожиданиях: он невольно сравнивал нынешние события с преданиями о временах давно минувших и грустно запел про славных могучих богатырей, окружавших князя Владимира. Песня эта была сначала горьким упреком настоящему, а потом доставляя народу забвение и даже утешение, стала увлекать его и заставляла применять прежние события к современному течению дел. Таким образом, богатырей Владимировых заставили сражаться с татарами»[43]. Мына ушунун тибинен алып караганда, «Манас» эпосунда эски жана жаңы тарыхый окуялардын трансформацияланып чагылдырылуусунун натыйжасында уйгурлардын аты кытай (кара кытай-кидан) менен алмашылып калышы анча өрөзгөй көрүнүш эмес. Анын үстүнө мындай трансформациялануугa шарт түзгөн дагы бир тарыхый фактыны эсепке алуу зарыл. Кыргыздардан жеңилген уйгурлар беш тарапка бөлүнүп качкан. Алардын негизги эки чоң тобу түндүк-чыгышка шивэйге жана чыгышка – киданга (кара кытай) качып, ал жерлерден кыргыздарга кайра каршылык көрсөтүшкөн. Кыргыздар ошол уйгурларды жок кылыш үчүн артынан кууп жүрүшүп кара кытайлар менен кагылышууга туш болгон. Мисалы, 848-жылкы ушул окуянын акыркы жүрүшү жөнүндө чыгыш жазма эстелигинде мындай деп көрсөтүлгөн: «министр кыргызов А-бо во главе 70 000 войска, состоявшего из различных племен, пришел со стороны Юго-запада от северных границ воеводства Тяньдэ чтобы взять Э-няня[44] и уйгуров он нанес сильное поражение, народ шивэй затем собрал всех уйгуров, находившихся у шивэй, и вернул их на север от Гоби»[45]. Мындан ачык көрүнүп тургандай, кыргыздар өз учурунда уйгурларды талкалоо менен бирге ал уйгурлар тарабында аракет кылган кара кытайларга да сокку урган. Бул окуя да элдин эсинде сакталып эпосто чагылдырылышы мүмкүн, б. а., уйгурлар менен кара кытайлар кыргыздардын биргелешкен жоосу катары сүрөттөлгөн. Уйгурлар ошол талкаланышы менен Борбордук Азиянын тарыхында маанилүү роль ойнобой, ал эми алардын көмөктөшү кара кытайлар ошол окуяларга куйрук улаш бара-бара күчөп, жүз жылга жетпеген убакыттын ичинде кыргыздардын негизги жоосуна айланып, алдыңкы аренага чыгышы, эпостун уйгур, кара кытайларга байланышкан баштагы окуяларынан уйгурлардын атын сүрүп чыгарып, жалгыз кара кытайлардын аты калуусуна себепчи болгон дешке негиз бар.

Уйгур менен кара кытайлар биргелешип аракет кылган бул окуяларда гана эмес, жогоруда көрсөткөнүбүздөй, уйгурларга гана тийиштүү IX кылымдагы

башка окуялардан алардын аты сүрүлүп, кара кытайлар менен алмашылган. Мындай трансформациялануу аркылуу катмарлануу процесси «Манас» эпосунда кийинки мезгилге чейин тынымсыз жүрүп келген. Ошондуктан баштагы эпикалык жоо кара кытайлардын аты калмактар менен алмашылууга өткөн. Ал турсун кийинки бул катмарлануу өтө тереңдеп, өзүнөн мурунку катмарларды күңүрттөтө баштагандыктан окумуштуулардын бир даары «Манас» эпосунун чагылдырган доору ойрот-жунгар чабуулдарынын (XV–XVIII кк.) мезгили деп эсептешине себепчи болгон. Эпостогу көптөгөн окуялар ойрот-жунгар чабуулдарына ж. б. кийинки тарыхый окуяларга байланыштуу түзүлгөнүн танууга болбойт, бирок бүткүл «Манас» эпосунун чыгыш доорун жалаң ушул учурга алып келип такоо жаңылыш көз караш болоорун кийинки тарыхый фактылар көрсөттү. Ошентип, «Манас» эпосунда жаңы тарыхый окуялар көбүнчө мурдатан келе жаткан традициялык окуяларга катмарлануу, кайрадан ойлонуштурулуу, сюжетти кеңитүү, кошумчалоо аркылуу чагылдырылган.

Жогоруда кыргыз элинин башынан өткөн көптөгөн тарыхый окуялардын ичинен, атап айтканда, IX кылымдагы окуялар «Манас» эпосунун эпикалык борборун түзгөнүн белгиледик. Бул маселеге кайра токтоло кетүү зарыл.

Кыргыздар IX кылымда уйгурлардын үстүнөн болгон жеңишинен кийин Борбордук Азияда гегемондук абалга ээ болуп, көз карандысыз өз алдынча мамлекет болууга жетишип, тышкы жоодон коргонуу мүмкүнчүлүгүнө толук жеткен чагы эле. Мындай кырдаалга алар өз тарыхында экинчи жолу жетишпеген, X кылымда кидандардан жеңилгенден кийин башка көчмөн урууларга багынычтуу абалынан кутула алышпаган. Ошол IX кылымдардагыдай чет душмандарга көз карандысыз эркин жашоого умтулуу, ал кездин саясий маанисин жогорулатты, элдик идеяны, көксөөнү чагылдырган эпоско эң бир керектүү материал берди. Б. а. IX–X кылымдагы енисейлик кыргыздардын алгачкы феодалдык мамлекетти «Манас» эпосунун жаралышына IX–X кылымдардагы Владимир I Святославичтин тушундагы Киев мамлекетинин орус былиналарынын жаралышына түрткү болгондой роль ойноду. Орустардын ал доору жөнүндө академик Б. Д. Греков минтип жазат: «Все симпатии народа, выраженные им в былинах, относятся именно к Древнерусскому государству, к моменту его расцвета, т. е. ко времени княжения Владимира прежде всего»[46]. Окумуштуу оюн тактоо үчүн: «Чем объяснить хорошо известный факт, что русский народ в своем былинном эпосе отводит самое видное место именно «киевскому периоду» своей древней истории?» – деп өзүнө суроо коюп мындай жооп берет: «Народные симпатии обращены к тому времени, когда Русская земля, собранная под властью первых киевских князей из восточнославянских племен и некоторых неславянских этнических элементов в одно политическое целое, действительно представляла силу, грозную для врагов и в то же время дававшую возможность развитию мирного народного труда,– залог дальнейшего будущего страны»[47]. Окумуштуу бул оюн экинчи бир жерден кайталап, аны мындайча толуктайт: «Под властью Киева были втянуты всевосточнославянские и многие неславянские племена. Древнерусское государство стало в полной мере обороноспособным и грозным для своих соседей. Вражда племенных вождей прекратилась, появилась условия для дальнейшего развития страны. Это, несомненно, важное достижение.

Русский народ не случайно так хорошо запомнил этот период своей истории»[48]. Мындан Б. Я. Пропп эң туура төмөнкүдөй жыйынтык чыгарган: «В печальную эпоху феодальной раздробленности эпический Киев служил знаменем единства, к которому стремилась народ»[49].

Белгилүү окумуштуулардын орус былиналарынын жаралышына карата айтылган бул пикирлеринде чындык бар. Дегинкисин айтканда да, жалпы эле тарыхый баатырдык эпостун жаралыш доору алгачкы феодалдык мамлекетке туш келишинин дагы бир объективдүү себеби бар.

Алгачкы феодалдык мамлекет түзүлүшү жагынан феодалдык мамлекеттин өзүнөн кийинки этаптарынан кыйла айырмаланып турат. Ал өзүнөн мурунку коомдук түзүлүштүн көп жактарын али да сактап калат, айталы, согуштук демократиянын көп элементтерин сактап калуу менен, баатырдык доорду али да башынан кечирип жаткан болот. Мисалы академик Б. Д. Греков жогоруда эскерилген эмгегинде орустардын ошол алгачкы феодалдык Киев мамлекети жөнүндө мындай дейт: «У раннефеодального государства, каким было Древнерусское, равно как и у других европейских государств этого же типа, главным средством, разрешении стоявших перед ними задач была война. Следовательно, и вопрос организации военных сил был важнейшим.

В Древнерусском государстве старое демократическое военно устройство, при котором участие в войске было правом и обязанностью всех свободных, не сразу заменялось феодальной организацией войско»[50].

Анткени, князды курчап турган дружина аз санда болгон жана саясий күчкө айлана элек болчу [51]. Демек: «Если в период созревшего феодализма центр тяжести военных сил каждого феодального владетеля лежал в его вооруженных вассалах, составлявших его дружину, то в раннефеодальном государстве в князе еще сохранилось много элементов народного верховного вождя времен «военной демократии...»[52].

Чындыгында эле академик Б. Д. Греков байкагандай, алгачкы феодалдык мамлекеттин тушунда колуна курал алууга жарактуулардын бардыгы тең али жоокердик милдет аткарышы согуштук демократиялык укуктардын жашоосун улантып жатканын көрсөтөт. Муну биз согуштук демократия гүлдөп турган мезгилге Ф. Энгельстин берген мүнөздөмөсү менен салыштырсак ачык байкайбыз: «Ведь в то время, когда каждый взрослый мужчина в племени был воином, не существовало еще отделенной от народа публичной власти, которая могла бы быть ему противопоставлена. Первобытная демократия находилась еще в полном расцвете, и из этого мы должны исходить при суждении о власти, и положении как совета, так и басилея»[53].

Салыштыруулардан көрүнүп тургандай согуштук демократиялык түзүлүштүн негизги тиреги жалпы элдин жоокердик милдет аткарышы эсептелет. Ал көрүнүш (явление) алгачкы феодалдык мамлекеттин тушунда да сакталат экен (Киев мамлекетинин мисалында көрүнгөндөй). Ырас, ал бул мезгилде жок болуу процессин башынан өткөрүп жаткан б. а., согуштук демократиялык түзүлүштөн алгачкы феодалдык мамилелерге ылдам өтүп жаткан мезгили (переходный период) болот. Бир жагынан курал алууга жарамдуулардын бардыгы али жоокер болуп эсептелсе

(б. а. анын жашоосу али зарыл болсо) бир жагынан ошол эле мезгилде нагыз феодалдык мамлекеттин келечектеги тиреги дружинанын да княздын айланасына күн санап күч алуу менен курала баштаганын көрөбүз.

Кантсе да согуштук демократиянын сакталышы, б. а. баатырдык доордун изи сууй электиги элдин саясий духунун көтөрүлүшү менен шайкеш келип турушу тарыхый баатырдык эпостун жаңы күч менен өнүгүп чыгышына шарт түзгөн. Анткени Ф. Энгельс: «...гомеровский эпос и вся мифология вот главное наследство, которое греки перенесли из варварства в цивилизацию»[54],– деп көрсөткөндөй баатырдык эпостун гүлдөөсү негизинен согуштук демократия учуруна таандык. Ырасында эле «Классический тип богатыря складывается в атмосфере военной демократии, и в нем на первый план выдвинуты черты воина»[55], – деп Е. М. Мелетинский белгилегендей баатырдык эпостун негизги оң каарманы элдик идеалды алып жүрүүчү баатырдын образы жаралышына «согуш жана согуш үчүн уюмдашуу эл турмушунун көнүмүш функциясы болуп», биринчи иретте жоокердик кайрат-күчтү талап кылып турган согуштук демократия гана ыңгайлуу шарт түзгөн.

Енисейлик кыргыздардын алгачкы феодалдык байыркы мамлекетинде Киев русундагыдай согуштук демократиянын элементтери сакталган беле деген суроого түз эле ооба деп жооп бере берсе болот. Ал турсун бул көрүнүш аларда алда канча терең сакталган деш чындыкка туура келет. XIX кылымдын орто ченинде эле алардын тукумдары ала-тоолук кыргыздардын ар бир үйүнүн тушунда жоого дароо аттанып чыгуу үчүн токулуу ат күн-түн даяр турганын кыргыз жеринде болушкан саякатчылар белгилешкен. Демек, кечээки күндөргө чейин ар бир эр бүлө жоокер эсептелген. Ошондуктан енисейлик байыркы кыргыз мамлекети ошол кездеги элдин жайланышуу тыкыстыгына салыштырганда өтө көп сандагы эсептелген сексен миң атчан жоокерди согуштук демократиянын али өкүм сүрүшүнүн натыйжасында б. а., ар бир эр бүлө жоокер саналгандыктан чогулта алган. Бул жөнүндө жазма эстеликтерде да ачык кабар берилет: «Что касается количества войска, то говорят о 300 тысячах. Если же спросить о действительной численности, то говорят: когда набирают и отправвойско, то полностью выступают весь народ и все вассальные поколения»[56].

«Манас» эпосунан согуштук демократиянын дал ушул алгачкы феодалдык мамлекеттин тушундагы кырдаалынын чагылдырылышын көрөбүз. Манас жеке кайрат-күчүнүн, адамгерчилигинин артыкчылыгы менен жалпы кыргыз урууларынын башчысы эсептелип, атайы кан деп шайланганы менен монархтык чексиз бийликке ээ эмес. Анын карамагына түздөн-түз 40 чоро гана таандык. Ошолор гана анын чоң-кичине иштерине толук катышып, дайыма таянычы. Ал эми элдин калган массасы ага согуштук демократиянын негизинде гана мамилелеш болот. Алар Манаска караганда адегенде өз уруу башчыларына баш ийип, ошолор аркылуу кааласа Манасты колдойт, каалабаса жок. Мунун мисалын дал эле согуштук аракеттин астында Манастын элге кайрылышынан көрөбүз. Ч. Валиханов жазып алган «Көкөтөйдүн ашында» байгени көптүгүнө салып, тартып алган Жолойдон Манас өч алмак болуп кыргыз колдоруна кайрылат:

Шондо Кошой колун сурады,
Кошой колун бербейт дейт.

Дагы Төштүк колун сураса,
Төштүк колун бербейт дейт.
Дүйүм алптын баарынан
Баш-башынан сурады
Баары бербей жубатты[57].

Натыйжада Манас кол чогулта албай, Жолойго каршы кырк чоросу менен гана салгылашып жеңип чыгат. Ал эми бардык варианттарда «Чоң казат» мезгилинде Манас кайрадан элге жогоркудай өтүнүч менен кайрылат. Анын элге кайрылуусу буйрук эмес, кеңеш, акылдашуу иретинде болот:

Аккула ат изи жете элек,
Ак болот мизи кете элек.
Ак найза учу тешелек,
Ак келте огу тиелек,
Ажалдуусу окко учуп,
Өлүмдүн тонун киелек,
Өмүлүп душман кирелек,
Алалек жоодон ким калды?
Анжы-манжы, Таңшаңда
Ант урган кытай тим калды.
Барыңарга эп болсо,
Бакырың айткан кеп болсо,
Каспандын кара тоосунда,
Капкалуу Бээжин оозунда,
Чок-Табылгы жайлаган,
Чоң кара атын баалаган,
Жоо дегенде шайланган,
Алтымыш жайсаң кенжеси,
Калдайдын уулу капырга,
Кан Коңурбай баатырга,
Казат кылсак канетет,
Калк жыйылып топ келдиң,
Мазат кылсак канетет[58].

Окуянын андан аркы жүрүшү да толук демократиялык жол менен болот. Кандар Манастан коркконунан ал сунуш кылган жортуулга барууга макул болушат. Бирок ага карабастан, Манас демократиянын законун сактап, Ажыбай, Чалыбай аркылуу калың массанын арасына жортуулду каалабагандарга үйүнө кете берүүгө уруксат берилген жар чакыртат. Эл кетүүгө баш коёт. Б. а., алардын эмне кылып, эмне коёруна толук эрк берилет. Манас ошондо кырк чоросу менен эл аралап чыгып, алардын алдынан өтөт. Эл анын жол башчы болууга толук татыктуу экенине ишенимдери жетип, өз көздөрү менен көргөндөн кийин гана аны ээрчүүгө өз эрктери менен макул болушат:

Доол келсе жел тийбес,
Чытырман токой турбайбы.
Доочу келсе мал бербес,
Жүгүрүк чечен турбайбы.
Жазайыл атса ок тешпес,
Жасалуу коргон турбайбы.
Ушу Манас турганда
Жалтансак кудай урбайбы!
Аңдадык, көрдүк акыры,
Ааламдан ашык акылы,
Арстан Манас баатырды.
Аркасында жүрөлү,
Атышкан жоосун сүрөлү,
Аңгемесин көрөлү
Ажалдуубуз өлөлү.
Жакшысы турду бел байлап,
Жаманы турду дем байлап,
Бармак болуп баарысы
Макул кылып алышты.
Жаалына чыдабай,
Жалгыз-жарым кайта албай,
Кайтамын деп айта албай,
Жандын бары буркурап,
«Барабыз» деп чуркурап.
Баары журт айгай салыптыр,
Баатырың боо кубанып
Көңүлү тынып калыптыр[69].

Жогоруда айтылгандардын негизинде «Манас» эпосунун эпикалык ядросу VI–X кылымдардагы енисейлик кыргыздардын алгачкы феодалдык мамлекетинин мезгилиндеги тарыхый окуяларга негизделип түзүлгөн деген жыйынтыкка келишке болот. Айрыкча, Барс-бег Ынанчу Алп Билгенин тушунда өйдө көтөрүлүп, 711-жылы көк түрктөрдөн жеңилиши; IX кылымда уйгурларды жеңип, Түштүк Сибирь, Борбордук Азияда гегемондук абалды ээлеши, X кылымда кидандардан (кара кытайлардан) жеңилиши сыяктуу окуялар көрүнүктүү роль ойношкон. Биздин байкообузча, кыргыздардын 711-жылы түрктөрдөн жеңилиши Алоокенин Ногойдун (Каракандын) төрт уулун жеңип туш-тушка таратышы аркылуу берилсе, IX кылымда өйдөлөө чегине жетүү жана X кылымда каракытайлардан (кидандардан) талкалануу «Чоң казаттын» алдында Манастын күч-кубаты толуп, кыргыз урууларын жана ага жакын элдерди өз айланасына топтой алышы жана ошондой күч-кубатка жетип барып «Кичи казат» маалында кара кытайлардан жеңилиши аркылуу берилген. Эпостун эпикалык ядросунун негизги салмагы элдин белгилүү тарыхый мезгилдеги өйдөлөөсүнүн чеги IX–X кылымдагы окуяларга жүктөлгөндүктөн, андан мурунку элдин эсинде жакшы сакталып келе жаткан 711-жылдагы

окуя, эпос элдин башынан өткөргөн бардык тарыхый окуяларын эпикалык борбордун айланасына топтоп, циклизацияланууу процессин башынан өткөрүп жатканда эпикалык борбордук каармандын ата-бабасынын окуясы катары орун алышы логикалык жактан өзүн аяктайт.

«Манас» эпосунун эпикалык ядросу, атап айтканда, VI–X кылымдарга таандык экенин төмөндөгүдөй аргументтерге негиздеп айтууга болот.

Енисейлик кыргыздардын алгачкы феодалдык мамлекети алардын тарыхында көз карандысыз биринчи мамлекети болуу менен элдин саясий аң-сезиминин жогорулашына шарт түзгөн. Баштагы жекече турган уруулар баш кошуу менен өздөрүнүн бир эл экенин биринчи сапар аңдап сезди жана баш кошуу, бир элге айлануу аркылуу сырткы жоого көз карандысыз эркин жашай алуу ишенимине ээ болушту. Енисейлик кыргыздардын өздөрүн бирдиктүү эл экенин аңдоосу сезимдерине бекем орун алгандыгын кийинки тарыхый сыноолор көрсөтүп турат. Кыргыз уруулары ошондон бери карай кайда жүрсө да, кандай абалда жүрсө да өздөрүнүн эл экенин унутушпаган, бирдиктүү этникалык наамын сакташкан. Айталы монголдор басып алган жердеги мурдагы белгилүү көп элдер этникалык бирдигин жоготушту, алардын калдыктары бири-бирине кошулуу, ассимилизацияланууу менен жаңы этникалык бирдикти түзүшүп, жаңы ат менен чыгышты. Кыргыздар ошондой катаал мезгилде да этникалык бирдигин сактай алган. Бул жөнүндө Кыргыз ССРинин тарыхынын авторлору мында ишенимдүү факт келтиришет. «Киргизские объединения в позднейший период (XV) либо оттесняли с Тянь-Шаня, либо поглощал мелкие группы могулов. В результате обычно не киргизские племена перенимали монгольские названия, как это было у казахо узбеков, каракалпаков и др., а присоединяемые монгольские и могульские группы получали киргизские названия, утрачивая собственные. Киргизские племена ассимилировали монголов не как подчиненные «снизу» а как господствующие «сверху». Ни один киргизский феодал никогда не причислял себя к роду чингизханидов или вообще к какому-либо «знатному» монгольскому или могульскому роду. Напротив сами «родоначальники» мельких о киргизенных монгольских или могульских групп разными путям («усыновление», «родство» и др.) приобщались к киргизски «предкам». Родословные киргизских племен и биев стоят особняком от монголських и могульских»[60].

Өзүн калыптанган бир эл катары аңдап-сезүү жана ал аң-сезимдин өздөрүнөн кийинки муундарда да бекем сакталышын камсыз кылуу IX–XI кылымдардагы (мунун ичинен, айрыкча IX–X кылымдар) элдин саясий шарты мүмкүндүк берген. Ал эми эки ортодогу мезгил (XII–XIV кылымдар) коңшу башка элдердин мисалдары көрсөтүп тургандай элдин биримдигин калыптандырып чындамак тургай кайра деградациялаган монголдордун үстөмдүгүнүн мезгили эле.

Элдик гениалдуулук өзүнүн тарыхындагы жогоркудай урунттуу учурду, саясий жагынан жогорулоо мезгилди баалабай, аны менен сыймыктанбай коё албаган. Демек, анын кандайдыр бир формада көркөм чыгармасында чагылдырбай коё алышы дегеле мүмкүн эмес эле. Тарыхый окуяны чагылдырып берүүдөгү ал кездеги кыргыздардын көркөм ойлоосундагы негизги форма (жанр) эпос болгон. Бул ал кездин духу, кыргыздардын коомдук турмушунда согуштук демократиянын таасири али жоюла электиги менен шартталышкан. Ошол жаралган эпос, атап айтканда,

«Манас» эпосу болгонун, ошол кезге таандык жогоруда эскерилген тарыхый фактылар эпостун ичинен, болгондо да борбордук негизги окуяларында орун алышы айныксыз далилдеп турат. Белгилүү тарыхый окуянын эпоско ядро болуп алынышы жалгыз «Манаска» таандык жекелик көрүнүш эмес. Дүйнө элдеринин баатырдык эпосторунун көбүнүн чагылдырган окуясы, аны жараткан элдин жогорулоо мезгилиндеги тарыхый окуяларга туура келет. Бул жогорулоо учуру көбүнчө ал элдердин алгачкы мамлекетининин жаралган учуруна туш келген да ал эми коомдогу ар кыл процесс өз кезегинде эпостун ички түзүлүшүнө таасир эткен.

Эпостун андан ары улам тереңделип иштеле беришине элдин кийинки тарыхый тагдыры түрткү болду. X кылымда өздөрүнүн мамлекети кулагандан кийин кыргыздар сырткы баскынчы жоонун кысымын тынымсыз тартып келишти. Ошондой күндөрдө көз карандысыз эркин жашоону эңсөө жана ал үчүн күрөшүү өткөндөгү даңазалуу эркин күндөрүн үлгү, идеал катары тутууга, натыйжада аны унутпай кайра-кайра эске түшүрүүгө алып келди. Ушуга типологиялаш көрүнүштү биз орус эпосторунан ачык байкайбыз. Ал жөнүндө Е. М. Мелетинский минтип жазат: «Эпический Киев русских былин – это и историческое воспоминание и поэтическое воплощение мечты об идеальном государстве полугодового типа, в котором эпический князь, персонифицирующий государственную власть, и богатырь, выражающий народные идеалы, находятся в патриархальных отношениях и имеют общие эпические цели»[61]. Эмне үчүн орус эли өз эпосунда өткөндү, Киев мамлекетин идеал тутушканы экинчи бир эмгекте ачык мүнөздөлөт: «С одной стороны, идеализируется единая Киевская Русь. Образуются новые сюжеты о борьбе со степными врагами Руси, переносящие действие в обстановку относительно единого древнерусского государства. Все большее и большее значение в народном сознании приобретает время княжения Владимира Святославича, как время наивысшего расцвета могущества Руси. Идеализируется те пережитки эпохи военной демократии, которые ещё сохранялись в отношениях князя и дружины при Владимире. Это идеализация прошлого имела прогрессивное значение, поскольку идеализировалось не все прошлое в целом, а только те его стороны, которые отвечали потребностям настоящего. Обращение к единству Руси в прошлом было призывом к ее единству в будущем. В идеализации могущества Руси при Владимире заключались надежда на ее могущества в грядущем»[62].

«Манас» эпосу өзүнүн өсүү жолунун кийинки этаптарында негизинен ушуга аналогиялаш (так айтканда типологиялаш) процессти башынан өткөрдү, бирок ошону менен катар айрым өзгөчөлүккө да ээ болгонун белгилей кетүүгө тийишпиз. Ал баарынан мурун ар элдин тарыхый басып өткөн жолу менен байланышкан. Эгерде орустар кыргыздарга салыштырганда тышкы жоонун кысымын кыска мөөнөттө башынан өткөрүп, негизги жоосу да бирөө татар-монголдор болуп аны жеңгенден кийин толук борборлошкон күчтүү мамлекеттин деңгээлине көтөрүлүп кетсе, кыргыздар X кылымдан XIX кылымдын биринчи жарымына чейин такай тышкы жоонун чабуулунан коргонуу менен «Манастын» өзүндө элестүү сүрөттөлгөндөй «туулгандан көргөнү, кызыл кыргын, тай талаш» менен өткөрдү. Улам бир жаңы жоонун соккусунда калып өзүнчө кайрадан мамлекет куруу деңгээлине көтөрүлө албады. Натыйжада орустардын башаты (эпикалык ядросу) X кылымга

таандык Владимир циклиндеги эпосунун калыптануусу борборлошкон Москва мамлекетинин түзүлүшү менен (XV к.) бирге аяктаса, эпикалык жоо негизинен жападан жалгыз татарлар болуп, тарыхый окуялардын катмарлануусу жокко эсе учураса, кыргыз эпосунан башкача кырдаалды байкайбыз. Узак мезгилдер бою ар түрдүү жоо элдер менен кагылышкан элдин өтө бай тарыхый окуялары эпоско бири-бири менен өтө чиеленишкен көп катмары кечээки XIX кылымга чейин пайда кылып жүрүп олтурду. Себеби элдин эңсеген идеалы али ишке ашпаган, али кайрадан бирдиктүү мамлекет түзүлбөгөн, тышкы жоо менен күрөш улантылып жаткан. Ал эми эпостун калыптанып бүтүшү, андан ары өзүнө жаңы тарыхый окуяларды катмар кылып кабыл албай токтотушу борборлошкон мамлекеттин (таптык толук жиктелген, нагыз феодалдык мамлекеттин) түзүлүшү менен аяктаарын, тарыхый окуялар андан ары эпосто эмес, тарыхый ырларда чагылдырыларын орус элинин чыгармаларынын мисалында окумуштуулар далилдешкен.

Кыргыз эпосундагы ошол тарыхый катмарлардын ичинен окумуштуулар айрыкча ойрот, жунгар-калмак доорундагы (XIV–XVIII кк.) чабуулдарды өзгөчө чоң катмар катары карашат. Ал турсун айрым изилдөөчүлөр өз учурунда эпостун тарыхый ядросун ушул кездеги окуялар түзгөн деген пикирлер менен чыкканы да белгилүү. Бирок окумуштуулардын басымдуу көпчүлүгү жана кийинки кездердеги тактагган пикирлерде эпостун тарыхый ядросу кыргыздардын алтай доорунда (IX–XI кылымдардагы) окуялар түзгөн деп табышат да, ойрот, жунгар-калмак доору ага кошулган катмар экени белгиленет. Алар ойрот, жунгар-калмак доорундагы окуялардын тарыхый фон катары кеңири орун алышын, ал окуялардын биздин күнгө жакын болуп өтүп, элдин эсинде жакшы сакталышы менен түшүндүрүшөт. Албетте, эл жаңы болуп өткөн окуяларды, андан алда канча мурун болгондорго караганда жакшы билишеринде талаш жок. Бирок анын эпосто кеңири орун алып, тарыхый чындыкка көбүрөөк жакын болушун жеке муну менен түшүндүрүү аздык кылат. Бул жерде, биринчи иретте, эпостун эволюциялык өнүгүшүнүн ар бир этабында тарыхый окуяны чагылдыруу мүмкүнчүлүгү эске алынууга тийиш.

Конкреттүү тарыхый окуяны негиз кылып алып түзүлгөн алгачкы баатырдык эпос өзүнө эч таянычы жок кур жерден өнүгө албайт. Ар кандай көркөм өнүгүштөрдөй эле өзүнөн мурункулардын үлгүсүнө таянат, сүйөнөт. Бизге баатырдык тарыхый эпостон мурун мифология баатырдык эпос (баатырдык жомоктор) өкүм сүргөнү белгилүү. Жаңыдан түзүлүп жаткан, жаңы типтеги эпос андан арсенал катары пайдаланган. Б. а., тарыхый окуя тарыхый адам, этникалык аттар эпостон орун алган менен аны көркөм чагылдыруу дагы эле жомоктук-мифтик мүнөзгө ээ болгон.

Бул трилогиянын биринчи бөлүгүнө гана эмес, «Семетей», «Сейтек» бөлүгүнө да орток көрүнүш. Муну биз кийинки эки бөлүмдүн башкы каармандарынын тышкы душмандары дагы эле кытай кандары болгонунан гана көрбөстөн, алардагы көптөгөн эпизоддордун өзөк окуяларынан да даана байкайбыз. Аларга талдоо жүргүзүү ошол окуялардын мазмуну кыргыздардын байыркы дооруна таандык экенин айгинелейт. Муну «Семетей», «Сейтектеги» окуялар берген маалыматтарды эпостордун уруулук доорго таандык байыркы формаларын кийинки мезгилдерге чейин сактап калган Түштүк Сибирь, Борбордук Азияда жашаган түрк-монгол элдеринин эпостору менен салыштыра келгенде ачык баамдайбыз. Мисалы, Семетейдин

Айчүрөккө үйлөнүшү жана ага байланыштуу уруулаш туугандары Чынкожо, Толтой; андан кийин Кыяз, Канчоролор менен чатагы трилогиянын экинчи бөлүгүндө негизгилердин бири. «Семетейге» кайрылышкан окумуштуулардын бир кыйласында бул эпизоддор кийинки доордун, кечээ жакындагы, феодалдык бытырандылык күч алган доордун чагылдырылышы катары каралат. Ал эми, Түштүк Сибирь элдеринин эпосторун изилдеген окумуштуулардын ишенимдүү далилдөөлөрүндө Айчүрөктүн тибиндеги бирде кууга, бирде адамга айланып жүргөн кереметтүү кызга үйлөнүү, үйлөнүүнүн экзогамиялык никеге чейинки эң байыркы формасы болуу менен, алгачкы уруулук доордун тотемдик көз карашынын чагылдырылышына жатат. Чындыгында эле биздин эпостогу бул эпизоддун кийинки кездин көз караштарына ылайыкташтырылган деталдарын эсептебегенде сюжеттин негизги каркасын ошол байыркы доорго таандык окуялар ээлеп турганын көрүү кыйын эмес. Демек, мындан төмөнкүдөй жыйынтыкка келсе болот: «Манас» трилогиясынын жаралуу мезгили жөнүндө сөз жүргүзгөндө, кээ бир учурда орун алып келе жаткандан, бүткүл эпосту көз алдыга келтирип бир жактуу карабастан ар бир бөлүмдү, ал гана турмак, анын ар бир майда деталына чейин өз-өзүнчө карап, ошолор аркылуу чыгарманын алгач жаралган мезгили жана кийинки өзгөрүүлөр жөнүндө жыйынтыкка келүү максатка ылайыктуу.

ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма «Манас». – Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961, 61-б.

2. Бернштам А. И. Эпоха возникновения киргизского эпоса «Манас». – «Манас» героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968, 175-б.

3. Юнусалиев Б. М. Кириш сөз. – «Манас», биринчи бөлүк, 1-китеп. Фрунзе, 1958, 9–10-б.

4. Жирмунский В. Народный героический эпос, 324-б.

5. Берков П. Н. Алтайский эпос и «Манас». – Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961, 255-б.

6. Абдылдаев Э. «Манас» эпосу менен алтайлыктардын баатырдык поэмаларынын эпикалык катышы. – «Манас» эпосун изилдөөнүн кээ бир маселелери. Фрунзе, 1966, 242-б.

7. Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971, 17-б.

8. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963, 428-б.

9. Маадай Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973, 79-б.

10. Ошондо, 80-б.

11. Ошондо, 93-б.

12. Пухов И. В. Алтайский народный героический эпос. – В кн.: Маадай Кара. М., .1973, 33-б.

13. Ошондо.

14.Суразаков С. С. Этапы развития алтайского эпоса. – Автореф. дисс. докт. филол. наук. М., 1973, 371-б.

15. Ошондо, 371–72-66.

16. История Киргизской ССР, т. 1. Фрунзе, 1968, 121-б.
17. Лихачев Д. С. Народное поэтическое творчество в годы феодальной раздробленности Руси – до татаро-монгольского нашествия (XII начало XIII в.).– Русксе народное поэтическое творчество. М.– Л., 1953, 222-б.
18. Ошондо, 223-б.
19. Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958, 64-б.
20. Ошондо, 398-б.
21. Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение, 216-б.
22. Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос, 254-б.
23. Петросян А. А. К вопросу о народности эпоса «Манас» (вместо введения). – Киргизский героический эпос «Манас». 8-б.
24. Каралаев С. Манас, ТАИФ, инв. № 543, 137–138-б.
25. Мусулманкулов М. Манас. ТАИФ, инв. № 561, 119–122-б.
25. Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967, 296-б.
26. Юнусалиев Б. М. Кириш сөз. Манас, биринчи бөлүк, 1-китеп. Фрунзе, 1958, 9–10-б.
27. Ошондо, 8-б.
28. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.–Л., 1951, 62-б.
29. Ошондо, 62-б.
30. Ошондо, 63-б.
31. Ошондо, 30-б.
32. Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических памятников). – В кн.: К семидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л., 1976, 265-б.
33. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. М., 1985, 77-б.
34. Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма «Манас». М., 1961, 61-б.
35. Малов Е. М. Памятники древнетюркской письменности, 30–63-б.
36. Кляшторный С. Г. Стелы золотого озера, 265-б.
37. Ошондо, 265-б.
38. Мокеев А. Политическая и этническая история северо-восточной части Средней Азии в XVII первой половине XVIII вв. Ташкент, 1979, 24-б.
39. Ошондо, 24-б.
40. Абдылдаев Э. «Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн негизги этаптары. Фрунзе, 1981, 50-б.
41. Ошондо, 108-б.
42. Добролюбов Н. А. Полное собрание сочинений, т. 1. М., 1934, 216-б.
43. Э-нянь кара-кытайларга качып барган уйгурлардын эң акыркы каганы.
44. Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX–XII вв. Новоеибирск, 1974, 30-б.
45. Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953, 2-б.
46. Ошондо, 9-б.
47. Ошондо, 10-б.
48. Пропп Б. Я. Русский героический эпос. М., 1958, 64-б.

49. Греков Б. Д. Киевская Русь, 322-б.
50. Ошондо, 323-б.
51. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведеиия в трех томах, т. 3. М., 1970, 302-б.
52. Ошондо.
53. Ошондо, 230-б.
54. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963, 413-б.
55. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, 60-б.
56. Көкөтөйдүн ашы. – Ала-Тоо, 1979, № 7, 92-б.
57. Орозбаков С. Манас, IV китеп. Фрунзе, 1982, 58-б.
58. Ошондо, 73–74-б.
59. История Киргизской ССР, т. 1. Фрунзе, 1968, 230-б.
60. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963, 446-б.
61. Русское народное поэтическое творчество. М. – Л., 1953, 222-б.

Китепте:

Сарыпбеков Р. .... Ф., 1989, ...

Райкул САРЫПБЕКОВ

ЭПИКАЛЫК КААРМАНДАРДЫ ИДЕАЛИЗАЦИЯЛООЧУ МОТИВДЕРДИН ЭВОЛЮЦИЯСЫ

Дүйнө элдеринин оозеки чыгармачылыгынын эпикалык үлгүлөрүндө борбордук негизги оң каармандын жарык дүйнөгө келиши кандайдыр бир кыйын кезеңге оро-пара келет да ага каармандын келечекте аткаруучу негизги миссиясы тикеден-тике байланыштуу болот. Көрүнүп тургандай, кыйын кезеңдин өкүм сүрүшү менен параллел эле келечекте оң каарман болуучу баланын жарык дүйнөгө келиши аркылуу элдик оптимизм (элдик философия десек да болот), жамандык канчалык күтүүсүздөн келип, канчалык коркунучтуу оор болсо да ага каршы тура алган жакшылык күчтүн (добро) болорун жана ал акыры салтанат курарын белгилейт да, чыгарманын андан аркы өнүгүшүнүн багытын алдын ала көрсөтүп турат.

Болочок баатыр бала төрөлөрдөн мурун же ал төрөлгөндөгү кыйын кезең мүнөзү боюнча ар кыл. Жеке үй-бүлөлүк трагедиядан тартып, уруунун бүтүндөй элдин бүлгүнүнө чейинки, же мамлекеттик чоң масштабдагы кыйын учур болушу мүмкүн. Ал баарыдан мурун ошол чыгарма чагылдырган доордун мүнөзүнө жараша. Мисалы, адамзат коомунда үй-бүлөлүк жаңыдан пайда болуп жаткан байыркы доорду чагылдырган чыгармаларда үй-бүлө капыстан бузулуп, анын өкүлдөрү терс күчтөр тарабынан зордукталып жоголот. Каарман жарык дүйнөгө келүү менен чабылып-чачылган үй-бүлөнү калыбына келтирет.

Бир караганда жеке бир үй-бүлө үчүн жүргүзүлгөн бул күрөш тар масштабдагы, жалпы коом үчүн эмес, жеке керт баштын кызыкчылыгы үчүн жүргүзүлгөндөй көрүнөт. Бирок бул бүгүнкү көз караштын чени менен алганда гана ушундай байкалышы ыктымал. Ал эми ошол чыгарма чагылдырган тарыхый шартты эске алганда андай эмес. Анткени, адамзат коомунун өнүгүшүнүн алгачкы этаптарында алгачкы общиналык коомдон жеке үй-бүлөнүн өсүп чыгып калыптанышы зор прогресс эле, ал жеке бир адамдын же жеке бир үй-бүлөнүн кызыкчылыгына эмес, жалпы коомчулуктун кызыкчылыгына кызмат кылган күрөш болгон. Ошондуктан, бул тема эпикалык чыгармалардын алгачкы үлгүлөрүндө өтө кеңири орун алуу менен алыскы кабарлары кийинки мезгилдерге чейин жетти. Ырас, коом ага караганда алда канча өнүккөн мезгилде, айрыкча, феодалдык бытырандылыктын тушунда мурунку чабылып чачылган үй-бүлөнү калыбына келтирүү үчүн жүргүзүлгөн күрөштү чагылдырган чыгармалар пайда болот. Бирок мындагы жүргүзүлгөн күрөштүн мүнөзү, багыты алда канча башка. Күрөштүн бул этабында негизги максат үй-бүлөнү калыбына келтирүү эмес, аны кайра өз ордуна тургузуу аркылуу, ал үй-бүлөнүн өкүлдөрү мурда башында турган мамлекетти же элдик бирдикти калыбына келтирүү. Терс күчтөр да үй-бүлөнү бөлүп, чаап-талаганда алды менен ал үй-бүлө башында турган мамлекетти – элдик бирдикти жок кылууну көздөйт. «Манас» трилогиясынын үч бөлүмүнүн тең башталышында ушул процессти байкайбыз.

Манас бизге белгилүү варианттардын көпчүлүгүндө кыргыз элинин башына өтө оор кыйынчылык түшүп, эпикалык жоо тарабынан чабылып, чачылганда туулат. Ырас, «Манас» эпосуна таандык бул традициялык мотив манасчы М. Чокморовдун вариантында сакталбаган. Анын варианты боюнча, Манас төрөлгөндө, Жакыптын өз жеринен сүрүлүшү эпикалык тышкы душмандардан эмес, өз туугандары Көзкаман, Көкчөкөз тарабынан болот (башка варианттарда Көзкаман, Көкчөкөздүн чыккынчылык окуясы Манаска байланыштуу сүрөттөлсө, мында Жакыпка байланыштырылат).

М. Чокморовдун вариантындагы башка манасчылардын басымдуу көпчүлүгүнөн айырмаланган мындай өзгөчөлүк «Манас» эпосу азыркы формасында калыптанган кезинде мурда айтылып жүргөн кайсы бир эпизоддун сыйлыгышып, анын сюжеттик канвасына кирбей калышы менен түшүндүрүлүшү мүмкүн. Минтип айтууга, биринчиден, жогорку мотив кирген «Манастын ата-бабасынын тарыхы» деген эпизод М. Чокморовдо өзүнчө чоң эпизод болуп айтылышы, экинчиден ушул эпизоддогу Жакыптын Манас туула электе өз туугандарынан запкы көрүшүнө мүнөздөш эскерүүлөр башка варианттарда да жолугушу түрткү берет. Мисалы, М. Мусулманкуловдун вариантында Ороздунун балдары көптүгүнө салып Байды жана анын балдары Бакай, Байтайлакты талап-тоноп турат. Алардан абдан тажашканда Бакай атасынын кеңеши менен Манасты издеп чыгат. С.Орозбаковдун вариантында да Ороздунун балдары өз ара чабышып, Байдын балдарынын мүлкүн талап, туугандарына тынчтык бербейт. Демек, буга караганда элди бекем баш коштуруп турган баштагы күчтүү кан өлгөндө анын ордуна келген мураскорлор бийликти жүргүзө албай, тышкы душманга басылганы «Манас» эпосунда мурунтан келе жаткан традициялык мотив. Бул мотив жеке «Манаста» эмес, түрк элдеринин эпосторунда өтө байыркы мезгилдерде эле пайда болгондугун байыркы жазма эстеликтерге таянып айтууга болот. Атайы изилдөөлөрдө «дружиналык эпостордун адабий-поэтикалык традицияларынын таасири менен же ага байланыштуу, жаралганы»[1] белгиленип, «тарыхый баатырдык поэмалар» эсептелген V–VIII кылымдардагы түрктөрдүн Билге каган, Күлтегин, Тонукуктарга арналган жазма эстеликтеринде ал ачык байкалат. Мисалы, Билге кагандын түп аталары Манастын чоң атасы Ногой (кээ бир варианттарда Кара кан) сыяктуу өз элин акылдуулук менен, баатырдык менен баш коштуруп) бириктирип турган кыйын кагандар болот[2].

Ошол күчтүү кагандар каза болушу менен «Манастагы»:

Атасынан жаш калып,
Акылдан такыр бош калып,
Калың кара көп журтту
Кармай албай маң болуп,
Ар кылган иши кам болуп[3],–

Ногойдун балдары тышкы душманга бийликти тарттырып жибергендей эле, түрк каганаты да начар чыккан мураскорлордун тушунда кыйраганы ачык көрсөтүлөт.

Андан кийин инилери каган болду,
Уулдары да каган болду.

Андан кийин инилери агаларын тартпады,
Уулдары канын (атасын) тартпады,
Билгиликсиз (акылсыз) каган (такка) олтурду,
Коркок каган (такка) олтурду.
Буйрукчулары (приказные) билгиликсиз (акылсыз) эле,
Коркок эле,

Бектери, эли (көзү) түз эмес үчүн (каганга)
Табгач элинин азгырып-жазгырганы үчүн,
Арбаганы үчүн,
Инилери менен агаларын.
Күнүлөштүргөн үчүн,
Бектер менен элди Жоолаштырганы үчүн,
түрк элинин элдигин (мамлекеттик бирдигин) ыдыратты[4].

Жазма эстеликтеги ушул баяндар элдин башын кошуп бийлеп, чет элдик баскынчылардан коргой албаган начар чыкма кандарды күнөөлөгөнү ачык көрүнөт. Тескерисинче, акылдуулук, баатырдык менен түрк элин кайрадан бириктирип, күч-кубатын арттырып, тышкы жоодон сактанууга кудуреттүү кылган Тонукук, Билге-каган, Күлтегиндердин иши даңазаланат.

«Манас» эпосунда да баянга үндөшүп Каракан (Ногой) атасындай элдин бирдигин сактап, сырткы жоодон сактай албаган уулдардын чабалдыгы белгиленет, алардын жөндөмсүздүгү астыртан сындалат. Эгерде бек кайрат, эл ишин ойлогон уулдар болбосо эл ушинтип тышкы жоого жем болуп чабылып-чачылары белгиленет. Ошону менен элдин камын ойлогон нагыз баатырдын төрөлүшү зарыл экенине көңүл оодарат. Элдин ушундай чоң мүдөөсүн жүзөгө ашыруучу азамат, атап айтканда, Манас экенине басым жасалат. Манас өзү төрөлөрдүн астындагы элинин башына түшкөн кыйын кезеңди жок кылуу үчүн элдин тилеги менен атайы жаралганы алдын ала көрсөтүлөт. Ырасында эле ал кийин бүт өмүрүн ушул элдик ишти аткарууга жумшайт. Элди бөлүп-талап туш-тушка тараткан жоодон өч алат. Кыргыздардын башын кошуп бириктирет, сырткы жоо басып кире албагандай күчкө жеткирет. Башта сүрүлүп ташталган мекени Ала-Тоону кайрадан ээлеттирет.

Дүйнөлүк эпостордо каармандын кыйын кезең мезгилинде туулушу традициялык мотивдерден экенин В. М. Жирмунский батыш элдеринин эпикалык чыгармаларынын мисалдары менен көрсөткөнү эле[5]. Окумуштуу бул мотивдердин түпкү чыгышын байыркы тотемдик ишенимдер менен байланыштырат. Бара-бара коомдун өнүгүшү менен эски түшүнүк, ишеним кийинки көз караш менен конфликтиге учураган. Натыйжада өз доорунун көз карашына ылайык ал мотив кайрадан ойлонуштурулууга туш болгон: «В более позднюю эпоху древний мотив чудесного рождения героя должен был вступить в конфликт, по крайней мере в бытовом плане, с новыми представлениями отцовского рода ... В соответствии с этим в эпоху феодализма взамен старых мотивов чудесного зачатия эпического героя выдвигаются новые, основанные на представлениях более современных, но

сохраняющие в своей новой героико-романической форме исключительность событий, сопровождающих его появление на свет»[6].

Академик В. М. Жирмунский тарабынан негиздүү айтылган бул пикирге биздин оюбузча мына буларды кошумчалоо жөндүү. Каармандын төрөлүшүндөгү кыйын кезең кырдаал өзүнчө мотив болуп эпикалык традицияда бекем орун алышы кереметтүү жол менен (тотемден) бойго бүтүүнүн жаңы көз карашка ылайыкташып жумшартылышы менен гана байланышпастан, жогоруда эскергенибизден каармандын келечектеги аткаруучу баатырдык иши менен да шарттальшкан: «Чудесное рождение» есть признак героя. Он рождается для спасения и избавления»[7]. Болочок баатыр жарык дүйнөгө келиши менен өзүнө атайы миссияны жүктөй келет, б. а., ал жарык дүйнөгө келгенге чейин кандайдыр бир жамандыктын кыйын-кезең өкүм сүрүшү шек жок шарт жана ал ошону жок кылыш үчүн атайы жаралат. Эпикалык чыгармалардын ар түрдүү стадияларында ага жүктөлгөн миссия да ар түрдүү. Эгерде эпикалык чыгармалардын архаикалык формаларынын оң каарманы жер үстүндөгү биринчи адам катарында (демиург, маданий каармандын ролунда) өзүнө чейин өкүм сүрүп келген табияттын жапайы күчтөрүн жеңүүчү, жер үстүнөн жок кылып, тазалоочу болсо, биздин күндөргө жакын турган тарыхый доордун каармандарынын алдына тарыхый мүнөзгө ээ (мис., Тристан, Ланселот, Персеваль ж. б. башына туш келген феодалдык өз ара кагылышуудан) кыйын кезеңдер кез келет[8].

Аталары душман колдуу болуп өлгөн мезгилде төрөлүп жана алардын кунун куул алган Семетей, Сейтектерге байланыштуу мотивдер Сигурд, Персевалдардын төрөлүш кырдаалын көрсөткөн мотивге типологиялаштыгы даана байкалат.

Ырас, бардык варианттарда Семетей Манастын тирүүсүндө туулган бала, Манас өлгөндө ал алты айлык болот. Бирок мында традициядан четтөө жок. Ал алга-күчкө толо электе элдин башына кырсык түшөт. Көп манасчыларда анын качан, кандайча туулганы жөнүндө кабар берилбейт. Манас жарадар болуп, Алмамбет, Чубак, Сыргак ж. б. кырк чородон, сүйүктүү аты Аккуладан ажыраганда, б. а., трагедиялуу доор башталганда гана Семетей жөнүндө кабар берилип, анын алты айлык бала экени айтылат. Демек, Семетей атасынын тирүүсүндө туулганы менен өзүнө чейин өкүм сүргөн жамандыкты жок кылуу миссиясын жүктөнүп, ошол үчүн атайы жаралганы, төрөлгөнү талашсыз. Муну Манастын өз атасы Жакыптын тирүү кезинде туулушу менен бирдей кароого болбойт. Жогоруда эскерип келе жатканыбыздай эпостук салт боюнча кийинки муундун өкүлү, оң каарман өзүнөн мурункулардын эл иши үчүн иштеген мыкты иштерин улантуучу, калыбына келтирүүчү болуп саналат (бул көбүнчө биринчи муундун өлүмү, экинчи муундун анын ордуна келиши менен ишке ашат). Ошондуктан, Манас өлөрдө Семетей, Семетей өлгөндө Сейтек төрөлөт. Ошол сыяктуу эле Манастын төрөлүшү Ногойдун (Каракандын) өлүмү менен байланыштырылат. Себеби, ал эл үчүн анча маанилүү иш кылбаган бай Жакыптын эмес, кыргыз элин бирдиктүү кармоо менен тышкы душмандын кол салуусунан сактаган Ногой кандын (Кара кандын) жолун улантуучу болуп саналат. Анын үстүнө адамдын карылыкка баш коюп алсыз-күчсүз болушу, өзү тирүү болсо да фольклордук чыгармалардын традициясында иш жүзүндө өлүмгө тете каралат (Жакыптын узак мезгил

балалуу болбой жүрүп, өтө карыганда гана балалуу болушу сыяктуу жагдайды эске алып олтурабыз).

«Манас» трилогиясынын башкы оң каармандарынын төрөлгөн мезгилиндеги кыйын кезеңдердин мүнөзү алардын аткара турган иштеринин негизги багытын аныктайт. Эгерде Манастын төрөлөр алдындагы кыргыз элинин башына түшкөн кыйын кезең сырткы, баскынчы жоо тарабынан болуп, башкы оң каармандын негизги аткара турган миссиясы ошол баскынчы жоону жок кылууга багытталары көрүнүп турса, трилогиянын экинчи, үчүнчү бөлүгүнөн башкача картина байкалат.

Трилогиянын «Семетей» бөлүмүндө кыргыз элинин башына түшкөн трагедия бир эле учурда эки тараптан болот. Элдин тилегин, мүдөөсүн ишке ашырган идеал каармандар Манас, Алмамбет, Чубак, Сыргак ж. б. өлүмү, «Кичи казаттын» трагедиялуу аякташы сырткы баскынчы жоо тарабынан болсо, аны ого бетер тереңдетип, чабылган элди ого бетер чаап, бирдигин бузуп, туш-тушка таратуу бийликти, даңкты сүйгөн, ичи тар Абыке, Көбөш тарабынан жасалат да, бул бөлүмдүн башкы каарманы Семетейдин күрөшү ички жана тышкы душмандарга багытталары алдын ала белгилүү болот. Ал эми трилогиянын үчүнчү бөлүмүнүн башкы оң каарманы Сейтек жарык дүйнөгө келер кездеги кыргыз элинин башына түшкөн кыйын кезеңге тышкы жоолордун тиешеси жок. Элдин башын кошуп, коргоп турган оң каарманды жок кылып, элди эзип, талап-тоноп, туш-тушка тараткандар кыргыз элинин өз урууларынан чыккан Канчоро, Кыяз сыяктуу бузуктар. Натыйжада Сейтектин негизги күрөшү ушулар менен чектелет.

Феодалдык карама-каршылыктын барган сайын күч алышы, ар бир уруунун төбөлдөрү өз алдынча бийликке ээ болууга умтулгандыгы, натыйжада кыргыз элинин биримдигин бара-бара ыдыраткандыгы «Манас» трилогиясынын улам кийинки бөлүмдөрүнөн ачык, даана көрүнүп жүрүп олтурат. Натыйжада эл тышкы душманга караганда ички душмандан көбүрөөк жабыр тартат. Ошондуктан, улам кийинки бөлүмдөрдө каармандардын жекече кайгы, муң-зары көбүрөөк угулат. Башкы каармандын негизги миссиясы теңсиз, жаман акыбалга адилетсиз туш болгон каармандарды бейпил турмушка, баштагы абалына жеткирүүгө багытталат.

Ошентип, өзү туулган мезгилдеги кыйын кезеңди жоюучу эпикалык башкы оң каарман «элдин духун, элдин умтулуусун, анын үмүт тилегин»[9] алып жүрүүчү, ишке ашыруучу болуп саналат.

* * *

Элдин түшүнүгүндө улуу миссия үчүн атайы төрөлгөн адам катардагы эле бирөө эмес, кандайдыр адаттагыдан тышкары болууга тийиш. Мындай адаттан тышкаркы укмуштуулук, өзгөчөлүк алдын ала сезилип турууга тийиш. Ошондуктан, анын бойго бүтүрүү, төрөлүү, эр жетүү процессине кеңири көңүл бөлүнөт.

Адатта, эпикалык каармандын туулушундагы укмуштардын ичинен бойго бүтүшүнө кеңири орун берилет. Эпикалык чыгармаларда укмуштуу бойго бүтүүнүн ар түрдүү мотивдери бар экенин байкайбыз, анын алгачкы түпкү теги

уруулук мезгилиндеги ишенимдер, түшүнүктөр менен байланышкан. Төмөндө бул мотивдердин «Манас» трилогиясына байланышкан айрым учурларын талдап көрөлү.

Алгачкы уруулук коомдун түшүнүгүндө, ишенимдеринде кездешкен тарыхый фактыларга жана аларды атайы изилдеп үйрөнгөн илимий эмгектерге таянганда адам жаны өлбөйт. Ал улам кайра туула берүү мүмкүнчүлүгүнө ээ. «Новорожденного приветствуют как одного из предков рода, вновь возвратившегося к жизни, то есть как повторное воплощение родового тотема в человеческом образе»[10] – дейт Дж. Томсон бул жөнүндө.

Ырас, бул жерде Дж. Томсон тотемдик түшүнүктүн алгачкы стадиясы (өсүмдүк, жан-жаныбарларга түздөн-түз байланыштуу мезгили) жөнүндө сөз козгоп олтурат. Ал бул оюн андан ары улантып, ошол тотемдик түшүнүк, ишеним жогорку стадияга жеткен учурундагы абалын төмөнкүчө корутундулайт. «Наконец, после смерти старик причисляется к тотемическим предкам – высшая ступень, с которой в свое время он возвращается, чтобы вновь пройти весь цикл. Рождение есть смерть, а смерть есть рождение»[11]. Ушул эле ойду бул темага кайрылган дүйнөгө белгилүү этнограф Леви-Брюль, Л. Я. Штернберг ж. б. кайталап айтышкан. Алардын изилдөөлөрүнө негизденип В. Я. Пропп фольклордогу укмуштуу төрөлүүнү изилдеп жатып мындай жыйынтыкка келет: «Наряду с представлением о живительной силе природы в мотивах чудесного рождения можно проследить наличие еще другого представления. Некогда верили, что родившийся человек – не новый, никогда не живший человек, он только новое воплощение ранее умершего человека. Рождение есть возвращение к жизни умершего, обычно-предка»[12].

Жетимге көзүн салды эми,
Жетик тиктеп калды эми:
Байкап тиктеп олтурса,
Мурунуна муруну
Булгап койгон эмедей,
Баш терисин Манастын
Балага кайра кийгизип,
Чулгап койюн эмедей,
Баш териге баш тери
Баптап койгон эмедей,
Манас канды тирилтип,
Ээй кудай, саптап койгон эмедей,
Көк жалың Манас өзүндөй,
Өзү эмес кара көзүндөй[13].

Ушуга жакын сүрөттөлүш Сейтек төрөлгөндө берилет. Айчүрөк Сейтекти жаңыдан төрөп колуна алганда, бала атасы Семетейге өтө окшош болуп көрүнөт. Манасчы, ата-баланын, неберенин бири-биринен айрып алгыс окшоштугун жөн гана айтып койбостон, мурунку каарманга колдонгон портреттик сүрөттөөнү дал ошол бойдон кийинки муундагы каарманга берүү менен бекемдейт. Ата-бала каармандар бири-бирине бет түзүлүшү, келбети, сын-сыпаты жагынан окшошуп турбастан, алардын укмуштуу колдоочулары да окшош, б. а. жарак-жабдык,

ат-тон сыяктуу эле ал укмуштуу колдоочулар да атадан балага мурас катары өтүп жүрүп олтурат. Натыйжада, Сейтектин жоого киргендеги сүр-айбатын сүрөттөгөн ыр саптар дал ошол эле калыбында, мурда чоң атасы Манаска, өз атасы Семетейге да колдонулат. Бул аркылуу манасчы Сейтек Семетейди, Семетей Манасты тартып, элдин идеалына толук жооп берген артыкча баатырлар экенин баса белгилеп жатканы талашсыз. Бирок бул көрүнүштүн түпкү теги Дж. Томсон, И. Я. Пропп ж. б. өз эмгектеринде эскеришкен тотемдик түшүнүк менен типологиялаш көрүнүштүн кайрадан ойлонуштурулуп, эпикалык чыгарманын көркөмдүгүнө кызмат кылдыруу үчүн кайрадан иштелип чыгышы экенин байкоо кыйынчылык туудурбайт. Манасчы өз кезегинде Семетейдин Манаска окшош экенин айтса Сейтек атасы Семетейге окшош. Демек, жеке эле Семетей эмес, Сейтек да Манастын «көчүрмөсү». Мунун өзү Леви-Брюлдун көп элдердин байыркы түшүнүгүнө негизденген төмөнкү жыйынтыгына туура келет: «Если рождается ребёнок, то это означает, что известная личность появилась снова, снова облеклась во плоть. Каждое рождение преставляет собой перевоплощение, реинкарнацию»[14].

Жаңы төрөлгөн баланын өзүнөн мурунку дух менен байланышынын «Манастагы» дагы бир фактысын ушул жерде карап өтүү кызыктуу. С.Орозбаков менен М.Мусулманкуловдун вариантында Жакып Манастын төрөлөрү жөнүндө түш көрөрдүн астында малынын четинде жүрүп баласы жоктугуна арман кылат. Катуу капага баткан Жакып үйүнө кайтканда атын байлоону унутуп бош коё берет. Ат токойго кире качат. Атты кармап байлап коёюн деген ой менен коңшусунун баласы Меңдибай артынан кууп жөнөйт. Бала атты кармайын дегенде, аны кандайдыр бир пайда боло калган 40 бала ала качат. Алар атка минишип «Манастап», Жакыптап» ураан чакырышат. Атка кол салмак болгон ак жолборсту өлтүрүшөт. Меңдибай алар менен таң атканча аралашып ойнойт, балдар өздөрүн Жакыптын баласы Манас жана анын чоролору деп тааныштырышат. Манас өзү жөнүндө:

Байкуш атам бай Жакып
Бала үчүн болгон кар деди,
Мен барганча бай Жакып
Балага болор зар деди[15].

Өзүн издеп келген Жакыпка жолукканда Меңдибай: «Балам жок деп кайгырасың токойго катып койгон балдарың бар турбайбы» – дейт.

М.Мусулманкуловдун вариантында ушул окуя толугу менен баяндалат. Ал вариант боюнча Манас төрөлгөндө жыйылган эл ылайыктуу ат коё албай, акыры Ашырбек деп атамак болушат. Меңдибай: «Мен токойдон кезиккен Жакыптын баласынын аты Манас болчу, демек төрөлгөн баланын аты да Манас болууга тийиш» – дейт. Жыйылган эл анын айтканын туура көрүшөт, балага Манас деп ат коюшат. С.Орозбаковдун вариантында токойдогу балдардын кайдан келгендиги, кимдиги жөнүндө ачык кабар берилбейт. Адатта, С.Орозбаков андай жерде өзүнүн түшүндүрмөсүн, эскерүүлөрүн кошо берерин анын вариантынын жалпы текстинен жакшы билебиз. Кебетеси бул жерде айтуучунун өзү да аны эмне экенин жакшы түшүнө албагандыктан, билбегендиктен айланып өткөн. М.Мусулманкулов ал кырк бала Манастын жана аны кырк чоросунун периштеси деп

кыргыз элинин түшүнүгүнө эң кийинки учурда кирген мусулман дининин духунда түшүндүрүүгө аракет жасайт. Манасчылардын минтип өзү айткан мотив жөнүндө бүдөмүк түшүнүккө ээ болушу законченемдүү. Анткени, ал түшүнүк жогорудагы эскерилгендей мурдагы даяр турган духтун кайрадан төрөлүп олтурулушу жөнүндөгү эң байыркы ишеним менен байланышкандыктан, көз карашы, түшүнүгү, ишеними таптакыр өзгөрүп кеткен башка доордун өкүлү кийинки муунга түшүнүксүз табышмакка айланган. Чындыгында бала төрөлгөнгө чейин анын духу баштатан даяр болуп жер үстүндө жашап жүргөндүгү жөнүндө «Манаста» кезиккен мотивдегидей түшүнүк, ишеним коомдук өнүгүүнүн төмөнкү баскычтарында турган элдерде кеңири тараган. Бул жөнүндө уруулук түзүлүштөгү Австралиядагы элдерге этнографиялык изилдөө жүргүзгөн Спенсер жана Гиллен төмөнкүдөй байкоолорун жазат: «Среди племен Арунта, Луритча и Илпирра, а вероятно также и среди других, как Еаррамунга, твёрдо держится идея, что ребёнок не есть непосредственный результат полового общения, что он может явиться без общения, которое только, так сказать подготовляет мать к восприятию и рождению всегда готового ребенка-духа, который живет в одном из местных тотемных центров»[16].

Мындагы «тотемдик борборду» К. Штреловдун австралиялык ошол эле урууларды изилдеген эмгегине таянып тактоо кызыктуу. Ал изилдөөгө караганда жергиликтүү элдин түшүнүгүндө кайрадан төрөлө берүүчү тотемдик дух, адаттан тышкары жандык, баланын түйүлдүгү – памана аталат. Ал мифтик ата-бабалар тарабынан белгилүү жерлердеги ташка, аскага, даракка калтырылган. Ал жерден жаш аял кокусунан же атайын өтсө памана анын денесине кирип бала бойго бүтөт. «Памана» түрк элдериндеги жан жөнүндөгү «кут» деген түшүнүккө көп жагынан типологиялаш келет. Окумуштуу Л.П. Потапов өзүнүн изилдөөсүндө кутка мындайча аныктама берет: «кут – это жизненное начало, свойственное не только людям, но и домашнему скоту, зверям, раетениям. Его дает местная природа, олицетворяемая и почитаемая в образе антропоморфных «хозяев» (ээзи) местности, гор, тайги и т. д. представляемых, как правило, в женском облике. Так, например, южные алтайцы считали, что кут дает Алтай»[18].

Мусулмандашкан түрк элдеринде кечээ жакында, Октябрь революциясына чейин пайгамбар ж. б. касиеттүүлөр түнөп кеткен, же батасы тийген жер катары, мазар аталган айрым «касиеттүү» жерлердеги өзгөчө формадагы ташка же дарактарга (арча, терек ж. б.) балалуу болуш үчүн сыйынып келишкени белгилүү. Ушул элдердин оозеки чыгармаларында, анын ичинде «Манастын» айрым варианттарында да узакка балалуу болбогон карыган ата-эне мындай «касиеттүү» жерлерге барып сыйынып, тилектерин орундатышканын традициялык көрүнүш катары жолуктурабыз. Мисалы, Багыш Сазановдун вариантында Жакып Манас жөнүндө мындай дейт:

Ай ааламды кыдырып,
Адырашман чеп көрсөм,
Оонап өтүп тиледим,
Арчалуу мазар жер көрсөм
Түнөп жүрүп тиледим,

Тилегим кудай берди эле,
Шарапаттуу жан эле,
Шайыктардан дуба алдым
Касиеттүү бала эле[19].

Мусулман идеологиясына ыкташкан кийинки айрым кошулмаларды эске албаганда мындагы «касиеттүү» мазарлардын бала берүүчүлүк – культтук негизинде австралиялык элдердин жогорудагы каралган тотемдик борборуна типтеш ишеним жатканын байкоо анчалык кыйын эмес.

* * *

Жогоруда Сейтектин Семетейге, Семетейдин өз кезегинде Манаска окшоштугун, ал мотивдин пайда болушуна түпкү ата-бабанын духунун кайрадан төрөлө бериши жөнүндөгү тотемдик ишеним жатканын эскердик. Манастын тукумдары (баласы, небереси) өзүнө окшош болгону менен, өзү ата-бабаларына куюп койгондой окшош эмес. Айрым варианттарда чанда бир учурда гана бабаларына жакындыгы эскерилет. Мисалы, Мамбет Чокморовдун вариантында Манас төрөлөрдө Жакыптын түшүнө «эки каштын ортосунда жаркырап күйгөн шамы бар» түп энеси Калбүбү кирип, бир мизинен кан аккан, бир мизинен от жанган эки миздүү курч болот канжарды түпкү атаӊар Ногойдон калган белек деп берет. Кыргыз элинин экинчи бир эпосу «Төштүктө» башкы каармандын жаны болот өгөө экенин эскергенибизде бул болот канжар ошол өгөөнүн типологиялашы деп, демек Ногойдун духу өзүнөн кийинки муунга предмет түрүндө өткөрүлгөн деп талкуулоого болот. Бирок ошондо да Манастын бабасы Ногой менен байланышы өзүнүн тукумдары Семетей, Сейтек менен болгон байланышындай дамамат баса белгилене бербейт.

Мындай көрүнүштүн себебин Семетей, Сейтекке салыштырганда Манастын образында ата-бабанын тотемине караганда, андан байыркылык кылуучу зооморфтук жан-жаныбарлар түрүндөгү тотемдердин (жогорудагы, Дж. Томсондун тотемдин алгачкы стадиясы жөнүндөгү пикирин эске түшүрүп көрүӊүз) тереӊ орун алышынан издөөгө болот.

Бизге белгилүү варианттардын бардыгында Манас төрөлөрдө ата-энеси ажыдаар, алпкаракуш, кара чаар кабылан; көк жол борс ж. б. у. с. элдин көз карашында тартынбастыктын, кайраттуулуктун, баатырдыктын, күчтүүлүктүн үлгүсү болгон жаныбарларды түштөрүндө көрүшөт жана ошол түштөрү аркылуу ушул жаныбарларга таандык артыкча сапатка ээ эркек бала төрөлөрүн билишет.

«Манас» эпосунун сюжетинин андан аркы өнүгүшүнө көз жибергенибизде Чыйырды, Жакыптын түшүнө кирген жаныбарлар Манастын тотемдерине айланып, классикалык тотемдердин бардык белгилерин сактаганын, анын бардык функцияларын аткарганын көрөбүз.

Кара чаар кабылан
Капталында чамынды,
Ал ымыркай баланы
Ары-бери үч аттап,

Караса көзгө илинбей,
Кайда экени билинбей,
Кайып болуп жоголду.
Көсөө куйрук көк арстан
Он жагында чамынды,
Арстанды көргөндө
Кандай шумдук болду деп,
Катын качты чуркурап,
Калайыктын баарысы
Түп көтөрө зыркырап,
Туулган бала Манастын
Оң ийнинен бир жыттап,
Сол ийнинен бир жыттап,
Күр-күр этип толгонуп,
Берен менен арыстан
Кошо жатты комдонуп,
Бир карасаң баладай
Бир карасаң сур жолборс,
Аман жүрүп чоңойсо
Беттешкен аман түк болбос[20].

Түрк элдеринин байыркы эпосу «Огуз-намэде» келечек каармандын тышкы көрүнүшүн: «Буттары буканын бутундай, бели бөрүнүн белиндей, ийни киштин ийниндей, көкүрөгү аюунун көкүрөгүндөй болду»[24],– деп сүрөттөйт. Эпосту кеңири изилдеген белгилүү окумуштуу Х. Короглы эстеликтеги буга окшогон мифтер негизинен тотемдик көз караштардын чагылдырылышы деп белгилеген[22].

Ушуга окшогон типологиялык жакындык кылуучу көрүнүш якут элинин эпосторунда да жолугат. Мисалы, «Сүйң Джаасын» деген олонхонун башкы оң каарманы «алдынан караса ачыккан карышкырга, артынан караса каардуу кары аюу түрүндө» болот. «Дьуларытта Мерген» деген башка бир эпосунда арс чычкан туулат да, кийин бала кейпине келет. Түрк элдеринин эпосторунан кеңири орун алган бул мотив уруулук доордо жашаган элдердин тотемдик жаныбар жөнүндөгү төмөндөгүдөй түшүнүгү менен үндөшүп кетет. «Южные и юго-восточные племена, описанные Хауцттом, свое отношение к тотему выражали обычно словами: «это лишь друг», «наш старший брат», «наш отец», иногда – «наше мать», то есть здесь налицо идея какого-то телесного родства. Есть даже сведения (Центральная Австралия), что люди как бы отождествляют себя с тотемом»[23].

Этнографиялык эмгектерде тотемдик жаныбар адамды ар кандай кырсыктардан сактоочу, калкалоочу күч катары кызмат кылышары көрсөтүлөт[24]. «Манас» эпосундагы жаныбарлар да мындай касиетке ээ.

...Жолборс болду жолуна,
Ажыдаар болуп акырып,
Кырк чилтендин бирөбү
Кабылан болуп бакырып,
Шер болуп бири күркүрөп,

Алп кара куш арбайып,
Асмандан буту сарбайып
Манаска жолдош болуптур[25],–

деп манасчы сүрөттөгөндөй жоого киргенде кошо кирип, сүрөөн-кайрат болот, душмандын сүрүн алат. Ошондой эле ар кандай кыйындык башына түшкөндө жардамга келип куткарат. Мисалы, Орозбаковдун вариантында Көзкамандар тарабынан ууланып жана жарадар болуп өлүм алдында жаткан Манас жогорудагы жаныбарлардан жардам алаарын, өзүн издеп келген Сыргак, Серекке төмөнкүчө билдирет:

Мени дагы чоролор
Бейсаадат бенде дебеңер,
Жолборстон болор жолдошум,
Коркпостон болор колдошум.
Жолборстон жолдош келүүчү,
Жот дары алып берүүчү,
Бөрүдөн бөлө келүүчү,
Бөлөкчө дары берүүчү,
Илбирстен ини келүүчү,
Искеме дары берүүчү,
Аюудан ага келүүчү,
Ак дары казып берүүчү,
Өлөт деп жүрсүң оюңар
Өкүнүчтү коюңар[26].

Эпостун андан аркы бөлүгүндө Манас айткан жаныбарлар жардамга келип ал жаратынан айыгат. М. Мусулманкуловдун вариантында да Көзкамандардан жапа чеккен Манастын айыгышы ушул мүнөздө баяндалат.

Сазанов Багыштын вариантында Манас Алоокеге барганда, ал аны жок кылсын деп каман, кара чаар жолборс, ажыдаар, ак жыландарды коё берет. Бирок алар Манасты колдогон жогорудагы жаныбарлардан коркуп кол сала алышпайт[27].

Манас жеке душманына беттешкенде эле эмес, дегеле ачуусу келгенде (өзүнө жакын адамдарына да ачуусу келгенде) бул колдоочулары тегеректеп калышат. Мисалы, ошол эле Б. Сазановдун вариантында Чубак Кытайга чалгынга кеткен Алмамбетти артынан жөнөп, Манас, Бакайдын тилин албай чатак кылганда Манастын абдан ачуусу келет, ошондо аны колдоп жүргөн жогорудагы жаныбарлар курчап калат. Чубак коркконунан чатакты токтотуп Бакайга:

Канкордун колдогон азыр пири бар
Жоо качырса сүрү бар[28],–

дейт. С.Орозбаков менен М.Мусулманкуловдун варианттарында «Чоң казаттын» астында Манаска эрегишкен жети кан өз ара кеңешишип, Манасты көптөп жеңмек болушат. Бирок Манаска тең келе алышпасын тез эле түшүнүшөт. Келген колду тосуп алып, жакшылап коноктогондон кийин Манас өз тактысында олтуруп жети канды кабыл алат. Тактыда отурган Манасты жогоруда эскерилген укмуштуу жаныбарлар – анын колдоочулары курчап калат. Жети кан алардан эстери чыгып, сөз сүйлөөгө дарманы келбейт. Ырас, айрым манасчылар бул көрүнүшкө рационалдуу

жаңыча түшүнүк берип, «падышалык салтанат үчүн багылган» жаныбарлар катары сүрөттөшөт. Бирок ал жаныбарлар жөнөкөй эле бакма айбандар эмес, Манаска баш ийип ою менен болгон жакын жардамчылары катары сүрөттөлөт. Анын үстүнө ошол эле жаныбарлар ошол эле манасчылардын варианттарынын башка жерлеринде Манас жоого киргенде кошо кол салып, сүрөөн болгон касиеттүү колдоочулары катары айтылат, Демек, манасчылардын жогоркудай рационалдуу түшүндүрүшүн баштагы тотемдик касиеттүү колдоочу жаныбарлардын образы кийинки мезгилдин көз карашына ылайыкташтырылып, жумшарта баштоосу деп билүүбүз керек.

Манас ар түрдүү жаныбарлардын ортосунда туруп жети канды өзүнө багынычтуу кылышы экинчи бир кызыкчылыкты туудурат. Мындагы ар бир жаныбар тотем, ал эми алгачкы тотемдик ишеним боюнча ар бир уруунун бир гана тотеми, ага ылайык анын мүчөсүнүн да бир гана тотеми болууга тийиш, б. а., бир гана колдоочу жаныбарга ээ болот. Бирок уруулар баш кошуп (ыктыяры менен да, зордолуп да), уруулардын союзуна негизделген алгачкы мамлекеттер пайда боло баштаган мезгилде бул тартип бузулат. Белгилүү бир уруу мамлекеттин ядросун түзүп, башка уруулардын үстүнөн үстөмдүк жүргүзөт, буга жараша көз каранды уруулардын тотемдерин да зордук менен өзүмдүк кылып өзүнүкүнө кошуп алат. Натыйжада мамлекеттин башчысы бир канча тотемдүү болот. Демек, ошол институтка таянганыбызда Манастын айланасындагы укмуштуу жаныбар ага каршы турмак болгон жети кандын бир кездеги уруулук тотемдери. Ал жаныбарлардын өзүнө кызмат кылганын көрсөтүү аркылуу (тигилердин колдоочулары өзүнө өткөнүн көрсөтүү аркылуу) Манас уруулардын үстүнөн бийлик жүргүзүүгө акылуу экенин айгинелейт, демонстрациялайт. Биздин бул айткандарыбызды тарыхый фактылар менен силыштырып көрүп да ынанууга болот.

Байыркы уруулук түзүлүштүн мезгилинде жеңген уруунун жетекчиси багынткан урууларынын тотемдеринин символикалык белгилерин өз колуна өткөнүн демонстрациялаган көп эле мисалдарды жолуктурууга болот.

Дж. Томсон эң байыркы мамлекеттин бири Египетте бул процесстин жүрүшү жөнүндө өзүнүн төмөнкүдөй байкоолорун ортого салат: «С усилением своего влияния господствующий род присваивает себе тотемических богов других родов, и эти боги поглощаются его тотемным божеством. Царский тотем становится божеством племени или союза племен и в конце концов – государства. Некоторые божества побеждают других. Войны между царями и нациями ведутся и на небесах. Ряд тотемических эмблем, составляющих регалии египетских фараонов, символизирует слияние племен, приведшее к объединению в одно царство...»[29].

Тотемдик эмблемалардын символикалык биригишинин маанисин дагы ачыгыраак түшүнүш үчүн экинчи бир фактыга кайрылалы.

Ушул азыр да байыртадан жоокерлиги менен атагы чыккан Түндүк Суматралык батактар уруусунун жетекчисинин жана жрецинин (көптөгөн этнографиялык эмгектерде белгиленип жүргөндөй, бул элде уруу башчысы бир эле учурда жрец да болуп эсептелет) магиялык асасынын (жезл) коордолушу, мааниси жагынан египеттиктердин регалиясына жакын турат да, андагы символикалык сүрөттөр «Манастагы» биз эскерген тотемдик жаныбарлардай милдет аткарганы

көзгө урунат. «Запечатленные на жезле человеческие изображения генетически восходят к древним изображениям предков и стилистически сохранили большую близость к ним. Семантика наиболее часто встречающихся образов животных, таких, как крокодил, змея, ящерица, буйвол, собака, в ряде случаев носит тотемический характер. Взятые вместе фигуры батакского жезла выражают комплекс религиозно-магических представлений, прямо или косвенно связанных с культом предков»[30]. Жрец асадагы магиялык күчкө ээ жаныбарды өзүнө кызмат кылдырат, алар менен мамилелеш болот. Б. а. «Магическая сила жезла передается его носителю»[31]. Батак уруулары 150 жыл бою бири-бири менен салгылашып келген. Салгылаш мезгилинде асага артыкча роль таандык болгон. Анын магиялык күчү менен душманды жок кылууга болот деп ойлошкон. «Поэтому, одно из основных назначений батакского жезла и состоит в том, чтобы символически направить вредоносный удар на врага и защитить свою общину. Считается, что жезл неразрывно связан с духом убитой жертвы, который присутствует в магической массе, заключенной внутри него»[32].

Буга окшого» эмблемалардагы тотемдердин жандануу менен каарманды колдоп жүрөрү дүйнө элдеринин түшүнүктөрүндө, оозеки чыгармаларында кеңири тараган. Мисалы, Фирдоусинин өз элинин легенда-санжыраларынын, мифтеринин, эпосторунун негизинде жазылган атактуу «Шахнамесинде» «Фарр» деген өзгөчө термин көп сапар жолугат. Анын түпкү теги авестеги «хварено» – «падышалык даңк» деген терминге барып такалат. Сөздүн «Шахнамеде» аткарган ролу жөнүндө изилдөөчүлөр мындай түшүндүрмө берет: «Фарр – это божественная благодать, эмблема царственного происхождения и призвания. Фарр сопутствует царям то в зиде ореола (нимба), то в образах барана, парящего орла и т. д.»[33]. V кылымдардан тартып Түштүк Сибирдеги жана Борбордук Азиядагы түрк элдеринин, анын ичинде кыргыздардын ичинде зор таасири болуп, алардын алгачкы мамлекетинде канцеляриялык иштерди жүргүзүп, будда, манихей, христиан диндерин таратып орхон-енисейлик руни жазуунун (алфавиттин) жаралышына түрткү болушуп, азыркы Кыргызстандын территориясынан чыгышкан Согдиандардын археологиялык эстеликтериндеги дубалга тартылган сүрөттөрдү (роспистерди) караганыбызда Шахнамедеги баяндалышка жакын көрүнүштү байкайбыз. «В Пенджикенте в 1970 и 1972 гг. в росписях двух соседних домов были обнаружены изображения четы божеств, сидящих вместе на широком троне с опорами в виде верблюда и горного барана. В одной композиции на той части трона, которая опирается на фигуру верблюда, сидит бог с эмблемой солнца на одежде, а на стороне с фигурой барана – богиня в одежде, украшенной эмблемой луны. В зале того же дома около голов пирующих согдийцев помещены зооморфные «шволы, в том числе несколько крылатых верблюдов и крылатый горный баран, все с хвостами драконов»[34]. Чыгыштын жазма эстелиги Суй-шуда бул канаттуу жаныбарлар Согдиандагы жергиликтүү элдин жетекчисинин колдоочулары экенин эскерет.

Келтирилген мисалдардагы тарыхый фактылар «Манас» эпосундагы башкы каарманды курчаган укмуштуу жаныбарлар менен бир түркүндүктү түзүшүп, бирдей функцияны аткарып, бирдей мүнөзгө ээ экенин көрдүк, б. а. башкы теги

тотем менен байланышкан типологиялаш жаныбарлар. Ырас, алардын ортосунда айрым айырмачылыктар да байкалышы ыктымал, бирок ал бизди камтама кылбайт. Анткени, коом алга жылып, көз карашы өзгөргөн сайын ага ылайык тотемдик жаныбарлардын символикалык образы да эволюциялык өнүгүүгө ээ болот. Ошол эволюциялык өсүүнүн улам кийинки стадиясында алар мурункуларынан өзгөчөлөнүп, бири-биринен айырмаланып турат. Демек, коомдук өнүгүүнүн ар түрдүү стадиясына туура келген египет фараонунун регалиясындагы, батактардын жрецинин асасындагы, иран-перси элдеринин шахынын фаррасындагы, согдилердин мифологиялык ишенимин чагылдырган дубал сүрөттөрүндөгү жана кыргыздардын «Манасындагы» укмуштуу жаныбарлар (тотемдик түшүнүк менен байланышкан) типологиялык окшоштуктарды түзүү менен бирге айырмачылыкка ээ болушу да закончненемдүү.

* * *

Биз жогоруда ар түрдүү уруулардын тотемдик жаныбарларынын жеңген уруунун жетекчисинин колуна топтолушунун тарыхый фактысын башка элдерден келтирдик. Мындай процесстин «Манасты» түздөн-түз жараткан кыргыз элинин байыркы ата-бабаларынын учурунда болгонун далилдөөчү фактылар барбы? Төмөндө мына ушул маселеге кайрылып көрөлү. Алтайдагы атактуу Пазыршк дөбөлөрүнөн казылып алынган археологиялык табылгалардын ичиндеги эркектин денесине тартылган татуировкага (экинчн дөбөдөн казылып алынган) С. И. Руденконун байкоо жүргүзүүсү кызыктуу: «Таким образом, татуировка вождя из второго Пазырыкского кургана, вероятнее всего, отмечала его знатное происхождение или его мужество, может быть и то и другое вместе. С. другой стороны, не случайно изображение на груди в области сердца львиной или грифоновой головы – основной фигуры во всей татуировке. Кроме того, большинство остальных изображений – звери фантастические, концентрирующие в себе признаки тигра, оленя и орла, змеи (ее головка на конце хвоста). Все эти изображения могли иметь какое-то магическое назначение, для нас пока неясное, возможно были апотропеи»[35]. Мына ушул археологиялык табылгадагы жаныбарлар түгөлү менен «Манаста» да жолугат. Алардын аткарган функциясы да бирдей.

Биз татуировкадагы сүрөттү «Манас» менен салыштырып конкреттүү талдоодон мурун анын байыркы кыргыздар менен байланыштуулугу барбы, ушул маселенин башын ачып алууга тийишпиз. Анткени, ал археологиялык табылгалар байыркы кыргыздар жашаган территориядан табылса да, анын кыргыздардан мурун жашаган скиф урууларына таандык экени белгилүү. Скиф маданиятынын Пазырык этабы М. П. Грязновдун классификациясы боюнча биздин эрага чейинки V–III кылымга таандык. Анын ою боюнча андан кийинки этап (биздин эрага чейинки II кылым – биздин эранын I кылымы) гунн-сармат мезгилине таандык[36]. Бул маданияттын Алтай, Тува, Борбордук Азия, Чыгыш Казакстан сыяктуу кеңири аймакка тараганы белгилүү[37]. Дегинкисин айтканда, Пазырык маданияты обочолонгон, жекелик көрүнүштөгү маданият эмес. «Сказанное полностью относится к племенам скифского времени в степях Евразии, в том числе к этническим

образованиям скифского времени Тувы и сопредельных с нею территорий Центральной Азии и Сибири, а также к сакам Казахстана и Средней Азии. Исходя из этого мы считаем возможным квалифицировать конкретные историко-археологические общности – алды-бельскую и саглынскую археологические культуры Тувы и Монголии, культуру плиточных могил Монголии и Забайкалья, пазырыкскую культуру Алтая, тасмолинскую культуры Казахстана и тагарскую культуру Среднего Енисея и более западных территорий как группы памятников, оставленных людьми, составлявшими союзы родственных племен»[38].

Пазырык маданиятынын М. П. Грязнов белгилеген II этабында ал маданият тараган территорияларга гунндардан сүрүлгөн кыргыздар жайланыша баштаган, б. а. гяньгундар (кыргыздар) пазырык маданияты тараган Туванын территориясын тепсеп өтүп, андагы элдин бир кыйла бөлүгүн өзү менен ала кетип, Минусин аймагына жайгаша баштайт[39]. Бул жерлерде алар пазырык маданияты менен жакын жалпылыкты түзгөн татар маданиятынын өкүлдөрү динлиндер менен биригет. «С этого времени хакасско-минусинская котловина, где протекала р. Гян (т. е. Кем-Енисей) стала центром расселения племени гяньгунь (кыргызов). В ней возникает новый тип населения в результате смешения динлинов и гяньгунов. Рыжеволосые и голубоглазые динлины смешались с монголоидными тюркоязычными гяньгунами»[40].

Бул биригүүнүн натыйжасында мурдагы маданиятты мурастаган жаңы маданият өсүп чыгат: «Сопоставление фактов может привести к следующему выводу. Покорив в 201 г. до н. э. «владение» динлин – тагарцев, гунны вытеснили часть их на север. Оставшаяся значительная часть динлинов, находясь под верховной властью гуннского шаньюя, смешиваясь с пришельцами гяньгунами, положила начало новой археологической эпохе – таштыкской. Таким взаимодействием и объясняется все своеобразие памятников переходного тагарско-таштыкского этапа, в которых уже появляются почти все особенности, ставшие характерными для собственно таштыкской эпохи»[41]. Кыскасы жаңы ордуна бекем орношкон кыргыздар ал жердеги өздөрүнөн мурунку элдердин маданиятынын мураскору болуп калышкан деп айтууга негиз бар. Демек, адамдын денесине татуировка түшүрүүнү да өздөрүнөн мурдагы Пазырык маданиятын алып жүрүүчү элдерден мурастап калыштары ыктымал *. Ошондуктан, С. И. Руденконун Пазырык дөбөлөрүнөн табылган денедеги татуировканы изилдей келип, анын башка элде кийинки улантышы катары мындай деши бекеринен эмес: «Позже этот обычай отмечен у динлинов и у наслодовавших им кыргызов у которых татуировка была привилегией храбрейших»[42]. Ал кездеги кыргыздардын татуировкасы жөнүндө чыгыш жазма эстеликтеринде да ачык эскерилет: «...люди живут вдоль гор. Ростом все высокие, краснолицые, с рыжими волосами, голубыми глазами.

* Археология боюнча изилдөөлөрдө көргө коюунун тиби байыркы кыргыздарда скиф доорунан бери карай көргө коюунун өнүгүшү, улантылышы экени далилденип жүрөт. Демек, көргө коюлган кишинин денесиндеги татуировкалар да ошол доордон бери карай мурасталып келе жаткан көрүнүштөн. Бул айтылгандар боюнча төмөнкү эмгекти караңыз: Худяков Ю. С. Типология погребений VI–XII вв. в Минусинской котловине. – Археологический поиск (Северная Лзия). Новосибирск, 1980, 193–205-беттер.

Имеющих черные волосы считают несчастливыми. Люди все сильные и смелые, соседние страны боятся их. Храбрейшие из мужчин все татуируют руки в качестве отличия»[43]. Кыргыздардын мындагы татуировкасы Пазырык дөбөсүндөгү татуировкадай колго тартылышы да мурдагы салттан улантылып келе жатканын көрсөтүп турат. Татуировкалар мазмун жагынан да жакын болушу толук мүмкүн. Байыркы кыргыздардын тарыхын изилдөөчүлөрдүн бири А. Бернштамдын байкоолору ушуну ырастайт. Ал барстын (жолборстун) байыркы кыргыздардын (VI–VIII кылымдардагы) тотемдик негизги культу экенин белгилеп келип, анын скиф доорундагы (б. э. ч. XIII–III кк.) археологиялык эстеликтер менен байланыштуулугун мындайча көрсөтөт: «Барс как тотем давно известен был кочевникам, напомню только то, что на знаменитом ковре из шестого кургана Ноин-Уля. По борту его имеются апликации, изображающие, в частности, барса, нападающего на лося. Этот звериный стиль, стиль борьбы зверей, искусстве распада первобытнообщинных отношений, и борьба зверей символизирует борьбу между отдельными племенами»[44]. Окумуштуу бул оюн андан ары улап: «На этом основании мы и предпологаем, что указание текста Бегре о семи волках и барса есть отражение в кыркызском тексте (подобно звериному стилю ноинулинского ковра) позднего переживания тотемизма, его последней стадии»[45]. Бул VI–VII кылымдардагы кыргыздын уруу жетекчилеринин биринин эпитафиясындагы «Жети бөрү өлтүрдүм, барс (жолборс), көкмөк (бугу) өлтүрбөдүм» деген тексттен уруу тотемдеринин кармашышын жана алардын жеңилгени жеңген уруунун жетекчисинин айланасына топтолгонун көрсөтөт. «Тотем волка, как следует из китайских текстов и ряд других источников был распространенным среди тюркских племен, а отсюда мы делаем вывод, что указанные здесь убитые семь волков – это покоренные семь тотемов, т. е. племен тюркского происхождения. Сами тюрки, например, в памятнике Тоньюкука отмечают силу и мощь кыркызов над тюрками»[46].

Көрүнүктүү окумуштуу А. Бернштамдын бул пикири Манасты колдоочу укмуштуу жаныбарлар байыркы уруулардын биригүүсүндө жеңилген уруулардын тотемдери жеңген уруунун башчысынын колуна топтолушунун эпосто чагылдырылышы деген биздин жогорудагы болжолдообузду тарыхый жагынан ырастап турат. Пазырык маданияты менен кыргыздардын байланышы (улантуучу катары) бар деген болжолубуз ынандырарлык болсо, анда ал маданият кыргыздардын эпосунда тигил же бул деңгээлде чагылдырылышы мүмкүнбү деген суроонун туулушу законченемдүү. Айрым изилдөөлөрдүн жыйынтыктары ага түздөн-түз оң жооп берет. Мисалы, Сибирдин тарыхы жөнүндөгү фундаменталдуу эмгектен скиф маданиятынын (б. э. ч. VI–III кк.) бул тема менен байланыштуулугу тууралуу төмөндөгүнү окуйбуз: «В ряде произведений искусства ранних кочевников Сибири (бляхи из коллекции Петра I с изображением богатырей и женщины, сидящих под деревом, и двух коней), как показал М. П. Грязнов, нашел отражение героический богатырский эпос. Это свидетельствует о том, что позднейший героический эпос тюркских монгольских народов уходит своими корнями в эпоху ранних кочевников»[47].

Евразия талааларында жашаган байыркы скифтер жөнүндө. тарыхый-археологиялык монография жазган Л. А. Ельницкий ушулойду толуктоочу мындай

пикирди айтат: «В эпических сказаниях, записанных Б. Я. Владимирцевым в нынешнем столетии в Монголии, содержатся различные подробности, которые можно увязать с данными археологии о быте скифских племен, обитавших примерно в тех же местах, где находились в обращении поэмы, зафиксированные Владимирцевым и другими собирателями тюркомонгольского эпоса»[48]. Изилдөөчү өзүнүн айткандарын монгол эпосунун каарманы Бум-Ерденинин кийим, жарак-жабдыгында Пазырык дөбөсүндөгү эркектин денесиндеги татуировкадай эле, арстан, жолборс, ажыдаар, мангус, алп кара куш (геруд) ж. б. сүрөттөрү тартылып жүрүшү менен бекемдейт.

Ошентип, жогоруда айтылган ойлорду жыйынтыктаганда Пазырык дөбөсүнөн табылган адамдын денесиндеги татуировкадагы жаныбарлардын фантастикалык сүрөттөрү менен «Манас» эпосундагы башкы каарманды колдогон укмуштуу жаныбарды типологиялык жактан параллел коюп кароо мүмкүнчүлүктөрү бар.

Биз жогоруда археологиялык эстеликте жолуккан жаныбарлар түгөлү менен «Манаста» да жолугарын эскерген элек. Алардын бирдей функция аткарарын да болжолдогонбуз. Эки эстеликтеги укмуштуу жаныбарлар түпкү чыгышында тотемдик жаныбарлар болуу менен бирге, адамды ар кандай кырдаалдарда касиеттүү колдоочулар. Элдик түшүнүктө андай колдоочуларга ээ адам коркпос, эр жүрөк болот (мисалы, «Манас» эпосундагыдай, байыркы чыгыш жазма эстеликтеринде кыргыздардын татуировкасы жөнүндө эскергендей). Экинчиден, эки эстеликте тең ар түрдүү жаныбарлардын бир жерге жыйналып (концентрацияланып) берилиши, баштагы өз алдынча уруулардын баш кошушу менен алардын тотеми да бир жерге топтолгонун, бийликтин жеңген уруунун жетекчисинин колуна өткөнүн билдирет. Кыскасы, «Центральное место в пазырыкском искусстве занимает борьба зверей – сюжетная линия, характерная для искусства скифского мира в целом. Социальные импульсы, которые побудили к созданию многочисленных изображений борьбы,– динамичность событий военного быта ранних кочевников, набеги, победы и поражения, прославление силы и беспощадности к врагу»[49]. Мына ушунун өзүн «Манаста укмуштуу колдоочу жаныбарларга карата айтууга болот. Аталган укмуштуу жаныбарлар жөнүндө ушул жалпы айтылган мүнөздөмөлөрдүн чындыгына ынаныш үчүн биз ал жаныбарлардын ар бирине төмөндө конкреттүү талдоо жүргүзүп көрөлү.

* * *

С. Орозбакоздун жана ага жакын турган варианттарда Манас была кезинде өтө тентек чыгып, атасы аны тарбиялоо максатында койчусу Ошпурга берет. Чындыгында Манастын Ошпурга барышы эрезеге жетип, эрдик иштерине алгач кирише баштоосу болот. Дүйнөлүк эпостордун салтында элдик баатыр эрдик иштерге алгач киришерде кандайдыр бир укмуштуу колдоочуга кезигип, кеп-кеңешин угуп, жарак-жабдык ж. б. өзүнүн келечек баатырдык иштерине керектүү куралдарды, буюмдарды аларын билебиз. Манас да Ошпурга келүү менен ошондой учурга туш болот.

Манас Ошпурда жүргөн кезинде, ал кайтарган көп козунун бирин көк бөрү көтөрө качат. Козуну ажыратып алмак болуп артынан кубалап жөнөйт. Бөрү качып олтуруп асканын түбүндөгү үңкүргө кирет. Манас да артынан кошо кирет. Үңкүрдөн Манас:

Аттары бар канаттуу,
Адамдан башка санаттуу,
Аргымак, бедөө минишкен,
Аземдүү тонду кийишкен[50] –

кырк кишиге жолугат. Алар өздөрүн кырк чилтенбиз деп тааныштырат. Манас алардан козу ала качып келген бөрүнүн жайын сурайт.

Бир силкинип бирөбү
Бөрү боло калганы,
Бирде бөрү, бирде адам
Анык сонун экен деп,
Көөнүнө бала алганы[51].

Кырк чилтендин башчысы ал бөрүнү Манас менен тааныштырып мындай дейт:

Кубалап келген карышкыр,
Кыяматтык досун деп.
Манас тура жолборсум,
Кыямат кайым болгуча
Сага кошкон жолдошум.
Атышам деген душмандын
Артыңдан ээрчип жүрөт деп,
Кабарын билип келет деп,
Көсөө куйрук, көк даңгыт
Көт жагыңдан жүрөт деп.
Кыйкырсаң мурун кирет[52],–
деп бата берүү менен:
«Арстандай түр бердик,
Ажыдаардай сүр бердик,
Кыйкырса киши өлгөндөй
Кырк миң эрдик үн бердик»[53],–

дешет. Чындыгында эле эпос боюнча Манас жоого кол салганда аны колдогон башка укмуштуу жаныбарлар алпкаракуш, ажыдаар, жолборс, арстан ж. б. жаныбарлар менен бирге көсөө куйрук көк даңгыт жандап душмандын сезин алган сүр-айбат болгонун көрөбүз. «Манас» трилогиясынын бүгүнкү күндөгү колдо болгон варианттарында, келтирилген мисалдардан көрүнүп тургандай, бөрүнүн образында ачык эместик, кандайдыр чаташуучулук байкалат. Бир жагынан анын тотемдик жаныбар экени сезилип турса, экинчи жагынан кыргыз элинде кийин пайда болгон диндик түшүнүктөр, мусулмандашкан чыгыш элдеринин мифологиясындагы персонаждар Кырк чилтен Кызыр Илияс менен чаташтырылат. Манасчы бөрүнү кубулуп жүргөн кырк чилтенди бири, Кызыр Илияс аны Манаска колдоочу-жолдош кылып берген деп түшүндүрүүгө аракеттенет. Бирок бул

бөрүнүн байыркы (тотемдик) образына жаңыдан трансформацияланган кийинки кошумчалоо экени түрк-монгол элдеринин оозеки чыгармаларындагы көптөгөн мисалдар менен салыштыра келгенде ачык болот. Мисалы, уйгурлардын байыркы кол жазмасында сакталган «Огуз-намэде» «Манастагы» «Атышам деген душмандын, кабарын билип келүүчү», «Бет алышкан душманга, кыйкырса мурун кирүүчү» көсөө куйрук көк бөрүнүн дал өзүндөй персонаж жолугат. «Чатырларды түшүрүштү, токтотушту, уктап турушту. Таң эртең болгондо Огуз кагандын чатырына күн сыяктуу жарык кирди. Ал жарыктан көк түктүү көк жал, чоң эркек бөрү чыкты. Ошол бөрү Огуз-каганга сөз айтып турду. Мындай деди: «Ай, ай, Огуз Урумга сен аттанган турасың. Ай, ай, Огуз алдында мен жүргөн болом», – деди. Андан соң Огуз каган чатырын жыйдырды, кетти, черүүлөрдүн алдында көк түстүү, көк жал чоң эркек бөрү бар жатканын көрдү. Ал бөрүнүн артынан калбастан калгандар ээрчип жөнөлдү. Бир нече күндөрдөн соң көк түктүү көк жалдуу бу чоң эркек бөрү токтоп калды»[54]. Бөрүнүн бул жерде касиеттүү күчү ачык көрүнүп турат. Атайы изилдөөлөрдө ал бөрү түрк элдеринин тотеми болгону далилденип келе жатат. Бөрүнүн жары менен кошо жерге түшүшү анын асман менен байланыштуулугун көрсөтүү аркылуу ал якуттардын «Эр Соготох» эпосундагы башкы каармандын акыл-кеңешчиси, жол көрсөтүүчү асмандан түшкөн боз атчан, касиеттүү карыга үндөшүп кетет. Булар жөнүндө Х. Короглы мындай пикир айтат: «Под влиянием мусульманства видоизменился еще один мотив, широко распространенный в фольклоре тюркоязычных народов Востока и условно названный мотивом небесного вестника. В уйгурской «Огузнаме» таковым выступает «сивовласый, сивогривый большой волк». В «Героглы» и других дастанах эту роль выполняет праведный халиф Али с эренами (спятыми) или же Хыдыр Ильяс (Хызыр); бывает, что этих заступнннков-вестников заменяют чилтаны (сорок праведников-покрошпелей). Широко популярный образ всадника в зеленом плаще (Хызр), возникший безусловно в исламский период, по всей эпической функции напоминает древнетюркских «божьих стремянных белых конях с серебряными жезлами, указывающих путь герою»[55].

Х.Г. Короглынын бул айткандарын «Манас» менен салыштырсак андагы бөрүнүн образы («Огуз-намедегидей») мусулман мифологиясынын персонаждарына алмашууга баш койгон өткөөл мезгилде турганын көрөбүз. Ошентип, «Манас» менен «Огуз-наменин» экөөндө тец бөрү бир типтеги, тектеш персонаждар болсо да айырмачылыктарга ээ. «Огуз-намеде» тотемдик байыркы формасын бир кыйла ачык сактаса, биздин «Манаста» бөрүнүн тотемдик образы мусулмандашкан чыгыш элдеринин мифологиясындагы Кырк чилтен, Кызыр Илияс сыяктуу персонаждар менен трансформацияланышууга өткөн. Бул өтө кийинки мезгилдеги процесс. Бөрү түрк тилдеринде сүйлөгөн элдердин (анын ичинде кыргыздардын) бабаларынын тушунда пайда болгон байыркы образ экенин тарыхый фактылар менен салыштырсак ачык көрүнөт.

Түрк тилинде сүйлөгөн элдердин ичинен тарыхый даректерде эң алгачкы белгилүүсү – Борбордук Азияда жашаган хунндар биздин эрага чейин эле тотемдик жаныбар катары Ак-Бөрү жөнүндөгү легенда-санжыраны айтып келишкен[56]. Ал легенда боюнча хунндардын Шаньюйусунун (башкаруучусунун) ашкан сулуу эки

кызы болот. Алардын сулуулугуна карап кудай катары эсептешкен жана адам баласы жар болууга татыксыз деп табышып, бийик мунарага чыгарып кайтарышкан. Кайдандыр бир карт бөрү пайда болуп, мунаранын түбүнөн өзүнө ийин казат. Ал шаньюйунун кичи кызы менен кошулушат. Экөөнөн көптөгөн тукум тарап, алар кийин мамлекет түзүшөт. Ушул эле легенда Борбордук Азияда; байыркы мамлекетти түзгөндөрдүн бири көк түрктөр тарабынан улантылганы, өздөрүнүн келип чыгышы жөнүндөгү санжыра-легендада колдонулганы белгилүү. Ашиндердин династиясы өздөрү бийлик жүргүзгөн 350 жылдын ичинде (V–IX кк.) Ак-бөрү жөнүндөгү легенданы Борбордук Азиядан тартып Чыгыш Европага чейинки кеңири мейкиндиктерге өздөрү менен кошо таратышкан. Ал легенда боюнча хунндарды жоо чаап, адамдарын бүтүн өлтүрөт. 10 жашар баланы гана колу-бутун кескилеп тирүү калтырат. Аны бөрү таап алып тоодогу үңкүргө алып барып өстүрөт. Кийин экөө үйлөнүп 10 балалуу болушат. Ал он уулдан он уруу эл тарайт. «В числе их был Ашина, человек с великими способностями, и он признан был государем: по сему он над воротами своего местопребывания выставил знамя с волчьею головою – в воспоминание своего пропсхождения»[57]. Легенда боюнча ашиндер Ак-Бөрүнүн такай колдоосуна ээ болот.

Байыркы мезгилде пайда болгон бул легенда-санжыра өтө кенири таралганын ушул темага арналган атайы макаласында Ф. Урманчеев минтип белгилейт: «Возникнув, в основном, в тюркоязычной среде в глубокой древности, легенды и сказания или их отдельные мотивы о волке, вернее – о царственном Белом Волке, начали свое многовековое странствие по странам Востока, войдя в состав фольклора, различных племен и народов: гуннов, алтайцев, хакасов, огузов, хазар, болгар, половцев, башкир, татар и др.»[58]. Түбү тотемдик ишеним менен байланышкан Ак-Бөрү жөнүндөгү санжыра-легенда түрк элдеринде жакынкы мезгилдерге чейин байыркысындай эле функцияга ээ болуп келгенин көрөбүз. Мисалы жогорудагы Ашин жөнүндөгү байыркы легенда-эскерүүнү башкырлардын феодализм мезгилиндеги тарыхый фактылары менен салыштырып көрсөк болот. «Почитание волка было весьма распространено в Башкирии. Вожди племен, а позже ханы и нередко даже волостные старшины, как символ их административной власти носили знак с изображением волчьей головы»[59].

Ак-Бөрү жөнүндөгү легенда-санжыра түрктөр менен карымкатнаш болгон элдерге да таасир эткенин көрөбүз. Чыңгыз-хандын теги жөнүндөгү көптөгөн легендалардын ичинде анын түп аталарынын пайда болушу да бөрү менен байланыштырылат: «Алаигова забеременела без мужа. Она заявила: «На меня спускается луч солнца, от меня же уходит волк». Тогда решили удостовериться. Трое мужчин стали караулить у шатра Аланговы. Незадолго до рассвета они заметили, как с неба спустился белый блестящий свет... Через некоторое время он обернулся светлогривым серым вожом»[60]. Ошентип, өзүнүн тегин бөрү менен байланыштырган монголдор да жогоруда эскерилген ашиндер, башкырлар сыяктуу эле: «чтя своего предка, монголы изображали на знамени золотую голову волка»[61].

Түрк-монгол элдериндеги Ак-Бөрү жөнүндөгү санжыра-легенда менен орус элинин чыгармачылыгындагы боз карышкырдын («босый волк») карым-катышы бар экенин айрым изилдөөлөр далилдейт[62].

Бул легенда-санжыранын эл ичинде алгачкы жайылуу мезгилин изилдөөчүлөр төмөнкүчө белгилешет: «Предполагается, что все эти легенды возникли очень давно, еще в период обитания хуннов – гуннов «на южной окраине великой пустыни Гоби». Если же попытаться конкретизировать этот период, то, по словам А. Н. Бернштама, «сложение гуннского общества на Востоке относится к концу III в. до нашей эры». Отдельные ученые относят эту дату даже XXIII–XIX векам до нашей эры»[63].

Кыргыздарга да бул легенда-санжыра тээ байыртадан бери эле белгилүү болгон дешке негиз бар. Анткени, бул легенда-санжыраны жараткан жана тараткан хунндар менен кыргыздар дал ошол легенда жаралган деп болжолдогон мезгилдерде тарыхый байланышта болушкан жана коңшу жашаган. Эмнеси болсо да «Манастагы» башкы каарманды колдогон укмуштуу жаныбарлардын (тотемдик жаныбарлардын) образы эпостогу эң байыркы катмарларга жатары жана андагы бөрүнүн элеси кандайдыр бир даражада тотем бөрү жөнүндөгү түшүнүктөр менен жакындыгы, үндөшүп турары, балким байланышы бардыгы шексиз. Ошону менен бирге эле Манасты колдогон жаныбарлардын образы тотемдик жаныбарлардын символикалык белгилеринен келип чыкканын да ишеним менен айтууга болот. Буга байыркы түрк-монгол элдери өздөрү менен кошо тотемдеринин символикалык белгисин ала жүрүшкөнүн көк түрктөр (ашиндер династиясы), монголдор, башкырлар туусуна карышкырдын башынын сүрөтүн тартып алышканы күбө болуп турат.

* * *

Жеке «Манаста» эмес, Ак-Бөрү түрк элдеринин санжыра-уламыштарынан баатырдык эпосторуна өткөнүн бул элдердин чыгармаларынын көптөгөн мисалынан көрүүгө болот. «Во всех этих произведениях волк выступает не только как тотемный предок племени или отдельных исторических личностей, но и как могущественный, всесильный покровитель и помощник. Это значит, что иродесс отчуждения образа волка от достаточно древних тотемических представлений начался в далеком прошлом – раннем средневековье.

Очевидно, в тот же период образ волка, вернее – Белого Волка, проникает и в эпические сказания тюркоязычных народов»[64].

Хакастардын белгилүү эпосу – «Албынжыда» Ак-Пуур (Ак-Бөрү) башкы каармандын такай колдоочусу, ошону менен бирге анын минип жүргөн укмуштуу аты да болот. Алтайлыктардын «Ак-Тайчы» эпосунда Ак-Бөрү баш каармандын негизги колдоочусу, кийин адам түсүнө келип, анын бир тууган агасына айланат. Түрк элдеринин оозеки чыгармаларында бөрүнүн бирде айбан, бирде адам болуп кубулуп баш каарманды колдоосу жыш кезигет. Мисалы, татарлардын элдик жомокторунда жаш жигитке, кыргыздардын «Алтын куш» жомогунда ак сакал карыяга айланып, башкы оң каарманды ар түрдүү кыйынчылыктардан куткарып чыгат.

Кубулуп жүргөн Ак-Бөрүнүн байыркы образы алтай-хакас элдеринин эпосторунда жакшы сакталган. Алтайлыктардын эң белгилүү эпосу «Маадай Карада»

карыган Маадай Кара жаңыдан балалуу болгондо Кара-Кула келип элин чаап, өз жерине кулдукка айдап кетет. Жоонун чабарын күн мурун билген Маадай Кара баласын бешикке бөлөп Кара асканын башындагы төрт кайыңга илип:

Кара аска бу болсо,
Атаң болсун балам –

деди,

Төрт кайың бу эми
Энең болсун балам[65] –

деди. Ал үйүнө кайтып келип кемпирине:

Көргөн жаңгыз уул балабыз
Кара аскадан аталуу болду
Төрт кайыңдан энелүү болду[66] –

дейт. Жоо чаап кеткен Маадай Каранын жерине: «Тогуз кырдуу кара асканын башынан, Алтайдын ээси (духу) касиеттүү байбиче түшүп келет»[67]. Ал Маадай Каранын баласын таап алып багат. Ага Көгүдей-Мерген деген ат коюп, ата-энесинин, чабылган элинин жайын айтып, баатырдык жарак-жабдык, кийим менен жабдып Кара-Куладан өч алууга жөнөтөт. «Жер-Алтайдын ээси мен»[68] – деген бул касиеттүү байбиче, байыркы көк түрктөрдүн санжыра-легендасындагы жоо чаап кеткен элден калган баланы таап алган Ак-Бөрүнү дароо эске түшүрөт. Ырас, бул чыгармада касиеттүү байбиче бөрүгө айланбайт. Ал андан ары укмуштуу колдоочу катарында аткаруучу функцияны Көгүдей-Мергендин жоонун колунан качып келген укмуштуу аты аткарат. Алтай элдеринин башка эпосторунда баш каармандын минген аты ээсине адегенде бөрү болуп жолукканын эскергенибизде, «Маадай Карада» байбиченин бөрүгө кубулуп жүрүүсү атка өткөрүлгөн. Бул процесстин келип чыгышын оңой эле түшүнүүгө болот. Жоокерчилик күч алган мезгилде ат адамдын турмушунда зор роль ойноп калгандыктан ага баштагы тотемдик колдоочунун ролу да өткөрүлгөн.

Алтай элинин «Маадай Кара» эпосундагы баланы багып өстүргөн касиеттүү байбиче – баштагы тотемдик жаныбар – Ак Бөрү экенин, алтайлыктар менен эзелтен карым-катышта коңшу жашаган хакастардын «Алтын-Арыг» эпосундагы Хуу-Иней менен салыштырганда ачык көрөбүз.

Алып-Хан жана анын аялы өлүп, анын ордосун эже-сиңди Пичен-Арыг, Ичен-Арыг ээлеп, хандын жетим калган баласын өлтүрүп, тakты тартып алууну ойлошот. Алардын атасы бул ойдон баш тартууну сунуш кылат. Алып-Хандын жерин эзелтен акылман Хуу-Иней (Ак байбиче) ар түрдүү кырсыктардан коргоп келе жатканын айтат. Кыздары болбой андан жардам сурап туруп алышат. Абышка Хуу-Инейден күчтүү, акылман Алтын-Арыг бар экенин, ал асканын ичинде өзүнөн-өзү туулганын, анын аскадан чыгып Альш-Хандын жерин коргоор мезгили жеткенин айтат.

Кыздар атасы Алтын Сайзаңдан жандуу кылычты (тынныг молотту) сурап алышып Алтын-Арыг жаткан аскага жөнөшөт. Хуу-Инейдин үнүн туурап ырдашып бек турган ак асканы ачып ичине киришип, Алтын-Сайзаңдын жардамы менен уктап жаткан Алтын-Арыгды жана Алып-Хандын кичинекей баласын кошо өлтүрүшөт. Хан болгон Пичен-Арыг Алып-Саадайга күйөөгө чыгат. АлыпХандын мал-мүлкүн, элин чаап өзү менен кошо күйөөсүнүкүнө көчүрө кетет.

Ошол мезгилде Алтайга жүгүрүп келген Ак-Бөрү силкинип Хуу-Инейге айланып, Алып-хандын эли-жери чабылганын көрөт да буга катуу кайгырат. Карышкыр кейпин кийип, из кууп көчтүн артынан барат, болгон окуяны бир кемпирден угат.

Хуу-Иней Алтын-Арыг, Алып-хандын баласы өлүп жаткан АкАскага келип аларды тирилтет, бирок асканы дубалап ачып ичине киргени үчүн өзү өлүүгө тийиш болот. Хуу-Иней өлөрүндө Алыпхандын баласына Чибетей-хан деген ат коёт. Ага чабылган элди кайра жерине көчүрүп келүүнү, күнөөлүү эже-синдини катуу жазалоону тапшырат. Хуу-Иней эл-жери менен коштошуп аскага кирип кетет, аска бүтөлүп калат.

Хуу-Инейдин образына атайы макала арнап изилдөө жүргүзгөн илимпоз В. Е. Майнагошева бул сюжеттен мындай жыйынтык чыгарат: «Характер деятельности Хуу-Иней, как защитницы и покровительницы рода, а также её двойная звериночеловеческая природа волчицы-старухи дают основание полагать, что мстоки образа Хуу-Иней связаны с древнейшими тотемическими представлениями о прародительнице-волчице»[69].

Хуу-Инейдин образы бир жагынан алтайлыктардын жердин ээси (духу) касиеттүү байбичеси менен жакындашса, экинчи жагынан байыркы көк түрктөрдүн тотем энеси он бала тууган Ак-Бөрү менен жакындашып турат, б. а., үчөөнүн тамыры бир. Бир эле образ эволюциялык өнүгүштүн үч баскычында турат: тотемдик жаныбар эне (көк түрктөрдө); тотемдик жаныбар-адам эне (хакастыктарда); тотемдик адам эне (алтайлыктарда).

В. Е. Майнагошева өзүнүн изилдөөсүндө Хуу-Инейдин ак аска менен байланышы жөнүндө төмөндөгүдөй кызыктуу байкоосун ортого салат: «В идее скалы, получившей отражение в героическом эпосе, запечатлелись, по-видимому, древние представления хакасов о скалах, как священных тотемических центрах, с которыми древние родовые общины связывали свое происхождение. Связь Хуу-Иней с Белой скалой, ее рождение и смерть в этой скале несомненно подтверждают нашу мысль о том, что образ Хуу-Иней в своем истоке – это образ тотемической прародительницы женщины-волчицы, связанной своим рождением и смертью с родовой территорией Алып-Хана»[70]. Хуу-Инейдин ушул касиети, түпкүлүгүндө урууну колдоочу тотемдик эне болуу менен бирге тотемдик борбор ак аска менен байланышта болушу, аны якут элинин олонхосундагы якут жеринин ээси (духу) кудай аял Аан Алахчын Хотундун образы менен жакындаштырат. Аан Алахчын Хотун эпостун башкы оң каарманына Хуу-Иней сыяктуу кызмат кылып, керектүү жардам көрсөтөт. Хуу-Иней тотемдик борбор ак асканын ичине жашынгандай Аан Алахчын Хотун тоонун чокусуна өскөн касиеттүү (тотемдик) дарактын ичинде жашайт [*]. Хакастардын эпосундагы ак аска сырттан берилген сыйкырдуу добушка ачылгандай эле, олонходогу укмуштуу дарак да сырттан угулган үнгө ачылат, андан токтолуп калган келбеттүү аял Аан Алахчын Хотун чыгат. Ага жардам сурап кайрылган олонхонун каарманынын өтүнүчүн канааттандырып ар түрдүү колдоого алат. Кыскасы Аан Алахчын менен Хуу-Иней аткарган функциясы

[*] Мындагы көрүнүштөрдү жогоруда биз эскерген австралиялык мифтердеги тотемдик духтар белгилүү аска, дарактардын ичннде сакталышы менен салыштырып караса болот.

боюнча да, сырткы белгилери боюнча да өтө жакын турушат. Жогоруда Хуу-Иней менен алтай элинин эпосундагы Алтай тоосунун ээси байбиче менен жакындыгын салыштырып карап, алар өз кезегинде байыркы көк түрктөрдүн тотем энеси Ак-Бөрү менен тамырлаш экенин эскергенбиз. Якуттардын көк түрк, хакас, алтайлыктар менен түпкүлүгүндө бир тамырдан тараган, кандаш эл экенин билебиз. Демек, Аан Алахчын Хотундун образы да чыгыш теги жагынан Хуу-Инейдин образы чыккан негизге, санжырага барып такалат. Түпкүлүгүндө тотемдик жандык бөрүнүн образынан өсүп чыккан бул персонаждарды Семетейди эмчегин берип баккан, ошондой эле Манасты колдоого алган Ак Бугунун образы менен параллель кароо кызыктуу (биз ага төмөндө бир кыйла токтолобуз).

Ушул эле бөрү жалаң аял кейпинде эмес, эркек кейпине ээ болуп, оң каармандарды колдоого аларын жогоруда «Манас», «Огуз наменин» мисалында көргөнбүз. Кебетеси алгачкы учурда бөрү аял түрүндө элестелип, кийин матриархаттын кулоосу менен айрым жерлерде эркектик түс алган болуу керек.

Кыскасы, талдоодон көрүнгөндөй, «Манастагы», ошондой эле түрк-монгол элдеринин оозеки чыгармаларындагы Ак Бөрүнүн (кээ биринде Көк Бөрү) образынан С. А. Токарев: «Мифологические образы предков – вообще одна из самых характерных черт в тотемизме. Эти «предки» в действительности, конечно, вовсе не предки (поэтому никак не надо путать веру в тотемических «предков», с культом настоящих предков – формой религии, исторически более поздней). Это фантастические существа, неясного облика: в мифах они представляются то в виде животных, то в виде людей с животными именами. Они выступают то по одиночке, то группами, то в мужском, от в женском образе»[71] – деп мүнөздөгөн тотемдик түп аталардын классикалык үлгүсүнө жакын образды көрөбүз. Бул тотемдик түшүнүктөрдүн сакталып бизге жетишинин өзүнчө тарыхый себептери бар:

«У народов Средней Азии и Казахстана остатки архаических верований держались в быту особенно прочно. Этому способствовал застойный характер исторического процесса на поздних этапах феодализма, обусловивший сохранение здесь до самой революции патриархального уклада и пережиточных форм общины, а нместе с тем и многих архаических черт культуры, генезис которых восходит к самым ранним ступеням общественного развития.

Второй причиной сохранения у народов Средней Азии древних игрований и обрядов было сращивание последних с мусульманством. На это указал еще С. Е. Малов: «Связь шаманства с исламом – вот одна из причин жизненности... шаманства среди сартов-мусульман». Действительно, шаманство, как и анимизм в целом, сильно пропитано элементами ислама: благочестивая формула «во имя бога милостивого и милосердного» в начале каждого обряда, постоянные упоминания имен пророка Мухаммада и мусульманских святых, тщательные ритуальные омовения, предписываемые, исламом, прикрывали языческую сущность верований и обрядов и придавали им приемлемый с точки зрения ислама облик»[72]. Ушуга жакын абалды «Манастагы» тотемдик бөрүнүн мусулман дининин Кырк чилтен, Кыдыр жөнүндөгү түшүнүктөрү менен аралашып кетишине карата айтсак болот. Бирок мындан бүгүнкү күндө да «Манас» эпосунда тотемдик түшүнүктөр ошол байыркы калыбында сакталган экен деген жыйынтыкка келүүгө

болбойт. «Тотемдик түшүнүктөр уруулук коом үчүн гана мүнөздүү нерсе экенин айтуу керек. Уруулардын тотеми көбүнчө жырткыч айбандардан болгон. Кыргыз элинде бул тотемдер (бөрү, жолборс, илбирс) небак унутулуп, эпикалык традицияларда гана эпикалык баатырлардын колдогучу катарында сакталып, алар өз функциясын мусулман мифологиясынын магиялык колдоочуларына (чилтен, кызыр, шайх, шаймерден) алмаша баштаганын «Манас» эпосунун айрым мотивдери далилдеп турат»[73],– деп Э. Абдылдаев туура белгилеген. Ырас, Э. Абдылдаевдин тотемдердин андан аркы эволюциялык өнүгүшү жөнүндө айткан пикири айрым тактоолорду талап кылат. Биздин көз карашыбызда, тотемдик жаныбардын (эпикалык каарманды колдоочу) байыркы формасынан кийинки мусулман динине биригиши түз сызык менен жүргөн эмес. Мусулман динине биригишкенге чейин эле ал кыйла эволюциялык жолду басып өткөн (ал жөнүндө кийинчерээк токтолобуз). Экинчиден, тотемдик түшүнүккө ээ жаныбарлардын бардыгы эле кийинки диндик түшүнүктөр менен биригишкен эмес. Алардын айрымдары диндик ишенимдерге караганда фольклордук тармакка жакын турат. Ал турсун кээ бирлерин фольклордук традициялык персонаж катары толук кароого болот. Мисалы, «Төштүк» эпосундагы аюу, жолборс, кумурска сыяктуу укмуштуу жаныбарларды, ошондой эле башкы каармандын минген аты Чалкуйруктун аткарган кызматын көрсөтүүгө болот. Бул жаныбарлар каармандын башына ар түрдүү кыйынчылыктар пайда болгондо мусулман дининдеги элдердин оозеки чыгармаларындагы башкы он, каарманга ар дайым жардамга келген кырк чилтен Кызырдан кем жардам беришпейт. Алар көзгө көрүнүп кайра кубулуп кетүүчү укмуштуу жаныбарлар болуу менен бирге кийинки мусулман дини менен эч кандай байланышы жок. Ага типтеш жаныбарлар Түштүк Сибирь элдеринин оозеки чыгармаларында кеңири жолугат. Манасты колдоп жүргөн жаныбарлар Төштүк жер астына түшкөндө ага жардамга келген жаныбарларга жакын турат. Көпчүлүк учурда ошол жаныбарлардын функциясын аткарышат. Мисалга Төштүктүн аюусу, жолборсу Көк дөөнүн аюусун, жолборсун жеңгендей эле Б. Сазановдун вариантында Алоокенин чарбагындагы ар түрдүү жырткычтардын Манасты колдоочу жаныбарлардан коркуп качышканын эскерсек болот. Бирок «Манастагы» жаныбарлар менен «Төштүктөгү» жаныбарлардын ортосунда айырмачылык да байкалат. Төштүккө жардам берген жаныбарлар бир кыйла реалдуураак. Алар адамча сүйлөгөнү менен айтуучунун түшүндүрүүсүндө кадимки эле жапайы жаныбарлар. Төштүккө жардамга келишин да рационалдуу түшүнүккө негиздейт. Төштүк аларды кыйынчылыктардан куткарат. Натыйжада достук байланыш жаралып, аюу, жолборс, кумурска өз кезегинде Төштүктүн жакшылыгына жакшылык жооп катары жардамга келишет.

Ал эми «Манаста» башкы каарман менен аны колдогон жаныбарлардын ортосундагы байланыш мындай рационалдуу түшүндүрмөгө, мотивге ээ эмес. Манасчылардын да алардын жаратылышы жөнүндөгү түшүнүгү анча айкын эмес (өздөрүнөн мурунку традициянын күчү менен сактап келе жатышканы байкалат). Мисалы С.Орозбаковдо ал жаныбарлар башкы каармандын тууганы – жакыны («жолборстон жолдошу», «аюудан агасы», «бөрүдөн бөлөсү») катары сүрөттөлөт. Бирок булар эмне деген жаныбарлар экенин ачык сүрөттөп бере албай:

Кырк чилтендин бирөбү?
Кабылан болуп бакырып,
Шер болуп бири күркүрөп,
Алп кара куш арбайып,
Асмандан буту тарбайып,
Манаска жолдош болуптур[74],–

деп, алардын тегин кырк чилтендин «касиеттүү» күчү менен түшүндүрүүгө аракеттенет. Экинчи бир учурда түздөн-түз рационалдуу түшүнүк берип, реалдуу жаныбар катары сүрөттөйт (Жети кан менен беттешкенде жогорудагы колдоочу жаныбарлар «падышалык салтанат үчүн» колго багылган жаныбар катары сүрөттөлөт).

Ал эми башка манасчыларда бул жаныбарлардын жаратылышына көңүл да бурулбайт. С.Орозбаковдун вариантындагыдай эле ал туулганда кошо пайда болуп, аны колдоочу кандайдыр бир сыйкырдуу күчтөр катары баяндалат. Мындан Манасты колдоочу жаныбарлар Түштүк Сибирь элдеринин оозеки чыгармаларындагы, биздин «Төштүктөгү» оң каарманга жардам берүүчү укмуштуу жаныбарлар (дин менен байланышын таптакыр үзүп, фольклордук персонажга айланган) менен байыркы тотемдик түшүнүктөгү жаныбарлардын ортосундагы өткөөлдө турганын көрөбүз. Алар бир жагынан таза фольклордук персонажга айланып баратуу менен экинчи жагынан тотемдик жаныбарлык касиетинен да толук ажырап кете элек.

* * *

Түрк-монгол элдеринин эпосторундагы түпкү тамырын тотемдик жаныбарлардан алган, биз сөз козгоп келе жаткан образдардын бөлүнгүс атрибуттары тотемдик борбор аска, дарактар да өзүнө айрыкча көңүл бурдурат.

Якуттардын олонхосунда тоонун башында өскөн укмуштуу дарак Аан Алахчын Хотундун бөлүнгүс атрибуту экенин, ал анын ичинде дайыма жашаарын көрдүк. Алтайлыктардын эпосунда да Алтайдын ээси байбиче тоонун башына өскөн дарактын жанында жашаарын, ал ушул жерде атасы катып кеткен келечек баатырды таап алып, бакканын эскергенбиз. Баланын атасы да баланы ал жерге таштап жатканда Алтайдын ээсине тапшырдым деп ишенет. Буга караганда аска, дарак, Алтайдын ээси байбиченин Аан Алахчын Хотундукундай эле бөлүнгүс атрибуту. Бирок алтай эпосунда укмуштуу дарак тигил байбичеге тиешесиз өзүнчө нерсе катары да сүрөттөлөт, антсе да бардык аткарган функциясы, сырткы сүрөттөлүшү олонходогу дарактагыдай. Байбиченин образынан дарактын обочолоно башташы кийинки процесс. Ошондуктан, белгилүү окумуштуу И. В. Пухов аталган эки даракты катар коюп салыштырып экөөнүн ортосундагы жалпылыкты ачык белгилеген. Ал өз изилдөөсүндө төмөнкүдөй жыйынтыкка келген: «Можно предполагать, что описание родового дерева и в олонхо, и в алтайском эпосе имеет один источник. В дальнейшем развитни эпоса двух народов описание это, понятно, получило различные формы. В алтайских сказаниях, например, часть описания перенесена на другой важный для этого объект – коновязь[75]. В олонхо же описание родового

дерева, вероятно, больше сохранило древнейщие черты. Эпическое дерево олонхо связано с мифами о мироздании и богине матери-земли, являющейся, по олонхо, не только загцитницей людей, но и родоначальницей их. В алтайском эпосе описание родового дерева более приближено к реальной жизни народа, около него обитают неусыпные стражи народа, а само дерево служит прибежищем скота»[76]. Ушул эки элдеги келтирил ген түшүнүккө жакын көрүнүштү «Манас» эпосунун материалдарынан да көрөбүз.

Манас өлгөндө Абыке, Көбөш ж. б. «алты арам» анын ордосу бузуп, элин чаап, жесир калган Каныкейге зордук көрсөтүп, же тим калган Семетейди өлтүрмөк болушканда, Каныкей Семетейди ала качып жөнөйт. Ачка, чаалыгып, чарчап араӊ дегенде Кайыпчынын кара үӊкүрүнө жашынат.

Жоо чапканда араӊ аман калган бала аскадагы үӊкүргө жашырылып калып, ал жерден тотемдик эненин жардамы менен өскөнү түрк элдеринин оозеки чыгармачылыгы үчүн мүнөздүү традициялык көрүнүш экенин жогоруда Ак-Бөрүнүн мисалында көргөн элек. Абыке, Көбөштөн чабылгандан кийин Каныкейдин кара зоодогу Кайыпчынын кара үӊкүрүнө Семетейди жашырышын ошонун бир түрү дешке болот. Минтип айтышка балдар жашынган асканын окшош болушу да мүмкүнчүлүк берет. Семетей бекинген үӊкүр:

Тегереги мунар түшүп бурчтанган,
Жөө туман түшүп айланган,
Адамдын көзү байланган,
Түзүнөн түлкү шимшип жүрбөгөн,
Бөксөсүнөн бөрү айбан жүрбөгөн.
...Тегереги чеп ошол
Жетимди бекитип кеткен жер ошол[77].

Алтайлыктардын «Маадай Карасындагы» душман Кара-Кула келгендеги бала жашынган асканын түрү:

Тогуз жерде дөбөсү бар,
Кара-Тоонун башына
Кара-Кула чыгалбастан
кайра кайтты.
Бу тоонун колтугуна
ал барганда,
Кара туман кайнап
жатат.
Кар-жамгыр жаап,
жаткан Алтай болду[78].

Ырас, «Манас» трилогиясында баланы аскага ала качып барып жашыруу кыйла жумшартылган, реалдуу турмушка жакындаштырылган. Баланы адепки санжыра-легендадагыдай тотемдик эне Ак-Бөрү ала качпастан, реалдуу адам, баланы тууган энеси Каныкей, эч кандай сыйкыр күчсүз эле акылдуулугуна, кайраттуулугуна салып Абыке, Көбөштөн куткарып, аскага алып барып жашырат. Кебетеси бул жумшаруу процесси түрк элдеринин эпосунда эрте эле башталган болуу керек. Маселен. «Манаска» караганда архаикалык формасын көбүрөөк

сактап, баатырдык жомок (В. Жирмунскийдин термини) тибине жаткан ошол эле «Маадай Карада» да баш каарманды тоого тотемдик жаныбар эмес, атасы алып барып жашырат, бирок ал Каныкейдей баланын андан аркы өмүрүнө, чоңоюушуна катышпайт. Жогоруда келтирилген мисалдардан ар дайым аска менен катар укмуштуу дарак жөнүндө да айтыларын, асканын чокусуна дарак өсүп, ал экөө бирдикте туруп тотемдик борборду түзөрүн көргөнбүз. «Манас» трилогиясынан да ошого жакын көрүнүштү байкайбыз. Үңкүргө жашынган Каныкейлер ачкачылыктан аябай кыйналганда, ал жерге жакын өскөн касиеттүү байтерекке мындайча жалынат:

Олуя болсоң кол жайып,
Бата болчу Байтерек,
Олуямдан айрылып
Караан таппай турабыз,
Биз өңдөнгөн бакырга
Ата болчу Байтерек.
Кайран жандан түңүлдүк,
Бир корголоп кетүүгө,
Атаа айланайын Байтерек,
Алдыңызга жүгүндүк,
Чаалыктым уйку кандырчы,
Айланайын Байтерек,
Чарчадым жанды тындырчы.
Уктайын кана Байтерек,
Жетимиңе күч берчи,
Кагылайын Байтерек,
Азыксыз калдым сүт берчи,
Өчкөн отум тамызчы,
Өлгөн жанды тиргизчи,
Үзүлүп кеттим улачы,
Жансыз да болсоң Байтерек
Менин абалымды сурачы.
Ошентип ыйлап сабылып,
Жетиминин айынан
Ошондо Байтерекке жалынып
Акка мойнун бурду эле,
Асыл энең Каныкей
Ашкере ыйлап турду эле[79].

Келтирилген ыр сабынан Байтеректин касиеттүү күчкө ээ экени ачык көрүнөт. Бул эмне деген касиеттүү дарак, аны толук түшүнүш үчүн манасчынын ага берген мүнөздөмөсүнө кайрылалы:

Ошо турган Байтерек
Бутагында куштары,
Булкунуп турат учканы,
Терегинде куштары,

Ошо турган Байтерек
Теминип турат учканы.
Байтерекке барганда,
Балтырканы билектей,
Маралы качып чу десе
Мала кашка инектей,
Жалбырагы жаргактай,
Карап турсаң жарыктык
Кара курту бармактай,
Бөксө жагын карасаң,
Бөлүнүп тоодак зыркырап
Тегерегин карасаң,
Тоту куш сайрап чуркурап
Чынар терек дээр экен.
Касиеттүү жер экен,
Кайнарлуу булак көзү экен
Как мазардын өзү экен[80].

же:

Байтерек ата күүлөнүп,
Шамал болгон эмедей,
Өзүнөң өзү ыргалып,
Коё берди сүйлөнүп.
Адамча айткан тили жок,
Күкүк болуп күүлөнөт.
Түбү менен башынан
Күңгүрөнүп сүйлөнөт[81].

«Семетейден» алынган бул мисал жогоруда биз якут, алтай эпостору боюнча эскерген теректерге көп жагынан жалпылыкты, окшоштукту түзүп, алардын чыгыш теги да, аткарган функциясы да, кыскасы табияты бирдей экенин ачык көрсөтүүгө болот.

Бул касиеттүү дарактын адамга кылган жакшылыктары да бирдей. «И в якутском, и в алтайском эпосе дерево-благодетель людей. В якутском эпосе оно поит и кормит людей и все живые существа, дает им особую силу. ...В алтайском эпосе родовое дерево, вместо живительного сока, осыпает землю золотыми и серебряными листьями. Под деревом находят отдых живые существа, а на дереве обитают вещие кукушки, знающне судьбы людей, и беркуты, и собаки, стерегущие хозяев. (Интересно, что и в олонхо на дереве сидит птица-орел, имеющая магическую функцию)»[82]. Мына ушунун дал өзүн «Манас» трилогиясындагы кереметтүү дарак Байтерекке карата айтууга болорун төмөндөгү мисал ачык көрсөтө алат:

Асыл жеңең Каныкей
Айтып ыйлап турганда,
Ошо жалбырагы жазылып,
Бата болду Байтерек.

Тентиген жетим-жесирге
Ата болду Байтерек
Баягы жесир ыйлап турганда:
...Кутпа жагы бетинен,
Бир бутактын четинен,
Ошондо булактай агып сүт кетти.
Ачка болгон кургурлар
Жан аякты сунушуп,
Жайнап чыккан аппак сүт
Тосуп ичип тунушуп,
Баягы сүттү ичкенде
Баягыдай демденип[83].

Түрк-монгол элдеринин оозеки чыгармаларында укмуштуу дарак өзүнчө жалгыз турбайт, ал башка да касиеттүү (тотемдик) күчтөр менен бирдикте туруп жогоркудай күчкө ээ болот. Айрыкча анын ичинде жашаган же аны менен туташ зооморфтук, антромоморфтук жандыктарга өзгөчө орун бөлүнөт. Анын ачык мисалын якут, хакас элдеринин эпосторундагы Хуу-Иней, Аан-Алахчын хотун сыяктуу персонаждардан көрүүгө болот. «Манас» трилогиясы кыйла эволюциялык өнүгүшкө ээ болуп, архаикалык, мифтик мотивдер, персонаждар унутулуп же трансформацияланып, эпос реалдуу турмуш, реалдуу турмуштук адамдарды сүрөттөөгө өтсө да, Хуу-Иней, Аан-Алахчын хатунга типтеш персонаждын образын рудимент түрүндө сактап калган. Болгондо да алардан бир кыйла архаикалык формасын – көк түрктөрдүн санжыра-легендасына жакын турган зооморфтук жандык формасын сактап калган.

Байтеректен аккан сүттү ичип кубаттанышкан Каныкейлер уктап калат. Ошондо:

Күндүз эмес, түн экен,
Атасынан баласын
Колдоп жүргөн пир экен,
Он эки айры Ак Бугу
Чуркап жетип келди эле.
Бешиктеги берениң
Семетейди көрдү эле,
Ооз-башын каккылап,
Туяк менен баланын
Кундагын кирди чапкылап.
Үч айланып балага
Эне болуп алды эле[84].

Бугуну эмген Семетей укмуштуу касиетке ээ болот.

Ошол турган Ак Марал
Кайып болуп калды эми,
Тамашалуу кызыкка баткан экен Семетей,
Башынан туман буу чыгып
Жаткан экен Семетей.

Арбак конуп салкайып
Калган экен Семетей
. . . .
Бир караса балада
Алты миң эрдин сүрү бар[85].

Мисалдан көрүнгөндөй Ак Бугу (марал) Ак-Бөрүдөй эле тотемдик эненин милдетин аткарып, Семетейди багат, касиеттүү баатырдык, сүр, кайрат, күч берет. Анын Ак Бөрү менен типтеш жандык экени ачык байкалат. Түрк элдеринин жөө жомок, санжыра-легендаларындагы, эпосторундагы традициялык колдоочу, зооморфтук жандык Ак Бөрүнүн Ак Бугу (марал) менен алмашылышы анча деле таңгалычтуу эмес. Ак Бөрү башында тотемдик жандык экенин билебиз. Ал эми тотем өз учурунда жеке эле бөрүдөн болгон эмес. Тотем ар бир уруунун күндөлүк тиричилигине, күн көрүүсүнө тикелей байланышы бар ар кандай эле жаныбар боло берген жана алардын аткарган функциясы бир түрдүү. Демек, элдик оозеки чыгармачылыкта анын бирде бөрү, бирде ак бугу же ж. б. жандыктардын түрүндө жолугушу законченемдүү. Дегинкисин айтканда, түрк-монгол элдеринин эпосторунда Ак-Бугу (марал) менен Ак-Бөрү бирдей ролду аткарышы, биринин ордун бири алмашышы, же бир эле учурда экөө тең параллель кызмат кылышы адаттагы көрүнүш.

Мисалы, алтайлыктардын «Ак-Тайчы» аттуу эпосунда Ак-Бөкө баатыр кемпири Алтын-Топчы экөө баласы жок өтө кайгылуу жашап турушат. Мурда жалгыз балалуу болушса чоңоё электе эле Эрлик бий (жер алдындагы адамга жамандык кылуучу кудай. Ал адамдын жанын жер алдына тартып кеткенде адам өлөт) тартып кеткен болот. Ак-Бөкө сүйүнгөнүнөн той берип, баласына ат коюш үчүн элге жар салат. Анын үнүн алдынкы өлкөдөн (жер алды) Эрлик, үстүнкү өлкөдөн (асман) Улген (адамдарды колдоочу, жакшылык кудайы) угат. Ак-Бөкө өзү аң уулап кетет. Кийик семизин тандап атып, кайра келе жатканда токойдон куйругу алтымыш кулач келген Ак-Бөрү чыга калып, Ак-Бөкөнү оодара тартып басып алат да: «Бул жарыкка өлбөй калайын десең жаның үчүн эмне бересиң?» – дейт. «Малымдан мал, элимден эл бөлүп берейин» – дейт Ак-Бөкө. Ак-Бөрү ого бетер катуу кыйнайт. «Анда Алтын-Топчы кемпиримди ал» – дейт. «Карыган кемпириңдин кереги жок» – дейт. Ак-Бөкө Ак-Боро атын сунуш кылат. Бөрү ага да макул болбойт. Ансайын катуу кыйнап, оозу-мурдунан кан келтирет. Өлөөрүнө аз калганда гана «Жалгыз уулуңду берсең куткарам» – дейт. «Мурунку балдарымдан да убай көргөн жок элем, каалап калсаң алгын» – деп макул болот.

Ак-Бөкө ыйлаган бойдон үйүнө кайтат. Кемпири жайын сураганда болгон окуяны баян кылат. Ак-Бөрү келгиче кемпири менен кеңешип, жети кат үйгө баласын катып, баатырларына кайтартып коёт. Ак-Бөрү келип бардык тоскоолдуктарды оңой эле талкалап, баланы алып кетет. Ак-Бөрү бир канча тоо-суулардан өтүп келип, кара тоодогу өргөөсүнө кирет да, баланы бешиги менен илип коюп кайра чыгат. Сүттүү эки маралды ээрчитип келип «Сүтүңөрдү берип, баланы баккыла» – деп буйрук берет. Эки маралдын сүтүн ичкен бала: «Эки күндө энем, алтын күндө атам», – деп бешиктен түшүп, телчигип баса баштайт. Ак-Бөрү баланы чоңойтуп,

жоо кийимдерин кийгизип Ак-Боро атын мингизип, курал-жарактарын колуна берип жөнөтөт[86].

Монголдордун Чыңгыз-ханга байланыштуу санжыра-легендасында анын эң түпкү чоң ата, чоң энеси Бөртө-Чин (боз карышкыр) жана Гоа Марал (Сулуу марал) экени айтылат[87].

* * *

Кыргыздардын көп уруулары багыш, кара багыш, чоң багыш, сары багыш аталып, бугу менен тотемдик байланыштуулугун көрсөтсө, экинчи бир чоң уруу бугу[88] аталып, бул жаныбарды түздөн-түз түпкү энебиз деп билишет. Атактуу жазуучубуз Ч. Айтматов элдик санжыра-легенданы пайдаланып жазган «Ак кеме» повестинде Ак-Бугу жоодон чабылган элден калган балдарды асырап (байыркы көк түрктөрдүн санжыра-легендасындагы Ак-Бөрүдөй), азыркы кыргыздардын ата-бабасын биринчи жолу Ала-Тоого алып келет.

Зооморфтук укмуштуу жаныбар бугунун түрк-монгол элдеринин оозеки чыгармаларында бөрүгө катар коюлуп, кеңири айтылышы анын да бөрү сыяктуу бул элдерде эң байыркы кездерде эле тотемдик культтун бири болушу менен байланышкан. «Этот культ встречается «начиная с культурно-исторической эпохи плоть до неолита» и в последующие за ним периоды. Как отмечает А. П. Окладников, лось занимал в жизни древних охотникоз «центральное место», в силу чего «культ лося» со времени и приобрел «сверхъестественные черты и масштабы»[89]. Орто Азия элдеринин ичинен бугуну укмуштуу зооморфтук жаныбар (тотемдик) катары жалгыз кыргыздар оозеки чыгармаларында кеңири колдонот. Мындай өзгөчөлөнүүнүн себеби кыргыздар Түштүк Сибирде жашашкан байыркы учурундагы башка элдер сыяктуу эле бугуну тотемдик культ кылып кеңири пайдаланып, кийин жаңы орунга которулганда ал түшүнүк ишенимди өздөрү менен кошо ала келиши менен түшүндүрүлүшү мүмкүн.

Ошентип, кыргыз элинин оозеки чыгармаларында кеңири учураган зооморфтук жандык Бугу «Манас» трилогиясында жогоркудай Семетейдин гана тотемдик колдоочусу эмес, Манастын да колдоочусу болуп саналат.

Ырас, ал Манас жоого тийгенде сүр-айбат, кайрат берип, аны курчап, колдоп жүргөн жолборс, кабылан, арстан, алп кара куш. ажыдаар, бөрүлөрдүн арасында жолукпайт. Бугунун бул топко кирбей калышынын себеби анын табиятында тигил жырткыч жаныбарларга таандык баатырдыкка, тартынбастыкка символ болуучу касиеттин жоктугу менен мүнөздөлөт. Ал эми баатырдык иштерден тышкары мезгилдерде Манастын жана анын жакындарынын түздөн-түз колдоочуларынын бири. Манастын эң жакын соратниги Алмамбет өмүрүнүн өтө орчундуу бурулуш мезгилинде – ата-энесин, эли-журтун таштап кетеринде Ак-Бугу кубалап жүрүп Көкчөгө жолугат. Кийин кайыптын (бугунун) кубулуп жүргөн сыйкырдуу кызы Аруукеге үйлөнөт. М. Мусулманкуловдун вариантында Көзкамандардан ууланып өлмөк болгон Манасты Жылаңач-Бугу тоосунан кайыптар (бугулар) алып барып дарылашып, айыктырып элге кошот.

Аркар баспас зоосуна,
Агынды дайра суусуна,
Алып барып койду Манасты
Жылаңач-Бугу тоосуна[90] –

деп ушул эле М. Мусулманкуловдун жана С.Орозбаковдун варианттарында башка варианттардан айырмаланып Манастын сөөгү Таластагы Эчкиликтин кара зоосуна эмес, Алтайдагы Баяндынын чөлүндөгү Жылаңач-Бугу тоосуна коюлушу бекеринен эмес. Хакастардын эпосунда тотем эне Хуу Иней тотемдик борбор Ак-Аскада туулуп, өлгөндө да ошол эле Ак-Аскада өлүп, денеси ошол жерге жашырылганын жогоруда эскергенбиз. Манас өлгөндө Жылаңач-Бугу тоосуна коюлушун ушунун бир тиби, тотемдик борборуна коюлушу деп кароого болот. (Тоонун Жылаңач-Бугу аталышын уруунун тотемдик жаныбарынын аты менен байланышкан деп болжообуз керек). Анткени, тотемдик түшүнүктөрдүн эволюциялык өнүгүшүндө уруу башчылары да өлгөндөн кийин тотемдик бабаларга айланат. Натыйжада анын сөөгү тотемдик борбордон орун алышы талап кылынат. Түрк-монгол элдери тоону культ (тотемдик борбор) катары табынып келишкендиги тууралу көптөгөн изилдөөлөрдө белгиленип жүрөт. Ал тоого, жогоруда көрсөтүлгөндөй, ата-бабаларынын сөөгү да коюлганын этнографиялык фактылар ырастайт. Мисалы, байыркы мезгилдерден бери кыргыздар менен ар түрдүү карым-катышта болуп, жашоо-тиричилиги, ишеними, көз карашы жакын турган монголдордогу бул ишеним, каада жөнүндө окумуштуулар мындай байкоону айтышат: «Культ гор как мест, где обитают души предков (где и погребали мертвых), известен у ряда монгольских племен. К нему восходит и вооружение Обо (округлых каменных насыпей) как жертвы предкам (Онгод таких) которые почитались в качестве хозяев данной местности (газрын эзед)»[91]. Манастын сөөгү Бугу тотеми эсептелген тоого коюлушу, анын негизги тотемдеринин бири бугу экенин көрсөтүп турат.

С. Каралаевде ж. б. көпчүлүк варианттарда Манастын сөөгү «Эчкилик» деп аталган кара зоого коюлушу да ушул түшүнүк менен байланышкан. Элдик түшүнүктөрдө тоо эчки, бугу, ж. б. чөп оттоочу туяктуу жапайы жаныбарлар жалпысынан кайыптар (кайберендер) аталып бирдей милдет аткарган сырдуу жаныбарлар эсептелет да, эпостордо биринин ролун бири аткара берет. Ошондуктан, Манастын сөөгү бир манасчыда Жылаңач-Бугу, экинчисинде Эчкиликтин зоосуна коюлушу «Манастын» ар бир деталына көздүн карегиндей мамиле кылган кыргыз угуучуларына анча талаштуу реакция туудурган эмес.

Тотемдик борбор эсептелген тоого Манастын өзү гана эмес, Семетей да өлгөндөн кийин жай алат[92].

* * *

«Манас» трилогиясында башкы оң каармандарды (Манас, Семетей, Сейтекти) көк бөрү менен бирдей эле жолборс, арстан, кабылан жана башка күчтүү жаныбарлар тегеректеп сүр-айбат болуп жүргөнүн көрөбүз. Көпчүлүк учурда ушул жаныбарлардын аталышы өтмө мааниде каармандардын энчилүү атынын ордуна жүрөт, же эпитет, салыштыруу түрүндө колдонулат. «Сравнение Батыра с тигром

или барсом в восточных эпосах объясняется отчасти традиционным идеалом эпического героя, который обычно упивается боем, местью побежденным врагам, динамичен и неукротим в нападении на противников и в преследовании их»[93]. Изилдөөчүлөр туура белгилеп жүрүшкөндөй бул жаныбарларга мынчалык көңүл бурулушу баатырдык эпостордун негизги пафосу менен байланышкан. «Но всякое сравнение в мифе всегда указывает на былое тождество»[94]. «Манаста», ошондой эле жалпы түрк-монгол элдеринин эпосторунда аталган жаныбарлар салыштыруу, эпитет катарында колдонулушу кийинки көрүнүш. Алгач алар эпостун каармандары менен тотемдик культ катары байланышкан. Элдин улам кийинки көз карашы, түшүнүгүнө ылайык жумшарып олтуруп, жаныбардын өзүнөн аларды элестеткен салыштыруу, эпитетке айланган. Ырасында эле «Манас» трилогиясын жараткан кыргыз элинин байыркы тарыхында бул жаныбарлар тотемдик культ милдетин аткарганын түздөн-түз ачык көрсөткөн фактылар бар. Кыргыздардын өздөрү VI–VIII кылымдарда калтырган эпитафиялардын биринде «Жердеги Барс (жолборс) тегиме, эрдемиме (каармандыгыма) бөкбөдүм (балкыбадым)»[95] – деп жазылган. А. Бернштам ушуга жакын бир катар башка фактыларга таянып: «Тотемами ряда киргизских родов были барсы»[96] – деген жыйынтыкка келет. Бул ойду башка окумуштуулар да өз эмгектеринде кубаттайт. Ушул жаныбардын аты менен белгилүү адамдардын аттары да аталган: «Түз бай, күч Барс күлүг»[97], «Элчи чур күч Барс»[98]. «Это упоминание барса в имени не случайно, здесь мы наблюдаем не собственное имя, а название рода, которое носит, вероятно, их предводитель или родоначальник»[99].

Кыргыздардын VII кылымдагы эң күчтүү каганынын толук ысмы Алп Билге Барс бег[100]. А. Бернштамдын пикирине макул болсок, кыргыз кагандары чыккан династиянын уруулук тотеми барс (жолборс) болуп чыгат.

А. Бернштам, М. Ауэзовдун пикирлерине жана кийинки кездердеги көпчүлүк изилдөөлөргө таянганда, Манастын тарыхый прототиби ушул династия чыккан IX кылымдагы кыргыз тарыхында зор роль ойногон көрүнүктүү личносту. Эгерде буга макул болсок, Манастын өзүнүн негизги тотеми тарыхый жагынан жолборс. Маселен, Манас тууларда энеси жолборстун жүрөгүнө талгак болот. Жакып Манас туула электе анын духу менен алгач кезигишкенде жолборсту учуратат. Манас жаңы төрөлгөндө:

Бир карасаң баладай
Бир карасаң сур жолборс –

болуп көрүнүшү өзүнө кызыкчылык туудурбай койбойт.

Ырас бул мотивдердин эпостон бекем орун алышына тарыхый чындык гана негиз болбостон, элдик оозеки чыгармачылык, дегинкисин айтканда, элдин жалпы ишеними, көз карашы, түшүнүгү да түрткү болот. Айталы, бизге белгилүү варианттардын бардыгында Манас боюнда кезинде Чыйырды жолборстун жүрөгүнө талгак болушу сыяктуу көрүнүш, кыргыз элинин кенже эпосторунда, дегинкисин айтканда, жалпы эле, түрк-монгол элдеринин эпикалык чыгармаларында да кеңири жолуккан мотив. Ал турсун дүйнөнүн көпчүлүк элдеринде да бул түшүнүк кеңири орун: алганын байкайбыз. Мисалы, Д. Ж. Фрэзер өзүнүн эмгегинде мындай мисалдардын бир нечесин келтирет:

«Намаги не едят мясо зайца из боязни, сделаться боязливыми, подобно зайцам. Но зато они едят мясо льва и пьют кровь леопарда и льва, чтобы приобрести силу и смелость этих животных. Бушмены не дают своим детям в пищу шакальего сердца из боязни, что они могут сделаться трусливыми, как шакал, но зато они кормят их леопардовым сердцем, чтобы сделать их храбрыми и мужественными. Когда негр вагого убивает льва, он есть его мясо, чтобы сделаться храбрым, как лев, но зато он не есть куриного сердца, чтобы не сделаться трусливым и робким, как курица»[101]. Айрым окумуштуулардын пикири боюнча мындай ишенимдин келип чыгышына жагымдуу магия негиз болгон. Бул айтылгандын жөндүү жагы бар экенин Фрэзердин мына бул пикири ырастайт: «Каждый туземец, естественно, старался сделаться по могущественнее, а для этого достаточно было внедрить в себя души других более могущественных существ»[102]. Мунун өзү бизди тотемдик түшүнүк жөнүндөгү экинчи бир пикирге алып барат: «При исполнении же тотемических обрядов там не только разрешается, но и предписывается обычаем съесть немного мяса тотема для укрепления магической связи с ним. Считают, что совсем никогда не есть мяса тотема так же плохо, как и есть его слишком много: в том и в другом случае человек теряет связь с тотемом»[103]. Демек, мындан көрүнүп тургандай, жогорудагыдай ишенимдин, түшүнүктүн келип чыгышына алгач тотем түрткү болгон. Ошону менен бирге анын бир кыйла эволюциялык өнүгүүгө ээ болгонун байкайбыз. Алгачкы учурда тотем эсептелген жаныбардын эти магиялык касиетке ээ болуп, уруу мүчөлөрүнүн бардыгы тең аны бөлүшүүгө укуктуу болсо, кийин тотемдин бардык эти эмес, белгилүү бир мүчөсү гана магиялык күчкө ээ болушу (мисалы, примитивдүү элдердин кийинки муундарынын көз караштарында алга жылуу, конкреттештирүү пайда боло баштоонун натыйжасында жолборстун эр жүрөктүүлүгү, тартынбастыгы анын жүрөгүнө гана байланыштуу көрүнүшү, дененин ушул гана мүчөсү магиялык күчкө ээ деп эсептөөгө алып келет) аны уруунун бардыгы эмес, айрым гана күчтүү өкүлүнүн жешке мүмкүнчүлүгү болот. Натыйжада, андай адамдар уруу коллективинин астында магиялык күчкө ээ өзгөчө адам катары бийик абройго ээ болгонун жогорудагы пикирлер көрсөтүп турат. Айрыкча, жолборс, арстан сыяктуу өтө күчтүү жырткыч жаныбарларды (адам оңой менен багындыра албачу жаныбарларды) өлтүрүп жүрөгүн жеш, ал адамдардын артыкча сапатка (мисалы, күч-кубатка, эр жүрөктүүлүккө) ээ экенин практика жүзүндө да көрсөткөн. Мунун өзү эпикалык каарманды идеализациялоодо традициялык мотивке айланышка шарт түзгөн.

«Манас» трилогиясында башкы оң каармандарды колдоочу бөрү, жолборстор менен бирдей эле байыркы кыргыздар жашаган территориялардын фаунасында жолукпоочу арстан, кабыландардын да укмуштуу колдоочулардан болуп кызмат кылышы өзүнө көңүл бурдурбай койбойт. Муну байыркы скиф маданиятынын Борбордук Азияда жана Түштүк Сибирде кеңири тараган мезгили менен бирдикте караганда гана түшүнүктүү болот.

Археологиялык эстеликтерге караганда бул территорияларга арстан, кабыландардын образы б. э. ч. VII–II кылымдарда скифтер тарабынан таратылган. Ал эми скифтер өз кезегинде арстан, кабыландардын образын, бул жаныбарлардын мекени болгон Алдынкы Азиядан маданий таасир катары кабыл алышканы атайы

изилдөөлөрдө далилденген. Кийин скифтердин ордун ээлеген түрк-монгол элдери өз чыгармаларында ал жаныбарлардын образын мурастап калган. Ырас, бул жаныбарлардын образы түрк-монгол элдеринин оозеки чыгармаларында балким кийин кирбесин деген күмөндүү суроо да туулушу мүмкүн. Анткени, түрк-монгол элдери скиф доорунан кийин Түштүк жакка жер оодарып кетишип, Алдыңкы Азиядагы элдер менен жакындан контакт түзүшкөн. Бул учурдагы таасирлердин өз үлүшү болушу мүмкүн. Бирок мифологиялашкан арстан, кабыландардын образы Борбордук Азияда, Түштүк Сибирде скиф доорунан бери келе жатканын көрсөтчү бир кыйла фактылар бар. Айрыкча оозеки чыгармачылыктагы сакталышын якут элинин мисалында байкасак болот. Бул элдин оозеки чыгармаларында башка түрк-монгол элдериндегидей эле арстан, кабыландардын образы жолугат[104]. Алардын түпкү ата-бабалары гана Алдыңкы Азиядан тараган бул образдар менен кабардар болушу мүмкүн. Анткени, якуттар кийинки доорлордо түштүк менен контактысын таптакыр үзүп, байыркы мезгилдерде түндүккө тереңдеп кирип кетишкендиктен түрк-монгол элдери кийин кабыл алган көптөгөн маданий таасирлерден сыртта калышкан. Демек, якуттардын оозеки чыгармаларындагы арстан, кабыландардын образы алардын түпкү ата-бабалары түштүк менен контактыда жашаган байыркы мезгилдерден бери сакталып келе жатат. Мунун өзү жеке якуттарга эле эмес, жалпы эле түрк-монгол элдерине, анын ичинде «Манасты» жараткан кыргыз элине да ортоктош көрүнүш. Ошондуктан, арстан, кабыландардын образ дары бул элдердин байыркы тотемдери бөрү, жолборс ж. б. эпос тогу образдары менен бирдей орун алып олтурат.

* * *

Түрк элдеринин оозеки чыгармаларында колдоочу культ (тотемдик жаныбарлар) катары кездешчү алп кара куш, ажыдаарлардын «Манаста» туруктуу колдоочулар болушун да байыркы мезгилге байланыштуу кароо керек. А. П. Окладников түрк-монгол элдеринин көпчүлүгүндөгү бүркүттүн образы жөнүндө: «является носителем светлой небесной силы, как залог плодородия и счастья, как верховный покровитель, скотоводческих общин» – деп белгилейт. Айрым археологиялык табылгалардагы сүрөттөргө караганда бүркүттүн бул образы байыркы коло кылымдарында эле кеңири белгилүү болгон[105].

Ал эстеликтердин айрымдарында:

> «Алпкаракуш арбайып
> Асмандан буту тарбайып
> Манаска жолдош болуптур»[106],–

делип кыргыз эпосунда сүрөттөлгөндөй бүркүт күрөшүп жаткан жоокердин үстүндө айланып турат[107].

Куш Борбордук Азиядагы, Түштүк Сибирдеги алгачкы түрк мамлекетинин тушунда да колдоочулук касиетке ээ болуп турганын атактуу кол башчы Күл Тегинге коюлган таш эстелик ачык кабарлайт. Бул эстеликтеги адамдын баш

кийиминин алдыңкы бетине бүркүттүн сүрөтү түшүрүлүп анын магиялык касиетин ачык туюндуруп-турат. Бүркүттүн колдоочулук образы байыркы Сибирь элдерине гана жайылган эмес: «В представлениях многих народов орел выступает владыкой неба, а в более развитых религиях – спутником владыки неба (Зевс, Один)»[108]. Келтирилген мисалдарга караганда Сибирь жана Европа элдериндеги бүркүттүн бул типологиялаш эволюциясында эки тенденция байкалат. Ал эгер өнүккөн динге карай ыкташса кудайлардын жандоочусуна, ал эми элдик оозеки чыгармалардагы образында элдик баатырды колдоочу укмуштуу жаныбарга айланат.

Дүйнө элдеринин көпчүлүгүнүн оозеки чыгармаларында бүркүт менен параллель ажыдаардын образы жүргөнүн көрөбүз. Мындай учурда жогоруда айтылгандай бүркүт асмандын ээси, адамга жакшылык алып келүүчү күч болуп сүрөттөлсө, ажыдаар, тескерисинче, жер асты дүйнөнүн (өлүктөр жашаган дүйнөнүн) ээси, адамга жамандык кылуучу заардуу, коркунучтуу жандык катары баяндалат. Бүркүт менен ажыдаардын ортосун адатта дүйнөнүн көпчүлүк элине кеңири белгилүү болгон өмүр дарагы (древо жизни) – космикалык дарак туташтырып турат. Ирландыктардын сагасы «Эллада» баяндагандай анын чокусун бүркүт мекендесе, түбүн бүткүл жарык дүйнөнү жок кылмак болгон коркунучтуу ажыдаар ээлеп жатат. Түрк элдеринде деле булардын байланышы ушуга жакын элестетилет. Биз жогор жакта кыйла кеңири токтолгон, якут, алтай, кыргыз элинин оозеки чыгармаларында тууган жердин ээси, символу «төбөсү көккө тийип, тамыры жер астындагы каардуу кудай – Эрликтин мекенинен орун алган» дарактын башында бүркүт олтуруп, баатырдын жерин кароолдоп олтурганы айтылат. Ырас, бул дарактын түбүн ажыдаар деп жатканы жөнүндө сөз болбойт, анын ордуна бөрү, башка бир варианттарда тайган жаткан болот. А. А. Потебня бул типтеги мисалдарды талдап келип: «Мы считаем волка за другую форму мифического змея»[109],– деген жыйынтык чыгарган.

Түрк элдеринин байыркы көз караштарында космикалык дарактын түбүн ажыдаар ээлеп жатарын: «Төштүктүн» тибиндеги оозеки чыгармалардын мисалында даана көрүүгө болот. Жер астына түшкөн баатыр укмуштуу дарактын башына чыгып уяда жаткан балапандарды жутмак болгон ажыдаарды атып өлтүрөт. Ал эрдиги үчүн балапандардын энеси алпкаракуш баатырды жер үстүнө алып чыгат. «Когда боги или герои убивают драконов, то драконы здесь всегда являются олицетворением мощи земли. Змеевидность всегда указывает на близость к земле и на пользование ее силами»[110]. Мындан биз дүйнөлүк (космикалык) дарактын классикалык үлгүсүнө жакын көрүнүш сакталганын байкайбыз. Космикалык дарактын классикалык үлгүсүндөй эле дарактын башын, асманды, алпкаракуш (бүркүт) ээлесе, ал жыдаар жер астындагы дүйнөнү (элдик баатыр аны жер алды дүйнөдө кездешип өлтүрөт) ээлеп турат.

Манасты алпкаракуш менен ажыдаар ушул космикалык дарактай бири башында айланып, бири алдында болуп колдоого алганын көрөбүз. Мунун өзү Манастын күч кайраты байыркы түрк элдеринин түшүнүгүндөгү үч сферага (жер алды – өлүктөр дүйнөсү, жер үстү – кадимки адамдардын өлкөсү, асман-кудайлар тибиндеги жогорку күчтөрдүн өлкөсүнө) тең жеткенин символдоштурат. Ушундан

улам Манаска карата айтылуучу «Асман менен жериңдин тирөөсүнөн бүткөндөй», «Алды катуу кара жер жердигинен түткөндөй» деген саптар бир учурда азыркыдай Манастын образына поэтикалык көркөм салыштыруу каражаты катары эмес, түз маанисинде, Манастын бийлиги космикалык дарактай үч сферага (жер асты, жер үстү, асманга) жеткенин көрсөткөн мааниде колдонулган деп болжолдоого болот. Ал турсун байыркы мифологиялык түшүнүктөрдө каармандардын кудайлардын ушул дүйнөлүк дарак кейпин алып жүргөнүн А. Ф. Лосев белгилей келип грек мифологиясынын башкы кудайы Зевске байланыштуу минтип жазат: «С полной достоверностью можно утверждать, что первоначально это был не дуб Зевса, но сам Зевс в виде дуба»[111].

Байыркы түрк элдери оозеки чыгармаларында каарман менен даракты катар коюп, ушул Зевске жакын сүрөттөп келишкени бир катар мисалдар ачык күбөлөйт. Мисалы, кыргыз фольклористи Т. Абдыракунов кыргыз жана башка түрк элдериндеги көптөгөн фольклордук жана тарыхый фактыларга таянып «Кет бука» деген элдеги кеңири белгилүү күүнүн чыгыш тарыхын ишенимдүү далилдеген макаласында «терек» деген эпитетке өзгөчө көңүл буруп бир нече ишенимдүү мисалдарды карап чыккандан кийин мындай жыйынтыкка келет: «Демек, түрк ырларындагыдай эле кыргыз фольклорунан кеңири кездешүүчү «терек» деген эпитет бүтүндөй элдин же уруунун, уруктун же үй-бүлөнүн эң белсемдүү адамынын символу катары көрүнөт»[112]. Чындыгында эле баласы Жуучунун өлгөнүн ырчы:

Теңиз баштан булганды,
Ким тундурар а ханым?
Терек түптөн жулунду,
Ким тургузар а ханым?[113] –

деп табышмактатып айтканда. Чыңгыз хан дароо түшүнөт, б. а., кыйын чыкма баласы Жуучуну терек деп карайт. Бул угузуунун кыргызча версиясында:

Туурунан бошонуп,
Шумкар качты, Айганым,
. . . .
Деңиз толкуп чайпалып,
Көл бөксөрду Айганым,
Терек түптөн жулунуп,
Жер бөксөрдү Айганым[114] –

делип байыркы түрк ырындагыдай эле өлгөн адам терекке, шумкарга салыштырылат. Бул саптар Манас өлгөндө Каныкейдин кошкон кошогу менен түздөн-түз үндөшүп кетет:

Күмүш жагоо, жез чынжыр –
Тынар эле падышам,
Тынарым колдон учарбы?!

Алтындан мөмө дарактуу –
Чынар эле падышам,
Чынарым чындап сынарбы?![115]

Ырас бүгүнкү айтуучулардын баяндоосундагы мындагы терек (чынар), шумкар (тынар) аллегориялык мааниде, же салыштыруу иретиндеги көркөм каражат катары туюлат. Бирок биздин терең ишенимибизде түпкү чыгышында адамдын өзү терек, жаны шумкар түрүндө элестетилген. Айталы, ушул мисалдарда Жуучу жөнүндө:

Алтын боолуу ак шумкар
Алтын боосун тытыптыр,
Айды карап сызыптыр.
Күмүш боолуу көк шумкар
Күмүш боосун тытыптыр,
Күндү карап сызыптыр
Ал эмине болуучу[116] –

делсе, ал аллегориялык мааниде кабыл алынып төмөнкүчө чечмеленет:

Алтын боолуу ак шумкар,
Алтын боосун тыткандыгы,
Айды карап сызганы,
Ал кулунум ботом болгону.
Күмүш боолуу көк шумкар,
Күмүш боосун тыткандыгы,
Күндү карап сызганы,
Бул кулунум ботом болгону[117].

Ал эми «Манаста» башкы каармандар Манас, Семетейлер өлгөндө ак шумкардын учуп кеткени аллегориялык мааниде эмес түздөн-түз көрсөтүлөт:

Тегеренип калкактап,
Тескери учуп чалкактап,
Сасык жемдин баарысын
Чачып кетти Ак шумкар,
Кайып болуп көрүнбөй
Качып кетти Ак шумкар[118].

Грек мифологиясындагы буга типологиялаш мисалдарды изилдеп келип А. Ф. Лосев минтип жазат: «Наиболее древним надо считать здесь представление души в виде птицы. Правда, это представление дается здесь по преимуществу в виде только сравнения с птицами. Но всякое сравнение в мифе всегда указывает на былое тождество»[119]. Ушул ойдон чыгып караганда «Манастагы» ак шумкар адам жанынын куш түрүндө элестелишинин алгачкы формасы, ал эми башка мисалдар анын эволюциясындагы кийинки көрүнүштөр деген жыйынтыкка келүүгө болот.

Ырас, жогоруда канаттууну адамды колдоочу катары карап келгенбиз, бул жерде аны адамдын жаны катары талкуулап олтурабыз, алгач караганда бул жерде чаташууга жол берилгендей көрүнүшү мүмкүн. Чындыгында биз бир эле образдын түрдүү касиеттерин бөлөк, бөлөк өз алдынча карагандыктан ушундай көрүнүп жатат. Бул түрдөгү куш түрк элдеринин байыркы түшүнүктөрүндө бир эле учурда адамдын асман менен байланышкан укмуштуу колдоочусу болуу менен бирге анын жаны да болгон. Мындай ишеним, түшүнүк жеке түрк элдеринде эмес, те адамзаттын тарыхы башталгандан бери келе жаткан традициялуу типологиялык көрүнүш. Жер жүзүндөгү эң байыркы мамлекеттердин бири египеттиктердин мифологиясында кудайлар же фараондордун өздөрү бирде шумкар түрдө элестелсе, бирде алардын жаны шумкар болуп сүрөттөлөт. Жазма эстеликтерде шумкардын сүрөтү негизги колдоочу катары фараондордун жогор жагын тартылат.

«Манас» трилогиясындагы укмуштуу колдоочу мифологиялык жаныбарлардын образынын татаалдыгы алардын көп жактуулугу менен гана байланышпайт. Скиф доорунан бери Евразия элдериндеги интенсивдүү ар түрдүү карым-катыштын натыйжасы типтеш, жакын образдар биригишип, пайда болушуна шарт түзгөн. Натыйжада «Манастагы» жогоркудай образдардын түпкү булактарын жеке кыргыз эли өздөрүнүн байыркы ишенимдеринин, түшүнүктөрүнүн гана эмес, алар маданий карым-катнаш жашаган элдердикинен да карап, эки жактуу изилдөөгө туура келет. Айталы ушул эле Ак шумкардын образын алсак кыйла татаал жол басканы көрүнөт. «Манаска» арналган айрым изилдөөлөрдө Акшумкар, Кумайыктын образы тарыхта кыргыздардын шумкар салып, тайган агытып аңчылык кылып келишкен чарбачылык кесиби менен байланыштуу каралат. Чындыгында, трилогиянын биринчи бөлүгүндө алардын аңчылыкка пайдаланылганын учуратпайбыз. Акшумкар сөөлөт үчүн алынып жүргөндөй айтылганы менен, иш жүзүндө мифтик жаныбардын функциясын аткарат. Андыктан анын образынын пайда болушун алда канча кенен планда кароого туура келет.

Түрк элдеринде (кыргыз, түркмөн, хакас ж. б.) кумайык жөнүндө легенда кеңири тараган. Ал элдик оозеки чыгармаларда (эпостордо, жөө жомоктордо) каармандын жакын жардамчыларынан. Бардык учурда тең ал куштан итке айланган укмуштуу жандык, же бир эле учурда ит да, куш да болгон аргын жаныбар. Бул жаныбар ушул эле типте, ушуга жакын ат менен Кавказ ж. б. жердеги элдерде да учурайт. Демек, анын образы алгач бир негизден тарап чыккан.

Иран элдеринин эң байыркы диндик китеби «Ригведе» жерге касиеттүү өсүмдүк хоманын уругун алып келип таштаган Хомай деген ыйык куштун образы жолугат. Элдик түшүнүктө ал бийик тоонун башында жашаган жору мисалдаш куш (кыргыз легендасында кумайык жорунун жумурткасынан чыгып, аны жети күндө таап алса итке, андан кечиксе жоруга айланарын эске салыңыз).

«В народном представлении и в литературе тот на кого упадет тень птицы Хомай, будет царствовать. Отсюда средневековый и современный термин Хомайун (царственный) Хомай может быть сопоставлен с «Гамаюн» «птицей вещей» русских сказах»[120]. Ошондуктан, анын образы «Шах-намеде»:

Обилие благ наполняет ее
И птица Хомай осеняет ее[121] –

делип, ар түрдүү кырдаалда колдонулат. Кийинчирээк Хомай ушул эле иран элинин мифиндеги, уламышындагы өзүнө жакын Симург (Авесте Сенмурв) куштун да ролун аткарат. Симург ит жана куш кейпиндеги жакшылык кылчу аргын жаныбар. Ал өзүнүн жакшылык кылуучу ит менен куштан турган образын Хомайга өткөрүү менен, каардуу ажыдаардын образын ээлейт[122]. Аты жана образынын көп белгилери жакын болгондуктан түрк элдериндеги кумайыктын образы байыркы иран элиндеги ушул Хомайдын Симург менен биригишкен образынан маданий таасир катары кабыл алынган деп болжоого негиз бар.

Кыргыз элинин оозеки чыгармачылыгында Хомайдын образы бир кыйла эволюцияланган. Анын баштагы кошунду образы экиге ажырап, өз-өзүнчө персонификацияланган, куштук атрибуту Акшумкарга, иттик атрибуту Кумайыкка (кыраан итке) айланган. Экөө башта бир образ болгондуктан «Манаста» экөө дайыма катар коюлуп, ажыратылбай бир учурда эскерилет. Ырас бул экиге ажыраган образдар өз-өз алдынча өзгөрүүгө, жаңыланууга туш болгон. Айрыкча Акшумкардын образы жергиликтүү ишенимдердеги, түшүнүктөгү куштун мурдатан келе жаткан образындагы көп элементтерди өзүнө сиңирип, жаңы белгилер менен байыган. Ал жаңы образында бир жагынан иран эпосундагыдай бийликтин символу, экинчи жагынан мурунку жергиликтүү түшүнүктөгүдөй адамдын өзүнүн жаны (куту). Бул белгилер Манас тууларда Ак шумкар бийликтин символу катары түшкө киришинен, Семетей Букардан келгенде Акшумкар, Кумайык колуна тийгенде атасынын ордуна чындап конгон катары сүрөттөлүшүнөн даана байкалат[123]. Акшумкардын адамдын жаны (куту) катары сүрөттөлүшүн жогоруда карап өткөнбүз. Ушундан улам трилогиянын «Семетей» бөлүмүндөгү Айчүрөк Семетейдин Акшумкарын ала качышы өзүнө көңүл бурдурбай койбойт. Кыргыз элинин эпосторунун ичинен мифологиялык образдары, түшүнүктөрдү көбүрөөк ачык сактап калган «Төштүктө» башкы каарман өзүнүн жаны болуп эсептелген болот өгөөнү уурдатып жиберип, аны издеп чыгып, жер алдындагы Көкдөөнүн кызы Күлайымга үйлөнөт. (Типологиялаш эпостордо жер астындагы кыз баатырга ашык болуп, ага турмушка чыгыш үчүң анын жанын (кутун) же өзүн амал менен атайы алдырат). Буга салыштырганда Айчүрөк Семетейдин жөнөкөй эле аңчылык кушун эмес, «Төштүктөгү» (ошондой эле типологиялаш башка эпостордогудай) болот өгөө сыяктуу эле баатырдын жанын (кутун) ала качат. Ошондуктан, Акшумкар жоголгондо Семетей энеси Каныкей өлгөндөй абдан кайгыга батат[124].

Жогоруда ажыдаар тескери персонаж экенин көргөнбүз. «Манаста» алардан айырмаланып, элдик баатыр Манасты колдоочу оң касиетке ээ укмуштуу жандык болуп сүрөттөлөт. Мунун себеби ажыдаардын образынын алгачкы этабы менен байланышкан. В. Я. Пропп ушул типтеги жыландардын (ажыдаарлардын) образынын эволюциясын изилдеп келип, аны жакшылык кылуучу, жамандык кылуучу деп эки бөлөк жандык катары түшүнүүчүлүккө каршы туруп, минтип жазган: «Есть не два разных змея, а две ступени его развития. Первоначально благой змей превращается затем в свою противоположность»[125]. Окумуштуу бир нече мисалдарды салыштырып талдагандан кийин, мындай корутундуга келет: «Во всех приведенных нами случаях змей был существом благим, подателем магического знания и могущества»[126]. «Манаста» ушул алгачкы типтеги ажыдаар сүрөттөлөт. Көпчүлүк

учурда Манастын түгөйлөшүнүн (двойник) ролун аткарган Алмамбет жер астында жашаган укмуштуу ажыдаардан окуп жайчылык, согуш өнөрүн үйрөнүп чыгат. Эпосто ажыдаардын билим берүүчүлүк касиеттүүлүгү менен бирге чексиз кубаттуулуктун (могущество) символу экени ачык көрүнөт. Мисалы, Манас тууларында Чыйырдынын түшүнө ажыдаар мындайча кирет:

Чыйырды алманы жеди,
Ак алмага курсагы толуп,
Артынан ышкырып,
Ажыдаар болуп,
Чыкты ачууланып,
Оп тартса ай-ааламды
Соруп турду[127].

Кыскасы «Манастагы» ажыдаардын образы А. Ф. Лосев дүйнөлүк мифологиядагы ажыдаардын классикалык үлгүсүнө берген төмөндөгү аныктамасына өтө жакын: «Змеи или змеевидные существа (а таких образов немало в разных мифах) были ближайщим порождением земли и самым ярким символом ее могущества и силы, ее мудрости и стихийного смещения добра и зла»[128].

* * *

Манастын төрөлүшүндө тотемдик ишенимдердин жалаң гана жан-жаныбарларга байланышкан үлгүлөрү чагылдырылбастан башка түрлөрүнүн да дээрлик көпчүлүгү камтылат. Мисалы, Тоголок Молдо, М.Мусулманкулов, Б. Сазановдун варианттарында касиеттүү ак сакал адамдар берген ак алмадан Чыйырдынын боюна бүтүп, Манас туулат.

Жеген мөмөдөн, жемиштен боюна бүтүү да дүйнө элдеринин фольклорунда эң кеңири тараган мотивдерден. В. Я. Пропптун сөзү менен айтканда: «Обычай есть плоды, чтобы вызвать беременность, мы встречаем, пожалуй, во всем мире и на всех ступенях культурного развития, вплоть до наших дней включительно»[129]. «Манас» эпосунда бул мотив элдин кийинки ишенимдерине диндик көз караштарына ылайыкташып улам өзгөрүүлөргө туш болгон. Мисалы алгачкысында М.Мусулманкулов менен Тоголок Молдонун вариантындагыдай алманы түшкө кирген касиеттүү карыя (ал түпкү теги тотем менен байланышкан карыя) берсе, Сазанов Багыштын вариантында анын ордун кыргыз элинде кийин кабыл алынган мусулман дининин ыйыктары – Меккенин шайыктары ээлейт. Алгачкы учурунда Чыйырдыга алманы шайыктар эмес, кыргыз элинин байыркы ишениминдеги дыйканчылыктын ээси, Баба дыйкан өзү бергенин (Жакыпты Меккедеги шайыктарга жиберүүнүн ордуна) башка материалдар менен салыштырганда көрүү анча кыйынчылык туудурбайт. Экинчиден, ал кандайдыр бир бөтөн адам эмес, анын касиеттүүлүгү, атап айтканда, багбанчылык, дыйканчылык, башкача айтканда, өсүмдүктөр менен байланышкан. Ал эми бойго бүтүү эмне үчүн мөмө жемиштер, дан ж. б. өсүмдүктөр менен байланышкандыгы жөнүндө этнографтар мындай ишенимдүү пикир айтат. «Самое главное свойство растений вообще и культа деревьев в частности, вызывающее к ним поклонение, это – необычайная сила их

плодовитости. Нечего говорить, что никакое животное не может сравниться по плодовитости с деревом, на котором тысячи плодов, рассматриваемых, как дети этого дерева»[130]. Башкача айтканда дарактын көп мөмөлүүлүгү магиялык түрдө анын мөмөсүн жеген адамга өтөт деген ишеним жетекчиликке алынат. Демек, мөмөнү өсүмдүктүн касиеттүү ээси (кудайы) Баба-Дыйкандын бериши, мусулман шайыктарына салыштырганда тарыхый жагынан да, логикалык жагынан да шек туудурбайт. Мындан «Манас» эпосунда башкы каарманды идеализациялоочу мотивдерге кызмат кылган байыркы тотемдик ишенимдерге кийинки мусулман дининин идеологиясына кызмат кылган элементтер да өзүнчө катмарча түзө баштаганын байкайбыз.

Айрым варианттарда Манас Чыйырды менен Жакыптын кудайга жалынып, мазарларга түнөп, ар түрдүү ырым-жырымдарды жасоо менен карыганда көргөн баласы[131].

Жакып сыяктуу карыган ата-эненин узак мезгил баласыз жүрүшү жана кудайдан тиленүү аркылуу балалуу болушу Сибирдеги, Орто Азиядагы түрк-монгол элдеринде өтө эле кеңири тараган мотив[132]. В. М. Жирмунский аны мындайча түшүндүрөт: «Мотив этот – одно из частных случаев характерного для эпоса и сказки представления о чудесном рождении героя. Святой, по представительству которого обычно рождается герой, первоначально, вероятно, мыслился как отец героического младенца (родовой тотем или божественный родоначальник)»[133].

Каармандын кудайдын ырайым кылуусу менен төрөлүшү кудайдан төрөлүүнүн рационалдык интерпретацияланышы экенин жалпы эле эпостордогу чыгыш теги жагынан өтө байыркы доордогу мифологиялык түшүнүктөр менен түздөн-түз байланыштуу чыккан мотивдер менен салыштырганда ачык байкалат. Фактыларга кайрылып көрөлү. Мифология менен түздөн-түз байланышы бар байыркы эпостордо каарман кудайдын түздөн-түз өз насили катары сүрөттөлөт: вавилондук эпосто Гильгамеш аял кудай Нинсундун; Эникида аял кудай Аруруну; гректердин эпосунда Ахилл Фетиданын, Эней Афродитанын, Сарпедон Зевстин; угариттердин эпосунда Керек Эльдин балдары.

«Герой олонхо – божественного происхождения. Обычно герой является внуком (реже – сыном) верховного божества. Юрюҥ Айыы – тойона (илн Юрюн Аар – Тойона)»[134]. «...его спускают с неба для заселения земли и защиты людей»[135].

И. В. Пуховдун якут элинин баатырдык эпосу – олонхонун каарманынын жерге түшүүшү (төрөлүшү) жөнүндө айткан бул пикирлери жогорку ойлор менен үндөшүп турат. Түндүк тарапта жашап, башка элдердин көз караштарына, түшүнүгүнө таасир эткен будда, ислам диндери жетпей, ишеним, түшүнүктөрүнүн элдин нукура өз топурагында жаралган байыркы формаларын бир кыйла таза түрүндө сактап калган якут элинин эпосундагы бул көрүнүш байыркы учурда Түштүк-Сибирде жашаган бүткүл түрк-монгол элдерине мүнөздүү болгон деп ойлоого негиз бар. Себеби якуттар азыркы мекенине көчүп кеткенге чейин бул элдер менен чогуу жашашып, маданияты, дүйнөгө болгон көз караштары, ишенимдери орток болгон. Экинчиден, Түштүк Сибирь элдеринде ушуга жакын көрүнүштөр бүгүнкү күндө да эпикалык чыгармаларында сакталып калышы да бул оюбузду ырастайт. Алтайлыктардын «Кан Мерген» деген баатырдык эпосунда: Кан мерген өзүнүн

эӊ сонун жергеси Алтайда жашап турат. Узак мезгил бала көрбөйт. Менин турагымды сактаар уулум жок, башка бирөөлөргө берип сөөктөшө турган кызым жок, – деп мергенчиликке чыккан жеринде сыздап ыйлайт, тоо-таш кулак түрүп угат. Анын муӊдуу үнүн жогорку кудай Бурыл-Буркан, жер алдындагы Эрлик бий угат. Кан мерген аӊчылыкта жүрүп Ахмус баатырга жолугуп, кармашып, аны өлтүрүп үйүнө кайтса, аялы төрөп салган болот. «Мен жокто бул эмне деп төрөшүӊ, бул кайдагы балаӊ? Үйдө олтуруп законсуз бала төрөй берген кандай аялсыӊ!? – деп баланы найза менен сайып өлтүрмөк болот. Аялы кармаша кетет. Эки темир киши келип баланы ошол учурда билгизбей уурдап кетишет да суу жээгиндеги камышка ташташат. Баланы абышка-кемпир таап алып багышат. Бала бир күнү үйүнөн чыгып кетип, көмкөрөсүнөн түшүп алып өксөйт: «Асмандагы кудайым мени минтип бактысыз жаратканча жаратпай эле койбойсуӊбу?! Анын үнүн уккан Бурыл-Буркан өзүне алдырып: сенин атаӊ мурасчысыз калдым дегенинен сени берсем, минтип сени кубалайт, эми эмне кылуум керек?» – деп кайгырат[136].

Мындагы бала атасы узак мезгилге жок болгон учурунда төрөлүшүнөн жана ага кудайдын түздөн түз таасир этишинен баланын нагыз атасы кудайдын өзү деген жыйынтыкка келе алабыз. Бирок мында ал мотив бир кыйла жумшартууга учураганы – кудай бойго бүтүрүүчү ата катары эмес, белек берүүчү касиеттүү күч катары сүрөттөлөт. Кереметтүү төрөлүүнүн байыркы формасында каармандын жарык дүйнөгө келишинде жөнөкөй пенденин (смертный) катнашы жок болсо (мисалы якут эпосундагыдай асмандан төрөлүп жерге жиберилсе) кереметтүүлүк менен төрөлүүнүн андан бери карай эволюциялык өнүгүшүнө ээ алтайлыктардын эпосунда каармандардын төрөлүшүнө кудайлар менен катар жердик жөнөкөй пенделер – кадимки ата менен эне да катыша баштаганына күбө болобуз. Кереметтүү төрөлүүнүн бул экинчи этабына дүйнө элдеринин эпосторунан толгон мисалдарды келтирүүгө болот. Индия элинин эпосу «Махабхараттанын» негизги оӊ каармандары беш бир тууган пандавалар падыша Пандунун Кунти деген аялынан туулушат. Бирок балдардын бойго бүтүшүндө негизги ролду кудайлар ойноп, падыша Панду формалдуу түрдө гана ата эсептелет. Мындай мисалдарды Европа элдеринин эпосторунан да кезиктирүүгө болот. Серб эпосторунун көп каармандары, анын ичинде негизги каарман Марко Кралевич жөнөкөй адам юнактын жана вилалардын балдары. Гомердин эпосторунун каармандары Одиссей, Гекторлор да жөнөкөй адамдардын жана кудайлардын балдары катары сүрөттөлөт б. а. экиликтүү генеалогияга ээ.

Монголдордун «Гэсэр-ханында» башкы каарман Гэсэр абышка Санлун-Нойон менен анын жаш аялы Гекще Амурчаланын баласы. Бирок ал ошол эле учурда Жогорку кудай Хормус-тенгердин экинчи уулу Бухэ Бэличитэнин жердеги кишиге айланган кешпири. Ушул факты боюнча В. М. Жирмунский мындай жыйынтык чыгарат; «Можно думать, что мифологические образы ламаистской религии перекрывают здесь более древние народные представления о связи чудесно-рожденного героя с божественным покровителем рода или родоначальником»[137]. Каармандын экиликтүү генеалогиясы түрк элдерине кеӊири тараган. Муну түрк элдеринин көбүнө байыртан бери белгилүү «Огуз-намэден» да көрөбүз. Мисалы, Париждеги улуттук китепканада сакталган «Огуз намэнин» уйгурча кол жазмасынан

бул мотив жөнүндө белгилүү түркологХ. Короглы муну билдирет: «Памятник изображает небесное происхождение главного героя: зачат Огуз-каган от лучей света, которыми озарились глаза Ай-каган – матери героя. Небесное происхождение приписывается и сыновьям Огуз-кагана: они родились от девы, которая находилась посредина луча»[138]. Мындай экиликтүү генеалогияга биздин «Манаста» Алмамбет да ээ. С. Каралаев, М. Чокморов, Ш. Азизовдун варианттарында Алмамбет нурдан (Сары өңдүү жаш жигит – айдын культунан) бойго бүтөт[139].

* * *

Кереметтүү бойго бүтүүнү рационалдуу аспектиде түшүндүрүүгө бет алган өнүгүүнүн үчүнчү стадиясын классикалык эпостордун ичинен индиялыктардын «Рамаянасынан» көрөбүз. Эпостун башкы каарманы Рама жана анын бир туугандары падыша Дашаратхивди аялы Хаушалья жогорку кудай Вишнанын өз колунан ичкен ичимдиктен бойго бүтөт. Вишна бул ичимдикти тукум көрөр бекенмин деп падыша Дашаратхи атайы курмандык чалгандан кийин берет. Ушуга жакын көрүнүштү армяндардын эпосундагы Багдасар менен Санасардын, кельттердин эпосундагы Конхобар менен Кухилиндин бойго бүтүшүнөн байкоого болот: алар энелери касиеттүү булактан ичкен суудан бойго бүтөт.

Ошентип бул мисалдарга салыштырып караганыбызда Манастын аксакал карыя берген алмадан бойго бүтүшү жогорку күчтөн (кудайлардан – уруунун тотеминен) бүтүүнүн эволюциялык өнүгүшүнүн үчүнчү стадиясына (жумшартылган түрүнө) жатары ачык.

Манастын энесине түшүндө алма берген ак сакалчан карыя башка эпостордогу колдоочу тотем, же кудай атага туура келүүчү көрүнүш. (Ушуга байланыштуу жогоруда биз эскерген Дж. Томсон менен В. Жирмунскийдин пикирине көңүл буруп көрүңүз). Ал кийинки жумшартылуунун натыйжасында баланын бойго бүтүшүнө түздөн-түз катышуучуга эмес, белек берүүчүгө айланган.

«Манас» трилогиясындагы баланын укмуштуу жол менен бойго бүтүү мотивинин эволюциялык өнүгүүсүнүн андан аркы – төртүнчү баскычынын чагылдырылышын даректөө бир кыйла кызык. Трилогиянын экинчи бөлүгүнүн баш каарманы болгон Семетейдин бойго бүтүүсү жана төрөлүүсү биринчи бөлүктүн баш каарманы Манастын өмүр баянындай болочок баатырды идеализациялоочу мотивдерге кеңири орун берилип деталдуу сүрөттөлбөйт. Көпчүлүк варианттарда анын төрөлүшүнө атайы көңүл да бурулбайт. Манас өлөрдүн алдында алты айлык бала экени гана эскерилет. Ошого карабастан «Семетейдин» бардык варианттары үчүн туруктуу мотив – баш каармандын Кошойдун батасынан бүтүүсү. Бул көрүнүш дүйнөлүк эпостордо каарманды идеализациялоочу эпикалык традициялык мотивдин бири катары өзүнө айрыкча көңүл бурдурат.

Түрк-монгол элдеринин эпосторунун көпчүлүк каармандары сыяктуу эле Семетей ата-энесинин узакка балалуу болбой жүрүп көргөн жалгыз баласы. Манастын телегейи тең келген жары Каныкейдин жападан жалгыз кемчилиги – узак убакыт балалуу болбой турганы мурунтан эле эскерилет[140].

Ырасында эле Каныкей узакка балалуу болбой жүрөт. Натыйжада балалуу болуш үчүн атайы аракеттер жасайт:

Бабам Кошой кийсе деп,
Бала үчүн жүрөм ынтызар
Батасы мага тийсе деп –

калк карысы Кошойдун батасын алыш үчүн атайы ага арнап 12 жыл шым жасайт, анын батасын алуу менен боюна бүтүп, Семетей төрөлөт.

Түрк-монгол эпосторунда Кошойдун тибиндеги каармандар көп кезигет. Мисалы, көпчүлүк түрк элдеринин оозеки чыгармаларында белгилүү персонаж Коркут-атанын образы көп жагынан Кошойдун образына типтеш. Ал образ түпкүлүгүндө тотемдик атага барып такалары атайы изилдөөлөрдө белгиленген[141]. Эпостогу башкы каарманды идеализациялоо багытындагы кеңири белгилүү ыктын дагы бири – каармандын болочокто аткара турган иштеринен алдын ала кабар берген укмуштуу белгилер.

Түрк-монгол элдеринин ишениминде баатырдын келечек жолу ар түрдүү кармаш, күрөштөр менен байланышканын кабарлаган белгилердин бири – бала төрөлгөндө колуна кан уучтай түшүүсү. (Бул ишеним Октябрь революциясына чейин эле кыргыздарда өкүм сүрүп келген.) Эпосто Манастын монголдордун легендасындагыдай колуна кан кочуштап туулушу ушул ишеним менен байланышкан.

Дегинкисин айтканда «бала төрөлгөндө келечекте аткарчу ишине байланыштуу кандайдыр бир предметти ала түшөт» деген ишеним түрк-монгол элдеринде кеңири тараган (ал ишеним элдик оозеки чыгармаларында да кеңири чагылдырылат). Мисалы, алтайлыктардын эпосунда Кан-Шүлүктү төрөлгөндө колуна камчы кармай түшөт. Манас төрөлгөндө кээ бир варианттарда колуна жалаң кан эмес, сүт да кочуштай түшүүсү менен, жеке эле кан төккөн баатыр болбостон, ак көңүл, пейли кенен жоомарт адам болору да алдын ала кабарланат. Баатырды идеализациялоодо анын өзгөчө сапаттарынын төрөлөрү менен эле көрүнө башташы да чоң мааниге ээ.

«Манас» трилогиясында башкы оң каармандар төрөлгөндө эле баладан башкача болуп баатырдык сыны көрүнөт. Мисалы, Сагымбай Орозбаковдун вариантында салмагы он бештеги баладай болот, оройлу дегенде колу-бутун булкуп алса, отуздагы кишиникиндей күч бар, үч карын майды бир жейт, энесинин эмчегин соргондо биринчисинде сүт, экинчисинде суу, үчүнчүсүндө кан чыгат.

Багыш Сазановдун вариантында баланын өзгөчөлүгү мындайча сүрөттөлөт:

Киндигин кесип алганда
Чапан буга чак келбей,
Жаңы тууган балага
Көйнөк буга бап келбей,
Көтөрө албай турду эле.
Баладай болгон ким болгон,
Карап турган катындар
Өз ичинде сынашып,
Катындар карап турганда,
Бала барып кырданып,
Бутун жыйып сурданып,

Ороло түшүп толтуруп,
Мына оттун башына,
Бутун жыйып жаш бала
Мандаш болсо токунуп,
От башына олтуруп[142].

Болочок баатыр төрөлөрү менен эле чоң кишидей ал-күчкө, акыл-эске ээ болушу, Чоң кишинин кылган иштерин жасашы – аны идеализациялоонун бир жолу. Ошондуктан, бул мотив дүйнөлүк эпостордо өтө кеңири тараган традициянын бири. Анын түпкү теги байыркы адамдардын дүйнөнү таанып-билүүсүндөгү түшүнүктөрү, ишенимдери менен тыкыс байланыштуу. Эпикалык каармандын тез эле чоң киши сыяктуу болуп калышына карата бурят окумуштуусу А. Улановдун өз элинин баатырдык эпосу – улигерди изилдөөдөн келген жыйынтык кызыктуу. «Становится понятным, что очень распространенный мотив о сказочно быстром росте баторов относится не только к мечте, к желаниям и чаяниям народным, но имеет свою «базу» – оборотничество. Конечно, быстрый рост в позднейших сказках теряет свою непосредственную связь с «превращениями» и воспринимается как чудесное, сказочное явление, тогда как для первобытных людей в таких явлениях нет чудес – воспринимали всякие изменения, перемены как реальные, жизненные проявления вещей. Таково былосознание людей, живущих в родовом обществе-охотников и собирателей трав, отголоски тех представлений доходят до нас в бурятских улигерах»[143]. Ырас, негизинен туура айтылган А. Улановдун бул ою айрым тактоону талап кылат. Ал каармандын тез эле чоң кишиге айланышын адамдардын табийгаттын кубулушуна жүргүзгөн байкоосун (мисалы, ысыктын суукка, кайра ысыкка, муздун сууга, кайра музга айлануусун) өздөрүнө салыштырып кароонун натыйжасында пайда болгон түшүнүк, ишеним деп карайт. Баланын тез эле чоң кишиге айланышы жөнүндөгү ишеним түпкүлүгүндө ушуга жакын түшүнүккө барып такаларын танууга болбойт. Бирок кубулуучулук жөнүндөгү түшүнүк бардык учурда бирдей мүнөзгө ээ эмес. Улам кийинки муундун өкүлдөрү кубулуучулукту А. Уланов ойлогондой өзүнөн өзү боло берүүчү жөнөкөй процесс катары карашпайт. Мисалы, баланын төрөлөр замат чоң кишиге айлануу мотивин В. Я. Пропп биз жогоруда баланын бойго бүтүүсүнө байланыштуу караган реинкарнация сыяктуу татаал түшүнүк менен байланыштырат. Биз анда жаңыдан төрөлгөн бала качандыр бир мурда жашап өткөн адамдын (көбүнчө тотемдин, же тотемдик ата бабанын) кайрадан жарык дүйнөгө келиши экенин көрсөткөнбүз. «Если чудесно рожденный есть вернувщийся умерший, то мы приходим к заключению, что герой, умерший взрослым, взрослым же и возвращается. Правда, он рождается в виде ребенка, так как женщина не может родить взрослого. Но, родившись, он мгновенно превращается в взрослого»[144]. Анткени, «...мотив быстрого роста создался из мотива рождения героя, избавителя. Он рождается в момент беды и сразу же берется за дело освобождения. Он рождается взрослым, потому что он – взрослый, вернувшийся с того света. Но так как женщина йе может родить взрослого, появляется мотив превращения ребенка во взрослого, которое в сказке представляется как необычайно быстрый рост»[145].

Эпикалык каармандын балалыктан эрезеге жеткен адамга өтүшү да адаттан тышкаркыдай тез болот. Бул дагы түпкү чыгышында урууччулук коомдун тушунда эр жетип калган өспүрүмдү коллективдин чыныгы мүчөсү кылып кабыл алуу үчүн

«өлтүрүп» «кайра тирилтүү» ырым-жырымы менен байланышкан. «Переход из одной традации в другую осуществлялся посредством обрядов носвящения – инициации. Наиболее важным из них является обряд, соблюдаемый при наступлении половой зрелости, когда подросток становится полноправным членом группы; обученным всем навыком, связанным с производством и воспроизводством рода. Значение этой резкой перемены – в физическом, умственном, общественном и хозяйственном отношенях – преломляется в примитивном мышлении как представление о том, что при обряде посвящения индивид умирает и рождается»[146]. Жогоруда баланын бойго бүтүп төрөлүшүндө караганыбыздай байыркы адамдардын энөө (наивный) көз карашы боюнча баштагы чоң киши өлгөндөн кийин жаш балага айланып, жарык дүйнөгө төрөлгөн сыяктуу эле, сыноо-табынуусуна барган бала «өлгөндөн» кийин кайра чоң киши болуп «тирилет».

Ошентип: «Церемонии посвящения имеют целью сделать индивида «совершенным», способным исполнять все функции законного члена племени, они призваны «закончить» его в качестве живого человека»[147]. Леви-Брюль көрсөткөндөй сыноо-табынуусуна барып келген өспүрүм сакралдык жагынан гана эмес, практикалык жагынан да чоң кишиге айланып катарга кошулган. Мунун өзү уруу тарабынан укмуштуу өзгөрүү, баладан чоң кишиге кубулуу катары көрүнгөн. Бара-бара коомдун алга жылуусу менен бир кездеги сыноо-табынуунун сакралдык жагы унутулуп, анын практикалык жагы (өспүрүмдүн сыноо-табынуу мезгилинде аңчылык, жоокерлик ж. б. өнөрлөрүн үйрөнүп, уруу башчысынан практикадан өтүшү) баатырды идеализациялоочу мотивди жаратууга түрткү болгон.

Каармандын сыноо-табынуусуна баруу менен эрезеге жетип, ар түрдүү өнөр билимге ээ болуп келиши биздин «Манаста» Алмамбеттин бала чагына байланыштуу кеңири чагылдырылган[148].

Манас атасынын тапшыруусу боюнча Ошпурга козу кайтарууга баруусун ушул эле сыноо-табынуусунан келип чыккан мотивдин бири деп карашка негиз бар. Борбордук Азияда жашаган байыркы элдерде бул жөрөлгөнүн кеңири жайылганын А. Д. Грач минтип жазат: «Переход из одного подразделения в другое сопровождался реликтовыми ритуальными действиями и соответствующими изменениями в одежде, прическе и т. д. Мальчики, например, в возрасте от 5–7 до 9–12 лет отделялись от матерей и начинали освоение круга мужских занятий; совершались и не которые обрядные действия, знаменовавшие их переход в разряд юношей»[149]. «Манас» трилогиясынан ушул айтылганга жакын көрүнүштөрдү байкайбыз. Манас 9 (кээ бир варианттарда 7, 12) жашында байыркы кыргыз урууларынын негизги кесиби болгон малчылыкка өтүп, козу багат. Ушул жерде негизги колдоочуларынын бири бөрүгө алгач ирет жолугат. Манастын көк бөрүгө жолугушун Алмамбеттин ажыдаарга барып укмуштуу өнөргө ээ болушу менен салыштырып көргөнүбүздө, бул деле «өлүп тирилүү» жолу менен сыноо-табынуусунун бир көрүнүшү экенин байкайбыз *. Манас ушул

* Жогоруда Потебня карышкырды ажыдаардын экинчи бир формасы катары караганын көрсөткөнбүз. Оозеки чыгармаларда ажыдаар элдик баатырга укмуштуу ал-күчтү, өнөр-билимди жутуп кайра кусуу (өлтүрүп тирилтүү) аркылуу берет. Буга караганда бөрү Манастын козусун өлтүрүп, кайра тирилтип өзүнө кайра беришин, бир кезде бөрү каармандын өзүн жутуп жиберип кайра кусуу аркылуу укмуштуу ал-күчкө ээ кылуусунун жумшартылышы деп болжоого болот.

окуяларды башынан өткөргөндөн кийин кадимкидей кайрат күчкө ээ болуп, эрезеге жеткен киши катары биринчи эрдиктерин жасоого өтөт, жоо элдин өкүлдөрү менен беттешип алгачкы жеңиштерге жетишет. Манастын небереси Сейтек да салт катары 12 жашында өгөй атасы Кыяздын үйүнөн кетип, тоодогу жылкычыларга барып кошулат жана бул жерде атасы Семетейдин кунун кууп, өч алмак болуп душмандары Кыяз, Канчорого каршы күрөшкө чыгат. Ырас мында Манастын өмүр баянындагыдай бөрүгө жолугуу ж. б. укмуштуулук жок. Унутула баштаган эски мотивдин айрым рудименти же анын өтө эле жумшартылган түрүндө сакталышы катары кызмат кылат. Трилогиянын «Семетей» бөлүмүндө бир аз башкача мүнөздө болсо да, мотивдин сакталганын көрөбүз. Семетей традициялык 12 жашка келгенде ит агытып, куш салып көңүл ачып жүрөт (куш салуу да аңчылыкка байланыштуу эркектерге таандык кесип). Багып алган таятасы Темиркандын коркунучтуу деп тыюу салганына карабастан Гүл-Токойго аңчылыкка барат. Салган кушу кыргоолду албай, тескери учат. Кыргоол Сары таздын алачыгына барып конот. Семетей кыргоолду кубалап барып Сарытазга жолугат. Кыргоол жөнөкөй эмес, Манас козу кайтарып жүрүп үңкүрдөн жолуккан касиеттүү көк бөрүнүн тибиндеги касиеттүү жаныбар болот. Көмүрчү Сарытаз Семетейге ата-тегин баяндап, кимдин уулу экенин айтат. Семетей ушундан кийин атасы Манастын ордун ээлешке Таласка жөнөйт, б. а. эрезеге жеткен болуп чыгат.

* * *

Дүйнөлүк эпостордун салтында келечек баатыр жакын адамдары тарабынан куугунтукка алынганда токойго барып укмуштуу устага жолугуп, андан тарбия алып алга-күчкө толуп, укмуштуу өнөргө ээ болуп келип өзүн ызалагандардан өч алуусу кеңири жолугат. Мисалы, герман элдеринин эпосунда башкы каармандын бири Зигфрид феодалдык кагылышуулардын натыйжасында (кээ бир версияларында башкача да мотивделет) бала чагында куугунтукка алынып, ата-энесиз жетим бала катары токойдо жашаган укмуштуу устанын колунда тарбияланат. Ал устанын жардамы менен укмуштуу ажыдаарды өлтүрөт да, анын канын денесине сүйкөп, эч бир курал менен өлтүрө алгыс чың денеге ээ болот. Атайы изилдөөлөрдө Зигфриддин токойго барып жогоркудай касиетке ээ болушу сыноо-табынуусуна (укмуштуу ажыдаарга жутулуп, кайра чыгуу менен «өлүп тирилүү») байланыштуу чыккан мотив катары каралат. Ушуга байланыштуу укмуштуу өнөргө ээ устага да көп көңүл бөлүнүп жүрөт. Бир катар эпостордун башкы каармандары темир усталардын жардамы менен (мисалы кавказ элдеринин «Нарттар» эпосунун башкы каарманы Созырко Темир уста-кудай Тлепштин устаканасында темирдей ширелүү менен) өлбөстүк касиетке ээ, чың денелүү болушат. Мындан биз темир куралдардын алгач пайда болушу менен жоокерчиликтин күч алышы темир усталардын баркын көтөрүлтүп, баштагы бир катар образдын (ажыдаардын, тотемдик колдоочу ата-бабанын ж. б.) ага трансформацияланышына шарт түзгөнүн көрөбүз.

Куугунтукта жүргөн Семетейдин[1] Зигфрид сыяктуу негизинен устачылык кесип менен байланышы бар көмүрчүгө жолугушун ушул мотивдин «Семетейде» эскерилиши катары кароого болот. Ырас Семетей Сары тазга жолугуу менен эч кандай касиеттүү жардам албайт, бирок ошого тете баатырдык ишке ойготкон, ар-намысын козгоочу акыл-кеңеш угат. Демек, мифологиялык түшүнүк менен байланышы бар мотив ордун реалдуу турмуштук мотивде бошотуу менен таптакыр унутулуп калбай, өзүнүн бир кездеги издерин жаңы мотивде айрым элемент катары сактаган.

Сыноо-табынуусуна даярданып жүргөн мезгилде өспүрүмдүн кийген кийими да өзгөрүлөөрү жалпыга белгилүү көрүнүш. «Семетейде» да ушуга жакын белги учурайт. Семетей 12ге келип, эрезеге жете баштагандын белгиси катары өзүнчө куш сала баштагандан тартып Каныкей анын кийимин бүтүн алмаштырат. Каныкей Ысмайылдын колунда жүргөн Семетейге кыргыздын улуттук кийимдерин кийгизүү менен, башка чөйрө башка тарбияда өскөн жаш балага улуттук (патриоттук) сезимин ойготууну, өз эл-жеринин салт-санаасын эрте таанытууну көздөйт. Каныкей Семетейге элде өзгөчө кийим катары жогору бааланган баш кийимден тартып курал-жарак, ок өтпөс суп чепкенди, кандагай шым ж. б. кийимдер менен бирге жоо куралдарын да берет[150]. Ошентип сыноо-табынуусунун талабына ылайык өспүрүмдүн кийим кото*р*уп кийүүсүнө байланыштуу чыккан мотив бул жерде жаңы түскө ээ болуп, жаңы көз караш, шарттын талабына ылайык патриоттук духка баш ийдирилген.

Дегинкисин айтканда Каныкей жеке эле Семетей эмес, Манас, кырк чородон баштап кыргыз жоокерлерин (мисалы, Кошойго кандагай кийгизгенин эскериңиз) жоого керектүү кийим-кечек, курал-жарак менен камсыз кылышы өзүнө көңүл бөлдүрбөй койбойт.

Эпостордун архаикалык формаларында бул ролду көбүнчө жогорку күчкө ээ кудай аялдар аткарат. Мисалы, якуттардын олонхосундагы укмуштуу чынардан чыккан кудай аял Аан Алахчын Хатун, алтай элдеринин эпосундагы Алтай тоосунун ээси эне кудай, хакас элинин эпосундагы Хуу-инейлер эпостун башкы каарманы – элдик баатыр өзүнүн миссиясын аткарууга алгач жөнөгөндө ат-тон, керектүү кеңеш-акылын берүү менен жөнөтөт же укмуштуу колдоочу болуп өзү кошо жөнөшкөнүн жогоруда Ак бөрүнүн образына байланыштуу караганбыз.

Ал эми кыргыз эпосторунда Каныкейден башка да кереметтүү Кенжеке Төштүктү Чалкуйрук (баатырдын бирден бир ишеничтүү жолдошу), Чайинги тон менен, укмуштуу баатыр кыз Сайкал (Манастын тигил дүйнөдөгү жары) Манасты Тайбуурул менен, перинин кызы Бермет Сейтекти Кулансур менен жабдыйт, баатырларды аялдары ат-тон, жарак-жабдык менен жабдуусу, келечек иштеринин алдын алып кеңеш берүүсү (мисалы, Каныкей, Кенжеке) салт.

Бирок тигил аял кудайлардын образы менен биздин эпостордогу баатырлардын жарларынын образында эч кандай байланыш жок деп кесе айтуу да кыйын,

[1] Эпосто Семетейдин Букарда жүрүшү «Темиркандын шаарында тентип жүрүп не пайда» деп өзү айткандай, куугунтукта жүргөн катары бааланат. Экинчиден, ушул эле эпизоддо Семетей кожомолдолорду сабаганы үчүн Темирканга караштуу башкаруучулардын наразылыгы туулуп, Семетейди Коконго ак үйлүүгө алып кетүүгө кеңешилип, куугунтукталганы айтылат.

экөөнүн ортосунда эволюциялык өнүгүүнүн узак тилкеси жатат. Албетте, муну далилдештин өзү атайы кеңири изилдөөнү талап кылат. Ошондуктан, мындай эволюциялык өнүгүүнүн фактысы ачык көрүнгөн аналогиялаш мисалга салыштырып кароо менен айрым белгилерин гана чектөөгө болот. Кавказ элдеринин көбүнө орток «Нарттар» эпосунун негизги каармандарынын бири Сатананын образы узак мезгилдер жашап келүүсүнүн натыйжасында бир кыйла эволюцияны башынан өткөргөнүн эпостун ар түрдүү версияларындагы ар кыл типтеги образы көрсөтүп турат. Эпостун архаикалык формаларын көбүрөөк сактап калган версияларында ал матриархаттык доордо бардык дөөлөттүн ээси, аны таратуучу «табияттын улуу энесинин (великая мать) байыркы көркөм образына жакын»[151]. Изилдөөчүлөр Сатана алгачкы мифологиялык образында «күндүн жана суунун кызы экенин» далилдешет[152]. Бара-бара Сатананын образы турмуштук планда төмөндөп «табияттын улуу энеси» – кудай аялдан жердик жөнөкөй айлга айланганын экинчи бир версиялардагы образы ачык көрсөтөт. Бул версияларда бүткүл нарттардын энеси, алардын акылман кеңешчиси, ошондой эле нарттардын бардыгынын кийим-куралын камдаган укмуштуу уз аял. Ошондуктан «Сатана – истинная мать народа. Центр и средоточие нартовского мира»[153]. Сатананын бул кездеги образындагы акылмандуулук кээде кереметтүүлүк, сыйкырчылык менен алмашылат [154]. Үчүнчү бир версияларында анын образы эч бир жогорку күч менен байланышы жок эле «жерлик» аял. Анын бардык артыкчылыгы – сулуулугу, акылдуулугу, ишмердиги, кыскасы патриархалдык моралдын нормасынан алып караганда идеалдуу аял, ал турсун анын образы төмөндөп олтуруп тескери белгилерге ээ болот. «В процессе длительного бытования эпоса образ Сатаней-Гуаши претерпел значительную эволюцию. Анализ различных сказаний позволяет проследить, как полноправная хозяйка нартского рода, не ограниченная никакой властью, идеальная женщина н мать (какой рисует Сатаней сказания о Сасрыкве), в других случаях (цикл Нарджхоу) предстает слабой, мстительной, коварной женщиной»[155].

Ошентип Сатананын образынын эволюциясына көз жибергенибизде анын алгачкы булагы – бийик учуру (табияттын улуу энеси мезгили) – түрк элдеринин эпосторундагы – кудай энелер Аан Алахчун хотун, Хуу-Иней, Алтайдын ээсине жакын турса, өсүүсүнүн кийинки стадиясы Каныкей, Кенжеке ж. б. башка «жердик» аялдардын образы менен аналогиялаш.

Мындай мифологиялык образдын «жердик» аялга айланышынын бир нече тибин «Манас» трилогиясынын өзүнөн да табууга болот. Эпостун экинчи бөлүгүндөгү башкы каармандын бири Айчүрөктүн теги асман менен байланыштуулугу дайыма эскерилет. Ал кереметтүү аял катары өз каалаганындай кубула алат. (Ак ккуга, ак чабакка, ак булага): табиятка түздөн-түз таасир эте алат (Семетейдин Акшумкарын ала качканда жамгыр жаадырып, жөө туман түшүргөнүн эскериңиз), ал кааласа өлгөн адамды тирилте алат (Коңурбайдан жараланган Семетей өлгөнү жатканда үстүнөн аттап анын жарасындагы окту түшүрүп айыктырат)[1] же өлүмгө туш кылат (Семетей өлөөр астында тилин албай Манастын күмбөзүнө

[1] Түштүк Сибирдеги түрк-монгол элдеринин эпосторунда көкө-Теңирдин ак куу кейпиндеги кызы Семетейдин тибиндеги баатыр душман тарабынан өлүп жаткан жеринен тирилтет.

тайынганы баратканда каргайт)[1**]. Мунун баары матриархаттык доор күч алып турган мезгилде жаралган улуу кудай аял – табияттын улуу энесине таандык касиеттер. Ошондуктан, В. М. Жирмунскийдин ага карата төмөнкү пикири айрым толуктоолорду, тактоолорду талап кылса да негизинен жөндүү: «Однако, будучи дочерью афганского хана, Айчурек имеет и другое, сказочное, происхождение: она царевна-лебедь и по желани может облекаться в лебединые одежды и принимать образ лебед Дева-лебедь – сказочно-мифологический образ, восходящий к пережиткам представлений периода тотемизма и хорошо известны как тюркскому эпосу и народным преданиям...»[156]. Айчүрөктү алгачкы теги асман менен (жогорку күчтөр менен) байланыштуулугун анын ысмынын этимологиясы да белгилеп турат. Анын ысмынын биринчи бөлүгү азыркы кыргыздар түшүнгөндөй айды «сулуу» деген өтмө мааниси эмес, «айы» – деген байыркы түшүнүк менен байланышкан. «Айы» жөнүндөгү түшүнүк түрк элдеринин ичинде якуттарда бүгүнкү күнгө чейин жакшы сакталган. «Айыы – общее название добрых божеств якутской мифологии, покровителей людей; часть сложного имени божеств»[157]. Буга ушул эле мифология боюнча, ушул эле айылардын башында турган Үрүн, Айы Тойон жараткан кут менен сүрдү[2]1 тогузунчу кабат асмандан ак куу кейпиндеги аял кудай жердеги адамдарга жеткирерин кошуп эскерсек[158], Айчүрөктүн образы бул мифологиялык образ менен түпкү тегинде генетикалык байланышы бар экенин көрүү кыйын эмес. Айчүрөктүн праобразы мифологиялык образ ак куу кейпиндеги айынын (аял кудайдын) жогортон «жерге» түшүшү, мифологиялык каармандан таза фольклордук каарманга карай өнүгүшүнөн пайда болгон. Бул типтеги каарман табияттын улуу энесинин ылдыйлаган образынан пайда болгон. Эгерде Айчүрөктүн ысмы менен байланышкан «Айыны» дагы тереңдеп үңүлүп карай турган болсок ал ойду дагы бир жолу бышыктайбыз. Кийинки кездеги изилдөөлөр көрсөткөндөй, якут элинин «Айысы» байыркы индия элинин эң жогорку кудайы – Аи менен тектеш. Аи – эне кудай (аи – апаке, жараткан эне деген маанини билдирет). Табияттын улуу энелик функциясы патриархаттын күчөөсү менен улам бошоңдой баштаган: «такие как создание мира, управление временам, погодой, перешли в руки мужских божеств, в то время как женские божества покровительствовали продолжению человеческого рода, браку, семье, детям»[159]. Ушундай өзгөрүүнү – «ылдыйлоону» ага генетикалаш якуттардын «айысынан» байкайбыз. «Можно предположить, что древние южные предки якутов верили в матерей-создательниц мира и называли их тоже аи (мать), как и древние аборигены Индии. Впоследствии у них главные функции богини-матери перешли в руки мужских божеств. Значение слова аи (мать) их потомками было утрачено. Слово айыы, аи стало пониматься как общее название светлых божеств – небожителей»[160].

Ошентип, Айчүрөктүн образынын алгачкы булагынан бери карай келсек улам мифтен реалдуу турмушка карай ылдыйлоону башынан өткөргөнүн, табияттын улуу энеси – башкы кудай аял, андан төмөндөп башкы эркек кудайдын

[1**] Айчүрөктүн тибиндеги каармандардын каргоосу баатырдын өлүмүнө түздөн-түз себепчи болорун түрк-монгол, ошондой эле дүйнө элдеринин оозеки чыгармаларынын көптөгөн мисалдарынан көрүүгө болот.

[2] «Кут» менен «сүр» кыргыздарда да якуттардагыдай эле мааниге ээ болуп жолугат.

жардамчысы, эң акырында жердик кадимки адамдын кереметтүү аялына айланганын көрөбүз. В. И. Абаевдин Кавказ жана бир катар элдердеги, Айчүрөккө типтеш образдардын өнүгүшүнө байкоо жүргүзүшүн ушул жерде эскере кетүү кызыктуу. В. И. Абаев андай образдардын өнүгүшүн үч этапка бөлөт: 1) каарман-жаныбар же кудай-жаныбар; 2) жаныбар кейпине келе алуучу каарман-сыйкырчы; 3) жаныбардын терисин (кебин) кийип жүргөн каарман. «Шкура, накинутая на героя,– это последняя ступень рационализации древнего мотива, когда люди уже не верят ни в богов-зверей, ни в способность человека перевоплощаться в звериный образ, но и не могут вовсе устранить мотив человека-зверя из сюжета»[161]. Ак куу кейпин кийип кубулуп жүргөн кереметтүү Айчүрөк өзүнө типтеш фольклордук образдардын ушул өнүгүү этабынан экинчисинен үчүнчүсүнө өтүүнүн астында турганын көрөбүз. Айрым варианттарда Айчүрөк үчүнчү этапка өтүп, бардык керемeтинен ажырап карапайым жердик аялга айланат. Ал айлануу жаныбар (ак куу) кебинен ажыроо аркылуу жүрөт. Мисалы, Шапак Рысмендеевдин вариантында Семетей Айчүрөктүн тилин албай жоого минчү аты Тайбуурулду Үмөтөйдүн кунуна берет. Ага өчөшкөн Айчүрөк «сен атыңдан айрылдың, мен канатымдан айрылайын» деп ак куу кебин өрттөп жиберет, ошону менен ал кереметтүүлүгүнөн ажырайт. Ырас, Айчүрөктүн образы өзүнүн ичинде гана түз сызыктуу линияда эволюциялык өнүгүүгө эз болбостон, өз жолунда башка элдердин мифологиялык-жомоктук түшүнүктөрүндө жаралган өзүнө жакындыгы бар типтеширээк образдар менен да трансформациялана баштаганы байкалат. Бул трансформациялануу кыргыздар кийинки мезгилдерде маданияты башка элдер менен карым-катнаш, канатташ жашашы менен шартталышкан.

Кыргыздар мусулман дүйнөсү менен аралаша баштаганда Айчүрөктүн жогоруда эскерилген кудайлык теги карама-каршылыкка учурай баштаган. Анткени, мусулман дини көп кудайлуулукка жол бербейт. Бардык башталыштын, жаралуунун ээси жападан жалгыз кудай – Алла. Анын ата-энеси, баласы жана бир тууғандары болбойт. Ошондуктан, мусулмандашкан элдерде Айчүрөктүн тибиндеги каармандардын абалкы кудайлык теги четке сүрүлүүгө өткөн[1]*.

Бирок баштагы эпикалык традицияны бекем туткан эпосту жаратуучулар бул учурда да образдын таптакыр эле өзгөрүлүп кетишине жол бербеген. Натыйжада жаңы көз караш менен мурдагы традициянын ортосундагы карама-каршылыкты жумшартуу зарылдыгы туулуп, Айчүрөктүн образы мусулман дининдеги элдер дин мусулман динине чейин пайда болгон өзүнө типтеш мифтик жомоктук каармандары менен трансформациялануучуга өтөт. Айчүрөктүн образындагы кийин пайда болгон мындай эки жактуулукту семетейчилер өздөрү эскерип, моюнга алат. Эл ичинде Айчүрөк, бирде перинин[2]** кызы делип, бирде кайыптын[3]*** кызы делип теги талаш экени айтылат[162]. «Манас» трилогиясында дагы бир аял

[1]* Түрк-монгол элдеринин көпчүлүгүнүн чыгармаларында Айчүрөктүн тибиндеги кыздар таза фольклордук каармандар болсо да Асман теңиринин кызы делип анын кудайлык теги эскерилип жүрүп олтурат. Кыргыз эпосунда Айчүрөктүн нагыз кудайдын өзү менен эч байланышы жок

[2]** Пери – байыркы перстердин мифологиясында жакшылык кылуучу кереметтүү сулуу аял.

[3]*** «Манас» эпосунда «Адамдардан анча өөдө, Жин уруктан канча өөдө, Акка (кудайга. – Р. С.) жакын кайыптыр»,– делип кайыптар жогорку культ катары сүрөттөлөт. Элдик түшүнүктө жапайы жаныбарлардын кереметтүү ээси.

персонажда Айчүрөктүн образындай эле эволюциялык процессти башынан өткөргөнүн байкоого болот. Эпостогу негизги каармандардын бири Алмамбеттин аялы Аруукенин теги Айчүрөктөй эле элдик мифологиядагы кайыптан. Анын атасы кайыпты ханы Байың болот. Аруукенин образы кыргыз элинин бир катар легендаларынын, эпосторунун мифологиялык каармандары менен генетикалаш[163]. Башка учурда активдүү ролго ээ эмес Арууке Манас Каныкейге үйлөнгөндө бир кыйла алдыңкы планга чыгып өзүнө кызыкчылык туудурбай койбойт. Ал Каныкейге тете, ал турсун кайыптын кызы болгондуктан андан артык кыз катары эпосто Манастан кийинки баш каарман Алмамбетти чанып, Манасты өзүнө гана тиймек болуп чатак салып өңүн өзгөртүп кубулуп олтуруп алат. Анын айтканы закондуу болуп Каныкей баш болгон бүткүл эл анын талабын аткарууга аракеттенишет. Натыйжада бир нече жолу «күйөө», «колукту» тандоо сыноосу жүргүзүлөт. Бул сыноодо тагдыры буюрган адам катары кайра-кайра Алмамбетке туш болуп, акыры жалпы талапка баш ийип ага турмушка чыгат. Бул эпизоддон кийин аны образы кайрадан арткы планга жылдырылат, көпчүлүк учурда Күлчорону төрөгөн аял катары гана анда-санда эскерилет. Чындыгында кайыптын кызы «өзгөчө» аял катары активдүү роль аткарууга тийиш эле. Биздин оюбузча Аруукенин образына башынан эле мындай пассивдүүлүк мүнөздүү болбосо керек. «Манас» трилогиясынын көп мезгил бою жүргөн эволюциялык өнүгүшүндө образдардын өз ара жайгашуулары да алардын алган орундарын да бир нече жолу алмаштырган. Кээ бир образдар жаңы белгилер менен толукталып алдыга чыкса кээлери тескерисинче артка – экинчи катардагы орунга жылган же өзүнүн ордун жаңыдан өнүккөн образдарга бошоткон[1***]. Мындай образдын бири Аруукеники. «Манас» эпосунун айрым эпизоддору менен генетикалык байланышы бар алтайлыктардын «Алып-Манаш» эпосунун баш каарманынын аялы Күмүжек-Ару аталышынан улам алгачкы учурда биздин эпосто да Арууке Манастын аялы катары сүрөттөлгөн деп болжоого болот. Анын үстүнө «Манас» эпосунун бүгүнкү эпизоддорунда жогоруда эскергенибиздей Аруукенин Манаска тиймек болушу да ушул божомолду тереңдетет. Эпикалык чыгармалардагы бул кыяздагы сүрөттөөлөр, адатта бекеринен берилбейт. Качандыр бир кезде башкача планда сүрөттөлгөн окуя, же образ кийин башкача мүнөздө сүрөттөлүүгө өткөн учурда айтуучу мурунтан айтылып, традициялык көрүнүш эсептелген нерсе менен анын ордун ээлеп жаңыдан пайда болгонунун ортосунда карама-каршылык болбой жылма өтүшү үчүн кошумча мотивдерди киргизет. Мына ошондой мотивдин бири Аруукенин Манаска тиймек болгон чыры. Биздин көз карашыбызча мурдагы баяндоолордо Арууке Манастын аялы болуп сүрөттөлүп жүрүп, кийинки баяндоолордо Алмамбеттин аялы катары сүрөттөлүшү шек жок карама-каршылыкты туудурган. Муну сезген айтуучу ал карама-каршылыкты жымсалдоого аракеттенген. Мындай шартта Арууке Манастын алган аялы эмес, үйлөнбөй калган аялы деп жумшарткан түрдө мотивдөө артка чегинүүгө логикалык жактан ишенимдүү шарт түзгөн. Анын үстүнө Аруукенин

[1***] Айрыкча мифтик каармандар эпостордун эволюциясынын улам кийинки этаптарында арткы планга сүрүлүүгө, өзгөрүлүүгө туш болот. Мисалы, «Манас эпосундагы Малгун, Макел дөө тибиндеги каармандар байыркы формасын сактаган эпостордо өтө активдүү роль ойносо, өнүгүүнүн кийинки этабындагы эпостордо экинчи планга жылып, жардамчы каарманга айланганын көрөбүз.

түпкү образындагы эки жактуулук да окуянын мындай мотивделишине ыңгай түзгөн. Аруукенин тибиндеги кереметтүү кызды, адатта үйлөнүүчү баатырдын өзү эмес, анын эң жакын жардамчысы жеңип, күйөөсүнө баш кошууга аргасыз кылат. «Помощником героя в богатырском сватовстве также в соответствии с древним обычаем часто является сват («дружка»), его родич или побратим, первоначально выступавший в этой роли как представитель родового коллектива. В некоторых сказках и эпических сказаниях он полностью или частично являртся заместителем жениха в сватовстве»[164]. В. М. Жирмунский буга бир кыйла мисалдарды келтирет да германдыктардын баатырдык эпосу «Нибелунгдардагы» Зигфриддин мисалында кеңири талкуу жасайт. Зигфрид кереметтүү кыз Брюнхильданын ар түрдүү тапшырмаларын аткарып, асырандылаш бир тууганы король Гунтерге алып берет. Гунтерге Брюнхильда төшөккө жатканда да бой бербейт. Ошондуктан, бул жерде да Зигфрид жардамга келип Брюнхильданы багындырат. В. М. Жирмунский бул мотивден мындай жыйынтык чыгарат: «Нибелунги» отражают несомненно более архаическую форму сюжета, когда заместителем жениха на брачном ложе в соответствии с древним обычаем является его сват (дружка-побратим), имевший как представитель рода далеко идущие права на невесту своего родича»[165]. Ошентип, күйөө-жолдош жардамчыны колуктунун алгачкы «күйөөсү» деп кароого болот. Буга мисалды ошол эле Зигфрид айрым версияларда Брюнхильданын качандыр бир кездеги эри болуп (Гунтер анысын билбей үйлөнүп) Нибелунгдардын трагедиясы ошого байланыштуу чыкканын көрсөтүүгө болот. «Таким образом, в основе сюжета о Зигфриде – свате в германском эпосе лежат очень старинные свадебные обычаи, обряды и представления; то, что в более древнем понимании было нормальным, считалось правилом даже «священной» (ритуальной) обязанностью то в понимании более позднего времени может стать преступлением против брачных запретов и этических норм, нарушением «доверия» со стороны побратима»[166]. Бул байыркы мотив «Манаста» барбы деген суроого В. М. Жирмунский төмөнкүдөй оң жооп берет: «С этим мотивом, может быть, связан в киргизской эпопее рассказ о женитьбе Манаса, которому его невеста Каныкей наносит в брачную ночь удар кинжалом. И здесь возможны существенные совпадения в деталях, подсказанные логикой разработки сюжета: Брюнхильда (в «Песни о Нибелунгах» и в «Саге о Тидреке») оказывает сопротивление своему слабому мужу Гунтеру, связывая его поясом, как это делает дочь Рустема Бану-Гушасп со своим слабосильным мужем в иранском эпосе «Бану-Гушасп-намэ»[167]. Параллель каралган мисалдардагы алсыз күйөөлөр сыяктуу эле Манас Каныкейди багындыра албай, кайра андан жеңилүү абалында кетет. Эпикалык салт боюнча эми бул милдетти жардамчы (күйөө жолдош) аткарууга тийиш эле. Бирок эпостон ал мотивди учуратпайбыз. Кебетеси Манастын образынын элдери идеалдуу зор авторитети мындай кемсинтүүчү мотивди унутуп салууга түрткөн.

Адатта биринчи түндөгү каршылыкта күйөө жолдош-жардамчыдан жеңилгенден кийин кереметтүү кыз сыйкырдуу күчүнөн ажырайт да «жерлик» жөнөкөй аялга айланып, өзүнүн никелүү күйөөсү менен жашап калат. Мындайча караганда ал каарман мүнөзү бири-биринен кескин айырмаланган эки образга ээ болот. Көрүп өткөнүбүздөй анын кереметтүү кыз чагындагы окуялары күйөө

жолдош-жардамчы менен өтсө, экинчи, «жерлик», жөнөкөй аял өмүрү никелүү күйөөсүнө таандык болуп, чындыгында эки күйөөлүү болот. В. М. Жирмунский белгилегендей бир кездеги түшүнүктө нормалдуу, ал турсун ыйык көрүнгөн бул жорук-жосун кийинки көз караштарга каршы келип, өөн учураган. Ошондуктан аны кийинки көз караштын таламында кайрадан ойлонуштуруу, иштеп чыгуу талап кылынган. Мындай жаңы көз караштарга ылайыктоонун, жумшартып жымсалдоонун эпикалык чыгармалардын эволюциясындагы дагы бир жолу образдын мүнөзүндөгү карама-каршылыктын ар бирин өз-өз алдынча ажыратып, персонификациялоо аркылуу жеке өз алдынча турган бир нече образдарды жаратуу болуп саналат. Ушуга ылайык биздин мисалыбыздагы Аруукенин баштагы бир бүтүн образы экиге бөлүнүп, кереметтүү кыз Аруукенин жана жерлик жөнөкөй аял Каныкейдин образына айланып[1]*, баштагы орду боюнча бири күйөө-жолдош жардамчынын (Алмамбеттин), экинчиси никелүү күйөөсүнүн – Манастын аялы болуп сүрөттөлүп, жаңы көз карашка кез болгон карама-каршылыкты жөнгө салган. Ошондой болсо да бул карама-каршылык таптакыр алынып салынбаган. Анын кийинкиге чейин эске сакталган изи катары Алмамбет менен Көкчөнүн Акеркечке байланыштуу чырын, экинчи бир жерде Алмамбет менен Манастын Айгандын кызы Алтынайды талашын көрсөтүүгө болот.

Каныкей менен Аруукенин бир кезде бир бүтүн образ болгондугунун кошумча фактысы катары экөөнүн эже-сиңди эсептелишин көрсөтүүгө болот. Эпикалык чыгармаларда бир кезде бир бүтүндүктү түзгөн образдар ажырап, өзүнчө турган персонаждарды түзгөндө алардын баштагы биримдиги экөөнү дос же бир тууган кылып сүрөттөө аркылуу берилет. Мындай учурда экөөнүн бири адабияттарда аталып жүргөндөй экинчисинин субститутуна айланат. Субститут көпчүлүк учурда пассивдүү келет. Эпикалык баяндагы негизги функциясы негизги каарман аргасыз кырдаалга туш келген учурда анын ордун алмаштырып, аны ошол аргасыз кырдаалдан куткарат. Каныкейдин кереметтүү кыздан, турмушка чыккандан кийин жерлик аялга айланышынын дагы бир фактысы катары анын ысмынын өзгөрүшүн көрсөтсө болот. С. Орозбаковдун, М. Мусулманкуловдун варианттарында Каныкейдин кыз кезиндеги аты Санирабига болот, кандын никейинде тургандыктан Каныкей аталып кетет[2]**. Мындагы Санирабига деген ысым Манастын күмбөзүндөгү жазуудагы мусулман ыйыгы Санирабиганын атына байланыштуу кийинки модернизациялоо, демек, модернизациялого чейинки анын кыз кезиндеги аты башка болгон деп ойлоого болот. Каныкей жаңы атка Манасты өз төшөгүндө жарадар кылган чырына удаа, Манаска багынычтуу абалга келген учурунда (жалпы эпикалык салт боюнча баштагы кереметтүү күчүнөн ажыраганда) көчөт. Адамдын

[1]* Биздин көз карашыбызда баштагы кереметтүү, анын үстүнө балбандык күчкө ээ кыздын образындагы карама-каршы мүнөздөрдү дифференциялап, өзүнчө түзүү муну менен чектелбейт. Эпостун эволюциялык өнүгүшүндө Аруукенин тибиндеги сыйкырдуу балбан кыздын образынын үч мүнөзү үч персонажды түзөт. Сыйкырдуулугу бир персонажды түзсө, андан ажыраган образ дагы экиге ажырап, жөнөкөй жерлик аялга (Каныкейдин азыркы образына) жана амазонка тибиндеги балбан кызга («Манаста» Сайкалдын) айланат.

[2]** Бул элдик этимология. Чындыгында Каныкейдин аты «кандын никейи» деген сөздөн эмес, Кандын кызы («кан» деген сөздү кичирейтип, эркелетип чакыруу) деген сөздөн чыккан. Эпосто да: «Кан баласы Каныкей» – деп, булачык көрсөтүлөт.

бойго жеткенин белгилөөчү инициациядан өткөндө мурдагы өспүрүм башка жаңы (чоң) кишиге айланды деп байыркы адамдардын түшүнүүсүнө байланыштуу анын балакатка жеткенге чейинки аты да өзгөрүлүп жаңыдан берилген. Каныкей турмушка чыгуу менен атынын өзгөрүшүнөн ушундай учурду көрүп турабыз десек болот. Мындай учурда анын мурдагы аты эми өзүнүн субститутуна айланган кереметтүү кызда кала берген деп болжоого негиз бар. Ушуга байланыштуу Аруукенин атынын этимологиясына көңүл бура кетүү кызыктуу. «Ару» байыркы түрк тилдеринде «таза», «тунук», «кең пейил» деген мааниде кеңири тараган сөз[168]. Мындан тышкары орто кылымда олуя касиеттүү деген мааниде колдонулган[169]. Түрк тилдериндеги элдердин бири чуваш тилинде ак санатай колдоочу (добрый дух)[171]. Буга караганда андан мурун «ару» кереметтүү деген түшүнүккө ээ болгон. Демек, Аруукенин атынын биринчи бөлүгү таза, кереметтүү, экинчи бөлүгү «ке(й) өзүнөн мурунку сөзгө уланганда көбүнчө адамдын кыз экенин билдирүүчү мүчө[171]. Мисалы Каныкей[172] – кан кызы, Кенжеке(й) – кенже кыз, Чачыке(й)–чач туу кыз. Ошентип, Аруукенин аты кереметтүү, таза кыз деген мааниге ээ болуп, жогоруда биз сөз козгогон образына дал келет (бужерде эпостордун алгачкы үлгүлөрүндө каармандын ысмы кылган ишине ылайык келерин эске тутуп олтурабыз).

Жогоруда кереметтүү кыз күйөөсүнө тийген күндөн тартып сыйкырынан ажырайт дедик. Ырасында эле Аруукенин образынан турмушка чыгар алдындагысындай активдүүлүктү, сыйкырчылыкты байкабайбыз. Алмамбет же Күлчорого байланыштуу гана аты анда-санда эскерилгени болбосо эпосто анын ролу жокко тете. Анын ролунун мындай четтетилишин кийинки айтуучулар жымсалдоо маанисинде ал Күлчорону төрөй замат өлүп калган деп түшүндүрүүгө өткөнүнөн көрөбүз. Кандайынан мотивделсе да ал каарман катары эпостогу ролун токтотот.

Мунун тескерисинче анын субституту – Каныкейдин образы өтө активдешип кеткен. Жогоруда эскергенибиздей, бир бүтүн образ экиге бөлүнүп, эки персонажды түзгөндө сыйкырдуулук, кереметтүүлүк Аруукеде калып, ал эми андан ажырап, өзүнчө каарманга айланган Каныкей жердик, жөнөкөй аялдын образын түзүү, менен ошол жерде токтоп калбаган. Мурдагы кереметтүүлүк, сыйкырчылыгынын ордун акылмандык, сарамжалдуулук, ашкере уздук сыяктуу жаңы белгилер менен байыткан, толуктаган. Каныкей Аколпоктон тартып Манастын жана кырк чоронун жоо кийимдерин, айрым курал-жарактарын эч кандай сыйкыр-кереметсиз жалаң уздугу, акылмандыгы менен даярдайт. Каныкейдин ашкере уздугуна, ал жасаган кийимдеринин укмуштуудай бышыктыгына, бекемдигине жогору баа берилет. Каныкей жеке уз эмес. Ал Манаска ар кандай акыл-кеңешти өз учурунда айтып, ага келүүчү ар кандай кырсыкты сыйкыры жок карандай көсөмдүк акылы менен, алдын ала билүү менен Манасты ал кырсыктан коргойт, сактайт. Айрым учурда ошол көрөгөч акылмандыгы менен Манасты түздөн-түз ажалдан сактап калат. Маселен, С. Каралаевдин ж. б. кээ бир варианттарда, Көзкамандар ууландырып мына өлтүргөнү калган Манасты куткарып ала качып барып, алты ай дарылап айыктырат. Мындай кырсык болорун Көзкамандар менен алгач жолугушкан күндөн эле акылга салып көсөмдүгү менен билет.

Мына бул иштердин бардыгы, жогортон бери эскерип келе жатканыбыздай, мурда табияттын улуу энеси – улуу кудай аялдын керемет менен аткарып келе

жаткан функциясы. Каныкей ошол эле функцияны аткаруу менен, бирок анын образынан кескин айырмаланат, ал бардык жагынан кереметтүүлүгү, укмуштуулугу жок кадимки жердик аялга айланган. Анын укмуштуу иштери кереметке, жогорку күчкө таянылбастан, кадимки эле жердик адамдардын идеалдаштырган жакшы сапатына, акылдуулугуна» чеберлигине таянылат. Ошонусу менен элдик кадырлоого, урматтоого ээ болот.

Каныкейдин образы табияттын улуу энеси – улуу кудай аялдан жерлик кадимки аялга айланып кеткенинин айрым издерин анын «Нарттар» эпосундагы Сатана сыяктуу эле жалпы элдин энеси аталышынан байкасак болот. «Манас» трилогиясында «Кайран энең Каныкей»,– делип мында, ошондой эле жалпы элдик түшүнүктө эл энеси катары элестелет. Ошентип, жеке өз жары Манасты гана эмес, калк энеси катары кыргыз жоокерлерин (алардын алдыңкы өкүлдөрү катары ирал- ды менен кырк чорону) калк карысы Кошойду баш кылып керектүү жоо жарак, кийимдер менен Каныкейдин жабдышынын бир чети анын образынын түпкү теги менен, бардык дөөлөттү таратуучу – табияттын улуу энесинин образынан эволюциялык өнүгүп чыгышы менен түшүндүрүлүшү мүмкүн. Образынын ушул функциясына ылайык Каныкей Семетейди да эрезеге жете баштаганда жолунан тосуп чыгып кийим-кечек, курал-жабдык менен жабдыганына жогоруда токтолуп өткөнбүз.

Түрк-монгол элдеринин архаикалык формасын көбүрөөк сактаган эпосторунда (ошондой эле санжыра-легендаларында) касиеттүү колдоочу эне каарманды жеке жарак-жабдык, кийим-кече менен гана жабдыбастан, эли, ата-энеси тарабынан чабылып, өзү да жок боло турганда аман алып калып, чоңойтуп эрезеге жеткирерин Ак бөрүнүн (көпчүлүк түрк элдеринин санжыра-легендасында) хакас, алтай, якут элдеринин эпосторунун мисалында көргөнбүз.

«Манас» трилогиясында бул функцияны Каныкей аткарат. Бирок ал бул жерде эч бир кереметтин жардамысыз, кадимки эле жерлик кишинин иш-аракети менен балтыр бешик Семетейди өлтүрмөк болгон Абыке-Көбөштөн ала качып жашырып аман алып калат жана чет жерде жүрүп эрезеге жеткирет.

Каныкейге караганда трилогиянын үчүнчү бөлүмүндө Айчүрөктүн Сейтекти өстүрүшү кереметтүү жөө жомоктук мотивдерге бир кыйла жакын туруп, анын мифтик негизи ачыгыраак байкалат. Дегинкисин айтканда Айчүрөктүн образында мифтик негиздер ачыгыраак сакталып, ага байланышкан окуялардын сюжетинде да мифтик элементтер көбүрөөк байкаларын жогоруда көргөнбүз. Айчүрөктөгү мындай белги, анын Сейтекке байланыштуу окуяларынын бир кыйла мотивдери египеттиктердин Исида жана анын уулу Гор жөнүндөгү мифтик санжырасы менен типологиялаш окшош экендигин салыштырып сезүү анча кыйындыкка турбайт.

Бийликке кызыккан, ичи тар өзүнүн жакындары колдуу жараланып кайып болгон Семетей сыяктуу эле Осирис өз бир тууган иниси Сет тарабынан өлтүрүлөт, бирок кудайлардын жардамы менен тирилген абалда болуп, Исиданын боюна керемет менен Горду бүтүрөт (Өлдү деп эсептелген Семетейдин кайып болуп жүргөнүн, же кээ бир варианттарда Манастын мүрзөсүнүн оозунда уктоо абалында жатканын эскериңиз). Египет мифиндеги Осиристин баласы Гор сыяктуу эле Сейтек атасы Семетей өлгөндөн кыйла убакыт өткөндөн кийин төрөлөт (Сейтектин

Семетейдин баласы экенин Кыяздан жашырыш үчүн Айчүрөк ага турмушка чыккандан 12 ай өткөндөн кийин төрөйт). Горду Сеттин өлтүрүп коюусунан Исида ар түрдүү кереметтүүлүк менен сактап калгандай эле Сейтектин аман-эсен өсүшүнө Айчүрөктүн акылдуулугу жана кереметтүүлүгү түздөн-түз себепчи болот. Айчүрөк керемет менен өзүнүн ордуна башка кызды кубултуп Кыяз менен жаткырат, өзү Сейтекти күнү-түнү душмандан коргоп багат. Сейтек жаңыдан төрөлгөндө аны өлтүрүүгө жиберген Кыяздын сыйкырлуу кемпирлерин сыйкырлап өлтүрүп жок кылат. Ал турсун Кыязды түздөн-түз керемети менен коркутат.

Бу баламды өлтүрсөң
Ак куу кебин кийбесем,
Акын канга барбасам,
Өктөбөй өчүм албасам,
Айчүрөк атым курусун.
Корконунан эр Кыяс,
Айчүрөктүн баласын
Койнуна салып берди дейт,
Калың тойду кылды дейт[178].

Исида ар түрдүү амал-айла, сыйкыр менен Сеттин Горго жеңилишине себепчи болгондой эле, Айчүрөк сыйкыры менен Кыяздын аты Тооторуну күчүнөн ажыратуу менен анын Сейтектердеи жеңилишине түрткү болот. Бул чыгармалардын финалдык мотивдеринин да бири-бирине типологиялаш окшоштук жагы бар. Гор узак салгылашуудан кийин Сетти жеңип, закондуу мураскор катары атасы Осиристин ордун ээлейт. Ушундан кийин атасы Осиристи тирилтет. Бирок Осирис жер үстүнө кайтып келбейт, баласы Горго жер үстүнүн бийлигин мураска калтырып, өзү өлүктөр дүйнөсүнүн падышасы болуп кала берет.

Сейтек Кыязды, Канчорону жеңип, атасы Семетейдин ордун баскандан кийин кээ бир варианттарда уйку абалында жаткан Семетейди Манастын мүрзөсүнүн оозунан таап, тирилтип элге кошмок болот. Семетейге жан кирип козголуп, бирок ошол эле жерден кайыпка айланып жок болот. Кээ бир варианттарда кайып болуп жүргөн жеринен жакындары Семетейди таап элге кошот, бирок эпосто ал мурункудай роль ойнобойт, тек пассивдүү мүнөзгө ээ болуп жүрүп кайып болот. Чындыгында мунусу тирилип эле кайып болгонго барабар.

Исида менен Айчүрөктү жакындаштырган дагы бир мотив – өлгөн күйөөлөрүн тирилтүүсү. Египет мифинде эже-сиңди Исида, Нефтида (экөө тең Осиристин аялдары жана бир тууган карындаштары) Сет тарабынан кескиленип, бүткүл Египет боюнча чачылып жиберилген Осиристин денесин кудайлардын жардамы менен чогултуп кайра калыбына келтиришет.

Ушул мифке аналогиялаш эле, Канчоро, Кыяз тарабынан өлтүрүлгөн Семетейди Айчүрөктүн сиңдиси Көкмончок кайып кылып алып кетет. Биздин оюбузча Көкмончок башка киши эмес эле Айчүрөктүн дал өзү, же анын субститут б. а., Исида сыяктуу эле Айчүрөк күйөөсү Семетейди өлгөн жеринен өзү тирилтет.

Күйөөлөрү душман колдуу болуп өлгөндөн кийин Исиданын да, Айчүрөктүн да алдындагы негизги максаттары аталарынын өчүн алуучу балдарын аман-эсен өстүрүү болуп саналат жана ал ойлорун жүзөгө ашырышат. Муну менен алар жер

үстүндө адилеттиктин өкүм сүрүшүнө көмөкчү болушат. Египет мифинде баласын жылан чагып өлүм алдында жатканда Исида акылмандык, адилеттик кудайы Тотко минтип кайрылат:

«О Тот, хотя и велико твое сердце, но как медленно совершаются твои намерения! Разве не пришел ты, снабженный своими чарами и великими указами оправдания?.. А смотри – Гор в мучении от яда! Это – беда, а еще раз – это смерть! Да погибнут все вместе с Первенцем (Гором. – Р. С.) его матери, ибо я не хочу ничего видеть после него! Ведь мое сердце сначала успокоилось на нем, ибо я ждала мстителя! О Гор, о Гор, останься на земле! С того дня, как я зачала, я желала того, о чем просил дух отца его младенца, лишенного имущества!»[174].

«Семетейде» Кыязга олжо катын болгон Айчүрөк:

Өлөйүн деп арынан,
Өлбөй жеңең калганы
Курсакта калган куу жолтой
Курдаштан белги барынан.
Беренинен ажырап,
Бейпай долу Айчүрөк
Безилдеп боздоп күйүптүр,
Беренден белги калды деп,
Бу перизаада өрттөнгүр
Курсакта үч ай балага
Медер кылып жүрүптүр[175].

Айчүрөктүн курсакта калган Сейтекти медер тутушу ал аман-эсен туулуп чоңойсо атасы Семетейдин өчүн Кыяздан аларына толук ишенгендигинен экени эпосто көп жолу эскерилет.

Байыркы Египет мифи менен кыргыз эпосунун айрым мотивдеринин мындай типологиялык окшоштугунун сыры эмнеде? Бу баарынан мурун Айчүрөктүн праобразы Исиданыкындай байыркы матриархаттык уруулук доордогу мифологиянын топурагында жаралып (натыйжада Исида менен типологиялык окшоштук түзүп), ошол кезде өзүнүн айланасында топтолгон бир катар мифтик мотивдерди кийин «Манас» трилогиясына ала кириши менен түшүндүрүлүшү мүмкүн. Ырас, эки чыгарманын идеялык багыттарынын, образдарынын ортосундагы кескин айырмачылыктарды белгилебей кетүүгө болбойт. Египет мифи алгачкы формасында калып, каармандары да мифтик (кудайлашкан) каармандар болсо, «Манас» трилогиясында Айчүрөктүн образы жана анын образы менен келе жаткан айрым мифтик мотивдер элдик оозеки чыгармачылыктын элегине түшкөн эволюциялык өнүгүшүнүн өтө узак мезгилинде алгачкы булактарынан кескин айырмачылыкка ээ болуп, мифтик негизинен кол үзүп, толук бойдон фольклордук каарманга айланган. Миф мында чыгарманын (жогоруда эскерилген Айчүрөккө байланыштуу мотивдердин), образдын өзөгүн түзбөйт, миф элдик улуу максаттарга, идеалдарга кызмат кылган каармандарды идеализациялоодо көркөм каражат, жардамчы элемент катары айрым белгилерин сактап калган.

Ошентип, «Манас» трилогиясында келечек элдик баатырдын аман-эсен өсүп чоңоюшуна, ал өзүнүн астына койгон миссиясы аткаруусуна аталардын көмөгү

жокко эсе болсо, ал турсун айрым учурда тоскоол болсо (Жакыптын Манаска карата айрым мамилелери, Семетейге тикеден-тике каршылыгы, өгөй ата Кыяздын Сейтекке кастыгы ж. б.) энелердин ролу тескерисинче өтө чоң. Трилогиянын үч бөлүгүндө тең балдардын элдик баатыр болуп тарбияланышында негизги роль энелерге таандык: 1-бөлүмдө Алмамбетти Алтынай[1]*; 2-бөлүмдө Семетейди Каныкей; 3-бөлүмдө Сейтекти Айчүрөк эне катары гана тарбиялабастан, ар түрдүү кырсыктардан сактоодо, курал-жарак ж. б. менен жабдууда касиеттүү колдоочулардын ролун да ала жүргөнү байкалат. Бул бир жагынан «Манас» трилогиясындагы көпчүлүк энелердин образынын түпкү тамыры байыркы мезгилге, матриархаттык доорго таандык болушу менен байланышса, экинчи жагынан феодалдык көз караштын, үрп-адаттын карама-каршысында, «Манасты» жараткан кыргыз эли эзелтеден бери карай аялзатына зор баа берип, эркектер менен катар коюп, айрыкча эненин эмгегин ыйык нерсе катары карап келиши менен да түшүндүрүлүшү мүмкүн.

* * *

«Важным моментом, по старинному представлению тюркских народов, является наречение имени, имеющее магическое влияние на дальнейшую судьбу человека»[176] – дейт В. М. Жирмунский. Мындай жөрөлгө жеке түрк элдеринде эмес жер жүзүндөгү элдердин көбүнөн кезиккен орток көрүнүш. Мисалы, байыркы индиялыктардын жүрүм-турум эрежелери китебинде минтип жазылган: «Имя – это первейшее средство для общения людей. Оно приносит заслуги и определяет судьбу. Человек достигает славы благодаря имени, поэтому церемония наречения имени в высшей степени достойна восхваления»[177]. Адамдардын ушул байыркы көз караштарына ылайык, «Манас» трилогиясында да каармандардын келечек тагдырына байланыштуу өтө маанилүү учур катары ат коюуга зор көңүл бурулат. Эпосто оң каармандарга өзүнө ылайыктуу жакшы ат коюу кыйын милдет экени, элдин катуу кыйналганын баяндоо эпостордо туруктуу мотивдерден.

Ат коюңар деп айтып,
Ак сакал Жакып кеп айтып,
Көптүн келди кашына.
Ат асмандан дечү эле,
Жакшы ат коёр бекен? – деп,
Көзүн салды бай Жакып
Аяк менен башына.
Олтурган эрлер дегдеди,
Оозуна бир ат келбеди.

1 *Алмамбеттин душмандын арасында туулуп, аман-эсен чоңоюшуна энесинин ролу чоң. Айрым варианттарда (М. Чокморовдо) ал перинин (нур перинин) кызы болуу менен укмуштуу касиетке ээ болуп Алмамбетти ар түрдүү кырсыктардан сактап келет. Ал (Айымкан – М. Чокморовдо) өлгөндө Алмамбет укмуштуу колдоочу-таянычынан ажыраган катары, кытай-калмак кандарынын кыстоосуна чыдабай качып чыгат. Алтынайдын укмуштуу теги Д. Кочукеевде даана берилет. Ал Азизканга тийгенге чейин жылан болуп кубулган кереметтүү кыз болот. Скиф доорунан бери жылан кейпиндеги кудай аял түпкү эне болгондугу жөнүндөгү легенда Евразияда кеңири тараган.

Ат коё албай алдырап,
Акылмандын баарысы
Карап калды жалдырап[178].

Балага ат коюунун мындай татаалдыгы, жаңы төрөлгөн балага карата байыркы түшүнүккө, ишенимге ылайык чыккан. Жогоруда жаңыдан төрөлгөн бала байыркы адамдардын ишениминде мурдагы өлгөн ата-бабалардын бирөө, же тотемдик атанын кайрадан кубулуп жарык дүйнөгө келүүсү катары караларын көргөнбүз. Ушул ишенимге ылайык ат коюучу адамдардын алдында мурдагы өлгөн ата-бабалардын ичинен кимиси кайра төрөлгөнүн билүү жана анын мурдагы ысмын кайрадан «өзүнө» – жаңыдан төрөлгөн балага берүү – ылайыктуу ат коюу милдети турган. Мунун ачык мисалдарын этнографиялык эмгектерден каалашыбызча табууга болот. Мисалга Дж. Томсон өз эмгегинде пайдаланган фактылардын бирин көрсөтсөк жетиштүү: «С появлением на свет нового члена семьи древние скандинавы говорили: «Наш сородич родился вновь – такой-то вернулся», – и в подкрепление своих слов они давали младенцу имя покойника»[179]. Мындай жөрөлгө өз учурунда түрк элдеринде да болгонун алардын айрымдарында азыркы учурга чейин кезиккен фактылар ырастайт. Өзбекстандын Самаркан областында жашаган крымдык татарларда мындай жөрөлгө сакталган: карыган жесир аялга алыскы туугандары белек-бечкек (тартуу) менен келет да, андан анын өлгөн күйөөсүнүн ысмын жаңыдан төрөлгөн балага коюуга улуксат сурайт. «Женщина благодарит родичей, не забывших ее мужа, его дорогого имени, и дает согласие»[180]. Албетте, мындай учурда көрүнгөн эле кишинин эмес, атап айтканда, кимдин кайрадан төрөлгөнүн атайы аныктоо, тактоо талап кылынышы, ошондон кийин гана «аныкталган», «такталган» ысымды жаңы төрөлгөн балага берүү закондуу көрүнүш. Натыйжада, балага көрүнгөн эле ат коюла бербеген сыяктуу эле, көрүнгөн эле киши ат коё бербеши, байыркы баёо адамдардын түшүнүгүнө ылайык атайы жаралган «көзү ачык» адамдар гана ага жарамдуу болушу законченемдүү. «У индейцев при рождении ребёнка зовут колдуна, чтобы он привел себя в экстаз и определил, кто именно вернулся и какое имя дать новорождённому. Христианские миссионеры роняют свой авторитет, если при крещении новорожденного спрашивают, какое имя ему дать. Это то, что по представлению индейца племени Апапокува должен знать жрец лучше других»[181].

Түрк-монгол элдеринин эпосторунда реалдуу турмуштагы бул жөрөлгөдөн айырмаланып, балага атты шаман (колдун) эмес, оң каарманды идеализациялоочу эпикалык салтка ылайык кайыбынан пайда болгон касиеттүү карыя, же керемет күчтүн ээси укмуштуу жаныбар коёт (бул экөө тең түпкүлүгүндө биз жогоруда эскерип келе жаткан тотемдик колдоочу ата-бабанын өздөрү болот). Хакастардын «Албынчы» деген эпосунун башкы каарманына ысымды ага сыйкырдуу күч-кубат, минерге укмуштуу ат берген кереметтүү кербалык, алтайлыктардын «Ак тайчы» эпосунун оң каарманына аны багып өстүргөн ак бөрү коёт. Ал эми ушул элдердин (Түштүк Сибирде жашаган түрк элдеринин) башка эпосторунда тоо-токой, жер-суунун ээси (духу) эсептелген карыя башкы каармандын өзүнүн өтүнүчү боюнча көктөн түшүп, же токойдон чыгып келип ага ат коёт. Демек, Жакып баласына ат коюларда «ат асмандан дечү эле» деп кандайдыр бир кереметти алдын

ала күтүшүн ушул ишенимдин чагылдырылышы катары карасак болот. Буга типологиялаш көрүнүш индиялыктардын «Махабхаратасынан» да жолугат. «Каждый раз, когда в древнеиндийском эпосе описывается рождение того или иного героя, в небе раздается гулкий гром барабанов, сверху сыплется ливень цветов, невидимый голос предсказывает ему великую участь и нарекает ему имя»[182].

Түштүк Сибирдеги түрк элдеринин эпосторунда кайыбынан пайда болгон касиеттүү карыя адатта балага ат гана койбостон, мине турган тулпар атын да белгилейт, ата-энесинин кимдигин көрсөтөт (эгер бала жетим өсүп, ата-энесинин кимдигин билбесе). Мисалы, шор элинин «Алтын Кылышында» жер алдынан чыга калгандай пайда болгон карыя, мага ат коюңуз деп өтүнгөн каарманга мындай дейт: «Если имени славного ты достоин, никто его у тебя не отнимет; если имя к тебе не пристанет, пусть ветер тотчас его унесет. Алтын Кылыш (Золотой меч) имя твое отныне, на бело-яблочном коне по имени Ак-Коят будешь отныне ездить...»[183]. Ушуга аналогиялаш көрүнүш «Картыга-перген» деген экинчи бир чыгармадан да учурайт: «Имя твое назову я!» – сказал. Взяв золотую чашу, старик пищу попробовал. Обращаясь к луне и солнцу, закричал, имя назвал: «Имеющий отцом Алтын-Кана ты будешь! Алтын-Көбөк твоя мать!.. Шесть лет питаясь пеплом, возросший, имеющий светло-солового коня ростом в сорок саженей, неумирающий, непогибающий Картыга-Перген твое имя пусть будет!»[184]. Мында балага ат койгон тоодон түшүп келген касиеттүү карыя.

Буга караганда Манаска төмөнкүдөй формада аттын коюлушу өтө байыртадан келе жаткан традициялык көрүнүштөрдөн:

Аты Манас болсун,
Жери Талас болсун,
Эли кыргыз болсун,
Какырда турган Каккула
Манастын аты болсун[185].

Келтирилген мисалдардан көрүнүп тургандай касиеттүү карыя балага ат гана койбостон анын келечек тагдырын алдын ала чечүүчү, белгилөөчү болуп да эсептелет, б. а. ал анын касиеттүү колдоочусу экени ачык көрүнөт.

Ал эми Орто Азияда жашаган түрк элдеринин эпикалык чыгармаларында балага ат койгон жана укмуштуу күч-кайрат, жоо жарак, ат-тон берген бул карыя (анын түпкү теги тотемдик ата-бабага жатарын жогоруда көргөнбүз) мусулман дининин ыйыктары менен алмаштырылганын көрөбүз. Мисалы, Алпамышта атты Шаймерден коёт жана анын келечек баатырдык иштерин алдын ала айтуу менен бирге, кармашта өлбөс-житпес касиетке ээ кылат. Ошентип, тектеш элдердин эпикалык чыгармаларындагы түпкүлүгүндө бир булактан тарап чыккан ушул персонаждардын (касиеттүү карыялардын) образынын эволюциясы көрсөтүп тургандай Манаска, ошондой эле Алмамбет, Сейтек ж. б. «Манас» эпосундагы каармандарга кайыбынан пайда боло калып ат койгон карыя кийинки айтуучулар тарабынан Кызыр ж. б. мусулман ыйыктары катары сүрөттөлсө да, ал ага чейин эле эпосто орун алып келе жаткан персонаж түпкүлүгүндө тотемдик колдоочу болуп саналат. Ал кийин гана трансформациялануу жолу менен мусулман ыйыктары менен алмашыла баштаган.

Эпостордо келечек баатырдын атын кээде кайыбынан пайда болгон касиеттүү карыя эмес, ошол эле чыгарманын өзүндө активдүү роль ойногон белгилүү каармандардын бири – реалдуу жердик адам коёт. Ырас, ал калк ичинде касиеттүүлүккө жакын зор урматка ээ болот. Мисалы көпчүлүк түрк элдеринин оозеки чыгармаларындагы белгилүү каарман Коркут ата бир катар эпостордо ары абдан узак жашап (мисалы 295 жашка чейин), көптү көргөн карыя, ары «көзү ачык» катары башкы ролду аткарат. А элдик баатырдын тагдырынын урунттуу учурларында чечүүчү рол ойноп, ар дайым колдоо көрсөтөт. Анын ал иштеринин ичине бата берүү менен баланы бойго бүтүрүү жана ага ат коюу да жатат[186]. Коркуттун образынын ушул мүнөздүү белгилерине карай изилдөөчүлөр: «Образ Коркута, по-видимому, восходит к образу патрон обряда покровителя культурного героя в мифе. Патрон обряд произошел от тотемного животного, в которое воплошался посвящаемый; связывать Коркута с каким-либо одним тотемом вряд, ли правильно, так как этот образ сложился из множества подобных персонажей. Постоянно изменяющаяся общественная обстановка внесла в мифы новые элементы и представления. Мифы впитали в себя детали, отражающие историческую обстановку, сюжет его приурочился к событиям, исторически достоверным»[187] – деп белгилешет. Буга караганда Коркуттун образынын түпкү теги жогоруда эскерилген кайыбынан пайда болгон карыялардын образына барып такалат, б. а. Коркуттун образы мифтик каармандын улам реалдуу турмушка карай эволюцияланышынын кийинки этабында пайда болгон тиби.

Катылышкан душманын
Өгөөлөсүн темирдей,
Акыры туулса эркек уул
Аты болсун Семетей[188], –

деп «Манас» трилогиясынын экинчи бөлүгүнүн баш каарманын батадан бойго бүтүрүп гана тим болбостон, ага атты да койгон, ошондой эле төрөлүүчү баланын келечекте эл кишиси – баатыр болуп өсүшүн каалаган калк карысы Кошойду ушул эле Коркуттун тибиндеги каарман деп карасак болот. Анткени, ал жеке ушул эскерилген учур эле эмес, башка бир катар иштери менен да Коркуттукундай мифтик элестерди сактаган белгилерге ээ.

С. Каралаевдин вариантында Манаска адеп ат коюлушуна байланыштуу кызыктуу факты жолугат.

Бичик чийип кат коюп,
Манастын атын бурмалап
Чоӊ жинди деп ат коюп.
(С. Каралаев, Манас, ТАИФ, инв. № 501, 154-б.)
Баланын аты Чоӊ жинди,
Ар жаккы атын ким билди.
(Ошондо, 156-б.)
Чакырган аты Чоӊ жинди,
Мунун чын Манас атын ким билди.
(Ошондо, 162-б.)
Кечээ кабарында бар бекен?

Эсенкандын элчиси,
Билген экен сыйкырчы,
Буруттан Манас чыгат – деп,
Мурунтан издеп жүргөнү.
Бул Алтайдан туулду,
Айткан Манас өзү экен,
Өзү турмак Манастын
Карарган кара көзү экен.
Тутанып кеткен сен Жакып
Арамга бөлүп санааңды,
Уулумдун аты жинди деп
Айтпапсың Манас балаңды.
(Ошондо, 198-б.)

Манас жаңы төрөлүп, той берилип, ат коюлгандан кийин эл карысы Акбалта Манастын келечекте «белге таңуу кылуучу» эр бала болорун билип:

Ак шумкардай баркылдап,
Ак сакалы жаркылдап,
Кара тилин кайрады:
«Манас деп айтпа элге» – деп
Кайран Балтаң сайрады.
Ошол кезде коюлган
Манастын аты Чоң жинди,
Манасты Манас болот деп
Кара калмак ким билди.
(Ошондо, 179-б.)

Манастын чын аты душмандардан минтип жашырылып, бурмаланып «Чоң жинди» аталышы да түпкүлүгүндө байыркы тотемдик ишенимге барып такалат. «Имя является тотемическим символом, а потому имеет магическое значение. Известно, что дикари почти всегда неохотно открывают свое имя чужим. Имя является тотемической тайной»[189]. Атты башкадан минтип жашыруунун канчалык мааниси бар экендигинин ачык мисалын байыркы египеттиктердин мифтик легендасынан көрсөк болот. Анын кыскача мазмуну мындайча: кудай аял Исида эң жогорку кудай Ранын (Күн кудайдын) үстүнөн бийликке жетиш үчүн «аны энеси төрөгөндө койгон чыныгы атын» (жашыруун атын) билмек болот. Ал Ранын шилекейи аралашкан топурактан жылан жасайт да күн кудайдын (Ранын) жолуна коёт. Жылан Раны чагат. Жыландын уусунан аябай жапа чеккен Ра кудайлардан жардам сурайт. Бирок алар буга чейин белгисиз оорудан айыктырууга күчсүздүк кылат. Жалгыз гана Исида айыктыра аларын, бирок муну үчүн Ранын чыныгы жашыруун атын билүүсү керектигин айтат. Ра жашыруун атын айткысы келбей, өзүнүн көптөгөн башка аттарын, наамдарын атайт. Исида айыктыруудан баш тартат. Карыган кудай өзүнүн чыныгы атын (жашыруун атын) айтууга аргасыз болот. Жеңишке жеткен Исида сыйкырдуу дубасын окуп Раны айыктырат. Ошону менен ал өз максатына жетет: «Она обладает тайным именем царя богов, а, следовательно, и властью над ним»[190]. Мындан изилдөөчү төмөнкүдөй жыйынтык чыгарат: «В

основе сказания лежит, таким образом, представление о том, что часть сущности человека, божества, зверя, вещи заключена в его имени и что знани имени кого-либо отдает его во власть узнавшего имя»[191]. Демек адамдын ысмы аны башка адамдардан ажыратуу үчүн шарттуу түрдө алынган белги гана эмес, анын чыныгы касиетин көрсөткөн – жаны да болуп саналат. Бул жерде Дж. Томсондун адамдын ысмына байланыштуу айткан оюна кайрылуу биздин пикирди тактаганы турат. «Имя и знак – одно и то же: они выражают одно в звуковой, а другой – в видимой форме – воплощенный в их носителе тотем. Человека из своего рода узнают по имени и по знаку, который он носит, – по его тотему»[192].

Көрүнүп тургандай, адамдын чыныгы аты (жашыруун аты) анын тотеминин аты менен аталат. Өз учурунда тотем адамдан муундан муунга кайталанып өтүп келе берүүчү куту (жаны). Демек, адамдын чыныгы атын билүү аркылуу анын тотеми эмне экенин (б. а., жаны эмнеден турарын) билип алууга болот. Натыйжада байыркы адамдардын баёо түшүнүктөрү боюнча адамдын ошол тотемин колго түшүрүп алуу аркылуу ал адамга ар түрдүү таасир этүүгө болот (өлтүрүп коюуга чейин). Ошондуктан, тотемдик атты жат адамдарга билгизбей өтө бекем жашырып жүрүү шарт. Мунун фольклордо чагылдырылышынын ачык мисалын, эпостун архаикалык белгилерин өтө мол сактап калган биздин «Төштүктөн» көрсөк болот. Жер астына түшүп кеткен Төштүк ар кандай укмуштуу кыйынчылыктарга туш келип, анын баарын жеңип чыгат да, бирок өзү Чоюн-Кулак алптан оңой эле жеңилип калат. Ага каршы күрөшкөндө күчү жетпесине көзү жеткенден кийин айла-амалга өтөт. Күлайым, Быйты күңдөрдүн жардамы менен Чоюн кулактын баласынан башка эч кимге айтылбас сырын амал менен айттырып угуп, анын жаны жети кара кучкач экенин билет. Жети кара кучкач колуна тийгенден кийин Төштүк Чоюн кулак алпты оңой эле жеңет. Төштүктүн бул жоругу египет мифиндеги Исиданын күн кудайы Ранын үстүнөн амал-айла менен жеңишке жетишин эске түшүрөт, б. а., Төштүк өзүнүн душманы Чоюн кулактын жашыруун атын (тотемин) билип алып, тотемин колго түшүрүү менен жеңишке жетишет.

Ырас, «Манаста» бул ишеним өз күчүн жоготуп, унутулууга өтүп, рационалдуу түшүнүк менен алмашыла баштаганын, бирок андан толук кол үзүп кетпегенин көрөбүз. Бизге белгилүү варианттардын бардыгында тең Манас туула электе эле аты душманына белгилүү болот. Кытайдын чоң каны Эсенкан даңзасына жазылган сыйкырдуу жазуудан же «көзү ачык» сыйкырчы, балчыларынан буруттан туулган Манас аттуу бала элин чабарын билет жана аны эртелеп жоготууга аракет кылат. Натыйжада Манас аттуу баланы издеттирет.

Бирок ал Манасты таптыра албайт. Анткени, кыргыздар келечек үмүт-тилегин ишке ашырчу баатыр баланы кандай да болсо аман өстүрүп алуунун камында болушат:

Бир адамга билгизбей,
Бир адамга туйгузбай,
Ок өтпөсүн кийгизип,
Ок жетпес ат мингизип,
Киши жүрүп, эл билбес,
Кара калмак-манжуга

Бирөөсүнө билгизбей
Бирөөсүнө туйгузбай,
Манасты тоого багалы.
...Ушул Манас бала үчүн
Ажал жетсе өлөлү [193].

Башка белгилери боюнча эмес аты боюнча издетип, Манасты жок кылууга Эсенкандын далалаттанышы мындагы ысымдын адамдын тагдырына байланыштуу магиялык касиетке ээлигин күбөлөйт. Ошондуктан Жакып баласынын атын жашырып «Чоң жинди» атайт (байыркы элдердин ишеними боюнча «Чоң жинди» сыяктуу «жаман» ат берүүнүн өзү да ар түрдүү суук көздөрдөн жазгырып, баланын өмүрүн сактап калуунун бир жолу болуп саналат).

Душмандан ысымды жашыруу тотемди жашыруу эмес, түздөн-түз адамдын өзүн жашыруу болуп, рационалдуу түшүнүккө ыкташып, жогоруда биз «Төштүктөн» келтирген мисалга караганда кыйла алдыга кадам койгон. Анын үстүнө бул мотив аткарган милдети боюнча да кыйла башка мүнөзгө ээ боло баштаган. «Манас» деген аты душманынан жашырылганына карабастан, күн мурунтан душманга белгилүү болуп, алардын сезин алыш аркылуу каармандын белгилүү миссияны (бул жерде душман кытай-калмактан өч алып, элдин башын кошуу үчүн) аткаруу үчүн атайы жаралган идеалдуу өзгөчөлүгү, артыкчылыгы белгиленет.

«Манас» трилогиясынын экинчи, үчүнчү бөлүмдөрүндө атты жашыруу мотивдери мындай ачык көрүнбөйт. Балким, Семетей 12ге чыкканча ата-теги, элижерин билбей (атайы жашырылып) өсүшү ал мотивдин бир кыйла өзгөргөн түрү болушу мүмкүн.

Астыңдагы алдейлеп турган чунакты,
Бир тууганын, Ысмайылга бере көр,
Каныкей балам, оолакка салгын боюңду,
Сен бөлөк эле кылгын оюңду,
Балаң эрбейип атка мингиче,
Ок өтпөс эле тонуң кийгизбе,
О дүйнө кеткен Манастын
Кулунум ата экенин билгизбе[194].

Түрк-монгол эпосторунда байыркы элдердин салт-санаасынан, дүйнөгө көз карашынан пайда болгон мотивдердин бири – балага аттын эрезеге жеткенде, жоо менен кармашаар чагы болгондо берүү. Мунун кеңири мисалын В. М. Жирмунский түрк эпосторуна арналган эмгегинде келтирген эле[195], биз дагы Манастын атына арналган өз макалабызда айрым фактыларды белгилегенбиз «Манас» эпосунда да башкы каармандын чыныгы аты кийин коюлганы байкалат. Саякбай Каралаевдин вариантында жогоруда көргөнүбүздөй адегенде «Чоң жинди» деген ат менен элге белгилүү болсо, М.Мусулманкуловдо эл койгон аты Ашырбек, Манас кандайдыр жогорку духтар тарабынан коюлган аты болот. Түштүк кыргыздардан жазып алынган «Манастын» айрым варианттарында да Мусулманкуловдун вариантындагыдай Манастын адепки аты Ашырбек. К. Мифтаков элден чогулткан уламыш боюнча өз аты Сардар, Манас наамы, титул аты деп берилген. Эпосто жалаң Манас эмес, Чубак, Сыргак, Серек, Ажыбай, Кыргыл чал, Каныкей ж. б.

бир катар каармандар кылган ишине, өздөрүнүн жекече мүнөзүнө жараша аттары алмашылат.

Акбалтанын Чубагы
Болот эле өз аты,
Чууга жакын болгондон
Чубак болду бу дагы[197].
Жолборс кыял бөрү көз,
Жооруну калың, жайык төш,
Ачуусу токтоо, жатык сөз,
Ар кылган иши Манаска эп,
Ат коюлган Берейбек;
Акыр заман журтуна,
Атагы чыккан Сыргак деп[198].

Сыргак деген сын аты[199].

Санирабиганы
Самап келген кыргыздын
Никейине бердик деп,
Багыштады кыз денин
Баарыбыз аны көрдүк деп,
Абылкасым аттанып
Айгайды журтка салыптыр.
Кандын никейинде деп
Калайык угуп алыптыр,
Санирабиганы
Түркөйү кыргыз түк билбей,
Андан кийин атагы
Каныкей атка калыптыр[200].
Айтты сөздү эр Серек
(Мурунку аты Байсалбай
Мындай акыл таппаса
Серектиги не керек)[201].

Алмамбеттин келери жөнүндөгү Манастын түшүн жакшы жоруганы үчүн Манас чоросу Абдылданы мактайт:

Акылы башка ажысың,
Арзысам киер башыма
Алтын жыга таажысың.
Аманатың аманда,
Айтар сөздөн, акылдан
Алдырбайсың адамга.
Жаның тирүү турганда
Жаактуудан адам жанашпас,
Таалайды адам талашпас.

Бийлик тонду алдың деп,
Бий болдуңуз Ажым деп,
Тон кийгизип өзүнө,
Кубанып айткан сөзүнө.
Ажыбий болду атагы,
Ажыбай деп атаган
Акындар билбес чатагы[202].

Этнографиялык эмгектерде чогултулган материалдардын маалыматтары боюнча байыркы элдер балага экинчи чыныгы атты инициациядан өтүү мезгилинде анын жөндөмүнө, же сырткы келбет ж. б. белгилерине карап койгон. Баатырдык эпос – бул салтты өзүнүн духуна ылайыктап пайдаланганын көрөбүз. Көпчүлүк түрк элдеринин эпосторунда баатыр бала биринчи жолу баатырдык жасаганда ошонусуна ылайык, же келечекте аткарчу ишинин мүнөзүнө карата ага ат коюлат. Коркут бир каарманга ысымды ал алгач бука менен күрөшүп, эрдик көрсөткөнү үчүн «Богоч» (букачар) койсо[203], экинчи каарман жаманчылык мезгилинде туулуп, бирок кийин артынан жакшылыкты ээрчите келгени үчүн күндүн көзүн азга жашырып тез ачылган туманга салыштырып атын Туман коёт[204].

Эпостук ушул салттарга ылайык Манас өзүнүн чыныгы экинчи атына Ошпурга баргандан кийин өткөнүн айрым варианттардагы фактылар кабар берет.

Ошпурга Манас барганда
Анда Манас боло элек,
Берениң Манас атка коно элек.
Ошпурга барып эр болду
Эр уулу менен тең болду[205].

Манастын Ошпурга барганда өз атына көчүшү мурдатан келе жаткан традициялык мотивден болуш керек. Анткени, Манастын Ошпурга барышында инициациядан өтүүнүн изи жатат. Ал Ошпурга келгенде касиеттүү колдоочусу көк бөрүгө жолугат, андан келе жатып душманы менен алгач кагылышып, жеңип чыгат. Демек, анын Чоң жинди аты калып, Манас деген атка көчүшү этнографиялык, эпостук салт боюнча ушул кезге туура келет. Башка бир катар фактылар да ушул учурдан тартып анын аты Манас деп элге тараганын белгилеп турушат. Манас Ошпурдан келе жатып жер коруган калмактар менен чабыша кетиши кол курап, куралдуу, кадимкидей урушка алып келет. Жоого аттанган ар уруудан куралган кыргыз колу бирдиктүү кандай ураан менен чыгарын билишпейт. Ошондо, Манастын өзү «Манастап» ураан чакырып, жоого чабуул коюп жөнөп калат, калган эл да анын артына «Манастап» ураан чакырып жоого кирет. Демек Манасты эл биринчи жолу, ушул биринчи эрдик ишинде башчысы катары таанып, анын атын өздөрүнүн урааны кылып көтөрүп чыгышат. Атап айтканда, анын ушул мезгилден тартып, «Манас, Манас болгону Манас атка конгону» башка жерлерде да эскерилет.

Аты Манас болгондон,
Тогуз жашка толгондон,
Тогошкон экен калмакка
(Орозбаков С. Көзкамандардын окуясы)

Ошентип, келтирилген мисалдардан байкалып тургандай Манас каармандын эрдик, каармандык иштерине карата кийин атайы тандалып коюлган ысымы экени талаш туудурбайт, бирок азыркы кыргыз тилиндеги, дегеле алтай тилдеринин чоң тобундагы *(*семьясында) сөздөрдөн анын эмне деген мааниге ээ экенин ачык айтуу кыйын. Ошондой болсо да өз учурунда ал сөздүн мааниси кыргыздар үчүн толук түшүнүктүү болуу керек. Эпостун бүгүнкү*,* тексттери анын кандайдыр бир магиялык касиетке ээ, же өтө жогорку титулду, наамды, адамдык сапатты билдирген *сөз* экенинен кабардар кылат.

Атышкандын алы болсун,
Айдай Манас өзү болсун.
Күрөшкөндүк күчү болсун
Күндөй Манас өзү болсун[206].

Анда Чубак эмне дейт
Аты да Манас турбайбы,
Заты да Манас турбайбы,
Сөзү да Манас турбайбы,
Өзү да Манас турбайбы,
Манас болсо жолборсум,
Алмамбет болсо жолдошум,
Кол келди деп кытайдан
Корунсам кудай урбайбы[207].

Жаман да болсо балаңыз
Манас деп чыккан даңкы экен[208].

Манас болуп баласы
Каканга чатак салганы [209].

Манас, Манас деп койсо
Барбая түшөт экенсиң [210].

Манас, Манас болгону
Манас атка конгону[211].

Думана туруп муну айтат:
Беренимсиң, белимсиң,
Бек жараткан жакшылап.
Арбагың бийик, атын, оор,
Ардактаган шеримсиң,
Кыйынымсың, канымсын,
Айкөл Манас жанымсың[212].

Бул мисалдарга Манастын аты укмуштуу касиетке ээ ысым катары өзү туула электе кытайлардын даңзасына жазылышын, Манас Каныкейге күйөөлөп барганда өзүнүн атын кандайдыр өзгөчөлөнгөн маанилүү ат катары сыймыктануу менен билдиришин, революцияга чейин кыргыздар баласына оор ат, бала көтөрө албай майып болуп калат деп «Манас» деген ысымды балдарына коюшпай келгенин кошууга болот. Келтирилген мисалдардын бардыгы тең «Манас» деген ат кандайдыр магиялык касиетке ээ ат экенин, аны өзүнө ысым катары алып жүргөн адам элден өзгөчө сапатка ээ болорун көрсөтүп турат. Ири окумуштуулар М. О. Ауэзов, А. Н. Бернштамдар «Манас» деген ысымдын чыгышын ушул сыяктуу мисалдарга таянышып, кудайдын ысмы менен байланыштырышкан: «Отсутствие имени Манас в скудных исторических сведениях не должно нас смущать. Манас, как мы полагаем, был главным полководцем или ажо, завоевавшим Бей-Тин; умер он в 847 году. Лингвистически имя Манас должно означать либо наименование божества из пантеона шаманства, либо, что вернее, оно связано с манихейством, широко распространенным в ту пору в Средней Азии. Может быть, настоящее имя прославленного героя тех времен было иное, а позже, он, благодаря своим доблестям, был прозван именем божества – Манасом»[213]. А. Н. Бернштамдын келтирген аргументтери да ушуга жакын. Ал окумуштуу дагы Манасты IX кылымдагы кыргыз башчысынын титул аты катары карап, ал ат ага манихей дининдеги кудайдын (Манунун) же ал дин тараган жердеги «Маниса» деген зор тоо массивинин аталышынан алынып коюлган деген ой айтат[214]. Бул ысымдын пайда болушуна башка бир катар изилдөөчүлөр кийин да кайрылышты[215], бирок алардын аргументтери анча ынанаарлык эмес. М. О. Ауэзов менен А. Н. Бернштамдын пикири азырынча өз маанисин жоготуша элек. Учурунда «Манас» деген ысымдын чыгышына байланыштуу өз оюбузду ортого салганбыз[216]. Биздин аргументтерибиз деле түпкүлүгүндө ушул эки окумуштуунун пикирлерине жакындашып барат. Бирок эпостун башкы каарманы Манастын прототибин IX кылымдагы кыргыз мамлекетинин башчысы эсептегенибнз менен анын ысымынын этимологиясын манихей дини эмес, будда дини аркылуу санскрит тилинен кирген сөз катары караганбыз. Макала жарыялагандан кийин бир кыйла тилдик материалдар менен таанышуунун натыйжасында «Манас» деген сөз жалпы эле индоевропа тилдеринин тобуна (семьясына) таандык байыркы сөздөрдүн бири экендигине ишендик[217]. Ырас аталган тилдерде бул сөз формасы жагынан өзгөрүүлөргө туш болуп, семантикалык маанисин кеңиткен да, бири-биринен айырмалана баштаган. Мисалы, латын тилинде бул сөз «mens» формасында жолугат. Анын семантикалык маанилери жөнүндө А. Ф. Лосев төмөнкүдөй жыйынтыкка келет «Значит, указанный латынский корень обнимает все, что угодно, от невинного чувственного образа и до философских мнений и воззрений, начиная со спокойного размышления и кончая страстным аффектами, начиная от возвеличивающего увековечивания героя или события и кончая самым настоящим уродством»[218]. Латын тилинен байкалып тургандай, индоевропа тилдеринде «Манас» деген сөз өзгөргөн формага ээ болуп, семантикалык маанилерин кеңиткенине карабастан, ал тилдердин жалпысына орток төмөнкүдө маанилердин сакталып турушу аталган сөздүн бир негизден тарап чыкканын көрсөтөт: *I.* дух; душа (жан); *II.* акыл; эс акылмандык, даанышмандык; *III.* кең

пейил, айкөл; *IV.* эр жүрөк, кайраттуу; тартынбас; *V.* максат, эңсөө, ынтаа, шык ж. б. В. И. Абаев белгилегендей индоевропа тилдеринин тобунда (семьясында) «Манас» деген сөз адамдын «духовный активдүүлүгүнүн көрүнүшү» жөнүндөгү түшүнүктү өзүнө камтыйт. Индоевропа тилдеринин ономастикасында бул сөз активдүү роль ойнойт. Андан алынып кудайлардын, эпостук каармандардын, касиеттүү жер-суу аттары коюлган:

Менс – байыркы римдиктерде адам акылынын кудайы; Менес – грек эпосундагы каармандардан. Байыркы жана орто кылымдагы алдыңкы жана Орто Азиянын негизги дини зороастризмдеги башкы кудай (жакшылыктын кудайы) Ахур Мазданын (акылдын ээси) ысмы да «Манас» деген сөзгө барып такаларын изилдөөчүлөр белгилешет: «Очевидно, что «maz-da» это то же что скр. medha «ум», знание, и вместе с ним восходит к Mansdha подобно тому как глагол maz-da «запечатлевать, хранить в памяти» восходит к mansdha или mns-dha – где mans-mns представляют собой слабse формы по отношению к скр. manah – «дух» авест manah – «дух», гр. «Mevos» – «сила», «мужества»[219].

Байыркы перстердин державасын башкарган Ахемениддер династиясынын (биздин эрага чейинки 558–330-жж.) фамилиясы да ушул сөздөн алынганын (Наха – manis жакшы (достук) мамилелеш) изилдөөчүлөр көрсөтүп жүрүшөт[220]. Биз индоевропа тилдеринин батыш бөлүктөрүндөгү айрым гана мисалдарды көрсөтүп олтурабыз. Ошонун өзү да «Манас» деген сөздөн алынып коюлган ысымдын популярдуулугун, көбүнчө эң жогорку күчтөргө, эң жогорку кудайга, эң жогорку башкаруучуга берилеринен кабардап турат.

Ал эми санскрит тили пайдаланылган элдерде «Манас» деген антропоним дал ушул формасында өтө кеңири тараганын, мифтерде (кудайлардын аты) «Махабхаратадан» тартып көптөгөн оозеки чыгармаларда (оң каармандардын аттары) топонимикада (ыйык жер-суу аттары) колдонуларын жогоруда аталган макалабызда кыйла мисалдар менен көрсөткөнбүз. Эми ушул ысым кыргыз эпосуна кандайча келип киргенине кыскача токтоло кетели.

Дүйнө жүзүндө эң кеңири тараган ислам, христиан диндери менен катар турган будда дини эң алгач Индия жергесинде пайда болгон. Аны негиздеген биздин эрага чейинки *VI–V* кылымдарда жашаган индиялык канзада Шакья (Сакья) – Муни. Акырындап ал негиздеген дин Индиянын чегинен чыгып Борбордук жана Чыгыш Азиядагы мамлекеттерге кеңири жайылат. Кытайга биздин эранын 2-кылымында тарап, *IV–VII* кылымдарда айрыкча гүлдөйт. Тибетте *VII* кылымда ламаизм деген өзүнчө агымды түзүп, бүткүл будда дининин борборуна айланат. Монголия жана Бурят Монголия ал динге *XVI–XVIII* кылымда өтөт. Ислам динине араб тили кандай кызмат кылса, санскрит тили да бул динге ошондой кызмат өтөгөн. Будда дининин адабияттары «Трипитика», «Сутты», «Джатака» жана брахмандардын касталык өзгөчөлүгүн көрсөткөн «Дхармашастре», «Ману закондору» ушул тилде жазылган.

Тарыхка көз чаптырганыбызда кыргыздардын эл аралык аренага чыгып, бир кыйла жогорулоо учуру дал ушул будда дининин Борбордук жана Чыгыш Азияда айрыкча гүлдөп, зор идеологиялык күчкө айланып турган мезгилине тушташ келет.

Ошол кездеги кыргыздар маданияты, экономикасы жагынан коңшу элдер менен өтө тыкыс карым-катышта болушканын көптөгөн археологиялык табылгалар, Орхон-Енисей, кытай, араб-перси жазма эстеликтери жана көрүнүктүү окумуштуулардын илимий эмгектери даана көрсөтөт.

Ошолорго таянып, кыргыздардын будда дининде болгондугу жөнүндө биздин тарыхчылар мына муну билдиришет: «Археологические материалы свидетельствуют о проникновении к енисейским киргизам буддийской религии, что хорошо согласуется с исторической обстановкой *IX–X* вв. характеризующейся усилением киргизо-тибетских связей»[221]. Диндин кабыл алынышы менен кошо анын адабияттары да калк арасына тарай баштаары өзүнөн өзү түшүнүктүү. Айтса, түрк элдеринин төбөлдөрү будда динин жана анын адабияттарын калк арасына таратууну *VI* кылымда эле колго ала башташкан. Мисалы, кыргыздардын түштүк жактагы коңшусу Борбордук Азиядагы түрктөрдүн каганы Тобо өзү бийлик жүргүзгөн 572–581-жылдарда бул ишке активдүү киришкен. Тобокаган Буддага храм тургузган, өзү будда дининин эрежелерин тутуп, орозо кармап, храмды айлана басып кудайга табынып, дуба окуп жүргөн. Ал кытайдан будданын китептерин алып турган жана гандхарлык насаатчы Жинагупту он бир жардамчысы менен өзүнө чакырып алган. Жинагупта жардамчылары менен будданын негизги адабияттарынын бири «Сутраны» түрк тилине которуп, көчмөндөрдүн арасына буддизмди таратуу боюнча үгүт жүргүзгөн. Ырас, Тобо кагандын аракети толук ийгиликке жете алган эмес. Бирок, түрк элдерине. будда дининин жайылышы муну менен бүтүп калбайт.

«Судя по сохранившимся теперь в книгохранилищах Европы Японии рукописям, можно сказать, что почти весь основной свщенный канон буддийской письменности был переведен уйгура на свой язык и хранился в монастырских библиотеках. А затем с течением времени дошел и до нас»[222]. Сөз *IX–XV* кылымдардын айланасына таандык кол жазма жөнүндө болуп жатат. Мисалы, алардын бирин X кылымда Беш-Балыктык Сыңку Сбли Тудбудда дининин касиеттүү китеби Сутрадан уйгур тилине которгон. Ал котормо канзада Магаетви жөнүндөгү легенданы өз кучагына камтыйт. Ал эми кыргыздар ушул кол жазма которулган мезгилге жакын учурда Беш-Балыкты багынтып басып алганы тарыхта белгилүү[223]. Кыргыздардын будда динин кабыл алып анын адабияттарынын эл арасына таралышы, санскрит тилиндеги күндөлүк турмушта активдүү колдонулган айрым сөздөрдүн элге тааныш, түшүнүктүү болушуна ыңгайлуу шарт түзбөй койгон эмес. Айталы, дин маселесинде өзгөчө мааниге ээ – дух, жан (душа деген түшүнүктөрдүн «Манас» деген сөз менен аталышы; дегикисин айтканда, бул сөздүн аталган тилде кудайдын атынан (Манаса) тартып жер-суунун атына (Манас көлү, Брахмапутра дайрасынын оң куймасы, буга азырынча талаш туудурчу Синьцзян дагы Манас дарыясын, андагы шаарды кошпойбуз) чейин, күндөлүк байланышта өтө зарыл адам (манас, манущья); дос (манус) илимпоз, сабаттуу (маниши), даанышман; эр жүрөк, айкөл, кең пейил, (Манасви); акыл, эс (Ман, манас), сыймык, кадыр, абийир ар-намыс, ызат (ман); сонун, сулуу, татынакай, жагымдуу (манмана) ж. б. колдонулуп, айрыкча популярдуу болушу өзүнө көңүл бурдурбай койбосуна атайы далилдин кереги деле жок.

Эгерде кыргыздардын бул сөз менен тааныш экенине ишенсек, анда алар аны өздөрүнүн сүйүктүү жетекчисине титул-ат кылып колдонушканына шек саноо кыйын (бул жерде көпчүлүк окумуштуулар «Манас» деген сөз кыргыздыкы эместигин бир ооздон белгилеп жүрүшкөнүн эскере кеткенибиз оң).

Айрыкча «Ман», «Манас», «Манасви» формасындагы сөздөрдүн мааниси көңүл бурарлык. Мындагы кең пейил, айкөл, ак көңүл, эр жүрөк, кайраттуу деген маанилер Манастын бүгүнкү күндөгү образына дал келерин айтпаганда да, «даанышман», «акылман» деген маанилери өзүн тарыхый жактан толук актайт. Биз кеп кылып жаткан байыркы доордогу Орхон-Енисей жазуулары менен таанышканыбызда, андагы түрктөрдүн эң күчтүү каганы Күл-Тегин, анын кеңешчиси Тонукук өздөрүнүн артыкчылыгын белгилөөгө билги (акылман) деген эпитетти колдонушат. «Теңириге тете, асмандан туулган түрктүн билги (акылман каганы бутакка олтурдуң»[224]. «Билги (акылман) Тонукук мен өзүм табагачда тарбияландым»[225]. Ал эми экинчи бир күчтүү каган Могилян Билге (акылман) деген титул-атты алып жүргөн. Кыргыздардын VIII кылымдагы атактуу башчысы Барс-бегдин такка мингендеги аты Ынанчу Алп Билге болгон[226]. Уйгур Моюнчурдан жеңилген экинчи бир кыргыз жетекчисинин аты да Пицьсйе-Тунгйе (Билге Тегин)[227]. Демек, байыркы кыргыз, түрк элдеринде мамлекеттик ири жетекчилерге, кагандарга «акылман», «даанышман» деген эпитет колдонуу, титул-ат берүү өзүнчө салт болгон. «Манас» («акылман», «даанышман») ошонун бир көрүнүшү.

Биздин оюбузча, кыргыз баатырына бул титул-ат эң кеми XII кылымдан мурун берилген болуш керек. Андан кийинки учурда кыргыздардын будда дининдегилер менен байланышы таптакыр үзүлөт. Ал эми монголдор бул динге өтө баштаган мезгилде (XVI–XVIII кк.) эпос өз алдынча чыгарма болуп калыптанып калганы жазма эстеликтерден белгилүү. Айрыкча эң айыгышкан күчтүү душманы уйгурларды багындыргандай саясий зор маанилүү өзгөчө учурда (IX к.), ага дем берүүчү жетекчиге да адаттан тышкары өзгөчө титул-ат таап коюу талап кылынары өзүнөн өзү түшүнүктүү. Темучин да кытайча Чыңгыз («асмандан түшкөн») деген өзгөчө атка ошондой учурда көчкөн. IX кылымдагы кыргыз жетекчисинин уюштуруучулук таланты өзгөчө болгону анын даңкынын өз чегинен алда канча алыска угулганынан да көрүнөт. Кытай императору ага жазган катында: «Вы, хан, родились под созвездием Северной медведицы, геройствовали на севере пустыни и стали правителем. Таланты (ваши) сияют как Плеяды. Разделили границы и создали государство; особо проявили героический дух, давно известны талантом управления. С любовью думаем о (Вас) и радуемся (Вашим) планом, глубоко вздыхаем»[228],– деп жазган. Ошол эле каттын экинчи бир жеринде ага мындайча мүнөздөмө берилет: «Известно, что уйгуры геройствовали на севере и стали властелинами. Все иноземцы подчинились (им) сто с лишним лет. Ныне Вы, хан, уничтожили их жилища отомстили за обиду и позор. (Ваши) заслуги превышают прежние, геройская слава потрясла северные страны»[229]. Душман тарап анын талантын мынчалык жогору баалап моюнга алып олтургандан кийин, бул жетекчинин кадыр-баркы өз элинде, албетте, өзгөчө болгон. Ошондуктан, ага башка элде кудайдын ысмы болгон антропонимди титул ат катары колдонушкан. Дегинкисин айтканда эл өзүнүн сүйүктүү жетекчисине бул титул атты колдонгондо анын

санскрит тилиндеги жогоруда биз эскерген компоненттерин толук камтый пайдаланган деп ойлоого болот. Мисалы, 843-жылы Тан империясы аны кыргыздардын ханы деп таанып, ага салт боюнча өздөрүнүн атынан «Цзун-ин-сюн-у-чэнмин хан» деген титул тартуулашкан. Чындыгында бу Тан императорунун ойлоп тапкан титулу эмес, кыргыз башчысынын өз элинде колдонулган титул-атынын кытайча которулган формасы экенин анын мазмуну санскрит тилиндеги «Манас» деген сөз менен шайкеш келиши көрсөтүп турат. Кыргыз башчысынын кытайча аталган титулун которгондо төмөнкүдөй мааниге ээ. «Цзун-ин – элдин сыймыгы» же «көрүнүктүү» (выдающийся), сюн-у – «эр жүрөк», «кайраттуу», «баатыр»; чэн – «ак пейил», «айкөл»; мин – «дааныман», «акылдуу», «тез түшүнгүч «билимдүү» (просвещенный); билгич (знаток), хан-»хан», б. а. эл дин сыймыгы, баатыр айкөл, даанышман хан.

Эпосто жеке Манастын ысмы эмес, экинчи бир башкы каарман Бакайдын аты да индоевропа тилдеринин индоиран бутагына киргенин көрсөтүүчү фактылар биздин болжолдообузду дагы тереңдетип бекемдейт[230]. Маселен, Бакай да Манас сыяктуу эле IX кылымдарда кыргыз тарыхында көрүнүктүү роль ойногон личносттун титул аты. Анын ысмы да чыгыш элдеринин жазма эстеликтеринде сакталып калган. Иероглиф менен бузулуп жазылган ал ысымды Кыргыз ССРинин Илимдер академиясынын тарыхчысы Г. П. Супруненко төмөнкүчө калыбына келтирген эле: «Гэ-си-хэ хай-и – кыргыз тарканынын аты. Биринчи эки муунга дал келүүчүлүктү табуу бизге кыйынчылык туудурат. Эң акыркы иероглиф «и» («адилеттүү») кытай сөзү, транскрипцияны талап кылбайт «Хэ» адатта «ва» деген муунду билдирет, тибетче транскриициясы «ɦwa», «Хэ-хай» (ɦwa – хай) «Вагай» («Вахай», «Ваай») түркчө айтылышка окшобойт, мүмкүн кыргыздарда түрк тилиндеги эмес да энчилүү аттар болсо керек»[231].

Г. П. Супруненко туура баамдагандай, изилдей келгенде сөздүн негизги бөлүгү түрк тили эмес, индоевропа тилиндеги «Бага» (кудай, господин, дөөлөт) деген сөздөн алынган болуу керек. Бул сөзгө түрк тилдериндеги мансаптуу улуу адамга сыйлап кайрылган «акай» кошулуу менен Бакай деген антропоним пайда болгонун өз макалабызда кеңири талдоо жүргүзүү менен көрсөткөнбүз. Г. П. Супруненко тийиштүү транскрипциясын таба албаган Хэ-си байыркы кыргыздарда кагандан кийинки мансап экени ошол эле чыгыш жазма эстеликтеринен белгилүү. Ал азыркыча Улуу командачы (б. а. башкы командачы) деген түшүнүккө ээ. Ошондо 842жылы Тан империясына элчиликке барган Хэ-си-хэ-хай-и тархандын ысмын кыргызча мындайча түшүнүүгө болот: «башкы командачы Бакай адилеттүү тархан». Тарыхый ысмынын этимологиясына карап аны эпикалык каарман Бакайдын образынын прототиби болгон дей алабыз. Анткени, экөөнүн ысымдары гана окшош болбостон, тарыхый личность IX кылымдагы кыргыз тарыхында алган орду менен, мүнөзүнүн айрым жактары менен эпикалык Бакайды эске салат.

Тилекке каршы, «Манас» трилогиясынын ономастикасын атайы изилдеген эмгектер али жарала электигине байланыштуу көптөгөн ысымдардын, алардын ичинде башкы каармандардын ысымдарынын этимологиясы белгисиз бойдон калып олтурат. Ушундай табышмак бойдон келе жаткан ысымдардын бири экинчи бөлүмдүн башкы каарманы – Семетейдики. Ушуга чейин анын ысмынын

этимологиясын чечмелөөгө бир да аракет боло элек. Бүгүнкү күндөгү түрк-монгол элдеринин тилдеринде буга жакындашкан сөз да, ысым да байкалбайт. Ырас, ысымдын аягындагы «тей» бөлүгү түрк-монгол элдеринин антропонимдеринде кеңири учурайт. Атактуу тарыхчы Рашид ад дин бул элдерде – «тай» уруунун эркек мүчөлөрүнө, – «чин» аял мүчөлөрүнүн атына жалганып айтыларын XIV кылымда белгилеген[232]. Азыркы учурда суффикс -дай (дэй,-дой). анын фонетикалык варианттары -тай (-тэй, -той) адам ысмына кошулуп колдонулуу менен, ага көбүнчө эркелетип, кичирейтип айтылган түр киргизет.

Ысымдын биринчи бөлүгү мүмкүн монгол тилдериндеги сэнге (фонетикалык варианттары «чэнггэ», «ценгэ», «ценг») деген сөздөн («кубаныч», «шаттык») же орхон-енисей жазууларында кезиккен, ошол эле доордогу Борбордук жана Орто Азияда аскердик жогорку башкаруучу, аскер башчысы (полководец)[233] деген сөздөн алынып, кыргыз тилине ылайыкташып колдонулган.

Трилогиянын үчүнчү бөлүмүнүн баш каарманынын аты араб тилинен алынганын атайы ага арналган макалабызда көрсөткөнбүз[234]. Түрк тилдеринин антропонимдеринде бир эле адамдын аты бир эле учурда Сеид Ахмед, Седяк, Сейтек формаларында орто кылымдагы жазма эстеликтерде сакталып калышы, Сейтек деген ат Сеид Ахмад (арабча «Сеид» – «господин», ахмад – «мактарлык») деген арабча ысымдын кыскартылып кыргызча айтылышы экени талаш туудурбайт.

Ошентип, «Манас» трилогиясынын ар бир бөлүмүнүн башкы каармандарынын ысмынын этимологиясына карап да анын узак мезгилдер бою түзүлүп келгенин, ар бир бөлүм кыргыз тарыхынын белгилүү-белгилүү мезгилдеринде өз алдынча жаралганын баамдоого болот. Эгерде Манастын ысмы кыргыздардын енисей доору менен байланышса, Семетейдин атынын айрым элементтери көрсөтүп тургандай («-тей») анын монгол доорунда (XII кылымдын башынан тартып) пайда болгонун түкшүмөлдөөгө болот.

Ал эми «Сейтек» бөлүмү аркылуу трилогияга жаңы кошулган (трилогиянын мурунку бөлүмдөрүндөгү каармандар Каныкей, Бакай, Айчүрөк; Канчоро, Күлчорону кошпогондо) негизги каармандардын Сейтек, Кыяздын (кияс – арабча «баа», «барк») экөөнүн тең ысмы араб тилинен алынышы бул бөлүм кыргыздардын Орто Азияда жашап мусулмандашкан учуру менен байланыштуу экенин кабарлайт.

* * *

«Содержание и настрой героического эпоса убеждают в том, что он начал слагаться именно в эпоху военной демократии. И это не случайно. Эпос призван был воспитывать в мужчинах – воинах неустрашимость и стойкость, озарять ореолом героизма их жизнь, полную непрерывных походов и тяжких испытаний. Эпос должен был также отвечать специфическим интересам воинской среды, уже становившейся профессиональной. Пристальное внимание поэтому уделено в нем вооружению, тактике боя, преследованию противника, военным хитростям»[235]. Бул Р. С. Липецтин туура белгилеген оюнан көрүнүп тургандай, баатырдык эпостордун традициясында каармандын жеке керт башын эле идеализациялап, баатырдык доордун духуна ылайык жоодон жеңилбес кайрат-күчкө, согуштук айла-амалдарга

ээ кылбастан, ал урунган курал-жарактарды, ат-тонду да укмуштандырып адаттан тыш касиеттерге ээ катары баяндоо адаттагы көрүнүш.

Адатта эпостун башкы каарманы – жоокердин (баатырдын) бардык куралдарынын ичинен темирден жасалган куралдарына айрыкча маани берилет. Көпчүлүк учурда темир курал-жарактар жандандырылып, касиеттүү культтук сапатка ээ болот. Бул бекеринен эмес, анткени, темир куралдардын пайда болушу «баатырдык доордун» жанданышына түрткү болгон. Ф. Энгельс «Үй-бүлөнүн, жеке менчиктин жана мамлекеттин келип чыгышы» деген атактуу эмгегинде: «Следующий шаг ведет нас к высшей ступени варварства, к периоду, во время которого все культурные народы переживают свою героическую эпоху, – эпоху железного меча»[236],– дейт. Көрүнүп тургандай, баатырдык эпостордун жаралышына түрткү болгон тарыхый шарт адамзат металлды өздөштүрүшү менен пайда болгон. Ф. Энгельс бул жөнүндө ачык эле көрсөтөт: «Полный расцвет высшей ступени варварства выступает перед нами в поэмах Гомера, особенво в «Илиаде». Усовершенствованные железные орудия,...гомеровский эпос и вся мифология – вот главное наследство, которое греки перенесли из варварства в цивилизацию»[237]. Мындан төмөнкүчө жыйынтыкка келсе болот: «Героический эпос, если он начал складываться в эпоху освоения металлов, естественно, не мог не отразить восхищения перед захватывающей новизной этого материала. Это вылилось в эпосе в хвалах в первую очередь металлическому оружию, его красоте, блеску и звучанию, его губительным свойствам, в воспевании надежности доспехов»[238].

Мунун мисалын биз «Манас» трилогиясынан ачык көрөбүз. Эпосто башкы каармандардын алып жүргөн ар бир куралынын «биографиясына» кеңири токтолуп, каарман ага кандайча ээ болгонун, качан, кандайча жасалганын, кандай укмуштуу касиеттери бары бүтүндөй терилип-тепчилип деталдуу сүрөттөлөт. Ошол куралдардын ичинен металлдан жасалганына, айрыкча, жоокердик замандын негизги куралы – кылычка зор көңүл бурулат. Эпостун негизги оң каармандарынын ар биринин кылычынын энчилүү аттары бар:

Асмандан түшкөн алты курч,
Кылычтын кыл мыктуусу:
Манас алган Зулпукор,
Ажыбай алган Ачалбарс,
Бакай алган Кылболот,
Алмамбет алган Жойкума,
Чубак алган Ачалбарс,
Сыргак алган Ар кескен[239].

Бул куралдарга жетүү да өзгөчө кырдаалда болот. Манастын жана анын чоролорунун өзгө жоо куралдары мыкты сапатка ээ болушу эч бир кереметтүүлүк менен байланышы жок, аны жасаган усталардын (мис., Төкөр уста Бөлөкбайдын) уздардын (Каныкейдин) чеберчилигине тийиштүү болсо, алты курч асмандан түшүп, баатырлардын колуна керемет менен тиет. С. Каралаевдин варианты боюнча Манас атасы Жакыпка таарынып, жер кезип кетип Боз-Талаага Баба-Дыйкандын жардамы менен эгин эгип, зор түшүм алып анысын Карача канга Аккулага

алмашып кайтып келе жатканда астынан ак сакалдуу думана жолугат. Ал Манасты нечен жыл күтүп жүргөнүн айтат:

Кудай сүйгөн алты курч,
Асмандан түштү атайы,
Арстан сенин өзүнө,
Берейин деп келемин[240].

Дубана асмандан атайы түшкөн алты курчтун маанисин, касиетин сыпаттап айтып келип:

Асмандан түшкөн алты курч,
Кайыптан кылыч табылган,
Калкта болбойт мындай иш,
Алты курчтун ичинде
Кылычтын кындуу шыктуусу,
Баарысынан өткүрү,
Артык кудай буюрган
Арыстаным өзүң алууга
Ат коюлган Зулпукор[241] –
деп алты курчту Манаска берүү менен:
Өзү тийген күчтүүгө
Кызылдай кыргын салыңыз!
Каканчынга, Бээжинге
Зордукчу кытай элине
Ылайык кылган алты курч...[242]

деп атайы тапшырма берет.

Каармандын өзү гана белгилүү бир миссияны аткарыш үчүн укмуштуу жол менен атайы төрөлбөстөн, анын курал-жарагы да атайы ошол ишке арналган болот. Эл өзүнүн идеалын жүзөгө ашырчу каармандын жеке керт башын гана эмес, ал бүткүл турушу менен ошол ишке арналганын белгилеп, бүткүл турушу менен идеализациялайт. Ошондуктан, каарман атайы миссияны аткарыш үчүн атайы жаралган сыяктуу, анын куралдары да ошол миссияга арналып, кереметтүү жол менен атайы көктөн түшөт. Ушул салттык мотивке ылайык С.Орозбаковдун жана ага жакын турган варианттарда да Манас өзүнүн атактуу кылычына укмуштуу жол менен жетет. Бирок мында эпостун байыртан келе жаткан мотиви мусулман динине ылайыкташып өзгөргөнү байкалат. Манаска Ачалбарсты Мекеден келген Айкожо пайгамбардан калган белек катары тапшырат. Чындыгында мусулман ыйыгынын аркасында байыркы элдердин мифтик түшүнүктөрүнөн, ишенимдеринен пайда болгон касиеттүү колдоочу карыя жатканын жогоруда көп эле сапар эскерип өткөнбүз.

Дүйнө элдеринин санжыра-легендаларында каарманга арналып курал-жарак ж. б. буюмдардын асмандан атайы түшүүсү кийинки мезгилдерге чейин айтылып келген. Мисалы, скифтердин чыгышы жөнүндө Геродоттун жазып калтырган тарыхына караганда Таргитайдан (скифтердин түпкү бабасы) Липоксай, Арпоксай, Колаксай деген үч уул туулат. Үч бир бойго жете баштаганда асмандан алтын аяк, алтын соко, алтын айбалта түшөт. Түшкөн буюмдарды эки улуу бир тууган барып алышмак болушканда алоолонгон от күйүп аларды жакындатпайт.

Кичүүсү жакындаса от өчүп, алтын буюмдарды алууга мүмкүнчүлүк болот. Улуу бир туугандар бул сыйкырдын маанисин туура түшүнүшүп, бийликти (падышалыкты) кичүү инисине беришет.

Металлдан жасалган буюмдардын асмандан түшүшү жөнүндөгү түшүнүк жана алардын культтук касиетке ээ болушу бир нече шарттар менен байланыштуу. Биринчиден, темирден жасалган алгачкы буюмдардын метеорлордон жасалышы сыяктуу реалдуу чындык түрткү болушу мүмкүн. Адамдар темир менен тарыхка чейинки мезгилдерде эле тааныш болушкан. Бирок аны өз керектөөсүнө кеңири колдонуусу, пайдалануусу бир кыйла кийин ишке ашкан. Анткени, табиятта темирди таза түрүндө жолуктуруу өтө кыйын, ал эме рудадан тазартып алуу үчүн техникалык өнүгүштүн белгилүү деңгээли талап кылынган. Кебетеси алгачкы адам темир метеор менен тааныш болушкан. Буга далил катары байыркы элдердин тилдеринде метеордун аталышын көрсөтсөк болот, байыркы египеттиктерче «бенипет» (асман темири); байыркы грекче sideros латынча sidus (жылдыз, асман телосу). Биздин эрага чейинки 14-кылымдагы хеттердин жазмасында темир асмандан түшкөн метеор катары эскерилет. Байыркы кыргыздар да метеор менен тааныш болушканы жана жогоруда аталган элдердин тилдериндеги сөздөргө жакын мааниде аташканы атайы эмгектерде белгиленип жүрөт. «Можно, очевидно, утверждать, что слова «ок» употребляющиеся в киргизской, уйгурской и средневековой кыпчакской загадках в значении «жылдыз» (звезда) *в* отгадках является древним словом названия звезд, чаще всего железных и каменных метеоритов, связанных с табу-запретом древних енисейских киргизов»[243]. Бул пикирдин негиздүү экенин белгилөө менен мына муну кошумчалап өткүбүз келет. Табышмакта «ок» жылдыз маанисинде (б. а. метеор) колдонулуу менен байыркы өз аталышы кандай болгон? Мүмкүн «темир» деген сөздүн өзү эле метеор жылдыз маанисинде колдонулбасын? Ушул азыр да «кантемир», «кантемир огу» деген сөздөр элде метеор деген мааниде колдонулганын жолуктурабыз[244]. Экинчиден, байыркы түркмонгол элдеринде (анын ичинде кыргыздардын да) эң жогорку культу асман кудайынын «теңир» аталып темир экөөнүн ортосунда өтө үндөштүк жакындык жатканы жана экөөнүн тең асман менен байланыштуулугун көрсөтөт (Жогоруда эскерилген элдердин тилдериндеги сөздөрдүн маанисин эске түшүрүп көрүңүз). Лингвистикада баштагы бир тыбыштардын экиге ажырай башташы мурдагы бир маанидеги сөздөрдүн семантикасын өзгөртүп, жаңы сөздөрдү жаратары белгилүү. Мисалы, кыргыз тилиндеги «т», «д» тыбыштарынын айырмаланышы баштагы бир маанидеги сөздөн «төбө», «дөбө» деген эки башка сөздүн жаралышына шарт түзгөн. Буга караганда «темир», «теңир» ушул жол менен, б. а. мурунчул «м», «ң» тыбыштарынын бири-биринен айырмаланып, өзүнчөлүккө ээ болушунан жаралган сөздөр деп болжоого болот. Адис-лингвисттер бул сөздөрдүн этимологиясын ушул багытта изилдеп көрсө кызык болор эле (Биздин темага түздөн түз тиешеси жок болгондуктан мындан тереңдеп кирүүнү туура таппадык). Байыркы кыргыздар чындыгында эле метеор-темирлерден курал-жарак даярдашканы жазма эстеликтерде ачык көрсөтүлгөн: «Их земля производит золото, железо и олово. «Ванхуйту» говорит: их государство имеет железо небесного дождя, его собирают, чтобы делать ножи и мечи, [оно] отличается от [обычного] железа.

Некогда спросили посланного оттуда, [как добывается железо, он] скрыл и не ответил. Только сказал: железо очень крепко и остро, работа также отменна и искусна. Ибо их земля производит железо. От бурного дождя леденеют деревья, и появляется [железо]. Как только время продлится [т. е. если не искать железо сразу], земля поглощает [его]. Поэтому [оно] отборно и остро. При этом каждый раз, как вслед за небесным дождем люди собирают [это железо], непременно случаются пораженные (ушибленные) и убитые. Причина в точности непонятна.

Цзя Дань говорит «обычно производят хорошее железо, называют его цзяша»[245]. Байыркы адамдар жаратылыштын ар кандай кубулушу кандайдыр керемет күчтүн таасири астында болот деген баёо (наивный) түшүнүктө болушканын жакшы билебиз. Бул көз караштагы адамга метеордун асмандан түшүшү, андан жасалган буюмдун эң сонун жогорку сапатка ээ болуп, укмуштуудай таасир калтырышы, адаттан тышкаркы нерсе катары ага сыйынууга мажбурлаган. Экинчиден, алгачкы адамдар өздөрүнүн жашоо тиричилигине тыкыс карым-катнашы бар, жашоосуна зарыл керек буюмдардын, жан-жаныбарлардын бардыгына (айрыкча аларды өз тиричилигинде алгач ирет пайдалана баштаганда) культ катары (көбүнчө тотем катары) сыйынышкан. Ушуга ылайык жоокердик салгылашууда негизги куралдын бири кылычтын өзгөчө орунга турушу өзүнөн өзү түшүнүктүү. Мунун мисалдарын байыркы элдердин көбүнүн тарыхынан табууга болот.

«Культ меча – историческая реальность с поклонением мечу, его обожествлением был связан известный обряд у скифов. Называя скифского бога войны по греческому образцу Аресом, Геродот рисует неожиданный, вовсе не антропоморфный образ. Это бог – просто меч, и ему приносят жертвы»[246]. «Манас» трилогиясында да (дегинкисин айтканда, Октябрь революциясына чейинки кыргыз элинин оозеки чыгармаларында жана түшүнүгүндө) кылыч культтук касиетке ээ экенин көрөбүз. «Манас» эпосундагы баатырлардын антташуусун буга мисал катары көрсөтсөк болот.

Ушул антты танганды
Ач албарстын мизи урсун!

делип, кылыч байыркы түрк-монгол элдериндеги эң жогорку культтар Көк (теңир), Жер менен катар коюлушуна караганда, ал скифтердин кылычына жакын культтук мааниге ээ болгон. Ырас, «Манас» эпосунда баатырлардын конкреттүү кылычтары жөнүндө сөз болгондо аны түздөн түз культ кылып сүрөттөбөйт, каармандын баатырдык иштерине ылайыктуу жаралган укмуштуу сапатка ээ курал катары баяндалат.

Учун кайкы чыгарган,
Уу менен сугарган,
Түн ичинде суурса
Өрт койгондой кызарган.
Тоону чапса таш кескен,
Шиберге койсо өрт кеткен,
Шилтегени мүрт кеткен [247].

Алты болот курч ошол,
Ачуусуна тийгенде

Ааламды бузган мүлк ошол.
Кыйкырып кындан алганда
Кан ичпей куру жүрбөгөн,
Кызыгып кындан чыгарса
Кан ичпесе кирбеген.
Кабарын угуп алганда
Качып душман сүрдөгөн,
Таштан кайра тартпаган,
Темирден кайра кайтпаган [248].

Кынга салсаң алты курч
Жаныңа жакын жолдошуң,
Кындан суурсаң алты курч
Чапканды жарчу жолборсуң.
Өлчөп кындан суурганда ;
Беттешип жандар барабы?!
Каарданып шилтесең
Бөлүнбөй душман калабы?!
Казатка кирсе болжошуң,
Кармашка кирсең алты курч
Сан колдон кыйын жолдошуң,
Кайыптан мындай кабылбайт,
Кулак угуп, көз көргөн
Жумуру баштуу бендеге
Асмандан түшүп жолугуп,
Кездешип мындай табылбайт [249].
Шилтегенде бул кылыч
Аркан бою узарат.
Кайра тартып алганда
Керидей болуп тартылат [250].

Келтирилген мисалдарда Манастын кылычы өтө жогорку сапаттуу жоо куралы болуу менен бирге кандайдыр адаттан тышкары (сверхъестественный) касиетке ээ экени да айкын байкалат. Ошондуктан, Р. С. Липецтин түрк-монгол элдеринин эпосторундагы кылычтарга карата төмөндөгү пикири «Манастагы» кылычтарга да туура келет: «Упомянутые выше самосеки занимают в эпосе промежуточное место между «богом мечом» и простым оружием. Это как бы оживотворённое оружие, которое само стремится принятьучастиевбитве: в якутском эпосе это «длинный, кровожадный меч» и «вниз острием воткнутая... пальма, сама жадно рвущаяся на брань», «стрела: разыскивающая врага и попадающая в него сама собою», в бурятском эпосе – стрела, которая сама возвращается в свой колчан»[251].

Элдик оозеки чыгармалардын салтында каармандардын тагдырлаштыгы, тилектештиги тектеш, окшош буюмдарга бир мезгилде ээ болушары аркылуу да алдын ала эскерилет. Буга мисал катары Манас өзүнүн эң жакын соратниктери менен духу боюнча жакындыгы, бири үчүн бири жаралган тагдырлаштыгы көктөн

бирге түшкөн кылычтар аркылуу берилгенин көрсөтүүгө болот. Алардын жоокердик духу боюнча бири-бирине жакын тургандыктары, тилектештиги жоокердин негизги куралы – кылычтары да «бир тууган» болушу аркылуу символдуу белгиленет.

Жоокердик турмушта эң маанилүү орунга ээ ушул кылычка байланыштуу экинчи бир кызыктуу нерсе, анын курал катары пайда болуусун, өсүп-өнүгүүсүн тактоо менен баатырдык эпостор да элдин кайсыл тарыхый доорунда пайда болгонун түкшүмөлдөөгө боло тургандыгы. Жогоруда Ф. Энгельс элдин баатырдык доору ал темир кылычка ээ болгондо башталарын ачык көрсөткөнүн эскергенбиз. Демек, тигил же бул элдин граждандык тарыхына көз жиберип, ал кайсы кезден баштап темир кылычка ээ болуп, алгач баатырдык доорун башынан өткөргөнүн, б. а., ал доордун чагылышы болгон эпос ал элдин башынан өткөргөн тарыхый кайсыл мезгилине туура келерин тактай алабыз. Маселен, кыргыздын байыркы тарыхына кайрылсак, «Манас» эпосуна бир кыйла кызыктуу фактыларды берет. Айталы, Енисей боюндагы алгачкы адамдар мындан беш миң жыл мурун эле металл менен тааныш болушуп, андан өздөрүнө керектүү буюмдарды жасашкан. Археологиялык табылгалардын алгачкысы – Афанасьев маданиятына таандык билериктин метеор темирден жасалышы кызыктуу.

Албетте, ал учурда металлды рудадан жасалма жол менен аң-сезимдүү бөлүп алуу жөнүндө сөз да болушу мүмкүн эмес. Металлды кадимкидей иштетип урунуу бир кыйла кийинки мезгилдерге таандык. Изилдөөчүлөр кыргыздардын байыркы мекени Миң-Суу (Минуси) өрөөнүндө кара металлды адамдар кадимкидей пайдалана баштаган ал мезгилди төмөнкүдөй үч этапка бөлөт.

1. Тагар маданиятынын учуру (б. э. ч. VII–II кк.) кара металлды алгач иштете баштоо жана аны калыптандыруу.

2. Таштык маданиятынын учуру (б. э. I–V кк.)–темирди иштетүүнүн андан ары өнүгүшү, металлды иштетүү боюнча адис кол өнөрчүлөрдүн малчылардан, дыйкандардан өзүнчө бөлүнө баштоосу.

3. Байыркы кыргыз мамлекетинин тушунда (VI–XIV кк.) «Особенность третьего этапа–хорошо организованная система металлургического производства в условиях становления и наивысшего экономического и политического развития древнехакасского государства» [252].

Ошентип, кара металлды иштетүү менен Миң-Суудагы байыркы адамдар биздин эрага чейинки VII кылымдарда эле тааныш болушкан. Бирок бул металлды иштетүү ошол замат гүлдөп кеткен дегендикке жатпайт. Аны кадимкидей колго алуу секирик түрүндө эмес, акырындап отуруп, өтө узак мезгилде барып ишке ашчу процесс. Натыйжада, тагар доорунда темир куралдар чечүүчү ролго ээ болбогонун көрөбүз[253].

Кара металлды иштетүүнүн кадимкидей калыптана башташы тагар маданиятынын аяк ченине, Таштык маданиятынын башталышына туура келет. Металлды иштете алуучу кол өнөрчүлөрдүн малчылардын, дыйкандардан атайы адис катары бөлүнүп чыгышы темирден эмгек жана жоо куралдарынын массалык таралышына мүмкүнчүлүк ачат. Дал ушул учурда хунндардан сүрүлүп келген монголоид түспөлдүү, түрк тилиндеги гянь-гундар (кыргыздар) сарычач, көк көз жергиликтүү динлиндер менен биригишип нагыз темир курал-жарактын ээси болууга өткөнүн

көрөбүз, б. а. Ф. Энгельс белгилеген темир кылычтын доорун алгач башынан өткөрө баштайт. Бирок бул иштин башталышы гана экенин унутпообуз керек.

Темир куралдарды жеткиликтүү санда толук өздөштүрүш үчүн дагы бир канча мезгилдер, ал куралды пайдалануунун натыйжасында коомдун өзүндө да ички жылыштар пайда болушу зарыл эле. Темир куралдар пайдаланылган бул коомдун ичиндеги саясий-экономикалык жылыш Таштык маданиятынын аягында гана өзүн даана байкатканын көрөбүз: «Закономерное развитие производительных сил таштыкской эпохи (I в. до н. э.–V в. н. э.) привело в конце V в. н. э. к распаду родового строя и образованию нового, классового общества. Убедительным примером поступательного развития истории племен Хакасско-Минусинской котловины являются замечательные памятники древнейшей железной индустрии»[254]. Ушуга окшогон уруулук доордун кулашы бардык учурда Ф. Энгельс белгилеген төмөнкү мезгилге алып келери белгилүү:

«Союз родственных племен становнтся повсюду необходимостью, а вскоре делается необходимым даже и слияние их и тем самым слияние отдельных племенных территорий в одну общую территорию всего народа. Военный вождь народа – rex, basileus, thiudans – становится необходимым, постоянным должностным лицом. Появляется народное собрание там, где его еще не существовало. Военачальник, совет, народное собрание образуют органы родового общества, развивающегося в военную демократию. Военную потому, что война и организация для войны становится теперь регулярными функциями народной жизни»[255]. Ырасында кыргыздар да Ф. Энгельс белгилеген ушул согуштук демократия мезгилин башынан өткөргөн. «В VI в. на среднем Енисее возникло государство древиих хакасов. Это было объединение различиых племеи, проживающих на обширной и плодородной территории Минусинской котловины и окружающих ее подтаежных районов. Надо полагать, государственное объединение явилось не только результатом внутреннего экономического и политического развития, но и следствием внешнеполитических обстоятельств, связанных с образованием племенных союзов и государств в Центральной Азии и Саяно-Алтайском нагорье»[256]. Кыргыздар өсүүнүн мындай бийик точкасына IX кылымдын орто ченинде жеткени маалым: IX–X вв. можно назвать периодом «кыргызского великодержавия», временам поразительных успехов кыргызского оружия в длительной войне с уйгурами»[257]. Бул кездеги кыргыз жоокерлеринин саны жөнүндө жазма эстеликтерде 30 миңден 400 миңге чейинки санды көрсөткөн ар түрдүү кабарлар берилет[258]. Эгерде орто кылымдардагы атчан жоокер үчүн милдеттүү түрдөгү курал кылыч[259] болгондугун эске алсак, анда жогорку жоокерлерди жабдыш үчүн бир жолкусунда эле бер жагы 30 миң, ары жагы 400 миң кылыч талап кылынган. Буга кыргыздар өзүнүн керектөөсүнөн тышкары «өтө курч жасалган куралдарды сыртка да алып чыгып»[260] сатышканын кошсок өз учуру үчүн таң каларлык сан болуп, кыргыздар кылыч менен куралдануунун нагыз гүлдөөсүнө ушул мезгилде жеткенин көрөбүз. Демек, кыргыздар ушул VI–XII кылымдарда (айрыкча IX кылымдын орто ченинде) Ф. Энгельс белгилеген баатырдык доордун апогейине жетип, «Манас» сыяктуу баатырдык эпостун тарыхый ядросунун жаралышына мүмкүнчүлүк ачышкан.

Сөз кылыч жөнүндө бараткандан кийин, тактоо иретинде ага байланыштуу дагы бир нерсени – анын курал катары адеп пайда болушуна, өнүгүшүнө көңүл бура кетүү ылайыктуу. Дүйнөдөгү бардык нерселер сыяктуу эле енисей кыргыздарынын кылычы дароо эле пайда болбогон. «О бытовании мечей в Минусинской котловине в генетически предшествующую кыргызской таштыкскую эпоху можно судить по находкам съемных костяных перекрестий деревянных моделей. Очевидно, мечи таштыкского времени имели короткий, ромбический в сечении клинок, восходящий к акинакам скифо-тагарской эпохи, первой ступени в эволюционном ряду рубяще-колющего оружия»[261]. Түпкү тегин скиф-таштык доорундагы коло кылычтан баштап енисей кыргыздарынын доорунда нагыз албарс кылычка айланган ушул куралдын Ю. С. Худяков көрсөткөн эволюциялык этаптарын эскергенибизде баатырдык эпос да алгачкы элементтерин таштык доорунан баштап баатырдыктын куралы ошол кылыч менен кошо улам түптөнүп, улам калып ала баштап, енисей кыргыздарынын мамлекетинин доорунда нагыз баатырдык эпостун формасына ээ боло алган деп болжошко негиз бар. Бул «Манастагы» мифтик-баатырдык катмарлар скиф-тагар доорунан бери мурасталып келе жатат деген оюбузду экинчи бир жактан толуктайт. Дегинкисин айтканда, енисейлик кыргыздардын жоо куралдары өзүнөн мурунку замандардан мурасталып өнүктүрүлгөн. Маселен, жоокерчиликтин кылыч сыяктуу эле белгилүү куралдары жаа, айбалта, скиф-тагар доорунан бери [262], найза, туулга таштык доорунан бери[263] белгилүү болуп, алардын өнүктүрүлгөн үлгүлөрүн кыргыздар VI–XII кылымдарда кеңири пайдаланышканын археологиялык табылгаларга таянган изилдөөчүлөр ишенимдүү далилдешкен, айбалта, туулга сыяктуу жоо куралдарын гана мурунку доорлордон мурастан өнүктүрбөстөн, баатырдык эпосту да өзүнөн мурунку доорлордон мурастап өнүктүргөн.

Археологиялык табылгаларга, кытай летопистерине, араб, перси авторлорунун тарыхый-географиялык эмгектерине, ошондой эле кыргыздардын өздөрүнүн руникалык жазууларындагы эскерүүлөргө салыштырып, изилдөөчүлөр аска бетиндеги, дубал фрескаларындагы, коло куймаларындагы жоо-жаракчан кыргыз жоокеринин байыркы сүрөттөрү (VI–XII кк.) төмөнкүдөй элеске ээ экенин көрсөтүшөт: «Кыргызские воины изображены чаще всего верхом на лошадях, вооруженными луком и стрелами, колчаном, копьем со знаменем, мечом, топором, защищенными панцирем, накладными щитками, шлемом, щитом»[264]. «Манас» трилогиясына кайрылганыбызда, анын башкы оң каармандарынын жоого кирердеги сыпатталышы кыргыз жоокеринин ушул сүрөттөрдөгү көрүнүшү менен көп жактан жакын. Экөө менен тең тааныша келген адамга бир эле көрүнүштүн сүрөт жана көркөм сөз менен эки бөлөк чагылдырылышы катары элес калтырат.

Айжаңжуң салып өттү эми,
Андан Сыргак былк этпейт.
Былк этпеген себеби
Тула бою темирден,
Баары бирдей топчулуу.
Толтогой бети көрүнбөйт,
Эки бети жылтылдап,

Туулга башта үпчүлүү,
Карыда калкан калдайып,
Как жүрөктө чарайна,
Белинде болот белдемчи,
Үстүндө соот көк темир,
Канча атса ок өтпөс,
Бөйрөгүндө кош темир.
Кенедей жерде жылчык жок
Жарагын белге чалынып,
Жаратканга жалынып,
Ак күбө тонду кийинип,
Саадагы бала белиндей,
Тасма тартып ийилип,
Алыскы жуук айныбас,
Ыраакы жакын ылгабас,
Ортосу болот, оозу албарс,
Түтүнү туман, түбү Ыспан,
Кароолу дажаал, огу ажал
Асынып жүрсө Аккелте
Ашыкпаса – койчагыр
Ачууланса – замбирек –
Аккелте мылтык асынып,
Шай колдогон бадирек,
Камыш кыйып каптаган,
Тарамышка чаптаган,
Темирин сегиз кырдаган,
Он эки түрдүү сырдаган,
Бөрү тил мизин чыгарган
Учун ууга сугарган
Шамалга тийсе ырдаган,
Тийген жери ырбаган,
Чагарак алтын тактырган,
Душман жакка бактырган
Салды найза карыга.
Сандыргалуу султаның
Бүгүн минип каарына,
Түн ичинде суурса
Өрттөй болуп кызарган,
Урушту күндө кызарган,
Заарын тарткан мунардан,
Учун кайкы чыгарган,
Тоого чапса таш кескен,
Белге чапса баш кескен,
Шиберге койсо өрт кеткен,

Шилтегени мүрт кеткен,
Алды колго кылычын,,
Аңдап көр жоого кылышын.
Таш көмүргө таптаган,
Как ыргайга саптаган,
Көөкөрчө кылып ийдирген,
Кыл кыял кылып чийдирген,
Чагарак алтын сомдогон,
Чапкан жоосу оңбогон,
Эшик эндүү айбалта
Кыстарып алып белине.
...Чарайна төшкө тартынып
Каруу жарак карк алтын,
Көпкөк темир артынып
Карыпчысы кыягы,
Каармандай сыягы
Белдемчи темир байланып
Бел булуттай айланып
Майданга барып турганы[266].

Байыркы кыргыз жоокерлери менен «Манас» эпосунун каармандарынын жеке өздөрүнүн жоо-жарактары эмес, аттарынын жарак-жабдыгы да окшош. Чыгыш жазма эстеликтеринде: «Их лошади одеты в щиты от брюха до ног»[267],–деп кыргыз жоокерлеринин аты жөнүндө эскерилгендей, эпосто Аккуланын бүткүл денеси курал өткүс үртүк менен жылчыксыз корголгон болот. «Кичиказат» мезгилинде ал үртүктүн бүчүлүгү чечилип кетип, Аккуланын тизеси көрүнүп калат да аңдын турган жоонун мергени аны дал ошол жерге атып өлтүрөт.

Мындай дал келишүүлөр бекеринен болбойт. Кантсе да эпос белгилүү бир тарыхый доордун көркөм чагылдырылышы болгондон кийин *VI*–XII кылымдагы кыргыз курал-жарактары менен «Манас» эпосунун (биринчи бөлүмү) каармандарынын курал-жарактары дал келип турушу, эпос тигил тарыхый доорду чагылдырган деген ойду айтууга мүмкүнчүлүк берет. Анткени, кыргыздар андан мурун темир куралдардын гүлдөөсүнө мынчалык деңгээлде жеткен эмес жана ошол аталган мезгилде: «Если же спросить о действительной численности то говорят: когда набирают и отправляют [войско], то полностью выступают весь народ и все вассальные поколения»[268],– деп жазма эстеликтерде эскерилгендей али согуштук демократиялык дух сакталып, анын законуна ылайык бүтүндөй эл жоокердик милдет аткарган.

Ырас, биз карап өткөн куралдарды кыргыздар кечээ кийинки XIX кылымдарга чейин колдонуп келишкен. Бирок эпосто эскерилген мезгилдеги курал-жарактар чагылдырылган деш кыйын. Жоо куралдары элде баатырдык дух өкүм сүргөн мезгилде гана (б. а. согуштук демократия өз күчүн али жогото электе гана) сүймөнчүлүккө ээ болуп ырдалат. Ал эми андан кийинки доорлордо, феодалдык бытырандылыктын, өз ара тытышуунун мезгилинде согуштан тажаган эл жоо куралдарына

көңүл коштук менен карайт. Мунун мисалын биз алыс барбай эле ошол «Манас» трилогиясынан алсак болот. Эгерде биринчи бөлүмдө башкы каармандын ал гана эмес, анын жардамчыларынын, өзүнө таандык куралдары болуп, ал куралдар өзгөчө урмат менен сыпатталып, өзүнүн «биографиясы», энчилүү аттары болсо, негизинен феодалдык бытырандылык өкүм сүргөн мезгилдерди чагылдырган кийинки бөлүмдөрдө, айрыкча «Сейтек» бөлүмүндө жардамчы каармандар турсун, баш каармандын өзүндө да энчилүү атайы куралы жок. Семетей көбүнчө Манастан мураска калган куралдарды, ат-тонду пайдаланса (аны да жардамчылар менен жарнакташып, мисалы Күлчоро менен жоолашып), Сейтектин өзүнө гана таандык аттуу-баштуу куралы болгону эл ичинде анча белгисиз.

Мындай көрүнүштү калган бөлүмдөр кийин калыптана баштап, али өнүгүү жактан эң жогорку масштабга жетпей калгандыгы менен гана эмес, жогоруда биз көрсөткөн себеп менен да түшүндүрүүгө болот.

Элдин бара-бара курал-жарактан көңүлү кала баштаганын алгачкы жоо куралы кылыч менен согуш техникасындагы зор секирик – мылтыктын мисалында салыштырып кароо кызыктуу. Бардык эпостордо кылычтын өткүрдүгүнө, мыкты куралдыгына суктануу, аны даңазалоо бар. Ал алгач пайда болгондо культка чейин көтөрүлгөн. Ал эми согуш техникасына прогресс алып келген мылтык адеп чыкканда ага жогоркудай кубануу, аны даңазалоо жок, тескерисинче, башынан нечен согуш каатын өткөрүп калган эл ага кооптонуп, ал турсун жек көрүү менен карайт. Бул эпостордун баш каармандарынын мылтыкка болгон мамилесинен ачык баамдалат. Бир катар славян элдеринин эпосторунун башкы оң каарманы Марко Кралевич мылтыкты адеп көргөндө баатырдык замандын бүткөнү катары корккопунан үңкүргө жашынып калат. Ушуга жакын көрүнүш түрк элдеринин эпосунун башкы каарманы Көроглы мылтыкты көргөндөн кийин: «Жүзү каралыктын мезгили келген турбайбы!» – деп капаланып, кылычын ыргытып таштап, экинчи урушка чыкпайм деп ант кылат.

Ырас, «Манаста» «жандуу мылтык Аккелте» (Манастын), Алмабаш (Алмамбеттин) ж. б. бир катар мылтыктар жогоруда биз эскерген курал-жабдыктардай эле каармандардын туруктуу куралдарынан жана алар да айтуучу тарабынан зор симпатия менен өзүнчө «биографияга» ээ болуп кеңири сүрөттөлөт, алгачкы пайда болгон жоо куралдарындай эле магиялык касиеттерге ээ, «Манас» эпосунда мылтык, дүрбү ж. б. кийинки мезгилдин бир катар буюмдарынын орун алышын, биринчиден, элдин «Манас» эпосуна болгон өзгөчө сүйүүсүнүн, урматтоосунун таасири деп билүүбүз керек. Эл дүйнөдө эмне сапаттуу, жакшы болсо, өзгөчө касиетке ээ болсо «Манаска» ыйгарган. Кийинки .мезгилдин эстелиги Таластагы Ханизек-катундун күмбөзүнөн тартып, көздөрүнө өзгөчө көрүнгөн, жакшы көрүнгөн жер-суу, жадесе өзгөчө формага ээ ташты да Манастын аты менен байланыштырышы ушуну күбөлөйт. Ушундай көз караштагы эл бардык мыкты нерсеге ээ Манастың мыкты мылтыгы, дүрбүсү эмне үчүн болбосун деген ой менен аны аталган жаңы куралдар менен да «толуктаган». Экинчиден эпостун ички традициясынын күчүн да эске тутуу зарыл. Өз учурунда эффективдүү курал-жарак эсептелип, ырга салынып даңазаланган куралдар элдин техникалык прогресстеринин натыйжасында баштагы күчүн жоготот, ордун бир кыйла өнүккөн куралдарга

бошотот. Ушуга ылайык эпостор да баштагы куралдарды жаңысы менен алмаштырып, бирок баштагы куралга колдонгон көркөм ыктарды, сүрөттөөлөрдү жаңы куралга пайдаланганы байкалат. Биздин көз карашыбызча, мындай модернизациялоо атма куралдар жаа менен мылтыктын ортосунда болгон. Баштагы жаанын аткарган функциясын мылтык өзүнө өткөрүп ала баштаган. Ошондуктан эпосто «саадагы бала белиндей» жаалар эскерилген менен каармандар адатта анын ордуна мылтык, ал турсун замбирек колдонгонун көрөбүз. Мындай алмаштыруу модернизациясынын кээ бир издери азыр да байкалат. Мисалы, С.Орозбаковдун вариантында Манас жоо жарагын толук шайланып душманга аттанып чыккан жери бар. Мында анын ар бир куралы кеңири сүрөттөлөт. Ошондой сүрөттөөнүн бир жеринде:

Саадагы бала белиндей,
Тасма тартып ийилип[269] –

деп жаа жөнүндө жаңыдан эле сүрөттөгөнү келе жатып, ой улантылбай чарт үзүлүп:

Алыскы-жуук айныбас,
Ыраакы-жакын ылгабас[270] –

деп Аккелтени сүрөттөө башталат. Мындан баштагы жааны сүрөттөгөн жердин ордун мылтык ээлегени жана ошол ык менен сүрөттөлгөнү кантсе да баамга урунбай койбойт. Дегинкисин айтканда, мындай модернизациялоо окшош куралдар жеке жаа менен мылтыктын ортосунда эмес, эскинин жаңы менен алмашылып турушу законченемдүү адаттагы көрүнүш катары «Манаста» көп эле учурайт. Мисалы, көпчүлүк варианттарда кытайдын чек арасын укмуштуу жаныбарлар куу түлкү, куу өрдөк, куу аркар кайтарып, кабарчылык милдетин аткарат. Мифологиялык түшүнүктөрдөн келип чыккан бул жаныбар аны пайда кылган көз караштын коомдо эскириши менен жана техникалык прогресстин натыйжасында, адамдын баштагы фантастикалык ой чабытындагы куралдардын реалдуу көрүнүшкө айланышы менен, өз ордун кайсы бир варианттарда телефон ж. б. менен алмаштырылууга өткөн.

Эпосто каармандын чабуул коюучу курал-жарактары менен катар анын кийим-кечегине (көбүнчө коргоочулук милдет аткаргандарына) да айрыкча баа берилип көңүл бурулат. Бул кийимдердин ичинен баатырдын туулгасына, сырт кийимине (мисалы Манастын Аколпогуна) өзгөчө орун таандык. Эпосто туулгадан ажыроо өлүмгө тете көрүнүш. С. Каралаевдин вариантында кырк чоронун эң кыйындары, бетме-бет салгылашта эч кимге алдырышпаган баатырлар Сыргак, Алмамбет ж. б. аты мүдүрүлүп башындагы туулгасы ыргып кеткенде жоонун мергени тарабынан өлүмгө кириптер болушат. Терс каармандар үчүн да туулга ошондой эле мааниге ээ. «Көкөтөйдүн ашында» Манаска жекеге чыккан Коңурбай күч, согуштук айла-амал, ык жагынан ага тең тайлашып алдырбайт. Качан гана туулгасы башынан кыйшайганда жеңилүүгө аргасыз болот. Туулганын мындай коргоочулук касиети бир жагынан турмуштук реалдуу чындыктын чагылдырылышы болсо, экинчи жагынан байыркы түрк элдеринин ага магиялык касиетти таандык кылган түшүнүгү менен байланышкан. Мисалы атактуу Күлтегиндин эстелигинде ал жоого аттанганда кийимине, курал жарагына жүздөп ок тийип, бирок туулгасына бирөө да тийбегени эскерилет.

Мындан магиялык коргоочу касиетке «Манас» эпосунда баатырдын негизги жоо кийими Аколпок ээ. «В более позднее время магическая неуязвимость может мотивироваться более рационально-непроницаемой боевой одеждой. Манас носит «непроницаемый для стрел шёлковых олпок»[271]. Аколпоктун ушул магиялык касиеттүүлүгүн атактуу «Шах-намэнин» башкы каарманы Рүстөмдүн кереметтүү кийими бабре баян (бäбр-е бейан) менен салыштырып көрүү кызыктуу. Рүстөм ар бир чечүүчү кармашта ушул жолборс терисинен жасалган кийимин кийип чыгат: «По смыслу текстов совершенно ясно, что барсовая (тигровая) шкура не была для Рустема просто украшением или обычным одеянием. Она обладала чудесным, магическим свойством, сообщая герою неуязвимость и непобедимость. Против нее вражеское оружие na Kärgar непа Kärgar «не имело силы», «не было эффективным»[272]. Ырасында эле Рүстөм бул кийимин кийип чыккаида эч бир жоодон жеңилбегени поэманын көп жеринде кайта-кайта эскерилет. Турандыктардын эң кыйын баатыры Афрасиаб Рүстөмдү найза менен саят:

Лишь пояс героя копье прервало
Но тигровый паицирь пронзить не смогло[273].
Ошондуктан Афрасиаб төмөнкүчө арман кылат:
Источник тревоги лишь он,
Воитель, что в панцирь из шкур облачен[274].
Экинчи бир баатыр Пиран:
С тем, шкурою тигра одетым вождем
Сражаться труднее, чем спорить с огнем[275].

Бабре-баянды кийип турганда Рүстөмдүн жеңилбестигине толук көзү жеткен дагы бир каарман Пуладвенд аны алдамакчы болот:

С проклятою шкурой расстанься, Рустем!..
Другую надень боевую броню,
И я в свой черед облаченье сменю[276].

Рүстөм душманынын амалын билип, кийимин эч качан алмаштырбасын билдирет. Арстан же жолборстун терисин кийүү менен укмуштуу күчкө, өлбөстүккө ээ болгон жалгыз Рүстөм эмес. Гре мифинин каарманы Геракл укмуштуу эрдиктерин арстандын терисин кийип жүрүп аткарат. Атактуу Ш. Руставелинин поэмасынын башкы каарманы – «Жолборс терисин кийген баатыр».

Белгилүү окумуштуу В. И. Абаев ушуга окшогон типтеш көрүнүштөрдү изилдей келип бул мотивдин чыгышына түпкү булак болуп байыркы тотемдик жана магиялык түшүнүктөр, ишенимде кызмат кылганын көрсөтөт: «Барсовая шкура так же неотделим от Тариела, как babre baijan от Рустема, как львиная шкура о Геракла. Во всех случаях процесс развития фольклорного мотив один и тот же: первоначальный образ человека – зверя в порядк рационализации преобразуется в образ героя, одетого в зверину: шкуру. Первый этап: герой-зверь или бог-зверь. Следующий этап: герой-чародей, способный перевоплощаться в звериный образ. И, наконец, герой, облекающийся в звериную шкуру»[277]. Бул орундуу айтылган пикирге түздөн-түз мисалды биздин «Манастын» өзүнөн тапсак болот. «Көкөтөйдүн ашында» кара күч жагынан кыргыз-кытай-калмак колдорунун ичинен эч

теңдеши жок Жолойго каршы күрөшкө чыкмак болгон Кошойдун күрөшкө ылайыктуу шымы жок болот. Калк карысынын, ары элдик баатырынын өзүнө ылайык баатырдык кийиминин баштатадан жок болушу, кандайдыр кокустук көрүнүш катары таңгалычтуу. Анын үстүнө ошондой күрдөөлдүү учурда бир караганга анча поэтикалуу эмес шым сыяктуу «арзыбаган» кийимге, айрыкча эле маани берип, көңүл буруу да эпостун салтанаттуу, бийик алган тонуна шайкеш келбегенсийт. Чындыгында бул эң татаал күрөштө шымдын мааниси зор. Ал жөнөкөй шым эмес, В. И. Абаев эскергендей, тотемдик колдоочу жаныбар менен байланышы бар, кийген кишини жеңилбес күчкө ээ кылуучу кереметтүү шым. Ырас, эпосто анын табияттан тышкаркы керемети жөнүндө анча эскерилбейт, анын бардык артык сапаты, сонундугу Каныкейдин укмуштуудай уздугу менен байланышкан.

Даңдун-Баштын тоо теке,
Аң уулап адам көрбөгөн,
Сырты кара зоо теке.
Абыкени баш кылып,
Алтымыш мерген аткарып,
Териге залал кылдырбай
Бир-бир көзгө аткырып,
Күндүн көзүн чалдырбай,
Кургатканын кундуйтуп,
Ак сандыкка каттырып,
Ашаткысын эринбей,
Аярлык менен Каныкей,
Жез челекке жаткырьш.
Алма кабык алдырып,
Алтай малма салдырып,
Анжыяндын шагыл сарт
Боёкчусун алдырып,
Катын бычып, кыз тигип,
Оймоктуудан уз тигип,
Өңкөй уздар иштеген,
Кайыпбектин Арууке
Токсон кызга баш болуп
Токсон күнү тиштеген.
Тиштегени билинбей,
Кайсы күнү иш кылып,
Иштегени билинбей.
Карап көрсөн өлчөөсүн
Кайыгы көзгө илинбей,
Жымырата тиктирген,
Жылан боор бүктүргөн,
Кош кобулдап тиштеген,
Ичине булум ичтеген.
Найза тийсе тешер. деп,

Бышыктабай койбогон.
Мында ишим бекер деп,
Болот эгеп ширеткен.
Жетимиш балбан бөкөгө
Алым салып ийлеткен[278].

Шымдын бышык болушу карандай Каныкейдин уздугу менен байланыштырылып, рационалдуу түшүнүккө негизденүү эпостогу кийинки көрүнүш. Адепки учурда ал, биз жогоруда эскергендей, магиялык касиетке ээ болгон. «Манас» эпосунда шымдын тотем менен байланышкан магиялык касиети жөнүндөгү түшүнүк унутулууга өтүп баратса да, мурдатан терең иштетилип, традицияга айланган мотив катары өзүнүн туруктуу ордун сактап калган. Муну биз шымдын кандагай аталышына кайрылып ишенсек болот. Алтай тилдеринин чоң тобунда (семьясында) багыш – «кандага», кандаһа» (эвенкиче); кандахан (манжурча); «хандагай», «кандагай» (монгол тилдеринде) деп аталат[279]. Якуттардын мифтик ишенимдеринде токойдун ээси (духу), аңчылыктын колдоочусу Алып хандагай деп аталарын[280] эске алганыбызда Хандагай (багыш) бапыркы сибирь элдеринде В. И. Абаев белгилеген кудай-жаныбардын (тотемдин) тибине жаткан. Кыргыздардын көпчүлүк урууларынын тотеми багыш болуп келгени бул ойду дагы бир жолу ырастайт. Эгерде В. И. Абаевдин пикирине негизденсек, Кошойдун кандагай шымы – ошол тотемдик жаныбарды рационалдуу түшүндүрүүнүн үчүнчү этабына, тотемдик жаныбардын магиялык касиети терисине өткөн мезгилине жатат. Ошондуктан арстандын терисин кийишкенде эч кимден жеңилбеген Рүстөм, Гераклдар сыяктуу эле Кошой чечүүчү күрөшкө шек жок кандагайды кийип чыгышы зарыл. Анткени ага анын жеңилбес, магиялык күчү бириктирилген.

Кошойдун кандагайы Рүстөм, Гераклдер кийип турган арстандын кебине караганда рационалдык түшүнүккө карата дагы бир кадам алга эволюция жасаган. Тигил арстан кептер иштетилбеген тери түрүндө болуп, укмуштуулук касиети магиялык түшүнүк менен түздөн-түз байланышса, Кошойдун кандагайы «нака» тери эмес, атайы иштетилүүдөн өткөн, болгондо да эми анын коргоочулук касиети магияга караганда ошол атайы иштетилиши менен байланышкан магиялык касиети бар теринин кийимге айланышы эпосто андан ары дагы бир кадам алга жылыш жасайт. Эми магиялык касиетке ээ териден жасалган кийимдерди гана эмес, анын үлгүсүнө салып каармандын башка кийимдерин да курал-жарак өткөрбөс касиеттүү кылып сүрөттөөгө мүмкүнчүлүк ачылат.

Манастын Аколпогунан жоокердик кийимдин дал ошол учурун көрөбүз. Аколпоктун укмуштуу коргоочулук касиети магиялык түшүнүк менен гана байланышпастан, аны жасаган Каныкейдин уздугу менен да байланыштуу.

* * *

В. М. Жирмунский жөө жомоктордо ат кереметтүү жардамчы-колдоочу катарында өтө зор роль ойноорун белгилеп келип минтип жазат: «Так, конь, боевой товарищ и главный помощник богатыря, в соответствии с реальными условиями воинской жизнн играет в эпосе не менее важную роль, чем в сказке, богатырской

или волшебной»[281]. «Манас» трилогиясында атка өзгөчө зор көңүл бурулат. Эгерде эпосто бардык эле каарман өзүнө гана жекече таандык белгилүү курал-жаракка ээ боло бербесе, алардын минген аттары жөнүндө муну айтууга болбойт. Эпостогу ар бир белгилүү оң-терс каармандардын өзүнө гана тиешелүү минген тулпарлары бар. Ал тулпарлардын өзүнө гана таандык сын-сыпаты, энчилүү аты (кличка) бар. Мунун өзү тулпардын образы байыртадан бери эпосто айрыкча терең орун алып келгенин ачык белгилейт.

Жоокер көчмөн элдердин эпосторунда тулпардын образы кылыч сыяктуу эле каарман менен бир убакта жаралган болуу керек. Ат жоокердин турмушунда айрыкча роль ойногондуктан баатырдык жомок тибиндеги алгачкы үлгүлөрүндө ал касиеттүү колдоочу катары каармандын өзүнөн да жогору коюлуп, ал аткара албаган көп кыйын милдеттерди аткаруучу болуп сүрөттөлгөнүн көрөбүз. Ал турсун айткан акыл-кеңешине көнбөй душман тарабынан өлгөн ээсин тирилтет, укмуштуу тоскоолдуктарды жеңип, аял алып берет, кереметтүү жол менен «эл, мал» жаратып, ээсин ага хан көтөрөт. Түрк-монгол элдеринин баатырдык жомокторундагы аттын ушул белгилерине карап В. М. Жирмунский мындай жыйынтыкка келет: «В образе коня как волшебного помощника в богатырской сказке еще ощущается отдаленная связь с мифологическими представлениями о звере, чудесном помощнике человека, основанными на древних тотемических верованиях. В эпосе эти сказочные мотивы в значительной степени ослаблены, но сохраняются как элемент героической идеализации богатырского коня, главного помощника и неизменного спутника степного богатыря»[282].

«Манас» эпосунда да тулпарлардын образы В. М. Жирмунский белгилеген ушул багытта эволюцияланганы байкалат. Түрк-монгол элдеринин эпосторунда аттын мифтик элементтерди сактап калышынын бир белгиси катары баатыр минген тулпардын капталында канаты болушун эсептесек болот. Ырас, «Манас» эпосунун колдо бар варианттарынын көпчүлүгүндө оң каармандар минген аттардын «куштай учкан күлүктүгү», чыдамдуулугу, «айтайын десе тили жок, адамдан эстүүлүгү» канчалык гиперболизацияланбасын, аттын табигый чегинин рамкасынан анча чыга бербейт. «Булуттуу көктүн астында, муундуу чөптүн үстүндө» сызганы менен анын капталында канаты жок, адамча сүйлөгөн, ээсине жардам бериш үчүн өз алдынча акылдуулук менен аракет жасаган табияттан тышкары (сверхъестественный) жосундары жок. Бирок мунун өзү «Манас» эпосунда оц каармандардын тулпарлары такай ушул калыбында болгон дегендикке жатпайт. «Манас» эпосунун алгачкы үлгүлөрүндө ал башка элдердин эпосторундагыдай эле мифтик-фантастикалык касиеттерге ээ болгон. Өткөн кылымдын орто ченинде эле Ч. Валиханов жазып алган вариантта Аккуланын «бир жагында жыйырма бир, бир жагында жыйырма канаты бар, аркасында ажыдаар түгү бар» кереметтүү тулпар катары сүрөттөлгөнүн көрөбүз. Түштүктөн жазылып алынган кээ бир варианттарда жоодон жараланган Манасты канаты бар Аккула ала качып куткарып айыктырганы айтылат. Мунун өзү анын образы алгачкы булактарда байыркы мезгилдеги мифтик-фантастикалык аттардан башталып, коомдун аңсезиминин алга жылышы менен кошо акырындап-акырындап кадимки жердик атка айланганын көрсөтөт.

Евразиянын талааларында алгачкы атчан жоокерлер скифтер болгон[283]. Демек, булар жашаган аймактарда тулпарлардын мифтик образы алгач ошолор тарабынан жаралып, алардан кийинки элдер тарабынан өнүктүрүлгөн, башкача айтканда биз жогоруда талдап өткөн жоо куралдары менен бир катар мезгилде өнүгүп чыгып, ошол эле куралдарга жакын образында эволюция жүргөн. Таш бетинде ошол кездеги адамдар калтырган сүрөттөр биздин бул оюбузду ырастайт. «В первые изображения коней появляются на оленных камнях Монголии уже в начале *I* тысячелетия до *н. э.,* однако в Сибири даже *VII–VI* вв. до н. э. изображения коней все еще были редкими, хотя отдельные рисунки их были известны еще в палеолите и бронзовом веке. *И* только в *V–III* вв. до *н. э.* изображения священных коней в большой массе появляются *на* Западе, в Казахстане, Туве, Монголии, на Алтае и даже Минусинской котловине»[284].

Аттын кереметтүү мифтик образы Сибирь, Алтай элдеринин искусствосунда кеңири тарай баштаган ушул мезгилдин аяк ченинде кыргыздардын байыркы ата-бабалары алгач бул территорияларга көчүп келип, жергиликтүү динлиндер менен биригишип, мурдатан калыптанып келе жаткан маданияттын мураскорлоруна айланышып, аны өркүндөтүшкөн. Кереметтүү тулпардын образы да ушул мезгилде алардын эпосунан орун ала баштаган. Анткени сүрөт искусствосунда культ катары кеңири жайылганы, аттын образы эл чыгармачылыгынын экинчи бир башка тармагы сөз искусствосунда орун албай калышы эч мүмкүн эмес. Анын үстүнө ат – жоокердик замандын бөлүнгүс атрибуту болгондон кийин ошол жоокердик замандын туундусу – нагыз төл чыгармасы баатырдык эпосто анын образы бекем орун алышы күмөнсүз.

Бул мезгилдин сүрөт искусствосунда аттар көпчүлүк учурда канатчан кереметтүү асман аты болуп тартылганына[285] карап, биздин эпостордогу канаттуу тулпарлардын образы да алгачкы булактарын дал ошол мезгилден баштаган деп айтышка мүмкүн.

Коомдун алга жылышы, көз караштардын өзгөрүшү баштагы мифологиялык түшүнүк, ишенимдерди «жерүүгө» алып келет. Натыйжада ошол мифологиянын топурагында жаралган баштагы оң образдардын бир кыйласы бара-бара терс каармандарга айланары фольклористикада эбак такталган пикир. Ушул законченемдүү процесске ылайык баштагы кереметтүү канаттуу аттар да душмандын жардамчысы тескери күчкө айлана баштайт. Баштагы адамча сүйлөп, асман менен учуп оң каарманга жардам көрсөткөн укмуштуу сапаттары эми ар түрдүү митаамдыкка, сыйкырдуу күчтөргө таянган душмандарда гана кезикчү, турмушта өтө сейрек кезикчү жат көрүнүш катары бааланып, душмандын баатырларына кызмат кыла баштаганын көрөбүз. Мисалы, эпикалык башкы жоо элдин баш каарманы Коңурбайдын «кара атынын капталында канаты» болуп, ээси кыйын абалда калганда дайыма ала качып куткарат. Кыргыздын эң кыйын баатырларын сыйкырдуу окуунун жардамы менен атып өлтүргөн Кожожаштын (кээ бир варианттарда Шыпшайдар) минген аты асман менен учуп жүргөн Куу байтал болот. «Семетей» бөлүмүндө башкы каармандын негизги душмандарынын бири Чынкожо канаттуу кара ат менен асмандан учуп жүрүп кол салып, Семетейлерге үстөмдүк кылат. Качан Күлчоро амал менен канатка атканда Кара ат жерге түшүп Чынкожо

жеңилүүгө туш болот. «Сейтек» бөлүмүндөгү эпикалык башкы жоо Кыяздын Тооторусу асман менен учат, адамча сүйлөй алат. Тооторуну анын өзүндөй эле керемет күчкө ээ Айчүрөк багындыра алат. «Манастагы» көптөгөн мифологиялык мотивдерге рационалдуу түшүнүк берүүгө жаңы көз караштарга ылайыктоого көп аракет кылынган С.Орозбаковдун вариантында да жоо элдин акылдуу, айлакер кандарынын бири Нескаранын Чабдар аты адамча сүйлөп, Манаска каршы жортуулга чыгууга ээсине кеңеш берет. Эпикалык жоо элдин аттарындагыдай мындай адаттан тышкаркы укмуштуу сапатка, өзүнчө турган мифтик баатырдык эпостун каарманы Төштүктүн Чалкуйругун эсептебегенде «Манас» эпосунун бүгүнкү күндө жазылып алынган негизги варианттарындагы оң каармандардын биринин аты да ээ эмес. Алардын жоо элдин аттарынан артыкчылыгы нагыз жердик касиеттеринде: талыбас күлүктүгүндө, чыдамдуулугунда, айбандардын рамкасынан ашып чыкпаган акылдуулугунда.

Ошентип, «Манас» трилогиясындагы оң жана терс каармандын минген аттарындагы ушул айырмачылыктарды салыштыруу менен байыркы мифтик-фантастикалык тулпардын образынын эволюциялык өнүгүшүнүн кийинки этаптарындагы кызыктуу фактыга туш болобуз. Аттын баштагы мифтик-фантастикалык оң образы (так айтканда кереметтүү колдоочулугу) өзүнүн эволюциясында эки тенденцияга туш болот. Анын образынын оң багытта өнүгүүсү бара-бара мифтик касиеттеринен ажырап, кадимки жердик атка айлануу менен башкы оң каармандын ишенимдүү эң жакын жардамчысы боюнча калат. Ал эми экинчи учурда мифтик-фантастикалык касиеттерин дагы эле сактап калуу менен, коомдун алга өскөн көз карашында айыпталган жат көрүнүш катары терс мүнөзгө ээ болуп, жаманчылыктын (зло) өкүлү катары душман тарабына кызмат кылат, жакшылыкты (добро) көздөгөн оң каарман өз максатына жетишине тоскоол болот, терс каармандардын кереметтүү жардамдарды көрсөткөн ишенимдүү жолдошуна айланат.

«Манас» эпосунда жеке аттын мифтик фантастикалык образы эмес, аны менен доорлош, типтеш бир катар образдар душман тарабында кызмат кылганын көрөбүз. Мисалы, «Чоң казат» мезгилинде эпикалык душмандын чегин кайтарган Коңурбайдын укмуштуу сакчы жаныбарлары – куу түлкү, куу аркар, куу өрдөктөр тибиндеги жаныбарлар элдик оозеки чыгармачылыктын алгачкы үлгүлөрүндө адамга жалаң жамандык кылуучу тескери күчтөрдүн гана өкүлдөрү эмес, жакшылык кылуучу ырайымдуу да жаныбарлар. Бул типтеги жаныбарлардын оозеки чыгармачылыкта оңдон терске акырындап өтүп кетишинин ачык үлгүсүн эпостогу укмуштуу ажыдаардан көрөбүз. Ал бир мезгилде оң каарман Алмамбетти да, терс каарман Кожожашты да укмуштуу өнөр – билимге үйрөтөт. Бул жагынан ал оңго да, терске да бирдей кызмат кылган нейтралдуу мүнөзгө ээ. Бирок ал душман тарапка таандык жандык болушу анын мүнөзү терс жакка өтө баштаганын кабарлайт.

Каарманды идеализациялоодо атка байланыштуу мифологиялык элементтердин анчалык табияттан тышкаркы көрүнбөгөн түрлөрү бүгүнкү күндө да эпостордо активдүү түрдө пайдаланылат. Аттын ээси менен бир күндө төрөлүшү же аттан ажыроо менен каармандын ажалынын жетиши сыяктуу, атайы адабияттарда «симпатиялуу магия» деп аталган көрүнүш, «Манаста» да кеңири орун алган.

Манас менен Аккула бирине-бири атайы арналып жаралган, тагдырлаштар катары бир күндө туулат. Аккуланын окко учушу Манастын ажалы жакындаганын көрсөткөн белги катары сүрөттөлөт. «Тайбуурулдун тартуууга кеткени, Семетейдин ажалынын жеткени». Жеке оң каармандар гана эмес, терс каармандар үчүн да ат зор роль ойнойт. Эпосто Чынкожо, Кожожаш сыяктуу эч кимден жеңилбеген терс каармандардын артыкчылыгы – астындагы канаттуу аттары. Аттарынын канатына ок тийгенде экөө тең оңой эле ажалга кириптер болот.

Каармандардын идеялаштыгы, эң жакын достугу да минген аттары аркылуу берилет. Алмамбет Манастын эмчектеш бир тууган иниси катары саналгандай эле анын минген аты Айсарала да Аккула менен бир ата-энеден туулган ат.

Кыскасы, Манастын жоо-жарак, ат-тонунда кылдай да кемчилиги жок, телегейи тегиз. Алар менен толук жабдылган Манастын портрети жөнүндө С. Мусаев кеңири сөз козгоп келип, төмөнкүдөй жыйынтык чыгарат: «Манаса как богатыря можно себе зримо представить только при таком описании. Если нарушить эту картину или по каким-либо причинам убрать отдельные детали, портрет богатыря лишится полноты. Следовательно, для того, чтобы богатырь был настоящим богатырем, нужны соответствующие только ему конь, военное снаряжение, одежда и другие атрибуты древнего воина. И если они не соответствуют облику богатыря, то не могут быть раскрыты полностью богатырская сила, мощь и другие отличительные качества героя»[286].

«Манас» трилогиясында борбордук баш каармандын жеке керт башы жана ат-тону, жарак-жабдыгы гана идеализацияланып, кеңири баяндалуу менен чектелбейт. Анын идеалдуу образы тегерегинде топтолгон жардамчы каармандар менен бирдикте ачылат. Анын жеке керт башы идеалдуу болгондой эле баатырдык иштн бирге аткарган жардамчылары (чоролору) – достору, аялы ж. б, элдик идеалдын жогорку точкасында турган адамдар (образдар). Демек, борбордук баш каарманды идеализацялоочу мотивдердин эволюциясын изилдөөдө алардын образына да токтолуу шек жок зарыл. Бирок алардын образдарын Манастын образы менен салыштырганда гана шарттуу түрдө, «жардамчы каармандар» деп атаганыбыз менен өз алдынча бүткөн монумент образдар.

Пайдаланылган адабияттар

1. Стеблева И. В. Поэзия тюрков V–VIII веков. М., 1965, 61-б.
2. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М. – Л., 1951, 29-б.
3. Рысмендеев Ш. Манас, ТАИФ, инв. № 1000, 2-б.
4. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности, 29-б.
5. Жирмунский В. Народный героический эпос. М. – Л., 1962, 13–14-б.
6. Ошондо, 13-б.
7. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976, 237-б.
8. Жирмунский В. М. Народный героический эпос, 14-б.
9. Владимирцев Б. Я. Монголо-ойротский героический эпос. Пг. – М., 1923, 20-б.
10. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958, 40-б.

11. Ошондо, 41-б.
12. Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения. – Фольклор и действительность. М., 1976, 214-б.
13. Каралаев С. Семетей, ТАИФ, инв. № 549, 215-б.
14. Цит. алынды: Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976, 214-б.
15. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, иив. № 571, 32-б.
16. Цит. алынды: Пропп В. Я. Фольклор и действительность, 207-б.
17. Токарев С. Религия в истории народов мира, 27-б.
18. Потапов Л. Г1. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных. – Тюркологический сборник. – 1972. М., 1973, 281-б.
19. Сазанов Б. Манас, ТАИФ, инв. № 1079, 67-б.
20. Каралаев С. Манас, ТАИФ, инв. № 536, 137-б.
21. Щербак А. М. Огуз-намэ, Мухаббат-намэ. – Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. М., 1959, 23-б.
22. Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976, 39-б.
23. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1964, 25-б.
24. Фрейд Зигмунда. Тотем и табу. М., 1923, 16-б.
25. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 571, 238-б.
26. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 1794, 437-б.
27. Сазанов Б. Манас, ТАЙФ, инв. № 1079, 92-б.
28. Сазанов Б. Манас, ТАИФ, инв. № 1080, 288-б.
29. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958, 44-б.
30. Ревуненкова Е. В. Шаман и жрец у батаков Суматры. – Мифология и верования народов восточной и Южной Азии. М., 1973, 124-б.
31. Ошондо, 126-б.
32. Ошондо.
33. Фирдоуси. Шах-намэ, т. 1. М., 1957, 610-б.
34. Беленицкий. А. М., Маршак Б. И. Черты мировоззрения согдийцев VII– VIII вв. в искусстве Пенджикента. – История и культура народов Средней Азии. М., 1976, 81-б.
35. Руденко С. И. Культура населения горного Алтая в скифское время. М.,–Л., 1953, 141-б.
36. История Сибири. Л., 1968, 227-б.
37. Ошондо, 228-б.
38. Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980, 96-б.
39. Кызласов Л. Р. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины (I в. до н. э. – V в. н. э.). М., 1960, 163-б.
40. Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980, 96-б.
41. Кызласов Л. Р. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусипской котловины (I в. до н. э. – V в. н. э.), 162-б.
42. Риденко С. И. Культура населения горного Алтая в скифское время. М.,–Л., 1953, 140-б.

43. Супруненко Г. П. Сведения по истории Енисейских кыргызов в китайских источниках, 9–14-б.
44. Бернштам А. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрков VI–VIII веков. М. – Л., 1946, 164-б.
45. Ошондо.
46. Ошондо, 163-б.
47. История Сибири с древнейших времен до наших дней. В пяти томах. Т. 1. Л., 232-б.
48. Ельницкий Л. А. Скифия Евразийских степей. Новосибирск, 1977, 228-б.
49. История Сибири с древнейших времен до наших дней. В пяти гомах. Т. 1, 231-б.
50. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 536, 98-б.
51. Ошондо, 103-б.
52. Мусулманкулов М.Манас, ТАИФ, инв. № 551, 72-б.
53. Ошондо, 76-б.
54. Щербак А. М. Огуз-намэ, Мухаббат-намэ. – Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. М., 1959, 37–39-б.
55. Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976, 42-б.
56. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1. М. – Л., 1950, 214–215-б.
57. Ошондо, 220-б.
58. Урманчеев Ф. По следам белого волка.– Советская тюркология, 1978, № 6, 23-б.
59. Киреев А. Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970, 26-б.
60. Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976, 76-б.
61. Гордлевский В. А. Что такое «босый волк?» – Известия АН СССР, 1974, т. VI, вып. 4, 328-б.
62. Ошондо, 324–329-б.
63. Урманчеев Ф. По следам белого волка, 23-б.
64. Ошондо, 16-б.
65. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973, 87-б.
66. Ошондо, 89-б.
67. Ошондо, 106-б.
68. Ошондо.
69. Маанагошева В. Е. Образ Хуу-Иней в хакасском героическом эпосв. – Исследования по языку и фольклору, вып. I. Новосибирск, 1965, 210-б.
70. Ошондо, 212-б.
71. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1964, 25-б.
72. Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равниниых таджиков. – Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, 5-б.
73. Абдылдаев Э. «Манас» эпосу менен алтайлыктардын баатырдык поэмаларынын эпикалык катышы. – «Манас» эпосун изилдөөнүн кээ бир маселелери. Фрунзе, 1966, 160-б.
74. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 571, 238-б.

75. Жогоруда алтай эпосу «Маадай карада» тотемдик эненин колдоочулукфункциясы атка жүктөлө баштаганын эскергенбиз. Бул жерде дарактын ат мамыга айланышы анын атрибуттарынын да атка өткөнүн көрсөтүп турат.
76. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия. – Типология народного эпоса. М., 1975, 24–25-б.
77. Каралаев С. Семетей, ТАИФ, инв. № 544, 139-б.
78. Маадай Кара. Алтайский героический эпос, 94-б.
79. Каралаев С. Семетей, ТАИФ, инв. № 544, 204–205-б.
80. Каралаев С. Семетей, ТАИФ, инв. № 544, 203-б.
81. Ошондо, 206-б.
82. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири, 23-б.
83. Каралаев С. Семетей, ТАИФ, инв. № 544, 206-б.
84. Ошондо, 208-б.
85. Ошондо, 227-б.
86. Алтай баатырлары. Горно-Алтайск, 1959, т. II, 68–76-б.
87. Лубсан Данзан. Алтай Тобчи. М., 1973, 53-б.
88. Бугу байыркы уруулардын бири катары Борбордук Азиядагы байыркы түрктөрдүн теле деген конфедерациясына кирген. Демек, этнонимдин аталышы ошояктан оошуп келген деп болжолдошко негиз бар.
89. Кыдырбаеea Р. Генезис эпоса «Манас». Фрунзе, 1980, 32-б.
90. Мусулманкулов М.Манас, ТАИФ, инв. № 1063, 1897-б.
91. Викторова Л. Л. Этно-культурные связи монгольских племен в древности и раннем средневековье. – История и культуры Востока Азии, т. I. Новосибирск, 1972, 66-б.
92. Рысмендеев Ш. Сейтек. ТАИФ, инв. № 588, 332-б.
93. Липец Р. С.Отражение этнокультурных связей Киевской руси в сказаниках о Святославе Игоревиче (X в.). – Этническая история и фольклор. М., 1977, 242-б.
94. Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957, 24-б.
95. Бернштам А. Социально-экономический строй Орхоно-енисейских тюрок. VI–VIII веков. М. – Л., 1946, 163-б.
96. Ошондо.
97. Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М.–Л., 1952, 39-б.
98. Ошондо.
99. Бернштам А. Социально-экономический строй.., 163-б.
100. Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера. – Л., 1976, 266-б.
101. Фрезер Дж. Золотая ветвь, ч. IV. Перев. под ред. П. Ф. Преображенского. Л., 1928, 26-б.
102. Ошондо, 29-б.
103. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1964, 25-б.
104. Алексеев Н. А. Материалы о религиозных верованиях якутов как историко-этнографический источник. – Советская этнография, № 2, 1966, 24-б.
105. Окладников А. И., Запорожская В. Д. Петроглифы Забайкалья, ч. 2. Л., 1970, 123-б.
106. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 571, 238-б.

107. Кириллов М.М. Образ птицы в искусстве племени дворцовской культуры бронзового века Восточного Забайкалья. – Тезисы дэкладов Всесоюзной археологической конференции. Кемерово, 1979, 136–138-б.
108. Ельницкий Л. А. Скифия Евразийских степей, 236-б.
109. Потебня А. А. О мифическом значении иекоторых обрядов и поверий. М., 1865, 278-б.
110. Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957, 41-б.
111. Ошондо, 41-б.
112. Абдыракунов Т. «Кетбука» табышмагы жана тарыхый чындык. – Кыргызстан маданияты, 24-июнь, 1970, 4-б.
113. Ошондо, 4-б.
114. Ошондо.
115. Сазанов Б. Манас, ТАИФ, инв. № 579, 421-б.
116. Абдыракунов Т. «Кетбука» табышмагы жана тарыхый чындык, 4-б.
117. Ошондо.
118. Каралаев С. Манас, ТАИФ, инв. № 508, 151-б.
119. Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957, 24-6,
120. Фирдоуси. Шах-намэ, т. I. М., 1957, 139-б.
121. Ошондо.
122. Фирдоуси. Шах-намэ, т. IV. М., 1963, 428-б.
123. Мисалы, Мусулманкуловдун вариантында Таласка Семетей алгач келгенде Манастан калган Акшумкар көктө айланып туруп Семетейдин башына конгондо (иран уламышындагы Хомайдын көлөкөсү түшүшү менен салыштырыңыз) Манасты колдогон укмуштуу жаныбарлар Семетейди тегеректешет. Семетейге Манастыкындай сүр-айбат пайда болот (Мусулманкулов М.Манас, ТАИФ, инв. № 563, 195–212-б.).
124. Каралаев С. Семетей, ТАИФ, инв. № 515, 106–161-б.
125. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, 213-б.
126. Ошондо.
127. Тоголок Молдо. Манас, ТАИФ, инв. № 1069, 27-б.
128. Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957, 42-б.
129. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.,1976, 209-б.
130. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, 440-б.
131. Сазанов Б. Манас. ТАИФ, инв. № 1079, 57-б.
132. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974, 35-б.
133. Ошондо, 35-б.
134. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо. М., 1962, 53-б.
135. Ошондо, 54-б.
136. Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечакия Н. П. Дыренковой. М.–Л., 1940, 12-б.
137. Жирмунский В. М. Сказание о Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960, 168-б.
138. Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976, 39-б.
139. Сарыпбеков Р. Алмамбеттин образынын эволюциялык өнүгүшү. Фрунзе, 1977, 12–26-б.

140. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 581, 35-б.
141. Басилов В. Н. К вопросу о генезисе образа Коркут-Ата. М., 1964, 8-б.
142. Сазанов Б. Манас, ТАИФ, инв. № 1079, 43-б.
143. Уланов А. Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1963, 128-б.
144. Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения.– Фольклор и действительность. М., 1976, 237-б.
145. Ошондо, 240-б.
146. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества, 39-б.
147. Леви-Брюль. Первобытное мышление. Л., 1930, 237-б.
148. Сарыпбеков Р. Алмамбеттин образынын эволюциялык өнүгүшү. Фрунзе, 1977, 63-111-б.
149. Басилов В. Н. К вопросу о генезисе образа Коркут-Ата. М., 1964, 6-б.
150. Ошондо, 8-б.
151. Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980, 56-б.
152. Каралаев С. Семетей, ТАИФ, инв. № 547, 248-б.
153. Абаева З. В. Сатана-Сатаней-Гуаша. – Сказания о нартах. Эпосы народов Кавказа. М., 1969, 385-б.
154. Абаев В. И. Нартовский эпос. – ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945, 39-б.
155. Ошондо, 41-б.
156. Абаева З. В. Сатана-Сатаней-Гуаша, 383-б.
157. Салакая Ш. X. К вопросу об эволюции эпического образа. – Сказания о нартах. Эпосы народов Кавказа. М., 1969, 398-б.
158. Жирмунский В. М Тюркский героический эпос. Л., 1974, 103-б.
159. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980, 335-б.
160. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX начале XX в. Новосибирск, 1975, 39, 77-б.
161. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977, 24-б.
162. Алекссев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980, 162-б.
163. Абасв В. И. О фольклорной основе поэмы Шота Руставели «Витязь в барсовой шкуре». – Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1966, т. XXV, вып. 4. 306-б.
164. Каралаев С. Семетей. ТАИФ, инв. № 555, 325-б.
165. Сарыпбеков Р. Алмамбеттин образынын эволюциялык өнүгүшү, 89–94-б.
166. Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного нзучения эпоса. – Сравнительное лптературоведение. М., 1972, 222-б.
167. Ошондо, 227-б.
168. Ошондо, 228-б.
169. Ошондо, 227-б.
170. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974, 184-б.
171. Фазылов Э.Староузбекский язык. – Хорезмские памятники XVI в., т. I. Ташкент, 1966, 63-б.
172. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков, 185-б.

173. Дубаньски А. Караимские женские имена в Крыму и их семантикоэтимологический анализ. – Советская тюркология, № 4, 1979, 35-б.
174. Бидагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. I. М., 1966, 528-б.
175. Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. СПб., 1885, 355–356-б.
176. Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М. – Л., 1956, 109-б.
177. Каралаев С. Сейгек. ТАИФ, инв. № 954, 2-б.
178. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974, 36-б.
179. Цит. алынды: Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982, 87-б.
180. Орозбаков С. Манас, 1-китеп. Фрунзе, 1978, 86-б.
181. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1959, 40-б.
182. Саляметов Л. М. Имя и легенда. – Ономастика Средней Азии. Фрунзе, 112-б.
183. Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения. – Фольклор и действительность. М., 1976, 215-б.
184. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос, М., 1974, 221-б.
185. Ай-Толой. Новосибирск, 1948, 65-б.
186. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М., 1940, 13-б.
187. Манас. ТАИФ, инв. № 387, 15–16-б.
188. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 546, 331-б.
189. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958.
190. Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М. – Л., 1956, 44-б.
191. Ошондо, 44-б.
192. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958, 41-б.
193. Каралаев С. Манас, ТАИФ, инв. № 501, 177–178-б.
194. Каралаев С. Семетей, ТАИФ, инв. № 509, 268-б.
195. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос, 233–242-б.
196. Сарыпбеков Р. «Манас» деген аттын чыгышы жөнүндө. – Кыргызстан маданияты, 14-июль, 1971, 4–5-б.
197. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 575, 69-б.
198. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 576, 929-б.
199. Ошондо, ТАИФ, инв. № 586, 10-б.
200. Ошондо, ТАИФ, инв. № 581, 172-б.
201. Орозбаков С. Манас, IV китеп, Фрунзе, 1982, 168-б.
202. Орозбакое С. Манас, II китеп. Фрунзе, 1980, 282–283-б.
203. Книга моего деда Коркута. М. – Л., 1962, 16-б.
204. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абул-гази-хана ливинского. М. – Л., 1958, 58-б.
205. Каралаев С. Манас, ТАИФ, инв. № 501, 184-б.
206. Набиев А. Манас, ТАИФ, инв. № 1116 а, 230-б.
207. Орозбаков С. Манас, IV китеп. Фрунзе, 1982, 308–309-б.
208. Орозбаков С. Манас, II китеп. Фрунзе, 1980, 349-б.
209. Ошондо, 336-б.
210. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 587, 228-б.

211. «Манастын» В. В. Радлов жазып алган варианты (көчүрмөсү) ТАИФ, инв. № 1090, 75-б.
212. Каралаев С. Манас, инв. № 538, 69-б.
213. Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма. – Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961, 52-б.
214. Бернштам А. Н. К происхождению имени Манас. – «Манас» героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968. 117–191-б.
215. Мисалы, төмөнкү эмгектерди караңыз: Петров К. Н. Очерки происхождения киргизского народа, 55–58-б.
216. Сарыпбеков Р. «Манас» деген аттын чыгышы жөнүндө. – Кыргызстан маданияты, 14-июль, 1971, 4–5-б.
217. Бул боюнча индоевропа тилдериндеги сөздүктөрдүн бардыгынан мисалдарды табууга болот. Биз алардын бардыгын эмес, сөздүн байыркы формалары ачык сакталган төмөнкү сөздүктөр менен чектелебиз: Малин А. М. Латинско-русский словарь. М., 1952, с. 42; Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. М., 1978, с. 494–495-б.; 509, 739, 891; Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. 790-б.; Мифологический словарь. Л., 1959, 114-б.
218. «Манас» деген индоевропа тилдеринде бир уңгудан тараган орток сөз экенин далилдеген, көрсөткөн төмөнкүдөй эмгектер бар: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I. М. – Л., 1958, 52-б.; т. II. Л., 1973, 121, 127–130-бб.; Баррау Т. Санскрит. М., 1976, 337-б.; Пизани В. Этнмология. М., 1956, 119-б.; Поливанов Е. Д. И математика может быть полезной. – Статьи по общему языкознанию. М., 1968, 293-б; Топоров В. И. Еще раз о древнегреческих S офiа, происхождение слова и его внутренний смысл. – Структура текста. М., 1980, 149-б.; Лосев А. Ф. Знак, символ, миф. – Труды по языкознанию. М., 1982, 74–77-б.
219. Лосев А. Ф. Знак, символ, миф, 76-б.
220. Пизани В. Этимология, 119-б.
221. Ошондо, 287-б.
222. История Киргизской ССР, т. I. Фрунзе, 1968, 131-б.
223. Малов С. Памятники древнетюркской письменности. М. – Л., 1951, 142-б.
224. Худяков Ю. С. Вооружение енисейских кыргызов. Новосибирск, 1980, 160–161-б.
225. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М. – Л., 1951, 27-б.
226. Ошондо, 64-б.
227. Кляшторный С. Г. Стелы золотого озера, 266-б.
228. Бичурин Н. Я. (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, ч. I. М. – Л., 1950, 352-б.
229. Супруненко Г. П. Документы об отношениях Китая с енисейскими кыргызами в источнике IX в. – Ли Вэй-гун и Пин Цэй. – Изв. АН Кирг. ССР, Фрунзе, 1963, т. 5. Сер. обществ. наук, вып. I, 77-б.
230. Ошондо.
231. Сарыпбеков Р. Эпикалык Бакайдын ысмынын чыгышы. – Кыргызстан маданияты, 3-июль, 1980.
232. Ошондо.
233. Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I. кн. I. М. – Л., 1952, 103-б.

234. Көпчүлүк түркологдор бул сөздүн этимологиясын кытайдын «цзяньцзюнь» деген сөзүнөн чыгарышат. Древнетюркский словарь. Л., 1969, 485–496-б.; Грантовский Э. А. иран тилинин негизинде Sanngi(Sanha, Senng) деген сөздөн чыгарат. (Грантовский Э. А. Иранские имена из Приуримийского района в IX–VIII вв. до н. э. – Древний мир. М., 1962, 259-б.
235. Сарыпбеков Р. Сейтектин атынын чыгышы жана ага байланыштуу айрым тарыхый маалыматтар. – Кыргызстан маданияты, 18-март, 1976.
236. Липец Р. С. «Меч из редкостной бронзы...» (Отголоски эпохи освоення металлов в тюрко-монгольском эпосе). – Советская этнография, № 2, 1978, 107–108-б.
237. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в трех томах, т. 3. М., 1970, 355-б.
238. Ошондо, 230-б.
239. Липец Р. С. «Меч из редкостной бронзы...», 109-б.
240. Каралаев С. Манас, ТАИФ, инв. №542, 275(60)-б.
241. Каралаев С. Манас, ТАИФ, инв. №502, 71-б.
242. Ошондо, 73-б.
243. Ошондо, 74-б.
244. Абдыракунов Т. Киргизские народные загадки.–Автореф. дисс... канд. филол. наук. Фрунзе, 1973, 9-б.
245. Юдахин К. К. Киргизско-рускчй словарь. М., 1965, 340-б.
246. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, 59-б.
247. Липец Р. С. «Меч из редкостной бронзы...», 110-б.
248. Орозбаков С. Манас, ТАИФ, инв. № 576, 1127-б.
249. Каралаев С. Манас, ТАИФ, инв. №542, 275(60)-б.
250. Каралаев С. Манас, ТАИФ,инв. №503, 71-б.
251. Мусулманкулов М.Манас, ТАИФ, инв. № 552 ,201-б.
252. Липец Р. С. «Меч из редкостной бронзы...», 119-б.
253. Сунчугашев Я. И. Древняя металлургия Хакасии. Эпоха железа. Н о - восибирск, 1979, 4-б.
254. Ошондо, 22-б.
255. Ошондо, 80-б.
256. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в трех томах,т. 3,357-б.
257. Сунчугашев Я. И. Древняя металлургия, 83-б.
258. Худяков Ю. С. Вооружение енисейских кыргызов. Новоеибирск, 1980, 155-б.
259. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока, 155-б.
260. Сунчугашев Я. И. Древняя металлургия, 131-б.
261. Кюнер Н. В. Китайские известия.., 155-б.
262. Худяков Ю. С. Вооружение енисейских кыргызов VI–XII вв. Новосибирск, 1980, 32-б.
263. Ошондо, 55, 73-б.
264. Ошондо, 129-б.
265. Ошондо, 25-б.
266. Каралаев С. Манас, ТАИФ, инв. № 507, 33-б.

267. Орозбаков С. Манас, II китеп. Фрунзе, 1980, 209–212-б.
268. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока, 60-б.
269. Ошондо, 60-б.
270. Орозбаков С. Манас, II китеп. Фрунзе, 1980, 209-б.
271. Ошондо.
272. Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Л., 1979, 217-б.
273. Абаев В. И.О фольклорной основе поэмы Шота Руставели «Витязь в барсовой шкуре». – Известия Академии наук СССР, серия лит. и яз. т. XXV, вып. 4, 1966, 305-б.
274. Фурдоиси. Шах-намэ. М., 1960, т. II, 286-б.
275. Ошондо, т III, 82-б.
276. Ошондо, 25-б.
277. Ошондо, 88-б.
278. Абаев В. И. О фольклорной основе поэмы Шота Руставели «Внтязь в барсовой шкуре», 306-б.
279. Орозбаков С. Манас. Көкөтөйдүн ашы, ТАИФ. иив. № 546, 315–317-б.
280. Новикова К. А. Иноязычные элементы, в тунгусо-манчжурской лексике отпосящейся к животному миру. – Очерки сравнительной лексикологни алтайских языков. Л., 1972, 126-б.
281. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. СП6., 1907, 88, 248-б.
282. Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведеиие. – Л., 1979, 208-б.
283. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос, 250-б.
284. Ковалевская В.Б. Конь и всадник. М., 1977, 106-б.
285. Кубарев В. Б. Древние изваяния Алтай. Оленные камни. Новосибирск, 1979, 75-б.
286. Ошондо.
287. Мусаев С. Эпос «Манас». Фрунзе, 1979, 161-б.

Китепте:
Мусаев С. Тандалган илимий эмгектеринин эки томдугу. – Б., 2015, 198–276-б.

Муңдук МАМЫРОВ

«МАНАС» ЭПОСУНУН ТАРЫХЫЙ ТАМЫРЛАРЫНАН

Кыргыздын «Манас» эпопеясынын тарых менен болгон байланышын, анын карым-катышын аныктоого киришүүдөн мурун жалпы эле чыгышы жагынан байыркы мүнөзгө ээ делип жүргөн баатырдык эпостун айрым өзгөчө бөтөнчөлүктөрүн алдын-ала жалпы жонунан белгилеп алмайын, ага тиешелүү козголчу маселелер туура чечилбейт. Ошентсе да, ал үстүртөн эле жороптолгон сөз болуп калат.

«Манас» эпосунун чыгышы, тарых менен болгон байланышы, алардын карым-катышы акыркы мезгилде окумуштууларды бөтөнчө кызыктырып келаткан маселенин бирден-бир ириси. Жаралышы же историзми болобу, окумуштуулар изилдөөлөрүндө аларды мамлекет чыккандан кийинки доорлорго гана байланыштырып карап жүрүшөт.

«Манас» – чыгышы жагынан байыркы мүнөзгө ээ болгон баатырдык эпостун классикалык үлгүсү. Эпосто урукчулук коомдун ойрондолушунан баштап, кийинки доорлордон биздин күндөргө чейинки элдин турмушу көркөмдөлүп чагылдырылып келген. Демек, Манас» эпосу бир нече доорлордогу кыргыздардын ар кыл турмушун кеңири камтыган көркөм чыгарма.

Жаралышы байыркы мүнөзгө ээ болгон классикалык баатырдык эпостун чыгышы, анын калыптанышы, доорунун мүнөзү – азыр кыйраган илимий социализмге негиз салуучулардын бири Ф. Энгельстин адам баласынын алгачкы коомунун өсүп-өнүгүшү жөнүндөгү «Үй-бүлөнүн, жеке менчиктин жана мамлекеттин келип чыгышы» деген эмгегинде туура көрсөтүлгөн. Гректердин баатырдык заманында урукчулук уюмдун кадимкидей күчүндө болгондугу, ошону менен анын ойрондоло баштаганын, мал-мүлктү балдарга мураска калтырган аталык уруктун орногонун, үй-бүлөнүн урукка карама каршы коюлганын, ак сөөктөрдүн, кандардын, уруу башчыларынын бийлиги да алардын тукумуна мураска өткөнүн, байлыкты баарынан жогору коюп аздектегенин, уруулардын да өз ара чабыша кеткенин, мал-мүлк менен кул үчүн талап алуучулук согуштун кесипке айланганын Ф. Энгельс аталган эмгегинде (183-184-беттер, «Кыргызстан», 1970) белгилеген. Ушул жерде айтылгандардын бардыгы гректердин «Илиада» менен «Одиссеясында» кандай айтылса, кыргыздардын «Манасында» да дал ошондой жалпылаштырылып, кеңири чагылдырылган.

Кыргыздардын «Манасы» да гректердин «Илиада» менен «Одиссеясындай» эле ошол байыркы урукчулук коомдон кулчулук дооруна биринен-бирине өтүшүп жаткан өтмө мезгилдери көркөмдөлүп чагылдырылган чыгарма экендигин ашкерелейт. Адам баласынын алгачкы доорунун мына ушундай мүнөздө жалпыланып чагылышы эле «Манас» эпосунун тарых менен болгон байланышы өтө туңгуюктан башталганын айкындайт.

«Манас» ошол байыркы доорлордо эле баатырдык эпос болуп түзүлдү дегенде, айрыкча көлөмү жагынан азыркы бизге жеткен туруш турпатын гана түшүнүп, ошону гана көз алдыга келтирбөөгө да тийишпиз. Ошол кезде «Манастын» айлап эмес, жок дегенде үч-төрт күн айтылган жомок түрүндө болушу эле

анын ал кырдаалдагы аябай зор эпос болуп түзүлгөнүн аныктайт. Минтип айтууга дале «Манас» эпосундагы негизги салттык окуялар менен тематикалар ошол эзелки доорлордо эле болуп, алар чыгарманын башкы өзөгүн түзгөндүгү, бири-бири менен эриш-аркак айкаша айтылып келгендиги гана түрткү берди. Алсак, эпопеянын сюжеттик тулкусун Манастын төрөлүшү, анан балалык чагы, Алмамбеттин аңгемеси, Каныкейге үйлөнүшү, Көзкамандардын окуясы, Көкөтөйдүн ашы, Чоң казат өңдүү окуялар түзөт. Булар эпопеянын ары негизги, ары ири окуялары. Мындан башка Алооке, Молтонун кыргыздарды чабышы, Манастын Алтайдагы Жолой менен Нескарага каршы күрөшү, Кошойдун окуялары, Чубактын Букарды камашы, Орто Азияга келгенде Шоорук менен Алоокеге каршы салгылашышы, он эки кандын бүтүмү өңдүү салттык окуялар да эпосто кеңири айтылат.

Элдин тарыхы байыркылык мүнөзгө ээ болгон баатырдык эпостордун эпикалык салты менен мотивдеринде, айрыкча тематикаларында гана кеңири көркөмдөлүп чагылдырылат. Дале ал эпосто куду эле тарыхтагыдай болуп көрүнбөйт. Эпос – бул эл түзгөн өзүнө гана таандык табигый бөтөнчөлүгү бар оозеки айтылып келген көркөм чыгарма. Өзүнүн табиятына жараша заттар менен көрүнүштөрдү, адамдардын мамилеси менен тарыхый окуяларды, элдин ар кыл күрөшү менен алга болгон умтулууларды эпос жалпылаштырып гана сүрөттөйт. Эмесе, «Манас» эпосундагы баскынчыларга каршы элдин кармашуусу менен жашоо үчүн болгон күрөшү, алга умтулуусу кандай бедерленди экен, колдон келишинче а дегенде ошолор жөнүндө гана сөз козгоп алганыбыз дурус болчудай.

Ага киришүүдөн мурун «Манас» эпопеясындагы сырткы басып алуучуларга каршы жүргүзгөн күрөштү билдирген салттык темаларды өзүнчө белгилеп, алардын да ажатын ачып алганыбыз козголчу маселенин кызыкчылыгы үчүн абзел болмокчу. Эпопеянын биринчи бөлүгү Алооке менен Молтонун кыргыздарды чабышы, Манас Алтайда Нескара менен Жолойго, Ала-Тоого келгенде Шоорук менен Алооке өңдүү баскынчы кандарга, акырында Чоң казатка аттанып салгылашканы өңдүү баатырдык окуяларды камтыйт. Бул аталган согуштук окуялардын аттары бардык варианттарда кезиккен салттык темалардан. Бөтөнчөлүгү биринде мүлдөсү кеңири, экинчисинде айрымдары гана өп-чап айтылгандыгында. Саякбайда Чоң казатка чейин эле Коңурбайдын Таласты чабышы деген кармашууну билдирген тема да учурайт. Эпостун биринчи бөлүгүндөгү баскынчыларга каршы салгылашууну айкындаган окуялар кайсылар десе, башынан эле мен кыргызмын дечүлөр менен жомокчулар мына ушул аталган темаларды гана аташып, аларды айтып да келишкен. Демек, баатырдык эпостун бирден-бир мүнөздүү өзгөчөлүгү – элдин күрөшү менен алга болгон умтулуусу саналган темаларда гана көркөмдөлүп сүрөттөлгөн. Ирбити келип турганда атайы эскере кетчү дагы бир нерсе Орто Азия жана казак элдеринин эпосторунун эпикалык жоосу калмак, кытай төбөлдөрү менен кандары делип айтылыш кадимден бери эле салтка айлангандыгы да атпай журтка эбактан маалым.

Эпопеянын аталган эпизоддору мейли негизгилери болсун, мейли экинчи катардагылары болсун бардыгы жомокто дайыма айтылган, элге да аябай кеңири таанылган окуялардан. Негизгилеринен Алмамбеттин жомогу менен Көкөтөйдүн ашынан башкасы гана «Манас» эпопеясынын байыркы салттык окуялары деген

пикир да учурайт. Алардын салттык деп аталышы – ошолорго окшогон темалар менен мотивдер түрк-моңгол элдеринин баатырдык жомокторунда байыркы мезгилдерден бери айтылып, анын биздин күндөргө чейин эле сакталып келгендиги менен түшүндүрүлөт. Чынында эле ошондой. Тематикалык-мотивдик жагынан жалпылыгы кезиккени менен, «Манас» эпопеясында ал окуялар ар бири болуп көрбөгөндөй көлөмгө ээ болуп түзүлгөндүгүндө, башкача айтканда, ар кайсысы өзүнчө поэма түрүндө калыпталгандыгында. «Манас» жомогунун аталган окуялары тектеш жана коңшулаш элдердин жаралышы жагынан байыркы мүнөзгө ээ болгон баатырдык жомокторунда айрым окуя же тематика түрүндө же андай келбетте болбосо да, жок дегенде эпикалык мотив болуп айтылып келгендиги да эми барган сайын ачык-айкын белгилүү боло баштады. Ал эми Алмамбеттин аңгемеси менен Көкөтөйдүн ашы жогорку эскерилген тектеш же коңшу элдердин баатырдык жомокторунда учурабагандыктан – аларда «Манас» эпопеясындагы кийинки мезгил менен кырдаалдарда келип чыккан же пайда болгон окуялар катары эсептеген пикирлер да акыркы мезгилде айтылып, ал дагы көз жарды. Анын үстүнө, Алмамбеттин образын турмушта болгон ачык-айкын тарыхый адам деген ойлор да биринин артынан экинчиси жаралып, ал дагы кайрадан баш көтөрдү. Ушул айтылгандардын канчалык деңгээлде чындыгы бар экендигин, Алмамбеттин аңгемесинин «Манас» жомогундагы орду менен маанисин, андагы анын айтылып калышынын кырдаалы менен тарыхын иликтеп аныктамайын, алар туура чечилбейт.

Алмамбеттин аңгемеси бир жарым кылымга жакын мезгилден бери, тактап айтканда, «Манас» эпосун биринчи жыйноочунун ириси Ч. Ч. Валихановдон кийинки орус академиги В. В. Радловдон баштап, ал окумуштууларды өзүнө бөтөнчө кызыктырып да келатат. В. В. Радлов «Түндүк түрк урууларынын эл адабиятынын үлгүлөрү» (13-бет, СПб, 1885) деген эмгегинде «калмак Алмамбеттин исламды кабыл алышынын айрым белгилери боюнча Өгүзкан жөнүндөгү уламышка окшош келет» деп жазган.

Алмамбеттин аңгемесине кыргыз элинин жомоктук-мифтик түшүнүгү менен тарыхый болумуштардын аралашмасынын бирдиги камырдай бекем жуурулушкан, кайыштай ийленишкен. Ошол аралашманын тарыхый болумушун аныктап алсак эле Алмамбеттин аңгемесинин көрөңгөсү болгон элдин жомоктук-мифтик түшүнүгү качан жаралганын, ал гана эмес «Манастын» классикалык эпос болуп калыптанышы да качан, кандай кырдаалдарда жүргөндүгүнүн айрым маселелеринен да кеңири кабар алабыз. Буга киришүүгө чейин дагы бир учурга атайы кайрыла кеткенибиз абзел болчудай. В. М. Жирмунскийдин «Манасты» үйрөнүүгө киришүү» (60-65-беттер, 1948) деген эмгегинде эпостун айрым каармандары тарыхта болгон ачык-айкын адамдар катары эсептелип келди. Ошол эмгекте Көкчө, Агыш, Жамгырчы, Канкей Ногой ордосу мезгилиндеги (XV-XVI кылымдардагы), Эсенкан (Эсен тайчы XV кылым), Коңурбай (хан-Ногой- Хонгор XVI кылым), Алооке (Аляку XVII-XVIII кылымдагы) жунгар доорундагы тарыхый адамдардын ысмы менен байланыштырылып каралган. Кийинки изилдөөчүлөр да окумуштуунун ушул пикирин толугу менен кубатташып келатат. Алардан башка каармандардын прототибин тарыхтан табууга болгон аракет да кайрадан кызыды. Мындай ысымдагы адамдар тарыхта болгону менен, алардын өмүрү менен ишмердиги кадимки эле турмуштагыдай болуп

эпосто эч берилбейт. Ушунун өзү эле «Манастын» классикалык эпос болуп калыптанышы да илгертен болуп, алар жомокко кирип айтылганда (эгер ошондой болсо?) анын табыятына ошо замат катуу баш ийгендигин гана көрсөтөт. Чыгышы жагынан байыркы мүнөзгө ээ болгон баатырдык эпосто кийинки доорлордогу ачык-айкын адамдар ага кирип, каарман болуп айтылганы менен, алар эч качан кадимки турмушта болгондой түрдө чагылбайт. Эпосто мурдатан айтылып келген каармандардын ордуна улам кийинки тарыхый адамдар айтылган учурлар да болот. Бул эпостун табиятына моюн сунуп, ага ыңгайлашкандыкты гана билдирет.

Баатырдык эпостогу историзм жөнүндө орустун ири фольклористи Б. Н. Путилов өзүнүн «Фольклордогу историзмдин типологиясы» (жыйнакта, элдик эпостун типологиясы, 177-178-беттер «Наука», М., 1975) деген изилдөөсүндө эпикалык каармандын тарыхый реалдуу жеке адам менен эч кандай байланышы жоктугун, болгону анын ойдон чыгарылган гана киши экенин; кейипкердин эпостон тарыхый хроникага (жана башка эстеликтерге) кирип, ошону менен тарыхый жеке адамга айланарын (орус эпосторундагы Илья Муромец, Алеша Попович, Садко ж.б.) белгилеген.

...Эпикалык каармандын кокустук менен гана (толук же жарым-жартылай) тарыхый ишмердин ысмына дал келип каларын, кээде ал тарыхый мектептин окумуштууларын жалгыз окшоштурууга түртөрүн (мисалы, баатыр Михаило Козарин менен бояр Иван Захарьевич Козарин, жомоктук (былина) князь Глеб Володьевич менен новгороддук князь Глеб Святославович) да илимий жагынан терең иликтеп туура көрсөткөн. Жаралышы жагынан байыркы мүнөзгө ээ болгон баатырдык эпостордо тарыхый адамдардын көрүнүп калышына келгенде мына ушул айтылгандарды атайы эске алууга тийишпиз. Непаада ошондой болсо да, барып-келип алар мурдатан калыпталып калган типтүү каармандардын нугуна түшүп, ошолордой эле болуп аракеттенүүгө, бедерленүүгө ыңгайлашат. Көп кылымдардан бери калыптанган эпикалык салттын күчү менен табияты дал ошондой ары күчтүү, ары бекем келет.

«Манастын» кадимки классикалык эпос болуп түзүлүшүндөгү социалдык-тарыхый тамырларын белгилөөдө дагы бир олуттуу маселени көңүлдүн чордонунда кармаганыбыз ийги. Эпос түзүлүп жаткан мезгилдерде жалгыз эле кыргыз урууларынын тарыхы менен чектелүү бул бир жактуу мамиле жасагандыкты гана айкындап калат. Андыктан «Манас» эпос болуп калыптанды делген мезгил менен кырдаал ары-бери жагында кыргыз уруулары жамаатташ жашаган, ар кыл карымкатышта болгон, түрдүү себептер менен кагылышкан тайпалар менен элдердин тарыхы, турмушу жана эпикалык салттары менен бекем байланыштырып караганда гана козголчу маселелер ийгиликтүү чечилет.

Эми ошол эле Алмамбеттин аңгемесине үңүлсөк «Манастын» эзелки мезгилдерде эле баатырдык эпос болуп калыптанганынан, андагы эпикалык салт менен тематикалардын бекем бирдигинен да терең маалымат берет. Буга чейинки эпостогу тарыхый адам катары эсептелгендер бардыгы дээрлик XV-XVIII кылымдарда гана болгон.

Профессор А. Н. Бернштам «Кыргыздын баатырдык улуу эпосу «Манастын» чыгыш доору» («Киргизстан» 146-149-беттер, 1946) деген эмгегинде Манас, Алмамбет менен Бурулчаны IX кылымдагы тарыхый адамдар Яглакар кан, Гюйлу

Бага менен Тайхо десе, Б. Юнусалиев «Манас» – кыргыз элинин баатырдык эпосу» (жыйнак, «Манас» – кыргыз элинин баатырдык эпосу», 224–225-беттер, Фр., 1968) аттуу макаласында Жолойду X кылымдагы кара кытай Елүй деп жазып чыккан эле. Казак академиги А. Маргулан өзүнүн «Чокон жана «Манас» (83-84, 105- беттер, «Жазушы», Алматы,1971) деген изилдөөсүндө IX кылымдагы уйгур Йоллыкты бул эпостогу Жолой деп дагы бир турмушта болгон адамды тарыхтан табууга аракеттенген. Алоокени XIII кылымдагы Чынгыс кандын небереси Хулагу деген ойду да козгогон. Баамдалгандай, «Манас» эпосунун каармандарынын прототибин тарыхтан табууга болгон аракет токтолчудай көрүнбөйт. Ал мындан ары да улана берчүдөй. Андыктан «Манас» эпосун изилдөөдөгү бул өңдүү методологиянын туура же натуура экендигин ачык-айкын белгилеп албасак, ал мындан ары да окумуштууларды чаташууга түртө бермекчи. Ал эми мен токтолоюн деген тарыхый адам биздин эрага чейинки болгон каардуу баскынчынын бири – гундардын Модеси. Кыргыздар тарыхта биринчи жолу мына ушул гундардын Модесинен талкаланып аты чыгат. Ошентип, гундар менен кыргыздардын байыркы мамилеси кыйын кезеңдерде салгылашуудан көрүнгөнү маалым болду. «Моңголчо Моде-Модо деген сөзгө жакын. Моде байыркы гундардан чыккан. Анын атасы Шаньюй Түмөн аталган. Шаньюй – эң улуу, тоодой чоң деген маанини туюнтат. Түмөн калмакча он миң» дегенди билдирет. Моңголчо ал тумын, кыргызча түмөн болуп өзгөрүп айтылат. Бул тууралуу эзелки кытай источниктери боюнча которуп, аны жазган Н. Я. Бичуриндин «Байыркы мезгилдердеги Орто Азияда жашаган элдер жөнүндөгү маалыматтардын жыйнагы» деген эмгегинде кеңири кабар берилген. Жогорку В. В. Радлов белгилеген Огузкандын тарыхтагы башаты да мына ушул гундардын Модеси менен айкашат, башкача айтканда, ошол эле Моде мусулман тарыхчыларында Өгүзкан деген ысым менен оозго алынат. Эмесе, ошол тарыхый Модеге көңүл буралыкчы. Анткени Алмамбеттин аңгемесиндеги негизги түйүндүү жерлер мифтик болумуш Огузканга караганда тарыхый Модеге өтө жакын. Моденин окуялары жалгыз эле Алмамбеттин аңгемесинен көрүнбөстөн, алар – бүт эпоско сиңип кеткен учурларды да байкоо опоңой. Анда Моденин иш-аракетинен «Манас» эпосу менен үн алышкан жерлерине да токтолуп, аларды аныктайлык.

Шаньюй Түмөн Модени өзүнүн мурасчысы кылгысы келбей, ал ага көрөр көзүнөн туулган кичүү баласын ыйгарган. Ошол максатта Модени юечжыларга – массагеттерге алар Орто Азияда турушкан барымтага-заложник карматкан. Барымта юечжылардын колуна тиери менен Шаньюй Түмөн аларды басып кирет. Модени юечжылар өлтүрмөк болгондо, ал аргымак атты уурдап минип, үйүнө качып барат. Ошондой эрдигине атасы Түмөн баласы Модени «азаматсың» деп баалап, он миң атчандарды бөлүп берет, аларды ага башкартат. Моде өзү атканда ышкырып тийген жебе жасап, өзүнүн колун ат үстүнөн жаа ата билүүгө көнүктүрүп: бардыгына жааны атканда жебе аткан нерсеге тийбей ышкырган бойдон учуп кетсе, анын башы алынат, ууга чыкканда да жебе аткан жандыкка тийбей ызылдап учса, анын да башы чабылат деген кардуу буйрук берген. Күндөрдүн биринде Моде өзүнүн аргымагын жаа менен аткан. Айрым жанында жүргөндөр анын аргымагын атууга батына алышпаган, Моде ошо замат алардын башын алган. Бир нече убакыт өткөндөн кийин Моде өзүнүн сүйгөн катынын жаа менен атат, жанындагылардын

айрымдары аябай корккондуктан чечкиндүүлүк көрсөтүп дагы аны ата алышпайт. Моде алардын да башын шылый чабат. Дагы бир аз убакыт өткөндөн кийин ууда жүрүп, атасы Шаньюй Түмөндүн аргымагын Моде атат. Жанындагылар да бүт аргымакты атышат. Ушундан кийин аларды Моде көптөн бери зарыга күткөн өз мүдөөсүнө жеткиси келет. Түмөн аң улоого чыкса, атасынын артынан саргара кууп жүрүп, Моде аны атат, карамагындагылар да Шаньюйду атышат. Ошентип, Моде атасы Шаньюй Түмөндү өлтүрөт. Өгөй энеси менен инисинин да көзүн тазалап, ал өзү атасынын ордуна такка отурат. Ал биздин эрага чейин 209 – жылы бийликке келип, 174 – жылы өлгөн. Моде түндүктөгү, түштүктөгү көчмөн эл менен урууларды да өзүнө караткан. Анын мезгилинде гундар аябай күчтөнүп, жогорулаган. Эл башкарууда да реформа жүргүзүп, аны ал гундарга киргизген. Ири алты князга бөлүп, майдаларын айтпаганда ири аксакал-башчылары бардыгы жыйырма төрт болуп, ар бири он миңден атчан кол күтүшкөн. Майдаларынын колу да бир нече миңден турган. Ошол жыйырма төрт жана майда аксакалдар ишти жүргүзүүдө миң, жүз, он башыларды дайындашкан. Салгылашууда колго түшкөн туткундар жынысына карабай капаска түшүшүп, жапырт кулга айланышкан. Кыскасы, Моденин күчтүүлүгү чыгыш монголдорду, кытайды, тангуту, бүт Түркстанды Каспийге чейин өзүнө баш ийдирген. Моденин каары менен күчүн баамдап, кытай империясы гундарды согушуп, аларды курал менен багынтууга мүмкүн эместигине терең ынанат. Ал күч менен өз атасын өлтүрүп, кандуу моюн болуп бийликке келип, коркунуч жүргүзгөнүнөн да Кытай империясы аябай кооптонот. Акыры аны апкөйлүк менен эпке келтирүүнү ойлоп, император өзүнүн жогорку даражалуу төрөсүнүн кызын каныша деген ат менен Модеге катындыкка берген. Жыл сайын ага ар кыл жибек жана башка кездемеден, күрүч менен шарап өңдүүлөрдөн салык берип турууну да алар өзүнө опуза алган. (Бичурин, аталган эмгек, 48-49, 52-57- беттер, М. -Л., 1950). Н. Я. Бичуриндин аталган эмгегинде да, жалпы эле тарыхта да Моде кыргыздарды чапканы да эскерилет. Ал түндүктөгү урууларды (айрыкча динлиндерди) чапканда кыргыздар кошо камтылган. Моденин мегилинде гундардын баскынчылык чаабуулу аябай күчөгөндүгү жогорку аталган элдер менен жерлерди өзүнө караткандыгынан эле көрүнгөн. Кыргыз деген аттын тарыхта биринчи аталышы да биздин эрага чейин 201-жылы эле гундар чапкан уруулардын ичинде гэгунь же цзянь-гунь кезиккенин академик В. В. Бартольд «Кыргыздар» (13-14-беттер, Фр., 1943) аттуу илимий очеркинде көрсөткөн. Бул туурасында профессор А. Н. Бернштам «Гунндардын тарыхынын очерки» (61- 62-беттер, Л., 1951) деген эмгегинде Енисей менен Алтайдагы гянгунь-кыргыздар менен цзюешэ-кыпчактардын ата-бабаларын да Моде өзүнө караткандыгын белгилеген. Ал кезде гянгунь-кыргыз уруулары Саян тоо кыркаларынын түштүгүндө азыркы Түндүк-Батыш Монголиядагы ушу кезге чейин Кыргыз-нур аталган көлдүн жанында турук алышкан. Гундардын кысымы же зордоп жер котортуусу менен гяньгуньхакас-минусин өрөөнүнө сүрүлүп, Гянь дарыясы (Кем-Енисей) кыргыз урууларынын жайгашуусунун борборуна айланган. (Сибирдин тарыхы, 1 т. 296- 297-беттер, «Наука», Л., 1968).

Байкалгандай, байыркы кыргыз уруулары мейли Түндүк-Батыш Монголия менен Енисейде, мейли Тянь-Шанда болобу – ал жерлердин бардыгын Моде өзүнө

каратып, элдерин да өзүнө багындырган. Моденин баскынчылыгына бул жерде кеңири токтолушумдун мааниси өтө тунгуюкта. Убаажысы Моденин каардуу баскынчылыгы, айрыкча кыргыздарды анын чабышы да «Манас» эпосунда тиги-бу деңгээлде сакталып келгендигинде. Ал дале кадимки тарыхтагыдай болбой, баатырдык эпостун табияты менен заңына ылайыкташып жалпылаштырылып айтылып сакталгандыгында.

Кыргыздар Орто Азиядагы өтө байыркы элдердин бири. Жазуу-сызуусу болбогондуктан, болсо да ыраатгуу өнүкпөгөндүктөн элдин ошол эзелки доорлордогу тарыхы ачык-айкын эмес, үзүл-кесил мүнөздө. Андыктан кыргыз элинин тарыхынын тоомдуу жерлери жалпылаштырылган түрүндө болсо да «Манас» эпопеясында гана тиги-бу деңгээлде сакталып келиши да ыктымал эле. Саякбайда «Манас» жомогу Алооке, Молтонун (гундарча- Моде, Моңголчо-Модо. Сыягы, Молтого кийин өтсө керек) кыргыздарды чабышы деген окуя менен башталат. Эпос боюнча Алооке кытай, Молто калмак каны деп айтылат. Анда Моде менен Модонун Молтого өтүшү, менимче, шектенүүнү эч санатпайт. Менин жеке оюмча мурда Алоокенин аты башкача аталчу. Алоокенин образында эпос түзүлүп жаткан кырдаалдын ары-бери жагындагы мезгилдердеги кытай баскынчыларынын аракеттери гана жыйынтыкталып берилген. Буга кийин да аялдайбыз. Эгер XVII- XVIII кылымдардагы Алоокенин (Алякунун) окуяларынын айрым илеби эпоско кийин кирген болсо, байыркы Молто менен мурда аны башкача аталган көп кытай баскынчысынын чабуулдары менен анын үндөшкөндүгү үчүн гана ал кийин ошондой жасалган. Акыры мурдагы баскынчынын ысмы Алооке болуп өзгөргөн. Анын үстүнө, кытай адамдарынын аттары эзелки мезгилдерде эле башка элдерге аны айтууга кыйын сөз айкалыштарынан курулган. Ошондуктан аны ар бир уруу менен эл өзүнүн тилдик мыйзамына, тыбыш өзгөчөлүгүнө ыңгайлаштыра багынтып айтып да келишкен. Мисалы, Модени Молто дегендей. Качан кыргыздар жунгарлар менен кармашып турганда кылымдап айтып келген эпосундагы эпикалык жоосунун ысмы да ошол учур менен кырдаалга ылайык өзгөрүп кетиши да мыйзамдык көрүнүш. Бул оозеки чыгармачылыкта, айрыкча эпосто боло берүүчү өзгөрүштүн таризи. Ал гана эмес, «Манас» эпос болуп түзүлүп жаткан доордогу элдин адам аттары да негизинен кайрадан жаңырып кеткенин кыргыздыкы делип таанылган V кылымдагы Енисей эстеликтериндеги кишилердин ысымдары эле аны ачык-айкын ырастайт. Бул эпостун эзелки сюжеттери илгери-кийинки үндөш уламыш, тарыхый болумуштар менен жетилтилип турарын, анын боло берүүчү заңдык көрүнүш экендигин да таасын аныктайт. Кыскасы, Алооке эзелки мезгилдерде эле коңшулаш ары аз, ары алсыз уруулар менен элдерди чаап-тоноп мөгдүрөткөн кытайдан каардуу кандарынын жыйынтыкталган образы. Эпостун каарманы, кыргыздын эзелки эпикалык жоосу.

Жогорку белгиленген Моденин өз колуна (аскерине), атасы менен үй-бүлөсүнө жасаган каардуу жырткычтык зордук-зомбулугу куду тарыхтагыдай болбосо да, анын жаңырыгы «Манас» эпосунда жалпылаштырылып берилген. Алооке менен Молто кыргыздарды чаап алууда «каяшаяк бергенди калтырбай чогуу кыралы, кулжуңдап кетсе кууратып, куйкагын кармап тилели» (Кыргыз Республикасынын Улуттук Академиясынын кол жазмалар фондусу, инв. 536, 26-бет. Мындан

ары ушул фондунун инвентарь номери менен бети гана көрсөтүлөт) деп каардашышкан. Баскынчылардын кан какшаткан зордук-зомбулугу эпосто «Алооке менен Молтонун добушунан жан чыкты, Алооке келет дегенде, ыйлаган балдар соорондү» (инв. 536, 30-бет) делип ырдалган. Моде аргымагын, өз аялын жаа менен атканда анын жанындагылар аны жасай албай үрөйү учушунун, акыры алардын күнөөсүз кырылышынын жаңырыгы ыр саптарында таамай бедерленген. Ырасында ошондой күнөөсүз өз адамдарын кырганын эшиткен эл менен уруу (жоолашкан тарап) анын «добушунан жан чыкты, ыйлаган балдар сооронду» делип ырдалганда кытайдын баскынчы кандары менен Моденин жырткычтык чаап алуулары гана жалпылаштырылганына эч шек саноого да болбойт. Кайра жүрөктүн үшүн алып, жанга баткан мүшкүлү көркөм жыйынтыкталганына гана терең ынантат. Тескерисинче аны менен жоолашкан, андан жеңилген уруу менен эл ашынган жырткычтыктын азап-тозогун бардык жагынан белчесине чейин бата көргөнүн гана айкындайт. Кыргыз уруулары ошондой мүшкүлгө да тушуккан, анын курмандыгына да чалынган. Башкасын жөн койгондо да кытай империясы Модеден заарканып, ар кыл амал-айла издеши менен келтирилген ыр саптары да ар тараптан үндөштү. Бул ыр саптарындагы жалпылоону дагы бир жолу аныктады. Мындай кордоого мүңкүрөгөн кыргыздар баскынчыларга каршы көтөрүлүшкөн. Алооке менен Молто ага жооп кылып, кыргыздарды төгөрөктүн төрт бурчуна сүргөн, чилдей таркаткан. Кыргыздар тарыхта белгилүү болгон мезгилде эл менен уруулардын улуу жер которуштуруусу али күчөп турган учур болучу. Көп, күчтүүсү аз, чабал уруу менен элди каалагандай эле ары-бери калчап, жер которуштуруп да көргөн. Кыргыздар ошондой жер которуштурууну да башынан өткөрдү. Анда Алооке менен Молтонун кыргыздарды чабышы менен элдин чар тарапка сүрүлүшүндө баскынчылардын кесепети менен болгон ошондой жер которуштуруу жалпылаштырылып сүрөттөлгөн.

Моде да чапкан уруулары менен элдерине мына ушундай каардуу мамилени жасаганы, аны айрыкча кыргыз урууларына зордоп таңуулаганы да тарыхтан белгилүү болбодубу. Өзүнүн карачечекей атасы менен үй-бүлөсүнө ыбаа карап, аларга боор ачыбаган каардуу баскынчы башкаларды аяйт беле? Чабылган эл менен уруулардан колго түшкөндөрдү Моденин жынысына карабай жапырт кулга айлантышы бул аларды көзүнө карабай чилдей таркатуу деген сөз. Чапкан элдерди кулга айлантып, аларды каалагандай жер которуштуруу ал учурдагы Кытай баскынчылары менен Моденин мезгилинде аябай күчөгөн. Буга Моденин кытайлардан кулдарды көп күткөндүгүн атасак эле жетиштүү болмок. (Бернштам, аталган эмгек, 53-54-беттер). Демек, Моденин ошондой кан какшаткан мүшкүлүнө кыргыз уруулары да айрыкча тушуккан. Анда кыргыздардан кулга айлангандары Моденин аты басып, кылычы тийген эл менен жерлерге анын чуулгандуу чабуулу менен кошо зордолуп таркаган болуп чыгат. Сүйгөн катынын башка бирөөгө кармата берген Моде башка уруу менен элден түшкөн жолбун кул менен күңдүн көзүнө карап, ага да боор ачымак беле. Ал гана эмес, жалпы эле кыргыз урууларын кысып, аларды зордоп жер которткондугу «Манас» эпосунда, айрыкча анын башталышын түзгөн Алооке менен Молтонун кыргыздарды чабышы деген окуяда жалпылаштырылган түрүндө биздин күндөргө чейин сакталып келди деп айтышыбыздын мааниси да

буга чейин белгиленгендерден эле ачык көрүндү. Тарыхтагы маалыматтардан болгон анын айырмасы кыргыздар Алооке менен Молтого Ала-Тоодон чабылып, эл Алтай менен Каңгайга, Эрен (Иран) менен Кебез Тоого (Тибетке) сүрүлгөн делип айтылгандыгында. Гундар кыргыздарды чапкан кездеги жердеген жери – Түндүк-Батыш Монголиядагы Кыргыз-Нур эбак унутулуп, элдин андан кийинки түбөлүккө турак алган мекени – Ала-Тоо эпосто берилүү менен көркөм ырдалууга өткөндүгүндө. Бул дале чыгышы жагынан байыркылык мүнөзгө ээ болгон эпосто боло берүүчү мыйзамдык көрүнүш. Эң башкысы – кыргыздардын Молто тарабынан чабылып, алардын зордолуп сүрүлгөнү эпосто жалпылаштырылган түрүндө гана бедерленип келгендигинде.

Моденин тарыхтагы мүшкүлү менен эпостогу келтирилген ыр саптарындагы Молто менен Алоокенин баскынчылык чабуулу менен каарынын мазмуну тиги-бу деңгээлде бир экендиги да эми айкындалды. Болгон айырмасы тарыхый маалыматтарда турмушта болгондой жазылса, эпосто андан бери XX кылымдан ашык убакыт өткөндөн кийин ар кыл доорлордо ага жараша анын ыры менен күүсүн чалып, ар башка таризде жалпылаштырылып ырдалып жүрүп, байыркы болумуш түрүндө гана көркөмдөлүп элестетилди. Эпостогу Алооке менен Молтонун кыргыздарды чабышы деген окуяны – эзелки Кытай баскынчылары менен Моденин көп уруулар менен элдерди, анын ичинде кыргыздарды да басып алышынын жаңырыгы катары эсептешимдин себеби да мына ушул айтылгандар менен түшүндүрүлмөкчү.

Моделен көп эл менен уруулар, ошондой эле кыргыздар андан аябай жабыр тартып, кан жөткүрө мөгдөгөндө ал жөнүндө ар кыл мазмундагы, ар башка болумуштарды үшкүрүгү таш жарып жүрүп чыгарышкан. Убакыт өткөн сайын ага алымча-кошумча киргизилип, аны өзүнчө уламышка да айлантышкан. Ал анын кол алдындагы андан запкы көргөн уруу менен элдерди өз ара бириктирип, кийинки ошол өңдөнгөн каардуу баскынчыларга каршы жалпы күрөшүүгө үндөгөн, ага умтулткан, чымырканткан. Мындай турмуштук окуялар, алардын талабы менен келип чыккан-биригүү менен күрөш, алга умтулуу эл менен уруунун аң-сезиминде да мурда болуп көрбөгөндөй, аябай катуу дүрбөлөң түшүргөн. Мурдагы ар кыл фантастикалык-эпикалык ырларды кайра куруууга, баскынчы кандар жөнүндөгү тарыхый уламыштарды аларга ыңгайына ылайыктап аны сиңирүүгө да туура келген.

Ошол эле Модени барымтага берип, андан аны өлтүрөрдө анын уечжылардын аргымак атын уурдап минип качып кутулушу, жаа атуудагы өнөрү, он миң колун ага үйрөтүшү, ар кыл амал менен ыктарды колдонушу, өз атасын өзү өлтүрүшү, кытай императорунун канышасын катындыкка алышы – бул «Манас» жомогундагы Алмамбеттин окуясы менен толук эле кол булгашып, аны менен коюн-колтук алышат. Алмамбеттин окууга жиберилип, согуш өнөрүн үйрөнүшү, аны мыкты билиши, кырк баланы ага машыктырышы, үй буюмдарын жасоодогу өнөрү (бул жаа жасоо да колунан келет деген сөз) ага-ининин баласы, Коңурбай менен (Моде атасы менен) бийлик талашып, басташышы, акыры аны менен салгылашып, өлтүрөрдө өзү араң Сарала менен качып чыгышы, өз атасын өзү өлтүрүшү, кытайдын башкы каны Эсенкан кызы Бурулчаны катындыкка алышы аталган Моденин белгиленген ишмердиги менен жалпылыгы ар тараптан бардыгын таасын аныктайт.

Бөтөнчөлөнгөн айырмачылык-атасын өлтүрүшү, анын өз элинен кетиши ислам дини үчүн болгон делип берилген мотивдин эпосто күчтүүлүгүндө. Калгандарынан тематикасы менен мазмунунда, мотивдеринде анчалык деле өзгөчөлүк эч байкалбайт. Биринде тарыхый факты катары тиркелсе, экинчисинде оозеки айтылган эпикалык салттын негизинде гана жаралган көркөм чыгарма-эпосто көп кылымдардан бери ар кыл доорлордун духуна жараша (көтөрмөлөнүү менен аябай өзгөртүлүп жана кеңейтилип) сүрөттөлгөн. Моде менен Алмамбеттин окуяларындагы жалпылык менен бөтөнчөлүктөрдү мына ушундай туурда туруп, дал ушундай көз караштан мамиле кылганда гана ал туура бааланат.

Дагы бир кызыктуу нерсенин эпосто сакталганына да Моденин окуяларынан атайлык. Моде такка отурар замат, ал кезде күчү жагынан болуп-толуп турган гундардын коңшусу көчмөн дунхулар арага киши салып, каалаганын орундатууга умтулушат. Дунхулар Моде атасын өзү өлтүрүп, гундар өз ич ара баш аламан болуп турганда аны пайдалангысы да келген. Ошол максатта дунхулар Шаньюй Түмөндөн калган күлүк атты суратып киши жиберген. Моде берүү же бербөө керекпи деп төрөлөрүнө кеңеш салса, алар күлүк ат – бул гундардын кенчи, аны бербөө керек дешет. Моде болсо коңшу турган элден бир атты-кыл куйрукту аяппы деп, күлүктү аларга берип коёт. Бир аз убакыт өткөн соң дунхулар Модени коркот деп ойлошуп, бир катын суратып кишисин дагы гундарга жиберет. Дагы Моде төрөлөрүнө кеңеш курса, дунхуларда уят жок, катынды да сурайбы, аларга согуш ачуу керек дешет бектери. Дале Моде коңшудан бир катынды аёого болбойт деп, сүйгөнүн дунхуларга кармата берет. Ага мактанган дунхулар эми жер сурап да Модеге киши жиберет. Гун менен дунхулардын чегиндеги биринчисине таандык жерди да сурап, алар кайрадан кайрылышат. Моде дагы төрөлөрүнө кеңешсе, алар жер ыңгайсыз, кумдуу чөл, берүү керек дешсе, «Жер бул мамлекеттин негизи, кантип аны берүүгө болот?» деп, ага аябай ачууланат. Жерди берели дегендердин башын ошо замат шылый чабат. Дунхуларга дароо согуш ачып, аларды Моде талкалаган. (Бичурин, Аталган эмгек, 47-48-беттер). Мындагы дунхулардын Моделен атасынан калган атты сурашы, анын күлүктүгү берүү-бербөө жөнүндөгү төрөлөргө кеңеши – Көкөтөйдүн ашындагы Нескаранын Мааникерди Бокмуруңдан сурашына окшошуп кетет. Күлүк ат Моденин атасы – өлтүргөн Шаньюй Түмөндүкү болсо, Мааникер да Бокмуруңдун атасы Көкөтөйдүкү, ал дагы күлүктүгү менен элге таанылган, суук көздү суктанткан тулпар. Моде төрөлөргө кеңешсе, Бокмурун кыргыздын уруу башчыларына акылдашты. Акыры ал бермек болсо, Манас угар замат Моделей эле аябай ачууланып, аны тыйды. Мааникерди берели деген кыргыздын уруу аксакалдарына Манастын тили тийип, колу көтөрүлгөнү да эпосто ишарат түрүндө болсо да айтылат. Бул Моденин жерди берели деп кеңеш берген төрөлөрдү өлтүрүшүнө жакындашат. Моде жок жерден коркуткан дунхуларга каршы салгылашып талкаласа, Нескара баш болгон кытай, калмак кандары кыргыздарды күчкө салып, басмырлап кордогондо Манас ошол эле ашта аларга согуш ачып кыйратат. Ошондой эле Моденин жерге байланыштуу чатагы дале эпоско чачырап сиңип кеткен. Жакыптын сансыз малы жерди жеди деп калмактар жаңжал чыгарып, бала Манас аларга каршы кармашып да көргөн. Алмамбеттин аңгемесине анын Коңурбай менен эрегишкени да, бийлик талашканы менен бирге жерге байланыштуу

айтылган шылтоо да эпосто орун алган. Коңурбай Алмамбеттин атасы Азиз кандын Канжайлак деген жерин тартып да алган. Коңурбай менен Алмамбеттин кармашуусуна ал дагы башкы себептердин бири болгон. Көрсө, элдеги «чатак жер менен катындан чыгат» деген макал эзелки кездердеги гун менен дунхулардын капсалаңдуу жаңжалынан келип чыккан окшойт.

Моденин окуяларынын «Манас» эпосуна кеңири сиңип кеткендигине да кайрадан дагы мисал келтирелик. Анын гундарга киргизген реформасынын изи да «Манас» эпосунда тиги-бу деңгээлде сакталган. Гундардын алты князга бөлүнүп, майдаларын эске албаганда да ирилери араң эле жыйырма төрт уруудан турушу, ар бир уруу башчысы менен ак сакалдары он миңден кол күтүшүнүн изин да «Манас» жомогунан кеңири эле учуратабыз. Ошол эле алты князь эпосто алты же жети, кээде он эки кан делип айтылып, алар да дээрлик ар бири он миңден атчан кол күтүшкөн. Чоң казатка ал кандар жөнөгөндө да алар негизинен ар бири он миң кол менен аттанышат. Саякбайда он эки сан (ар бир сан он миң) кол казганактап жөнөгөн. Демек, анын ар бири гундардын Шаньюй Түмөнүндөй эле он миң кол күтүп, аны башкарган уруу башчысы, аксакалы. Ага аттанган колдун түмөн, миң, жүз, он башы өңдүүлөргө бөлүштүрүүнү тарых илимдеринин доктору С. М. Абрамзон «Кыргыздын «Манас» эпосундагы этнографиялык сюжеттер» деген эмгегинде «...аскерди байыркы моңголдордукуна окшотуп түмөнгө, миңге, жүзгө, онго бөлүштүрүүнү биз Чоң казаттын сүрөттөлүшүнөн да билебиз» («Советская этнография» 145-бет, № 2, 1947) деп белгилеген. Муну бул жерге келтиришибиздин мааниси – ал байыркы монголдордо уруу бирдиги түзүлгөнгө чейин эле гундарга биздин эрага чейин аны Моде киргизгенин (а балким, ага чейин эле аларда болгонун, анын үстүнө, анын атасы Шаньюй Түмөн ошондой он миң колду башкарууну билдирген түшүнүк менен аталып жатпайбы) тактоо максатында гана аны белгилеп коюуну атайы көздөдүм. Моденин окуяларынын урунттуу жерлери негизинен «Манас» жомогунда айтылып жатса, аскерди башкаруудагы бөлүштүрүүлөр да ошол эзелки кездерде эле эпоско сиңгендигин айкындайт. Аны Чоң казатта Бакайдын ордуна Алмамбет согуш өнөрүн мыкты билген киши катары кол башчы болуп дайындалганда гана киргизген. Колду башкаруу менен жайгаштырууда: түмөнгө, миңге, жүзгө, онго бөлүүнү киргизүү менен, ал согуштук стратегия менен тактикага, бекем тартип сактай билүүгө да жетишкен. Чынында ошондой бөлүштүрүү киргизилгенден кийин гана колдогу тартип жана башкалары аябай бекемдеген. Бул мазмуну жагынан Моденин реформасынын айрым тоомдуу жерлери, анын а дегенде он миң колуна берген каардуу буйругу менен үн алышат. Мына ушундай бөтөнчөлүктү Моде көп колунун миңген атынын өңүнө жараша жайгаштыруусунан да жолуктурабыз. Гундар ак ат мингендерди батыш, боз атчандарды чыгыш, кара аттууларды түндүк, сары же жээрде өңдөгү ат минген жоокерлерди түштүк жакка жайгаштырган. Аскерди мындай жайгаштыруу стратегиялык жаш тактикалык мааниге да ээ болгон. Моде айдын жарыгы менен түн ичинде да салгылашып, колду аттын өңүнө жараша ошондой жайгаштырууну ыктуу пайдаланган, өз максатына жеткен. Колду мындай жайгаштыруу «Манас» жомогунда найзачанды, ай балтачанды, мылтыкчанды, күрсү урганды, кылыччанды жана балбандарды бир бөлүп делип айтылат. Гундун аскери минген атынын түсүнө жараша бөлүнсө,

кыргыз колу жоо-куралына ылайык жиктелди, айрымасы болгону менен, мазмуну дээрлик бирдейлигин айгинеледи.

«Манас» эпосундагы аскерди түмөнгө, миңге, жүзгө, онго бөлүштүрүүсү монголдорго чейин гундарда да болуп, согушту жүргүзүүдө стратегияны, тактиканы ийкемдүүлүк менен колдоно билүүнү, тартипти да бекем сактоону көздөгөндүгүндө. Гундар аскерди аттын өңүнө жараша бөлүштүрсө, кыргыздар согуштук куралдарынын түрүнө ылайыкташтырып жайгаштыра билгендигинде.

Байыркы мезгилдерде атчан аскерге өзгөчө маани бергендиги б.з.ч мидиялыктардын тарыхынан да кезигип калат. Киаксарга чейин мидиялыктардын карамагына кирген ар башка элдердин аскерлери уруунун кошууну түрдө ар бири өзүнчө бөлүнүп, согушка кирген. Киаксар б.з.ч. VII кылымдагы өзүнүн кошунасы ассириялыктардын аскердик түзүлүшүн тыкандык менен иштеп чыгып уруулук байланышты негиз кылбастан согуштун, жалпы эле мамлекеттин талабына керектөөсүнө жараша биринчи жолу стратегиясы, тактикасы жагынан, бекем бирдиктеги регулярдык аскерди түзүп, аларды куралдын түрүнө ылайыкташтырып бөлүштүрүү керектигин бекем тартипти да киргизген.

Бул Мидиядагы мамлекетти оформить этүүдөгү акыркы кадам болгон. Ошондон баштап, мидиялыктардын аскерлери уюштуруу жагынан ассириялыктардыкынан калышпай, күжүрмөндүк духу жагынан жогору тургандыгы И. М. Дьяконокдун «Мидиянын тарыхы» (295-бет., М-Л.,1 956) деген капиталдык эмгегинде берилгендиги менин «Кыргыздын мамлекеттүүлүгү жана «Манас» эпосу» делип жазылган «Эркин тоо» (15.19.22 VIII. 2003) гезитине жарыяланган макаламда көрсөтүлгөн.

Моденин мезгилинде гундардын ири уруу башчылары ар бири он миңден атчан кол күтүшү, андан тышкары бир нече миңдеген колу бар майда тайпа башчыларынын да бардыгы дагы бир нерсе жөнүндө болжолдоп болсо да ой жүргүзүүгө түртөт. Ошол белгисиз кол күткөн гундардын майда тайпалары да чынында эле бир нече окшойт. Себеби «Манас» жомогунда кыргыздар кырк уруу элден түзүлгөн делип айтылат эмеспи. Гундардын негизги чоң уруулары жыйырма төрт болуп, алты князга бөлүнсө, кыргыздар да кырк тайпадан биригип, жети же он эки кандыктан турат. Анын далили катары ага кырк чоро «кыркы кырк жерден келген эр эле» делип ырдалганын атасак эле жетиштүү болмок. Ар бир чоро кайсы уруудан, ал гана эмес кээ бирлери кайсы жерден келгендиги да эпосто чечмеленет. Кыпчак, уйсун (байыркы усундар), багыш, жедигер, кангы, дуулат деген эпосто айтылган уруулар ошол байыркы мезгилдерде эле болгондугу да тарыхта эскерилет. Кыргыз урууларын баш ийдирген мезгилдерде кыпчактарды да Моде чапканы да маалым дейлик. Буга мынчалык маани берип токтолуп жатышымдын жөн-жайы төмөнкүчө. Гундар түрк тилине жакын сүйлөгөн өтө байыркы уруулардын бири. Кыргыздар менен гундар ал кездерде жамаатташ, жердеш турушкан коңшулардан болушкан. Андай болсо, алар бири-биринин турмушу, айрыкча тектеш уруулардын биригүүсү, алардын башчы-аксакалдары ким, күткөн көп колу канча экендиги, ага көргөн ар кыл камы жөнүндөгү маалыматтар дүңүнөн болсо да бириники бирине жетип, кеңири маалым болуп турган. Эзелки уруулардын биригүүсүнүн башкы максаты – бул күч топтоону, башка баскынчылардан сактанууну, керек болсо

аларды каратып, жерди кеңейтүүнү, байлыкты арттырууну да көздөгөн. Алыбек алына жараша дегендей, байыркы варвардыктын мезгилинде ар бир уруу көп-аздыгына, күчтүү-күчсүздүгүнө карабай мына ушундай ар кыл тынчсызданууну да басып өтүшкөн. Кайсы гана элди же урууну албагын, ошол эле бир нече тайпадан турган уруулук биригүүнүн өзү деле бекем болбой, ич ара тымызын тирешүүгө, бирине бири ишенбөөгө да жол берген. Эбак белгилүү болуп калган гундардын жыйырма төрт чоң уруу башчыларынын ар бири он миңден атчан кол күтүшүнөн эле алардын бирдей тең укуктуулугун айкындоо менен бирге, өз ара бирине-бири эпке келишпей тирешүүгө да баргандыгын, анын болгондугун баамдоо да опоңой. Ар бир уруу башчынын он миңден кол күтүшү эле аны далилдейт. Эгер уруулук биригүүнүн ичинде ушундай тең укуктуулук менен тирешүү бирдей өкүм сүргөнү ырасталса, анын ар кыл жорук-жосуну коңшулаш уруу менен элдерде толук болушу да ыктымал эле. Ошондой кырдаал менен шарттарда жашаган уруу менен элдер да башкасын тим койгондо да өзүнүн өзүнчөлүгүн сактоо максатында эрегишүүгө барып, аны жасоого да аргасыз болушкан. Маселени ушу жагынан алганда көп кол менен согушууга ар кыл даярдыкты катыра көргөн гундар кыргыздар менен салгылашып, акыркысы андан жеңилсе да алар каршылыксыз эле колун бооруна алып туруп, баш ийип бербеген сыяктанат. Кыргыз уруулары да алына жараша ага алдын-ала кам көрүп, жок дегенде биригүүнү, күч топтоону аябай самаган, ага аракеттенген өңдөнөт. Салгылашууда кыргыз уруулары жеңилсе да гундарга каршылыкты аябай катуу көрсөтүп кармашып жатып, акыры аргасы түгөнүп, мөгдүрөгөндө гана ага моюн сунган окшойт. Каршылыкты катуу жасаган күчтүү уруу бирдиги болгондуктан гундар кийинкисин көңүлгө алуу менен алардан зааркана кооптонгон. Ал шектенүү кыргыз урууларын бардык жагынан кысып, зордоп жер котортууга алып келген деп айтууга эми толук эле негиз бар. Анын үстүнө, кыргыздардын салгылашуудагы жөндөмдүүлүгү менен кайраттуулугун, уруулук бирдиги болуп, анын тиги-бу деңгээлде бекемдигин да гундар илгери-кийин жакшы билип, аларды да көңүлгө кармашы да толук эле мүмкүн. Ошондой жөндөмү менен гундарга татый турган күчү болгондуктан гана кыргыздар кармашууга батынып, аны жасаган. Андай белгилери болбосо гундар кыргыздарды согушпай опузалап туруп эле ары-бери уйпалап, баш ийдирип алмак. Анткенде андай бүтүм тарыхта эске алынар-алынбасы да күнөм туудурмак. Аны айтсак да, муну айтсак да, бул сөзгө алынгандар ошол гундардын мезгилинде эле кыргыз урууларынын биригүүсү тиги-бу деңгээлде толук болгондугун аныктайт. Биригүү жөнөкөй эле санатылуу уруулардан турбастан ошол кездеги жоолашкан гундардын тайпалык кошулуусуна тете келген бирдиги да болгондугун кабарлайт. Минтип айтууга дале ошол эле гундардын майда тайпаларын эске албаганда ирилеринин 240 миң колу (Моденин бардык колу 300 000 ден ашкан) менен басып кирген баскынчыга каршы туруп согушуунун өзү кыргыз урууларынын биригүүсү менен кол күтүүсү да гундарга тете болгон деген ойду жүргүзүп, аны осмоктоого да мажбурлайт. Маселени ушу жагынан алганда жогорку аталган Манастын он эки сан кол менен жоого каршы аттанышы, балким, ошол Моденин мезгилинде кыргыздардын ага каршы турган колунун саны да болушу мүмкүн. Гундардан жеңилип жер которууга, ар кыл басмырлоого тушуккандан кийин кыргыз урууларынын биригүүгө, сырткы

басып алуучуларга каршы күрөшүүгө умтулуусу мурдагыдан болуп көрбөгөндөй деңгээлде күчөшү да ыктымал.

Кайрадан В. В. Радлов белгилеген Алмамбеттин мусулманчылыкты кабыл алышындагы Өгүзкан менен болгон окшоштугуна да кайрылалыкчы. Андай жалпылыкты белгилөөдөн мурун Өгүзкан уламышына өзүнчө токтоло кетелик. Эмесе, обол мурун Моде менен Өгүзкандын жалпылыгы менен бөтөнчөлүгүн белгилеп алганыбыз абзел. Өгүзкан Каракандын баласы. Каракан түрк тилинде сүйлөгөн элдерде Моденин атасы Шаньюйдай эле байыркы мезгилде эң улуу, тоодой чоң, башкы, күчтүү, көп (Коркут бабамдын китеби, 259-бет, М.Л., 1962) деген ар башка маанини да туюнтат. Алмамбеттин атасы Азизкан да барктуу чоң кан дегенди билдирет. Эми аталган кандардын ысмынын маанилештигин, алардын бирдейлигин, анын эзелтен бери сакталып келгендигин да көрдүк. Абулгази өзүнүн «Түркмөндөрдүн санжырасы» (40–41-беттер, М.-Л., 1958) деген эмгегинде түрк урууларынын чыгышын да Өгүзкан уламышына байланыштырып чечмелеген. Баласынын жашыруун мусулман болгонун билип, атасы Каракан Өгүзканды өлтүрүүгө камынат. Өгүзкан ууда жүргөндө атасы артынан сая түшө көп кол менен барып салгылашып, акыры өзү уулунан өлүм табат. Атасынын ордуна Өгүзкан өзүн кан жарыялайт. Башка эл менен жерлерди чапканы да негизинен сакталган. Өгүзкан уламышынын бир нече варианттары да бар. Айрыкча чабуулдарында апырткандык менен кошумчалоо да кезигет. Моденин эл башкаруудагы өзгөртүүлөрү да уламышта тиги-бу деңгээлде орун алган. Өгүзкан өлгөндөн кийин, анын керээзи боюнча такка отурган баласы Күнкан Игит Ыркыл Кожонун кеңеши менен ал дагы өзүнчө өзгөртүү жасаган. Кожо өз убагында Өгүзкандын да кеңешчиси болгон. Гундардыкындай эле түрк урууларын Өгүзкандын балдары башкарат. Моденин мезгилиндеги алты князь Өгүзкандын алты баласы делсе, гундардын жыйырма төрт чоң уруулары, анын ар бир уулунан төрттөн небере төрөлүп, бардыгы дагы жыйырма төрт болуп айтылгандыгында. Күнкандын өзгөртүүсү ошол эле жыйырма төрт балдарды ар бирин уруу башчылары катары эсептеп, ар кайсынысынын баркына, аракетине жараша ат же жасалма ысым берүү керектигинен эле көрүнүп, анын максаты – Өгүзкандан калган байлык менен ал ээлеп-бийлеген жерлерди урууларды алар бөлүшө албай касташууга барышына жол бербөөнү көздөп, белгини, тамганы киргизген. Ошол тамга-белги ар бир уруунун малына, байлыгына, буйругуна да коюлууга туура келген. Бир сөз менен айтканда, Игит Ыркыл Кожонун кеңеши менен болгон Күнкандын өзгөртүүсүндө түрк урууларынын малга болгон жеке менчиктин келип чыгышы көрсөтүлгөн. Моденин реформасы негизинен элди, урууларды башкаруу жагынан жүргүзүлсө, Өгүзканда жеке менчикке байланыштуу каралып, уруулар менен колду (аскерди) оң-сол деп бөлүп, аларды тейлөө тамга-белги менен аныкталган. (Рашид-ад-дин, Тарыхый окуялардын жыйнактары, 86-87- беттер, I т., 1 китеп, М.-Л., 1952) Болгону Моде менен Өгүзкандын жалпылыктары менен бөтөнчөлүктөрү кыскача мына ушундай сыпатталат. Өгүзкан уламышы менен тарыхый Моденин бирдейлиги А. Н. Бернштамдын «Өгүзкан жөнүндөгү легенданын тарыхый чындыгы» («Советская этнография», 33-43-беттер, №6, 1936) деген макаласында жеткиликтүү белгиленген. Изилдөөдө Өгүзкандын түбү мифтик образ болсо да тарыхый Моде менен болгон окшоштугу

кенири талдалган. Легенда да байыркы түрк урууларындагы патриархалдык-таптык мамилелердин калыпталышы, гундардын (биздин эрага чейинки III-I кылымдар) түрктөрдүн (VI- VIII кылымдар), ошондой эле печенег половецтердин (IX-XII кылымдар) доорлору да көрүнгөнүн далилдеген.

Өгүзкандын мифтик образ экендиги анын энеси Айкаган аны букадан жалгашып төрөгөн делип айтылгандыгынан эле баамдалат. Анын келбети да куду Манас менен сахалардын жомокторунун баатырларындай эле карышкырга, төшү аюуга, буту букага окшоп көрүнгөн. Ал төрөлгөндө үч күн, үч түн энесин эмбей коёт. Энеси уктаганда түшүндө баласы ага көрүнүп, сен мусулман болмоюнча өлсөм да эмчегинди эмбейм деп айтат. Өз баласын өлүмгө кыйгысы келбей бир Кудайдын бардыгына эне аргасыздан ынанганда гана бала эмчек оозанган. Өгүзкандын төрөлгөндө эле мусулман болушу, энесин ага үндөшү – бул В. В. Радлов белгилеген Алмамбеттин динге киришине окшоштугунун бар болгону мына ушул эле. Бирок Саякбайда Алмамбет да төрөлгөндө эле мусулманчылыктын сүннөтү кесилген белгилер менен көз жарат. Алмамбетти Кытайдын башкы каны амал менен өлтүрмөк болгондо куду Моведей эле ал качып үйүнө келсе, энеси баласын сен нурдан бүткөнсүң, мусулман болушуң керек десе, ошо замат аны кабыл алат. Анан Өгүзкандай атасын ага кирүүгө чакырса, ал баш тартат. Ошол үчүн Алмамбет атасы Азизканды өлтүрүп, элинен качып кетет. Өгүзкан энесин динге үндөсө, Алмамбетти энеси ага киргизди. Ошентип, Алмамбеттин, Өгүзкандын динди кабыл алуудагы жалпылыгы менен бөтөнчөлүгү мына ушундай кырдаалдарда шооратталды.

Алмамбеттин образы деле түрктөрдүн Өгүзканындай эле мифтик кейипкер. Өгүзкан букадан бүтсө, Алмамбет нурдан түйүлгөн. Булардын мифтик образ экендиги байыркы уруулардын тотем өңдүү эски ишенимдерине эле байланыштырылып айтылгандыгы менен чектелбейт. Алар төрөлгөндө эле жомоктук-мифтик мотивдер менен да кеңири шөкөттөлөт. Ошол эле Өгүзкан төрөлгөндө ай десе ай, күн десе күн дегендей, алардан да ашкан сулуу болуп элестейт. Ал эми Алмамбет туулганда «жетимиш күнү күн жаап, жер титиреп кетиптир» делип алай-дүлөй түшүп, сел да жүрөт. Байыркы адамдарда мифтер төрөлгөндө жаратылыштын заттары, кубулуштары да кыйналып-кысталган, каарданган өңдүү жышана болот деген ишеним да кармалган.

Алмамбеттин, Өгүзкандын мифтик образ экендиги аларга ысым коюу шааншөкөтүнө да кеңири сиңген. Өгүзканга дале Манастай эле ага а дегенде ат коюлбайт. Ал бир жашка толгондо атасы Каракан чоң той берип, балага кандай ат коёбуз деп бектерине кайрылса, ошо замат уулу өзү: «менин атым – Өгүз», деп жооп берет. Алгачкы мезгилде баланын аты Бука эле болуш керек. Анткени баланын буту букага окшош эмеспи. Байыркы ишеним менен салттарга жараша Өгүз болуп кийин өзгөргөн. Бул эрксизден Енисей эстеликтериндеги баатырдык ысымдардын королушун, алардын айтылыш түрүн да эске түшүрөт. Мунусу менен Өгүзкан дале Манастай эле ичтен «Манастап» бакырып өз атын өзү айтып түшкөнгө да окшоду. Айырмасы – бири ичтен өз атын айтып түшсө, экинчиси бир жашка толгондо өзүнө-өзү ысым койду. Манаска атты дубана койсо, Алмамбетке да ысымды ошол эле миф берди. Өгүзкандын иш-аракетиндеги мифтиги анын түрк урууларынын башында туруп, аларды тейлей жана колдой билгендигинен көрүнсө, Алмамбеттики

айрыкча жаратылыштын кубулушу – аба ырайын өзгөртө, башкача айтканда, башкара алышынан эле ашкереленди. Ошондой эле Алмамбет өзүн, жолдошторун жана жаратылыштын башка кубулуштарын, жандыктарын да кубултуп көрсөтүүгө жөндөмдүүлүгү менен да айырмаланган. Мындай сыйкырдуу өнөрдү ал мифтик Аберген деген көлдөгү миф алтымыш кулач ажыдаардан катары менен жети жылы карыш жылбай баса отуруп, андан окуп үйрөнгөн. Өгүзкан уруунун чыгышы менен анын таралышын билдирген миф болсо, Алмамбет акыл менен өнөрдүн жаралышын аныктаган мифтиги менен жалпыланып, биринен бири бөтөнчөлөнгөн.

Легендарлык Өгүзкандын мифтигин А. Н. Бернштам археологиялык материалдар менен да бекемдеген. 1924-25-жылдары Монголиядагы Ноинулин көрүстөнүнөн көрүнүктүү саясатчы окумуштуу Н. М. Пржевальскийдин окуучусу П. Козлов тарабынан топоз буканын сүрөтү түшүрүлгөн жука күмүш каңылтырды Өгүзкан уламышына салыштырып келип, ал бир топ кызыктуу маселелерди козгогон. Оңунан чыккан жыйынтыкты да чыгарган. Моденин атынын Мао-тунь деген түрү да учураарын белгилеп, акыркысы анын жасалма ысмы экендигин көрсөткөн. Мао-хунь-багадур-баатыр деген түшүнүктөрдү туюнтарын да чечмелеген. Мындай оңунан чыгуусу менен айрым кемчиликтерди да жиберген. Модеге жасалма ат эмне үчүн берилишинин убаажысын ал ачып бере албагандыгынан эле көзгө урунган. Байыркы адамдардын алгачкы атын анын иш-аракетине жараша кийин өзгөрткөн салт да бөлөлөнгөн. Анда Моде өз атасын өзү өлтүрүп, көп күнөөсүз адамдардын көзүн тазалап бийликке келиши, гундардын тайпалык бирдигин түзүп, аны башкарып, башка толуп жаткан уруулар менен жерлерди өзүнө каратышы өңдүү ары каардуу, ары кайраттуу иш-аракети ага жараша анын атын жаңыртууга, кайрадан коюуга түрткөн. Анын ушундай иш-аракети Мао-тунь-багадур-баатыр деген жасалма жаңы ысым менен аталууга шарттаган. Мао-тундун Молтого өтүшүнө да ал өтө ыңгай түзгөн. Ушул эле ойду анын атасынын атына да айтмакчымын. Атасы он миң кол күткөндүктөн, тактап айтканда, гундардын тайпалык бирдигинин алгачкы башатын да ал түзгөндүктөн гана аны кийин Шаньюй Түмөн деп аталганын, бул дагы анын жасалма ысмы экендигин аныктайт. Мао-тунь да, Шаньюй Түмөн да байыркы адамдардын, ийрыкча белгилүүлөрдүн аттары эки сөздөн турушуна дал келет.

Күмүш каңылтырдагы топоз буканын сүрөтүнө келгенде окумуштуу мурдагы ойлорунан баш тартышынын себебин ачык билдирбей туруп эле жаңы пикирге келип, аны да жазган. Автор «Өгүзкан жөнүндөгү легенданын тарыхый чындыгы» деген макаласында бука уйгурлардын тотеми десе, мурда аталган «Гундардын тарыхынын очерки» (63-67, 222-235-беттер) аттуу эм- гегинде Моденин тукуму Учжулю Жоди башкарган гундардан чыккан белгилүү хуань уруусунун колдоочусу да бука деген пикирге келген. Буканын сүрөтү түшүрүлгөн каңылтыр табылган көрүстөн гундардын шаньюйларыныкы, башкача айтканда, аталган Учжулю Жодиники деген пикирди да өнүктүргөн. Акыры ал Моде гундардын бирдигин түзгөн кишинин аты, Өгүз болсо анын фамилиясы, аны сөзмө-сөз чечмелегенде – бука-баатыр деген эле кеп. Ошону менен бирге, Өгүзкан гундардан чыккан Моде экөө бир эле тарыхый реалдуу киши. Гундардын мезгилинде гана Моденин реалдуу личностунан Өгүздүн образы жаралып, кийин гана ал эпикалык каарманга

айланган. Кыскасы, гундардын тарыхый Модесинин окуяларынын негизинде гана уйгурларда, түркмөндөрдө кеңири тараган Өгүзкан эпосу жаралган деген жыйынтыкка келген. Сөздүн ток этер жерин айтканда, бука гундардын тотеми деши, Өгүзкан менен Модени тарыхый болгон бир эле киши, анын негизинде эпос жаралган деп зсептеши – бул таптакыр туура эмес. Ушул айтылган маселелерди козгоодо да А. Н. Бернштам дале фольклористикадагы эбак сынга алынган тарыхый мектептин терс салакасына бийлетип жибергенин гана көрсөттү.

Өгүзкандын, Моденин окшоштугу өз аталарын өздөрү өлтүргөнүнөн, реформаларынын айрым мазнунунан, башка урууларды, жерлерди өздөрүнө караткандыгынан гана билинди. Калгандарынан жалпылык эч байкалбады. Өгүзканга караганда Алмамбеттин аңгемеси менен Моденин окуяларынын жалпылыгы дээрлик кыпынына чейин аябай кеңири экендигин да маалымдабадыкпы. Буга карап Алмамбеттин образы да гундардын мезгилинде эле жаралган. Алмамбет менен тарыхый Моде да бир эле киши. Ал дагы гундардан чыккан. Кийин гана ал эпостун башкы каармандарынын бири болуп айтылган деп кароого да зордойт. Бирок антүүгө негиз жок, ал эч качан болбойт дагы. Өгүзкандын Алмамбеттин мейли көркөм образ келбетиндегиси болсун, мейли эпикалык чыгарма же окуя түрүндөгүсү болсун барып-келип экөөнү бирге, бөлүп алганда да алардын түпкү уюткусу менен башаты мифтен эле келип чыккан. Ал эми гундардын тарыхый Модесинин окуяларынын «Манас» менен «Өгүзкан» жомокторунда жалпылаштырылган түрүндө айтылып калышынын сыры болсо, бул өзүнчө өзгөчө ой жүргүзүүнү талап кылган негизги ири маселенин бири болмокчу.

А дегенде Өгүз уйгурлардын эле тотеми экендигине карата өзүмдүн жеке оюмду да билдирип, анын да башын ачып коёлук. Козголчу маселе да ошону айтууга мажбурлайт. Эзелки адамдар ар кыл себептер менен белгилүү кишилердин аттарын кырдаалга жараша айтууга тыюу салгандай эле (алгачкы мезгилде бардык эле адамдардын атын аташпаган), байыркы тайпалар да өз тотеминин ысмын атоого батынышпаган. Бул тотемди урматтап, ага сыйынуудан, андан коркуудан жаралган. Андыктан анын атын таптакыр айтпоого да тыюу салган учурлар да болгон сыяктанат. Ага ылайыктуу тотемди атынан айтса, колдоо жасабайт, антсе кайра ал каарданат деген ишеним да кармалган. Ушундай кырдаал менен учурларды эске алганда уйгурлар бука деген тотемин атынан атабай, аны Өгүз деп урматтап жүрүп, кийин гана ага биротоло көнүп кетишкен. Мындайлар башка түрк урууларынын тотемдеринен да жолугат. Буга карышкыр менен жолборс бөрү же барс, бугуну мүйүздүү эне же багыш атагандык ошондой байыркы ишенимдердин калдыктары болууга тийиш. Көрсө, уйгур деген этнонимдин өзү эле ошол бука деген тотемге байланыштуу чыгыптыр. Салыштыра келип мамиле жасаганда буканы өгүз дегенден башка да аны уйдун айгыры деп туюнткан түшүнүктүн да айтылып келгендигинде. Ошол эле уйгур деген туюнтманын өзү айгыр менен мейли айтылышы жагынан болсун, мейли сырткы түрү жагынан болсун – бири-бирине алар коёндой окшош. Анын түпкү мазмуну жагынан алганда өгүзгө караганда ал буканын маанисин кеңири туюнтат. Өгүз бука болуудан калган унаа катары кара күчүн гана берген бычылган мал. Адамга колдонгондо да анын ушул маанисинин чыпчыргасы коробойт. Буканын маанисин толук бере албагандыгынын төркүн-төсү

да мына ошондо. Аны бука деп өз атынан айтууга тыюу салганда, анын маанисин түздөн-түз билдирген түшүнүк «уй куур» деген эле сөз болгон. Ошол айтылышты эле бат-бат кайталаса эле ошо замат «уйгур» деген сөз жаралат. Ошондо «к» тыбышы «г» га өтүп, бир уусу өзүнөн-өзү сыйлыгышканы да сезилбей калат. Ачык айтканда анын бир аз осолдугунун бардыгы гана буканын ордуна өгүздү такай колдонууга түрткөн. Бул Өгүзкан уламышынын ар кыл жайларда, ар башка угуучуларга көп айтылганына байланышып, ошону менен шартталган.

Жаратылышынан эле топоздун букасы аябай каардуу, күчтүү жандык. Андай буканын үйрүнө жырткычтын жырткычы да даай албайт. Букасы бар топоздун үйрүнө анын сырын билген ээсинен башка адамдар да дит багып, ага жакындоого да батынбайт. Андыктан буканы өзүнүн тотеми катары эсептеген уруулар баатыр адамдарына да ошондой кайратты берип, аны аздектеп да келишкен. Улуу чоң кан аталган өз атасы Караканды өлтүргөн Өгүзкандын каардуу кайраты, көп тайпаларды башкарып, аларды тейлеген, башка урууларды, жерлерди чаап, өзүнө караткан анын баатырдык иш-аракети да ошондой жырткыч менен адам даабаган буканын күчү менен барабар дегендикти да билдирген. Ушул айтылгандардын өзү эле бука байыркы уйгур урууларынын тотеми болгондугун дагы бир жолу айгинелейт. Бука уйгурлардын тотеми болсо, түрк урууларынын, айрыкча уйгур менен түркмендердин тайпалык биримдигинин башында турган Өгүзкан жөнүндөгү миф да ошол эле чөйрөдө жаралып, ал баатырдык жомоктун өзүнчө эпикалык каарманы болуп түзүлгөндүгүн да ашкереледи. Өгүзкандын баатырдык жомок болуп түзүлүшү түрк урууларынын биригүү мезгилине (VI-VIII кылымдарга) туш келген делип жүрөт. Балким ал андан көп кылым мурда эле эпикалык чыгарма түрүндө айтылып келген болууга да тийиш. Андай болсо каңылтырдагы буканын сүрөтү да уйгурлардын эле тайпалык белгиси гана болуп эсептелет. Эгер ал түрк урууларынын белгиси экендиги чындык болсо, аны ачык-айкындаштырууга да эми толук эле мүмкүнчүлүк бар. Аны ошол эле каңылтырдагы сүрөттөр менен болжолдоп болсо да ой жүргүзүп айтмакчымын.

Каңылтыр экөө – бири тегерек, экинчиси сүйрү түрүндө күмүштөн жасалган. Тегерек каңылтырдын ортосунда буканын элеси түшүрүлүп, анын айланасы эки жагынан кабелтең өскөн эки кайың менен айланта курчалган. Сүйрүсүндө болсо, каңылтырдын ортосунда дагы чоң кайың өсүп, анын түбүнө буканын сүрөтү түшүрүлгөн (Берштам, аталган эмгек, 10–11-сүрөттөр, 228–229-беттер). Ошол эле Өгүзкан жомогунун өзүндө күйөөсү согуштан өлгөн боюнда бар катын бир чоң жыгачтын көңдөйүнө кирип, төрөгөн. Баланы Өгүзкан өз баласы катары тарбиялоого алып атын Кыпчак койгон. Бүт кыпчактар ошол баладан тараган (Рашид-ад-дин, аталган эмгек, 84-бет) деп да айтылат Өгүзкан жомогунда. Каңылтырлардагы сүрөттөрдүн түшүрүлүшүнүн ушундай өзгөчөлүктөрүн эске алганда ал белгилер уйгурлардыкы эмес болуп чыгат. Сүрөттөрдүн түшүрүлүш ордуна караганда буканын белгисин алып жүргөн чоң урууга, башкача айтканда, Өгүзканга баш ийген майда тайпалардын гана тамгасы же мөөрү болгондугу да өзүнөн өзү эле дааналанат. Муну анда кыпчак тайпаларынын белгиси болгон деп айтсак деле болчудай. Кыпчактар да өтө байыркы уруулардан. Түрк уруулары өзүнчө эл болуп түзүлүү мезгилине чейин эле кыпчактар да өзүнчө бир нече майда тайпаларга да бөлүнгөн.

Ошондой жиктелүү каңылтырдагы сүрөттөргө да түшүрүлгөнү эми билинди. Эки кайың тартылган сүрөт эки майда кыпчак тайпасынын белгисин билдирсе, жалгыз кайыңдын бедерлөөсүндө бир эле уруунун тамгасы же мөөр салынган го деп болжоого да болот. Буканын сүрөтүндө негизги майда тайпаларды бириктирип, аны башкарган уйгур уруусунун белгиси берилген. Ошондуктан буканын сүрөтү каңылтырдын туу ортосуна дапдаана болуп тартылган бирдиктин башында турган уруунун белгиси катары. Анткени аталган каңылтырлардагы бука менен кайыңдардын бедерлеринин алган орду, мазмуну, анын түрүнүн ар башка болушу эле ошону өзүнөн-өзү ачык-айкын түрдө ар тараптан далилдейт. Көрсө, түрк тилинде сүйлөгөн элдердин шартка жараша өзгөчө өскөн бак-даракты урматтоосу, ага сыйынуусу ошол байыркы кыпчак уруусунун аны тотеми катары эсептеген ишенимине байланыштуу чыгып, биздин күндөргө чейин сакталгандыгы да ошондой өтө туңгуюктап эле башталат окшойт. Бирок А. Н. Бернштам каңылтырлардагы бука менен кайыңдын сүрөттөрүнүн түшүрүлүшүнөн бул гундардын чарбачылыгын: бири мал чарбачылыгын, экинчиси мергенчилигин билдирген белгиси-эмблемасы деген жыйынтыкты да чыгарган. Ошол каңыртырлардын эки башка түрүндө мурда белгиленген өзгөчөлүктөрү бардыгын, сүрөттөрдүн мазмунунун айырмачылыгын кайрадан эске түшүрсөк эле ал туура эмес экендиги да билинет. Каңыртырлар белгилүү адамдардын гана мүрзөсүнөн табылган. Башка мүрзөлөрдөн андай каңыртырлар чыкпаганын көңүлгө кармап, байлөөчү уруулар гана бука тотеми менен өзүнүн чыгышын байланыштырган деген ойду да автор өнүктүргөн. (Аталган эмгек, 40-41-беттер). Алардын белгилүү кишинин мүрзөсүнөн чыгышы, баарыдан мурда каңыртырлар уруулардын бирдигин билдирген белги-мөөр болсо, анда алар аны башкарган адамдын гана колунда болуп, ошондо гана сакталганын көрсөтөт. Уруунун белги-мөөрү, анын ар бир мүчөсүнүн колуна эле тие да бербеген өңдөнөт. Андай болсо, белги-мөөрдүн кадыр-баркы урукчулук бирдикте эч болмок да эмес.

Өгүзкан менен Алмамбеттин аңгемесин гундардын Модесинин окуяларына салыштырганда жалпылыгы бардыгы, башкы айырмасы экөө тең мифтик эле образ экендиги да аныкталды. Алардын өз ара бири-биринен болгон айырмасы Алмамбеттин аңгемесинде жалпы эле «Манас» жомогунда Моденин окуялары негизинен кеңири берилгендиги, айрымдарынын мазмуну тарыхка тиги-бу деңгээлде дал келгендиги да маалымдалды. Моденин кээ бир окуяларынын (өз атасын өзү өлтүргөнү, реформасы, башка уруулар менен жерлерди чабышы) мазмунунун схемасы гана Өгүзканда көрүнгөнү да билинди. Бул айтылгандарды көз алдыга келтирип туруп, ой жүргүзгөндө эмне үчүн ушундай өзгөчө бөтөнчөлүү болду экен деген суроону берүүнү да таңуулайт. Акыйкатта Алмамбет менен Өгүзкан экөө тең миф болуп, эпикалык каарман катары эсептелишсе, алардын тагдыры тарыхый адамдын иш-аракетине жакындашса, ал ар биринде бирдей көрүнбөй, айырмаланып чагылышынын сыры эмнеде болду экен? Ушунун ажатын ачсак ошол бөтөнчөлөнүп айтылып калыштын аки-чүкүсү да ачык айкындалат. Бул бир ооз сөз менен айтканда, «Манас» менен «Өгүзкандын» классикалык баатырдык эпос болуп түзүлүү мезгили, анын ар кыл кырдаалдары менен түшүндүрүлөт. Мурда эскерилгендей, «Өгүзкан түрк тайпаларынын (VI- VIII кылымдарда) өзүнчө уруулук бирдиги түзүлүү мезгилинде ал эпикалык чыгармалардын негизинде эпос болуп

жаралса, «Манас» андан көп илгери учурларда эле андай калыптанууну эбак басып өткөн, аны башынан да кечирген болуп чыгат. Антпегенде Моденин окуялары Алмамбеттин аңгемесинде ары толук, ары кеңири, кээ бирлеринин мазмуну тарыхка дал келгендей түрдө көрүнбөйт болучу. «Манас» жомогу «Өгүзкан» менен жок дегенде эле мезгилдеш болуп түзүлгөндө Моденин окуяларынын чагылышындагы белгиленген бөтөнчөлүктөр мынчалык деңгээлде айырмалана алмак да эмес. Демек, мындан төмөнкүдөй жыйынтык өзүнөн өзү эле чыкмакчы.

1. Эгер «Манас» эпопеясын кооз дүйнө же көркөм шаар деп кабылдасак, жогорку айтылгандар менен анын ички аземи менен кереметин билүүдө, башкача айтканда, классикалык баатырдык эпос болуп түзүлүш доорун, кырдаалын аныктоодо – ошол көркөм жай менен калаанын алтын дарбазасынын башкы буроосунун бирин, буюрса, эми бурап алдык окшоду. Эмки кеп дарбазанын бардык буроосун ачып алып, кооз дүйнө, көркөм шаардын ички купуя сырларын кыдырып билүүдө, анын таржымалын териштирүүдө калды.

2. Алмамбеттин аңгемеси эпопеядагы эң байыркы окуялардын бири болсо, анда ал «Манас» жомогунун түрк-моңгол элдеринин баатырдык эпосторунда айтылбаган салттык окуялары, эпикалык мотивдери да бар экендигин, алардын эзелтен калыпталганын да аныктады. Ушул эле ойду эпопеянын Көкөтөйдүн ашы окуясына да айтмакчымын. Эмесе, бул Алмамбеттин аңгемесин, Көкөтөйдүн ашын эпопеядагы кийинки доорлордо жаралды деген ойлорду да төгүнгө чыгармакчы.

Алмамбеттин мусулманчылыкты кабыл алышына болсо, Өгүзкан дастаны ага таасир тийгизген. Ал кыргыздар ислам динин кабыл алган мезгилдерде гана эпоско кийин кирген. Өгүзкан дастаны XI кылымдан баштап кагазга түшүп (Махмуд Кашкарий, Рашид-ад-дин, Абулгази, XI, XIV, XVI кылымдарда) түрк урууларынын элдеринин арасында эки түрлүү – оозеки жана жазуу жүзүндөгү жол менен тарай баштаган мезгилдерде, айрыкча кийинки доорлордо гана эпоско кошулуп айтылган. Ошентип, «Манас» жомогу, өзгөчө Алмамбеттин аңгемеси эки ири доорду башынан өткөрдү. Алгачкысы гундардын доору экендиги маалым дейлик. Акыркысы Өгүзкан дастанынын таасир тийгизиши Алмамбеттин мусулманчылыкты кабыл алышынан эле көрүндү. Мурда белгилүү болгондой, Алмамбеттин динден башка жоруктары өзүнчө айтылып калыптанып калганда гана угуучулар башкасын тим койгондо да эмне үчүн ал өз атасын өзү өлтүрдү деген суроолорду жомокчуларга үстөккө-босток берүүгө да өтө башташкан окшойт. Балким, Өгүзкандан кабары барлары да болуп, андагы дин үчүн болгон мотивди атасын өлтүрүү менен элинен кетүүгө, аны пайдаланууга да түрткү берген кырдаалдардын болушу да мүмкүн. Алмамбеттин энеси баласын динге кир, атаңы да ага көндүр дегенден башка окуялар эпосто мурдатан эле калыптанып калган. Динге байланыштуу ушуга окшогон мотивдерди калыпталып калган окуяга кошуп айтууга такшалган жомокчулар анчалык деле кыйналып-кысталбаган. Төкмөлүгү күчтүү жомокчулар мурда кабары болбогон, көрүп-билбеген же укпаган турмуштук көрүнүштү, окуяларды да токтолбой, узак ырдоого көнүгүп, ага көп машыккан. Ал эми өздөрү мурдатан айтып салтка айланган чыгармаларга жомокчулар жаңы окуяларды, мотивдерди кошуу алар үчүн кийген бөркүндөй, ичкен ашындай эле оңой-олтоң көнүмүшкө айланган. Алмамбеттин аңгемесиндеги диндик мотивдер мына ушундай кырдаалдарда

кыргыздар да мусулманчылыкты кабыл алгандан кийин гана кирип, ал дагы эпосто өзүнчө жүйөлөнүш түрүндө айтылууга өткөн. Башаты мифтик образ Алмамбеттин аты да ошол кыргыздар мусулман болгондон кийинки өзгөргөн ысымдардын биринен.

Алмамбеттин аңгемеси мусулман дининин таасирине күчтүү капталганына дагы бир мисалды В. М. Жирмунский аталган эмгегинде да (77-78-беттер) белгилеп, Орто Азияда кеңири таркаган мусулман легендасынын башкы каарманы Сатук Бугракандан Алмамбеттин өмүр баяны менен иш-аракетинде да окшоштуктун бардыгын көрсөткөн. Сатук Бугракан караканиддердин династиясын негиздөөчү, X кылымда Кашкар менен Баласагунду биринчи мусулман башкаруучу катары таанылган. Ал өлгөндөн кийин ага арналып легенда да түзүлгөн. Легенда боюнча Бугракан да куду Алмамбеттей бала кезинен эле диндин каарманы болууга ылайыкташып жаралган. Бугракан төрөлгөндө эле дале Алмамбеттикиндей катуу жер титиреп, суу ташкындап, кышкы суукта жерде гүл ачылып жайнаган жышанада берилген. Капырлардын акылмандары кийин бала мусулманчылыкты кабыл алаарын алдын-ала айтышып, өлтүрмөк болушканда энеси аны сактап да калган. Он эки жашка чыкканда Бугракан жашыруун түрдө мусулман динине кирип, аны кармаган. Өзүнүн ишенимдештери менен ал атасынын иниси – энесин алган өгөй атасы Гарун-Бугракан башкарган Кашкарда козголоң чыгарат. Мусулман менен капырлар түн ичинде салгылашып, Алмамбеттей эле Бугракан да куралы менен өгөй атасынын (агасынын) ордосуна кирет. Агасы мусулманчылыкты кабыл алуудан баш тартса, Бугракан аны өлтүрөт же андай күнөөлүүнү жер өзү жутат. Ошентип, Алмамбеттин, Бугракандын төрөлүшү, динди кабыл алышы, атасы же агасын өлтүрүшү жагынан болгон окшоштук жактары бардыгы да таамайланды. Бул Алмамбеттин образындагы мусулманчылыктын көрүнүшү Өгүзкан менен Бугракан өңдүү негизине диндик мотив бекем сиңген жомоктун, легенданын таасирине кеңири чалдыккандан кийин гана болгондугун дагы бир сапар айкындады.

Эми Алмамбеттин Моделен кийинки дагы бир тарыхый адам менен болгон жалпылыгы менен бөтөнчөлүгүн да белгилеп көрөлүчү. Эпостун дээрлик бардык варианттарында Алмамбет кытай делинип, ал мурда көрсөтүлгөндөй, өз элинен ислам дини үчүн качып кеткен. Эмесе, Алмамбеттин кытай делип айтылып калышына да токтололук. Ошол байыркы мезгилдерде эле теги кытай согуш иши боюнча белгилүү адамдын кыргыз урууларынын арасында түбөлүккө жашап калгандыгы да тарыхта болгондугу ырас. Бул туурасында Н. Я. Бичурин аталган эмгегинде да (73-74-беттер) жазган. Аны А. Н. Бернштам мурда эскерилген «Кыргыздын баатырдык улуу эпосу «Манастын» чыгыш доору» (147-бет) деген эмгегинде бир аз тактап, Ли Лин аттуу кытай биздин заманга чейин II-I кылымдарда кыргыздардын өлкөсүндө жашагандыгын көрсөткөн. Ошондой эле ал өзү Манастын прототиби катары эсептеген Яглакаркандын Тан династиясынын императорунун түпкү теги да ошол Ли Лин менен тектеш экенин билдирген божомолдун учураарын да белгилеген. Чындыгында Ли Линдин тарыхый адам, болгондо да кытайдын согуш полководеци экендигин да А. Н. Бернштам мурда белгилүү «Гундардын тарыхынын очерки» (71-74-беттер) аттуу эмгегинде фактылар менен ишенимдүү түрдө аныктаган. Биздин заманга чейинки II кылымдын акыры менен I

кылымдын башында гундар талкалаган кытай аскеринин жетекчиси Ли Лин аттуу киши болгон. Согушта (кытайлар гундарды багынтмак болуп, экинчи сапар басып киргенде) Ли Линди гундар колго түшүрүп алган. Ал гундардын канышасын катындыкка алып, кийин күнөөлүү туткун адам катары кыргыздардын өлкөсүндө турууну, Шаньюлардан аны үлүшүнө алган. Ли Линдин өмүрүнүн, иш-аракетинин Алмамбеттин аңгемесине окшош келиши биринчиден, анын а дегенде гундарга согуш туткуну катары колго түшүп кармалгандыгынан, кийин айыпкер болуп кыргыздар өлкөсүнө жер которгондугунан, алар менен бирге түбөлүккө жашап калгандыгынан эле таасын көрүнөт. Экинчиден, ал өзү кытай болуп, согуш полководеци катары ошол өнөрдү мыкты билгендигинде да болгон. Н. Я. Бичурин анын өзү полководецтин небереси экендигин, ат үстүнөн жаа атууга мыкты маш усталыгын, согуштук стратегияны, тактиканы да жеткилең билгендигин билдирген. Ли Линдин тукуму Чынгыс кандын дооруна чейин бийлик жүргүзгөндүгүн да кабарлаган. Алмамбет да Алоокеге тете келген – аны менен бир тууган мартабалуу эле кандын баласы. Согуш өнөрүн аябай мыкты билген илелүү баатыр. Ал дагы а дегенде казак Көкчөгө келип, акыры аны куру жалаа менен өлтүрөрдө кармашып жатып, кыргыз Манаска качып барган. Мында Ли Лин согуш туткуну катары бир уруудан экинчи урууга сүрүлүп, сыртынан өлүм жазасына тартылса, Алмамбет да касташуу менен куру жалаанын айынан күнөөлүү болуп, улам бир баатырга, калкка качып барууга же сүрүлүүгө да аргасыз болду. Бул өңдүү бөтөнчөлүктөрү болгону менен, мазмуну жагынан тиги-бу деңгээлде жалпылыгы бар экендиги да ачык-айкын билинди. Согуш полководеци катары Ли Лин кыргыздарга ага тиешелүү маселелерден көп нерселерди үйрөтүшү да толук эле мүмкүн. Чоң казатта Алмамбеттин кол башчы болуп дайындалышы, согуштук стратегияны, тактиканы кыргыздын колуна киргизиши да мына ушул Ли Линдин аскер жетекчиси болуп калышы менен да тиги-бу деңгээлде алыш-бериши бар деп айтууга да мажбурлайт. Анткени кыргыздар ошол кездерде башка уруулар меңен кармашканда Ли Линдин аскер жетекчиси катары таанылган иш-аракети менен анын ар кыл өнөрүн да сөзсүз түрдө пайдаланган болууга тийиш. Анда Чоң казатта, Алмамбеттин аңгемесинде Ли Линге байланыштуу ошондой турмуштук окуя менен ар кыл мамилелер да топтолгон, ошолор аларга терең сиңген болуп чыгат. Дагы бир окшоштук Коңурбай Алмамбет менен бийлик талашып эрегишкенде Азизкандын Канжайлак деген жерин тартып алганы да эпостон маалым эмеспи. Анысы аз келгенсип, Азизканды чай тердирген өңдүү ар башка кыйноолор менен да кордогон. Ушундай мазактоону, өч алууну кытай императору Ли Линдин үй-бүлөсүнө да жасаган. Ли Лин жоокерлерине качып кутулуусун айтып туруп, өзү аргасыздан согуш туткуну катары колго түшкөнүнө, айрым адамдар ал ак ниет экенин айтканына карабастан кытай императору Уди (биздин заманга чейинки (140-87-жылдар) аны чыккынчы деп эсептеп, өзүн сыртынан өлүм жазасына тартып, үй-бүлөсүн дарга асып да жиберген. (Бернштам, Гундардын тарыхынын очерки, 74–75-беттер). Биринде Алмамбеттин атасын басмырлап тирүүдөй кыйнаса, экинчисинде Ли Линдин үй-бүлөсүн өлтүргөндүгү менен айырмаланды. Кайсынысы гана болбосун, барын-келип кордолуп, өч алуу каардуу түрдө болгондугу менен мазмуну да бирдей чыгып, жалпыланды. Алмамбеттин атасынын жери тартылып алынып, өзү оор жумушка

салынып кордолушу бул ошол Ли Линдин үй-бүлөсүн дарга аскан катуу жазанын жеңилдетилген өзгөргөн бир түрү катары жасалганы, анын жапырыгы экендиги да эпосто сакталып келген.

Ли Лин полководецтин тукуму аталып, өзү да ошондой согуш жетекчиси болуп туруп, ак жеринен эли-жеринен, үй-бүлөсүнөн биротоло айрылса, анын тагдыры өтө кайгылуу болору да шексиз. Адам болгон соң ал деле пендечилик кылып, эли- жерин, үй-бүлөсүн эстеп арман кылышы, маал-маалы менен аста-секин каңырыгы түтөп, көзүнө жаш алганга чейин барышы да толук эле ыктымал. Эмесе, Алмамбеттин адамдын зээнин кейиткен кайгылуу тагдырын билдирген узун сабак ырлардын цикли ошол Ли Линдин мезгилинде эле жаралып, ал муңдуу түрдө көп ырдалган жана түптөнгөн өңдөнөт. Ошентип, адамдын ички сезимин уйгу-туйгулантып козгогон элдин социалдык турмушу менен айкаша жаралган арман ырлары учурашуу, коштошуу, жар чакыруу өңдүү адабий жанрларга окшоп, «Манас» эпос болуп түзүлүп жаткан мезгилдерде эле пайда болуп, ал дагы күчтүү өнүккөн. Аны менен бирге өз мезгилиндеги жана ага чейинки кытай императорлорунун жырткычтыгы менен каардуулугу жагынан байыркы кытай тарыхында бөтөнчө айырмалаган Цинь ши-хуан (биздин заманга чейинки 259-210-жылдар) Хань династиясын биринчи негиздөөчү Лю Бан (Бао Цгу) өңдүүлөр мына ошондой ырайымсыз императорлордон болушкан.

Цинь императору менен Хань династиясынын мезгилинде коңшу урууларды элдерди чаап жерлерин басып алган талоончулук согуштарда көп жүргүзүлүп турган. Биздин заманга чейинки 215-214-жылдары Цинь ши-хуан сюннуларды-гундарды, цян жана башкаларды чаап алып, аларды түндүктү көздөй сүргөн. Талап алып, сүрүп бошоткон аймактарга жаңы 44 уезд түзүп, ички областардан күнөөлүү деп эсептелген адамдарды зордоп, ошол жактарга жер которуштурган (Кытай тарыхынын очерки, 59-бет, М., 1959). А балким, ошол эле Цинь ши-хуандын баскынчылыгы кыргыз урууларына да жетип, гун, цян жана башкалардын капшабы менен түндүктү көздөй сүрүлгөн чыгаар. Гун, цяндан тышкары жана башкалардын ичинде кыргыз уруулары да болуп калышы мүмкүн деген ойдон улам мына ушуну божомол түрүндө болсо да боолголоп айта кетүүнү туура таптым. Анын үстүнө, ошол кезде гундар менен кыргыз уруулары жамаатташ турушчу. Акыйкатта ошондой болгон окшойт. Анткени Цинь ши-хуандын гун, цян жана башка урууларды чаап алып, түндүктү көздөй сүрүшү менен ар башка каардуу жырткычтыгынын каңшаары дале «Манас» эпосунда тиги-бу деңгээлде жалпылаштырылган түрүндө сакталган сыяктанат. Мурда аталган Моденин кыргыз урууларын жер которуштуруусу ошол каардуу Цинь ши-хуандын чабуулунан он үч жыл өткөндөн кийин болушу жырткыч императордун баскынчылыгынын изи сууй электе эле иштелгенин, алар бирин-бири толуктаганын ачык-айкын көрсөтөт. Цинь ши-хуандын каардуу жырткычтыгы кылмышкерди тирүүлөй көөмп, чоң казанга кайнаткан өңдүү күнөөлөр менен бирге Исаньцзу – айыптуунун үч тууганын (атасы менен энесинин, аялынын) жок кылууну колдонгонунан эле таасын көрүнгөнүн байыркы кытай тарыхын изилдөөчү Л. С. Переломов өзүнүн «Цинь империясы – кытайдын биринчи борборлошкон мамлекети» (137, 140-беттер. ИВЛ, М., 1962) деген эмгегинде белгилеген болучу. Андан башка Цинь ши-хуан ни – мурун кесүү, узин – тамга салуу,

гун-бычуу, лай-согончокко чаап сабоо, бинь- тизенин томугун кесүү өңдүү ырайымсыз жазалоону да колдонгон. Ак ниет Ли Линди чыккынчы деп күнөөлөгөндө анын жээк-жергесине, ата-энесинин, аялынын жакындарынан тирүү калгандарына да мына ушундай үч тууганын жок кылуу-Исаньцзу жана башка аталган жазаларда колдонулган болууга тийиш.

Дал ушундай каардуу жазаларды Моде да гундарга киргизген. Курч куралды футту (таякка окшогон согушка керектелүүчү темир жаракты, сыягы, уруксаатсыз) алып жүрүүчүлөрдү өлүм жазасына тарткан. Ууру кылгандардын үй-бүлөсү тартып алынып, жеңил күнөө жасагандардын бети тилинген, өтө маанилүү кылмыш жасагандар да өлүмгө кыйылган (Бичурин, Аталган эмгек, 50-бет).

Ошол каардуу жазалардын айрымдары ни-мурун кесүү менен узин-тамга салуу, бет тилүү «Манас» жомогунда «адамдын мурду, кулагын сөйкө кылып тагынган», «кулжуңдап кетсе капырлар куйкасын кармап тилели» деген түрүндө жалпыланып ырдалып келген ыр саптарын да жолуктурабыз. Бул ыр саптарында жогорку ни-мурун кесүү, узин-тамга салуу, бет тилүү элестетилип ырдалып жаткансыйт. Ошондой мурду кесилип, тамга салынган, бети тилинген адамдарды башка уруулардын, элдердин өкүлү кокусунан көрүп, эмне үчүн андай болгонун таңдана сурап калса, жооп берген киши анын аки-чүкүсүн билип-билбей же оюн-чындан сөзүнө куйкум аралаштыра «сөйкө кылып тагынат» экен деп айткан кептин ооздон чыгып кеткен учурлар да болгон окшойт. Император Цинь ши-хуан гун, цян жана башка урууларды чаап түндүктү көздөй сүргөндө бошогон жерлерге ички областтардан күнөөлүү деп эсептелген адамдарды зордоп жер которуштурганда алардын ичинде биринчи кезекте ошондой тамга салынып, мурду кесилген өңдүү кириптер болгондор да көп учурашы зандык көрүнүш эле. Дал ошондо гана гун, цян жана башка уруулар менен бирге кыргыздар бул өңдүү күнөөлүү адамдар менен коңшу жашап, ар кыл мамилеге барып калган учурларга да туш келген өңдөнөт. Моде кытайлардан кулду көп күткөндө алардын арасында ошондой жазага тартылгандардын кезигиши да толук эле мүмкүн. Эмесе, андай мурду кесилип, тамга салынган, бети тилинген адамдарды да кыргыздар өздөрү өз көзү менен көрүп-билишкен. Адамды жазалоонун мындай каардуу түрлөрүнүн быкы-чыкысын кыргыздар кытай Ли Линдин өз оозунан да шыпшына угушуп, заарканышкан. Жаманчылык угулбай койбойт дегендей, өздөрү көрүп- билбесе да адамдын мүчөсүн кесип башына так салган кордоонун запкысы башкаларга тез эле таркап, уккандардын бүткөн боюн жыйрылта дүркүрөткөн. Ушул каардуу жазаларды Цинь ши-хуан, Моде чаап алган урууларга да колдонсо керек деп осмоктосок эч качан аша чаппайбыз. Укмуштуу жазалар жөнүндө угуп-көрүп билгендери адамдарды аябай катуу ойлонткон. Таланттуу адамдар андай мурда болбогон тири укмуштарды дароо ырга да айланткан. Келтирилген ыр саптары, эмесе, кыргыздардын ошондой каңшаардан, көрүп-билүүсүнөн жалпыланып жаралган. Император Цинь ши-хуандын, Моденин ар башка жырткычтыгынын жаңырыгы «Манас» эпосунда мына ушундай мүнөздө чагылдырылган. Ушу жагынан алганда ошол эле Цинь ши-хуанды эпостогу Алооке деп болжосок деле болот. Буга чейин эскерилген «Алооке, Молто кан чыгып, айбатынан жан чыгып», «Алооке келет дегенде ыйлаган балдар сооронду» деп айтканда ошол эле Цинь ши-хуан менен Моденин каардуу баскынчылыгы,

жырткычтыгы элестетилип ырдалып жатат. Анткени Цинь ши-хуандын, Моденин чабуулу удаа жасалып, басып алган элди, урууну, мажбурлап башка жерге сүргөнү, каардуу жырткычтыгынын мазмуну дүңүнөн бирдей чыккандыгында. «Алооке, Молто кан чыгып» дегенде эле ошол Цинь ши- хуан менен Моделен мурдагы каардуулугу, жырткычтыгы жагынан бөтөнчө айырмалангандыгын баса билдиргендигинде. Алардан жабыр тарткан, мүңкүрөгөн уруу менен элде Цинь ши-хуан, Моде биринен-бири эч айырмалана албаган каардуу жырткыч катары эсептелип келгендигинде. Анда келтирилген ыр сабы дал ошондой байыркы тарыхый окуя менен болумуштардан жаралып, ошолорду жалпылагандыгында.

Буга чейин баамдалгандай, «Манас» эпосунун тарых менен болгон катышы өтө тереңден башталды. Аталган Моденин каардуу жоруктары барып-келип ошол эле Цинь ши-хуандын тири укмуш жырткычтыктары менен моюн алышып, бекем айкашат. Муну Цинь ши-хуан император болгондо жүргүзгөн реформаларынан эле ачык-айкын көрөбүз. Мурда кытайлар 6 падышага бөлүнүп, ар бири өзүнчө аталса, Цинь ши-хуан аларды талкалап, бардыгын бириктирди. Өзүн-өзү император деп жарыялайт. Башкаруу жагынан империяны 35 областка бөлгөн. Кийин ал башка урууларды басып алуунун эсебинен арбыган. Областты уездге анжылаган. Область менен уезддин башкаруучулары борбордон дайындалып, император каалаган учурда аларды алмаштырган. Борбордук өкмөт эки – Чэнсян-оң-сол деген императордун негизги жардамчыларынан турган. Алар императордун бардык буйругун жүзөгө ашыруу менен өлкөнү башкаруу органдарына жетекчилик кылышкан. Андан башка тайый-согуштук башкы башкаруучу, экономика менен финансыны, юстиция менен эксpертти тейлеген императордун жардамчылары (министрлери) да болгон. Узундук менен салмактын, көлөмдүн бирдей өлчөм-ченин бүт империяга киргизген. Император бирдей жазуунун белгилерин да жүзөгө ашырган. Металл акчаны гана валюта катары эсептөөгө буйрук берген. Алтынды жогорку, жезди төмөнкү деп эки түрдүү акча колдонткон. Кыскасы, Цинь ши-хуан империяны чыңоодо бул өңдүү ар кыл реформаларды аябай көп жүргүзгөн. Байкалгандай, Цинь ши-хуан кытайга көп реформа жүргүзгөндөн он эки жыл өткөндөн кийин Моде өз атасын өзү өлтүрүп, бийликке келген. Демек, ал бала кезинен эле кытай императорунун каардуу буйруктарынан, өзгөртүүлөрүнөн жетишерлик эле кабары болгон. Бийликке келгенге чейин эле өзүнүн он миң колун салгылаша билүүгө, даярдоодо алардын айрымдарын тиги-бу деңгээлде өзүнчө колдонууга да аракеттенген. Качан ал такка отурганда ошол Цинь ши-хуандын реформаларынын кээ бирлерин гундардын коомдук түзүлүшүнө ылайыктап колдонууга да үлгүргөн. Мурда айтылган Моденин башкарууда жүргүзгөн өзгөртүүлөрүнүн (гундарды алты князга, ири 24 урууга, иш жүргүзүүдө оң-солго, миң, жүз, онго жиктеши, жоокерлерди аттын түсүнө ылайык жайгаштырышы ж.б. лар) жана каардуу жазаларынын маңыз-башаты ошол эле Цинь ши-хуандын көп реформалары менен үндөшүп жатканын байкоо эми анчалык деле кыйынчылыкка турбайт. Көрсө, байыркы мезгилдерде коңшу жашашкан уруу менен элдер бири-бириндеги өзгөрүү менен кайра курууларды көз жаздымында калтырбай, тыкандык менен байкап турарын, учуру келсе, аларды өздөрүнө сиңире билүүгө умтулары да айкындалды. Ошентип, Моденин мезгилиндеги гундардагы кайра куруулар менен өзгөртүүлөр

Цинь ши-хуандын көп реформаларынан эле ооштурулган болуп чыгат. Анда жалпыга сырдана Чоң казаттагы Алмамбеттин кыргыз колуна киргизген өзгөртүүлөрү (миңге, жүзгө, онго бөлгөнү) да ошол кытай императорунун ар кыл реформалары менен киндиктеш экендигин, башаты дал ошолордон оош-кыйышы болгондугун көрсөтөт. Бул Алмамбеттин образын жетилткен кытай Ли Лин согуш полководеци катары Цинь ши-хуандын реформалары менен да кабары толук бар экендигин, алардын кээ бирлерин кырдаалга, шартка жараша кыргыздарга тарата билгендигин да ашкерелейт.

Эң негизгиси – урууларынын оң, сол жана ичкилик делип бөлүнүшү дале ошол байыркы мезгилдердеги башкаруу менен иш жүргүзүүгө байланыштуу келип чыккан сыяктанат. Кыргыз урууларынын мындай бөлүнүшүнө алардын турук алган жерлеринин жайгашы да куду ошону шарттаган шекилдүү. «Манас» эпосунун өзүнөн эле «оң жагында экөө бар, сол жагында экөө бар, ойроттун (элдин) ээси ошондо ортосунда бирөө бар» деп айтылган ыр түрмөктөрүн да учуратабыз. Ортодогу элдин ээси – бул Манас. Оң жагындагы экөө – Бакай менен Алмамбет. Ал эми сол жагындагы экөө болсо Чубак менен Сыргак делип чечмеленет эпосто. Кээде оң жагында Азизкандын Алмамбет, сол жагында Акбалтанын Чубагы делип да айтылат. Ыр саптарындагы баатырлардын мындай жайгашы жайчылык мезгилдеги, башкача айтканда, эл башкарып, иш жүргүзүүдөгү алган орду менен милдеттерин гана маалымдайт. Ушу жагынан алганда кыргыз урууларынын жердеген жери менен башкы бийлөөчү – баатыр Манастын Капка-сарайынын жайгашкан ордуна ылайык оң, сол жана ичкилик деген бөлүштүрүү келип чыккан деп болжосок да ал ага бардык жагынан арзыйт. Жоого каршы салгылашканда да ар бир тайпа ошого жараша бөлүнүп, өзүнчө колду топтогон, аны күткөн. Ошондой бир нече тайпанын уруулук бирдигинин колу салгылашууда оң жана сол канатты (флангады) түзүп кармашкан. Ич ара тейлөө иши ар бир канаттын өзүнчө башкаруучу-баатырлары да болушун талап кылган. Эпостогу Алмамбет менен Чубак мейли жайчылыкта болсун, мейли салгылашуу мезгилинде болсун дал ошондой оң, сол урууларды же алардан куралган колду (оң, сол канаты) башкарган баатырлардан болушкан. Андыктан кандай гана учур болбосун, Алмамбет менен Чубак башкы баатыр Манастын эл башкарып, жоосун жеңүүдөгү кеңешчилери, анын бирденбир жардамчылары аталышкан. Акыры башкы башкаруучунун оң жана сол жагындагы жардамчылары тейлеп жүргөн кыргыз тайпаларынын уруулук чоң тобу кийин гана ошондой бөлүнүүнүн аты менен оң, сол делип аталып, ошонун ураанı менен чакырылып калган.

Ичкилик деле мына ушундай башкаруу менен жоого каршы салгылашууда бир нече тайпалардын жайгашкан ордуна жараша келип чыккан этникалык түшүнүктөрдөн. Ар бир тайпа өз алдынча бытырап, өзүнчө аксакал жана кол күтүп турган ырксыз шартта кыргыз урууларынын жалпы бирдиги үчүн болгон күрөш аябай катуу жүргөн. Башкы башкаруучу-баатырдын айланасына дегенде (тиги өтө жакын) тектеш же максатташ уруулар ымылага келип, алгачкы биригүүнү башташкан. Алардын турук алган жерлери демилгечи баатырдын ордосуна чектеш же жакын келиши да бир кыйла жагымдуу таасир тийгизип, аны шарттаган. Баатырдын Капка-сарайына аймакташ же жакын келген тайпалар мурдараак биригип,

күч жыйган. Качан бардык уруулар бириге баштаганда Капка-сарай менен баатыр-бийлөөчүнүн чөйрөсү ары берилген, ары ишенимдүү, өзүн ар кыл жагдайларда көрсөтө билген тайпалар менен бекемделген. Мындай кырдаал жоокерчилик мезгилинде айрыкча талап кылынган. Салгылашууга аттанганда башкы баатыр колдун туу ортосунда болуп, анын күчү оң, сол канаттагы жоокерлерден бардык жагынан айырмаланып турууга да тийиш болучу. Демек, бул андай кол жоокерчиликте өзгөчө бөтөнчөлөнгөн уруулардан курулчу дегенди гана айгактайт. Ошондуктан мейли жердеген жери, мейли иштеген иши жагынан баатырга, анын Капка сарайына жакын туруп, ага бериле кызмат кылган адам менен тайпаларды гана ички кишилер же уруулар деп атоодон эле ичкилик келип чыккан. Бир же тектеш элдин көп уруу менен тайпаларын башкарган бийлөөчү баатыр турган ордодон же ошого жакын жерден келген адамды элеттегилер ичтен, же ичкерден келиптир деп да айтышкан. Ички же ичкилик деген сөздүн мааниси азыр дале ошондой. Ушуну эске тутканда эле ичкилик деген түшүнүк байыркы мезгилдерде мына ошондой кырдаалдарда жаралган болуп чыгат. Эмесе, уруулардын бирдиги түзүлүү мезгилинде башкы баатыр же канга түздөн-түз кызмат кылган тайпалардын чоң тобун ордодогу Капка-сарайдан алыс тургандар ичкилик деп эле аташкан. Бара-бара алар да өздөрүн өзү ичкилик деп атоого өтүшкөн. Жалпылаганда кыргыз урууларынын оң, сол жана ичкилик деп бөлүнүп, ар бири өзүнчө аталышы байыркы кытайдын гундардын башкаруу менен иш жүргүзүүгө байланыштуу жасалган өзгөртүүлөрүнүн, кайра курууларынын карым-катышынан келип жаралганы айкындалды. «Манас» эпопеясынын тарыхый тамырларын байыркы кыргыздын коңшу туруп, ар кыл мамиледе болгон элдин, уруунун турмуш-тиричилигине байланыштырып карап, бирдикте изилдешибиздин мааниси мына ошондо.

Чыгыш Түркстан менен Орто Азия аркылуу Жакынкы Чыгыш менен Индияга чейин соода жасалган «улуу жибек жолу» да мына ушул мезгилдерде эле башталган. Өйдөдө келтирилген каардуу жырткычтык жана ал мезгилде «жаңылык» катары көрүнгөн аталган турмуштук окуялар жөнүндө коңшу элдерде, урууларда ар түрдүү мазмундагы сөздөр-болумуштар да айтылышы, анын кең-кесири таркашы да толук эле мүмкүн. Андай сөздөр ошол элдин Ли Лин өңдүү өкүлүнүн өз оозунан угулганда гана алар ого бетер тамшанта өркүндөгөн. Ал жаңыдан калыптанып жаткан эпостогу баскынчылардын образынын жетилишине, анын толукталышына да көмөктөшкөн.

Удинин мезгилинде ири кул ээлеринин жерлери да тартылып алынган. Ли Линдин чоң атасы да, өзү да согуштук полководец болушса, алардын менчик жерлери болушу сөзсүз дечи. Үй-бүлөсү, жээк-жергеси менен жок кылынып жатса, Ли Линге, анын атасына тиешелүү жер болсо, анда ал дагы а дегенде тоорук кылынган. Азизкандын Канжайлак деген атактуу жерин Коңурбайдын тартып алышында эмесе, У динин ошондой каардуу мамилелери, бүтүмү жалпыланып бедерленген. Алмамбеттин, Ли Линдин бул өңдүү жалпылыгын белгилөө менен эң башкысы кытай императору, кандары өздөрү басып алган урууга элге гана каардуулугун көрсөтпөстөн өз калкына, болгондо да согуш полководеци катары башкаларды чаап берип жүрүп, анча-мынча эмгек сиңирген мартабалуу адамына да жырткычтыкты ашына жасоого чейин баргандыгы да байыркы мезгилдерде эле болгондугун

тарыхый фактылар менен аныктоо үчүн гана мына ошондой мамиле кылынды. Ушу жагынан сөз жүргүзгөндө Алоокенин образында дале ошондой жырткыч императордун-кандардын ырайымсыздыгы гана көркөмдөлүп сүрөттөлгөнү айкындалат. Ырас, муну менен мен Ли Линди Алмамбеттин прототиби катары эсептегим да келбейт. Себеби эпостун табыятына ылайык Алмамбеттин образында Ли Линден башка турмушта болгон тарыхый адамдын, мифтик каармандардын аракети менен айрым кыялдан жаралган мүнөздүү белгилери да топтолгонун буга чейин кең-кесири эле байкоодон өткөрбөдүкпү.

Алмамбет миф болсо да эпикалык көркөм образ катары түзүлүшүндө тарыхый адамдар гун Моденин, кытай Ли Линдин иш-аракети, алардын окуялары эпосто жалпылоонун ченеми менен алкагынан чилдин арышынчалык да чыга албагандыгын гана көрсөттү.

Буга чейин эскерилгендей, Манастын прототибин тарыхтан таап, аны VIII-IX кылымдардагы Яглакар кан деп келип, профессор А. Н. Бернштам Алмамбетти да ошол кырдаалдарда турмушта болгон адам деп жазып чыккан эле. Ал өзүнүн аты аталган «Манас» эпосунун чыгыш дооруна арналган эмгегинде (147–148-беттер) Алмамбеттин прототибин да тарыхтан тапкан. Эпосто Манаска Алмамбет жардамдашып, Чоң казатта ал кол баштап, аны башкарса, 839-жылы Гюйлу Бага деген уйгур өзүнүн каны Чжан Синге каршы көтөрүлүш чыгарып, кыргыздарга анын турган жерин көрсөтүп да берип, ал аларга көмөктөшкөн. Эмесе, уйгурларга каршы салгылашып, аларды жеңген Манас деп эсептелген Яглакар канга жардамдашып, ага жол көрсөткөн Гюйлу Бага деген ойду да ал өнүктүргөн. Салгылашууда кыргыздар жеңип, уйгурдун каганы өлтүрүлгөн. Анын балдары, мурасчылары өз жанын эптеп эле ала качып кутулушкан. Кагандын катыны кытай канышасы Тайхо колго туткун болуп түшүрүлгөн. Кытай менен достук мамилени сактоо максатында гана кыргыздар аны атайы сакчы менен элине жөнөткөн. Үч жылга созулган азап-тозок менен өлдүм-талдым дегенде Тайхо кытайга араң жеткен. А. Н. Бернштам ошол кытай канышасы Тайхо – бул эпикалык Бурулча деген пикирди да аталган эмгегинде билдирген болучу. Көрүнүп тургандай, А. Н. Бернштам өзүнүн Манастын прототиби Яглакар кан деген оюн бекемдөө максатында анын негизги жардамчысы да ошол кырдаалдардагы тарыхый белгилүү адам болуш керек деп эсептеп, аны атайы издегендиктен гана турмуштагы ал мезгилде болгон киши Гюйлу Бага – бул Алмамбет болуп көрүндү. Дале автор белгисиз мезгилдердеги түзүлгөн эпикалык каармандарды турмушта болгон адамдар катары баамдап, аларды тарыхтан табышы ошондой кырдаалдардагы окуяларга эпостун сюжетиндеги айрым мотивдерди, көрүнүштөрдү салыштырышы – бул дагы туура эмес методологияга гана бийлетип жибергендигин далилдеди.

Алмамбеттин прототибин тарыхтан табуу дале токтоло элек.

Кийинки мезгилдерде Алмамбеттин прототибин тарыхтан табууда башкача мамиле жасалып келатканы да байкалат. А. Н. Бернштам аны эпостун чыгышына уютку болгон делип жүргөн Чоң казаттын окуясы, башкы каарман Манас (Яглакар) менен бир мезгилдерде тарыхый адамдарга байланыштырып караса, кийинки изилдөөчүлөр жоокерчилик жана ар кыл социалдык карама-каршылыктар өңдүү

түркүн себептер менен калмактардан Орто Азияга түрк урууларына, элдерине качып келген чыныгы киши болсо эле аны Алмамбет деп тааныгандык да телчий баштады. Айрымдары аны жазып чыгууга да үлгүрдү.

Тарыхый ошондой адамды таап алып, аны жазып чыгууга дилгирлене ичинен кымылдап жүргөндөрү да учурайт.

Акыркы мезгилде кыргыздын орто кылымдагы тарыхын изилдөөгө чыгына киришкен К. И. Петров өзүнүн «XIII-XV кылымдардагы кыргыздардын Тянь-Шанга келишине жана алардын ойроттор менен болгон мамилесине карата» (190–192-беттер, Фр., 1961) деген эмгегинде XV кылымда (1451–1452-жылдары) кыргыздар калмак Эсенге каршы салгылашкан. Ич ара нааразы болуп калмактардан качып келген Акбарчинин баласы Харгарцуг да куду эле Гюйлу Багадай салгылашууда кыргыздарга жардамдашкан. Ушул тарыхый окуяда Чоң казатта көрүнгөн. Анда Акбарчинин баласы Харгарцуг – бул Алмамбет деген ойду К. И. Петров аталган изилдөөсүндө, Э. Абдылдаев «Манас» эпосу менен алтайлыктардын баатырдык поэмаларынын эпикалык катышы» (жыйнак, Манас эпосун изилдөөнүн кээ бир маселелери, 236-бет, Фр., 1966) деген изилдөөсүндө Алмамбеттин прототибин жунгар калмактарынан Орто Азияга качып келген Дабачи Амурсана, Шуна өңдүү бир нече адамдардан да табууга далбасалаган.

А. Н. Бернштам менен К. И. Петров өздөрү тарыхчы болгондуктан Алмамбеттин прототибин турмушта болгон адамдардан табууга кызыгып кетишкендигин гана көрсөтүштү. Ал эми «Манас» эпосун изилдөөчү Э. Абдылдаев бөлсо, А. Н. Бернштам менен К. И. Петровдун даяр ыгы менен методологиясын колдонуп туруп, улам жаңы, болгондо да бир нече адамдардан Алмамбеттин прототибин издеши бул маселеге жасаган илимий мамилени эч айкындабайт. Болгону ал өзгөчөлөнтүп ой айтам деген далбасаны гана ашкерелейт. Башкача айтканда, жалпы эле «Манастын» эпос болуп калыпталышы, өзгөчө Алмамбеттин окуясы ошол аталган адамдардын мезгилинде гана жаралган деген ойду айткысы келгендигин көңүлүнүн чордонунда кармагандыгында.

Белгилүү болгондой, уйгур Гюйлу Бага калмак Харгарцуг, Дебачи, Амурсана, Шуналардын иш-аракети менен аларга байланыштуу тарыхый окуялардан эпос боюнча Алмамбеттин өмүрүнөн, иш-аракетинен жалпылыкты табуу өтө кыйын. Андай болууга эч качан мүмкүн да эмес. Бар болгон жалпылыгы алар өз элинен кыргыздарга качып өтүшүп, салгылашууда аркалап келген эл тарапта кармашкандыгында. Аталган тарыхый адамдарга чейин эле «Манас» классикалык эпос болуп эбак түзүлсө, анын үстүнө чыгарманын турмушта болгон делип жүргөн негизги каармандары Манас, Алмамбет мифтик эле образдар болсо, анда алардын прототибин тарыхтан издөө бул бошко кеткен убарачылык экенин гана көрсөтмөкчү. Ошол мифтик образдар турмушта болгон эпикалык каарман келбетине келтирилгенде биздин заманга чейинки кээ бир эзелки тарыхый адамдардын иш-аракети, окуялары жалпылаштырылган түрүндө көрүнгөнү, айрыкча ал Алмамбеттин кейипкеринде топтолгону да мурда жетишерлик эле белгиленген. Уйгур тюйлу Баганын, калмак Харгарцугдун Алмамбет менен болгон аталган жалпылыгынан башка эч кандай окшоштук эмес, сөзгө ала турган иш-аракетинин ишараты деле тарыхта эч айтылбайт.

Аталган уйгур Гюйду Бага менен калмак Харгарцуг, Дебачи, Амурсада, Шуна сыяктуу адамдарда Алмамбеттин мүнөзүнө окшогон гун Моде менен кытай Ли Линдикиндей белгилер да эч учурабайт. Анын үстүнө эпоско Алмамбет дээрлик бардык варианттарда кытай делип эле айтылат эмеспи. Ли Линдин Алмамбеттин согуш өнөрүн мыкты билиши менен тагдырларынын кайгылуу келиши кандай окшошсо, эли бир кытай болгондугу менен да алар ошондой жакындашат.

Казак окумуштуусу, профессор Алкей Маргулан эскерилген «Чокон жана Манас» (71-107) деген эмгегинде эпостун дээрлик бардык каармандарын VII–XII кылымдарда болгон тарыхый адамдар катары эсептеп, ар биринин прототибин турмуштагы кишилерден табууга аябай аракеттенген. Алмамбет болсо, VII кылымдагы карлук Каракандын тукуму деп жазган. Автордун мындай ойго келишине В. В. Радловдун вариантында «Каракандын ботосу, кабылан тууган Алмамбет, Каракандын баласы, кабылан тууган Алмамбет» деген эле ыр саптары түрткөн. Эпосто Манастын бабасы, Каныкейдин атасы, кытайлардын эң түпкү чоң каны да Каракан аталарын, байыркы белгисиз мезгилдерде түрк-моңгол урууларында кара деген сөз: эң улуу, чоң, башкы, күчтүү, көп деген бир нече маанини билдирерин автор эмнегедир эсине албаган. Анын үстүнө, эпостогу ошол адамдардын аттары алардын чыныгы ысмы да эмес. Андай атка алар иш-аракети, турмуштук жана эпикалык салттарга жараша кийин өткөндүгүнө да маани бербеген. Уйгурлардан, калмактардан келген мурда аталган адамдардагы өз элинен качып чыгуу, согушта кыргыздар тарабында салгылашуу өңдүү белгилерди да А. Х. Маргулан тарыхтан, тактап айтканда, карлук Каракандын тукумунун иш-аракетинен факты келтирбеген. Болгону Алмамбеттин атасы кокустук менен Каракан аталышына эле сүйөнүп, формалдуулукка бийлетип да жиберген. В. В. Радловдукунан башка варианттарда Алмамбеттин атасы Азизкан делип эле аталат. Каракан аталганда ар түрдүү себептер менен жогоркудай маанилерди билдиргенде гана ал ошондой айтылышы мүмкүн эле. Ошону менен бирге «калмак» деген түшүнүк «Манас» эпос болуп түзүлгөндөн кийин ага кирген (Аталган эмгек, 83-84-беттер) деген баалуу пикирди да А. Х. Маргулан биринчи болуп айтып чыгышы ар тараптан колдоого арзыйт. Бул эпостун каармандарын, айрыкча Алмамбеттин образын калмактардан Орто Азия тарапка эле качып келген адамдардан издөө туура эмес экендигин кайрадан дагы бир жолу далилдейт.

Узун сөздүн кыскасы, байыркы кытай Ли Линдин өмүрү менен иш-аракети, тагдыры жагынан Алмамбеттин образынын үндөш чыгышы – бул «Манас» жомогунун ошол байыркы мезгилдерде эле кадимки классикалык баатырдык эпос болуп калыптанганын кайрадан дагы бир жолу таасындайт. Ошону менен бирге Алмамбеттин аңгемеси «Манас» жомогунун эзелки салттык темасына кирбейт. Ал кийинки доорлордо (жунгар доорунда) гана жаралган окуя («Манас» эпос) болуп, XIV–XVIII кылымдарда эле түзүлгөн деген Э.Абдылдаевдин пикирлерин (Аталган эмгек, 178, 237-238-беттер) да төгүнгө чыгарат. «Манас» жомогунун байыркы мезгилдерде эле кадимки эпос болуп түзүлгөнүн аныктоочу ошол кырдаалдарда чыккан эзелки тарыхый жана кадыресе турмуштук окуялар да аябай жыш.

Неси болсо да, кытай Ли Линге жасаган кыргыздардын мамилесинен, азыркы мезгилдеги элибиздин улуттук кең пейил мүнөзүнүн тунук башаты, бекем

пайдубалы биздин заманга чейинки доорлордо эле коюлуп, өзүнчө булак болуп, ага баштаганы, анын түптөнүп өзүнчө бекем чепке, ири өстөнгө айланганы да таамайланды. Өз элинде өлүм жазасына тартылып, жоосунда согуш туткуну катары кордолгон азган-тозгон Ли Линди кыргыздар кучагын жайып тосуп алып, тутунган баласындай эле бериле күтүшкөн. Кыргыздар анын өнөрү менен иш-аракетинен таалим алышкан. Ошондуктан ал кыргыз арасында очор-бачар үй-бүлө күтүп, анын тукуму өскөн, өзү да кыргызга жан-дили менен берилип кызмат кылып, мартабасы арткан. Эл өзү түзүп, бапестеген маданий мурасы – «Манас» эпосунун ойдон чыгарылган каарманы Алмамбеттин образын жетилтүүдө Ли Линдин иш-аракетиндеги айрым мүнөздүү касиеттерин кошуп жалпылаган. Ак ниет кытай Ли Линге кыргыздын байыркы ата-бабаларынын жайыл тасторкон болуп жасаган мамилеси кыскача мына ушундай сыпатталат.

Кыргыздын байыркы маданий мурасы «Манастын» тарых менен болгон карым-катышынын башаттары эпостун айрым окуяларында, сюжеттик жүрүштөрүндө, эпикалык мотивдеринде, образдарында эзелки мезгилдерден бери эле мына ушундай мүнөздө жалпылаштырылган түрдө чагылдырылып келген, калыптанган, өсүп-өнүгүп өзгөрүүгө да аябай катуу дуушарланган.

«Манас» эпосунун салттык темаларынан Алмамбеттин окуясы окумуштуулардын көңүлүн өзгөчө буруууда. Ошондой изилдөөнүн бири Р. Сарыпбековдун «Алмамбеттин образынын эволюциялык өнүгүшү» ат менен монография түрүндө 1977-жылы «Илим» басмасынан чыккан. Анда ага кайрылып көрөлүкчү. Автор максатын изилдөөсүндө Алмамбетин образы «...байыркы мифтик-фантастикалык эпостун каармандарынан тарыхый баатырдык эпостун каарманына айланышын салыштырма планда ачат» деп ачык жазган. Тактап айтканда, байыркы мифтик-байыркылык бир нече каармандардан тарыхый баатырдык эпос «Манаста» жалгыз Алмамбеттин өзгөргөн каарманы жаралганын көрсөтүүгө теминген. Эгер Алмамбеттин образы мифтен жаралса, анын кандай миф же тарыхый адам экендиги такталбаган. Кыскасы, Алмамбеттин сыйкырдуу түрдө нурдан бойго бүтүшүнөн, анын укмуштуу төрөлүшүнөн, ата менен баланын касташуусунан «социалдык кагылыштын чагылышын» илимий жагынан изилдеп, аны далилдөөнү көздөгөн. Ырасында аталган мотивдерде социалдык карама-каршылык көрсөтүлбөгөнү ага атайы токтолуп чечмелебесек деле түшүнүктүү чыгар. Анткени алгачкы адамдар эркек менен катындын жыныстык катышуусунан баланын бойго бүтөрүн аңдапбилбеген узак мезгилдерди артка калтырып, аны да басып өтүшкөн. Качан үй жаныбарларын күтө баштаганда гана алардын тукумдарынын эне-атасына окшошконун көрүп-билип, ынангандан кийин адамдар жыныстык катышуудан баланын бойго бүтөрүнө акырындык менен ишене башташкан.

Эркек менен катындын жыныстык катышуусунан бойго бүтөрүн билбей, сыйкырдуу күчтүн, жеген-ичкен тамактын касиети менен бала жараларына ишенген мезгилдерге да адамдар тушукканы дүйнө элдеринин «Манас» эпосуна окшогон байыркы мурастарынан мисалдар четтен чыгат. Алмамбеттин нурдан бойго бүтүшү» же Чыйырдынын алма жеши «Манас» эпосундагы мына ошондой урукчулук түзүлүштө жаралган байыркы ишенимдердин бизге өзгөрүп жеткен айрым саркындыларынан.

Кыргыздын «Эр Төштүк» эпосунун казактарда айтылган жөө жомок түрүндөгү версиясында башкы каарман баатыр болучу баланын атынын коюлушу укмуштуу бойго бүтүшүнө байланыштырылып айтылат. Күндөрдүн биринде Эрназар карган кемпири экөө жылкынын төшүн бышырып жешет. Ошондон кийин кемпиринин боюна бүтүп, бала төрөлгөндө атын Төстик коюшканы «Эл агартуу» журналына жарыяланган «Эр Төштүк» деген аттын мааниси» (61-бет, 3, 90) деген макалада көрсөтүлгөн.

Урукчулук түзүлүштүн өтө байыркы ишеними мундуз уруусунун аты салаңдап тоңгон музду – сосульканы жегенден бойго бүткүндүгүнөн мундуз аталып калгандыгын алтайлыктардын чыгышын анын этникалык составын изилдеген окумуштуулардын байкоосунан да өткөн.

Р. Сарыпбековдун изилдөөсүндө Алмамбеттин өз атасы менен касташуусу – никесиз нурдан төрөлүшү, анын атынын коюлушу, кара кудукка салынышы, урук терегинин колдоочулук сыйкырдуу касиети өңдүү өтө байыркы мифоэпикалык мотивдер эпосто кандай айтылса, куду ошондой каралышы туура эмес экендиги «Кыргызстан маданиятына» (25-январь,79) жумалыгына жана «Кыргыз адабиятынын тарыхынан» (83-104-беттер, 80) деген жыйнакка жарыяланган «Эпоско тарыхый мамиле жасайлы» аттуу макалада өз учурунда белгиленген.

«Манас» эпосунун тарых менен болгон карым-катышы буга чейин айтылгандар менен эле чектелип калбайт. Биздин заманга чейинки биринчи миң жылдыктын экинчи жарымында Орто Азияда жашап өткөн уруу менен элдердин тарыхы менен «Манас» эпосундагы аялдардын турмушу, баатырдык иштери ошол доорлордогу эр жүрөк кайраттуу адамдардын ишмердиги менен үн алышып, алыш-бериш жасагандыгы да кезигип калат. Айталы ошол мезгилде сак уруусун тартынбаган, кайраттуу, колунан баары келген согушчул баатыр Зарина башкарган. Эркекче кийинип, ууга, согушка аттанган уруунун аялдары да болгонун «тарыхтын атасы» Геродот да билдирген. Кыздар душманын өлтүрмөйүнчө күйөөгө да чыкпаган. Ошол эле сак уруусунун башкаруучусу Аморгду персинин падышасы Кир согушта туткунга түшүрөт. Аморгдун катыны Спаретра 300 миң эркектен, 200 миң аялдан кол курап, Кирди баш көтөргүс кылып талкалаганы тарыхта түбөлүккө айтылып калган. «Манас» эпосундагы Каныкей да колунан баары келген тартынбаган, акылман, кырдаал талап кылса, ички-тышкы душман менен баатырларча салгылаша билген баатыр аял. Манас оңтойсуз абалда калып, өлүм коркунучу келгенде жоо менен кармаша билип, аны куткарып алган да Каныкей. Манас Чоң Казатта жүргөндө Абыке, Көбөштүн зордукчул бузукулгунан элди бүлүнтпөй сактап калууда чачын төбөсүнө түйүп, эркекче кийим кийип, эл башкарган акылмандыгы менен Каныкей калк энеси Каныкей аталган. Эл башкарууда да, баатырлык көрсөтүүдө да Манасты Манас кылган Каныкей деп эпосто баса айтылышынын төркүн-төсүнүн башаты мына ушундай таасын сыпатталат. Бул кыргыз уруулары менен сактардын катышы өтө байыркы мезгилдерде жүргөнүнө мисал боло алат. Кыргыздын саяк уруусу – бул сактар деген орус окумуштууларынын ою да бар. Аны мен колдойм. Чындыгы бар сыяктанат. Мунун айрым белгиси кыргыз санжырасынан да учурайт. «Манас» эпосунда кеңири сакталганы да белгиленди. Эпостогу согуштун кытай-калмактарга каршы

жүргүзүлүшү – гун-массагеттер улам кийинки доорлордогу жоолашкан уруулар, элдер менен алмашканы, мурункулар унутула баштагандагы өзгөрүүдөн жаралгандыгын ашкерелейт. Анда кыргыздын «Манас» эпосун ошол гун-массагеттердин мезгилинде мурдагы ырдын циклиндеги мифоэпикалык чыгармалар тарыхый окуялар менен жетилтилип, кайрадан түзүлүүнү да басып өтүүгө кабылган.

«Сибирдик колонун дүйнөдөгү мыкты билгичи» аталган тарых илимдеринин доктору, археолог М. П. Грязнов «Түштүк Сибирь элдеринин баатырдык эпостору – байыркы эстеликтер» деген мазмундуу изилдөөсүндө түрк-моңгол элдеринин баатырдык эпосторунун түзүлүшү жөнүндө биринчи жолу ары кызыктуу, ары бөтөнчөлөнгөн теориялык ойду өнүктүргөн. Археологиялык казуулардан табылган ар түрдүү үй буюмдарына түшүрүлгөн байыркы маданий эстеликтердеги бир нече сүрөттөрдү мифоэпикалык чыгармалардын айрым сюжеттерине, мотивдерине, образдарына салыштырып изилдөө менен, М. П. Грязнов аталган макаласында түрк-монгол элдеринин баатырдык эпостору Борбордук Азиянын талааларында «Согуштук демократия түзүлүшүнө... туш келген алгачкы көчмөндөрдүн мезгилинде, ачык-айкындаштырганда, биздин заманга чейинки биринчи миң жылдыктын экинчи жарымында түзүлгөнүн» көрсөткөн.

М. П. Грязновдун изилдөөсүнүн таасири менен мен «Манас» эпосу жана байыркы сүрөт өнөрү» деген макала жазып, үй буюмдарына тартылган ар кыл сүрөттөрдү «Манас» эпосунун сюжетиндеги мотивдерине, каармандарынын иш-аракеттерине салыштырып, (башка түрк-монгол элдерине караганда), жалпылыктардын кеңири экендиги ачык-айкын белгилөөгө аракет жасалды. Ага баатырлардын жекеме-жекедеги салгылашуусунда курал үстүнө курал колдонулушу, Кошой менен Жолойдун күрөшү, баатыр жарадар болсо же башка кырсыкка тушукса, бак-дарактын алдынан колдоо күтүшү, тулпарлардын касиеттүү сыйкыры Аккуладан, Тайбуурулдан, Сараладан жолугушу өңдүүлөр кирет.

Авторлордун коллективи жазган «Сибирдин тарыхы» деген фундаменталдуу эмгектин биринчи томунун корутундусунда академик А П. Окладников «биздин заманга чейинки биринчи миң жылда... Евразия менен Алтайлык талааларында мал чарбачылыгы менен турмуш өткөргөн, боз үйлүү, «жырткычтык» стилдеги сүрөт өнөрү, биринчи эпикалык поэмасы бар согушчул-жырткыч ак сөөк төбөлдөрү башында турган жылкылуу көчмөндөрдүн таркалгандыгын» (429-бет, Л., 1968) да жазып, теориялык ой жалпыланган. Демек, ошол мезгилдерде Борбордук Азияда, Алтайда түрк-моңгол элдеринин алгачкы көчмөн урууларында баатырдык эпос биздин заманга чейинки биринчи миң жылда түзүлгөндүгүн, алардын коомдук түзүлүшүнө, чарба тиричилигине, маданий турмушуна, көркөм өнөрүнө бекем байланыштуу каралгандыгынан, ачык-айкындаштырылып жалпылангандыгынан таамай көрүндү. Ушул айтылгандарды тап тиштей териштиргенде түрк-моңгол элдеринин «биринчи эпикалык поэмасына» анда биринчи кезекте кыргыздын «Манас» эпосун атоого толук акылуу экендигибизди айтуу менен ойду жыйынтыктамакчымын.

Эң акырында буга чейин сөзгө алынган эпостун тарыхый тамырынын, дүйнөгө белгилүү окумуштуулардын аталган көрөңгөлүү теориялык ойлорунун негизинде кыргыздын «Манасынын» жаралышын биздин заманга чейинки миң

жылдыктын экинчи жарымында, тактап айтканда, 2500-жылдан баштасак ал эпостун, бөтөнчө элибиздин тарыхынын байыркылыгын, анын терең түпкүрдөн чыккандыгын изилдеп, далилдөөгө кызмат кылмакчы.

«Манас» эпосунун тарых менен болгон карым-катышы б.з.ч. гундардын күчтөнгөн мезгилинен башталганы «Ленинчил жаш» гезитине, «Мурас» журналы менен «Кыргызстан маданияты» жумалыгына жарыяланган «Манас-Манас болгондо» (15-май, 82) «Манас» эпосунун тарыхый башаттары» (34-39-беттер, 1, 91), «Улуу сөзгө миң жылбы?» (13-август, 92) деген макалаларда да өнүктүрүлгөнүн эскерсек ашыкча болбос.

Китепте:

Мамыров М. «Манас» эпосунун калыптаныш тарыхы. – Б., 2005, 140-183-б.

Кеңеш КЫРБАШЕВ

ОКУЯЛАРДЫ КУРУУНУН КӨРКӨМ ЫКТАРЫ

«Манас» эпосунун жалпы сюжеттик түзүлүшү ири эпизоддордон, ошондой эле жардамчы майда окуялардан курулган. Андагы ар бир орчундуу эпизоддук окуяларды өзүнчө бүткөн чыгарма катарында караса да болор эле, бирок булар өз ич ара сюжеттик өзөгү бекем чырмалышкан, органикалык бир бүтүн чыгарманы түзүп турушат.

«Манас» эпосунун (С. Орозбаковдун же С. Каралаевдин айтуусунда) негизги тематикалык мазмуну Манастын тегерегинде топтоштурулган. Бирок буга карабастан эки варианттагы окуялардын өнүгүш жолун айырмасыз бир деп түшүнүүгө болбойт, мотивдик көрүнүштөр, окуялардын сүрөттөлүшү жалпы эле айрым бир маселелердин түшүндүрүлүшү жана талкууланышы жагынан алар бири-биринен өзгөчөлүү. Анткени, эки манасчынын аткаруусундагы эпостун мазмуну боюнча «... кошумча сценалардагы эпизоддук персонаждардын кыймыл-аракетин сүрөттөөдө, мотивдештирүүдө, ал турсун айрым ири окуяларды чагылдырган ырлар циклинде белгилүү айырмачылыктарды учуратууга болот. Окуялардын ырааттуу баяндалышы да туруктуу сактала бербейт. Бир мектептин өкүлдөрүнүн баяндоосундагы окшоштук экинчи бир мектептин айтуучуларында башкача айтылышы, ал эми айрым эпизоддор түшүп же кыскартылып, болбосо ошол айтылып жаткан мектептин өкүлүнүн варианттарынын өзгөчөлүгүнө жараша кеңейтилип айтыла бериши толук мүмкүн»[1]. Эпостун мындай белгиси жөнүндө В. Жирмунский: «Орозбаков менен Каралаевдин «Манасынын» ортосунда бир кыйла айырма бар... Алардын негизгилерине Алмамбеттин келиши, Манастын жуучу жибериши жана Бээжинге жасалган жортуулдун аякталышы кирет. «Көкөтөйдүн ашы» Каралаевдин версиясында учурабайт, бирок «Манас» менен байланыштыруу иретинде бирден бир көп кездешүүчү реминесценция катарында «Семетей» поэмасында айтылат»[2] ─ дейт. «Манас» эпосунун бир сюжеттик өзөгү эпиканын табиятына мүнөздүү байыркы традициялык эпизоддор жана окуяларда, архаикалык саян-алтай элдеринин эпикасы менен тикеден-тике жакындашуусунда баатырдын поэтикалык биографиясында (карыган ата-энеден төрөлүүсү, ат тандоосу, баатыр болуп өсүшү, баатырдык үйлөнүшү) баяндалат[3].

Эпостун сюжет курулушундагы жалпылык жана айырмачылыктан сырткары поэтикалык жана стилистикалык мүнөздөгү өзүнчөлүктөрдү жана жакындыктарды да табууга болот. Поэтикалык жана стилистикалык окшоштуктар, жакындыктар «Манасты» айтуучулардын жана жөнөкөй эле адамдардын ооздорунда сакталып, айрым бир каармандардын аттарына бириктирилип айтылып келген туруктуу эпитеттеринде эмес.

---

1 *Ауэзов М.* Мысли разных лет. Алма-Ата, 1959, стр. 484.

2 *Жирмунский В. М.* Введение в изучение «Манаса». Фрунзе, 1948, стр. 15.

3 *[2] Мелетинский Е. М.*Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 367.

Жогоруда көрсөтүлгөндөн сырткары жалпы уйкаштыктар, айрым учурларда окшош тирадалар да учурай калат. Акырында «Чоң казатта» (Бээжинге аттануу бөлүмүндө), ошондой эле согуштук эпизоддорду баяндоочу ырларда жалпы эпикалык орундар да кездешет. Бул – жеке гана айтуучулардын эмес, калың эл массасынын энчи катарында кеңири тараган ырлардан болуп саналат»[1]. Варианттардын ортосундагы окшоштуктардын «Манас» эпосунан кенири учурашы анын текстинин эл арасына сиңип, айтуучу жана угуучу тарабынан эпоско карата киргизилген тактоолордун кылымдар бою иштелип, такталып чыккандыгын ырастайт. Эпостун варианттарынын арасында бир катар айырмачылыктар да бар. Бул абал айтуучунун талантына, поэтикалык эргүүсүнө, анын эпостун сюжет курулушуна канчалык деңгээлде өз чыгармачылык үлүшүн киргизиши менен түшүндүрүлөт. Албетте, «буга окшогон импровизация мүнөзүндөгү жаңы чыгармачылык бул белгилүү калыптанган традициянын рамкасында гана айтылуучу сюжеттер, мотивдер жанаүлгүлөр, туруктуу стилистикалык формулалар, эпитеттер, салыштыруулар, фразеологиялык айкалыштар ж. б. акын-импровизатор тарабынан даяр турган поэтикалык тил катарында пайдалануучу каражат болуп саналат»[2].

Манасчылар үчүн «Манас» эпосун элдин калың аудиториясына жеткирүү, демек чыгарманы аткаруу процессинде ар убак эпостун негизги традициялык өзөгүн сактоо туруктуу салт болуп калган. Ошону менен бирге эле алар эпостогу айрым көрүнүштөргө, көркөм каражаттарга, эпикалык сүрөттөөлөргө чыгармачылык мамиле жасап, чыгарманын мазмун жагынан болгон кызыктуулугун жана көркөмдүүлүгүн арттырат.

Ошентип, манасчынын жеке алымча-кошумчаларынан эпостун мазмуну, айтылып жаткан варианттын стилдик жактан болгон бөтөнчөлүгү, айтуу манерасы өзгөрүүгө учурайт.

Ар бир манасчынын варианты өзүнүн баяндоо ыкмасына ээ. Ал эми бул ыкма вариантка гана мүнөздүү келген окуянын жүрүшүнөн жана сүрөттөлүшүнөн, эпосто катышкан каармандардын жасаган иштеринен түзүлөт. Варианттагы стилдик бөтөнчөлүктү ачууда баяндалып жаткан окуяга карата айтуучунун өзү тарабынан мүнөздөмө берүүсү негизги ролду ойнойт.

«Манас»эпосу традициялык негизин жоготпостон, аны кайра өөрчүтүү менен, майда эпизоддордон тартып негизги традициялык чоң эпизоддорго дейре бир сюжеттик өзөккө бириктирилген, ар бир эпиздун же окуянын сюжеттик канвада өз орду бар жана алардын сүрөттөлүшү өзүнчө эпикалык баяндоо ыгына ээ. Мына ушул ык менен чыгарманын негизги тематикалык мазмуну жана анын конструкциялык түзүлүшү борбордук каармандын тегерегине топтоштурулуп, бир бүтүн эпикалык чыгармага айланган. Эпостогу сюжеттик өнүгүш негизинен манасчынын баяндоосу аркылууишке ашса, ал эми каармандардын жүргүзгөн аракеттери эпикалык баяндоодон сырткары диалог-речтер жана монолог ой-жүгүртүүлөр аркылуу берилет.

Эпопея эл башынан өткөн тарыхый чындыктын көрүнүштөрүн жалпылаштырган, көптөгөн маанилүү окуяларды ичине камтыган элдик чыгарма. Эпостун

[1] [3]*Ауэзов. М.* Мысли разных лет, стр. 484–485.
[2] *Жирмунский В. М.* Введение в изучение «Манаса», стр. 8.

сюжеттик өзгөчөлүгүндөгү көркөм ыкмалардын маанисин ачып берүү үчүн чыгарманын негизги архитектоникасын бузбастан кароону туура таптык.

С. Орозбаков салт катары Манастын өткөн ата-бабаларынын ким экендигине кайрылып, кара сөз менен кайсы атадан ким тарагандыгын кыскача баяндап өтөт. Ал эми С. Каралаевдин вариантындагы ушул эле маалыматтар ыр менен берилет жана анын вариантындагы ушул эпизодду берүүдөгү дагы бир өзгөчөлүк – Манастын ата-бабалары жөнөкөй гана саналбастан иштеген иштери жөнүндө да маалымат берилишинде. Маселен, кыргыздардын калмактар тарабынан чабылышы кеңири баяндоо ыкмасында сүрөттөлөт. Каракан дүйнөдөн кайтканда сырттан келген каардуу душман кыргыздарды чаап, оор түйшүккө дуушар болгон эл туш келди жакка тентүүгө мажбур болот. Карапайым эл менен баскынчылардын ортосундагы оор абал жана душмандын үстөмдүгү эл арасында нааразылык туудуруп, баскынчыларга каршылык көрсөтүү максатында элдин өз ара аракет жасоо кыймылы эпосто ачык баяндалган. Буга Жакып менен Акбалтанын душманга каршы аттануусун көрсөтсөк болот. Алооке менен Молтонун чабуулу Жакып менен Акбалтаны Алтайга кетүүгө мажбурлайт.

Бардык варианттарда тең Жакып Алтайга баргандан кийин калмак манжуулардан ашып түшкөн чириген бай болот. Мындай байлыкка, Акбалтанын сөзү менен айтканда кырк үйлүү кыргыз эли Алтайга эгин айдап, кен казып, соода-сатык жүргүзүүнүн натыйжасында жетишкен.

Эгерде С. Каралаевдин варианты боюнча баюунун жолу ачык далилдер менен деталдаштырылып берилсе, С. Орозбаковдо бул мотив кеңири планда берилбестен, манасчынын сөзү менен кыскача ыр түрүндө баяндалат. Баяндоонун бул жолу негизинен Жакыптын бала жөнүндө тилеги менен байланышта айтылып арман ырынын мазмунуна жакын. Аты аталган эпизод бардык варианттарда эскерилип айтылгандыгына карабастан, бир манасчыда сюжеттик өзөк кенен баяндалып өзүнчө композициялык курулушка ээ болсо, ал эми айрым манасчыларда деталдаштырылбастан, эпизоддор арасында Манастын ата-бабасына кайрылып калган учурда гана эскерилет.

Негизинен бул эпизод манасчынын өз сөзү аркылуу эпикалык баяндоо жолу менен түшүндүрүлөт. Бара-бара эпикалык баяндоо өз ичине башка дагы көркөм ыкмаларды, көбүнчө каармандардын бири-бирине кайрылуусу, сүйлөшүүсү, диалогду, эпикалык сүрөттөмөлөрдү, пейзаждык көрүнүштөрдү камтыгандыгын көрөбүз.

Жалпы эле «Манас» эпосуна мүнөздүү традициялык эпизоддор С. Орозбаков сыяктуу эле С. Каралаевдин вариантынан да кеңири орун алган. Эпизоддордун, окуялардын талкууланышы, мотивдердин жана ситуациялардын түшүндүрүлүшү жагынан С. Каралаевдин варианты С. Орозбаковдун вариантынан өзгөчөлөнөт. Байыркы замандан бери ооздон-оозго өтүп келе жаткан эпостун идеялык мазмуну жана тематикасы боюнча негизги традициялык өзөк өзгөрбөстөн бизге белгилүү варианттардын дээрлик бардыгында сакталган. Ошондуктан «Манастагы» зор эпопеянын ар кыл жана бай мазмуну легендарлык бийлөөчүнүн кеңири рамкадагы эпикалык биографиясына сиңирилген, анын биографиясы туулушу жана өлүмү менен аяктайт да, өзүнүн составына кыргыздарга каршы чыккан душмандарга

жасаган жортуулдары, үйлөнүүсү, өз туугандары жана козголоңчу вассалдар менен болгон араздашуусу генеалогиялык циклизациянын принцибинде улантылат»[1].

Борбордук каармандын дүйнөгө келишине чейин карып калган баласыз ата менен эненин бала тилеп зарлашы эпикалык чыгармаларга мүнөздүү көрүнүштөрдөн.

«Манас» эпосунда Жакыптын зары анын ички монологу аркылуу сүрөттөлүп, Жакыптын баласы жоктон айткан арманы көп баатырдык эпостордун мотиви менен үндөшөт[2]. Бирок манасчынын айтуу манерасына жараша окуянын жүрүшү, стилдик ыкмасы башкалардан айырмалуу. Жакыптын талаадан мал-жанын көрүп келе жаткандыгы кыскача кара сөз менен берилип, анын бала жөнүндөгү ою ыр аркылуу баяндалса, С. Орозбаков бул көрүнүштү каармандын өз сөзү аркылуу берген:

Тукуму жок өтөм деп,
Туяксыз кандай кетем деп,
Жалгыз куу гана башым бар
Датым кимге жетет деп.
Мазарды көрсө бай Жакып,
Баркырап ыйлап жалынып.
Бербесе теңир чарам жок,
Беш түлүктөн мал жыйдым
Беш чака булча арам жок
Жабдык салып ат минип,
Жака салып тон кийип,
Жанымда болгон карам жок. (С. О. 571, 1–2)[3]

Мында бала үчүн болгон атанын сезим күрөшү таамай сүрөттөлүп, бала үчүн зарлаган адамдын образы көз алдыга элестүү түрдө тартылып турат. Баяндоо ыкмасы Жакыптын ички сезимин түшүндүрүү менен окуянын өрчүү жолундагы түйүндөлүшүн көрсөтүп жатат.

Эпостогу арман мотивин манасчы диалогдук, б. а. Жакып менен аялдарынын жана экинчи катардагы каармандардын арасындагы өз ара сүйлөшүүлөр, ички сезимди билдирүүчү толгонуулар менен түшүндүргөн. Диалогго катышуучу ар бир каармандын ойлору бала көрүүнүн айланасына топтолгон.

Бала жөнүндөгү карыган ата-эненин зарлануу мотиви башка варианттарда да кеңири планда баяндалган.

Карып калган ата-эненин бала үчүн болгон тилеги, «касиеттүү» түштөр, баланын укмуштуудай төрөлүшү, ат коюу жөрөлгөлөрү, тентек чыгышы, койчулукка берүү ж. б. жалпы мүнөздөгү эпикалык традициялык мотивдер[4] С. Каралаевдин вариантында да кеңири учурайт.

---

1 *Жирмунский В. М.* Народный героический эпос. М.– Л., 1962, стр. 285.

2 Караңыз: *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 322–323; *Котляр Е. С.* Миф и сказка Африки. М., 1975,. стр. 147.

3 Мисалдар Тил жана адабият институтунун фондусунан пайдаланылды. Манасчынын аты жана атасынын аты кыскартылып баш тамгасы менен берилди да, инвентарь номери жана бети көрсөтүлдү.

4 Караныз: *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 321–323; *Котляр Е. С.* Миф и сказка Африки. М., 1975, стр. 147; *Оленгир.* Героическое сказание алтайцев. Горно-Алтайск, 1970, •стр. 16.

С. Орозбаков бала жөнүндөгү Жакыптын арманын ички ой-толгоосу аркылуу баштап бара-бара окуянын шартына жараша ойду жыйынтыктоо иретинде башка каармандардын диалог-речтерин аралаштырып баяндаса, С. Каралаев, тескерисинче, Жакыптын арманын жеке өзүнүн ой жүгүртүүсүндө эпикалык баяндоо ыкмасында кара сөз менен той үстүндө элге кайрылуусу менен берет. «Ошондо Жакып ушунчалык сан кара мал күтүп алып, же балам жок, көргөн күнүм кандай болот деп, кырк үйлүү кыргызды жыйып алып, бул каран калган малды ким ээлейт деп, адам таппас ой кылып, ааламга жетер той кылып, Жакып жараткандан бала сурап муңканган» (С. К. 536,71.). Жакыптын турмуш жөнүндөгү оюю, эл, жерди көксөө, ага-туугандарын эстөө мотиви менен байланышта берилет. Ата-журтту эңсөө мотиви кары адамдын бала жөнүндөгү тилеги менен бирге бир идеяга бириктирилет да Жакыптын сөзү аркылуу элди баштоочу, жерди коргоп, душмандардан бошотуп берүүчү эпикалык баатыр жөнүндөгү тилеги айтылат:

Жез түркүктүү чатырга,
Каяша берген адам жок
Бу кара калмак баатырга.
Долоно саптуу айбалта
Муну толгонтуп ийбей ким аштайт,
Бу тосуп жүргөн көп журтту
Томсортпой муну ким баштайт.
Кара жаак айбалта
Муну кайкалатпай ким аштайт,
Камоодо жүргөн калың журт
Муну капа кылбай ким баштайт.

(С. К. 536, 74)

Жакыптын монологу менен баяндалып жаткан келечектеги баатыр жөнүндөгү тилеги жалпы эле элдин эпикалык идеалындагы тилек. Ошондуктан, бул тилекти угуучуга жеткирүү үчүн Жакыптын сөзүнө психологиялык параллелизмди киргизүү менен каармандын ой толгоосун, сезимин ачып берет. Аталган арман ырында социалдык жана турмуштук мотивдер орун алган.

Башкы каармандын төрөлүшүнө байланыштуу традициялык мотивдер менен катар эле (ата-эненин түшү, укмуштуудай төрөлүү, ичтен сүйлөп же бир нерсе кармай түшүү, келбетинин алп мүчөлүү болушу, ж. б.) С. Каралаевдин вариантынан баатыр балага мүнөздүү айтылган кошумча мотивдер аркылуу эпостун мазмунуна жаңы окуялар киргизилгендигин көрөбүз.

Манастын дүйнөгө келишине чейин жети жыл мурда эле эпикалык душмандардын ханынын бичигине (сыйкырлуу китеп) Манас аттуу баатыр бала чыга тургандыгы жазылгандыгын Эсенканга сыйкырчы, дубакөй аярлары айтып беришкен.

Майлаган буудай жүздөнгөн,
Күүгүм туман көздөнгөн,
Ач арыстан түрлөнгөн,
Атактуу Манас кан чыгат.
Ал бурутта туулат,
Манас атка мингенде

Сенин тыргоотуң тыйпыл кырылат.
Орто бойлуу, кең далы
Кыргыздан Манас кан чыгат.
Мунун каарынан жан чыгат.
Телегейи тең туват,
Буруттан Манас шер туулат.
Жүргөнүнөн чаң чыгат,
Добушунан жан чыгат.

(С. К. 536, 78)

Дүйнөгө келе элек балага берилген бул сыпаттама анын баатырдык образынын алгачкы белгилерин көрсөтүп жатат. Мындай баатырдык белгинин жаралышы душмандын тынчын кетирип Манас аттуу баланы кыргыздан издөөгө түрткү берет.

С. Орозбаковдун вариантында аталган мотив эскерилгени менен С. Каралаевдегидей сюжеттик өзөккө кошумча жаңы мазмун киргизбейт. Учкай гана манасчынын баяндамасында Манастын төрөлгөндүгү Эсенкандын китебине жазылган экен деген мааниде гана айтылып өтүлөт.

«Манас» эпосундагы кайсы гана образга кайрылбайлы, анын мүнөздүк өзгөрүү процессин айтуучу окуянын өөрчүшүнө, жаратылыш кубулуштарына, каармандардын мамилелерине, эпикалык кармашуулардын жүрүшүнө, элдин тынчтык турмушунун өзгөрүү абалына байланыштырылат.

Каармандардын бири-бирине болгон карым-катышы окуялардын өөрчүшүнө өбөлгө түзөт. Аларга эпикалык мүнөздөмө берүү менен айтуучу кийинки боло турган окуянын карама-каршылыгын ачууга аракет жасайт: Алтайга келген Жакып дүнүйөсү ашып-ташып, бай аталат. Бирок байлыктан сырткары Жакыптын санаасын санга бөлгөн бала болот. Келечекте эл, жерин коргоочу баланын баатыр чыга тургандыгы эпосто ата-энесинин укмуштуу түштөрүндө көргөн символикалык белгилер аркылуу көрүнөт. Чыйырдыга ак селделүү адам колуна аяктай ак алма берет; Ошондо ал:

Алиги жеген ак алма
Курсагыма толуптур.
Артымдан чыкты ышкырып,
Ажыдаар болуптур.
Ачууланып оп тартса
Ай-ааламды соруптур.

(С. 0.571,9)

дейт. Ушул эле маанидеги кереметтүү түштү Жакып да көрүп, байбичеси Чыйырдыга айтат. Ал түшүндө укмуштуу куш кармап алат.

Укмуштуудай түш көрүүдөн сырткары кереметтүү магиялык элементтердин берилиши да келечектеги баатырдын төрөлүшүнөн кабардар кылат. Мисалы, Жакып чыккан дабыштан мындайча сөздөрдү угат.

Атаке неге кайгырдың,
Акылыңдан айрылдың,
Алты суу толгон мал кылдың.
Алганыңды дал кылдың.

Кулакка келди бир дабыш,
Куп тыңдаса эр дабыш.
Көрүнбөдү көзүнө,
Элең-селең караса
Билинбеди өзүнө.
(С. 0.571, 18–19)

Элдик баатыр төрөлгөнгө чейинки ушул сыяктуу мотивдердин берилиши болочок эпикалык баатырдын айбаттуу элесинен кабар берип жатат.

С. Каралаевде төрөлө элек баланын сын-сыпаты жомоктук мотив аркылуу сүрөттөлүп, сюжеттин композициялык курулушун кеңитүү менен ситуациялык курч окуяларга айландырылган.

Алгачкы баатырдык белгилерди көрсөтүүчү кереметтүү түш көрүү мотивин С. Каралаев негизинен Жакыптын түшүнө топтоштуруп, Манаска таандык болгон белгилердин мүнөздөмөсүн берет. Жакыптын түшү бала жөнүндөгү, ошондой эле эл-жерин эңсөө тилеги эриш-аркак сүрөттөлөт. Түшүндө көргөн эпикалык жандыктар, курал-жарактар келечекте жарала турган башкы каарманды көз алдыга элестетип турат.

Жакып түш көргөндөн кийин аны жорутуу үчүн мал союп эл чакырат.

Түндө жатып түш көрсөм
Ала-Тоо башын жайладым,
Мен, бир бала барчын бүркүт кармадым.
Салбуруун чыксам салууга
Канаттын күүсү угулду,
Каарына карап тура албай
Муну, качырган жандар жыгылды.
(С.О.536, 105–106)

Көргөн түштү жорутуу жөрөлгөлөрү оозеки чыгарманын традициясынын негизинде өз алдынча талкууга алынган. С. Каралаевдин вариантында Жакыптын баянынан кийин Акбалта түштүн маанисин төмөнкүчө жоруйт:

Кырк адырмак шабыр жак,
Белги табат экенбиз.
О, кудай, киндик кесип, кир жууган
Жерди табат экенбиз
Паана берип жараткан
Элди табат экенбиз.
(С.К.536, 109–110)

Акбалта Жакыптын түшүнө кирген жандыктардын элесине карата баатыр боло турган баланын атын атоо менен анын баатырдык жүрүшүнөн кабардар болуп жатат. Бул көрүнүш башка манасчыларда кездешкени менен С. Каралаевдин түшүндүрүүсү сыяктуу анын баатырдык элесин белгилеген касиеттер, ошондой эле аты аталып, баатырдык жүрүшүнүн багыты жана эл, жер үчүн болгон элдин тилек-идеалынын иш жүзүнө ашары кенен талкууга алынбайт. Түш көрүү, аны жорутуу ж. б. мотивдердин жөрөлгөлөрү традициялык нуктан чыкпастан, өз эрежеси боюнча сакталып, айтылып олтурат.

Эposко киргизилген бир нече традициялык мотивдердин негизинде баатыр «...тукумсуздугуна кордолгон жана уят болгон кары ата-эненин кудайдан тилөөсүнүн натыйжасында укмуштуу болуп төрөлөт»[1]. Окуянын башталышындагы мындай көрүнүштөр башка элдердин эпосторундагыдай эле эл, жерин коргоочу баатырдын төрөлүшү менен ата-эненин эңсеп жүргөн тилеги иш жүзүнө ашат. Бул мотив түрк элде- ринин эпикалык чыгармаларында кеңири таралган. Баласыз эненин кайыбынан боюна бүтүшү (мөмөдөн, күн нурунан, касиеттүү булактын суусунан, гүлдүн жытынан ж. б.) байыркы замандан бери келе жаткан фольклордук мотивдин эпосто болсун, же жомокто болсун сакталган традициялык элементи болуп эсептелет. Мындай эпикалык мотив бардык элдердин эпосторунда кеңири кездешет да, анын чечилиши ар бир элдин жашоо-тиричилиги жана тарыхый шартына ылайыктуу шартташып турат.

С. Орозбаковдун вариантында Акбалта балага зар болгон атаны кубанычка толтуруу үчүн Манас төрөлгөндө Жакыпты сүйүнчүлөп:

Акбалта көрүп акырды,
Сүйүнчү деп бакырды.
Кубангандан бай Жакып
Не дейсиң деп чакырды
Анда Акбалта муну айтат:
Айтканымды туюнчу,
Арстаным Жакып сүйүнчү!
Карыганда байбиче,
Кабылан тапты, сүйүнчү!
Жобогондо байбиче
Жолдош тапты, сүйүнчү!
Эриккенде байбиче
Эрмек тапты, сүйүнчү!
Кайгырганда байбиче
Каралды тапты, сүйүнчү!

(С. О. 571, 60)

Баланын төрөлгөнүн уккан Жакып эсинен танып, кайра акылына келгенде «көздүн жашы он талаа, көрдүмбү деп бир бала» анын амандыгын тилеп ыйлап отурат.

Акбалта келечекте эл, жерди коргоп берүүчү эпикалык баатырдын образынын алгачкы штрихтеринен кабар берет.

Байбичең тууду эркек уул,
Байкасаң, Жакып, сөзүм бул.
Баркыраган дабышы,
Тай чабым жерден угулду.
Олтурат элем үйүмдө,
Окшуп келип жүрөгүм,
Оозума тыгылды.

(С. О. 571, 62.)

[1] *Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас». В кн.: «Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961, стр. 98.

Манасчы гиперболикалык салыштыруу аркылуу баланын төрөлүү учурундагы абалды мындайча сүрөттөйт.

Курсакты бала сүздү дейт,
Эки колун толтура,
Кан чеңгелдеп түштү дейт.
Орогондо чиренсе,
Отуздагы кишиден,
Ошондо да күчтүү дейт.
Бала да болсо мыкты дейт,
Байбичеңдин боорун,
Балчактай кармап чыкты дейт.

(С. 0.571, 63.)

Жакыпты сүйүнүч басканы менен, кебетесинде, кыймыл-аракетинде, сөзүндө кооптонуу байкалып турат. Анын ушул абалдагы ички ой толгонуусу өз сөзү аркылуу угуучуларга жеткирилет. Кандайдыр элдин Жакыпка карата болгон антипатиясы туулат.

Эй, нени айтасың, Акбалта,
Жанчыгымда бар эле
Сары алтындан бир калта.
Санап сага берейин,
Жайытта малдан бир канча.
Сүйүнчү дейсиң жакшы кеп,
Сүйүнгөн менен бай Жакып
Чынын айтсаң болбойбу,
Дүнүйөңдөн какшы деп.
Эй, ботом,
Баласы боорун алыппы
Де ботом, байбичем аман калыппы?

(С. О.571, 63–64)

Жакыптагы мүнөздүк өзгөрүү контрасттык сүрөттөө аркылуу өөрчүтүлөт. Мындагы карама-каршылык менен сүрөттөлгөн салыштыруу жолу келечекте баатыр боло турган баланын эпикалык мүнөзүн кабарлайт. Ал эми ушул эле карама-каршылык формада айтылган көркөм ыкма менен Жакыптын жообуна карата Акбалтанын нааразылык сөзү аркылуу анын ачкөздүгү ашкереленет.

Манасчы бул көркөм ыкма менен сюжеттик курулушту татаалдаштырып, улам кийинки боло турган эпизоддук окуяга себеп түзүп, ошол окуянын башталышына белгилүү бир даражада эффективдүүлүк туудургандыгын байкайбыз.

Баланын төрөлүшү менен элдин эпикалык балага карата болгон ички сезиминин акцентуапиясы элдин эркиндиги үчүн жүргүзүлгөн кармашууларга, ар кандай кагылыштарга карата байланыштырылат да, сюжеттеги боло турган кийинки окуяларга көмөк түзүүчү, түрткү берүүчү башталыш компоненттеринин милдетин аткарат. «Манас» эпосундагы Манастын төрөлүшү жана балалык чагындагы окуялар Манастын жана башка каармандардын мүнөзүн сүрөттөп берүү менен кийинки боло турган чоң кагылыштарга багыт берип турат.

Жогоруда келтирилген мисалдар көрсөткөндөй, баатыр баланын дүйнөгө келүүсүнө байланыштуу окуя өзүнүн конструкциялык түзүлүшүндө ар кыл маанидеги (баласыз ата-эненин бала үчүн болгон тилеги, укмуштуудай түштөр, кереметтүү окуялар) көрүнүштөрдү ичине камтуу менен кагылыштарга толгон ички ой-толгоолорду ачып жатат.

Каармандардын ортосундагы аңгемелешүүнү сүрөттөөдө манасчы ар биринин мүнөзүнө карата түрдүү стилдик көркөм ыкманы колдонот. Сөз бирде толкундуу драмалык көрүнүш жөнүндө болсо, бирде социалдык турмуш тиричилигинин карама-каршылыктарынын картинасын берет. Жүрүп жаткан сценалар каармандардын диалог түрүндөгү сүйлөшүүсү, же болбосо манасчынын эпикалык баяндамасы аркылуу тизмектешип, бир шартта экинчи шартка өткөрүлүп олтурат.

Манастын дүйнөгө келишин манасчы эпикалык баяндоо менен баштаса да, төрөлүү учурундагы драмалык көрүнүшкө каармандардын речин аралаштырып, өтүп жаткан окуяга жандуу элес киргизет. Манастын киндиги кесилип, жерден алган бир көрүнүшкө кайрылып көрөлү:

Оромолун колго алып,
Ороюн деди баланы.
Ушу күндө бу бала
Оң колун сууруп алганы
Ойбой, татай, нетти – деп,
Отуздагы жигиттей
Колун сууруп кетти – деп,
Татай, көтөк, нетти – деп,
Так кырктагы кишидей
Тартып бутун кетти деп.
Карап турбай катындар,
Кармалашсаң нетти – деп,
Канымжан катын муну айтат.

(С. О. 571, 53)

Бул деталдык көрүнүш менен манасчы баатырдын эпикалык төрөлүшүн баяндап жатат. Ал ымыркай кезинен эле зор кубаттуу күчкө ээ экендигин сүрөттөдү. Бул учур манасчынын баяндоосу аркылуу эмес, каармандын сөзү менен аялдардын сүйлөө речине гана мүнөздүү делинген образдуу сырдык сөздөр аралаштырылып берилген.

Баатыр баланын төрөлүшүнө байланыштуу айтылган окуялардагы (баланын дүйнөгө келиши, Жакыптын үйүнөн чыгып кетиши, Аккуланын туулушу, элдин Жакыпты издеши, Жакыптын той өткөрүшү, балага ат коюшу ж. б.) турмуштук-этнографиялык көрүнүштөрдүн берилиши сюжетти өөрчүтүү менен, эпикалык мезгилдин мейкиндигин кеңитет. Манасчы бул окуяларды угуучуга жеткирүүдө жалаң гана эпикалык баяндоо менен чектелип калбастан, ар бир каармандын речине да көңүл бурат.

Окуянын жүрүү процессине жараша ар кандай эпикалык сүрөттөмөлөр (Чыйырдынын жолборстун жүрөгүнө талгак болушу, жылкычынын жолборсту издеши, толготуу процесси ж. б), диалогдук ар түркүн речтер (Чыйырдынын жана

аялдардын сөздөрү, Жакып менен Акбалтанын ортосундагы сүйлөшүүлөр ж. б.), кыскача монолог формасындагы речтер (Жакыптын камы, той үстүндө айтылган сөздөр ж. б.), эпикалык баяндамалар (балага карата өткөрүлгөн той, тойдун шаан-шөкөтү, ат коюудагы сүрөттөмөлөр ж. б.) кеңири алынган. Бул речтик материалдар эпостун сюжеттик курулушун байытуу менен өзөктүк бирдигин сактап турат.

Эгерде С. Орозбаковдун вариантында баланын төрөлүшү, ага байланыштуу ырым-жырымдар ийне-жибине дейре айтыла турган болсо, С. Каралаевде ырым-жырым жана башка жөрөлгөлөрү айтылбастан, Акбалтанын сөзү менен гана Манастын дүйнөгө келгендиги кыскача баяндалат. Акбалтанын сөзүнө караганда Манас «колуна кош колдоп заар кармап, курсакта жатып бакырып, Манастап ураан чакырып» жерге таманы менен тик түшөт. Бирок ушул маанидеги ойлор менен катар эле С. Каралаевдин вариантында Манастын дүйнөгө келишинде аны колдоочу укмуштуудай айбанаттар жөнүндө бир топ кеңири сөз болот.

Кара чаар кабылан
Капталында чамынды.
Ал ымыркай баланы
Ары бери үч аттап,
Караса көзгө илинбей,
Кайда экени билинбей
Кайып болуп жоголду.
Көсөө куйрук көк арстан
Оң жагынан чамынды.
Арыстанды көргөндө
Кандай шумдук болду деп,
Катын качты чуркурап,
Калайыктын баарысы
Түп көтөрө зыркырап,
Туулган бала Манастын
Оң ийинден бир жыттап,
Сол ийинден бир жыттап,
Күр-күр этип толгонуп,
Берен менен арыстан,
Кошо жатты комдонуп.
Бир карасаң баладай,
Бир карасаң сур жолборс.
(С. К. 536, 136–137.)

Жогоруда айтылган фантастикалык элестер болочок каарманга баатырдык мүнөздөмө берип жатат. Бул мүнөздөмө гиперболизацияланган салыштыруу аркылуу (бир карасаң баладай, бир карасаң сур жолборс) сүрөттөлөт.

С. Каралаевдин вариантынын дагы бир өзгөчөлүгүн бөлүп көрсөтүп туруучу мотивдик көрүнүштөрдөн болуп баланы оозантуу жана ат коюу жөрөлгөлөрү саналат.

Бул мотивдик көрүнүш С. Орозбаковдун вариантында окуяны эпикалык баяндоонун байыртадан бери келе жаткан традициялык үлгүсүн сактайт. Жаңы төрөлгөн бала көпчүлүккө сыйкырчы берген ысмы боюнча Манас деп таанылат. Ал эми С.

Каралаевдин вариантында баланын аты Манас болору ал дүйнөгө келе электе эле экиүч жерде эскертилгендигине (Акбалта жана думана аркылуу) карабастан, чыныгы аты жашырылып, башка, убактылуу ат берүү жөрөлгөсү колдонулгандыгын көрөбүз. Төрөлгөн баланын аты Манас боло тургандыгы Жакып менен Акбалтанын ортосундагы маекте дагы бир жолу эскерилет да, бирок Манас деген атын жашырып:

Кыргыздын баарын чогултуп,
Кызыр чалган көкжалды
Азырынча «Чоң жинди» атка коёлу –
(С.К.536, 145.)

деп кеңешишет. Ал эми ат коюуга келген учурда Жакыпка:

Эч адамга билгизбей,
Эч адамга туйгузбай,
Өз ичиңен Манас деп,
Баланын атын кой Жакып –
(С.К.536, 146–147.)

деп Акбалта кеңеш берет.

Жалпы дүйнөлүк фольклордук традицияда балага жашырын ат коюу традициясы табу ырым-жырымдарына байланыштуу келип чыккан. Эпостогу бул көрүнүштү түрдүү элдердин фольклордук чыгармаларында кеңири кезиккен жаңы туулган балага туруктуу атты дароо койбостон, белгилүү убакыт өткөндөн кийин коюу, ага чейин убактылуу ат менен атоо салтынын бир көрүнүшү катары кароого болот. Же кыргыздар арасында кийинки мезгилдерге чейин эле кеңири учураган балага көз тийбөө, же аны түрдүү терс күчтөрдүн зыяндуу таасиринен сактоо үчүн наристеге жалган ат коюу (Көкөтөйдүн Бокмуруну ж. б,), өз аты менен атабай башка ат менен атоо салтынын чагылышы дешке да болор эле (ушул салт айрыкча баласы токтобогон, же көпкө чейин бала көрбөгөн адамдар арасында көп колдонулган). Фольклордук чыгармаларга кирген мындай мотивдик көрүнүш негизинен салттык ишенимге, же кандайдыр бир сырткы күчтүн таасирине байланыштуу келип чыга турган болсо, «Манас» эпосунда (С. Каралаевдин варианты боюнча) бул мотивдин түшүндүрүлүшү социалдык-тарыхый шартка байланыштуу келип чыккан. Баланын атын жашыруу Эсенкандын Манас аттуу баланы издешине, туш тарапка сүрүлгөн кыргыздардын баатыр жөнүндөгү эңсеген тилеги иш жүзүнө ашырылышына жана баланын укмуштуудай төрөлгөндөгү баатырдык белгилерин жашыруу максатында иштелген иш катары түшүндүрүлөт.

Бала төрөлгөндөгү укмуштуудай магиялык белгилер менен сюжетти кеңитүү максатында С. Каралаев оозантуу мотивине эпикалык мүнөздөмө киргизген.

С. Орозбаковдун вариантында баланы оозантуу мотиви жалпы баатырдык традициянын негизиндеги турмуштук фактылар аркылуу түшүндүрүлөт:

Куртканын зайбы Канышбек,
Оозантканы баланы
Оозуна эмчек салганы.
Өзөгүн үзө бир соруп,
Өлө жаздап калганы.
Сандык толо май деди

Салгам кошо бал деди.
Эки, үч карын май алып,
Энди оозуна сал деди.
Үч карын май алганы
Үч кайтара салганы,
Үч карындын майларын
Үч саатка койбой жалмады.
Астына алып Чыйырды
Оң эмчегин салганы,
Оболкусу сүт чыкты,
Экинчиси суу чыкты,
Үчүнчүсү кан чыкты,
Чыдай албай байбичеден жан чыкты.

(С. 0.571, 54.)

С. Каралаев болсо оозантуу мотиви аркылуу эпикалык каарманга фантастикалык кубат берет. Башкы каарманга мүнөздүү делинген «Манас» эпосундагы традициялык мүнөздөмөлөр туруктуу формулалардан. Эпостук каарманга таандык баатырдык мүнөздөмө баланын дүйнөгө жаралганга чейин деле, дүйнөгө келгенден кийин деле, бардык варианттарда айтылганы менен айтуучулардын ар бири өз алдынча ыкмада баяндайт. С. Каралаев Манастын баатырдыгын өлбөстүк мотивине негиздеп, ага магиялык, анимисттик түшүнүктөрдү кийирүү менен дубананын сөзү аркылуу төмөнкүдөй жыйынтык чыгарат.

Каалап берген болот ок
Дегениме көнүңүз,
Даам ичирбей балага,
Ушул болот ок менен
Оозандырып бериңиз.
Айтканымды билиңиз,
Айгайлаган жоо келсе,
Бир кезеги чын тиет
Ушуну жакасына тигиңиз.

(С.К.536, 152.)

Түрк, монгол элдеринин фольклордук материалдарында өлбөстүк мотиви ар бир элдин өз түшүнүгүнө, турмушунун спецификалык өзгөчөлүгүнө байланыштуу өөрчүтүлөт. Мына ушунун негизинде эпостордун башкы каармандары традициялык түрдө өлбөстүк касиетке ээ болушат. Бул башынан бери айтылып келе жаткан салттык көрүнүш жана эпикалык чыгармалардын мазмунунда кеңири таралган мотивдердин бири. Оозантуу мотивинин негизинде келип чыккан өлбөстүккө байланыштуу түшүнүктөр да кеңири тараган көрүнүштөрдөн. Ар бир элдин көз карашына жараша оозантуунун натыйжасында баатырдык белгинин пайда болушун түшүндүрүүү жолдору да ар түркүн. Улам доор илгерилеген сайын түшүнүктөр, көз караштар өзгөрүп, эпикалык чыгармаларда традициялык өзөгүн сактап келе жаткан айрым мотивдерге жаңы маани, жаңы түшүнүк киргизилген. Ошонун бири сөз болуп жаткан С. Каралаевдин вариантындагы оозантуу мотиви.

«Манас» эпосундагы олуянын образы бардык варианттарда кездешет. Айрым көз караштарга караганда олуянын образы түрк элдеринин эпикалык чыгармаларына ислам идеологиясын сиңирүүнүн натыйжасында трансформацияланып киргизилген образ. Фольклорист С. А. Галин макалаларынын биринде «башкыр фольклорундагы жомоктук-эпикалык образ мусулман мифологиясынын элементтери менен бириктешүүнүн натыйжасында баатырдын оор абалда турган мезгилинде жардамга келген акылман жана боорукер олуя кийин эле ислам дининин таасири астында киргизилген. Бирок эстеликтеги диндик мотивдер («Кыз баатыр жана Кыр баатыр») жазып калтырган айтуучу – сэсэн же котормочу тарабынан кийин киргизилген кошумча катары эсептелинип жүрөт» [1] – деген жыйынтыка келет.

Башка түрк элдеринин эпикалык чыгармаларында да олуя негизинен кыйын учурларда борбордук каарманга өз жардамын көрсөтүп, не бир оор абалдардан алып чыккандыгы баяндалат[2]. Ал эми кыргыздын эпосунда олуянын аткарган милдети чектелүү түрдө борбордук каармандын төрөлө тургандыгын жана баатыр болуп чыгарын, ошондой эле ага ат коюуда негизги милдетти аткаруучу каарман катарында сүрөттөлөт. Бирок бул рамкадан чыгып, С. Каралаевдин айтуусунда олуя оозантуу жөрөлгөсүнө да түздөн-түз катышуучу персонаж катары алынгандыгын көрүп олтурабыз.

Баланы оозандыруу ырымы жырткыч айбандарга байланыштырылып, тотемдик көз караштагы түшүнүктөрдүн айтылып жүргөндүгү да кеңири учурайт.

Кээ бир фактыларга кайрыла турган болсок, байыркы элдердин турмушунда кездешүүчү тотемдик түшүнүктөр боюнча жырткыч айбандардын эти менен жаш баланы тамактандыруунун натыйжасында ага эр жүрөктүүлүк, кайраттуулук пайда болгон. Бул түшүнүктөгү мотив фольклорист-окумуштуулардын көз караштары боюнча: «окшоштун окшоштугун билгизүү симпатиялык (аналогиялык) магия түшүнүгүнө негизделген. Магиялык жол менен айбандын касиетин алуу максатында анын этин жеш байыркы элдердин көпчүлүгүндө кеңири тараган. Бул жөнүндө Фрезер бир нече мисалдарды келтирет. «Буру жана Ару (Чыгыш Индия) аралында жашаган туземдер согушта кайраттуу жана шамдагай болуш үчүн иттин этин жешкен». «Ассама, миры туземдери эр тамагы катары баалашып жолборстун этин жакшы көрүшөт, анткени – жоокерлерге күч жана кайрат берет дешип эсептешкен». «Скандинавиянын легендаларында король Анунданын баласы Ингиельда жаш кезинде өтө эле мажестиги айтылат. Бирок кийин ал арстандын жүрөгүн жеп, эр жүрөк жана кайраттуу болуп чыгат. Ушул эле легендаларда айтылган дагы бир баатыр Хиальто аюунун жүрөгүн жеп, канын ичкенден кийин күч кошулгандыгы баяндалат»[3]. Айрым материалдар көрсөткөн фактыларга караганда карышкырга тотем катары сыйынган элдер да бар экендиги белгилүү[4].

---

1 *Галин С. А.* Об одном башкирском эпическом сказании («Кызбаатыр и Кырбаатыр»),– Советская тюркология, № 4, 1975.

2 Караңыз: *Климович Л. И.* Из истории литератур Советского Востока. М., 1959, стр. 243–270; *Климович Л. И.* Заметки об эпическом творчестве народов Советского Востока. В кн.: Эпос народов СССР. М., 1958; Советская тюркология, № 4, 1975.

3 *Жирмукский В. М., Зарифов Х. Т.* Узбекский народный героический эпос. М., 1947, стр. 359–360.

4 Караңыз: *Щербак А.* Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнетюркской и староуйгурской письменности. М., 1959, стр. 88 – 100; Дин жана диний калдыктар. Фрунзе, 1969, 3–24-беттер.

Карышкыр тотем катары эсептелбесе да, ага байланыштуу кыргыздар арасында ырым-жырымдардын болгондугу кеңири белгилүү. Өткөн замандарда кыргыздар арасында жаңы төрөлгөн баласынын келечекте баатыр болуусун тилеген ата-эне аны карышкырдын шилекейи менен оозандырышкан. Оозантуу жөрөлгөлөрүнө баатырдык мүнөздөмө киргизүү жолу байыркы замандан бери эл арасында кеңири тарап келген тотемдик көз караштарга байланыштырылган болуу керек. Оозантуу ырым-жырымдарына таандыкташтырылган бул сыяктуу түшүнүктөр элдин диний көз карашын көрсөткөн белгилердин биринен.

Ушул сыяктуу түшүнүктөрдүн негизинде С. Каралаевдин вариантындагы Манасты ок менен оозантуу мотиви киргизилген. Анткени, Манасты ок менен оозандырганда анын баатырдык жүрүшүндөгү кандуу кагылыштарда ал өлбөстүк касиетке ээ боло тургандыгын ачык айтып жатат. Демек, муну менен оозеки чыгармада кеңири тараган оозантуу мотивине жаңы түшүнүк берилген дешке болот.

Түрк элдеринин чыгармаларына мүнөздүү болгон дагы бир типтүү көрүнүш – баатыр баланын тентек чыгып, ал тарбия алсын үчүн башка бирөөгө, көбүнчө койчулукка берилгендиги. Мына ушул традициялык элемент «Манас» эпосунда да сакталган. Манастын аябагандай тентек чыгып, аны тарбиялоо Ошпур аттуу койчуга тапшырылгандыгын эскерели.

Баатыр баланын өсүп жетилүү учурундагы көрүнүш С. Орозбаковдун вариантында кеңири иштелип чыккан. Манас сегиз жашка чыкканча ата-энесинин колунда жүргөндө тентек чыгып айыл балдарына жана башка адамдарга тынчтык бербейт.

Ар мүчөсүн караса
Адамдан башка жотосу,
Кай бир күнү караса
Кездей белин буунат
Керели кечке жуунат.
Кете берет бир күнү
Билгенин кылып турбастан.
Улук мазар дегенди
Кыйык атып ойногон.
Дубана көрсө уруптур,
Асасын тартып алыптыр,
Азапка бөөдө салыптыр.

(С. 0.571, 91-б.)

Жалпы традициялык мүнөздөгү алгачкы баатырлыкты Манас 9 жашында көрсөтөт. Мындай көрүнүш жалаң гана бир элдин эпикалык чыгармасына мүнөздүү болбостон, эреже катары бардык түрк, монгол элдеринин чыгармаларынан да орун алган. Манас Ошпурда жүрүп өз тегерегине балдарды топтогону, Баянчор калмактын оттугун тартып алганы, ж. б. окуялар Манастын алгачкы эрдикке кадам койгондугун белгилейт. Ушул окуядан тартып Манас кыргыз элине баскынчылык көргөзгөн калмактар менен кытайларга каршы күрөш жүргүзө баштайт. Калмак-кытайлардын үстүнөн болгон алгачкы жеңиш аны бытырап кеткен кыргыз калкын бириктирүүгө жана элди көз карандылыктан сактоого, коргоого кам көрүү идеясына алгачкы түрткү болуп кызмат аткарат.

Сюжет курулушу ар кыл мүнөздөгү ситуациялык окуялар менен берилип, Манастын жүргүзгөн алгачкы күрөшүнүн баяндамасын түзүп, бирде окуя жай турмуш жөнүндө (козу багуу, балдар менен болгон кармаш, балдарды ата-энесинин издеши, Жакыптын келиши, Манастын калмактар менен болгон кармашы ж. б.) айтылса, ошол эле учурда фантастикалык-укмуштуу элементтер (карышкырдын кырк чилтенге айланышы, кырылган козулардын кайра ордуна келиши, кырк чилтендин Манастын көзүнө көрүнүшү ж. б.) киршзилет да, окуя улам өөрчүп отурат. Бул окуядагы турмуш чындыгына ылайык келбеген фантастика менен реалдуу чындыктын айкалыша келиши эпостун стиль өзгөчөлүгүнө байланыштуу болот. Мында манасчы тарабынан айтылган эпикалык баяндоо негизги орунду ээлейт да, ал эми башка көркөм ыкмалардан болгон диалог, монолог, сүрөттөмөлөр анча орун ала албайт.

Манастын козу кайтарып жүрүп кырк чилтенге кездешкени, өздөрү келип катылган балдарды токмоктоп айылына жибербей талаага түнөткөнү, Баянчор калмактын кисесин тартып алгандыгы жалпы эпоско таандык болгон эпикалык мезгилдин узарышына себепкер болуу менен кийинки эпикалык окуялардын өөрчүшүнө, ситуациялардын курчушуна, чиеленишине шарт түзүп, барган сайын эпостун мазмундук багыты кеңеет. Эпикалык убакыт окуялардын көбөйүшү менен улам созулган сайын эпостун мазмуну зор окуяларды бир сюжеттик өзөккө бириктирет да, окуя үзгүлтүккө учурабастан улана берет.

«Манастын төрөлүшү жана балалык чагы» эпизодунда туруктуу эпикалык мотивдерге кирүүчү карыган ата-эненин бала үчүн болгон тилеги, ошол тилектин иш жүзүнө ашырылышы үчүн кереметтүү түштөрдү көрүүсү, сырткы көрүнүшүндө эле алп мүчөлүү болуусу, төрөлгөн балага ат коюу шаан-шөкөттөрү, алгачкы эрдик белгилеринин байкалуусу, келечекте мине турган эпикалык тулпарынын бир эле учурда кошо туулушу бир катар көрүнүштөр сюжеттин негизин түзүп, чыгарманын окуяларынын бирдигинде жана өсүп-өнүгүшүндө орчундуу мааниге ээ болуп турушат.

«Манастын төрөлүшү жана балалык чагы» эпизодунун биринчи этабы баатыр баланын укмуштуудай төрөлүшүнө байланыштуу бир нече белги-көрүнүштөрдү ичине камтыса, алгачкы эрдигинде жалпы эле эпостун тематикалык мазмунуна ылайык социалдык-турмуштук күрөштүн алгачкы белгилери сүрөттөлөт. Ал эми жомоктук-фантастикалык элементтер сюжеттик өзөккө кандайдыр бир жандуу көрүнүш киргизген болсо, экинчи тараптан баатырдын өсүп жетилүүсүндө сюжеттик өзөктү тереңдетип өөрчүтүү үчүн алгачкы күрөш эрдиктери менен толукталган. Бул алгачкы этапта негизинен элдин жай турмуштук абалы, ар кандай мүнөздөгү драмалык окуялар, каармандар арасындагы мүнөздүк кагылышуулар, ар түрдүү жомоктук-фантастикалык мотивдер жай турмуш менен бирге айкалыша берилип, окуя баатыр баланын айланасында топтолот.

Жалпы эле эпикалык традиция боюнча алганда да борбордук каармандын мине турган тулпары өзү төрөлгөндө кошо туулат. Тулпар менен борбордук каармандын бир күндө дүйнөгө келиши элдин эңсеген идеалынын иш жүзүнө ашырылышы менен шартталган. Борбордук каарман өзүнө гана таандык тулпарына ээ. Анын чаалыкпас күчү, балбандык касиети ошол тулпар менен байланыштуу.

Бул мотив «Манас» эпосунда өзүнүн үлгүсүн сактаган. Манас төрөлгөндө мине турган тулпары Аккула да аны менен бир убакта жарыкка келет. Бала үчүн зар болгон Жакып Чыйырдынын толгоосу жакындаганда айылынан атанып талаага чыгып кетет. Жакып айылга жакын бөксөдө Камбарбоздун үйүрүнө жолугат да, анын ичинен чидерип турган Кула бээни көрүп, аны туудурат.

С. Каралаевдин вариантында ушул эле мазмун сакталуу менен трансформацияланган формада айтылат.

Табылган малга төл башы,
Төрөбөй жургөн Кула бээ
Ырысы гүлдөй жөнөптүр,
Ошол кула бээ кулун төрөптүр.
(С.К.536, 131.)

Эл өз идеалы болгон борбордук каармандын мине турган тулпарын идеализациялап берет. Бул эпикалык мотив «Манас» эпосунда трансформацияланган формасында болсо да, өзүнүн негизги маанисин сактаган жана доордун өзгөрүү процессинде алымча-кошумчаларына ээ болгон. Аталган мотив «Манас» эпосунун көпчүлүк варианттарына, ошондой эле башка түрк, монгол элдеринин эпикалык чыгармаларына да мүнөздүү экендигин көрөбүз. Мисалы: алтайлыктардын «Айтунуке» эпосунда да окуя Жакып сыяктуу эле Кара-каан малына чыгып барса,

Айылына ойто јанып келе деле
Мындай сонун неме кӧрди.
Айгырлуу малдар ортодо
Ак-чабыдар кулун табылган,
Јетен кулунду былча тээп
Јетен беени ажыра калып
Отту-чӱмдӱ ойноп турат.
Ону тударга келдибис,
Олтуреге јууллубус –
Ол кулунду ӧлтӱрбегер,
Ойнозо, ого тийбегер деп
Кара-каан айдала,
Казалада јеле берди[1].

Кара-каан Ак-чабыдар кулунду көрүп, аны малчыга дайындайт. Кийин Айтунуке Ак-чабыдарга минип атасынын айылына жөнөп кетет.

Мындай мүнөздөгү көптөгөн фактылар тулпар менен баланын бир күндө туулушу эпостогу байыркы замандан бери келе жаткан кеңири жыйылган традициялык мотив экендигин далилдейт.

Негизги варианттардын бири болгон С. Каралаевдин «Манасында» да жогоруда айтылгандай салттык көрүнүш бузулбайт. Борбордук каарман менен бир эле мезгилде мине турган тулпары (бул дагы Камбарбоздун үйүрүндөгү Кула бээден) кошо туулат. Бирок бул Манас менен кошо акыр аягына чейин жортуулдарга катышуучу Аккула эмес, Торучаар болот.

[1] Алтай баатырлар, Горно-Алтайск, 1959, том 2, стр. 216–217.

Ушуну менен катар эле бул вариантка таандык болгон өзгөчөлүгү катары тулпардын туулушу жана Манастын төрөлүшү жөнүндө алдын ала Жакып менен Кызырдын эскергендигин эске салалы. Ал мындайча: Жакып түш көргөндөн кийин аялдарынын той жөнүндөгү сөздөрүнө каршы турат, бирок:

Кула бээм тууса тулпар тууйт,
Сапаты, саны ушундай.
Кош басмайыл жырымым,
Менин ушундай кылган ырымым,
Куу катын тууса шумкар тууйт

(С. К. 536, 116)

деп, болор ишти алдын ала ишеним менен айтат. Ал эми ушул эле ой Жакыптын түшүнө кирген Кызырдын:

Бүгүн куу катының шумкар тууйт,
Сенин Кула бээң бүгүн тулпар тууйт.
Бүгүн Кызыр айткан асыл зат ушул,
Кабылан Манас шер уулуң.
Казатка минер ат ушул –

(С. К. 536, 114–115)

деген сөздөрү менен бекемделет. Манастын шер туулушу, баатыр болушу башка манасчылардын варианттарында ата менен эненин көргөн түштөрүндө аян берилип эскерилүү менен байыртадан бери келе жаткан эпостун традициясы боюнча айтылып келсе, С. Каралаевдин вариантында бул эпикалык салт өзүнүн нугунда айтылбастан өзгөрүүгө учураган.

Бул вариантта баатыр жарала турган баланы мүнөздөө формасы эпикалык параллелизм ыкмасында түшүндүрүлүп, анын чаалыкпас кайраты жер үстүндөгү жырткыч айбандар жана канаттуулар, ошондой эле өтө курч куралдар менен салыштырылат. Мунун баары жалпы эле эпоско мүнөздүү традицияда берилген. Бирок Манас менен тулпар төрөлөрү жөнүндөгү алдын ала айтуу жалгыз гана С. Каралаевдин вариантына таандык. Мындай өзгөрүү эпикадагы традициялык салтка каршы келбейт, Манастын элдин кызыкчылыгын жана максатын иш жүзүнө ашыруу үчүн жаралгандыгын белгилөө максатында Торучаардан кийин (бир аз эпикалык убакыттын ичинде) Аккула эпостук мазмунга аралашат.

С. Каралаевдин айтуусунда Аккуланын эпикалык дүйнөгө келишин баяндоо үчүн мазмунга ар кыл маанидеги окуялар киргизилип эпостун сюжетинин өнүгүшүнө шарт түзүлгөн. Эпостун традициясы улануу үчүн борбордук каармандын тулпары, курал-жарагы жана кырк чоросу болушу зарыл.

С. Каралаевдин вариантындагы Аккуланын эпостун мазмунуна киргизилиши боюнча изилдөөчүлөр арасында ар кыл көз караштар бар экендигин эскерте кетүү жөн. Көпчүлүк окумуштуулар бул маселеде эпостун традициялык үлгүсүн, б. а. Аккуланын баатыр менен бир убакта туулушун жакташат. Айрымдары болсо С. Каралаевде берилген бул мотивдик көрүнүштү манасчы тарабынан эпостун сюжетин өөрчүтүүдө композициялык курулушуна киргизген жаңылык катары эсептешет. Анткени, манасчы эпостун баатырдык стилин улантууда жай турмушту көрсөтүү үчүн эпостун мазмунуна жаңы мотивировкаланган эпизод кошкон. Бул эпизод

боюнча кыргыздар Алтайдан Таласка көчүп келгенден кийин окуяны үзгүлтүккө учуратпас үчүн, элдин өтүп жаткан жай турмушуна ата менен баланын ортосундагы кагылыш киргизилип, сюжет өзүнүн нугун өзгөртөт. Окуя өзгөрүлүү менен эпоско жаңы, дыйканчылыкка байланыштуу мазмун кошулат. Албетте, бул эпизод эпикалык традицияны бир аз солгундаткан. Бирок жогорудагыдай кошумчалардын натыйжасында традиция үзгүлтүккө учурабастан андан ары улантылган.

Традицияны улантуу үчүн кошкон эпизод дегенибиздин себеби, Манастын алгачкы айкаштарда минип жүргөн тулпары Торучаардын ордун бастыруу үчүн Манаска жер айдатып, эгин эктирип, ошол эмгектин натыйжасында чогулган данга Аккуланы саттырып алат. Бул абал, б. а. баатыр мине турган атын өз эмгеги менен табуу мотиви да эпостордо, жалпы эле фольклордо кеңири тараган көрүнүштөрдөн. Бирок С. Каралаевдин айтуусунда традициялык үлгү сакталса да, эпикалык мазмун өзүнүн багытын бир аз өзгөртүп койгон.

Борбордук каармандын күч-аракети минген аты жана курал-жарагына байланыштуу болот. «Манас» эпосунда Манас ар убак Аккуланы минип турганда эч кимге алдырбайт. Тескерисинче, өз үстөмдүгүн көрсөтүп, душманын багынууга мажбур кылат. Манас Аккуладан ажырап калганда мурункудай күч-кубаттуу жана айбаттуу болбостон, кандайдыр алсыздыгы сезилүү менен душман тарабы үстөмдүгүн көрсөткөндөй ситуациялар келе баштайт. Ушул мааниде курч мүнөздөгү эпизоддорду баяндаган окуяларды эпостон бир топ эле кездештирүүгө болот. Алсак, Манас менен Сайкалдын сайышы, Манастын Конурбай менен болгон биринчи беттешүүсү, дагы ушул сыяктуу мазмундагы окуяларды атасак жетиштүү болор. Ал эми эпостун жыйынтыгында Манастын дүйнөдөн кайтышына башкы мотивдин бири катары Аккуланын окко учушу себеп болот. Тулпардын окко учушу борбордук каармандын жеңилүүсүн аныктайт.

«Манас» эпосу биографиялык циклизациянын негизинде түзүлгөндүктөн Манастын өмүр баянын берүүдө ар бир манасчы өзүнчө мотивдик кошумчаларды кийирүү менен бул же тигил эпизодду бирөө кеңири планда караса, экинчиси кыска гана баяндоо мүнөздөмөсү менен чектелгендиги кеңири белгилүү.

Бирок адатта ар бир манасчы традициялык эпизодго мүнөздүү окуялардын тегерегинен алыстабастан, эпикалык нугунан чыкпастан, кайра ошол болуп жаткан эпикалык абалды курчутуу үчүн өзү тараптан чыгармачылык менен окуяны кеңитүү максатында жаңы кошумчаларын мазмунга сиңирет.

Бардык эле эпостук чыгармаларга мүнөздүү белгинин бири – борбордук каармандын алгачкы баатырдык көрсөтүшү жаштык кез курагына туура келет. Адатта бул учурдагы баатыр баланын каармандык күчүнө жана көрсөткөн эрдигине толуп жетилген баатырлардын да колунан келбейт. Мисалы: «жаш Зигфрид ажыдарды, Рустем кутурган пилди өлтүрөт, он беш жаштагы Мгер («Давид Сасунскийде») колу менен арстанды бөлүп салат, византиялык эпостогу он эки жаштагы Дигенис Акрит аюуну бир муштоодон чыгарбайт, бугуларды кармап алып экиге бөлөт жана кылыч менен арстандын башын кыя чабат. Чоң атасынын салмагы он эки батман келген жаасынын огу менен жети жашар Алпамыш Аскар тоосунун чокусун түшүрө атат» [1].

---

[1] *Жирмунский В. М.* Народный героический эпос. М.–Л., 1962, стр. 16.

Жаш кезинде борбордук каарман аябагандай тентек чыгып, өз тегерегине жигит топтоп, каршылашкан тараптагыларга күн көрсөтпөй үстөмдүк кылуу көпчүлүк элдердин эпостук чыгармаларынын мазмунунан кеңири орун алган көрүнүштөрдөн[1].

С. Каралаевдин варианты боюнча Манас 8 жашка чыккандан баштап (С. Орозбаков боюнча – 9, В. Радлов боюнча – 6), анын тентектиги ашынып, теңтуштарына жана башкаларга карата жасаган мамилесинде каармандык кайратынын белгиси көрүнөт. Ушул белги башка варианттарга караганда С. Каралаевде айрыкча өнүктүрүлүп берилген: жаш Манас көп кол ээрчиткен атактуу чоң баатырга каршы жалгыз өзү кармашат жана жеңишке жетишет (Канжар кол балбан менен кармаш, Жолой, Нескара менен согуш ж. б.). Эсепсиз көп жоого, атагы кеңири тараган баатыр, балбандарга каршы жаш баатырдын жеке өзү жалгыз кармашуусу С. Каралаевден башка манасчылардын варианттарында учурабайт. Ырас, С. Орозбаковдун вариантында да Манастын жаш кезинде көрсөткөн алгачкы эле эрдиктери кандуу кармаштарда өтөт. Бирок аларда жаш баатыр чечүүчү мааниге ээ болгону менен жалгыз эмес, жолдошторунун, элдин жардамына, колдоосуна таянат. Бала баатырдын эрдиги реалдуулукка жакын сүрөттөлүп, адегенде бир, же бир нече адамды жеңүүдөн башталып, барган сайын тереңдетилет.

Эпикалык каармандын баатырдык иш-аракети ар бир элде улуттук мүнөзгө карата өзүнчө талкууланат. Бул байыркы замандан бери келе жаткан элдин көркөм дүйнөсүндөгү закондуу көрүнүш. Мындай көрүнүш өзүнүн алган орду жана тарыхый шарты менен ар бир элдин тарыхый турмушуна ылайыктуу мүнөздө чечилет.

С. Орозбаковдун вариантында Манастын орчундуу баатырлык иш-аракети алтайлык калмактар менен болгон беттешүүдөн башталат. Ошентип, эпостун сюжетине улам жаңы окуялар кирүү менен эпикалык мазмун кеңее берет. Киргизилген окуялар эпостун тематикалык мазмуну менен органикалык бирдикте болуп, борбордук каарман Манастын иш-аракетине байланыштуу өтөт.

«Манас» эпосундагы согуштук аракеттер ар дайым душман тарабынан чыккан баатырлар менен Манастын ортосундагы ар түрдүү карама-каршылыктар аркылуу баяндалат. Мына ушундай карама-каршылыктардын бири катары Манас менен Нескаранын ортосундагы кармашты айтууга болот. Нескаранын Манаска каршы аттануусуна түрткү болгон мотив катарында (магиялык мааниде түшүндүрүлгөн) анын минген атынын Манас жөнүндө айтканын көрсөтүүгө болот. Нескаранын аты Чабдар ат ээсине Манастын болочокто эпсиз баатыр болорун эскертип, аны ушу баштан балтыр эти толо элек кезинде кармап жогот да, Жакып байдын көп малын олжо кыл деп кеңеш берет. Жеңиштүү үмүт менен келе жаткан Нескаранын мүнөздүк абалы, кыймыл-аракети окуянын жүрүү процессине карата өзгөрүп турат. Окуянын жүрүшүнөн биз элдин душманга карата болгон жек көрүүчүлүк сезиминин ойгонушун, идеалынан жаралган сүйүктүү эпикалык баатырына симпатиясы артылганын даана көрөбүз.

Окуя эки баатырдын колунун беттешүүсү менен башталат. Эпикалык каармандардын кармашындагы жыйынтыкты чыгарууда эл ар дайым өзүнүн сүйүктүү

1 *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976, стр. 205–241; *Климович Л. И.* Из истории литератур советского Востока. М., 1959, стр. 181–270.

идеалынын жеңиштүү финалын күтөт. Ар дайым бул финал оң каармандын пайдасына чечилүүсү эпикалык чыгармалардагы жалпы кабыл алынган салттык ык. Ошондуктан, бул кармашта да Нескара канчалык чоң үмүт менен өз күчүнө ишенип келсе да, Манастан качууга аргасыз болот. Мисалга келтирилген байыркы ыр формасынын түрү строфалык параллелизм ыр түзүлүшүнүн көркөмдүгүн гана түзбөстөн бул ыр саптарына киргизилген мазмун Нескаранын коркуу сезимин ачып берүү үчүн арман ырларынын үлгүсүнө жакындаштырып түшүндүрүлүп жатат.

С. Орозбаковдун вариантындагы эпостун сюжетине сиңирилген окуялардын (Нескара, Он бир дуу-дуу, Нүүкөр менен болгон согуштар) мазмунуна караганда баатырдык күрөштөрдүн жыйынтыгы Манастын жеңиши жана кытай баскынчыларынын жеңилиши менен бүтүп, Манас кан болуп шайланат. Алгачкы баатырлык жүрүш да жалпы түрк, монгол элдерине мүнөздүү болгон эпикалык традицияны (баатырдын үйүнөн жалгыз чыгуусу, душман менен болгон беттешүүсү, жекеме-жеке баатырлардын кармашы, эпикалык баатырдын жекече чыгып жеңишке ээ болуусу, жалпы согуш ж. б.) бузбастан кырдаалга байланыштуу чечилген.

Жогоруда айтылган Манастын баатырлык жүрүшү кийинки эпизоддордо улантылып, улам барган сайын сюжеттин композициясы кенен жайылып, тереңдей берет. Мындай сюжеттин жайылышын баатырлык жүрүшкө арналган калган эпизоддордон да көрүүгө болот.

Манасчы бир жагынан негизги сюжеттик өзөктү үзгүлтүксүз улап олтурганы менен, экинчи жагынан ушул өзөккө жаңы окуяларды да киргизе баштайт, Мындай эпизоддук окуялар катарында Кошойдун окуясы менен Дөө-пери жомогун айтсак болот. Аталган эпизоддор өз алдынча жомоктук мотивдердин негизинде түзүлгөн, ар бири бир бүтүн бирдиктүү окуя болсо да «Манас» эпосунун идеялык-мазмунуна жана тематикасына байланыштуу улантылат. Анткени, эпостун башынан бери келе жаткан салттык мазмунунун бирдиктүү өзөгүнө кире албаса да, эпиканын традициясын сактоо менен баатырдык жүрүш жасоо – башка эл, жерге барып эрдиктерди көрсөткөн баатырлардын жүрүштөрү эпикалык баянга алынган. Мына ушундай башка эл, жерге баатырдык жүрүш кылган эпикалык салтка «Манас» эпосундагы манасчы тарабынан киргизилип, эпикалык талкууга алынган Кошойдун окуясы түздөн-түз жооп бере алат.

Баатырдык жүрүшкө арналган эпизоддор, окуялар (булар да башка эл, жерге барууга арналган) эпосто негизинен согуштук деп аталат да, эпикалык Манастын баатырдыгына, өз мекенин баскынчылардан бошотуу үчүн болгон күрөшүнө жана Манаска келип кошулган кандардын согуштук жүрүштөрүнө арналат.

«Манас» эпосундагы баатырдык жүрүштөргө арналган согуш майданын баяндаган эпизоддор негизинен Манастын баатырдык мүнөздөмөсүн бергени менен, кээ бир эпизоддордун баяндамасында айрым көрүнүштөр, сүрөттөмөлөр, согуштук сценалар бири-бирине окшош чыгып, эпизоддор кайталангандай сезилет. Бирок муну менен эпизоддор бирин-бири сөзмө-сөз кайталап калды дешке болбойт. Ушундай көрүнүшкө мисал катары Көкчөнүн Алматы, Иле боюндагы Илебин канды жеңгени, Үрбүнүн Кеминдеги Кейман шааны багынт- каны, Үрбү менен Мунардын Кочкордогу Арсы менен кармашканы, Кайып, Мунар, Үрбү Жумгалдагы Кубан калдай менен кармашы ж. б. сыяктуу эпизоддорду көрсөтүүгө

болот. Бул эпизоддордо айрым бир образдык курулмалар, согуштук сценалар, эпикалык сүрөттөмөлөрдөгү кайталоолор кезигет. Мындай окшоштуктар ошол эпизоддордогу сюжеттик структуранын бири-бирине жакындыгы менен шарттaшкан. Бирок ошондо да ыр саптарынын сөзмө сөз кайталанышы жөнүндө сөз жок, тескерисинче, негизинен окшош көрүнүштөрдүн, аракеттердин ар бири өзүнчө деталдаштырылып, ар бир чоң жана кичине окуя өзүнө таандык өзгөчөлүктөргө ээ түрүндө берилет.

Ал эми башкы эпикалык каармандын андан кийинки жүргүзгөн согуштук окуяларын түзгөн төмөнкү эпизоддор: Манастын Жолой менен болгон кармашы, он бир дуу-дуу менен болгон согуш, Дүбүрө кан менен болгон согуш, Манастын Кайып даңды жеңип, кызын тартууга алганы, Жакыптын Алтайдан Анжиянга көчүүгө жасаган кеңеши, Манастын Түркстанга аттанганы, Текес канды чапканы, Акунбешим менен болгон согуш, Алтайдан Анжиянга көчкөнү, Манастын Кашкарды караткaны, Шоорук канды чаап, кызы Акылайды тартууга алганы «Манас» эпосунун .традициялык сюжетине кирген эпизоддордон. Бул эпизоддор мурдатан традициялык түрдө сакталып келе жаткандыгын алардын бардык варианттарда айтылгандыгынан көрүүгө болот. Бул жөнүндө К. Рахматуллин мындай дейт: «...эпостун негизги бөлүгүн түзгөн «Чоң казаттагы» кытай, калмак хандары Эсенкан, Коңурбай, Жолой жана Нескара, ошондой эле Оогандын ханы жана Айганхан менен болгон согуштар бардык варианттарга таандык экендигин кесе айтууга болот»[1].

С. Орозбаковдун «Манасы» согуштук эпизоддорго өтө бай. Бул эпизоддор (жогоруда аталды) сан жагынан гана көптүк кылбастан, ошондой эле сапаттык жагынан болгон көркөмдүк өзгөчөлүгү боюнча да артыкчылыгы бар. Манастын образы менен байланыштуу болгон бул эпизоддор согуштук сценалардын сүрөттөлүшү, окуялардын жүрүшү жана талкууланышы боюнча да бири-биринен өзгөчөлөнүп турат. Мындагы ар бир баатырдык жүрүш, баатырлардын жеке кармашы ж. б. эпикалык сүрөттөмөлөр боюнча ар бир эпизод өз алдынча сюжеттик өзөккө ээ.

С. Орозбаковдун вариантында согуштук окуяларда салт боюнча эки баатырдын беттешүүсү, негизги эпикалык баатырлардын кармашы, согуштун картинасын деталдаштырып чындыкка жакындатып сүрөттөө, эпикалык баатырдын сырткы сүрүнөн душмандын корккону, жекеге чыккан баатырдын мактанып өзүн көрсөтүү сыяктуу мотивдер менен сюжет толукталып эпизоддордун композициясы курулат.

Баатырдык жүрүшкө байланыштуу эпизоддор, башка турмуштук эпизоддор сыяктуу эле көркөм ыкмалардан болгон диалог, монолог, эпикалык сүрөттөмөлөр, согуштук сценалар, пейзаждык көрүнүштөр аркылуу угуучуга жеткирилет.

Согуштук эпизоддорду композициялык жактан алганда окуялары бирдей типтеги көркөм ыкмалар аркылуу сүрөттөлүп, сыртынан окшош көрүнгөнү менен мүнөзү жагынан бири-бирин кайталабайт. Эпосто бир окуяны баштоодон мурда айтылып өтүлгөн окуядан кыскача обзордук баяндама берилет. Андан соң кийинки окуялардын жүрүшүнө багыт берүүчү жана эки окуяны бириктирип туруучу байланыш түрүндөгү. эпизод баяндалат. Айтылган окуянын ичине толуп жаткан жеке каармандык речтерден баштап, монологго чейин киргизилип, окуянын өөрчүсү

1 *Рахматуллин К А.* Творчество манасчи. В сб.: «Манас» героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968, стр. 103.

барган сайын татаалданат. Мисалы: Манастын Түркстанга аттануусуна Жакыптын мекен жөнүндө айткан сөзү негизги себеп болсо, экинчи жагынан дагы бир түрткү болгон мотивдердин бири атасынын Эсенкандан коркуп айткан сөзүнө нааразылыгынан келип чыгат.

Чон бойдон жүргөн чоң барбы,
Эгер келсе жай чилде
Эрибей турган тон барбы?
Кан бойдон жүргөн кан барбы,
Кайтарса кудай сыймыгын
Карып болбос жан барбы?
Эсиме алып не кылам,
Эсенкан деген заңгарды –

(С. О. 576, 52.)

дейт. Жогоркудай себептердин негизинде Манас жалпы элди эпикалык душманга карата аттанууга чакырык сөзүн айтат. Андан ары сюжеттик өзөк үзүлбөстөн кабар берилген ар бир кандын келип түшкөнү сүрөттөлөт.

Эпостогу кайсы гана согуштук окуяларды албайлы, душмандар менен болгон кагылышуу ар дайым кеңири планда ачылып, негизги идея эл, жерди баскынчылардан коргоо жана бошотуу болуп эсептелет. Бул согуштук сценаларда ар дайым контрасттуулук негизги орунду ээлеп, окуянын өөрчүү процессине түрткү берип турат.

С. Каралаевде С. Орозбаковдун вариантындагыдай Манастын алгачкы эрдиктерин көрсөткөн кармашуулар көп окуянын негизинде өөрчүтүлбөстөн, тескерисинче, мерчемдүүлөрү гана алынат да ошого карата окуя курчуп отуруп, баатырдык жүрүшкө алып келет. С. Орозбаковдо алгачкы эрдик кеңири планда алынып, борбордук каармандын кыймыл-аракетин көрсөтсө, С. Каралаевдин айтуусунда көпчүлүк окуялар башкы мотивдин тегерегине топтоштурулуп кыска баяндоо формасында сүрөттөлөт.

С. Каралаевдин айтуусунда Манастын көрсөткөн алгачкы эрдигинен кийин анчалык чоң кагылыштар жөнүндө сөз болбойт. Бул вариантта Манастын алгачкы эрдиги 8 жашында болсо, согуштук жүрүшүнүн алгачкы айкашы 12 жашынан башталат. Аталган алгачкы эрдик менен согуштук жүрүшкө катышуу аралыгы эки манасчыда эки башка аспектиде берилген. С. Каралаев алгачкы көрсөткөн эрдиктен кийин ортодогу болгон окуялар жөнүндө (8 жаштан 12 жашка чейинки мезгилди алганда) эч сөз козгобойт. Түз эле калмак кандарынын кыргыздардын үстүнөн арыздангандыгынан баштайт. Арызданууга негизги себеп катары: Жакыптын малынын көбөйүшү, Манастын атынын жашыруун сакталышы, тентектик кылып күн көрсөтпөгөндүгүн жүйөө кылып Эсенкандын алдына келет. Мына ушул арыздан кийин гана Эсенкан Манасты кармап келүү жөнүндө балбандарына буйрук кыла баштайт.

Айтылган эпикалык мезгил ичиндеги Манас менен байланышкан окуялар С. Орозбаковдо башкача чечилген. Манастын алгачкы көрсөткөн эрдигинен кийин эле анын калмактар менен болгон чыр чатагы, кармашуулары баяндалат.

Мындай окуялар С. Каралаевдин вариантында айрымдары учурабаганы менен кээ бирлери өзгөргөн формада вариацияланып берилген.

Эгерде С. Орозбаковдун вариантында Кошойдун Билерикти куткаруу жортуулу өзүнчө эпизод катары берилип, композициялык жагынан драматизмге толгон сюжеттүү окуялар, Кошой менен аярлардын ортосунда жүргүзүлгөн кармаштар жөнүндө сөз болсо, С. Каралаевде Билерикке байланыштуу окуяга фантастикалык жана мифтик кошумчалар киргизилбестен, эпикалык баяндоо ыкмасы менен согуш сценалары баяндалып, Жарманас менен Билерикти бошоткону гана эскерилет. Бул С. Каралаевде схемалуу берилген.

Борбордук каармандын алгачкы согуштук жүрүшү «Манас» эпосунун варианттарында баатырдык мүнөздө эпикалык согуштун фонунда сүрөттөлөт да согуштук окуялар «Манас» эпосуна мүнөздүү эпикалык баяндоо формасы менен жүзөгө ашырылат.

Согуштук эпизодду баштоодон мурда боло турган окуяга шарт түзүү иретинде мурдагы өткөн окуяны жыйынтыктоочу обзордук баяндама аркылуу жаңы окуянын мазмунуна жол ачылат. Сүрөттөлүп жаткан окуя негизинен манасчынын баяндоосу аркылуу башталып көпчүлүк учурда каармандардын монологдору окуяны жыйынтыктайт.

Калың колдун камынуу процесси, жолго аттанууга көргөн даярдыгы алдыңкы боло турган эпикалык согуштан кабар берип турат. Согушка кирүүнүн алдындагы камылганы сүрөттөө аркылуу манасчы сюжетти өөрчүтөт да, согушка кетип бара жаткан калың колдун жандуу кыймыл-аракетин элестүү кылып тартып берет.

«Манас» эпосунда жеке кармашуу сценасындагы ыкмалардын бири - эки тараптан чылккан баатырлардын ар бири өзүнүн жекече баатырлыгын мактоо. Мисалы, душман тарабынан чыккан балбан өзүнүн баатырлыгын белгилеп мындай дейт:

Калп айтпаган чының кел,
Казатка чыгар тының, кел,
Душманга айтар сөздүүң кел,
Башка жаның бар келбес,
Баатыр Манас өзүң кел!
(С. О. 572, 234)

Окуя улантылып эки баатырдын кармашы сүрөттөлөт. Манасчы оң каарманга да, ошондой эле терс каарманга да бирдей мамиле жасайт. Ушундай себептердин негизинде манасчы эки алптын күчүнүн теңдеши жок экендигин айгинелейт. Баатырлардын бирин бири жекеге чакыруу салтынын берилиши диалог ыкмасы менен башталып, алардагы сезим күрөшүн көрсөтүү үчүн монологго өтөт.

Мына ушундай кандуу күрөштөн кийин гана эки баатырдын кармашы согуштун жыйынтыгына айланат.

Айбалталап чокусун
Оюп кетип баратыр.
Алтымыштан, элүүдөн
Союп кетип баратыр.
Кара канга камбылдар
Тоюп кетип баратыр.
Заманасы капырдын
Тарып кетип баратыр.

Карындарын ар жерде
Жарып кетип баратыр.
(С. О. 586, 314)

Жалпы эле согуш майданынын сүрөттөлүшү эпостогу бир гана баатырдын жекеме-жеке салгылашуусу менен чектелбестен, бир нече баатырлардын кармашуусу баяндалып, анан өз ирети менен тактикалык жалпы массалык согушка өтөт.

Турмуш чындыгынын шартына ылайыкташтырылып алынган салыштыруунун негизинде баш аягына карабай салгылашып, кызыл чеке болгон жоокерлердин жандуу элеси жана каардуу кагылышы кадимкидей көз алдыга келет. Манасчы согушка жандуу элес киргизүү үчүн ылайыктуу каражат таба билет. Кулакка угулуп туруучу үндөрдү туюндурган сөз: тизмектерин пайдалануу аркылуу адамдардын психологиялык абалын көрсөтө алат.

Кыйгыл-кычкыл үндөрү,
Бүгүн болду кытайдын
Кысмакка калган күндөрү.
(С. О. 579, 190)

Калың дүрбөөн чоң алаамат жөнүндө да мүнөздүү келген сөз айкалыштарын колдонот.

Жолум үйдөн дүргүшүп,
Ыштан салды кылгандар
Чалбарына мүргүшүп,
Жүрөк оозго тыгылып.
(С. О. 585, 257)

Эпосто тартылган ар бир согуштук картина өзүнүн ачык-айкын элестүү сүрөттөлүшү менен өзгөчөлөнөт. Жүрүп жаткан согуштун акыркы финалына келгенде эки колдун бири-бирине койгон жалпы аламан согушу мындайча сүрөттөлөт:

Чаң созулду асманга,
Табылбады чоло жер
Ат аягын басканга.
(С. О. 572, 495)

Эки кол беттешип аралаша түшкөн учур, бири-бири менен болгон кандуу кагылыш эпосто зор эпикалык эмоция аркылуу угуучуга жеткирилет:

Айгайлаган калмакты
Башын ылдый жапырып,
Айбалталап чокусун,
Оюп кетип баратыр!
Алты, бештен ар жерге
Союп кетип баратыр!
Ителги тийген таандай,
Айдап кетип баратыр!
Сайган аттын чылбырын
Ит мурунга имерип
Байлап кетип баратыр!
(С. О. 575, 473)

Эки колдун беттешүүсүнөн келип чыккан финалдык этабындагы жоокерлердин ал-абалы төмөнкүчө сүрөттөлөт:

Аралашкан калык эл
Туугa карап турушуп,
Туу такандап урушуп.
Колтуктун баары чоюлуп,
Колдун баары жоюлуп.
Канаттын баары кайрылып,
Чапандын баары айрылып.
Этектин баары түгөнүп,
Ээрлер сынып үбөлүп.
Эриндин баары кесилип,
Эмчектин баары эзилип.
Тизенин баары сүзүлүп.
Тизгиндин баары үзүлүп.
Мылтыктын баары атылып,
Мыктылардын баарысы
Кызылдай канга батылып.

(С. О. 580, 255)

Массалык чабуул учурундагы кыймыл-аракеттерди сүрөттөөдө кандайдыр адамга таандык болгон ички толгонуулар ачылбастан, адамдын сырткы гана кебетесинен байкалгандай сыяктанып көрүнөт. Бирок жүрүп жаткан ситуациялык көрүнүштүн спецификалык өзгөчөлүгүнө кайрыла турган болсок, чыгармага катышкан кандай гана каарман болбосун анын ички дүйнөсү жана психологиялык өзгөрүштөрү көз алдыга тартылат. Эки баатыр кармашып жатканда тегеректеп турган калың кол алар менен бирге таасирленип, ар бири ошол эки баатырдын абалында болушат.

Баатырлар экөө сайышып,
Аттардын бели майышып,
Карап турган көпчүлүк
Кантээр экен булар деп,
Кабыргасы кайышып.

(С. О. 576, 794.)

Манасчы болуп жаткан оор согуштук майданды кеңири масштабдагы баяндоого алат. Согушка катышкан калың элдин оор абалына эпикалык мүнөздөмө берет. Оор, түйшүктүү кыйынчылыкка туруштук бере албаган душман колу мындай кандуу согушка чыдабастан, өз жандарынан үмүт үзүшүп, айласы түгөнүп калгандыгын элестетүүгө болот.

Согушка аттануунун алдында кийинки өтө турган окуялардын жүрүшүнө ылайыкташтырылып той өткөрүлөт. Акыр аягы эпикалык той жалаң гана майрамдык тамактануу болбостон, ошондой эле дипломатиялык, мамлекеттик мааниси бар, согуштук аракеттердин башталышына көмөк берүүчү өзүнчө кеңешме жыйынга айланып, көпчүлүк учурларда жыйынтыктоочу, финалдык тойго алып келет.[1]

---

[1] *Неклюдов С. Ю.* Время и пространство в былине. В кн.: Славянскик фольклор. М., 1972, стр. 21.

Албетте, эпикалык чыгарманын мазмунуна көз чаптырганыбызда той-тамашанын өткөрүлүшү ар дайым эле баатырдык эпикалык күрөшкө алып келбестен, айрым учурларда элдик каада-салттык мааниге да ээ болгондугун кездештиребиз. Бирок буга карабастан эпикалык тойдун басымдуу бөлүгү баатырлардын эл, жерди коргоо үчүн жоого каршы аттанышына шарт түзөт. Согуштун жыйынтыгы душман жеңилип, баатырдын пайдасына чечилет. Же болбосо согушту улантууга арналган той өткөрүү финалы менен аяктайт. «Манас» эпосунда болсо кийинки айтылган пикир согуштук сценанын фабуласын бүтүндөй ээлеп турат.

Көчүүгө же экинчи бир душманын каратып алууга карата өткөрүлгөн тойдо ар дайым Манастын чечкиндүү сөзү менен жыйынтык чыгарылат да, жоого аттануунун жалпы панорамалык көрүнүшү баяндалат. Ошондо Манастын ант катары айткан монолог речинде бүткүл эпостун мазмунунун пафосу ачылат:

Намыс жолун кубамын,
Атамдан калган жеримди
Алдырып коюп кытайга
Аңкайып кантип турамын?
Энеден не үчүн тубамын,
Эгер ушул жалганга
Нече күнгө турамын,
Эрлердин жолун кубамын,
Эски жерим албасам
Эс алып кантип субамын!

(С. 0. 575, 73)

Ошентип, С. Орозбаковдун вариантындагы согуш темаларына арналган эпизоддордун сюжеттик курулуштары жалпы салттык өзгөчөлүктү бузбастан эки баатырдын кармашуусунан башталып, жалпы аламан чабуулга өтөт, ал эми баатырдык жүрүш бир нечелеген эпизоддук окуялардан курулуп, эпикалык баяндоо ыкмасы менен сүрөттөлөт. Баатырдык жүрүш учурунда борбордук каарман капысынан душман колуна, укмуштуудай жандыкка, душман баатырына ж. б. жолугуп калат.

Эпосто сюжетти куруп турган композициянын элементтери төмөнкүдөй принциптердин негизинде түзүлөт: биринчиден, эпикалык баатырдын көрсөткөн каршылыгына карата душмандын жүргүзгөн аракеттери; экинчиден, душмандын кордоп кемсинтүүсүнө жараша анын каардуу психикалык реакциясы; үчүнчүдөн, келген каардуу душманга берилген сокку; төртүнчүдөн, баатырлар ортосундагы айыгышкан кармаш жана бул кармаштагы эпикалык баатырдын жеңиши. Мына ушул сыяктуу урунттуу ситуациялар сюжеттин композициясын курат. Ошондой эле композициянын калган элементтери негизги элементтердин айланасына топтоштурулуп, сюжеттин өөрчүшүнө түрткү берип турат.

Ар бир согуштун башталышында, ошондой эле жыйынтыгында типтүү эпикалык учурлар (той өткөрүү, ат чабуу, баатырлардын кармашы, жалпы согуштун сүрөттөлүшү ж. б.) эпикалык текстте өзүнүн көп сандаган туруктуу образдуу салыштырууларын сактайт.

Негизги традициялык эпизоддордун ичинде ар кандай мазмундагы эпикалык окуялар өнүгүүдө байыртан келе жаткан жалпы эпикалык учурлар сыяктуу көркөм

ыкмалар менен бириктирилет. Бул көркөм ыкмалар бир чоң окуядан экинчи чоң окуяга өтүүдө, эпикалык убакытка байланыштуу мурда калтырылып кеткен окуялардын үзүндүсүн улоо максатында аны андан ары өөрчүтүп түйүндөштүрүүчү ролду ойнойт.

Аны таштап салыңыз,
Арстан Манас баатырдын
Алда эмне сөзү бар,
Кабарын угул алыңыз.

(С. О. 575, 395)

Мындай ыкма бир эле формада, бир эле мазмундагы маанини айтып олтурбастан, угуучунун көңүлүн бурууда формасын да, мазмунун да өзгөртүп, жандуу элес калтыруучу, ар кыл маанидеги эпикалык көркөм клишелер аркылуу берилет. Көпчүлүк учурда ырдын башталышында бир эле форма болуп эсептелинген «аны таштап салыңыз, аны таштап салыңар» деген ыр сабы менен берилсе да, айрым учурларда мындай туруктуу эпикалык тавтологиядан чыгып, кайрылуу формасы да өзгөрүлөт.

Эпоско киргизилген диалогдук форманы жандандыруу максатында бир каармандын сөзүнөн экинчи каармандын речине өтүү үчүн төмөнкүдөй ыкма колдонулат.

Көзкаман аны сөздөдү,
Сөз артынан Токолдой
Айтар сөзүн көздөдү.
(С. О. 578, 373)
Токолдой айтып токтолду,
Чоң камчысын колго алып,
Ачууланып Көкчөкөз
Токолдой көздөй октолду ж. б.

(С. О. 578, 374)

Каарманды сүйлөтүп бүтөр менен манасчы адаттагыдай эле өзүнүн сөзү менен түшүндүрүү речи аркылуу сөздү экинчи каарманга өткөрөт. Мындай өткөрүүнүн ыкмасында угуучуга сүйлөшүп жаткан каармандын кыймыл-аракеттери байкалып, көркөм элестердин сүрөттөрү таасын тартылат.

Жүрүп жаткаң окуянын эпикалык темпин солгундатпас үчүн манасчы экинчи окуяны баштоодо да ушул эле эпикалык көркөм ыкманын жаңы жолун пайдалануу менен окуяны улап кетет.

Аны ошо жерге таштаңыз,
Айдаркан уулу Көкчөнүн
Аңгемесин баштаңыз.

(С. 0.575, 451)

Кайрылуу формасы өзү тараптан жаңы окуяга өтүүнү талап кылбастан, түздөн-түз угуучунун өзүнө ошол окуяны улантууну сунуш кылып, жаңы боло турган окуялардын мазмунуна алып кирет. Же болбосо, аудиторияны жүрүп жаткан окуяга аралаштырып, аларды бир эпикалык окуядан экинчи эпикалык окуяга ээрчитип олтурат:

Бул сөздү таштап салалы,
Кара кандын Каныкей
Кайрылып кабар алалы,
Анын да кандай сөзү бар
Каныкейге баралы.

(С. О. 578, 542)

Айрым учурларда ушул эле эпикалык ыкма башка форма аркылуу экинчи окуяга өтүп кеткен учурлары кездешет. Анткени, мурдагы болуп өткөн окуянын акыркы финалдык жыйынтыгын сүрөттөп жатып, элдин же калың колдун көңүлүн жайлаштырып коюп, кийинки боло турган окуяны кабарлоо үчүн төмөнкүдөй ыкмага өтөт:

Чай кайнатып, нан коюп,
Казы кертип, жал коюп,
Суусундукка бал коюп,
Жагынага мал союп,
Жатсын булар куп тоюп.

(С. О. 578, 92)

Манасчы угуучуну болуп өткөн жеңиштүү жыйынтык менен тынч калтырбастан, экинчи жакка бөлүнүп кеткен эпикалык колдон кабар алууга көңүл бурат. Ошондой эле угуучунун арасында бир окуя жыйынтыкталары менен мурда калтырылган окуядан кабардар болууга манасчыга түрткү болуп жаткандай туюлат. Ар дайым окуядан окуяга өтүүдө, бир ситуациялык күрөштөн экинчи ситуациялык күрөштүн жыйынтыгын чыгарууда, бир эле типтүү эпикалык ыкманы колдоно бербестен, анын формасын да, мазмунун да өзгөртүп турат. Бир эле форма менен чектеле турган болсо, анда ошол эпикалык ыкманын көркөмдүүлүгү да, окуянын мазмунуна карата болгон байланыштуулугу да жокко эсе болор

элс. Ошондуктан, көркөм ыкманын кайсынысына кайрылбайлы мурда болуп өткөн окуянын мазмунун кийинки боло турган окуянын мазмунуна жакындаштырып, байланыштырып, бириктирет.

Эпоско катышкан каармандардын мүнөзүнө таандык ички дүйнөсү, сезимдик өзгөрүү абалы, ситуациялык күрөштөрдүн алмашышына байланыштуу окуялардын өзгөрүштөрү монолог формасында айтылат.

«Манас» эпосунда жалпы эреже катарында алынган баяндоонун түрлөрүнөн болгон сүрөттөө, эпикалык баяндоо, драмалык көрүнүштөр сыяктуу көркөм ыкмалар негизинен монолог формасында берилгендигин жана С. Орозбаковдун стилдик өзгөчөлүгүнө таандык экендигинин ачык мүнөздөмөсүн көрсөтөт.[1]

Эпикалык сюжеттин өөрчүшүнө жана курчушуна көмөк берүүчү диалог көпчүлүк учурларда монолог-речке өтүп кетет да, негизинен баатырлардын сезим күрөштөрүн сүрөттөйт.

Манастагы мүнөздүк өзгөчөлүктү ачууда эпикалык чакырыктар, диалог, эпикалык баяндоо жолдору, ошондой эле каармандын монологу, ой-толгоолору жүрүп жаткан окуяга, абалга байланыштуу айтылып олтурат. Мисалы, душмандын

---

[1] *Ауззов М.* Мысли разных лет. Алма-Ата, 1961, стр. 510.

баатыры менен кармашуу үчүн майданга аттанып чыккан Манастын портреттик элеси төмөнкүчө айтылат.

Аккула менен болкоюп,
Найза колдо койкоюп,
Наакери бутта чойкоюп,
Кылыч белде кынгырап,
Айбалта жанда шыңгырап,
Найза колдо зыңгырап.
Аккелте жондо жаркылдап,
Ак асаба, сур желек
Найзасында жалпылдап,
Ак шумкар куштай баркылдап,
Майданга баатыр барганы.

(С.О. 576, 810–811)

Манастын болгон окуяга карата ички түйшүгүн ачып берүүдөн мурда манасчы ар дайым алды менен өткөн окуядан кабар берет. Ошондон кийин гана Манастын кайгы-кубанычтарына көңүл бөлүп, аны жүрүп жаткан шарт менен байланыштыра сүрөттөйт. Мисалы, Акунбешим падыша менен болгон согушта жеңишке ээ болушкан Манастын колу эс алууга кетишет. Таңы менен турган Манас эки жактан тең кырылган аскерлерди көрүп, ошондо «элим кандай болду деп, эр Манас ойлоп муңайып» жүрөгүн өйүп жүргөн оюн билгизет. Ата-бабасынан калган жерди жат душмандардан бошотуу үчүн жүргүзгөн күрөшкө бел байлаган баатырдын пикири:

Алда берсең кайратты,
Аянбаймын уруштан,
Атамдан калган мүлк үчүн.
Туяк жашып жыртылса.
Тулпардан аккан тер үчүн
Курбан кылдым жанымды.
Баш байладым өлүмгө
Бабамдан калган жер үчүн

(С. О. 576, 919)

Элдик учкул сөздөр, туруктуу сөз айкаштар каармандын ойлоо монологуна кирүү аркылуу андагы болгон интеллектуалдык сезимди ачат. Бул сыяктуу образдуу айтылыштар каармандын эл, жер үчүн болгон сүйүүсүн, ата мекенин коргоо үчүн жүргүзгөн адилеттүү күрөшүн ачык далилдейт.

Эпиканын спецификасына байланыштуу борбордук каармандын буюмдары да анын жашоо шартына ылайыкталып, эпикалык сюжеттин өрчүшүнө, анын түйүндөлүшүнө көмөк түзүү менен ар дайым жандандыруу жолу аркылуу эртеңки боло турган окуядан кабар берчүдөй көркөм шарттуулукта баяндалат.

Манасчы Манастын ички сезиминдеги өзгөрүү жөнүндө кыскача баяндама менен баштап, окуянын уланышы менен түздөн-түз эпикалык баатырдын жеке буюмдары аркылуу анын мүнөзүндөгү өзгөрүү процессти угуучуга жандуу элестер менен жеткиликтүү сүрөттөп олтурат.

Баса жатса бети ооруп,
Мага эмне болду деп,
Бар денеси, эти ооруп.
Эти болуп көк ала
Эшикке чыкса таң ата
Алыска сапар мингендей
Аккула жаман жараптыр.
Жүк үстүндө Аккүбө
Кылыч тийип кыркылып,
Кыйла жерге ок тийип,
Кырк үч жери жыртылып.
Кынынан чыгып алыптыр,
Учунан кызыл кан агып,
Жерге таамп калыптыр.
Окчонтойдо миң огу,
Араң калып бир огу.
Кутусу куурап дары жок.
Шалдайды Манас бул ишке
Шайманынын баары жок,
Баатыры айран калыптыр.
Не кыларын биле албай,
Эшикке чыгып алыптыр.
(С. О. 589, 635–637)

Бул ыр саптары каармандын өзүнө гана таандык болгон эпикалык куралдардын карама-каршы кырдаалды көрсөтүп, баатырдын кубанычы менен кайгыруусунун ортосунда болуп жаткан кагылыштар жөнүндө кабар берип жатат. Эпопеянын башынан аягына чейин эч бир жан жана курал тең келбеген Аккула, Аккүбө, ач албарс, Аккелте, көк милте, окчонтой, Аккүрөөккө сооту мурунку эпикалык сүрдүүлүгүн жоготуп, жөнөкөй эле кайдыгер курал-жарак катары бааланып турат. Эгерде эпосто Аккула жана курал-жарактары ар дайым эпикалык апыртуу ыкмасы менен сүрөттөлсө, эпикалык шартка байланыштуу жөнөкөйлөштүрүлүп, гиперболизацияланган күчү жокко чыгарылат. Салыштыруу боло турган окуяга карата каармандардын абалын кабарлайт, ошондой эле андагы ички сезим күрөшүн көрсөтүү аркылуу мотивдер салыштырылат да, бирөө экинчисин пайда кылуу менен бирин бири толуктап, адамдык сапат менен байланышкан жагы басымдуулук кылат[1]. Салыштыруунун бул ыкмасы жалпы эпикалык мазмундун негизги өзөгүнөн ажырабайт. Жаратылыш кубулуштарындагы ситуация менен адам тагдырындагы болуп жаткан өзгөрүштөрдү бири-бирине жакындаштырып байланыштырат да, адам баласынын ички сезиминдеги кагылыштарды көрсөтөт.

Сезим күрөшүнүн дагы бир көрүнүшү катары Сайкалга эч ким чыкпай койгондо Манастын Бакайга карата айткай сөзүн эске салсак болот.

Кайта турган болгон соң,

[1] *Веселовский А. Н.* Психологический параллелизм и его формы в отражении поэтического стиля. В кн.: Русская фольклористика, хрестоматия. М., 1971, стр. 157

Туруп Манас кеп айтат:
Туубай калсын баарыңды,
Сайыштырып катынга
Кетирдинер арымды.
Ар канча баатыр болсо да,
Аты го деп ургаачы,
Ак саргыл атты алып кел,
Абаке Бакай турбачы.
Ар канча кыйын болсо да
Алармын сайып акыр деп...

(С. 0.575, 152)

Бул курч конфликттүү окуяда «сайыштырып катынга, кетирдиңер арымды» деп, Манас ар намыс үчүн ички ызасына чыдабай сайышка чыгууга аргасыз болот.

Жогорудагы түшүнүктүн жыйынтыгы каармандардын мүнөздөрүн, кандуу кагылыштарын, эпикалык баатырдын рухий дүйнөсүнүн байлыгын жана анын зор күчүн эпикалык стилде баяндоо менен бир сюжеттик өзөккө бириктирет. Ушунун негизинде «Манас» эпосундагы образдардын монументалдуулугу түзүлүп жатат.

Эпостун стилдик бөтөнчөлүгүндөгү дагы бир өзгөчөлүк – андагы эпикалык кайталоолордун түрлөрүнүн көптүгү. Бул эпикалык кайталоолор көрүнүштөрдү, курал-жарактарды, мүнөздүк өзгөчөлүктөрдү, каарманга таандык болгон бардык бөтөнчөлүктөрдү ачык-айкын сүрөттөп берүү үчүн пайдаланылат. Бул өңдөнгөн эпикалык ыкмалар сүрөттөлүп жаткан предметтин элестүүлүгүн арттырып, жүрүп жаткан окуянын угуучуга жеткиликтүү болушуна чоң жардам берет. Мисалга кайрылып көрөлү:

Кабылан жолго жатарбы ай,
Катыларга катылбай
Кадемим минтип катарбы ай.
Жолборс жолго жатарбы ай
Жолугарга жолукпай
Жолум минтип катарбы ай.

(С. 0.571, 240)

Каармандардын ар биринин мүнөздүк өзгөчөлүгүн ачып берүүдө, өзүнө ылайыктуу сөздөрдүн, сүйлөм тизмектеринин кайталоосунан курулган. Келтирилген мисалда Нескаранын Манастан найза жеп, өлүп калбайын деген оюн диалог формасында берет. Бул сыяктуу эпикалык кайталоонун түрдүү формалары «Манас» эпосунда көп кездешет.

«Манас» эпосунан элдик оозеки чыгармачылыктын башка түрлөрүнүн көп үлгүлөрүн да кездештиребиз. Эпостун мазмунуна көңүл бөлгөнүбүздө жалпы эпикалык баяндоодон сырткары окуяга ылайыкталып сиңирилген элдик оозеки чыгармачылыктын үлгүлөрүнөн болгон макал-ылакаптардын, кошоктордун, армандардын, элдик юмордуу мыскылдардын, эл арасына кеңири тараган жөө жомоктордун элементтеринин толуп жаткан түрлөрү учурайт. Булардын бардыгы сюжетке органикалык түрдө биригип, каармандын монологунда, же диалогдордо жана речтерде колдонулуу менен бир бүтүн чыгарманын идеялык-көркөмдүк бирдигин

түзүп турат. Аталган көркөм стилдик ыкмалардын бардыгы тең «Манас» эпосунун сюжеттик структурасын түзүү менен стилдик өзгөчөлүгүн көрсөтөт. Ар бир окуянын жүрүү процессин сүрөттөөдө, өзгөчө эпоско кеңири таандык болгон деталдык көрүнүштөрдү ачууда колдонулган стилдик көркөм ыкмалар бир гана манасчынын чыгармачылык манерасына таандык болбостон, башка варианттарда да кездешүүчү эпикалык ыкмалардан. Албетте, мындай эпикалык каражаттар өзгөрбөстөн, алгачкы формасы боюнча келди деген ойдон алыспыз. Анткени, тарыхый шартка, элдин турмушунун өзгөрүү процессине жараша эл да өзүнүн чыгармасына жаны көркөм формаларды жаңыртып кийирип тургандыгы талашсыз.

«Манас» эпосу сыяктуу монументалдуу чыгарманын өнүгүүсүндө негизги ролду сюжеттин композициялык курулушу ойнойт. Анткени, чыгарманын композициясы теманын өөрчүшүнө жана анын идеялык-мазмунун ачууда, көркөмдүк өзгөчөлүгүн арттырып берүүдө негизги каражаттардан экендиги белгилүү. Ошондой эле окуянын жүрүшүндөгү образдардын калыптанышына да, мүнөздөрдүн өзгөрүү процессине да таасирин тийгизип турат. Чыгарманын композициялык курулушундагы бул милдеттер чыгарманын бирдиктүү жана бүтүн бир нерседен турарлыгын көрсөтөт. Эпостогу окуяны жана каармандардын кыймыл-аракеттеринин эпикалык баяндоо жолу менен ийне-жибине чейин сүрөттөлүшү, айрым бир эпикалык мааниге ээ болгон эпизоддук көрүнүштөрдүн өзүнчө мааниге ээ болуусу сюжеттик өзөктүн үзгүлтүксүз улануусун камсыз кылып турат. Кандай гана майда окуя болбосун, ал чоң эпизоддун ичинде ар кандай ситуациялык көрүнүштөрдү бириктирип туруучу мааниге ээ. Демек, муну менен эпикалык окуя узаруу аркылуу эпикалык убакыттын кыскаруусу эпостун стилине мүнөздүү экендигин айтууга болот.

«Манас» эпосунан анча орчундуу болбосо да өзүнүн орунун таап эпостун идеялык-мазмунунда сакталып келген фантастика менен мифтин элементтери[1] бар экендиги белгилүү. Бул сыяктуу элементтер өзгөчө алтайлыктардын эпикалык чыгармаларында негизги ролду ээлей тургандыгын Э. Абдылдаев «Манас» эпосу менен алтайлыктардын баатырдык поэмаларынын эпикалык катышы» деген эмгегинде: «алтайлыктардын эпикалык каармандарынын образдарына мүнөздүү болгон магиялык касиеттерге төмөнкүлөрдү атасак болот. Алар төрөлөрү менен эле тез чоңоет да душмандарга каршы же үйлөнүүгө аттанат. Кандай алыс аралык болсо да көз ирмегенче жете алат, жердин алдына да, асманга да бара алат, душмандар менен кармашса бир нече жылдарга чейин эс албай күрөшөт, уктаса да көп жылга уктайт. Ар кандай башка жаныбар болуп кубулуп кетүүгө да жөндөмдүү болот, аба ырайын башкара билген жайчы да болушат. Душмандар менен кармашканда жер титиреп, суулар чайпалып турат. Алардын жаны башка заттар болот»[2] – деп, ачык далилдер менен белгилейт.

Алтайлыктардын баатырдык поэмаларында эпикалык каарман магиялык күчтүн жардамы менен адам күчү жеткис теңдеши жок баатырдыктарды жасайт. Ал эми «Манас» эпосунда айрым каармандардын күч жагынан болгон теңдешсиздиги

1 *Бегалиев С.* О поэтике эпоса «Манас». Фрунзе, 1968, стр. 29.

2 *Абдылдаев Э.* «Манас» эпосу менен алтайлыктардын баатырдык поэ- маларынын эпикалык катышы. Китепте; *Мамытбеков З.,Абдылдаев Э.* «Манас» эпосун изилдөөнүн кээ бир маселелери. Фрунзе, 1966, 207-бет.

көрсөтүлсө да, көпчүлүк учурда каармандар кадимки реалдуу турмушта жашаган адамдардай эле аракеттенишет. Ошондуктан, эпостун мазмунунан магиялык жана фантастикалык кереметке ээ болгон эпикалык каармандардын ичинен Манастын кереметтүү төрөлүшү, кырк чилтенге кезигиши, алп уйкусу, денесинин ок албастыгы, найза тешпей, кылыч өтпөстүгү ж. б. магиялык касиеттердин элементтеринен түзүлгөндүгүн белгилөөгө болот.

«Манас» эпосунун сюжетине өзүнчө эпизод катарында кирип калган «Дөөпери жомогундагы» каармандардын магиялык күч аркылуу аракеттениши, «Кошойдун окуясы» эпизодундагы аярлардын кармашынын сүрөттөлүшү, эпостогу каармандарга фантастикалык күч берүү менен ага стилдик өзгөчөлүк киргизип турат. Реалдуу турмуштагыдай берилген каармандарга фантастикалык элементтерди киргизгендигин төмөнкүдөй окуялардан көрөбүз. «Көкөтөйдүн ашындагы» Кошой менен Жолойдун бир нече күнгө чейинки күрөшү, Манас менен кеңешүү үчүн Бокмурун Мааникерге минип, «Кечинде жолго салганда Манастын ордосуна «Шамда кирип барат». Ошондо манасчы Мааникерди мындайча сүрөттөйт:

Учту десе баскандай,
Жер топосун чыгарып,
Жебенин огун аткандай
Ал кырга барып бир тийип,
Сом туягы жер чийип,
Созулуп жаанын огундай
Бу кырга барып бир тийип
(С. 0. 583, 62–63)

Эпостун негизги каармандарынын бири Алмамбетке таандык жайчылык кесип магиялык күчтүн, миф менен фантастиканын элементтеринин аралашуусу аркылуу образды кененирээк ачып берүүгө көмөк түзгөн.

Байыркы эддин түшүнүгү боюнча эпикалык каарман элдин кызыкчылыгын сактаган, адамдын күчү, алы жетпеген эбегейсиз алп, кара күчтү өзү башкара билүүчү образдардан экендигин айтсак да болот. Ошондуктан, «Манас» эпосундагы негизги каарман Манастын образы мына ушул түшүнүккө, идеяга алып келет. Бул сыяктуу эпикалык белгилер жалаң гана кыргыз эпосунун башкы каарманы Манастын образына таандык болбостон, ошондой эле дүйнөлүк эпостордун каармандарынын образдарына да таандык экендиги окумуштуулар тарабынан ачык көрсөтүлгөн.

Якуттун баатырдык эпосу Олонхо боюнча изилдөө жүргүзгөн И. В. Пухов өзүнүн эмгегинде реалдуу чындык менен бирдей эле катарда эпосто фантастиканын жашап келиши жөнүндө: «Олонходо кээде толук реалдуу мазмун (элдин тынч жана бактылуу турмуш үчүн болгон күрөшү) сыйкырдуу, фантастикалык сүрөттөөгө алынат. Андагы реалдуу турмуш мифтик жандыктар жана диний образдар менен курчалып, ал эми фантастикалык турмуш болсо реалдуу чындык менен бирге жашай берет» [1] –деген.

Эл тарабынан түзүлгөн эпикалык каармандар эч бир тайманбаган, өлүмгө дуушар болбогон, элдин эркинчилигин көздөгөн жана эл менен бирдикте жашаган

[1] *Пухов И. В.* Якутский героический эпос Олонхо. М., 1962, стр. 14.

идеалдуу образдардан. Байыркы эл эпикалык каармандарды магиялык күч дарыгандыктан алар өлбөстүктүн сапатына ээ болушту деп түшүнүшкөн. Эпостогу негизги каармандын тегерегине топтоштурулган сюжеттик өзөккө баатырдын укмуштуудай кереметтүү шартта төрөлүшүнөн баштап, эпостун жыйынтыгына чейин ага байланыштуу мифтик жана фантастикалык элементтер топтоштурулган.

С. Бегалиев белгилегендей: «баарыга белгилүү, көпчүлүк эпикалык чыгармаларда каармандын өлбөстүгү кеңири тараган мотивдерден. Индиянын «Махабхарата» эпосунда Кришнанын денеси сыйкырдуу касиетке ээ: аны ар кандай курал да өлтүрө алган эмес; жалгыз гана анын өлөр жери таманы болгон. Буга окшогон аналогиялык мотивди кыргыз эпосунан да жолуктурууга болот. Мында бул сыяктуу касиетти алып жүргөн Манастын Аколпогу. Бирок белгилей турган нерсе, эпосто баатыр сыйкырчылык, дубакөйлүк менен аракеттенбестен, ал өзүнүн гана реалдуу күчүнө ишенет. Ал эми душмандар жөнүндө болсо алардын образдарында мифологиялык белгилер басымдуулук кылат»[1].

Эгерде башка эпикалык чыгармаларда баатырлардын өлбөстүгү анын он эки мүчөсүнө байланыштырылып, же болбосо ошол баатырдын жаны башка бир нерседе сакталып, катылып жүргөндүгү менен (мис., «Эр Төштүк» эпосунда Төштүктүн жаны өгөө болсо, Чоюн кулак алптын жаны маралдын ичине салып койгон сандыктагы кара кучкачтар сыяктуу) байланыштуу айтылат. Өлбөстүк касиетти өзү менен бирге алып жүргөн каармандарга «Манас» эпосундагы аярларды кошууга болот.

Магиялык күч менен байланышта айтылып келген, Манастын образына келгенде мындай элементтер анын курал-жарагына, кийим-кечесине, жабдыктарына таандык кылып сүрөттөлөт.

Манастын өлбөстүк касиетке ээ болушу анын он эки мүчөсү же жаны менен байланышпастан, бирден бир буюмдарынан болгон жоо кийими «ак олпок» же «ак күбө» аркылуу түшүндүрүлөт. Ушул шартта гана Манасты ок албайт, найза тешпейт, кылыч кеспейт. Манастын кийимин, курал-жарагын сүрөттөгөндө манасчы ушул жагын баса белгилөө менен анын иштетилгендеги касиетттик күчү жөнүндө баяндама жүргүзөт.

Чыйырчыгы алтын, чымчык көз.
Чыӊ бадана торгой көз.
Торгой көзү жыбырап,
Тоок көзү шыбырап.
Машанын буту батпаган,
Чиркейдин буту өтпөгөн.
Ай жарыкка караса
Алакан жүзү көрүнбөс,
Ак күрөөккө торгой көз,
Темир соот кийинип
(С. 0.572, 236–237).

Саякбай Каралаев боюнча:

Баягы, жакасы алтын, жеӊи жез,

[1] *Бегалиев С.* Аталган эмгектин 29-бети.

Кош бадана торгой көз,
Келеме бото, кеч күрмө,
Келишимдүү Аколпок.
Келеп темир мадаткан,
Келтенин огун жадаткан.
Найзанын учу өтпөгөн,
Жебенин огу жетпеген,
Жеткилең катын Каныкей
Жети жыл араң эптеген.
Самаркан менен Букардын
Орто жерин чалдырган,
Ойрон катын Каныкей
Ошондон була алдырган.
Буттап ийип буладан,
Кабат ийип чалдырган.
Курч темирдин өгөндү,
Майда кумдун эленди,
Желим менен карматып,
Ортосуна салдырган.
Келеп темир мадаткан,
Жоо жабдыгын жадаткан.

(С.К.542, 259–60).

Манастын жекеме-жеке чыгып кармашуусу кадимкидей эле реалдуу сүрөттөлөт. Анын жеңиштүү кубанычы өзүнүн күчүнө жараша экендиги ачык баамдалат. Ал эми магиялык күчтүн кошулушу болсо элдин сүйүктүү культтук каарманына өлбөстүк, жеңилбестик, баатырдык кубат берет. Ушул сыяктуу сапаттар менен мүнөздөлгөн каарманга эл тарабынан ал пайдаланган буюмдардын өздөрү да касиеттүү болушу менен шартталат. Аты аталган кийимди (аколпок же ак күбө) кийгенде Манас сүрдүү, каардуу жырткыч айбандардын тайманбастык касиетине ээ болот.

Ак күбө тонду жамынып,
Арстандай чамынып.
Ак күбө тонду кийинип
Саадагы бала белиндей
Тасма тартып ийилип

(С. О. 580, 229.)

В. Радлов жазып алган варианттa Манас Аккула менен Ак күбөгө ээ болгондо баатырдык кайратынын жетилгендигин, астындагы тулпары Манас үчүн гана жаралгандыгын айтса, ал эми кийген тонуна ок өтпөстүгү баяндалат.

Манас, Манас болгону,
Манас атка конгону
Аккулага ат жетпейт,
Ак күбөгө ок өтпөйт.

(Р. 1090, 78.)

Манасчылар эпосту айтууда жалаң гана Манастын жүргүзгөн чабуулдары менен чектелбестен, чыгарманын сюжетин арбытуу үчүн эпикалык чоң убакытты пайдалануу менен мазмунга башка кошумча эпизоддук окуяларды да киргизет. Бул үчүн көптөгөн окуялар, жардамчы мүнөздөгү каармандардын образдары алынган.

«Манас» эпосунун салтында борбордук каармандын согуштук аракетинде кырк жигиттин эпиканын дүйнөсүнө келиши ар бир манасчыда ар башка аспектиде ачылат. Эпиканын традициясында борбордук каарманды анын келечектеги жоокерлеринин издеп чыгуусу эпостордо көп жолугат. Бул көрүнүш «Манас» эпосунан да орун алган. Эпостун кайсы гана вариантына кайрылбайлы, ар бир манасчы бул мотивди тигил же бул аспектиде традициялык үлгүнү бузбай ачып бергендигин көрөбүз.

Кырк чоро менен Манастын эпикалык дүйнөгө келиши (жогоруда да айтып өттүк) ар бир вариантта ар башка аспектиде айтылып келген. Алсак, С. Орозбаковдун айтуусунда кырк чоронун Манастын тегерегине топтолушунун алгачкы чачырандысынан болуп, анын Ошпурга козу кайтарууга барганынан башталат. Ал эми окуянын улам өөрчүү процессинин негизинде, күндөлүк турмуш көрүнүштөрүнүн курчушунан улам Жакыпка жардам берүүгө келген кандардын жана алардын балдарынын жакындашкандыгын атасак болот.

Чоролордун Манастын тегерегине топтолушуна түрткү берген белгилерден болуп басып кирген душманга карата бытыранды калктын каршылык көрсөтүүгө болгон биригүү идеясы роль ойнойт. Ушул себептердин негизинде Манастын тегерегине Манастай баатыр идеалды көздөгөн баатыр чоролор агылып келип топтошо баштаган.

С. Каралаевдин вариантында дүйнөлүк эпикага мүнөздүү борбордук каармандын өзүнө тең келе турган баатырды издөө традициясы түздөн түз улантылбаса да, шарттуу түрдө аталган традициялык үлгү эпосту жараткан элдин улуттук бөтөнчөлүгүнө байланыштуу сакталган. Ошондой эле туугандарды издөө мотиви башкылардан болуу менен борбордук каармандын чоролорго кездешүүсүнө багыт берип жана алардын Манастын тегерегине топтолушуна шарт түзүп жатат.

Сюжеттин өөрчүү процессине жалаң гана кырк чоронун келүү жана кездешүү жолдору мүнөздөлүү менен чектелип калбастан, борбордук каармандын куралжарактары да бир эле мезгилде кошо табылып, топтоло баштайт. Улам мазмунга жаңы окуя кошулган сайын сюжет композициялык жактан татаалдашып курчуй бергендигин байкайбыз. Муну Манастын атасына таарынып кетиши, Аккуланы сатып алышы, Алты курчту таап алышы, Бакайга жолугушу, Ажыбайдын Манаска келиши, Аккелтени издеп Ажыбайдын кан Керкеге барганы сыяктуу окуялардын сүрөттөлүшүндө эпостун мазмунун кеңитүү менен өз ичине ар кыл маанидеги ситуацияларды камтыган. Ар бир манасчыда окуянын башталышында, же окуя аякталып жыйынтыктоо финалында кандай болбосун кырк чорону сүрөттөп, атын атоо закондуу көрүнүш катары айтылып келген. С. Каралаев ушул салттык үлгүнү улантууда Манастын мекендеген жери болгон Таласка келип түшүп жаткан кырк чоронун чогулгандыгын өзүнчө эпизод катары айтып, эпикалык баяндоо жолу менен түшүндүргөн.

Борбордук каарман оозеки чыгарманын шарты боюнча өзүнө тең келерлик баатыр жоокерлерди издөө традициясы боюнча өзүнчө сейилдөөгө, же мергенчиликке чыккан учурунда кездешип калган эки баатыр кармашып күч сынашы, же айтышып сөз аркылуу жеңүү жолу менен достошуп бир ынтымакка келишет. Мындай композициялык ыкма жеке гана кыргыздың оозеки чыгармачылыгына мүнөздүү болбостон, жалпы эле түрк элинин эпикалык чыгармаларына да мүнөздүү көрүнүш. Эпикалык чыгармалардын байыркы үлгүлөрүнө кирген алтай, туба, хакас, башкырт элдеринин чыгармаларында туугандашуунун алгачкы формалары сакталган[1]. Ошондой эле мунун өзүн «Манас» эпосундагы негизги көрүнүштөрдөн деп эсептөөгө да болот.

«Манас» эпосунда сюжеттик өзөктү түзгөн эпизоддордун бири катары Алмамбет жөнүндөгү баянды айтууга болот. Алмамбет эпосто, биринчиден, Манастын эң жакын ишенимдүү чоролорунун бири, экинчиден, ал Манастын эмчектеш бир тууганы. Жалпы эле бул эпизод эпикалык традицияда кездешүүчү туугандашуу мотивин негиздеп турат. Бирок улам кийинки мезгилге жакындашуунун натыйжасында байыркы формасындагы көрүнүштөрдүн айрым гана чачырандысын түзгөн.

Бардык манасчыларда Манастын жан кыйышпас жоокерлеринен болгон Алмамбет менен Чубак өзгөчө орунду ээлейт. Өзүнчө эпизод Алмамбеттин дүйнөгө келүүсүнөн баштап Манаска кошулганга чейинки өмүр тарыхы Манастын өмүр баянынан кем баяндалган эмес[2].

Эпостун тематикалык-мазмунуна туугандашуу мотиви менен чектелбестен, Алмамбеттин керт башына таандык турмуштук тагдыры, ошондой эле баатырдык жүрүшү ата-журт менен байланыштырылып, эпикалык каармандын ата-журт жөнүндөгү ички ой жүгүртүүсү менен берет.

«Манас» эпосунда «Алмамбеттин окуясы» байыртадан келе жаткандыгы белгилүү. Муну В. Радловдун, С. Каралаевдин ж. б. манасчылардын варианттарынан да учуратабыз.

Эпизоддун сюжеттик композициясы ар бир манасчыда өз алдынча түшүндүрүлүп, өз алдынча баяндоо мүнөзүнө ээ. С. Орозбаков «Алмамбеттин окуясына» өзгөчө көңүл бөлүп өзүнчө сюжеттик конструкцияга ээ болгон толук кандуу чыгармага айландырган, б. а. жалпы эле эпикалык каармандардын өмүр баянын түзгөн традициялуу мотивдер манасчы тарабынан Алмамбеттин да өмүр жолуна ылайыкташтырылып эпикалык мотивировкага алынган. Мына ушунун негизинде Манастын өмүр баянына таандык көрүнүштөр Алмамбеттин өмүрүнө да мүнөздүү көрүнүштөрдөн болуп калган.

Манасчы тарабынан Алмамбеттин өмүр баянынын эволюциясы ар тараптан жеткиликтүү сүрөттөлүп, анын жоокердик даанышмандыгы, магиялык касиетке ээ айлакер амалы жана баатырдык жүрүштө көрсөткөн эрдиги «Чоң казат» эпизодунда өз апогейине жеткирилген.

---

1 *Оленгир.* Героическое сказание алтайцев. Горно-Алтайск, 1970; *Уланов А. И.* Древний фольклор бурят. Улан-Удэ, 1974

2 *Сарыпбеков Р.* Алмамбеттин образынын эволюциялык өнүгүшү. Фрунзе, 1977.

Чубак жөнүндө С. Каралаев алды менен кырк чоронун жана Манастын согуштук сценаларынан баян берген майда эпизоддордо токтолгон да ал жөнүндөгү окуяларды эпостун мазмунуна өзүнчө эпизод түрүндө айтып, чоң окуялуу баяндамага айланткан. Манас менен Чубактын жолугушуусуна чейин эпикалык мазмунду жана убакытты узартуу максатында ортого бирин-эки майда эпизоддук окуяларды кошкон.

Кошулган майда окуялар өзүнүн композициялык курулушу жагынан «Манас» эпосунун бирдиктүү сюжеттик канвасына кирген. Жүрүп жаткан окуянын мазмуну зор эпикалык баяндаманын башталышын үзгүлтүккө учуратпастан, согуштук пландагы окуяга киргизип, бир бүтүн чыгармага айландырган. Айтылган окуялар сюжетти татаалдаштырган курч сентенциялар, көркөм сүрөттөөлөр, эпикалык баяндоолор, согуштук сценалар, каармандарды мүнөздөгөн формулалар менен толтурулган. Аталган көркөм ыкмага толгон эпизоддук окуялар «Манас» эпосунун композициялык курулушунда сюжетти өөрчүтүп, андан аркы окуяларга түрткү берип турган жардамчы эпикалык каражаттардан болуп эсептелет.

С. Каралаевдин вариантында Чубактын дүйнөгө келиши, анын балалык кези жана кандайча болуп Манаска жолуккандыгы кеңири баяндоого алынат.

Чубак жөнүндөгү эпизод С. Каралаевдин вариантынан башка варианттарда кеңири баяндоого алынган эмес. Салыштырылып жаткан С. Орозбаковдун вариантында Чубак кийин гана жоокерлик жүрүштөрдө, өзүнүн жетилген эр жигит мезгилинде эпикалык сюжетке киргизилет. Чубактын жоокерлик жүрүштөгү эрдиктери окуянын жүрүшүнө карата өз ирети менен эпикалык баяндоо ыкмасында айтылат. Бул баяндоолор негизинен эки манасчыда бирдей даражада айтылып, бирдей даражада анын баатырлыгына баа берилет. Чубакка байланыштуу окуянын сүрөттөлүшү «Чоң казаттан» баштап акыр аягына чейин чоң согуштук сценаларда кеңири мүнөзгө ээ.

С. Каралаевдин айтуусу боюнча Чубактын атасы Акбалта элине жакшы караган калыс кандардан болот. Ушунчалык дүйнөгө жетишсе да, ал карып калганга чейин бала көрбөйт. Нааразы болгон Акбалта жакшы көргөн жигити Кутубийге салбуурунга чыгуу үчүн жан-жөкөрлөрдү чогултууга буйрук берет. Салбуурунга чыккан Акбалта жүктүү төө көрөт. Өркөчтө илинген куржундан баркырап ыйлаган баланын үнү чыгат. Баланы көргөн Акбалта жигиттеринен суранып эч кимге айтпагыла, эми биз куубаш деген аттан кутулдук деп айлына кайрылып келишет. Ошентип, эпиканын дүйнөсүнө келген Чубак болучу.

Чубактын табылышы башка манасчыларда айтылбайт (С. Орозбаковдун вариантында). С. Каралаевдин Чубак жөнүндөгү айткан эпизоду жалпы эле эпиканын традидиясына ылайык эпостун спецификасын сактаган.

С. Каралаевдин айтуусунда Чубак башка каармандар сыяктуу эле карып калган ата-эненин зарынан кийин дүйнөгө келет. Албетте, мында Чубактын кантип төрөлүшү айтылбаганы менен, табигый күчтен сырткары сыйкырдоо күчүнүн таасири астында анын дүйнөгө келиши башкы эпикалык каармандын төрөлүү традициясын түздөн түз болбосо да кайталап жатат.

Кайсы гана эпикалык чыгармага кайрылбайлы ушул эле маанидеги түшүнүк традициялуу түрдө айтылып келген. Кыргыздын оозеки чыгармаларынан

(кереметтүү жомоктордон), же болбосо кенже эпосторунан (мисалы, «Төштүк» эпосу) да кездештирүүгө болот. Демек, мунун өзү байыркы замандан бери эл оозунда кеңири айтылып жана сакталып келе жаткан көрүнүштөрдөн экендигин жогорку фактылар көрсөтүп жатат.

«Манас» эпосунун сюжетине Чубактын баянын өзүнчө эпизод катарында айтуу С. Каралаевдин вариантынын мазмунун жаңыртат жана композициялык жактан сюжет уланып, Манастын баатырдык жүрүшүнө жана үйлөнүүсүнө карата багыт да берип турат.

Окумуштуулардын көз караштары боюнча «Манас» эпосун айтуучулардын мектептери территориалдык жактан бөлүнгөн. Варианттардагы айрым эпизоддордун, окуялардын ж. б. эпикалык сүрөттөмөлөрдүн бир-биринен айырмаланып турушу ушул негизге байланыштуу болушу мүмкүн. Анткени, ар бир манасчы кайсы мектепке таандык болсо, ал ошол таалим алган манасчынын традициялык багытын түздөн түз чыгармачылык менен улантат.

Эпосто Алмамбеттин эпиканын мазмунуна киргизилиши жүрүп жаткан окуянын өөрчүү процессине жараша келип кошулат. Башка варианттарда Алмамбетке өзгөчө көңүл бөлүнүп, анын эпикалык өмүр баяны толугу менен баяндалып, ошондой эле Манаска кошулуунун башкы себептери жана келүү мотивдери толук ачылып берилген. Ал эми С. Каралаевдин «Манасында» Алмамбеттин окуясы башкача аспектиде мотивировкаланган.

С. Орозбаковдун вариантында Алмамбетке эпостон кеңири орун берилип, анын эпикалык өмүрү борбордук каарман болгон Манастын өмүрүнө тете сүрөттөлөт. Анын Манаска келип кошулганга чейинки басып өткөн татаал жолдору социалдык күрөшкө толгон ситуациялар менен байланыштырылып баяндалат.

С. Каралаевдин вариантында Алмамбет жети кандын чатагынын жыйынтыгынан кийин колдун Бээжинге аттанган жеринен тартып эпостун сюжетине киргизилет. Буга чейинки окуяларда Алмамбет жөнүндө эпосто сөз болбойт.

Алмамбеттин келүү шарты анын эпикалык өмүр баяны «Чоң казат» эпизодунда манасчы тарабынан баяндалбастан, Алмамбеттин өзү тарабынан айтылып, «Алмамбеттин жомогу» деген шарттуу түрдөгү эпизод катары эпостун мазмунуна кошулган. Мына ушундан баштап Алмамбеттин баатырлык жана кеменгерлик сапаты, образы кеңири сүрөттөөгө алынган.

Анын биографиялык тарыхы чалгынга жөнөп, Чубак экөө жол талашып, Тал-Чокуда Манас элдештирген жерден башталат. Манасчы бул учурду Алмамбеттин өзүнүн баяндоосу аркылуу узун монолог формасында берген. Анткени, «каармандардын монологу өз сезимин ачып берүүчү каражат катары алынат. Мында негизги орунду биографиялык элементтер ээлейт. Монологдордо каармандар «акыр аягына чейин» бардыгын айтып берүүгө жана жүрүп жаткан окуяга түздөн түз мамилеси бар экендигин көрсөтүп турат»[1].

Жогоруда айтылган ойду бекемдөө иретинде В. Жирмунскийдин пикирине да токтолууга туура келет. Ал «жеке адам менен уруу коллективинин же жекече ишеним менен традициянын ортосундагы трагедиялуу конфликтти кыргыз

[1] *Пухов И. В.* Из поэтики Олонхо.– Советская тюркология №5,1975.

айтуучулары тарабынан психологиялык трактовкага алуу патриархалдык уруу мамилелеринин бузулуусуна байланыштуу жаңы доордук кубулуш, ошондой эле кыргыз эпосунун өнүгүшүнүн акыркы стадиясына жатат. Бул жөнүндө Каралаевдин айтуусундагы Алмамбеттин жомогундагы монологиялык форма байыркы эпикалык баяндоонун объективдүү манерасына туура келбегендигин күбөлөндүрөт»[1] – дейт. С. Каралаев өз вариантында Алмамбеттин биографиялык тарыхын ачууда монолог формасындагы баяндаманы кеңири колдонгон. Бул ыкма менен Алмамбеттин өмүр жолун, анын кыргыздарга (Манаска) келүү себептерин ачып көрсөткөн. Мында жалаң Алмамбеттин өз баяндамасы менен (монолог формасындагы) басып өткөн күрөш жолунун сүрөттөлүшү композициялык жактан бир бүтүн чыгарма катары өзгөчөлөнүп турса да, «Манас» эпосунун негизги идеялык мазмунуна органикалык түрдө сиңирилген. Ошондуктан, Алмамбеттин узакка созулган монолог-речи өз ичинен биографиялык элементтерди камтуу менен түздөн түз жүрүп жаткан жана боло турган окуяларга тийиштүү жана байланыштуу айтылат.

Акыр аягына чейин ошол окуялар менен бирдикте, эриш-аркак аралашып жүрүп олтурат.

Композициялык жактан алганда бул эпизод С. Каралаевдин вариантында өзүнчө стилдик мааниге ээ. Анткени, аны кырк чоронун бири катары окуянын жүрүшүндө гана мазмунга аралаштырып, боло турган кырдаалдык өзгөрүшкө карата анын эпикалык душман жерин жана элин таанып, билгендиги үчүн гана ага кол башкара турган укук берилген.

Алмамбеттин өмүр баяны, анын келүү себептерин түшүндүрүүдө манасчы өзү тараптан баяндоого алганы менен, негизги сөздү каармандын өзүнө берет. Кол аттанып чыккандан баштап, чектеген жерге жеткенче Алмамбет башчылык кылган. Ушул эпикалык убакыттын ичинде ар кыл мүнөздөгү окуялар мазмунга киргизилип, сюжет бир кыйла кызыктуу болуп түзүлгөн. Жол кыйынчылыгын көрбөгөн колдун жолдогу тарткан оор азаптары оригиналдуу сүрөттөөгө алынып, ар бир жоокердин ички сезиминдеги оор кайгыны угуучуга динамикалуу түрдө жеткире алган. Манасчы оор жол кыйынчылыгы менен гана чектелип калбастан, эпостун мазмунуна юморлуу күлкүнү да аралаштырып (Кыргылчал менен болгон окуяны айтууга болот) угуучуну оор абалдан алып чыгып кетет. Мына ушундай композицияда түзүлгөн бул эпизоддун башталышында Алмамбет жөнөкөй гана жолду билген каарман катары сүрөттөлбөстөн анын согуштук билими, жөндөмдүүлүгү ачык берилген.

«Алмамбеттин окуясы» С. Каралаевдин вариантында башка манасчылардыкындай эле салттык мүнөзү сакталат. Айрым гана стилистикалык каражаттардын же майда ситуациялык көрүнүштөрдүн сүрөттөлүшүндөгү айырмачылыгы болбосо жалпы окуянын баяндамасы бардык варианттарда бирдей.

Эпикалык каармандын баатырдык иштеринде негизги орундардын бирин ээлеген анын баатырдык үйлөнүүсү. «Манас» эпосунда баатырдык үйлөнүүнүн байыркы белгилеринин айрым бир чачырандылары сакталуу менен, кыргыз элиннн басып өткөн тарыхый доорунун өзгөрүшүнүн негизинде бул көрүнүш эпикалык

---

[1] *Жирмунский В. М.*Введение в изучение «Манас», стр. 79.

доордун өсүш процессине байланыштуу көркөм жалпылоого алынып, өзүнчөлүк маанини түзө алган. Баатырдык үйлөнүүнүн сюжети эпикалык каармандын колукту издеп чыгуусу, анын баатырдык жүрүшүнүн уландысы катары айтылып, эпикалык каармандын өмүр баянын толуктап турат.

Кереметтүү жомоктордо, эпостук чыгармаларда колукту тандап алуу үчүн эпикалык каармандын башка эл, жерге барып үйлөнүүсү бардык элдердин оозеки чыгармасына мүнөздүү традициялык көрүнүш. Эпикалык каарман колуктуну баатырдык менен алуу үчүн эр жүрөктүүлүгүн, күчүн көрсөтүү кабыл алынган эреже катары айрым эпикалык чыгармалардын байыркы формаларында кездешет. Кереметтүү жомоктордо баатырдык үйлөнүүгө бет алган каарман бара жаткан жолунда сыйкырдуу тоскоолдуктарга учурап, кыздын өзү, ата-энеси, же ага-туугандары тарабынан койгон талаптарды аткарууга милдеттүү. Ушул сыяктуу тоскоолдуктарды жеңип жана талаптарды аткаргандан кийин гана ал өзүнүн колуктусун алууга акылуу. Ошондуктан «...патриархалдык-уруучулук коомдо, өзгөчө анын өсүүсүнүн жогорку баскычында, «согуштук демократиянын» мезгилинде үйлөнүү сюжетинде согуш кызыкчылыгы басымдуулук кылат да, мүнөзү жагынан айрыкча каармандыкты көрсөтөт, ушуга байланыштуу мифте, жомокто жана эпосто күйөөлөрдүн, же күйөө менен кыздын атасынын, же агасынын, же кыздын өзү менен болгон үйлөнүү мелдеши кеңири учурайт»[1].

Эпикалык чыгармалардын алгачкы үлгүлөрүндө баатырдык үйлөнүүнүн байыркы формасын көрсөткөнү менен, кийинки өсүп-өнүккөн эпикалык чыгармаларда бул мотив эпикалык каармандын жүрүшүнүн салтына жараша башкача түшүндүрүлөт. Талкууланышы болсо ошол эпикалык тарыхый шартка ылайыкташтырылат. Чындыгында эле «...Каныкейге куда түшүү тарыхында архаикалык белгилердин бар экендигин колукту менен болгон жекеге чыгып кармашуунун издери белгилейт. Бирок үйлөнүү калың төлөп алуу менен идеализацияланып, негизинен эпикалык чыгармачылыктын эң кийинки баскычында пайда болгондугун чагылдырып турат, ал эми алтай элдеринин жана якуттардын эпосторунда белгилүү традициянын уруулук нормадагы калыңсыз үйлөнүүсү даңазаланат»[2].

Жогоруда түшүндүрүлгөндөй, кереметтүү жомоктордо жана баатырдык эпостордун алгачкы формаларында каарман өзү колукту издеп чыга турган болсо, «Манас» эпосунда колуктуну Манастын өзү издеп чыкпастан, ал милдет атасы Жакыпка жүктөлөт. Мындай жол менен баласына колукту таап берүү жөрөлгөлөрү элдик салтка – кудалашууга байланыштуу келип чыккандыгы шексиз. Анткени, атасы тарабынан кудалашкан колуктуга калың төлөгөндөн кийин гана ал баатыр баланын никелүү чыныгы колуктусу болуп саналат. Баатырдык үйлөнүүгө мындай мотивдин сиңирилиши үйлөнүүнүн бул түрүнүн эл турмушунун өзгөрүшүндөгү тарыхый шартка ылайыкташтырылгандыгын айгинелейт.

«Манас» эпосунан үйлөнүүнүн байыркы формасынын бири болгон колуктуну күч менен алууда колукту менен эпикалык күйөөнүн ортосундагы кармашты да кездештиребиз.

---

1 *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974, стр. 264

2 *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 367–368.

Ошентип, «Манас» эпосунун жалпы сюжеттик өзөгүн алганда баатырдык үйлөнүүнүн берилиши жана баяндалышы элдин басып өткөн тарыхый жолунун продуктусун көрсөтөт. Анткени, баатырдык үйлөнүү проблемасы башка элдердин эпикалык чыгармаларындагыдай болуп байыркы архаикалык формасы[1] боюнча сакталбастан, тескерисинче, улам доор берилеген сайын реалдуу турмуш чындыгына байланыштырылып, адам баласынын чыныгы турмушундагы болуп жаткан көрүнүштөргө жакындаштырылып чагылдырыла баштаган.

Баатырдык үйлөнүүнү айтууда манасчылар традициялык мотивдерди сактаган жана ошонун негизинде уланткан. Ал эми бул эпизодду алгачкы жүрүштөрдөгү согуштук картиналарга салыштыра келгенде баяндоонун ыкмасы жана турмуштук салтты сүрөттөп берүүнүн жолдору бири-биринен айырмаланып турат. Анткени, согуш картиналарында эки баатырдын, же калың колдун бири-бири менен болгон беттешүүсү, каармандардын көрсөткөн эрдиги негизинен манасчы тарабынан эпикалык баяндоого алынат. Ошондой эле каармандардын баатырдык сапатына келгенде бирин бири кордоо жана мактоо жолу менен диалогдук речтер аркылуу түшүндүрүлөт да, согуштук фондо сүрөттөлүп олтурат.

Ал эми үйлөнүү проблемасына байланыштуу окуялар жай турмуш фонунун негизинде түзүлөт жана сюжетте турмуштук салт-жөрөлгөлөр басымдуу ролду ойнойт, б. а. негизги маселе үйлөнүүгө байланыштуу болгон мотивдердин тегерегине топтоштурулуп, элдик салт, шаан-шөкөт жана жөрөлгөлөр жөнүндө сөз болот. Үйлөнүү салтынын жөрөлгөлөрү кадимки эле реалдуу турмуштагыдай, бардык шарттары менен өткөрүлөт. Бул мотивдерди түшүндүрүүдө узак айтылган монологдор же диалог-речтер кеңири пайдаланылбастан, тескерисинче, эпикалык баяндоо жолу менен иш жүзүнө ашырылат. Мисалы, Жакыптын эл кыдырып колукту издеши, Каныкейди көрүшү жана кудалар менен болгон аңгемеси, кудалардын астына келүүсү, тойдун өткөрүлүшү жана анын шаан-шөкөттөрү ж. б. атоого болот.

Баатырдык үйлөнүү мотиви эпостун тематикасы менен тыкыс байланышта айтылып, борбордук каармандын өмүрүндөгү баатырдык жүрүштүн эпикалык баяндамасын түзөт.

Жалпы эпостун үлгүсүндө, эпикалык чыгармалардын сюжеттик курулушунда борбордук каармандын баатырдык үйлөнүүсү негизги маселелердин биринен. Башкы каармандын өзүнө ылайыктуу жарга үйлөнүүсү эпосто атайын себептер менен түшүндүрүлөт.

Алсак, С. Орозбаковдун вариантында Манастын Каныкейге үйлөнүүсүнө түрткү болгон мотивдин бири катары биринчи аялдарынын жөнсүз болушу көрсөтүлөт. Натыйжада Манас атасы Жакыпты кыз тандоого жиберет да, акыр аягы Шаатемирдин шаарына барып, Каныкейге үйлөнүп кайтат. Бул вариантта да баатырдык үйлөнүүнүн архаикалык белгилеринин айрым бир учурлары сакталуу менен эпостун баатырдык стилине ылайыкташтырылган.

Ушул эле маселенин мотивировкаланышы С. Каралаевдин вариантында башка мүнөздө баяндалган. С. Каралаев да башка манасчылардай эле Манасты биринчи

[1] Караңыз: *Уланов А. И.* Древний фольклор бурят. Улан-Удэ, 1974; *Оленгир.* Героические сказание алтайцев. Горно-Алтайский, 1970 ж. 6. *(Сибирь элдеринин эпикалык чыгармаларында баатырдык үйлөнүүнүн байыркы формасы ачык сакталган).*

аялдары жөнүндө окуянын жүрүү шартынын негизинде тийди-качты гана эскерип кетет. Аялдардын өмүр тарыхы жөнүндө эч кабар берилбестен, бирин колго түшүрүп, экинчиси тартууга келгендиги гана эскерилет. Ал эми баатырдын өзүнө ылайыктуу жар алып берүү маселесине келгенде жана бул проблеманы «Манастын» сюжетине сиңиргенде башка манасчылардыкына жакындашпаган мотивдердин негизинде сүрөттөөгө алган. Сюжетке киргизилген аспектинин ушундай мотивировкаланышы эпостун традициялык жана стилдик өзгөчөлүгүн сактап, аны уланткан десек да болот.

Анткени, баатырдык үйлөнүүнү баштоодон мурда манасчы аталган аспектинин ачылышына шарт түзүп, эки каармандын (Чубак менен Каныкейдин) ортосундагы кармаштан баяндама берет. Аталган кармашта Манаска чоро болуучу тараптын (Чубактын) жеңилиши жана анын Манаска келиши менен борбордук каармандын ала турган жары жөнүндө алдын ала подтекст ыкмасы аркылуу түшүндүрүлүп кабар берилет. Ал эми Чубак менен Бакайдын сөзү болочок жардын борбордук каарманга ылайык экендигин баса көрсөтүп, айгинелейт. Баатырдык үйлөнүүгө багыт берген бул эпизод жалгыз гана традициялык түрдө айтылып келген эпикалык баяндоо менен чектелбейт. Окуялардын сценаларын улам алмаштырып көрсөтүүдө каармандардын речтери, баатырдык күрөштөрү, согуштук сценалар сыяктуу көркөм ыкмалар менен жабдылып, композициялык жактан курч сюжеттүү окуяга айланат.

С. Каралаевдин вариантында баатырдык үйлөнүүнүн алгачкы белгилери басымдуурак экендиги белгилүү. Анткени, борбордук каармандын келечекте боло турган колуктусу жөнүндөгү кабарды жакын чоролору кабардап, ошондой эле колуктунун баатырдык сапаты чоронун сөзү менен ачылат.

Бул абал эпикалык шарттуулукка ылайык борбордук каармандын баатырдык сапатына жараша анын ала турган жары да өзү сыяктуу баатыр болорун айгинелейт. Мындай көрүнүштүн өзү кокустук эмес, эпиканын спецификасына байланыштуу түзүлгөн закончонемдүү кубулуштардан. Ошондуктан, оозеки чыгармаларда негизги каарман жаралганда анын ала турган жары да, өзүнө таандык тулпары, курал-жарактары да эпиканын дүйнөсүнө аралашат.

Борбордук каарманга акыл кошкон, боло турган иштердин натыйжасын көрө билген, баатырдын негизги жан шериктеш жардамчыларынын бири катары анын жары эсептелинет. «Манас» эпосунда бул касиетти Каныкей аткаруу менен негизги эпикалык жүктү алып жүрөт. Эпостун кайсы гана вариантына кайрылбайлы, Каныкейдин образы эл камы, эр камы үчүн өз камкордугун аябаган, эл четине жоо келсе баатырдык көрсөтүүгө жараган каарман, асылкеч жар жана идеал эне катары сүрөттөлөт. Мына ушундай касиетке ээ болгон Каныкей элдин идеал образына жатат.

Манастын Каныкейге үйлөнүүсүнө дагы бир негизги түрткү болгон себептердин бири – Кум-Булактын белинен таап алган күчүк. Эл арасына кеңири тараган легендага караганда көк жору тууган жумурткадан чыккан күчүк өз убагында адам колуна тийип жана атайын шарт боюнча багылса ал Кумайык болуп сырттан чыгат имиш. Күчүктүн Кумайык болушу үчүн өзгөчө шарт – аны эр адам бакпастан, аял киши, болгондо да кемчилиги жок ургаачы багуусу зарыл. Легенданын негизи С.

Каралаевдин вариантында толук берилген. Кумайыктын эпиканын мазмунуна киргизилиши менен сюжеттин андан аркы өөрчүү процессине карата ар кыл маанидеги окуялар кошула баштайт. Эпостогу окуянын өөрчүшүнө курч мүнөз берүүдө Кумайыктын ролу бир топ мааниге ээ. Анткени, Кумайыкты багып чоңойтуу жөнөкөй эле жандыктын баласын багып чоңойткондогу мааниге ээ болбостон, мунун жаралуу процессине жараша, ыйыктык касиетине карата багып өстүрүү жолдору да бир топ татаалдашкан.

Демек, баатырдын баатыр атын сактаган жалаң гана анын кырк жигити жана курал-жарагы менен минген аты болбостон, ошондой эле анын даңкын чыгарган, сарамжалын камдаган, жоого аттанганда жоо кийимдерин даярдаган, баатыр жокто душманга эрдик көрсөткөн эпикалык жары да эпосто негизги ролду ойнойт. Ошон үчүн Кумайыкты багууга Манастын башка аялдары жарабастан, Каракан кызы Каныкейдин гана колунан келе тургандыгы эпосто кенен сүрөттөлүп, каармандар тарабынан да колдоого алынат. Айтылган мотивировканын негизинде Манас Каныкейге үйлөнүүгө туура келет.

Каныкей алсаң кан Манас,
Кадыр түнгө кирер дейт.
Кумайыктын багуусун
Каракан кызы Каныкей,
Ошол бейбак билер дейт –

(С.К.539, 146.)

деген Бакайдын сөзү эле Каныкейдин Манастын купулуна толуучу жар боло тургандыгын далилдеп жатат.

Баатырдык үйлөнүүнүн традидиясында башкы эпикалык каармандын жары өзүнө тете келе турган баатыр адамдардан болгондуктан, «Манас» эпосунда Каныкейдин образы Манастын баатырдык сапатына барабар сүрөттөлгөн. Ошондуктан, С. Каралаевдин айтуусунда Каныкей «ургаачынын тазасы, жоонун айласын билген мыктысы, найзакердин ыктуусу» экендиги далилдүү аргументтер аркылуу берилген. Каныкейдин баатырдыгын көрсөтүү үчүн мынчалык деталдаштырып берилген далилдерди башка варианттардан учурата албайбыз. Алардын ичинен С. Орозбаковдуку боюнча алганда (Алмамбет менен Бакайдын айткандарына караганда) мурдакы алган аялдары Карабөрк, Акылай Манастын никелешкен жары деп эсептелинбейт. Аталган мотивдин негизинде Манастын суроосу боюнча гана Жакып аталык милдетин аткарып, чыныгы никелешкен жар алып берүүгө кыз издеп чыгат. Эпикалык традициянын байыркы формасына кайрылганда баатырдык үйлөнүүдө эпикалык каарман түшүндө аян бергенде, же болбосо бирөө тарабынан ала турган жарынын аты аталгандан кийин кызды издеп чыгып, бардык коюлган шарттарды милдеттүү түрдө аткарган соң гана үйлөнө алат. Манастын Каныкейге үйлөнүүсүндө байыркы традициянын айрым гана чачырандылары учуроо менен кийинки доорго мүнөздүү болгон үйлөнүү шарттарынын негизинде түзүлгөндүгүн байкайбыз.

С. Орозбаковдун вариантында атасы кыз издеп, көптөгөн шаарларды кыдырып, акырында Букар шаарындагы Атемир кандын кызы Каныкейдин кабарын угуп, кудалашууга келет. Жуучу тарабынан кудалашуу сөзү бүткөн соң, Жакып

кийинки доорго мүнөздүү кудалашуу салтынын жөрөлгөлөрүн жасап, Атемир кызы Каныкейге сөйкө салат. Бул көрүнүш баатырдык үйлөнүүнүн салтына жана шартына туура келбейт, тескерисинче, кийинки доор менен үндөшкөн белгилер. Бул С. Орозбаковдун вариантына гана мүнөздүү болбостон, ошондой эле башка варианттарга да таандык экендигин айтууга болот.

С. Орозбаковдун вариантында жуучулук милдетти Жакып аталык карызынан кутулуу үчүн аткаргандыгы айтылат. Ал эми С. Каралаевдин айтуусунда Жакыпка байланыштуу эпикалык мазмунга курч мүнөздөгү башка маанидеги окуялар кирүү менен сюжеттин кеңейгендигин көрөбүз.

С. Каралаевдин вариантында Жакып эпостун башталышында эле дүнүйөгө кароолугу, сараңдыгы менен башка каармандардан айырмаланып турат. Жакыптын сараңдыгы, ач көздүгү Манастын Каныкейге үйлөнүүсү жөнүндөгү окуяда да кеңири планда ачылат. Манас менен Бакайдын жиберүүсү боюнча Ажыбайдын «миң кара төө, миң кара кашка бээ алып куда болуп барып бер, Манаска аял алып бер» деген сөзүнө карата Жакып:

Дегенине көнбөймүн,
Катын эмес Манаска
Канчык алып бербеймин –
(С.К.539, 3481)

деп, ачууланат да, Манастын кырк чоросунун кырк жерден тентип келген кул экендигин айтып мазактайт.

Бул аркылуу байыркы замандан бери эпикалык традицияда сакталып келе жаткан ата менен баланын ортосундагы карама-каршылык мотиви дагы бир жолу С. Каралаевдин вариантында элестүү жана курч мүнөздө берилген.

Кудалашуу шаан-шөкөтү бул вариантта деле С. Орозбаковдун вариантындагыдай болуп сүрөттөлгөнү менен кыскача гана эпикалык баяндоого салынган. Эки адамдын (Бакай менен Темиркандын) ортосундагы диалогдук аңгеменин негизинде кудалашуу бүтүмү аяктайт.

«Манас» эпосунда баатырдык үйлөнүүнүн байыркы традициясынын айрым көрүнүштөрү башка эпизоддордо да кездешет. Мисалы, С. Орозбаковдун вариантындагы Манастын Кайып кандын кызы Карабөрк менен болгон кармашуусу, ошондой эле кыз Сайкал менен болгон беттешүүсү ж. б.

Бул чакан эпикалык окуя бир манасчыда (С. Орозбаковдо) эпизод катары баяндалып, өзүнүн чечилиш маанисине ээ болсо, экинчи бир манасчыда (С. Каралаевде) бул окуя эскерүү катарында сүрөттөлүп берилет.

Жогоруда аталган баатырдык үйлөнүүнүн үлгүсүн бере алган Сайкал жөнүндөгү окуя С. Каралаевдин вариантында эпостун финалдык бөлүгүндө гана Манас тарабынан эскерилген. Бул көрүнүштү айрым өзгөрүүлөргө, кийинки шарттардын таасирине учураган баатырдык үйлөнүү традициясынын элементтери – белгилери дешке толук негиз бар.

Кайсы гана вариантка кайрылбайлы туруктуу айтылып келе жаткан эпизоддор алардын ар биринде сакталгандыгын белгилөөгө болот. Мындан бул эпизоддор алгачкы айтылган формасы боюнча калган деген жыйынтык чыгаруу туура эмес. Анткени, мезгилдин, турмуш-шарттын, коомдун өзгөрүшү менен элдик

чыгармалар да алымча-кошумчаларга учурап жаңыланып турат. Бирок өзүнүн негизги сюжеттик традициясын өзгөртпөстөн сактай берет.

«Манас» эпосунда сюжетти өөрчүтүп аны композициялык жактан кеңитүү максатында Манастын туугандары менен болгон араздашуу (туугандардын касташуусу) темасы өзүнчө сюжеттик нукту түзөт. «Бир туугандардын ортосундагы араздашуу варвардык доордогу патриархалдык уруулук мамилелердин бузулуу шартындагы кеңири тараган кубулуш, ошол коомдук баскычка типтүү болгон бир нече сюжет түрүндө баатырдык эпосто чагылдырылган»[1].

«Манастагы» бир туугандардын душмандык кылуу мотивине «Көзкамандардын окуясы» жатат. Бирок бул эпизод эпосто үзгүлтүксүз бир бүтүн сюжеттик нукту түзбөстөн, тескерисинче, окуянын өөрчүү процессине жараша ар кыл эпизоддук окуяларга киргизилип берилген. Ошого карабастан туугандардын эпикалык каарманга карата жасаган касташуу мотиви «Манаста» кеңири иштелип чыккан эпизоддордон.

Адатта эпикалык каармандын туугандары тарабынан жасалган кастыктын негизинде ал өлүп кайра тирилет. Бирок кыргыз эпосунда Манас жарадар болуп, магиялык күчтөрдүн (кырк чилтен, аюу ж. б.) жардамы менен айыгат. Бул факты өлүп-тирилүү мотиви кыргыз эпосунда эң кийинки тарыхый шарттын жана диний көз караштардын негизинде башкача талкууга алынгандыгын айгинелейт. Эпизод өзүнүн курч окуялуулугу менен айырмаланып, элдин калыстык, адилеттик жөнүндөгү түшүнүктөрү чагылдырылган.

«Манас» эпосунун сюжеттик курулушунда «Көкөтөйдүн ашы» эпизоду баатырдык жүрүшкө түрткү берген бирден бир себепчи окуялардан[2]. Көкөтөйдүн сөөгүн коюуда жана аш өткөрүүдө анын башында Манас турат. Ал ашка кеч келип түшсө да, ааламды таң калтырган шаан-шөкөт менен келет. Мунун баары Коңурбай менен Жолойдун көз алдынан өтөт. Манастын колу «кылымды басып мол келет», башка журтка караганда көптүгү менен айырмаланып өзгөчөлөнүп турат.

«Көкөтөйдүн ашы» эпизодундагы турмуштук окуялар С. Орозбаковдун варианты боюнча кеңири панорамалуу эпикалык баяндамага ээ. Негизги окуянын чечилишин берүүчү ашка байланыштуу шаан-шөкөттөр башталганга чейин элдик жай турмуш манасчы тарабынан баяндоо ыкмасында угуучуга түшүндүрүлүп олтурат. Бир калыптагы ыргак менен айтылып жаткан окуя бара-бара өз апогейине жеткенде башкы маселелерден болгон ашты өткөрүү жөрөлгөлөрү жөнүндөгү сөзгө өтөт. Бул учурда мурдагы жай темп менен айтылып жаткан салмактуу ыргак өз темпин өзгөртүп, ашка келип жаткан элдерден кабар берүүдөн тартып, улам барган сайын көтөрүңкү мүнөзгө өтөт. Анткени, ашка келип түшкөн элдердин шаан-шөкөттөрүн, алардын сарамжалдары менен кыймыл-аракеттерин көрсөтүү манасчыдан жандуу ыргакты талап кылат. Ушунун бардыгы тең манасчы тарабынан бирде көтөрүңкү жогорку пафостогу риторикалык ыкма менен түшүндүрүлсө, бирде жай эпикалык баяндоо менен сүрөттөлөт.

Ал эмиашты өткөрүү процессинин өзүнө келгенде манасчы мурдагы эпикалык баяндоо стилин алмаштырып, боло турган окуяга түздөн түз тиешелүү жана

[1] *Жирмунский В. М.* Народный героический... стр. 289

[2] Караңыз: *Жирмунский В. М.* Народный героический... стр. 282.

анын маанисин ачып берүүчү ыкмага көчөт. Мындай шарттын жана мотивдердин түшүндүрүлүшү жана алардын талкууланышы негизинен манасчы тарабынан эмес, каармандардын речтери жана монологдору аркылуу угуучуга жеткирилген. Алсак,

Адамыңды чаптырып,
Ашка кел деп чаптырып,
Ач коёсуң деймин деп,
Ашка жыйган этинен
Азыр барып жеймин деп.

(С. 0.583, 181.)

Улам окуя өөрчүгөн сайын каармандар арасында конфликт тереңдеп, аштын жүрүшүндө кагылышуулар өз апогейине чейин жеткирилет. Каармандардын речтери менен монологдору каармандын ич дүйнөсүн, мүнөздүк өзгөчөлүгүн ж. б. сапаттарын эпикалык жактан ачып берүүгө жагымдуу шарт түзүп, композициялык жактан эпостун стилдик өзгөчөлүгүн көрсөтүп турат.

Жалпы эле «Көкөтөйдүн ашы» реалдуу чындыкка жакын сүрөттөлүп, эпикалык жалпылоого алынган. Айрым гана деталдык көрүнүштөр (Жолойдун ачкөздүк соргоктугу, Кошой менен Жолойдун күрөшүнүн бир нече күнгө созулушу ж. б. аш жөрөлгөлөрү) турмуш чындыгынан ашырылып, эпостун кең масштабдуу мазмунуна ылайыкташтырылып эпикалык стилдин мүнөзүндө өөрчүтүлгөн.

Эпостун сюжетин түзгөн эпизоддордун алгачкы багыты жана анын мотивировкаланышы айрым учурларда башка максатты көздөсө да, окуянын жүрүшүнө жана ситуациянын өөрчүшүнө карата чечилиши жана талкууланышы жүрүшкө багытталат.

«Чоң казат» эпизоду жөнүндө сөз болгонго чейин айрым манасчыларда баатырдык үйлөнүүдөн кийин эле сюжеттин багыты өзгөрбөстөн, башынан бери айтылып келе жаткан. өзөктүк нук улантылып «Көзкамандар окуясы» менен «Көкөтөйдүн ашы» айтылат да, сюжет үзгүлтүккө учурабайт. Муну биз С. Орозбаковдун, М. Мусулманкуловдун ж. б. варианттарынан учуратабыз. Демек, мунун өзү, б. а. сюжеттин ушул багытта, формада өөрчүтүлүшү мазмундун салттык өзгөчөлүгүн сактагандыгын көрөбүз. Бирок муну менен ушул окуялар эч бир өзгөрүүсүз ар бир вариантта өз ордунда айтылат дешке болбойт. Анткени, ар бир манасчы айтылып жаткан эпизодго карата чыгармачылык менен мамиле жасап, стилдик өзгөчөлүгүн көрсөтөт. Чыгармачылык мамиленин. натыйжасында ар бир манасчынын варианттары эпостогу образдардын талкууланышы, көркөм каражаттарды пайдалануу жолдору жана сүрөттөө ыктары боюнча бири-биринен айырмачылыкта болушат. Жалпы эле эпикалык сүрөттөөлөр, мотивдер, эпикалык клишелер, ыр түрмөктөрүнүн түзүлүшү, эпикалык каармандардын сүрөттөлүшү традициялуулукка ээ, бирок ошол традициянын негизине таянуу менен ар бир манасчы эпоско өз салымын кошот, вариантын түзөт.

Ошондуктан, С. Каралаевдин вариантында эпостун сюжеттик багытын берүү, стилистикалык, сүрөттөө формасы жагынан айырмачылыкка ээ. Мисалы, бул вариант боюнча башынан бери традициялуу түрдө сакталган эпостун сюжети Манастын Каныкейге үйлөнгөнүнө чейин толук айтылып келет. Ал эми үйлөнүү

салты башка манасчылардагыдай толугу менен айтылбастан, эпизоддордун ичине ала-сала эскерилип турат.

Айрым манасчыларда кээ бир эпизоддор «Манас» эпосунун экинчи бөлүгү «Семетей» эпосунда эскерүү формасында айтылат. Бул эпизоддор («Көзкамандар окуясы» жана «Көкөтөйдүн ашы») эмне себептердин негизинде экинчи бөлүккө кошулуп кеткендиги жөнүндөгү маселе азырынча такталa элек. С. Каралаевдин вариантына кайрылган изилдөөчүлөр да бул маселени негедир көз жаздымында калтырып, толук жооп бере алышкан эмес. Бирок буга карабастан жогоруда аталган эпизоддорду эпопеянын биринчи бөлүгүнө таандык деп эсептейбиз.

«Манас» эпосун изилдөөчүлөрдүн бири М. Мамыров С. Каралаевдин варианты боюнча эмгектеринде бул маселелерге карата ачык, так жыйынтык чыгарбайт, тескерисинче, эмгектеринен эки анжы, чаржайыт ойлорду көп кезиктиребиз[1].

Анын эмгектери менен таанышканда изилдөөчүдө аталган маселе боюнча туруктуу позициясы жоктугун байкоого болот. Анын алгачкы пикири боюнча аталган эпизоддор (өзгөчө «Көкөтөйдүн ашы») эпостун экинчи бөлүгүндө жайгаштырылышы керек эле. Бирок жалпы традициялык көрүнүш боюнча алганда бул эпизоддор (көпчүлүк манасчыларда) биринчи бөлүктө айтылгандыгы маалым. Изилдөөчү болсо бул эпизоддорду С. Каралаевдин вариантында кандай мотивдердин негизинде биринчи бөлүктө айтылбастан экинчи бөлүккө кирип кетишин ачык далилдер менен бере алган эмес. Мунун себебин автор манасчы мурда эпосту жаздырууга көнбөгөндүктөн эсинен чыгарып салып, кийин тактоо иретинде «Семетейге» өзүнчө эпизод катарында киргизген деген пикир менен бекемдегиси келген, ал эми «Көкөтөйдүн ашын» өзүнчө бөлүп, бул көлдүк манасчыларда эпостун экинчи бөлүгүндө айтылат дейт. Анын мындай пикири негиздүү болсо, анда жогоруда айтылган оюн жокко чыгарып жатпайбы.

С. Каралаев «Манас» трилогиясын өмүр бою айтып, кесип кылып келгендиктен, эпостун традициялуу айтылып келе жаткан эпизоддорун калтырып кетүүсү мүмкүн эмес. Бул традициялуу эпизоддор манасчынын ар дайым көңүлүндө болууга тийиш. Ошондон улам изилдөөчү эч бир илимий далилсиз эле негизи жок жыйынтыкка келгендигин далилдөө кыйынга турбайт.

Аталган эпизоддордун биринчи бөлүккө таандык экендигин эпостун сюжет курулушунда традициялуу эпизоддор конструкциялык жактан өз орду менен жайгаштырылганынан эле баамдоого болот. Бул эпизоддор башынан бери биринчи бөлүккө таандык экендиги С. Каралаевдин вариантында да эскерилгендигин атасак болот.

Колдун алдын баштаган
Эл атасы кан Кошой.
Кошой шондо бакырып,
Батадан бүткөн баланы
Алып кел деп чакырып.
Кара сурдун сулуусу,

[1] *Мамыров М.*Саякбай Каралаевдин «Манас» эпосунун идеялык-көркөмдүк өзгөчөлүгү. Фрунзе, 1962, 44-бет; *Мамыров М.* «Семетей» эпосу – «Манас» трилогиясынын экинчи бөлүгү. Фрунзе, 1963, 20-бет; *Мамыров М.* Орус окумуштуулары «Манас» эпосу жөнүндө. Фрунзе, 1964, 21-бет.

Мусулмандын нурдуусу,
Кашкайган женең Каныкей
Кызгалдактай кылактап,
Кырым кызыл көйнөгү
Этеги чыгып булактап.
Адырдан чыккан булак деп,
Көкөтөйдүн ашында,
Көп жыйындын астында
Батадан бүткөн чунак деп.
Алып келди баланы
Адамдан бөлүп санааны.
(С. К. 540,1563–1564)

Бул келтирилген факты-материал «Көкөтөйдүн ашы» эпизоду биринчи бөлүктө «Чоң казатка» чейин айтылгандыгын далилдеп жатат. Ошондой эле «Көзкамандардын окуясы» да өзөк окуялардын өнүгүш жолу боюнча биринчи бөлүктө айтылуусу туура, бирок С. Каралаев аны да Каныкейдин эскерүүсү катары экинчи бөлүктө айтат. Кандай болгон күндө да бул фактылардын өзү варианттын өзгөчөлүгүн, башка манасчылардан болгон айырмачылыгын көрсөтүп жатат.

Кандай гана элдин эпикалык чыгармаларына кайрылбайлы алгачкы согуштардан кийин эң негизги деп аталган эпостун финалдык жыйынтыгын чыгаруучу чоң эпикалык жүрүш башталат. Айтылган эпикалык жүрүшкө чейин жана боло турган жүрүшкө карата даярдык көрүү иретинде айтылып келген чакан эпизоддорду учуратабыз. Мындай эпизоддор окуянын жүрүшүнө байланыштуу, тарыхый доордун шартына карата ситуациялык кагылыштардын натыйжасында ар кыл багытта өөрчүтүлөт да, каармандардын жүргүзгөн аракетине карабастан, эпиканын табигый жаратылышына, закон ченемдүүлүгүнө ылайыктуу өтөт.

«Манас» эпосундагы финалдык жүрүш «Чоң казат». Ал «Жети кандын Манаска каршы кеңеш курганы» (Сагымбай Орозбаков боюнча), «Төштүктүн тою» (Саякбай Каралаев боюнча, анда он эки кан Манаска каршы кеңеш курат) делген эпизод менен даярдалат.

Негизги маселенин чечилиши ар бир манасчыда ар башка, өзүнүн стилдик өзгөчөлүгүнө жараша аспектиде ачылат. Эпизод жортуулга чыгуу алдындагы экспозициялык милдетти аткарып, негизги эпикалык жүрүштү баяндоого киришүү болот[1].

Аталган эпизод С. Каралаевдин вариантында да кеңири талкууга алынган. Бирок бул вариантта трилогиянын биринчи бөлүмүндө «Көкөтөйдүн ашы» айтылбагандыктан, кандардын Манаска каршы чыгышы бир аз башкача мотивировкаланган.

Он эки кан мусулман,
Үйрүлмөнүн сазына
Үйрүлүп жыйын кылганы.
Чогулманын сазына
Чогулуп жыйын кылганы.

[1] Караңыз: *Ауэзов М.* Мысли разных лет, сгр. *489;* – Совегская этнография. № 1. 1947.

Кепти ортого салышып,
Чогулушуп алышып,
Таптышташып табышып.
Он эки кан мусулман
Жыйбайт деген эмине,
Ошондо жаткан Манаска
Кылбайт деген эмине.
Төбөсүнөн Манасты
Баспайт деген эмине.
Төрт түлүгүн кедейдин
Чаппайт деген эмине ж. б.
(С. К.540, 1538.)

Эгерде С. Орозбаков боюнча Манастын Көкөтөйдүн ашында көргөзгөн кордугу башкы мотивдерден болсо, ал эми С. Каралаевде бул сыяктуу олуттуу себептер айтылбайт. Анткени, мындай каршылыкты алып чыгуучу мотивдик себеп алдыда айтылган эпизоддордо кездешпейт. Аларды (кандардын оюнча) тең ата ордуна көрбөстүк, кырк чорого тең кылбай койгондук башкы себеп катары коюлат.

Кара токой капчыгай
Жол кылганын көрдүңбү,
Качып барган кедейди
Зор кылганын көрдүңбү.
Жердеп турган Таласты,
Жер кылганын көрдүңбү.
Кангайдан келген чорону
Кан кылганын көрдүңбү.
Качып келген бузукту
Тең кылганын көрдүңбү.
Алмамбет менен Чубакты
Шер кылганын көрдүңбү.
Он эки кылым салбады,
Муну менен Манаска
Укурук кайрар калбады.
(С.К.540, 1539.)

Кандардын каршы чыгуу мотивдери ар бир вариантта арбашка берилгени менен негизги багыты бир эле максатты көздөгөн. Бирок кандардын жүргүзгөн кеңешинин социалдык мотивинин негизи Манастын даңкына суктанышып, көз артышып, каршы сөз курашса да андан өөрчүтүлбөйт.

С. Каралаевде окуянын жүрүшү алда канча кыска берилет. Окуядагы ситуациялык моменттер бат курчуп, кайра бат жанып олтурат. С. Орозбаков ар бир кандын шаан-шөөкөттөрү, кыймыл-аракеттери ж. б. эпикалык чегинүүлөр, ошондой эле Манастын резиденциясы менен кырк чоронун шаан-шөкөттөрү жана эл турмушунун жайы, турмуш-тиричилик жагдайы сыяктуу көрүнүштөр эпикалык масштабда сүрөттөлгөн. С. Каралаев элчилер жиберип, анын болгон аракеттерин сүрөттөөгө кеңири эпикалык баяндоону кабыл албастан, кыска формада Кошойдун

сөзүнөн кийин эле наараазы. болгон он төрт кандын колунун Таласты көздөй аттанып чыгышынан баштайт. С. Орозбаковдун вариантындагы узакка созулган эпикалык убакыт (элчиликке ж. б. шаан-шөкөткө байланышкан) кыска мөөнөткө айланат. Ушулардын негизинде сюжеттин өөрчүтүлүшү композициялык жактан тыкан курулганын көрөбүз. Сөз борбордук каарман жөнүндө болсо да, окуянын жүрүү процесси ич арада болгон кагылыштарга байланыштуу негизги эпикалык душманга карата багытталат. Бакайдын акылмандык менен жүргүзгөн саясатынын натыйжасында курчуп калган конфликт кайра жанып, Манастын алдына келишкенде алар баштапкы оюнан жанышат. Ошону менен бирге эле кандар эпикалык душманга жол баштап барып берүүсүн суранганы келгенбиз деген маселени коюп, окуяны андан ары курчутат, сюжетке жаңы багыт беришет.

«Чоң казат» эпизоду «Манас» эпосунда негизги бөлүмдөрдөн. Аталган эпизод ичине Манас баш болгон анын башкы чоролору Алмамбет, Чубак, Сыргактар жана калың колдун кошулуусу менен болгон бир нечелеген согуштук эпизоддорду, сценаларды камтыган.

Эпизоддун ичине жалпы дүйнөлүк эпикалык чыгармаларда кездешүүчү эпикалык баатырдын жоого аттануунун алдындагы өз үй-бүлөсү менен коштошуусу, жоо кийимдерин, курал-жарактарын камдап берүү салты да кеңири сүрөттөлөт. Аталган окуялардын бардыгы тең эпикалык баяндоого алынат да, алардын мазмуну ачылат.

Колдун Бээжинге жөнөгөнү, жолдогу кырк күнчүлүк жолкыйынчылыгынын жана эпикалык жүрүштөгү конкреттүү географиялык жер аттарынын сүрөттөлүшү өз ирети менен закон ченемдүүлүктө баяндалат. Эпикалык мезгил менен убакыт окуя өөрчүгөн сайын кеңейип узара берет.

«Чоң казат» эпизоду Бээжинге карата колдун жүрүшүнөн сырткары эпикалык согуш тематикасына байланыштуу бир нече мотивдерди камтыгандыгын көрөбүз. Мындай мотивдердин ичинен негизгилери катары: Алмамбет менен Сыргактын чалгынга жөнөшү, ат тандоо, Чубактын жаңжалы, чатактын басылышы жана үч баатырдын Бээжинди чалганы, Алмамбеттин эл, жерин көргөндөгү айткан арман ыры, Макел дөөнүн өлүмү, жылкы тийүү, Коңурбайдын жеңилиши сыяктууларын атоого болот.

С. Орозбаковдун вариантында жыйынтыктоочу эпизоддун негизги окуяларын түзгөн мотивдер эпостун мазмунуна жана сюжет курулушунун композициялык түзүлүшүнө курч мүнөздөгү ситуацияларды киргизип, чыгарманын көркөмдүүлүгү менен окуянын кызыктуулугун арттырган. Эпикалык окуя негизги идеянын тегерегине топтоштурулуп, өзүнүн оң багы- тында чечилгендигин көрсөтөт. Ал эми баатырдык жүрүштөгү болуп өткөн айрым окуялардын киргизилиши жана алардын эпикалык мазмунга сиңирилип, эпикалык идеянын негизинде мотивировкаланышы эпостун стилине мүнөздүү.

С. Каралаев буга анчалык кеңири пландагы масштабдуу сюжеттик схеманы албаса да, согушка аттануу алдындагы камылганы жүрүү шартына ылайык аскерлерди топтоштуруу, ага башчы шайлоо, жолго даярдануу, борбордук каармандын үй-бүлөсү менен коштошуусу эпостун салтын бузбастан өз калыбында сактаган. Башка варианттарга салыштырмалуу сюжеттин схемасын сактаса да узакка

созулган окуяны түзбөстөн, кыска баяндоонун негизинде иш жүзүнө ашырган. Аттануу алдындагы тойдун шаан-шөкөтү, коштошуу, кийим алуу жөрөлгөлөрү ж. б. салттар деталдаштырылып берилбейт. Кыска гана кандай шарттардын негизинде колдун жыйылышы, ага карата камылганын көрүлүшү, чоролорго кийимдер- дин берилиши ж. б. мерчемдүү жерлери гана айтылып, колдун жолго чыккандагы узак сапардын баяны башталат.

С. Каралаевдин айтуусунда колду башкаруу жана топторго бөлүштүрүү аттанган жеринен эле Алмамбетке ыйгарылат. Узакка созулган бул жүрүштөгү жол кыйынчылыктары фольклордо сакталып келе жаткан схеманын негизинде кенен сүрөттөлгөн баяндама түрүндө берилет.

Алмамбет менен Чубактын ортосундагы чатактын чыгышы, аларды Манастын элдештирүүсү, башка варианттардагыдай эле бир сюжеттик схемада берилгендигин айтууга болот. Бирок мында бирдейликти түзгөндө сөзмө сөз кайталап калган дегендикке жатпайт. Негизги традициялык мотивдер сакталуу менен манасчынын талкуусунан өткөрүлгөн. Мындагы (айтылып жаткан варианттагы) бир өзгөчөлүк Алмамбет менен Чубактын ортосундагы жарашуу мезгилиндеги диалогдук көрүнүштү айтууга болот. Анткени, бул сыяктуу кеңири (эки баатырдын бири-бирине болгон мами- леси) баяндаманын конкреттештирилип берилгени башкалардан учурабайт.

С. Каралаевде С. Орозбаковдун вариантында айтылбаган Тал-Чоку жөнүндөгү кеңири көркөм баяндама бар. Пейзаждык сүрөттөмөлөр менен толтурулган Тал-Чокунун жаратылыш көркөмдүгү өзүнчө бир сүрөттүк полотнону түзөт. Ошондой эле Тал-Чокунун жаратылыш байлыгы, анын көрүнүшү эпикалык баяндоо аркылуу угуучуларга жеткирилет.

Манас Тал-Чокуда туруп, тиги алыскы Таластагы жүрүп жаткан окуяны көрөт. Инилери Абыке менен Көбөш Манас кайрылып келбей калды деген ой менен:

Абыке, Көбөш чоң чыгып,
Дөбөгө чыгып дардактап,
Эми Манас өлдү деп
Эгем бизге берди деп,
Барса келбес Бээжинден,
Манас кайдан келсин деп,
Дөбөгө чыгып барбактап.
Элди көздөп бакырып,
Абыке, Көбөш эки арам
Көбөштөп ураан чакырып
Кутуруп булар калыптыр.

(С.К.540, 1641.)

Ушунчалык алыскы эпикалык аралыкты өзү кошо аралашып жүргөндөй кылып көрсөткөн Тал-Чокунун бийиктиги болсо, экинчи жагынан алганда борбордук каармандын өзүнө жараша кошо жаралган куралына (дүрбүгө) байланыштуу. Эпикалык буюмду реалдуу чындыкка айландырып келгенде бири- бирине шайкеш келиши оозеки чыгармачылыктын закондоруна туура келүүчү ыкма – эпостун жаратылышына ылайык шартталып түзүлгөн.

Ошентип, Тал-Чокудан Кытай жерине дүрбү салышып, ал жөнүндө айтып берүүнү сурангандан кийин гана Алмамбет кыскача түшүндүрмө берет.

С. Каралаевдин айтуусундагыдай Алмамбеттин өмүр жолу жөнүндөгү кеңири эпикалык баян С. Орозбаковдун «Чоң казат» эпизодунда учурабайт. Окуя алда канча кыскартылган түрдө берилген, бирок анда деле Алмамбеттин келүүсүнө байланыштуу айтылган традициялык мотивдер камтылуу менен баатыр баланын дүйнөгө келүүсү жөнүндөгү сюжеттик схема негизинен сакталган[1]. Варианттагы дагы бир өзгөчөлүк башкаларга салыштыра караганда Тал-Чокуга келгенге чейин Алмамбет Бээжин жөнүндө Манаска эч бир айткан эмес. Мындай сыр жашыруунун негизи Каныкей менен Бакайдын суроосунан кийин болгон. Бээжинди көрүп Манастын кыстоосунан кийин гана Алмамбет Бээжин жөнүндө жана өзүнүн өмүрү тууралуу баяндама айтат. Бул баяндама башка манасчылардагыдай (С. Орозбаков жөнүндө айтылып жатат) өзүнчө эпизодду түзбөстөн, «Манас» эпосунун жыйынтыктоочу бөлүгүн түзгөн «Чоң казат» эпизодунун сюжетине сиңирилген. Ошондой эле Алмамбеттин Арууке жана төрөлө турган баласы Күлчорожөнүндөгү Манаска карата айткан сөзү ушул эле манасчынын чыгармачылык өнөрканасына мүнөздүү көрүнүш. Мындай чоң окуяны башка чоң окуяга сиңириштирүү чебер иштелген, нагыйжада сюжеттик линия эч бир бузулбастан, окуялар өз нугунда улантыла берет.

Негизинен согуштук окуялар «Чоң казат» эпизодунда Саякбайдын айтуусунда эки чоң бөлүккө[2] бөлүнгөн. Биринчисинде, Алмамбет менен Сыргактын Чет-Бээжинге жүргүзгөн чалгыны. Мында эки баатырдын душмандын аскерлери менен болгон согушу баяндалып, согуштун финалы Манастын жеңиши жана Чет-Бээжинге кан болушу менен аяктайт.

Ушул эле эпизоддун экинчи бөлүмүндө эпикалык душмандардын Манасты жок кылуу үчүн Карыканга жардамга барганынан башталат. Ошондой эле Коңурбайдын Манасты жок кылууга жасаган аракеттери сүрөттөлүп, Манасты жарадар кылганы, дүйнөдөн кайтышы ага күмбөз салдырышы жана Каныкейдин төркүнүнө качышы менен экинчи бөлүм аяктайт.

С. Каралаевдин «Чоң казаты» бардык согуштук темаларды жыйынтыктоочу эпизод катары айтылат. Анткени, мында манасчы бир эле чоң согуштук теманы баяндоо менен ичине орчундуу көптөгөн окуяларды киргизет да, аларды көтөрүңкү героикалык пафосто сүрөттөп берет.

Бул эпизоддо сүрөттөлүп жаткан баатырлардын кандуу кармаштары, согуштун жүрүү шарты жана аскерлердин кармашы башка варианттарга караганда өзүнчө сүрөттөөгө ээ. С. Каралаевдин вариантында согуш негизинен төрт баатырдын (Манас, Алмамбет, Чубак жана Сыргактын) катышуусу менен көрсөтүлөт. Окуялар адатта С. Орозбаковдун вариантындагыдай болуп кезмек менен чыгып кармашуудан башталып, анан аламан согушка өтүп кетпестен, мында душмандын калың колуна төрт баатыр жекеме жеке чыгып кармашат, согуш аракети аламан кармаш мүнөзүндөгү баталдык сцена менен башталат да, андан ары улантылып кете берет.

---

1 *Сарыпбеков Р.*Алмамбеттин образынын эволюциялык өнүгүшү... Фрунзе, 1977.

2 *Рахматуллин К. А.* Творчество манасчи. В кн.: «Манас» героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968, стр. 107, 113–115.

Мындай согушка Манас өзү жалгыз жеке кармашка чыгат, же болбосо кырк чоросун баштап согушка кирет. Мындай көрүнүш жалгыз гана С. Каралаевдин чыгармачылык стилине мүнөздүү экендигин айтууга болот. Анткени, анын айтуусунда согушка кирүү учуру дайым ушул түрдө.

Ушулар менен бирге эле С. Каралаевдин айтуусунда: «Чоң казат» эпизоду башкалардан өзгөчөлөнүп бир нече майда окуяларды ичине алат. Мындай окуяларга: Коңурбайдын Карыканга даттанып барганы; Шуутунун Таласка сүйүнчүгө кеткени; Коңурбайдын Таластан кабар келет деп жол тоскону; Каныкейдин түш көрүп, Тайбуурулду Бакайдан коштотуп Бээжинге Манаска атказганы ж. б. айтууга болот. Мына ушулар да С. Каралаевдин вариантынын стилдик жактан болгон өзгөчөлүгүн бөлүп турат.

Ошентип, жогорудагы С. Каралаевдин вариантына мүнөздүү айрым эпизоддор, мотивдик көрүнүштөр, окуялардын берилиши, манасчынын баяндоо манерасы, эпизоддор арасындагы айырмачылыктар сыяктуу белгилери менен бул вариант башка варианттардан өзгөчөлөнүп өзүнүн стилдик бөтөнчөлүгүнө ээ экендигин ырастайт.

Эпостогу окуянын чечилиши жалпы «Манас» эпосун айтуучулардын варианттарында «Кичи казат» деп аталган эпизод менен жыйынтыкталат. Ушул эпизоддун өзү да ар бир манасчыда ар башкача талкууга алынат, ар башка аспектиде ачылат.

Манастын курман болушу бардык манасчыларда жогоруда аталган «Кичи казат» эпизодунда айтылат. Бул эпизод «Манас» эпосунун идеялык мазмунундагы жыйынтыктоочу окуя. Ошондуктан, манасчылар бул эпизодду ар бири өз алдынча түшүндүрүү менен, өз алдынча жыйынтыкка келишкен.

«Кичи казат» эпостун традициясы боюнча бардык варианттарда сакталган. С. Орозбаковдун вариантындагы бул эпизодду башка манасчыларга эң алды менен С. Каралаевдин вариантына салыштырганыбызда окуяны жаңы мотивдердин негизинде трактовкалап, С. Каралаевдин мотивировкасынан айырмалап өз алдынча сүрөттөп берген. Эпосто согуш сценалары бир топ эле сүрөттөлгөнү менен кандайдыр сюжеттик мазмун солгун тартып, кээ бир эпикалак традициянын жүгүн көтөрө албаган, традициялуу эмес мотивдердин киргизилгендигин да учуратабыз.

С. Орозбаковдун айтуусу боюнча «Чоң казаттан» Таласка кайтканда Манас алтымыш жашка келген болот. Карып калганга чейин бала көрбөгөндүгүнө нааразы болуп, Манас Мекеге бара тургандыгын айтып, элин чогултат. Манастын арман-монологу манасчынын сөзү менен башталып, каармандын өз сөзү менен аяктайт. Манастын арман-монологу эпикалык традициянын нугуна киргизилгени менен, баланы тилеп алуу формасы кийинки мезгилдеги ислам дининин мотивировкасынын негизинде түшүндүрүлүн калган. Манастын элине кайрылуусуна баласы жоктугуна арман кылган ички ой толгоосу ачык сезим менен түшүндүрүлбөстөн, диний түшүнүктөгү көз карашка алып келет да, балалуу болуу үчүн Мекеге камынат. Манастын Мекеге барып, бала тилеп, ажы болуп кайтышы эпиканын законуна сыйбаган, манасчы тарабынан кийин иштелип чыккан, традициялуу эмес мотивдерден экендигин айтууга болот. Анткени, бул сыяктуу мотивировканы башка варианттардан учурата алган жокпуз.

Ушул мотивдин киргизилишинин негизинде С. Орозбаков Коңурбайдын кыргыздарга кол салышына түрткү берген себептердин бири катары Манастын ажыга кетишин негиз кылып алган.

Манастын курман болушу башка варианттардай эле С. Каралаевдин айтуусунда да эпостун жыйынтыктоочу бөлүгү «Кичи казат» эпизодунда баяндалат. Бул окуянын трактовкаланышы ишенимдүү мотивдердин негизинде иш жүзүнө ашырылгандыгын көрөбүз. Анткени, башка варианттарга караганда Манаска каршы Коңурбайдын жасаган аракеттери кеңири эпикалык планда сүрөттөлөт.

Манасты жок кылуу үчүн Карыкандын жасаткан айбалтасы Коңурбайга тапшырылат да, көздөгөн максат Коңурбай тарабынан ишке ашырылат. Аталган вариантта Манаска Коңурбай эки жолу кол салып, ал оор жараттан кийин гана дүйнөдөн кайтат.

Бирок кайсы гана вариантка кайрылбайлы (сөз эки вариант жөнүндө болуп жатат) кайсынысында болбосун Коңурбай өз эрдигин көрсөтүү үчүн жекеме-жекеге беттеп чыккан эмес. Тескерисинче, ал айла-амал менен уурданып келип, артынан кол салгандыгы гана баяндалат.

Манастын жарадар болушу эки вариантта тең эле бирдей мотивдин негизинде айтылганы менен, ар биринин түшүндүрүүсү, окуяны өөрчүтүүсү эки башка жол менен трактовкалангандыгын көрөбүз. Эгерде С. Орозбаков бул окуяны сүрөттөөдө деталдаштырылып, жүргүзүлгөн аракеттерди эпикалык планда бере албаса, ал эми С. Каралаев бул мотивди түшүндүрүүдө масштабдуу окуяларды сүрөттөө менен майда деталдык көрүнүшкө чейин кайрылып, окуяны курчутуу менен аны өөрчүтүп олтурган. Ушул эле эпизоддогу согуш майданынын сүрөттөлүшү башкаларга салыштыганда ишенимдүү аргументтердин негизинде баяндалгандыгын айтууга болот.

Ошондой эле баатырлардын курман болушу, Манастын дүйнөдөн кайтышы, күмбөз салдыруу ж. б. окуялар зор эргүү менен поэтикалык баяндоого алынган. Ошон үчүн бул эпизодду айтууда С. Каралаевдин варианты башка варианттардан өзгөчөлөнүп, бөлүнүп тургандыгын белгилөөгө туура келет.

Анткени, С. Каралаев «Манасты» айтууда бир эле канондук сюжеттин тегерегинен чыкпастан, тескерисинче, ал өмүр бою талыкпастан эпосту жакшыртууга жана байытууга дилгирленип башка варианттарга да кайрылып турган. Көпчүлүк окуялар бир сюжеттик өзөктө туруп бирдейликти түзсө, айрым окуялар сырткы структуралык окшоштугуна карабастан, түшүндүрүлүшү жана талкууланышы жагынан айырмаланат. Кээ бир эризоддорду же окуяларды С. Орозбаковдун вариантына салыштырганыбызда баяндоо ыкмасынын кыскалыгын жана көркөмдүк деңгээлинин төмөндүгүн көрсөтсө, ал эми айрымдары сүрөттөлүшү боюнча зор чеберчиликте аткарылган. Муну, өзгөчө, эпостун жыйынтыктоочу бөлүгү болгон «Чоң казат» эпизодундагы согуштук сценалар, баатырлардын жана Манастын өлүмү, Каныкейдин күмбөз тургузушу сыяктуу окуялар менен белгилөөгө болот.

Жалпы эле согуштук окуяларга келгенде С. Каралаевдин айтуусунда булар негизинен «Чоң казат» эпизодунда топтоштурулуп, аларга жандуу элес берүү аркылуу кеңирй чагылдырылган. Бул вариантта Манастын жаш курак кезиндеги согуштук жүрүштөрү анчалык кеңири планда (С. Орозбаковдун вариантындагыдай)

айтылган эмес. С. Каралаевдин вариантында сюжет куруууда негизинен жалпы эле эпоско мүнөздүү болгон көркөм ыкмалардын бири эпикалык баяндоо жолу басымдуу орунду ээлейт. Ошондой эле окуяларды өөрчүтүүдө, ситуацияларды курчутууда, каармандар арасындагы мамилелерди берүүдө диалог жана монолог формасындагы көркөм ыкмага да кайрылат.

Окуянын баяндалыш мазмуну эки жагдайда болгондугуна карабастан эки манасчынын экөө тең жүйөөлүү мотивдер аркылуу өз ойлорун иш жүзүнө ашырышкан.

Баатырдык жүрүшкө арналган эпизоддордо негизинен баатырлардын монолог-речтери басымдуу орунду ээлей турган болсо, ал эми элдин жай турмушун баяндаган эпизоддордо көбүнчө эпикалык баяндоолор, сүрөттөмөлөр жана пейзаждык сүрөттөөлөр, ошондой эле айрым диалог-речтерди кездештиребиз. «Манас» эпосундагы жалпы эле согуштук теманын стилдик конструкциясынын түзүлүшү «жортуулдардагы статистикалык мотивдер жөнөкөйлөштүрүү ыкмасындагы динамикалык мотивдер катарында киргизилсе да, баяндоолор менен алмаштырылган, жогорку сезимди берүүчү кырдаалдар, окуяларды өрчүтүүдөгү курч кагылышуулар каармандардын речтери менен белгиленген, ал эми каармандын душман менен болгон кармашуусу жалаң гана автордун баяндоосуна берилген»[1].

Бул маанидеги көркөм ыкмалар «Манас» эпосунун сюжеттик конструкциясынын бирдиктүүлүгүн сактайт. Эпос өзүнүн көлөмүнө жараша эпикалык зор мезгилди ичине камтыйт. Эпостогу окуялардын берилиши узак убакытты талап кылса да өзүнүн көркөмдүк сапатын төмөндөтпөйт. Тескерисинче, угуучуга эстетикалык, тарбиялык шык берип турат.

Китепте:

Кырбашев К. «Манас» эпосунун стили. – Ф.,1983, 7-76-б.

[1] *Ауэзов. М.* Мысли разных лет, стр. 510.

Кеңеш КЫРБАШЕВ

«МАНАСТЫН» ЫР ТҮЗҮЛҮШҮ

«Манастын» стили жөнүндөгү ойду эпостогу окуялардын курулушу, чагылдыруу ыгы, образ түзүү жолдору менен эле чектеп коюу туура болбос эле. Анткени, поэзиянын көркөм каражаттарына ыр жолдорунун курулушун, строфалык бөлүкчөлөрдүн жабдылышын, уйкаштыктын колдонуу ыкмаларын, жалпы эле ыр системасын кошууга болот.

Ушундай спецификалык өзгөчөлүктөргө ээ болгон ыр түзүлүшүнүн жаратылышына ой жүгүртүүдө жалпы эле поэзия маселесине таандык болгон бөтөнчөлүктөр менен бирге «Манас» эпосунун ыр түзүлүшүндөгү айрым маселелери, тагыраак айтканда, С. Орозбаковдун варианты каралмакчы.

Кыргыз элинин өткөн турмушунда поэзия зор роль ойногон.Эл узак убакыттар бою өз турмушундагы кубаныч менен кайгыны, тарыхый шартка байланыштуу болгон жоокерчилик жортуулдарды, үрп-адатка байланыштуу каада-салттарды, ар түрдүү турмуштук көрүнүштөрдү негизинен ыр түрүндө оозеки сактап келишкен. Ыр чыгармачылыгы кыргыз элинде кеңири тарап, негизги кесиптин бирине айланган. Мисалы, бекбекей. шырылдаң, акындардын айтышы, кыз оюнундагы артүрдүү мазмундагы ырлар ж. б. айтууга болот.

Формасы жагынан ритм менен жабдылган кыска ырлар гана эл арасына кеңири тарабастан, ошондой эле бир доордун тарыхый шартын поэтикалык көркөмдүктө калың эл массасына жеткирген чоң эпикалык залкар жомоктор да ыр түрүндө аткарылган. Булар менен бирге ыр түзүлүшүнүн бардык формасын (ритмдүүлүктү, уйкаштыкты, тыбыштык үндөштүктөрдү ж. б.) ичине камтыган табышмактар, макал- ылакаптар, учкул сөздөр да көп.

Сөздүн экспрессивдүүлүгү жана эмоционалдуулугу поэтикалык речтин көркөмдүүлүгүн жогорулатуу менен анын ритмикалык өзгөчөлүгүн арттырат. Ыр поэтикалык ойго, поэзиянын спецификалык өзгөчөлүгүнө байланыштуу айтылып жаткан речтин экспрессивдик-эмоционалдуулугун көтөрөт.

Өз учурунда эпостун поэтикалык стилин ачууга аракет жасашкан советтик жана чет элдик көрүнүктүү окумуштуулар[1] «Манас» эпосунун ыр түзүлүшүнө кайрылбай койгон эмес. Окумуштуулардын пикири боюнча «Манас» эпосу түрк элдерине мүнөздүү байыркы ыр түзүлүшүнүн формасын ушул күнгө чейин сактап келгендиги менен айырмаланып, негизинен жети жана сегиз муун өлчөмүндөгү ыр түрүндө айтылат,

«Манастын» ыр түзүлүшүндөгү байыркылык ырдын муун өлчөмү, уйкаштыгы, строфалык курулушу ж. б. традициялык формалардан даана байкалат. Буга

---

[1] Караңыз: *Ауэзов М.* Киргизская народная героическая поэма «Манас»; *Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас». – В сб.: Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961; *Алмаши Г.* Прощания героя Манаса с сыном Семетеем; *Фалев П.* Как строится кара-киргизская былина; *Поливанов Е. Д.* О принципах русского перевода эпоса «Манас». В сб.: «Манас» героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968.

карап «Манастагы» көркөмдүүлүк белгилери байыркы эле калыбында калды дешке болбойт. Турмуш менен коомдун өзгөрүү процессине жараша эпиканын поэтикасы, көркөм ыкмалары өзгөрүүгө дуушар болду.

Эпосторго таандык байыркы форма жалаң гана «Манас» эпосунда эмес, ошондой эле кыргыздын кенже эпикалык чыгармаларында да кеңири орун алган. Кенже эпосторду изилдеген адабиятчылар да негизинен ыр түзүлүшүнүн байыркы формасы жөнүндө өздөрүнүн пикирлерин айтышат[1]. Албетте, мындай кыска тезис формасында айтылган пикирлерде негизинен кенже эпостордун жалпы эле идеялык-мазмунун ачуу менен чектелишет да, көркөмдүк өзгөчөлүгү боюнча айрым гана маселелерине токтолушат. Ошондуктан, эпикалык чыгармалардын ыр түзүлүшү боюнча атайын арналган орчундуу илимий эмгек азырынча колубузда жок.

Кыргыз ырларынын түзүлүшү боюнча жалпы проблемалык маселелерди ичине камтыган монографиялык эмгектер[2] да бар.

Эмгектерде кыргыз поэзиясынын ыр түзүлүшүнүн структурасына, анын поэтикалык өзгөчөлүгүнө кеңири талдоо жүргүзүлүп, кыргыз ырынын табиятына мүнөздүү проблемалык маселелер чечилген. Албетте, эмгектерде эпикалык чыгармаларга өзүнчө бөлүм берилбесе да, тигил же бул маселелер боюнча айрым негиздүү ойлор айтылган. Бул жагынан проф. К. Рысалиевдин кенже эпостордун муун сандары боюнча жарыяланган көлөмдүү макаласы[3] көңүл бурууга татыктуу.

Ишибиздин бул бөлүмүндө эпикалык ырдын формасы жана дабыштык окшоштукту уюштуруунун айрым ыкмалары жөнүндө сөз кылмакчыбыз.

Эпикалык ырдын формалары. Ритмикалык түзүлүшү жагынан кыргыздын элдик оозеки поэзиясы жети-сегиз муун өлчөмүнөн турат, ал эми «кыргыздын силлабикалык ырларындагы ритмикалык бөлүктөрдүн муун сандары туруктуу жана бекем»[4].

Жалпы эле түрк элдеринин эпосторунда байыркы ыр түзүлүшүнүн формаларынын кеңири колдонулушу кыргыздын эпикалык чыгармаларына да мүнөздүү. Ошондуктан, эпикалык чыгармаларда архаикалык каражаттар жана ыкмалар жаралуу табиятына, спецификалык бөтөнчөлүгүнө жараша азыркы шарттын, учурдун талабына карабастан өмүр сүрө бермекчи.

«Манас» эпосунун кайсы гана вариантына кайрылбайлы, ыр саптарындагы муун өлчөмдөрү негизинен туруктуу.

«Манас» эпикалык ыры көптөгөн доорду басып өтсө да, эл тарабынан оозеки айтылып жана сакталып келгендигине байланыштуу жалаң муун өлчөмү эмес, башка белгилери боюнча да анчалык терең өзгөрүүгө дуушар болбогон сыяктуу. Эпостун көлөмү жана окуянын масштабдуулугу, ошондой эле аны айтуу ыкмасы жагынан «Манас» теңдешсиз чыгарма. «Манаста» негизги көркөмдүк сапатынын бири катары ыр түзүлүшүндө байыркы формалардын алда канча кеңири

---

1 *Закиров С.* «Эр Төштүк» эпосунун варианттары жана идеялык-көркөмдүк өзгөчөлүгү. Фрунзе, 1961; «Кожожаш» эпосунун кээ бир маселелери. Фрунзе, 1960; *Кебекова Б.* «Курманбек» эпосунун варианттары. Фрунзе, 1961.

2 *Керимжанова Б.* Кыргыз поэзиясынын рифмасы. Фрунзе, 1961, *Рысалиев К.* Кыргыз ырларынын түзүлүшү. Фрунзе, 1965.

3 *Рысалиев К.*Эпостук поэмалардын муун сандарына карата. – Ала-Тоо, №9, 1959.

4 *Рысалиев К.* Кыргыз ырларынын түзүлүшү, 30-бет.

сакталгандыгын көрсөтүүгө болот. Биздин оюбузча, бул көрүнүштүн өзүнчө себеби бар. Ал жеке эле «Манас» ырларынын оозеки айтылып сакталгандыгында, мындагы традициянын зор роль ойногондугунда гана эмес, байыркы форманын ыр тизмектерин оңой эсте тутууга көмөкчү болуп, шарт түзүп тургандыгында. Жалпы эле 7–8 муундан түзүлгөн ыр айтууга да, жаттап алууга да оңой, ыңгайлуу, анын үстүнө «Манастын» өзүнө таандык обону да ушул түрдөгү ырга ылайыкташкан. Ушунун натыйжасында «Манас» ыры башынан аягына чейин негизинен жети же сегиз муундагы ыр түзүлүшүндө сакталган дешке негиз бар.

Чаткаягы чаткалдай,
Чатына киши баткандай,
Куюшкандын кошконго,
Он бир карыш казанды,
Ойноп, күлүп аскандай.
Болжолу жок чоң Кула ат,
Бооруна карандын
Момолой ийин казгандай.

(С, О. 572, 236.)

Келтирилген мисалдагы ыр саптары 7–8 муундан куралган. Бул өлчөм эпосто эң кеңири учураган түр. Кээде ыр саптарынын тобунун жалаң 7, же 8 муундан куралган учурлары да кездешет, бирок эң кеңири жайылганы 7–8 муундун аралаш келгени. Ал эми «Манас» ырына салыштырмалуу оозеки чыгарманын үлгүлөрүнө кайрылып көрөлү:

Ай тийген тоонун боорунда,
Алтындан чачпак сооруңда,
Күн тийген тоонун боорунда,
Күмүштөн чачпак сооруңда[1].

Мында деле архаикалык форма деп аталган жети жана сегиз муундан куралган ыр түзүлүшүн көрүп турабыз. «Манас» ырына салыштырганда айтылчу ой, окуянын жүрүү процесси жана объектиси башка багытта. Ушунун натыйжасында биринчиси зор эпикалык мазмунду өз ичине камтып, элдин тарыхый турмушунун сапатын көрсөтүү менен сезимде жүрүп жаткан лирикалык күрөштү берип жатат. Болуп жаткан окуяны, ойду угуучуга жеткирүүдө экөө тең бир эле форманы кабыл алган. Айырма алардын сүрөттөө объектисинде жана баяндоо ыгында. Жети, сегиз муундан куралган ыр формалары оозеки поэзиядагы байыртадан келе жаткан түр экендиги илимде кеңири белгилүү. Ошону менен бирге көп муундуу ырлар да эл арасында алда качантан бери тарагандыгын эскерте кетүү оң болор.

XV–XIX кылымдардагы казак поэзиясынын тилин изилдеген К. Өмүралиев «Алтын-Ордонун тушунда жазма адабият өз күчүнө келүү менен оозеки чыгармаларга таасирин тийгизе баштайт. Ошондо, анын территориясында туулган «Мухаббат наме» (XIV к), «Хосров жана Ширин» (XIV к) ж. б. дастандарды жараткан акындар өз доорундагы фольклордук адабиятты жетик билишкен акындардан болгон. Ошол феодалдык мамлекеттик уюм курулган учурда белгилүү акындар ордо

[1] ТАИнин кол жазмалар фондусу, инв. №257, 40-41 беттер.

тегерегине топтошот да, алар сарайлык адабият деп аталган жазма адабият менен бир кыйла тааныш болушат. Ошентип, бул доордо фольклордук граждандык поэзия менен сарайлык жазма адабият арасында бир кыйла байланыш түзүлүп, алар өз ара эриш-аркак айкалышып, өркүндөп олтурду. Бирок өз ара эриш-аркактык лексика менен сөз айкалыштарынан ашып өткөн жок. Анткени, «Кутадгу билиг» поэмасынан илгери М. Кашгаринин «Сөздүгүндө» учураган белгисиз чыгармалардан тартып, жазма поэзия 11 жана 11–14 муун өлчөмүндө жазыла баштады»[1]–деп жазат. Мындай көрүнүш жалаң эле казактын оозеки жазма поэзиясына тиешелүү көрүнүш болбостон, ошондой эле башка түрк элдеринин поэзиясына да таандык белги дешке болот. Өз учурунда түрк ыр түзүлүшүнө өзгөчө көңүл бөлгөн Т. Ковальский дагы жети муундуктардын байыркы жана бул баба түрктүк (пратюрк) форма экендигин далилдөө менен бирге, ошол мезгилдерде он бир муундан түзүлгөн ыр формалары да жети муундуктардан кем эмес тарагандыгын айтат. Айтылган пикирлердин далили үчүн айрым бир мисалдарга кайрылып көрөлү. М. Кашгаринин «Сөздүгүндө» учураган поэмалардын көпчүлүгү жети жана сегиз муун өлчөмүндөгү ыр формасында жазылган. Мисалы «Уйгурлар менен болгон согуш» поэмасын алалы.

Кеме ичине олдуруб
Иле суусун кечтимиз
Уйгур таба башланыб
Мыңлак элин ачтымыз[2].
Бекем уруп атлака
Уйгур дагу татлака
Оргу жавуз утлака
Кушлар киби учтумуз.
Кудрук катуг түгдүмиз
Теңриг өгүш өкдүмиз
Кемшиб атуг текдимиз
Алдаб жана качтумуз[3].

Келтирилген мисалдардагы ыр жолдору жети жана сегиз муун өлчөмүндө курулган. Дагы бир мисал:

Теркен катун катунга тегур мендин кошуг
айгул сизиң табугчу өтнүр яңки табуг
Көңлү күйүп кану куруб агзу ачуб катгурар
Сүзгүргалүр үзиклер эссиз юзи буркурар[4].
Авлалур өзүм ануң тузуна
Эмлелүр көзүм ануң тозуңа
Миң киши юлугу болуб өзүңе
Бергелер өзүн ануң көзүңе[5].

---

1 *Өмүралиев К.* XV–XI гасырлардагы казак поэзиясының тілі. Алматы, 1976, 80-бет.
2 *Стеблева И. В.* Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. М., 1971, стр. 127.
3 *Стеблева И. В.* Развитие …, стр.125.
4 *Стеблева И. В.* Развитие ..., стр. 163.
5 *Стеблева И. В.* Развитие ..., стр. 177.

Жалпы түрк элдерине орток үлгүлөрдөн болгон М. Кашгаринин «Сөздүгүндө» кездешкен поэмалардын ыр түзүлүшүнүн формалары байыркылыгын бузбагандыгы менен өзгөчөлөнөт. Ошондой болсо да бул чыгармалар жалан, гана жети жана сегиз муун өлчөмүндөгү форма менен чектелбестен, бир эле учурда он бир муундуктарды да өз ичине кабыл алгандыгын айтууга болот.

«Уйгурлар менен болгон согуш» поэмасы башынан аягына чейин жети жана сегиз муун өлчөмүндөгү төрт сап ырлардан курулган. Ал эми «Ябаку менен болгон согуш» поэмасынын башталышы жети, сегиз, муундан турса, бара-бара окуянын өөрчүтүлүшүнө жараша он бир муундуу ыр саптарына өтөт. Мунун өзү жогоруда айтылган пикирлерди кубаттоо менен өз учурунда ушул форманын кеңири колдонулгандыгын кыргыз оозеки поэзиясынын үлгүлөрүнө да мүнөздүү экендигин далилдейт. Кыргыздын башынан бери келе жаткан традициялык жазма адабияты болбосо да, өз учурунда коңшу элдер менен болгон карым-катыш, маданий жана адабий байланыштардын натыйжасында оозеки поэзиясына мындай поэтикалык форманыи сиңирилишине мүмкүнчүлүк болгон чыгар.

Ушундай көрүнүштөргө карабастан «Манас» ырынын негизин жети жана сегиз муундан турган ыр өлчөмдөрү түзөт, мындай өлчөмдүн колдорудушу түбүнөн бери оозеки айтылып келе жаткандыктан, окуянын жүрүшү, «Манастын» өзүнө гана мүнөздүү обону, айтуучунун кыймыл-аракети өтө ийкемдүү форманы талап кылган сыяктуу. Проф. В. Жирмунский «Манас» эпопеясын – мазмуну жана ыр түзүлүшү боюнча архаикалык эпостордон деп эсептейт жана байыркы ыр формасына кирген кыска эпикалык ыр түзүлүшүн кабыл алгандыгын белгилейт[1]. Жалпысынан эпостун ритмикалык-конструкциялык түзүлүшүнө баа бергенде «Орто Азия элдердин эпосторунда жолугуучу ырдын кара сөз менен кезмектешип айтылуучу кеңири таралган аралашма формасына караганда «Манастын» тексти бүтүндөй ыр менен берилген. Өлчөмү–байыркы түрк эпикалык ырынын формасы болгон жети же сегиз муундуу, метрикалык басымы аяккы муунга түшүүчү кыска силлабикалык ыр»[2], – дейт В. М. Жирмунский.

Бирок «Манас» ыры негизинен бирдей муун өлчөмдөрүн кабыл алса да айрым эпизоддордун, окуялардын башталышьщда обон кошулбастан, жамактатып айтылган жорго сөз түрүндөгү ыр түрмөктөрүн кездештиребиз. Мындай ыкма аткарыла турган эпизодду баштоонун алдында эреже катары мурдагы айтылып өтүлгөн окуялар менен угуучуларды тааныштыруу иретинде кыскача баяндама берип, негизги окуяга өтүшүн шарттайт. Окуянын мындай башталышы традициялык мүнөзгө ээ болбостон, негизги окуянын тематикасына туура келиши да, келбеши да мүмкүн. Айтылган пикирди такташ үчүн мисалдарга кайрылып көрөлү. С. Орозбаков «Көкөтөйдүн ашы» эпизодун баштардын алдында ушул ыр формасына кайрылат. Ырдын башталыш эки жолу кадимки эле жети жана сегиз муундан башталып, анан жорго сөз. формасына өтөт.

Сыямын Алтай жеринде,
Кырк уруу кыргыз элинде.
Бабыркан, Бууракан,

[1] *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974, стр. 651.
[2] *Жирмунский В. М.*Введение в изучение «Манаса». Фрунзе, 1948, стр. 6 – 7.

Төбөйкан, Көгөйкан,
Көгөйдөн болгон үч бала.
Алтайдын жеринде,
Кыргыздын элинде.
(С. О. 583, 1.)

Бул сыяктуу ыр түрмөктөрү муун өлчөмдөрүнүн бир кылкалыгын сактабагандыктан, «Манас» эпосунун мелодикасын бузуп, жорго сөз ыргагынын темпи менен жамакталып айтыла берет. Аталган форма айтылуучу эпизоддун башталышында бир азга созулат. Ал эми негизги окуяга өткөндө манасчы кадимки эпостун өз обонуна салат.

Мунун өзү биздин оюбузча, окуяны баштоого, же ошол окуяга өтүүгө карата даярдык көрүү ыкмасы болуу керек. Бирок мындай ыкма бардык эле эпизоддорду же окуялардьг баштоонун алдында колдоно бербейт. Бул айрым эпизоддорго гана мүнөздүү.

«Манас» эпосунун көптөгөн согуштук эпизоддорунун ичинен «Чоң казат» эпизодунун киришүү бөлүмүндөгү алгачкы ыр баяны жогоруда айтылган форма аркылуу берилген. Мисалды карап көрөлү:

Көкөтөйдүн ашы болуп,
Көкжал Манас жакшы болуп,
Кары Кошой башы болуп,
Калк жыйылган кашы болуп,
Кан Көкөтөй ашы болуп.
Эргежели, Итаалы,
Не түрдүү жандарды
Алаткан заңгарды,
Чыңроо, жезтумшук
Чакырган баарысын,
Окуган оёндор
Чыгарсын маанисин.
(С. О. 584, 1.)

Же болбосо:
Көкөтөйдүн ашында
Катаган Кошой,
Казак Көкчө,
Калмак Санжы,
Элемандын Төштүгү,
Эштектен Жамгырчы,
Агыш, Кожош,
Акбай, Мамбет,
Көккоён, Султан
Көргөн уккан ж.б
(С. О. 584, 2.)

Келтирилген ыр форма ар түрдүү муун өлчөмдөрүнөн турган (тогуз, сегиз, жети, алты, беш, төрт, үч) ыр саптарын түзөт. «Манас» эпосунан кездеше калган

бул сыяктуу ыр түзүлүшүнүн формасы башынан аягына чейин эпикалык ырга («Манас» эпосунун ырына) мүнөздүү эмес, бул сейрек кездешчү көрүнүштөрдөн.

Айрым окумуштуулар элдик оозеки поэзиянын үлгүлөрүндө, ошондой эле «Манас» эпосунун ыр саптарында туруктуу муун өлчөмдөрү жок экендигин айтышат. Мындай пикирдин чыгышы байыркы түрк эстеликтеринде кездешкен чыгармалардын негизине таянуунун натыйжасында келип чыккан болуу керек.

Эстеликтерде айтылган баатырдык мүнөздөмө, ташка түшүрүлгөн жазмалардын мазмуну менен сюжеттик курулушу жоокерчилик турмушту чагылдырып, чыгармага эпикалык пафос берип турат. М. И. Богданова ташка түшүрүлген Енисей эстеликтериндеги чыгармалардын мазмунунан кыргыздын элдик оозеки чыгармачылыгына мүнөздүү келген төмөнкүдөй пикирин айтат: «Характерные черты народных эпических произведений сказались и на поэтической технике эпитафий. Подавляющее их большинство написано семи или восьми сложными рифмованными стихами. Рифма не везде устойчива: иногда текст его сильно насыщен, иногда рифма еле заметна. В строках не соблюдается строгое членение, зачастую строка представляет собой только лишь развернутую рифму. Употребляются аллитерации и звуковые повторы. Все эти черты свойственны также эпическим произведениям киргизского фольклора, в том числе и героическому эпосу «Манас»[1].

М. И. Богданова «Манас» эпосунда байыркы формалардан болгон аллитерация, ассонанс ж. б. ыр түзүлүшүнүн көркөм ыкмаларын Енисей жазмалары менен салыштыра карап, анын традициялык үлгүсү бузулбастан колдонулуп келе жаткандыгын баса көрсөтөт. Оозеки чыгармалардын басымдуу көпчүлүгү жети жана сегиз муундан тургандыгын белгилейт да, кыргыз элдик оозеки чыгармаларында туруктуу муун өлчөмдөрү сакталбайт деген жыйынтык чыгарат. Окумуштуунун мындай жыйынтыгын элдик оозеки чыгармачылыктын үлгүлөрүнүн ичинен макал жана ылакаптардан, ошондой эле элдик ырлардын айрым түрлөрүнөн байкоого болот. Бул үлгүлөр байыркы деп эсептелинген жети жана сегиз муун өлчөмү менен гана чектелбестен, муун өлчөмдөрү жагынан көп сандуусу да кездешет. Аталган маселе боюнча проф. К. Рысалиев «Макал жана лакаптардын ритмикалык түзүлүшүнө карата»[2] жана «Эпостук поэмалардын муун сандарына карата»[3] деген макалаларында ыр саптарындагы муун өлчөмдөрүнө кеңири токтолуп, баалуу пикирлерди жана сунуштарды киргизген. Ал «кыргыздын оозеки элдик ырларында, айрыкча эпостук поэмаларында негизги текстке көп сөздөр кошулуп айтылат. Ушундай көрүнүштөрдү ыр жолдорунун муун санагына кыстарып эсептөө тенденциясы бар»[4],– дейт да, бул абалды бизге чейинки түрк элдеринин элдик ырларынын ритмикасы менен мелодиясын изилдеп келишкен окумуштуулардын белгилеп кеткендигин далилдейт. Ошондуктан, ырдын тексти менен обондун ортосунда байланыш болбогондуктан аткарылып жаткан ырларга ар кандай сөздөр жалгашып, кошулуп айтыла берет. Ушул эле пикирди проф. К. Рысалиев жалаң эле эл акындарынын ырларына гана таандык кылбастан, ошондой эле. эпикалык көлөмдүү поэмаларда

1 *Богданова М. И.* Киргизская литература. М., 1947, стр. 13.
2 *Рысалиев К.* Макал жана лакаптардын ритмикалык түзүлүшүнө карата.– Ала-Тоо, № 9, 1959.
3 *Рысалиев К.* Эпостук поэмалардын муун сандарына карата.– Ала-Тоо, № 9, 1959.
4 *Рысалиев К.* Кыргыз ырларынын түзүлүшү, 48-бет.

эл арасында кеңири ырдалып келгендигин жана ар бир акын бул поэмаларды аткаруу учурунда ар кандай обонду пайдалангандыгын эскерет.

Муун өлчөмдөрү ритмикалык түзүлүшү боюнча элдик оозеки чыгармачылыктын үлгүлөрүнө таянып К. Рысалиев тарабынан айтылган пикирлерге толугу менен кошулууга болот.

М. И. Богданован&н «Манас» эпосун башка майда элдик оозеки жанрлар менен бирдей деңгээлде карагандыгына кошулууга болбойт. Анткени, «Манас» эпосу байыртадан бери традициялык өлчөмүн бузбай айтылып келген жана ошол өлчөм ушул күңгө чейин сакталууда. Ал эми «саптарда туруктуу санак жок, көпчүлүк учурларда жайылган уйкаштыкты түзүп калышат» деген пикири «Манас» эпосунун ыр түзүлүшүнө жакындашпайт. Эпостон жорго сөз түрүндө уйкаштырылып айтылган ыр формасы айрым гана эпизоддордун башталышында кездешет. Негизинен эпос жети жана сегиз муун өлчөмүндөгү ырдан турат, ошондой эле уйкаштыктар, аллитерация жана дабыштык кайталоолор арбын учурайт.

Түрк тилинде сүйлөгөн элдердин оозеки поэзиясынын ыр түзүлүшү байыркы замандан бери негизинен жети жана сегиз муундуктарды түзөт. Ошондуктан, бул түрк элдеринин ырларына кеңири тараган форма болуп саналат[1]. Оозеки сакталып келген түрк поэзиясы, анын ичинде кыргыздын да оозеки чыгармалары аталган ыр өлчөмүн сактаган.

Жыйынтыктай келгенде жалпы түрк элдеринин эпикалык чыгармаларына кайрылышкан, ошондой эле «Манас» эпосунун ыр түзүлүшүнө көңүл бурушкан окумуштууладын жыйынтыктары менен эсептешпей коюуга болбос. «Манас» эпосунун ыр түзүлүшү өз ичине байыркы түрк ыр системасынын формасы болгон элдик ырдын жети муундугунун[2] негизинде курулган жана ошол форма азыркы күнгө чейин жашап келгендигин .мисалдар далилдейт.

* * *

Ырдын строфалык курулмалары ыр түзүлүшүнүн конструкциясына кирет. Строфа аркылуу ыр саптарын атайын маани берүүчү топторго жайгаштырып, топтор болсо белгилүү бир интонацияда окулат жана ыр саптары уйкаштыктар менен жабдылат, өз ирети менен кезектешип кайталануу аркылуу ритмдик бөлүктөрү так, даана чыгат. Строфадагы ыр саптар белгилүү өлчөмдө бири-бирине айкалышуу аркылуу интонация жана ыргак менен бир бүтүндүктү түзүп, угуучуга жеткирилүүчү ой – айтылып жаткан ыр саптарында же строфада берилет. Баяндалып жаткан ой үзүлбөстөн строфанын ичиндеги ыр саптарына толук сыйлыгыштырылып, ойдун жарымы экинчи ыр тобуна көчүрүлүп берилбейт. Бир ыр тобу менен негизги ойду түзүүчү сүйлөм бүтөт, экннчи ыр тобунда экинчи сүйлөм курулат.

Жалпы эле түрк элдеринин поэзиясынын ыр түзүлүшүндө ырлар негизинен строфаларга бөлүнөт. А. Щербактын байкоосуна караганда түрк поэзиясында басымдуу орунду эки жана төрт саптан турган ыр строфалары ээлейт. Ал эми беш-алты,

1 Тюркологический сборник. М., 1972, стр. 236–253.

2 *Ахметов З. А.* Казахское стихосложение. Алма-Ата, 1964, стр. 206–207.

жети андан да көп саптан курулган ыр строфалары сейрек учурагандыгын айтат[1]. Ушул оюн улантып А. Щербак эпикалык жана турмуштук ырларга төрт саптан курулган строфалык түзүлүш мүнөздүү деп белгилейт[2]. Албетте, окумуштуунун айткан пикири анын байыркы уйгур жана өзбек элдеринин бай элдик оозеки чыгармачылыгына кайрылуунун негизинде чыгарган жыйынтыгынын натыйжасы.

Жогоруда айтылган ыр строфаларынын формалары айрым түрк элдеринин поэзиясына эч өзгөрбөстөн колдонулушу мүмкүн, ошондой эле туруктуу көрүнүштөрдөн болууга тийиш. Ал эми жалпы түрк поэзиясына мүнөздүү делинген көрүнүш айрым бир элдердин поэзиясына туура келбей калышы да ыктымал. Анткени, ыр түзүлүшүндөгү строфалардын эрежесине ылайыктуу ыр саптары алгачкы топто кандай тартип менен уюшулса, калган топтору да биринчи топтогу эрежени кыйшаюусуз сакташ керек. Бирок бул эреже кыргыз ырларына толугу менен туура келе бербейт.

Эми, кыргыздын оозеки поэзиясына кайрыла турган болсок, негизинен строфалык курулуш мүнөздүү. Түрк элдеринин поэзиясы сыяктуу эле басымдуу орунду төрт саптан турган ыр строфасы ээлейт. Ошондой эле эки жана андан көп саптан курулган ыр строфалары да учурайт. Бирок жогоруда эскертилгендей, эреже катары бир топтогу конструкциялык курулушту экинчи топто да дал өзүндөй кылып сактап айтуу эрежеси кыргыздын оозеки поэзиясына анча мүнөздүү эмес.

Айтылган ойго карата мисалдарга кайрылып көрөлү.

Акыл деген айлалуу,
Азап деген залалдуу.
Эгиз болсоэмгегиң
Эрдин тийбейт паанайы.
Дөөлөт деген чоң байлык,
Дөөрүк киши наадандык.
Акылдуунун бир сөзү
Айткан-сайын бир тайлык [3].
Элиргенйн эликтин,
Баласындай сардалым.
Кулпурушуң кундуздун
Лаласындай сардалым,
Алтындан буйла нар тайлак,
Ай чыкканча тиздейлик.
Ай чыкканча келбесең
Азабын тартып издейлик[4].

Мында кадимки традициялык үлгүдөгү ыр формасында курулган элдик санат-насыят жана сүйүү ырлары. Бул строфалар уйкаштык жана аллитерациялык каражаттар менен жабдылган. Эреже катары айтылып келинген ыр саптарынын ар бири бүткен ой тизмегинен турат да, ыр бирдиктүү бир строфаны куруп жатат.

1 *Щербак А. М.* Аллитерадия и рифма в тюркском стихосложении. – Народы Азии и Африки. 1961, N9 2, стр. 151.
2 *Щербак А. М.* Аллитерация и рифма в тюркском стихосложении, стр. 152.
3 Кыргыз элинин санат-насыят жана терме ырлары. Фрунзе, 1973, 38-бет.
4 ТАИнин кол жазмалар фондусу, инв. № 263, 6-бет.

Булардан сырткары беш жана андан көп ыр саптарынан курулган строфаларды да алалы.

Аргымак минсең эргитип,
Айда көңүл сергитип.
Асили жок муздайсың,
Перзенти жок эр жигит
Асирет тартып сыздайсың[1].
Алкымыңдын агынан,
Ашык болдум абыдан.
Келишимдүү боюңдан,
Көрбөй жүрсөм сагынам.
Сүйгөнүмдүн белгиси,
Чыккым келбейт жаныңдан[2].
Топ акылын табуучу,
Туйгун туулган чечендер.
Жоону сайып алуучу,
Жолборс жүрөк нечендер.
Арбайып артта калуучу,
Айласыз туулган бечелдер.
Улук болмок акылда,
Анын сүрөөнү болсо артында.
Калыс болуп элине,
Кайрылса ыраак жакынга.
Жолу болбойт жигиттин,
Жолдош болсо бакылга [3].

Келтирилген ырлардын уйкаштары шайкеш келип, музыкалуулугу жактан да аллитерацияга кеңири орун берилген. Мындагы формалар биринчиси беш, экинчиси алты, ал эми үчүнчүсү болсо андан да көп ыр саптарынан курулган. Бирок бардыгы тең канча ыр саптарынан түзүлбөсүн бир бүткөн ойду түшүндүрөт.

Мисалдар көрсөткөндөй, кыргыз оозеки поэзиясынын строфалык формасы жалпы эрежеге ылайык келүүчү бир бирдиктүүлүккө баш ийбейт. Строфадагы ыр саптарынын көбөйүшү ойдун топтолушуна, б. а. айтылуучу ойдун бүтүшүнө карата болот.

Мына ушундай пикирди кыргыздын кенже эпосторунун ыр топторуна карата да айтууга болот. Эгерде «эпостук поэмалардын тексттерин белгилүү бир маани берүүчү майда-майда топторго бөлүп ажыратмакчы болсок, алардын жогорку эрежеге ылайыктуу бирдигин таппайбыз. Мисалы, бир топ беш жолдон түзүлсө, экинчи топ үч жолдон, үчүнчү топ сегиз жолдон айкашылып калат. Ушундай эле ар бир шарттуу болгон топтордун ичинде колдонулуучу уйкаштык ыкмалары дагы башка-башка болуп чыгат»[4].

---

1 Кыргыз элинин санат... 78-бет.
2 ТАИнин кол жазмалар фондусу, инв. № 257, 58-бет.
3 Кыргыз элинин санат... 85-бет.
4 *Рысалиев К.* Кыргыз ырларынын түзүлүшү, 162-бет.

А. Щербактын пикирин кыргыздын эпикалык чыгармаларына (өзгөчө туруктуу эки жана төрт саптан гана курулат дегени) мүнөздүү көрүнүш катары эсептөөгө болбойт.

Андай эмес, карагым,
Сөзүн уккун абаңын!
Уят болбой Азимкан,
Орундасын талабым.
Он эки шаар элин бар,
Опол-Тоодой демин бар.
Ойлоп көрчү, карагым,
Кай жеринде кемиң бар?
Уят кылбай кедейге
Урмат кылар эбиң бар.
Он эки шаар калкың бар,
Казанаң толгон алтын бар.
Кайгырасың, карагым,
Каериңде дартың бар?
Кашыңда эшен абаңдын,
Балам, капасын жазар шартың бар.
Качып жүргөн бир кедей,
Кантип бузат элиңди?
Карыганча эшениң
Ушуну билбейт дедиңби?[1]

«Кедейкан» поэмасында жалаң эле эки жана төрт сап ырдан эмес, андан да көп улана берүүчү ыр саптары кездешет. Бул көрүнүштүн натыйжасы топтук бөлүнүштүн эрежесинин туруктуу эместигин айгинелейт. «Манас» эпосунун ыр түрмөктөрүндөгү ыр саптары бүткөн бир ойду билдирген сүйлөм туюнтмаларынан турат. Ушул эле сүйлөм туюнтмалары (ыр саптары) бирдиктүү бир жыйынтыкты берүү үчүн, б. а. бир ыр түрмөгүн түзүү үчүн, ал бир нече ыр саптарынан (эки, үч, төрт ж. б.) куралышы мүмкүн. Ушундай жол менен ар дайым айтылып жаткан ой жыйынтыкталат да, кайрадан экинчи бир жаңы ойго өтүп турат.

«Манастын» ыр топтору бир нече белгилердин негизинде кураларын атоого болот. Мындай белгилердин бирөө уйкаштык аркылуу уюшулган ыр топторун карап көрөлү:

Чылбырын сүйрөп бош басты,
Чындап качып, кыр ашты.
(С. О. 571, 28.)

Бердике сөзү токтолду,
Белден ашкан Меңдибай
Ат кууган бойдон жок болду.
Көз байланды, түн болду,
Ат кууган бойдон жоголуп,

[1] Кедейкан, Эр Табылды (эпостор). Фрунзе, 1970, 62–63-беттер.

Меңдибайга не болду[1].
Камынып жатыр калмак деп,
Эртең шашке-түш менен
Сизди чаап алмак деп,
Деги чыдабадым аңдап деп[2].
Көтөргөнчө күрсүнү
Көк жалың Манас жетиптир,
Көөдөнгө коюп кетиптир.

(С. О. 572, 242.)

Биринчисинде эки ыр жолунун экөө тең уйкашка түшүп, бир топту түзсө, экинчи мисалда алты саптан турган ыр тобу биринчи, үчүнчү, төртүнчү жана алтынчы ыр саптары уйкашуу менен өзүнчө ыр тобун уюштуруп жатат. Ал эми төрт саптан турган ыр тобунун уйкаштары биринчи, үчүнчү жана төртүнчү ыр саптарына түшкөн. Үч ыр сабынан уюшулган ыр тобунда болсо экинчи, үчүнчү ыр саптары уйкашып турат.

«Манас» ырынын тобун түзүүчү белгилердин дагы бири катары логикалык ойдун бирдигин атоого болот. Бул учурда айтылып жаткан ой логикалык жактан бир бүтүн бирдикти түзмөйүнчө ыр саптарынын сан өлчөмүнүн туруктуулугу сакталбайт. Ошондуктан, ойдун бүтүшүнө жараша ар кыл сандагы ыр саптары бир ыр түрмөгүн топтоп калат.

Жуушадан келген тууганың,
Журтум деп келип турганың,
Туйгун төрөм билбейсиң
Тууганды кудай урганын.
Капырда өскөн кара боор,
Кайтарбы деп ойлоймун
Кабылан төрөм сиздин доор.
Калкына тиер салмак оор,
Аталаш тууган аз үчүн
Абыдан ачыр биздин боор.

(С. О. 582, 588–589.)

Каармандын айткан оюнун жыйынтыгынын негнзи бир ыр тобун уюштуруп жатат. Ыр саптарындагы уйкаштар да ар түркүм түзүлгөндүгүн көрөбүз. Уйкаштыктын ар түрдүүлүгүнүн негизинде уйкашка карата ой жыйынтыкталып ыр тобу уюшулбастан, тескерисинче, каармандын ой жүгүртүүсүнө жараша жыйынтык чыгарылууда. Мындай учурда ойдун жыйынтыкталышы менен түзүлгөн ыр түрмөгүнүн топтолушунда анын ыр саптары бир системаны сактабастан, окуянын жүрүш процессинин негизинде бирде аз, бирде көп сандагы ыр жолунан курала берет. Уйкаштыктын курулуу системасы да ар түрдүү.

Ар канча улук болсо да,
Акылы толук болсо да,
Жалгыздыгы курусун.
Жайын айтып кайран эр,

---

[1] Манас, 1-китеп. Фрунзе, 1978, 24-бет.
[2] Ошондо, 127-бет.

Жашып ыйлап турушун.
(С. О. 584, 196.)

Ырдын уйкашына көз жүгүртсөк ойдун берилишине жана бүтүшүнө жараша биринчи эки сабы жана үчүнчү менен бешинчиси уйкашып, төртүнчү ыр сабы жалкы калган. Бул көрүнүш да туруктуу эмес. Жети саптан турган ыр тобунун уйкаштыгын карап көрөлү:

Жол боюнан жолугуп,
Жоболонго калдык деп,
Жолдо катар төрт түнү
Тосуп уруш салдык деп,
Кутулалбай ушу жер
Качып келип калдык деп,
Колго кирип барыптыр.
(С. О. 572. 344.)

Ыр аттамак уйкаштыкта айтылып, ал эми акыркы сабы өзүнчө сыңар калганы менен, кийинки айтылуучу ойдун жыйынтыгын чыгарган ыр тобунун аяккы ыр сабы менен уйкашка түшөт. Демек, «Манас» ыр тобунун түзүлүшү бүтүндөй эле бирдей сандагы ыр саптарынан жана окшош уйкаштыктарынан эмес, ойдун берилишине жараша ар кыл сандагы жана уйкаштыктагы ыр саптарынан курулган.

Шарттуу алып караганда эпостун ыр түрмөктөрү эки саптуу ыр жолунан тартып, көп саптуу ыр топторуна чейин кезигет. Ыр топторунун арасындагы ажырымдыкты айтылган ойдун бүтүшү менен белгилөөгө болот. Мисалдар көрсөткөндөй, ыр топторунун формалары өзүнчө бир бүтүн сүйлөмдү туюнтуу менен окуянын жүрүшүнө карата топтор арасында да бирдиктүү динамикалык байланыш бар.

Эпикалык ыр топторунун курулушу эпикалык тирададан түзүлүп, ыр жолдору өлчөмсүз санда узара берет. «Түштүк Сибирь түрк элдеринин эпосторунда, орто кылымдардагы огуздардын «Коркут атанын китеби» эпосунун ыр партияларында, кыргыздардын «Манасында», казактардын жырасында, өзбектердин «Алпамышында» дагы башка түрк тилдериндеги элдердин баатырдык эпосторунда тирада эпостун жалпы структуралык формасы болуп саналат».[1] Эпикалык ырдын топтук курулушун мүнөздөй келгенде аны синтаксистик жактан караганда сүйлөмдөрүнүн бирдиктүүлүгүн, уйкашуу жолдорунун бир кылкалыгын жана муун санагы жагынан болгон өлчөм тартибин эске алышыбыз керек. Ошондо гана эпиканын стилдик өзгөчөлүгүнө, айтылуу мүнөзүнө, сүрөттөө манерасына жараша анын топтук формасы түзүлөт. Демек, эпикалык ырдын топтук формасы башка элдик оозеки поэзиянын байыркы формасындай болуп шарттуу түрдө топко бөлүнгөнү менен негизинен тирадалык бирикмеге негизделет да, астрофикалык ыр формасына жатат.

* * *

Поэзиянын ыр түзүлүш структурасында сүйлөмдөрдүн синтаксистик курулушу боюнча окшоштукту түзгөн ыр саптарынын жана ыр топторунун кайталанып

[1] *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974, стр. 655.

айтылган формалары учурап калат. Бул көрүнүштөр көбүн эсе оозеки чыгармаларга мүнөздүү келет. Ал эми эпикалык ыр түзүлүшүндө болсо ритмикалык-композициялык курулуштун формасына кирген параллелдүүлүк ыкмасы сөздөрдүн же фразалардын, ыр жолдорунун же ыр топторунун өз ара маани жактан окшошуп, бир эле мазмунду эки ирет кайталоо менен угуучуга жеткирет. Аталган ырдын формасын (параллелизмди) «Манас» эпосунун ыр түзүлүшүнөн да учуратабыз. Мындай көркөм ыкма окуяга катышкан каармандардын мүнөзүн, башка каармандар менен болгон карым-катышын, жаратылышка жасаган мамилесин, портреттик элесин сүрөттөйт.

Параллелизм эпикалык чыгармада абстракттуу көрүнүштөр аркылуу берилбестен, көпчүлүк учурларда конкреттүү сүрөттөлүп жаткан каармандын образына ылайык келүүчү предметтер менен салыштырылат.

Билдин жүгүн кийгендер,
Бири миңге тийгендер.
Жарагын темир кийгендер,
Жалгызы санга тийгендер.
(С. О. 580, 16.)

Салтанаттуу сай кашка,
Сөөлөтү журттан бир башка.
Кызыл байрак кырк кашка,
Кылганы журттан бир башка.
(С. О. 571, 18.)

Бирөө деп барсам мин, окшойт,
Баары күчтүү бил окшойт.
Жалгыз деп барсам сан окшойт,
Байкап көрсөм баарысы
Жандан тойгон жан окшойт.
(С. О. 585, 319.)

Кыргыз колунун баатырдык күч-кубаты параллелизмдик салыштыруу жолу менен эпикалык колго ылайыктуу келген предметтерге окшоштурулуп, конкреттештирилүүдө жалпы эле колдун айбаттуу сүрү синтаксистик параллелизм көркөм ыкмасы аркылуу элестүү сүрөттөлүү менен гиперболизадияланып берилген.

Ушул эле ыр формасынын түрү менен эпостун негизги каармандарына таандык болгон баатырдын каармандык, айбаттуулук бөтөнчөлүктөрү сүрөттөлгөндүгү кездешет.

Жүздөн жүзүн бурбас деп,
Жүз миң адам курчаса,
Жүдөп карап турбас деп.
Минден бетин бурбас деп,
Миндеген адам камаса,
Бир жалтанып турбас деп.
Кармагандан кан чыккан,
Карагандан жан чыккан,
Жаш да болсо Алмаңдын

Жайын билди Эсенкан.
(С. О. 580, 341.)
Тула бою тууш күч,
Туйгунду кайдан көтөрсүн.
Кара бою катуу күч,
Канкорду кайдан көтөрсүн.
Бак-дөөлөтү башында,
Баатырды кайдан көтөрсүн.
(С. 0 . 581, 447.)
Мөндүрдөн бетер ок атып,
Мөндүлөшүп топ атып.
Жамгырдай кылып жаа тартып,
Жабуулашып ок атып,
Жазайыл менен топ атып.
Жалпы капыр көптөдү,
Жаалданып эр Манас
Жалгыздык зарпы өткөнү.
(С. О. 579, 327.)

Элдик каармандар жогорку идеал катары сүрөттөлүп, алардын баатырдыгы адамдын күчү, алы келбес өзүнчө жаралышкан эпикалык алп катары мүнөздөлөт.

Бул эпикалык, ыр формасы окуяга түздөн түз байланышып, катышып жаткан каармандардын бири-бири менен болгон мамилесин, карым-катышын, ички кагылышууларын, табият кубулушу менен адамдардын мүнөздөрүнүн ортосундагы байланыш жакындыктарды жеткирүүдө күчөтүү жана апыртуу жолу менен көркөм образга жандуу элес берет. Мындай эпикалык ыр формасынын сүйлөм туюнтмалары синтаксистик курулушу жактан бирдей сөз тизмектеринен түзүлөт да, ритмикалык жактан болгон муун санактарынын өлчөмдөрү ашык, кеми жок бирдей санда чыгат. Муну жогоруда «Манас» эпосунан алган мисалдардан көрдүк.

Дабыштык окшоштукту уюштуруунун ыкмалары. Муун санактарынын өлчөмүн сактаган речте тыбыштардын үндөшүүсү, дабыштык окшоштугу көп кездешет. Поэзиядагы мындай кубулуш ырдын сырткы көркөмдүүлүгүн гана көрсөтпөстөн, сүйлөө речине катышкан тыбыштардын үндөшүүсү ыргактуулукту сактоо менен көркөм поэзияга белгилүү даражада эмоционалдык коөздук берип турат. Мунун өзү ыр табиятына мүнөздүү келген көркөм үндүүлүктү түзүүчү ыкмалардан болот. Бул сыяктуу көркөм үндүүлүк ыр жолдорунун үндөштүк окшоштугун түзүүчү аллитерация, ассонанс, анафора, аяккы уйкаштык сыяктуу көркөм ритмикалык каражаттар – ырларда башкы, ортоцку жана аяккы болуп бөлүнөт. Жогоруда аталган уйкаштыктардын түрлөрү ар дайым ырдын муун өлчөмдөрү менен байланышта жүрөт.

Сөздөрдөгү уйкаштык поэтикалык речтин башкы белгилеринен. Муну кыргыз ырларынын тажрыйбасынан да кездештиребиз. «Кыргыз поэзиясынын байыркы учурдан тартып, азыркы кезге чейинки өсүш тарыхында рифма (мейли башкы жана ички аллитерациялык формасында болсун, мейли аяккы рифма болсун) ыр жолдорунун жалпы түзүлүшүндө эң зарыл ритмикалык курал катарында. көрүнөт.

Ушул фактынын негизинде кыргыз поэзиясы рифмасыз ырларды билбейт деп дагы айтууга болот»[1]. Бул формулировканы негиз кылып, кыргыз поэзиясынын башкы башаты болгон элдик оозеки поэзиянын үлгүлөрүнөн тартып азыркы поэзияга чейин көз жүгүртө келсек, уйкашка түшпөгөн ырлардын үлгүлөрү сейрек учурайт. Ырдалып же айтылып жаткан ыр формалары такай эле аяккы уйкаштык менен чектелип калбастан, эреже катары байыртадан бери түрк элдеринин поэзиясында аяккы уйкаштык катышпай калган учурда ыр саптарынан башкы тыбыштары же болбосо муундар арасындагы үндүү жана үнсүздөрдүн кайталанып айтылышы учурайт. Мындай учурлар башкы жана ички аллитерациялык уйкаштык деп аталып, бул дабыштык кайталоонун өзүнчө бир формасына жатат. Ал эми бул эки форма (башкы жана аяккы уйкаштык) кыргыз ырларында бирдей даражада колдонула берет. Муну менен ыр саптарынын ритмикалык жүрүштөрү эки жагынан тең бирдей дабыштык кайталоо менен жабдылат да, көркөмдүк максатта ыр строфалары сөзсүз түрдө болушу үчүн сөздөрдүн белгилүү бир жерде дабыштык окшоштукту жана үндөштүктү көрсөтүп туруусу зарыл. Ошондо гана уйкаштык өзүнүн басымдуу күчүн көрсөтө алат.

* * *

Поэзияда ар дайым ыр саптарындагы колдонулган сөздөрдүн ритмикалык кыймылын күчөтүү үчүн алынган аяккы уйкаштык каражаты дабыштык кайталоонун негизги куралы болуп эсептелинет. Аяккы уйкаштыкка эки башка дабыштык үндөштүктөгү сөздөрдү колдоно турган болсок, ыр саптары өзүнүн ичине башкы жана ички дабыштык окшоштук менен үндөштүктү толук кабыл алгандыгына карабастан, ырдын рйтмикалык жүрүшү, эмоциялык эргүүсү жана таасири өзгөрүп, мазмундук сапаты солгун тарта баштайт. Мындай болгон соң ырдын ритмикалык жүрүшүн, эмоциялык таасирин арттыруу үчүн бардык учурда дабыштык кайталоодо үндөштүк окшоштугунун бирдей болушу поэзияда негизги факторлук ролду ойнойт.

Ырдын ритмикалык курулушундагы бир кылка ыргактуулукту сактоодо үндүн таасири менен бирдей эле даражада сүйлөө речинде сөздөрдү үндөштүккө карата пайдалануу ыкмаларынын мааниси да зор. Айтылып жаткан ойду же окулган тексттин мазмунун эстеп калууда ритмикалык ыргак жана дабыштык үндөштүк менен көркөмдөтүлгөн сүйлөө речи (эске сактап, жатка айтып берүүгө) өтө ыңгайлуу шарт түзөт. Байыркы ыр формасындагы дабыштык окшоштукту түзүүчү ыкмалардын негизгилеринен болгон ыр курулушунун уйкаштыгы ырга көрк кошуп, эмоционалдык күч берип, анын жандуу кыймылын көрсөтүүчү элементтеринен болуп саналат. Бул көрүнүштү жалаң тана оозеки чыгармачылыктын үлгүлөрүнөн жолуктурбастан «Манас» эпосунун ырларынан да учуратабыз. Мунун далили катары «Манас» ырынын уйкаштыгына байкоо жүргүзөлү:

Күңгүрөгөн добушу,
Жашылдуу күндөй күңгүрөп,
Келе жатыр кеңгиреп,

[1] *Рысалиев К.* Кыргыз ырларынын түзүлүшү, 51-бет.

Мас болгон билдей зеңиреп.

(С.О. 585, 456.)

Каракан болсо уругуң,
Катылсаң мага курудуң.
Катыкты байлап кетиптир,
Канкор Манас улугуң

(С. О. 572, 234.)

Биринчи мисалдагы алынган ырдын үчүнчү, төртүнчү ыр жолунун аяккы сөздөрү (кеңгиреп – зеңгиреп) так уйкашып жатса, экинчи ыр жолунун аяккы сөзүнүн (күңгүрөп) акыркы мууну уйкашка келүү менен дабыштык жагынан гана окшошууда. Калган муун өлчөмдөрү үндөштүк жагынан алганда үчүнчү жана төртүнчү аяккы сөздөрдүн муундарына жакындашпайт. Экинчи мисалдын ыр саптарындагы бардык сөздөр (уругуң– курудуң–улугуң) бирдей дабыштык жактан да, үндөштүк жактан да окшошуп жатат.

Астыңкы эрди албайып,
Үстүңкү эрди далбайып.
Кандалчынын кабындай,
Муруту букар шабындай,
Көз айбаты жалындай.

(С. О. 586, 134.)

Бул ыр түрмөгүнүн аяккы сөздөрү жупташуу менен эгиз уйкаштыкта (албайып – далбайып; кабындай – шабындай – жалындай) бири-бирине үндөшүүдө.

Улаан күлүк Мааникер.
Жаңы болуп жылма тер.
Буралган чөптүн үстүнөн,
Булуттуу көктүн астынан,
Жүгүрдү десе учкандай,
Учту десе союлгур
Даңканы ташты бузгандай.

(С. О. 583, 167.)

Уйкашка түшкөн сөздөр (Мааникер–жылма тер; үстүнөн – астынан; учкандай–бузгандай) биринчи жана экинчи ыр жолунда акыркы муундары (кер–тер), ал эми үчүнчү жана төртүнчү ыр жолунда болсо жалпы үндөштүк законунун негизинде акыркы муундар гана уйкашка келген. Бешинчи менен жетинчи ыр жолундагы сөздөр (учкандай–бузгандай) так уйкаштыкты түзгөн.

Минетерин биз билбей,
Бириндеп келип калыппыз.
Тамакка болуп ыраазы
Талпайып жатып алыппыз,
Сонунду билбей калыппыз.
Тойгонго болуп ыраазы
Томпоюп жатып калыппыз,
Тойгондукту салыппыз.
(С, 0.583, 188–189.)

Ыр түрмөгүнүн уйкашка түшкөн сөздөрү бирин-бири кайталоо менен ойду тактап жатат. Уйкаштыктардын өзү болсо так уйкаштыкты түзүү менен экинчи, төртүнчү, бешинчи, жетинчи жана сегизинчи ыр жолдорунун сөздөрү дабыштык жактан үндөшүп турат. Ошондой эле уйкашка түшкөн сөздөрдө алынган ой жыйынтыкталып сүйлөм тизмегинин бүтүшүнө жараша колдонулат.

«Манас» ырында уйкаштыктын бардык типтери жолугат. Мисалы, байыртадан бери келе жаткан традициялуу форма болуп эсептелинген уйкаштыктын **ааба** формасы кеңири учурайт.

Кыруусун алтын чордогон,
Кырмызы гүлүн тордогон.
Кырк жылы суудa жатса да,
Кылайып өңү оңбогон.

(С. О. 580, 335.)

Улугуна барайын,
Учурашып карайын.
Урматтап улук күтпөсө,
Убарага салайын.

(С. О. 581, 31.)

Төрт сап ыр жолунан турган **ааба** схемасындагы уйкаштыктын жардамы аркылуу сөздөрдү басымга келтирет да, негизги ойду айтылуучу предметтин тегерегине жыйынтыктайт.

«Манас» ырында кыймыл-аракетти көрсөтүүдө, эпостун образ системасынын мүнөзүн ачып берүүдө анын табиятына ылайыктуу ыр топтору түзүлгөндүгүн байкайбыз. Ошол ыр топторунда айтылып жаткан ой такталып, негизги бериле турган мүнөздөмө ошол сөздөр аркылуу ачылат. Уйкашка түшкөн сөздөр ар кыл ыр жолдорунан учурайт да, бир бүткөн ой жыйынтыкталуу менен ыр түрмөгү бүткөн сыяктуу сезилип турат.

Мылтыктарын сундуруп,
Айгайы кулак тундуруп,
Калмакка найза сундуруп.
Желегин желге жапырып,
Тозоңун тоодой сапырып,
Домабел шорун катырып.

(С. О. 571, 165.)

Келтирилген алты сап ыр жолдорунун аяккы сөздөрү уйкашуу менен (сундуруп–тундуруп–сундуруп; жапырып–сапырып–катырып) эпикалык согуштун жүрүү процессин жана кыймыл-аракетин көрсөтүп жатат. Жүрүп жаткан процесс дабыштык окшоштукка алынган сөздөрдүн ичиндеги тыбыштардын кайталануусу менен жандуу көрүнүштөн кабар берип, кыймылдуу картинанын элесин тартат. Уйкашка келген сөздөр үч-үчтөн жупташып бир бүтүн ойду ачат да, өзүнчө бөлөк-бөлөк ыр топторуна бөлүнөт.

«Манас» ырында жогорудагыдай үч ыр жолунан туруп, бүтүндөй үч сабы тең уйкашка түшкөн ыр түрмөктөрү кездешкени менен башынан аягына чейин бул

форма толук боюнча алынган эмес. Анткени, эпикалык окуянын жүрүшүнө, ойдун айтылышына жараша уйкаштыктар ар кыл формада кездеше берет.

Эки бугу, үч марал,
Ээн экен бул арал.
Кийиктен бешөөн алдык деп,
Камандын келген бирөөнү
Жыга чаап салдык деп,
Алмамбет барды сарайга,
Аңдан жолдуу экен деп,
Атагы кетти далайга.
Бир жумадан бир жума,
Алиги жолдош жигиттер
Ашыгышып жуп-жуда.

(С. О. 580, 353.)

Мисалдардагы уйкаштыкка караганда логикалык жактан болсун, айтылган ойдун жыйынтыкталышы жагынан болсун, окуянын жүрүү процессин көрсөтүүдө болсун, ыр сүйлөмдөрүнүн бүтүшү уйкаштык менен аякталат да, өзүнчө ыр түрмөгүнө айланат. Демек, айтылган ойдун мазмуну башкы ыр саптары менен жыйынтыкталып бүтүп калбастан, андан кийинки ыр саптарында улантылат. Кийинки ыр саптары да өзүнчө ыр түрмөгүн түзүү менен уйкаштык кабыл алып, ойдун жыйынтыгын чыгарат. Уйкашка түшкөн сөздөрдүн формаларын алып көрөлү. Биринчи ыр түрмөгүнүн сөздөрү (марал – арал) жупташып эгиз уйкашуу менен муун өлчөмдөрү так окшошуп турат. Кийинки үч сап ырдын биринчи жана үчүнчү (алдык деп–салдык деп) саптарындагы сөздөр рефрен формасында кайталанганы менен «деп» деген этиш сөзүнөн мурдагы сөздөр так уйкашка келген. Ал эми үчүнчүсү да ушундай эле так окшоштукту түзсө, төртүнчү ыр түрмөгүндөгү уйкашка түшкөн сөздөрдүн (бир жума – жуп-жуда) акыркы гана муун өлчөмдөрү үндөштүк окшоштугу аркылуу уйка- шууда. Мисалдардын уйкаштыгы көрсөткөндөй биринчиси (аа) эгиз уйкаштык менен айтылса, калгандары (аба) аттамак уйкаштыкта айтылып жатат. Уйкаштыктын аталган түрү (аба – аттамак уйкаштык) «Манаста» кеңири учурайт.

«Манас» ырында уйкаштыктардын башка түрлөрү да кездешет. Булар деле жогорудагы мисалдардай эле эпостун табиятына ылайыктуу эпикалык кыймыл-аракетти билгизүү менен ага эмоционалдык сапат берип турат.

Кан ордосун бет алып,
Калкая басып Жакып бай
Бара жатыр жайма-жай.

(С. О. 581, 31.)

Мындагы уйкаштыкгын схемасы (абб), б. а. ыр түрмөгүнүн экинчи жана үчүнчү жолу эгиз уйкаштыкты түзсө, биринчи жолу уйкаштыкка түшпөй калган. «Манас» ырларына айрыкча аралаш уйкаш, б. а. ыр тобу баштан аяк бир уйкаштыкка түшпөстөн, өзгөрүлүп турушу мүнөздүү. Мындай ык эпикалык стилди сактоого мүмкүнчүлүк түзөт. Ошон үчүн бул көрүнүш «Манас» ырында туруктуу белги дешке болот.

Уйкаштыктын өзгөрүлмө түрүнө карата мисалдарга кайрылып көрөлү:

Ар түрдүү оюн ойношуп,
Аккан сууну бойлошуп.
Жакыпка жакын барышып,
Жайнап жаткан жемишке
Жабылып кирип калышып.

(С. 0. 581, 33.)

Бир бүткөн ойду түзүп жаткан бул ыр түрмөгүнүн уйкаштык системасы эгиз жана аттамак уйкаштыктан (схемасы боюнча алганда а а б в б) курулган. Бирок мындагы ар бир уйкаштык системасы жүрүп жаткан окуяны ар кыл мүнөздө түшүндүрбөстөн, окуянын бир багытта бара жаткандыгын белгилеп турат. Же болбосо төмөнкү ырлардагы уйкаштыктардын кандай формада жабдылгандыгына көз жүгүртүп көрөлү.

Каныштын кыйла билери,
Кашында бар кенизек.
Казынага баргын деп,
Төрт жүз катын жиберди.
Буулум канча, бутаны,
Жыйнаган экен бу дагы.

(С. О. 581, 238.)

Чотала үнү чопулдап,
Асмандан түшкөн октору,
Көктөн түшкөн мөндүрдөй
Көк коргошун топулдап.

(С. О. 583, 237.)

Ошончо журттун баарысы
Ок жаңылат окус деп,
Калабыз өлүп кокус деп,
Баарын турган башкарып,
Бабаң Кошой карысы.

(С. О. 583, 238.)

Октун баары тозулуп,
Мергендердин баарысы
Кутуда калбай дарысы
Куудай мойну созулуп.

(С. О. 583, 238.)

Жогорудагы ыр саптарындагы уйкашка түшкөн сөздөрдүн окшошуп айкалышуусу ойдун бүтүшүнө алып келди. Демек, ойдун жыйынтыкталышына жараша тирада формасындагы ырды шарттуу түрдө топторго бөлүүгө мүмкүндүк түзүп жатат. Ушунун негизинде мисалдарды ыр топторуна ажыратып алдык. Бирок бул учурдун өзүндө ырды топторго кандай жагдайда бөлүштүрүлүшү жөнүндө эмес, сөз ыр саптарындагы уйкаштыктар жөнүндө болмокчу.

Биринчи ыр тобу алты жол ыр сабынан түзүлүп, Каныкей жөнүндө сөз болот. Бул ырдын биринчи, төртүнчү жана бешинчи, алтынчы саптардын аяккы сөздөрү

(билери–жиберди; бутаны–бу дагы), уйкашка түшкөн, ал эми экинчи, үчүнчү ыр жолдорундагы аяккы сөздөр (кенизек–баргын деп) тыбыштардын үндөштүк окшоштугунун жакындашуусу менен өз ара үндөштүк жагынан болгон уйкаштыкты түздү десе да болот. Ошондо бул алты жол ыр сабындагы уйкаштык (а б б а в в) схемасын түздү.

Экинчи ырда болсо төрт ыр жолунан туруп, мунун биринчи жана төртүнчү саптарынын аяккы сөздөрү (чопулдап-топулдап) уйкашка түшүп, калган экинчи, үчүнчү саптары уйкашпай калган (схемасы – а б в а).

Үчүнчү топ беш ыр жолунан турат да биринчи менен бешинчи, экинчи менен үчүнчү ыр саптарынын аяккы сөздөрү (баарысы – карысы; окус деп – кокус деп) уйкашка келип, төртүнчү ыр жолу болсо жалкы калган. (Схемасы–а б б в а.)

Эң акыркы мисалга алынган ыр түрмөгү төрт ыр жолунан түзүлүп биринчи, төртүнчү жана экинчи, үчүнчү ыр саптарынын аяккы сөздөрү (тозулуп–созулуп; баарысы–дарысы) уйкашка түшүп мында бардык ыр саптарынын аяккы сөздөрү уйкашып жатат (схемасы – абба).

«Манас» ыры силлабикалык ыр түзүлүшүнө жаткандыктан үндөштүк окшоштугунун законуна жараша бардыгы тең бирдей эле даражада аяккы уйкаштык менен жабдылган. Ошондой эле эпикалык ыр өз ичине башкы жана ички аллитерациялык уйкаштыкты да кабыл алган.

Дабыштык окшоштукту түзүүчү башкы, ички аллитерациялык жана аяккы уйкаштыктын так үлгүлөрүн байыркы замандан бери ушул күнгө чейин сакталып келген Юсуф Баласагунинин «Кутадгу билик» поэмасынан да, Махмуд Кашгаринин «Сөздүгүндөгү» элдик оозеки чыгармачылыктын үлгүлөрүнөн да кездештирүүгө болот. Булардын ыр түзүлүшү да силлабикалык болуп, бардык ыр строфалары аяккы уйкаштык менен жабдылган. Бул поэтикалык тексттердин уйкаштыгы ар кыл типтерден түзүлгөндүгүн көрүүгө болот.

Катунсини чогуладу
танут бегин йагуладу
кану акуп жагуладу
бойун сувун кузул сагду.
Ерен алпу окуштулар
куңур көзин бакуштулар
камуг толмун токуштулар
кулуч кунка күчүн сугду.
Телим башлар йувулдумат
йагу андун йавалдумат
кучи анун кавилдимат
кулуч кунка күчүн сугду[1].

«Диван лугат ат-түрк» китебиндеги «Тангуттар менен болгон согуш» поэтикалык чыгармасынан алынган бул мисалдарга караганда ыр формалары төрт саптан курулуп, ар бири өзүнчө строфалык түрмөктөрдү түзүп жатат. Мындагы уйкаштыктардын схемасы а а а б болуп, биринчи, экинчи жана үчүнчү саптар,

[1] *Стеблева И. В.* Развитие тюркских поэтических форм в XI веке, стр. 113-115.

уйкашка түшүп жатса, төртүнчү жыйынтыктоочу ыр сабынын акыркы сөзү жогорку саптардын аяккы сөздөрү менен уйкаштыкты түзө албайт. Бирок ар бир куплеттин акыркы саптарындагы уйкашка түшпөгөн сөздөр кийинки куплеттин акыркы саптарынын сөздөрү менен уйкашка түшүп турат. Мисалы, жогорку сагду, сугду, сугду деген ар бир куплеттин акыркы саптарындагы сөздөрдү карагыла. Дабыштык окшоштуктун ушул типтери (алгачкы үч ыр жолу өзүнчө, ал эми төртүнчү ыр жолу болсо ар бир куплетте өзүнчө уйкашка түшөт) көпчүлүк поэтикалык чыгармаларда кеңири сакталгандыгы байкалат. Анткени, жогоруда оозеки поэзиядан келтирилген мисалдын да аяккы ыр жолдору кийинки түрмөгүн байланыштырып уйкашка келтирилгендигин атап кеткенбиз. Бул факты кыргыз оозеки поэзиясынын үлгүлөрүндө да башка түрк элдеринин байыркы ыр системасындагы ыр түзүлүшүнүн формасы сакталгандыгынын далили болуп эсептелет.

«Манас» эпосунун жана «Диван» менен «Кутадгу билик» поэмаларынын ыр түзүлүшүнөн мусулман дооруна чейинки мезгилдердеги уйгур поэзиясынын үлгүлөрүнөн болгон эгиз, аттамак, оролмо ж. б. менен катар эле сырткы жана ички аллитерация, редиф, рефрен сырткы дабыштык окшоштуктун формаларын учуратабыз[1].

билиг билиң йа бегим
билиг саңа еш болур
билиг билген ол ерке
бир күн девлет туш болур.
билиглиг ер билиңе
таш куршанса каш болур.
билиг сизниң йанинга
алтун койсо таш болур[2].

Уйкаштыктын бардык келтирилген түрлөрү байыркы замандан бери түрк системасында колдонулуп келе жаткандыгын жогорку мисалдар айгинелейт.

«Манас» ырынын уйкаштык формаларына караганда көп өзгөрүүлөргө да дуушар болгон жана түрк ыр системасына таандык болгон уйкаштыктын байыркы формаларын (башкы жана ички аллитерациялык жана аяккы уйкаштыктар) өз ичине камтып сактап келгендигин мисалдар көрсөтүп жатат.

Кыргыз элинин байыркы поэтикалык эстеликтеринин бири «Манас» эпикалык чыгармасынын ыр түзүлүшүндөгү уйкашка түшкөн сөздөргө байкоо жүргүзгөндө сөздөр арасындагы тыбыштардын өз ара дабыштык жагынан болгон окшошуудан сырткары сөздөрдүн, мүчөлөрдүн дабыштык жактан үндөштүгүн көрүүгө болот. Ошондуктан, бул фактылар кыргыз поэзиясында (анын ичинде «Манас» эпосунда) туруктуу экендигин көрсөтөт. Анткени, уңгу сөз менен мүчө ыр саптарында уйкашка түшүүдө бирдей милдет аткарып, бирдей даражада колдонула берет. «Манас» ырына кайрылып көрөлү:

Шибеге, бычак, түрпү жол,
Жүрүп барса калың кол.

(С. О. 585, 307.)

[1] Тюркологический сборник, 1972, стр. 236–237.
[2] Тюркологический сборник, 1972, стр. 252.

Жылма жаак, жылдыз көз,
Катуу добуш, каар сөз.
(С. О. 579, 249.)
Асмандаган ак терек,
Асили жерден чыккан соң
Бийиктиги не керек?
(С. 0.578, 81.)

Уйкаштыкка түшкөн сөздөрдүн бардыгы тең (жол – кол, көз – сөз, терек – керек) уңгу сөздөрдөн түзүлүп, дабыштык окшоштугу жагынан жуп сөздөр болуп жатат.

Уңгу менен мүчөнүн дабыштык жагынан кайталанып айтылышы да кездешет.

Кош колоңун артышып,
Кош аргамжы тартышып,
(С. О. 571, 330.)
Санап көргүн көп калкым
Сагымбай айтпас сөз калпын,
Сабырдын түбү сары алтын.
(С. О. 579, 215.)
Көзкаман аны сөздөдү,
Сөз артынан Токолдой
Айтар сөзүн көздөдү.
(С. О. 578, 373.)

Жогорудагы ыр саптарындагы уйкашка түшкөн сөздөрдүн уңгулары, ага уланган мүчөлөрү, лабыштык жагынан окшошуп үндөшүү аркылуу уйкаштыкты түзүүдө, Мындагы уйкашка түшкөн сөздөр: артышып – тартышып, калкым калпын–алтын, сөздөдү – көздөдү болуп, уңгусу да, мүчөсү да жупташуу аркылуу дабыш жагынан угумдуу жана бай келип, ырдын эмоциялык таасирдүүлүгүн күчөтөт. Уйкаштыктын ушул тиби жөнүндө проф. К. Рысалиев «уңгулар өз ара дабыштык окшоштукту жаратканда жана аларга бирдей формадагы мүчөлөр жалганганда, уйкаш бай дагы, уккулуктуу дагы, көркөмдүү дагы болуп чыгат. Демек, толук уйкаштыкты уюштурууда уңгулар дагы жана аларга уланууучу мүчөлөр дагы бирдей милдетти аткарышат. Бул эки бөлүкчөнүн белгилүү тартипте айкалышынын натыйжасында түзүлгөн толук уйкаштыктар көп муундуу болот»[1],– деген. Айтылган пикирдин далилдүү экендигин жогоруда алынган мисалдардагы уйкаштыктар ачык-айкын көрсөтүп турат.

«Манас» эпосунун ырынан жалпы эле түрк поэзиясына мүнөздүү редифтүү уйкаштык да кездешет. Мындай учурларда иегизги уйкашка түшкөн сөздөн сырткары андан кийин келүүчү сөз ар бир ыр жолунун аягында кайталанып олтурат. Бул сөздөр жөнөкөй кайталануу, же ыр жолунун аягына үндөштүк көркөмдүктү киргизүү менен чектелип калбастан, анын аткарган функциялары терең жана ар кыл. Ырдын маанилик жана мазмундук жагынан болгон эмоциялык таасирин арттырып, айтылган ойду күчөтүп да турат. Редифтик милдет аткарып жаткан жардамчы сөздөр «сүйлөм тизмегинде башка сөздөргө кошулуп айтылып, ошону

[1] *Рысалиев К.* Кыргыз ырларынын түзүлүшү, 80-бет.

менен бирге конкреттүү бир маанини толуктап, бышыктап, көрсөтүүчү стилдик каражат катары кызмат кылат»[1].

Кыргыздын «Манас» эпосу да уйкаштыктын бул түрүнөн кур эместигин акад. Б. Юнусалиев «мындан башка да (сөз – уйкаштыктын түрлөрү жөнүндө болуп жатат. – К. К.) «Манас» эпосунда ырдын мазмунунун эмоционалдык таасирин күчөтүү максатында, уйкашып бүткөн ырдын баш жагына, же аягына кыстырынды сөздөр кошулат. Алар кээ бир учурда редиф иретинде, б. а. уйкашып бүткөн ырдын аягында кайталанып айтылуучу бир же бир нече сөз кездешет»[2] – деп баса белгилейт.

Редиф уйкаштыгы кийинки жазып алынган С. Орозбаковдун вариантында гана учурабастан, ошондой эле В. В. Радлов тарабынан кагаз бетине түшүрүлүп, жарык көргөн «Манас» эпосунун вариантында да кеңири кездешет. Демек, мунун өзү да бул форманын байыркылыгын билгизет.

Жергенден келген жети элчи,
Жентегин мыктап жеп кетти,
Манас, желмогуз чыгат деп кетти,
Кытайдан келген кырк элчи,
Кайнасын мыктап жеп кетти,
Манас, кытайды кырат деп кетти,
Ногойдон келген он элчи,
Олтуруп этин жеп кетти,
Манас, ойрон чыгат деп кетти.

(Радлов, 1090,3.)

Ит-Кечүүдөн кечем дейт,
Бош-Теректен өтөм дейт,
Бээжиндеги Коңурбай
Барып уруш салам дейт.
Ак теңге булду ачам дейт,
Калмактын малын чачам дейт.
Узун-Булак ашам дейт,
Кебез-Булак түшөм дейт.

(Радлов, 1090, 4.)

Этиш сөздөр аркылуу түзүлүп жаткан редифтик уйкаштыктар айтылып жаткан ойду күчөтүү менен эмоциялык сезим берет.

Айрым учурларда каарманга кайрылганда анын аты ыр жолунун аягына түшөт да, редифтүү уйкаштыктын милдетин. аткарып калат.

Жанына жолдош болсоңчу, Бакай!
Көрбөгөнүн көрсөтүп, Бакай,
Көтүнөн бирге жүрсөңчү, Бакай!
Билбегенин билгизип, Бакай,
Бирге жортуп жүрсөңчү, Бакай!

(Радлов, 1090, 5.)

---

1 *Рысалиев К.* Кыргыз ырларынын түзүлүшү, 119-бет.

2 Манас, биринчи бөлүк, 1-китеп. Фрунзе, 1958, XXXVII бет.

Мисалга караганда редифтик уйкаштык строфалык параллелизм аркылуу күчөтүлүп, каармандагы сезим кагылышын диалог формасында түшүндүрүп жатат. Демек, психологиялык параллелизм менен редифтик уйкаштык каармандардын окуяга карата мүнөздүк абалынын өзгөрүшүн баяндоодо көркөм поэтикалык ыкма милдетин аткара алат.

Ушул эле жогоруда айтылган ойлордун ырастыгын далилдөө үчүн С. Орозбаковдун вариатынан алынган мисалдарга да көңүл буруп көрөлү:

Калп айтпаган чының ким?
Казатка чыгар тыңың ким?
Беттешкен жоого белдүүң ким?
Белдешкен доого демдүүң ким?
Өткүр чечен тилдүүң ким?
Өлүмдөн кайтпас жиндиң ким?
Көзгө атар мерген машың ким?
Көп жалтанар башың ким?
Көңүлү бузук касың ким?
Көөнү толбос басың ким?
Көп дөөлөткө масың ким?
Көрбөгөн жолго барчууң ким?
Бээжинден чалгын чалчууң ким?
Беттешкенин алчууң ким?
Мен барам деп тобуңдан
Белсенип чыгып барчууң ким?

(С. 0.584, 14–15.)

Редифтик уйкаштыкка түшүрүлгөн суроолуу ат атооч сөзү негизги уйкаштыкта турган сөздү толуктоо менен каармандын монологдук речин ачып жатат. Согуштун ойрондогуч, жек көрүндү мүнөзү каармандын ой жүгүртүүсү менен төмөнкүчө сүрөттөлгөн.

Карыдан каргыш алдык, ээ,
Катынды жесир салдык, ээ,
Кайра чыкпас капаска
Өзүбүз түшүп калдык, ээ.
Баланы жетим кылдык, ээ,
Байкуш жанды кыйдык, ээ,
Башка кесир кылдык, ээ.

(С. О. 584, 92)

Айтылып жаткан ойдогу негизги басым ыр жолунун аяккы, дабыштык окшоштукту уюштуруучу сөзгө түшөт да, өзүнүн эмоциялык күчүн жоготпостон жогорку сезим менен айтылат. Бул формада айтылуу менен бир жагынан ырдын аяк жагын көркөмдөсө, экинчи жагынан каармандардын ортосунда жүрүп жаткан ой жүгүртүүлөрдү жана сезим кагылыштарын ачып турат.

Колдон тандап кошчуңду ал,
Аскерден тандап адам ал,
Алмамбет өзүң чалгын чал.

Көптөн тандап көсөмдү ал,
Көргөн жолдон чалгын чал.
Жаныңа күйөр жакынды ал,
Жан аябас баатырды ал,
Өлүмдөн коркпос өткүрдү ал,
Жекеге чабар жеткирди ал.
Билеги жоон балбанды ал,
Билими артык далдалды ал.
Миңден качпас зардалды ал.
(С. О. 584, 17–18.)

Жолуңду баштап нетемин, төрөм,
Жолдошуң бейли бул болсо,
Жообуңду бергин кетемин, төрөм.
Колуңду баштап нетемин, төрөм,
Колуңдун түрү бу болсо,
Корктум кайра кетемин, төрөм.
Узун сөз айтсам суусаймын, төрөм,
Уруксат берсең угайын, төрөм.
Чатыраш ойнуң чачылсын, төрөм,
Уйкудан көзүң ачылсын, төрөм.
Кумалак ойнуң курусун, төрөм,
Минткенде катар ырысың, төрөм,
Ушу кылган ишиңе,
Ушу жыйган кишиңе,
Ичим кантип жылысын, төрөм.
Карадан мылтык түздөйүн, төрөм,
Кабарыңды үзбөйүн, төрөм,
Кечигип кетсең издейин, төрөм,
Керегар ишиң иштейин, төрөм.
(С. О. 584, 207.)

Мисалда борбордук каармандын негизги жоокерине кайрылуусун жана чалгын чалууга Алмамбетке болгон ишеничин жеткирүүчү негизги сөз ыр жолунун аягына редифтик уйкаштыкка түшөт да, күчтүү сезим менен айтылат.

Алмамбеттин Манаска болгон кайрылуусунда өз алдынча башкаруусуз жаткан колдун абалын көрүп, жаны ачып, жол жүрүү шарты бузулгандыктан таарыныч менен айтылган монологдук речи редиф менен берилген.

Келтирилген мисалдардагы негизги уйкашка түшкөн сөз менен бирге редифтик уйкаштагы сөздөр кайрылуу формасында берилип, жүрүп жаткан окуянын негизги багыты жана айтылуучу ой даана сүрөттөлүп олтурат.

Редифтик уйкашка түшкөн сөздөрдөн мурда келүүчү сөздөр ар дайым өз ара уйкашка келтирилет. Бирок жогорудагы мисалдарга караганда айрым учурларда «Манас» ырында жалпы эрежеге мүнөздүү эмес көрүнүштөрдү учуратабыз. Редифтик уйкашка түшкөн сөздөрдөн мурда келүүчү негизги сөздөр уйкашпастан элким калгандары да кездешет. Мисалы,

Колдон тандап кошчуңду ал,
Аскерден тандап адам ал.

Мында негизги сөздөрдөн болгон «кошчу» жана «адам» өз ара бири-бирине дабыштык жактан окшошуп уйкашка келбестен, редифке түшкөн сөздөрдүн жардамы менен уйкашууда. Демек, «ал» деген сөз кайталанып уйкашуу менен ыр сабындагы ыргактуулук сакталууда, Ал эмиуйкашка түшүүчү негизги сөздөр бири-бирине окшошун үндөшпөстөн, тескерисинче, ыр жолдорундагы сөздөр менен айкалышуу аркылуу ички уйкаштыкта айтылып жатат. Биринчи ыр сабындагы «колдон, кошчуң», экинчи ыр сабындагы «аскер, адам»деген сөздөрдө аллитерация менен сингармонизм закону боюнча жалаң жоон үндүүлөр (а, о, у) кайталанып ичкиуйкаштыкты түзүүдө. Ошондой эле редифтик уйкаштыктын закон ченемдүүлүгү сакталбагандыгын да көрүүгө болот. Мындай учурда уйкашка түшкөн кайталануучу сөздөр бирдей сөздөрдөн турбастан, үндөштүк жана тыбыштардын окшоштугу жагынан жакын болгон сөздөр да уйкашка түшө берет. Буга мисал катары жогорудагы «ал» жана «чал» деген сөздөрдүн уйкашка келүүсүн айтууга болот. Уйкашуунун бул сыяктуу түрлөрү эпостун текстинде өтө сейрек учурайт.

Эпикалык стилдин табиятына ылайыктуу строфалык параллелизм колдонулган ыр саптарындагы редифтик уйкаштыктар аны менен логикалык жактан шайкеш келип шартташып турат. Ошондуктан, редифтик милдет аткарган сөздөр, фактылар көрсөтүп тургандай, ыр жолдорунун аягын гана көркөмдөп тавтологиялык уйкаштык мүнөзүндө болбостон, жүрүп жаткан окуяны түшүндүрүүдө анын маанилик жана мазмундук өзгөчөлүгүн ачып, эмоциялык таасирин күчөтүп, ырдын ритмикалык жүрүшүн бузбастан, түздөн түз окуяга катышып жаткан каармандардын ички сезимдерин ачып берүүгө чоң көмөк түзөт.

Байкоолорго караганда дабыштык окшоштукту куруучу редифтик уйкаштык чыгыш элдеринин поэзиясына мүнөздүү. «Чыгыш элдеринин поэтикалык чыгармаларында небактан бери кеңири колдонулуп келе жаткан редиф менен рефрендер көп учурда аяк жагынан уйкаштыктардын компонентин түзүшөт. Анткени, редиф өзбек, казак, татар, уйгур, түркмөн элдеринин поэзиясы сыяктуу кыргыз поэзиясында да уйкаштыктын артынан кайталап келүүчү бир, же бир нече сөздүн тобу катарында колдонулуп келет»[1].

Ыр түзүлүшүндөгү дабыштык кайталоонун аяккы түрү алган орду менен кыргыз оозеки поэзиясында кеңири тарагандыгын көрсөтүп турат. Мындай дабыштык кайталоолор жөнөкөй эле сөздөр арасындагы тыбыштык жактан болгон үндөштүктү жакындаштыруу гана милдетин аткарбастан, тескерисинче, ырдын аяккы бөлүгүнө угумдуу музыкалык көрк кошот.

Мисалдарга караганда дабыштык окшоштукту уюштурууда уйкаштыруунун ыктары строфа ичиндеги ыр жолдорун бириктирип байланыштырат. Ушунун негизинде уйкашка түшкөн сөздөр жана сөз тизмектери өз ич ара бири-бири менен тыбыштардын акустикалык жактан болгон окшоштугун жакындаштырат. Ошондой эле уйкашка түшкөн унгу сөздөрдүн да өз ара дабыштык жактан болгон жакындыгын түзөт. Ушул эле уйкашка түшкөн уңгу сөзгө жалгануучу мүчөлөрдүн

[1] *Керимжанова Б.* Кыргыз поэзиясынын рифмасы. Фрунзе, 1962.

окшоштугу аркылуу да уйкашкан сөздөр пайда болот. Уйкашка түшкөн уңгу сөздөрдөгү тыбыштык жагынан болгон үндүк кайталоолор да сакталат.

Уйкашуунун дагы бир түрү муун өлчөмүндөгү дабыштык кайталоолор менен уйкашка түшкөн сөздүн уңгусу жана ага уланган мүчөсү да бирдей эле даражада үндөшүп окшошуусу учурайт. Айрым учурларда уйкашка түшкөн негизги сөзгө карата экинчи уйкаштырылган сөздүн уңгусу эмес, тескерисинче, ага жалганган мүчөсү гана уйкашып турган учурлары кездешет. Мисалы, келтирилген фактыдан эле алып көрөлү: «Жаныңа күйөр жакынды ал, Жан аябас баатырды ал»(С. О. 584, 17.). Мында негизги уйкашка түшкөн сөзгө (жакынды) экинчи ыр жолундагы (баатырды) сөздүн уңгусу уйкашпастан, аяккы гана (-ды) мүчөсү дабыштык окшоштукту түзүп жатат. Буга окшогон фактыларды уйкаш жөнүндө айтканда токтолуп өткөнбүз.

Айтылган уйкашуунун типтери кыргыз оозеки поэзиясынын башка түрлөрү менен бирге «Манас» ырына да кеңири учурагандыгын фактылар далилдейт. Бул көрүнүштөр уйкашуунун байыркы түрлөрүнөн экендигин жана ушул күнгө чейин жеткендигин көрсөтүп жатат.

* * *

Байыркы ыр түзүлүшүнүн системасында негизги орунду ээлеген үндөштүк законуна байланыштуу тыбыштардын, муундардын жана сөздөрдүн аллитерацияланышы түрк элдеринин көпчүлүгүнө таандык экендиги белгилүү. Аллитерациянын жаратылыш табиятын, өнүгүү жана өөрчүү процессин изилдөөдө байыркы поэзиянын үлгүлөрүнө таянышат. Ушунун негизинде кыргыз ыр түзүлүшүндөгү аллитерациянын «Манас» эпосундагы ролун жана кандай түрлөрү кездеше тургандыгына токтолмокчубуз.

Уйкаштык маселесин кароодо аллитерацияны андан бөлүп таштоого жарабайт. Анткени, уйкаштык ырдын аяккы бөлүгүнө түшүп, аны эмоциялык жактан көркөмдөп түрса, аллитерация болсо баш жагын жана ички муун өлчөмдөрүн көркөмдөө аркылуу ырдын ыргактуулук жактан болгон үндөштүк касиетин күчөтөт. Ыр түзүлүшүнүн бул түрлөрүнүн аткаруучу милдети бир: поэтикалык чыгармалардын ритмикалык жүрүшүн күчөтүү болуп эсептелинет. Ыр түзүлүшүнүн бул эки түрү ырлардагы дабыш жагынан болгон окшоштукту уюштуруучу башкы милдетти аткарышат.

Түрк элдеринин поэзиясындай эле аллитерациялык үндөштүк сырткы көркөмдөөчү кооздук менен үн кубулушун гана жаратып турбастан, кыргыз оозеки поэзиясында ырдын мазмундук жана маанилик жактан аткарган милдетин күчөтүп, ырдын ритмика-композициялык каражаты катары роль ойнойт.

Аталган көркөм ыкма, б. а. дабыштык жактан болгон үндөштүк окшоштугу «Манастын» эпикалык ырына да мүнөздүү.

Баштаганы Карткүрөң,
Баатыр Сыргак, эр Алмаң
Бакырып салып чоң, сүрөөн.
Кыраандарың барында

Кытайга салган чоң дүрбөөн.
Айгайын арбын салыптыр,
Астына түшүп жылкынын
Карткүрөң жөнөп калыптыр.
Желип алып бараандап,
Жылкыны баштап караандап.
Айчылык жолдон азбаган,
Ай карангы түндөрдө
Бир изин жаза баспаган.
Азар-түмөн жылкынын,
Астында Күрөң баштаган.
Астында мылтык атылса,
Айбандай үркүп шашпаган.

(С. О. 585, 539.)

Дабыштык үндөштүктү уюштуруучу аллитерациялык көркөм ыкма «Манас» ырында беш, алты, жети, жана да жогору сандагы ыр саптарынан да учурайт.

Тыбыштардын окшоштугунан пайда болгон ыр саптары строфалык аллитерацияга таандык.

Жүрөгү таш эрге окшойт,
Жүнү тайкы шерге окшойт.

(С. О. 579, 507.)

Буралган чөптүн үстүнөн,
Булуттуу көктүн астынан.

(С. О. 583, 167.)

Келтирилген мисалдар эки ыр жолунан турган строфалык аллитерациянын түрүн түзүүдө. Мындан сырткары строфалык аллитерациянын үч, төрт, беш жана андан көп ыр жолдорунан курулган түрлөрү да кездешет.

Үч ыр жолунан:
Ботосу жоктон зарланып,
Ботолууну көргөндө
Боздоп Жакып арданып.

(С. О. 571, 2.)

Алар антип турганда,
Арстан Манас, Мунаркан
Алгын кабар булардан.

(С. О. 576, 939.)

Төрт ыр жолунан:
Каарданса Манас нетер деп,
Кан Коңурбай энтелеп,
Камданганча бу канкор
Кыргын кылып кетер деп.

(С. О. 583, 210.)

«Манаста» үч жана төрт ыр жолунан куралган строфалык аллитерациянын түрлөрү көп учурайт. Бирок ушул эки түр эпиканын өөрчүү закон

ченемдүүлүгүнө байланыштуу анын стилин толуктай албайт. Анткени, сан эсеби ойдун айтылыш системасына карата бирде көбөйүп, бирде азайып турат.

Каалгадай кашка тиш,
Калайыктан башка тиш,
Кашкайып чыгып алганы.
Кара күчкө канкоруң
Каткырыгын салганы.
(С. О. 585, 81.)

Алдырап алар турганда
Ак кочкордой маңкайып,
Ак маралдай шанкайып.
Алтымыш нөөкөр кыз менен,
Акылга дыйкан уз менен.
(С. О. 581, 166.)

Строфалык аллитерациянын көп жолдуу түрү «Манас» ырында жогоруда көрсөтүлгөн сандар менен чектелип калбайт.

Акыретке бет алсам,
Алтын, күмүш – бул калат,
Алган жарым тул калат.
Айдаган малга ээ болуп,
Алтайдан келген кул калат,
Аргымак семиз кур калат.
Атилес, шайы, дүрүйө.
Артымда бала жок туруп,
Арбыды мынча дүнүйө.
Айдап, жыйып акырын
Азабын тарттым күнүгө.
(С. О. 571, 3.)

Аллитерациянын бул түрү айрым бир учурларда эпикалык ырдын табиятына ылайыкталып, ырдын баш жагынан да, аяк жагынан да үндөшүп уйкаштыкты жаратуу менен ырдын угумдуу болушун камсыз кылып, эмоциялык кубатын арттырып турат. Айтылган ойго карата аллитерациялык уйкашуунун сейрек болсо да ушуга мүнөздүү түрүн байкоого болот. Мисалы:

Олжону берип болобу,
Ошентсе Манас оңобу?! [1]
Желдей учат желиши,
Жаңы экен ушу келиши[2].

Биринчи мисалдагы «олжону–болобу», экинчисиндеги «желдей – желиши» сыяктуу сөздөр өз ара муундардын жана тыбыштардын үндөшүүсү менен уйкашат. Бул ыр сабындагы ыргактуулукту сактоо менен көркөмдөөчү милдетти да аткарат.

«Манас» ырынан тышкы аллитерациянын түрүн түзүүчү кош жолдуу аллитерациялык көрүнүштөр да кездешет. Бир строфага бириктирилген ыр жолдору өз

[1] «Манас», 1-китеп. Фрунзе, 1978, 106-бет.
[2] Ошондо, 225-бет.

ара эки-экиден жупташып, үн алышы аркылуу башкы муундагы тыбыштардын куралышы кийинки жаңы көрүлүүчү эки ыр жолунда башка тыбыштар (үнсүз, үндүү тыбыштар келе берет) аркылуу өз ара айкалышат да, дабыштык окшоштукту түзөт. Ыр түзүлүшүндөгү мындай көркөм ыкманы кош жолдуу, же жупташкан аллитерациялык түр десек да болот.

Балтыры бала белиндей,
Басканы сырттын желиндей.
Жал, куйругу бир кучак,
Жаадай болгон тобурчак.

(С. О. 585, 455.)

Мындайча жупташуунун себеби «Манас» ыры тирадалык ыр формасын түзгөндүктөн, берилүүчү ойго карата ыр строфалары жаралып, аллитерациялык көркөм ыкма да ошого жараша куралат. Бул көркөм ыкма негизинен параллелизмдик ыкмада ыр жолдорунун кайталануусу менен айтылуучу ойдун мааниси такталып, күчөтүлүп турат.

Кош жолдуу аллитерация «Манас» ырында жалаң гана эки ыр жолунан гана учурабастан, форма жагынан жогорку түргө жакындашкан үч жана андан да көп ыр жолунан да кездешет.

Бербесетеңир чарам жок,
Беш түлүктөн мал жыйдым,
Беш чака булча арам жок.
Жабдык салып ат минип,
Жака салып тон кийип,
Жанымда болгон карам жок.

(С. О. 571, 2.)

Каңгайдан калың кол келет,
Карып калган чагымда
Кара жанга зор келет.
Алтайдан арбын кол келет,
Аксакал болгон чагымда
Азаптуу жанга зор келет.

(С. О. 571, 124.)

Өлбөсөң өчүм аларсың,
Өлүп калсаң, каралдым,
Өксүп жатып каларсың.
Кетпесең кегим аларсың,
Кетип калсаң, кулунум,
Кемип жатып каларсың.

(С. О. 571, 125.)

Же болбосо төмөнкү мисалды алып көрөлү:

Бакдөөлөт аты коюлуп,
Бала тууп бергендей
Басып жүрөт чоюлуп.
Эки катын биригип,

Эркек деп сени сактады,
Эркелеткен катынын
Эмдиге бала таппады.
(С. О. 571, 6.)

Мында эки строфалык ыр жолдору бала жөнүндөгү ойду психологиялык параллелизм аркылуу түшүндүрүп жатат. Бирок бул ыр формасындагы дайым эле кош жолдуу аллитерация эки, үч гана ыр сабынан турган традициялык көрүнүшүн сактабастан, айрым учурларда үч-төрт же төрт-үч, же мындан башкача түзүлгөн формалары да учурайт. Көпчүлүк учурда кош жолдуу аллитерациялык ыкма каармандардын монологдук речтеринде алардын ички ой-сезимин ачууда, ал эми айтуучунун баяндамасында жүрүп жаткан окуяны сыпаттап сүрөттөөдө, каармандарга ж. б. мүнөздөмө берүүдө колдонулат.

«Манас» ырында аллитерациялык ыкманын дагы бир түрү ыр түрмөгүндөгү саптардын бардыгы бир тыбыш менен аллитерацияланбастан, айрым учурларда бир ыр жолунун башкы тыбышы жогорку ыр жолдорунун тыбышына окшобогон тыбыш менен айтылышы да кездешет. Бул учурда жалаң гана аллитерациялык уйкаштык менен калбастан, ошондой эле башкы сөздөр өз ара бири-бирине үндөштүк жагынан да окшошуу аркылуу сөздөрдүн, муундардын уйкашуусун пайда кылат.

Сырттан Сыргак жолборсу,
Сырдаш болгон жолдошу,
Жыгылар жерде колдошу.
Айтышканда сырдашы,
Акыреттик курдашы,
Маалышканда мундашы.
(С. О. 585, 74.)

Күлүстөн Манас төрөбүз,
Күлүп койсон жарк этип,
Күн тийгендей көрөбүз.
Күнгүрөнө сүйлөсөң,
Жүрөк чыгып өлөбүз.
(С. 0. 584, 29.)

Сторфалык аллитерацияга мүнөздүү келген көркөм ыкманын мындай түрү «Манас» ырында кеңири кездешет. Бул көрүнүш жалаң эле ыр жолунун аяккы сабына келе бербестен, анын орду өзгөргүч боло бериши да мүмкүн.

Ырдын музыкалык жагымдуулугун арттырууда тышкы аллитерациядан сырткары ички аллитерация да поэзияда чоң роль ойнойт. Аллитерациянын бул түрүндө тыбыштардын дабыштык жактан окшошуп кайталанышынын негизинде ырдын эмоциялык угумдуулугу күчөп, көркөмдүгү артат.

Кыргыз поэзиясындагы ички аллитерациянын курулушун аныктоо үчүн алды менен кыргыз тилинин үндөштүк законун эске алышыбыз зарыл. Анткени, үндүү тыбыштардын белгилүү бир тартипте жайгаштырылышы жана ошол үндүү тыбыштардын таасири менен үнсүз тыбыштардын угумдуу сезилиши аталган законго байланыштуу болот. Анткени, кыргыз тилинде «созвучие фонем, составляющих

слог, базируется... на противопоставлении всех звуков речи (как гласных, так и согласных) по месту образования: передних – задним, или палательных – веляризованым (по другой терминологии: нёбных – ненёбным, мягких – твёрдым).

Иными словами, слог может состоять либо только из передних (мягких), либо только из задних (твёрдых) звуков»[1]. Мындай болгон учурда кыргыз тилиндеги үндүү тыбыштардын классификацияланышына жараша ыр жолдору жалаң жоон үндүүлөрдөн же жалаң ичке үндүүлөрдөн түзүлүшү мүмкүн. Же болбосо ыр жолдорунун бир ритмикалык бөлүгү ичке үндүүдөн болсо, экинчи бөлүгү жоон үндүүдөн да курала берет. Мына ушул сыяктуу жолдор менен түзүлгөн дабыштык окшоштук ички аллитерациялык көркөм ыкмага жатат. Мисалдарга кайрылып көрөлү:

Баягы барган калдайы,
Байкап көрүп далдайды.
(С. О. 585, 430.)
Калдай болбой катып кал,
Кара жерге батып кал.
(С. О. 586, 438.)

Биринчи ыр сабы жоон үндүүдөн (а, ы), ал эми экинчи ыр сабынын эки четки сөзү жоон үндүүдөн (а, ы) болсо, ортоңку сөзү ичке үндүүдөн (ө, ү) куралган. Экинчи мисал деле дал ушул жол менен түзүлгөн.

Алынган фактылар белгилегендей аллитерациялык каражаттар (мейли тышкы, мейли ички болсун) үндөштүк законуна ылайык келүү менен муун өлчөмүнүн бирдейлигин сактап, ырдын уккулуктуу музыкалуулугун арттырат. Ырды окуй баштаганда эле жагымдуу обон өзүнөн өзү ойго келе калат, ошондой эле музыкалык такт менен бирдей басымда турат.

Эпикалык ырда, ошондой эле элдик ырларда, аллитерациялык каражат ыр түзүлүшүнүн негизги компоненттеринин бири болгон аяккы уйкаштык менен бирге колдонулганы байкалат. Ыр түзүлүшүнүн бул эки формасы «Манас» ырында ар дайым үндөштүк законуна ылайыктуу бирин бири толуктап, көркөмдөп турушат.

Адабият теориясында үндүү тыбыштардын кайталанышы ассонансты, ал эми үнсүз тыбыштардын кайталануусу аллитерацияны түзөт. Түрк ыр түзүлүшүндө мындай ачык белгиленген көрүнүш жокко эсе. Тескерисинче, аталган көркөм ыкманын эки түрү бирдей даражада, бир эле мезгилде колдонулат. Демек, экөөнүн аткарган милдети бир.

«Манас» ырынан алынган мисалдарда экөөнүн мааниси эки башка түшүнүктү бербестен, ырдагы тышкы жана ички окшоштукту түзүү менен «поэманын ырларына ого бетер келишкен көркөмдүк берилип, аны окууга кызыктырат. Рифмалашкан ырдын ар бир сабынын башкы сөзү уйкаш тыбыштан (мейли үнсүз, мейли үндүү болсун) турса»[2], ырдын угумдуулугун арттыруу аркылуу дабыштык жактан болгон үндөштүгүн уюштурууга кызмат кылат.

Ал эми бул форманын курулушунда анафоранын мааниси чоң. Стилистикалык ыкманын түрүнө жаткан анафора ырга кирген сөздөрдүн дабыштык жактан

[1] *Батманов И. А.* Современный киргизский язык. Фрунзе, 1963, стр. 62.
[2] Манас, биринчи бөлүк, 1-китеп. Фрунзе, 1958, XXXVII бет.

болгон кайталоону, ошондой эле строфадагы, ыр саптарындагы сөздөрдүн ритмикалык окшоштугун түзүү менен ырга музыкалык, б. а. дабыштык көркөмдүүлүктү киргизет. Бир мисал алып көрөлү:

Бирди чукур, бирди тоо,
Бирди ooру, бирди соо,
Бирди жинди, бирди мас,
Бирди арбын, бирди аз,
Жаратыпсың бир жылды
Жарым суук, жарым жаз.
(С. 0. 589, 792)

Мисалдагы сөздөрдүн (бирди, жарым) кайталануусунун жардамы менен ички дабыштык окшоштук уюштурулуп, ырдын ритмикалык тактысы бузулбастан муун өлчөмүнө шайкеш түшүп жатат. Тыбыштардын ички дабыштык кайталануусунун негизинде (ошондой эле сырткы дабыштык кайталоо деле) ырды түзүп жаткан ритмикалык ыргак, өзүнчө бир тактыга түшөт. Мунун өзү ырга көрк, кошумча тон берип, ырдын угулушун өзгөртүп, жаңыртып турат.

Ошентип, ички анафоралык аллитерация «Манас» эпосунун үлгүлөрү көрсөткөндөй байыркы учурдан бери тышкы аллитерация менен эриш-аркакта, бирдей эле даражада канатташ пайдаланылып келатышат. Ушундай эле бирдиктүү деңгээлде «Манас» ырында да өзүнүн басымдуу ролун ойной алат. Демек, аллитерациялык көркөм ыкма элдик оозеки поэзияда эң күчтүү өнүктүрүлгөн.

* * *

Элдик оозеки позиянын ыр түзүлүшүнө кайрылганда анын кандай мезгилге туура келерлигин жана азыркы өсүп-өнүп жетишилген поэтикалык көркөм каражаттарынын калыптануу процессин аныктоо – оор маселелерден. Мезгилдин өтүшү, тарыхый шарттын өзгөрүшү оозеки поэзиянын речинин өөрчүшүнө өзүнүн таасирин тийгизгендиктен алгачкы пайда болуу калыбын ушул күнгө чейин сактап калышы өтө кыйын. Ыр түзүлүшүнүн байыркы жөнөкөй формасынан азыркы даражадагы өнүккөн формасына жеткен эволюциялык жолун аныктоо кыйындыкка жатса да, оозеки поэзиянын ыр түзүлүшүнүн өнүгүп, өсүү проблемасын үйрөнүү иши негизги маселелерден экендиги маалым. Ушундай тарыхый өзгөрүштөргө дуушар болгондугуна карабастан жети жана сегиз муун өлчөмүнөн турган элдик оозеки поэзиянын үлгүлөрүн ырдын байыркы формасына таандык деп атоого болот.

Поэзиянын ыр түзүлүшүнүн ритмикалык структурасынын өсүү процесси канчалык жогорулаган сайын оозеки поэзиянын композициялык строфалык, ритмдик-синтаксистик курулушу жана дабыштык окшоштукту уюштуруу жагынан болгон көркөмдүк жабдылышы ар дайым өзүнүн жөнөкөйлүгү жана ар түрдүүлүгү менен айырмаланат.

Оозеки поэзиянын ыр түзүлүшүндөгү форма менен дабыштык жактан болгон көркөмдүк өзгөчөлүктөрү элдин көркөм эстетикалык байлыгынын молдугуна байланышта өсүү менен элдик поэтикалык речь өзүнүн композициялык курулушу

жагынан жасалмалуу түрдө жарала койбостон, ал жогорку көркөмдүгү менен өзгөчөлөнүп турарын айгинелейт. Бирок азыркы бизге жеткен калыбын алгачкы башаты деп эсептөөгө болбойт. Доордун өзгөрүүсү оозеки чыгармачылыктын структурасына, эпикалык ырдын курулушуна бир топ жаңылыктарды алып келди. Ошентсе да ыр түзүлүшүнүн байыркы структурасынын айрым формалары оозеки поэзиянын бардык үлгүлөрүнөн көрүнөт.

«Манас» эпосунун ыр түзүлүшүндө өзгөчөлүк мааниге ээ болгон байыркылык формалар, ошону менен бирге эле алда канча жаңы түрлөрү кездешкендигин айтууга болот.

«Манас» эпосунан эпикалык ырдын структурасына мүнөздүү деген төмөнкүдөй эпикалык ыр формалары байкалат.

Биринчиден, «Манаста» ырдын, элдик оозеки поэзиянын материалдарында кеңири пайдаланылган жети жана сегиз муун санагындагы архаикалык формасы сакталган.

Экинчиден, «Манас» ырын башка оозеки поэзиянын түрлөрү сыяктуу эле строфалык бөлүкчө мүнөзүндөгү топторуна ажыратууга болот. Анткени, эпостогу ыр саптары өз ара топторго бөлүштүрүлүп, уйкаштык менен жабдылат да, атайын бир бүткөн ойду түшүндүрөт. «Манас» ырынын ал топтору эки жана андан көп ыр саптарынан курулуп, негизинен тирадалык бирдикти түзөт.

Үчүнчүдөн, «Манас» ырында элдик поэзияга мүнөздүү синтаксистик курулушу жактан эки же андан көп сүйлөм тизмектеринен, ойдун каймана түрүндө болсо да кайталануусу адам мүнөзү менен жаратылыш кубулуштарынын ортосундагы карым-катыштык байланышты көрсөтүүчү кош мүчөлүү параллелдүүлүк да кеңири учурайт. Демек, «Манас» ырында сөздөрдүн же фразалардын, ыр жолдорунун же строфалардын өз ара бири-бирин кайталаган параллелизм ыкмасы каармандардын ички дүйнөсүн ачып берүүчү ыр түзүлүшүндөгү негизги формалардан болуп саналат.

Төртүнчүдөн, эпикалык ыр формаларынан сырткары «Манас» ырынан дабыштык үндөштүк жагынан болгон окшоштукту уюштуруунун ыкмалары учурайт. Мунун өзү улуттук тилдин өзгөчөлүгүнө байланыштуу жана үндөштүк закону на ылайыкташуу менен ыр түзүлүшүндө көркөм поэтиканын негизги белгиси болгон уйкаштыкты түзөт.

Элдик поэзияда үндөштүк окшоштуктун бул көркөм-ритмикалык ыкмасы структуралык жактан ыр жолдорунда башкы, ортоңку жана аяккы уйкаштыкты уюштурат.

«Манас» ырынан уйкаштыктын байыркы түрлөрүнө жаткан, ырга маанилик жана мазмундук жагынан айтылган ойду күчөтүүчү сөздөрдүн кайталануусунан пайда болгон редифтик уйкаштыктар да кездешет.

Бешинчиден, тыбыштардын үндөшүп кайталануусу жалаң гана ыр саптарынын сөздөрүнө таандык болбостон, саптардын баш жагынан да көркөмдөөчү окшош үндөштүктөрдү байкоого болот.

Кыргыз тилинин үндөштүк законуна байланыштуу байыркы ыр түзүлүшүнүн белгилеринен болгон тыбыштардын, сөз муундарынын жана сөздөрдүн дабыштык жактан окшошуп, үндөшүп келиши уйкаштыктын ыр сабынын баш жагынан

курулган аллитерациялык жана ассонанстык түрүн түзөт. Ошондуктан, уйкаштыктын бул түрлөрү ыр жолдорунун көркөм угулушуна гана көмөк түзбөстөн, аталган поэтикалык ырдын ритмикалык жактан болгон музыкалык үндөштүк тактысын күчөтөт. «Манас» ырында аллитерациянын ички жана тышкы эки түрүн учуратабыз. Бул эки түрдүн экөө мааниси жактан бирдей эле милдетти аткарышат. Аллитерация менен ассонанстык көрүнүш «Манас» ырында бир формада иш жүзүнө ашырылып, үндүү жана үнсүз тыбыштардан аралаш курула берет.

«Манас» ырында байыркы ыр түзүлүшүнүн формалары, дабыштык жактан болгон окшоштук белгилери азыркы учурда да өз күчүн жоготпостон сакталып калгандыгын эпостун текстиндеги фактылар далилдеп турат.

Китепте:

Кырбашев К. «Манас» эпосунун стили. – Ф., 1983, 133–173-б.

Айнек ЖАЙНАКОВА

ЭПИКАЛЫК ТРАДИЦИЯЛАРДЫН ЭВОЛЮЦИЯСЫНДАГЫ ГЕНЕАЛОГИЯЛЫК ЦИКЛИЗАЦИЯ ПРИНЦИБИ

Эпикалык чыгармаларды, айрыкча «Одиссея», «Жангар», «Давид Сасунский», «Гөр-Оглы», «Алпамыш», «Манас» сыяктуу ири эпостордун табиятын изилдеп үйрөнүүдө өтө зарыл жана татаал эпикалык кубулуш болуп эсептелген цикл, циклизация жана анын ар кандай принциптери жөнүндө айтпай коюуга мүмкүн эмес. Анткени бул проблема эпостордун эволюциясы жөнүндөгү жалпы теориянын бирден бир маанилүү тармагынан болуп эсептелип, циклге (түркүмгө) кирген эпостордун, дастандардын келип чыгышы, аларды жетектеген идеялык жалпылыкты, сюжет, мотив, образдардагы жана көркөм каражаттардагы орток көрүнүштөрдүн орун алуу жолун, деңгээлин ж. б. изилдөөдө ролу зор. Ошондой эле эпостордогу традициялуулук менен жеке айтуучунун өзгөчө чыгармачылык кудуретин ачып берүүдө да циклизациянын түрлөрүнүн, принциптеринин негизине сөзсүз түрдө таянууга туура келет.

Циклизация принциби буга чейин да ар дайым көрүнүктүү фольклористтердин көңүлүндө болуп келди[1]. Анткени чыныгы эпостун табияты циклсиз жашабайт. Баатырдык эпостордун алгачкы абалында эле эпикалык баатырлардын биографиясын идеализациялаштыруу принциби өкүм сүрөт. Бул түрк-монгол элдеринин эпикалык чыгармаларын изилдөөдөн даана көрүнөт. Буларда негизинен баатырдын туулганынан тартып, элине баш-көз болуп, ар кандай кастарына каршы күрөштөрүнө чейин даңазаланат. Башкача айтканда, баатырдын тегерегине биографиялык принципте топтолгон кереметтүү төрөлүшү, ат коюу, баатырдын үйлөнүүсү жана көрсөткөн ар кандай мүнөздөгү эрдиктери бара-бара кеңейтилип, эпикалык циклизациянын арымына ылайык биографиялык циклде өсүп-өнүгүп отурат. Бул болсо коомдук идеологияга жараша келип чыккан тарыхый зарылдыктын талабынан ишке ашат. Ал эми эпикалык циклизациянын түрлөрүнүн (биографиялык, географиялык, тарыхый, генеалогиялык) ар кайсы элдик эпостордо ар башкача деңгээлде орун алышы табигый көрүнүш. Циклизациянын жеткен жери - классикалык түрү болгон генеалогиялык циклизация да бардык эле эпостордо бирдей өнүгө бербейт. Ага элдин башынан өткөн жашоо шарт, социалдык-экономикалык жагдай өңдүү бир топ турмуштук факторлор түрткү берет. Циклизациянын түрлөрүнүн тигил же бул чыгармада орун-очок алып, канат жайышында кылымдардан бери келаткан салттуулук, аны өркүндөтүп, улам кемелине келтирип сактап келген шайырлардын, бахшылардын, манасчылардын зор талантынын, укмуштуудай учкул фантазиясынын күч-кубаты да өбөлгө. Албетте, аларды ошондой

[1] *Жирмунский В. М, Зарифов Х. Т.* Узбекский народный героический эпос. – М, 1947- Юнусалиев Б. М. Кириш сөз. Китепте: Манас. – Фрунзе, 1958 Керимжанова Б. Д. «Семетей» и «Сейтек»– Фрунзе, 1961. Ауэзов М. О. Киргизский народный героический эпос Манас. –В кн.: Мысли разных лет. –Алма-Ата, 1959. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. –Л. 1974: Короглы Х. Г. Огузский героический эпос. М. 1976: Каррыев Б. А. Эпические сказания о Көр-Оглы у тюркоязычных народов. –М. 1968; Максетов К. М Каракалпакский эпос. – Ташкент, 1976.

чыгармачыл эрдикке түртүп, шык-шыпаа бергендер – өткөн доорлордун кужурмөн духу, талап-мүдөөсү, кылымдардан бери келаткан элдин эстетикалык муктаждыгы – эпостогу башкы идеянын нукура элдүүлүгү, эл өзүнүн кыялында жаркын сезген ошол идеянын өлбөс-өчпөс түбөлүктүүлүгү үчүн жасалган чыгармачыл аракет-генеалогиялык принциптин негизги кыймылдаткыч күчү. Ошондуктан бир түркүмгө (циклге) кирген чыгармаларды бөлүмдөрдүн солгун гана вариациясы катары кароо бир жактуу болот, анын үстүнө бул бардык эле түркүмдөгү эпосторго түздөн түз туура келе бербейт.

«Необходимость генеалогического продолжения эпического сюжета, с точки зрения заказов народного творчества, становится особенно настоятельной при трагической гибели любимого народного героя. Оптимизм народного творчества, о котором так справедливо говорил А.М. Горький, не терпит неразрешенных трагических диссонансов”[1]. Эгерде элдин өзү сүйүп жараткан эпикалык баатыры курман болсо, анын ордун шексиз баласынын ээлеп калышы менен бул кыйынчылык жеңилет. Андай тукум кээде атасынын көзү тирүүсүндө төрөлсө, көбүнчөсү курсакта калып, көрбөгөндү көрүп чоңоет. Бирок тигиндей же мындай болгон учурда деле акыры атасынан ашып түшкөн баатыр элдин башына келип, көптөн күткөн тилек ишке ашат. Ошентип бир бөлүмдү экинчи бөлүмдөгү баатырдын иш-аракети улантат. Профессор В. Я. Пропптун сөзү менен айтканда: «...народный эпос обладает не внешней целостностью, а внутренним единством, единством образов героев, одинаковых для всех песен, единством стиля и, главное – единством национально-идейного содержания»[2].

Генеалогиялык принцип бөлүмдөрдүн өз ара ички жана тышкы байланышын бекем чыңдайт. Ар бир бөлүм өз алдынча толук бир чыгарма эсебинде да калыптанып, ошол эле мезгилде башка бөлүм менен органикалык биримдикти үзбөй кармап турат. Мына ушундай татаал чыгармачыл процесстин ишке ашырылышынын өзү «Манастай» классикалык типтеги татаал эпосторду жаратат. «Основная композиционная особенность киргизской эпопеи, по сравнению с национальными эпическими циклами большинства других народов, заключается в последовательном проведении принципа генеалогической циклизации эпических сказаний вокруг центральной фигуры эпического монарха, являющегося в то же время первым богатырем своего народа, воплощением его героического самосознания»[3].

Адатта «Манас» сыяктанып, бир формадагы, бир стилдеги бир нече эпостордун баш кошуп циклди (түркүмдү) түзүшү андагы бөлүмдөрдүн тематикасынын, идеясынын, жанрдык өзгөчөлүгүнүн жалпылыгы эле эмес, орток каармандары, бирдей эпикалык территорияда сүрөттөлгөн эпикалык окуялардын чечилиши менен жакындашат. Эгерде «Манас” үчилтигин «Манас» цикли деп атасак, ага Семетей, Сейтек, Кенен (М. Чокморовдо – Жигитек), Алымсарык, Кулансарыктар жөнүндө түзүлгөн чыгармаларды бүтүндөй киргизүүгө болот. Анткени бул каармандар дээрлик кыргыз элинин уулдары катары айтылып, жери – Талас, аркалап аздектеген идеясы элинин эркиндигин, ынтымагын, биримдигин, максатын коргоо

1 *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974, с. 94.
2 *Пропп В Я* Фольклор и действительность. М.: «Наука» 1976, с. 312.
3 *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. с. 33.

болуп эсептелет. Бирок эпикалык жанр катары бардык эле бөлүмдөрдү өз-өзүнчө толук кандуу чыгармалар дешке да болбойт (М: «Кененден» кийинкилерин). Үчилтик биринчи бөлүмдө сөз башы (жомок башы) менен ачылып, «Сейтекте» сөз аягы берилет. Демек, «Манас» өзүнүн максатына ушул үч бөлүм аркылуу эле жетип турат. Ошентсе да жашоонун уч-кыйырсыз чексиздиги жөнүндөгү түшүнүк окуялардын дагы-дагы улантыла беришине башкы импульс бергендиги талашсыз. Ушуну аткарууда учук улаган таланттуулар көркөм чыгармачыл метод катары генеалогиялык циклизация принцибин пайдаланышкан.

Б. М. Юнусалиевдин пикири боюнча «Эпостун («Манастын» – А. Ж.) көлөмдүүлүгү биринчи кезекте, анын циклизацияланышына байланыштуу, б.а. Манас жөнүндө жомок бүткөндөн кийин анын уулу Семетей жөнүндө, ал бүткөндөн кийин Семетейдин уулу Сейтек жөнүндө генеалогиялык аңгемелердин жаңыдан кайра айтылышына байланыштуу»[1]. Анткени биз билген маалыматтардын бардыгында качан болбосун Манас, Семетей, Сейтектердин ортосундагы генеалогиялык байланыш чың жана бул бөлүмдөр өз алдынча да жанрдык факт катары дээрлик толук калыпка түшкөн.

«Манас» бөлүмүндөгү кийинки жаңы катмарлар менен кичи муундар жөнүндөгү «Семетей», «Сейтектеги» байыркы катмарлардын орошон орун алышы өзүнчө кызыгууну туудурат. Кийинчерээк калыптанган, ошон үчүн сөздүн толук маанисиндеги эпос абалында эмес, болгону мурункулардын кам-көш вариациясы сыяктанып калган эң акыркы Кенен (Жигитек), Алымсарык, Кулансарыктар жөнүндөгү бөлүмдөр туурасында сөз өзгөчө.

Жеке эле «Манас» эмес, жалпы эле күчтүү өнүккөн кыргыз эпосторундагы циклизациянын табияты, анын принциптери, түрлөрү жана өзгөчөлүгү жөнүндө атайын кеңири изилдөө жүргүзүүгө болор эле. Ушул проблемага кайрылган өзбек фольклористикасында циклизациянын биографиялык, генеалогиялык, географиялык жана тарыхый түрлөрү белгиленди[1]. Арийне циклизациянын бул түрлөрү түркүмдүн (цикл) составына кирген ар бир бөлүмдө да катышпай койбойт. Болгондо да бекем байланышта, бири-бирин толуктап, тереңдетип турган калыпта, өзгөчө зарыл компоненттер деңгээлинде болот. Алар бири-бири менен тыгыз карым-катышта турушат. Ал эми генеалогиялык циклизация бир түркүмгө кирген эпостордун башкы каармандарынын бир тукумдан, бир чөйрөдөн болушун, б.а. атанын ишинин балага, андан небереге өтүшүн кеңири эпикалык планда сүрөттөөнү жөнгө салат. Алардагы ар бир баатырдын бүткүл өмүрүнө таандык окуялардын өзгөчө берилиши – эпикалык биография же болбосо бир каарманга арналган эпикалык мазмундун биографиялык циклизация принцибинде тизмектелиши. Жаш баатырдын түпкү ата-жотосу ар качан эскерилип, мурунку муундун иш-аракети менен кийинкилердин ортосундагы байланыш жиксиз кыналып калган. Ар бир бөлүмдөгү борбордук баатырдын өмүрүнүн чектелишине байланыштуу сөзсүз түрдө уул баланын (мурасчынын) калышы менен генеалогиялык циклдин талабын аткарып, окуянын андан ары өөрчүтүлүшүн камсыздандырып, кийинки бөлүм үчүн цикл түзүп турган элементтердин бири – башкы образ камдалган. Бөлүмдөрдөгү циклди жаратууда жеке эле бир тукумдан таралган түрдүү муундун өкүлдөрү эмес, Бакай,

[1] *Юнусалиев Б. М.* Тандалган чыгармалар. – Фрунзе: «Илим», 1985, 392-б.

Айчүрөк, Каныкей, Күлчоро сыяктуу жардамчы өтмө каармандар менен катар орток эпикалык резиденция жана Акшумкар, Тайбуурул сыяктанган өтмө жандыктардын образдары да зарыл. .Ошентип, бир түркүмгө кирген чыгармалар идеялык-тематикалык жактан жана көркөм поэтикасы аркылуу бири-бирин кандайдыр бир деңгээлде туурап да, тереңдетип жана жаңылантып турууга да милдеттүү. Мына ушул талап элдин мыкты таланттарынан чыгарманы улам кызыктуу эпикалык сюжеттер менен байытып турууга зор мүмкүнчүлүк ачкан. Жалпы эле генеалогиялык циклизациянын закон ченеми жөнүндө ой айтуу үчүн албетте, «Манас", «Семетей», «Сейтек» эпосторундагы ошол принциптин негизинде жетишилген органикалык биримдикти тереңирээк анализдөөгө туура келет.

«Манас» түркүмүнө кирген эпостордун бардыгында бирдей салттуу композициялык айлампа түрүндөгү схема жайгашкан. Маселен, биринчи «Манас» бөлүмүнүн сюжеттик канвасын түзгөн негизги окуялар:

1) Манастын туулушу жана балалык чагы;
2) Алгачкы эрдиктери;
3) Манастын Каныкейге үйлөнүшү;
4) Чоң казат;
5) Манастын өлүмү;

«Семетейдеги» негизги традициялуу окуялар:

– Семетейдин туулушу, балалык чагы;
– Семетейдин алгачкы эрдиктери;
– Айчүрөккө үйлөнүшү;
– Коңурбайга каршы согуш;
– Семетейдин өлүмү же кайып болушу.

Үстүртөн айтылган сюжеттик каркастан көрүнүп тургандай, ар бир биографиялык бөлүм өз алдынча окуянын башталышына жана аякталышына эгедер, бирок ортодогу жетекчи идея жана аны ишке ашырган борбордук каармандардын теги, социалдык ал-абалы бирдей. Ар бир циклдин өсүп-өнүгүш закон ченемине ылайык окуя ар качан мурунку бейкут турмуштун чабылып-чачылып кордукта калганын көрсөтүү менен ачылат. Мындай абалдан куткара турган эр жүрөк уулдун жаштыгы же жоктугу бүткүл кыргызды мүңкүрөтөт. Андай учурда болочок баатырдын ата-энеси такыр тукумсуз болуп калуу коркунучунда катуу жапа чегет. Мына ушул мотивди «Манас» бөлүмүндө салт катары дайым кезиктиребиз. Бизге белгилүү көлөмдүү варианттарда эле эмес, «Манастын чакан варианттарынын биринде да Манастын атасы Жакып:

Бай десе, бай элем,
Кан десе кан элем,
Көп ногайдын башы элем.
Уулдуга уча тартты,
Кыздууга кыймалап Төш тартты.
Маңа калла менен кол жилик тартты[1] – деп, арданат. Демек, бул саптардан көрүнгөндөй, Жакып материалдык жактан эч кимден кем эмес. Ошого

[1] *Мирзаева М К.* Проблема генеалогической циклизации в узбекских дастанах «Гор-Оглы». Автореф. канд. дисс. – Ташкент, 1982.

карабастан башка жардылыгы аны катарга кошпойт. Ал кездеги көз караш боюнча уулдуу адам эң биринчи урматка, кыздуу адам андан кийинки сыйга татыктуу. Ал эми эч баласыз адам канчалык байлыгы ташыса, колунда бийлиги болсо да кишинин кеми. Мына ошондой учурда жеке эле Жакып менен Чыйырдынын тилеги ишке ашпастан, бүткүл уруунун өчөр-өчпөс үмүтүн тутандырган Манас жарыкка келип, жашоонун агымын өзгөртчүдөй болот. Ал элинин каалаганындай тез эле чоңоюп, эсепсиз эрдик-шердикке ээ, айкөл баатыр атыгат. Эл-жерин бириктирип гүлдөтөт. Бирок каарман канчалык жомоктук касиетке ээ болсо да, амалкөй чыныгы жоонун курманы болуп эл кайрадан чачылып, тышкы эле эмес, туугандардын ички ынтымагы кетет. Аны калыбына келтирүү, элдин муң-кайгысын басуу эпостун өзүнүн түшүнүгүндө жалгыз гана Манастын укум-тукумунун колунан келмек. Бирок андай каарман Да Манас сыяктуу эле көпкө күттүрүп жарыкка келүүгө тийиш эле. Манас элүү бешке, Каныкей кырк экиге чыкканча балалуу болушпайт (Ж. Сарыковдо). Же болбосо баатыр баласын көрүүгө үлгүрбөй жоо бетинен каза табат (Семетей сыяктуу). Айтор эпикалык салт боюнча улам кийинки баатырдын төрөлүшү да коогалуу учурга кириптер болуп, балалыгы бөтөн жерде, башка кишинин колунда өтөт. Семетей менен Сейтектин «балтыр эти толуп, душманга касташаар чагы болгуча” эпостогу бардык көңүл алардын жеке баштарына бурулат. Манасчылар болочок баатырлардын кимиси болбосун ага эл тагдырын тапшыруудан мурда өздөрүн этиеттик менен даярдашат. Болочок баатыр эсине кирип, бөлөк элде баш калкалап жүргөн абалын түшүнгөндөн тарта окуя кескин өзгөрүп, чукул бурулат. Бул баатырдын ошондогу ички психологиялык кубулуштарынан көрүнөт. Ал үчүн Ата Мекен ыйык, аны жоо колуна калтырып коюп, бирөөнүн эшигинде баш калкалап жүрүү – чоң намыс. Ошон үчүн болочок баатырдын азып-тозуп четте жүрүшүнө ишенимдүү аргумент керек. Бул көбүнчө атанын же эненин өлүмү, баланын өтө жаштыгы менен мотивировкаланып, кыргыз эпостору эле эмес, башка элдердин оозеки чыгармаларында да бул мотив кеңири жолугат. Айрыкча патриархалдык-феодалдык жана феодализмдин гүлдөгөн учурунда болочок баатыр төрөлөөрдө бөтөнчө бир трагедиялуу окуя болот. Мисалы, казактардын «Козы Көрпөш – Баян сулуу» поэмасында, Орто кылымдагы француздук рыцарлык эпос «Тристан менен Изольдасында», германдыктардын «Эддасында» ошондой. Сарыбай аң уулап жүрүп талаада каза таап жатканда үйүндө Козы Көрпөш төрөлсө, Тристан төрөлгөндө же энеси, же атасы дүйнөдөн кайтат. Кыскасы бул эпостордо да болочок баатыр коогалуу күндө туулуп, жетимдиктин оор үлүшүн тартат. Семетей Манас жоодон өлгөндө бешиктеги кези болсо, Сейтек төрөлөөрдөн мурун Семетей өлүп, Сейтек өгөй атанын суук көз алдында өсөт. Мына ушунун өзү да каармандарды генеалогиялык типтеги эле эмес, өз алдынча да эпикалык каарман катары таанытат. Белгилей кете турган бир нерсе – Манас, Семетей, Сейтектин түпкү теги Жакыптан эле башталбайт. Көпчүлүк манасчылар Жакыптын байыркы бабаларын да эске салып санап чыгышат. Албетте, варианттардын бардыгында тең түпкү аталардын ысымдары бирдей болбойт. Алар эч жерде көрүнүктүү окуялардын каармандары да эмес. Көбүнчө башка каармандар тарабынан төмөнкү типте эскерилген учурлар кездешет:

Түпкү атабыз Түбөй кан,
Түбөй кандан Төгөй кан,
Төгөй кандан тараган,
Суук ишке жараган Ногой,
Шыгай бир тууган.
Ногой кандын балдары,
Жоктур сөзүм жалганы,
Бай Жакып, Ороз, Көзкаман[1].

С. Орозбаковдун варианты боюнча Манастын түпкү бабасы – Каракан. Андан Орозкан – Аланча – Байгур – Бабыркан – Түбөй – Көгөй – Ногой – Жакып. С.Каралаевде: Түгөлкан – Бабыркан – Бөйөн – Жаян – Ногой – Балакан – Каракан – Жакып.

В. В. Радлов менен Ч. Ч. Валихановдор жазып калтырышкан үзүндүлөрдө Манастын түпкү аталарынын бири – Бөйөнкан деп, Каракан Жакыптын атасы болуп айтылат. Кыскасы эпосто Манастын ата-бабаларын териштирүү принцибинен баштоо манасчылар үчүн адатка айланса да, туруктуу орток генеалогиялык система жок[2]. Ал турсун бир эле манасчы бөлүмдөрдү айтканда да айырмачылыктар чыгып калат. Маселен, С.Каралаевдин «Семетейинде» Кырк кыз андан Мансур – Түмөнкан – Санчы – кан – Акжолтой – Санколдой – Эгизей-Жээрен – Бөйөнкан – Чаянкан – Балакан – Каракан – Жакыпкан – Манас деп, ата-тегин «Манастагыдан» бир топ терең түшүндүрөт. Демек, түпкү ата-баба жөнүндөгү санжыра эпоско кийин кошулуп, санжыранын деңгээлинен көтөрүлө албаган сыяктанат. Бирок кандай да болбосун Манас, Семетей, Сейтектей баатырлардын оор-жеңил турмушту көп көргөн, өз намысын ар качан коргой билген байыркы эр жүрөк, жүктүү элдин тукумунан экендиги айкын-ачык берилген. Бул ошол образдардын элдик мүнөзүн күчөтөт. Ошентип, «Манас» же «Семетей», «Сейтекпи» баатырдык эпостордун мазмунуна таандык традициялык схемадан туруп, салттык көрүнүштөрдүн жалпылыгы, өзгөчөлүү учурлары жыш экендиги байкалат. «Манас» бөлүмүн ээлеген эл-жер үчүн күрөш темасы «Семетей», «Сейтекте» да көрүнүп, сырткы жана ички душмандар менен күрөш дээрлик параллель көрсөтүлүп жүрүп отурат. Айырмасы – кийинки эки бөлүмдөгү тышкы душмандарга каршы согуштар «Манас» бөлүмүндөгүдөй монументалдуулукка жете бербестен, ички мүнөздөгү жеке адамдардын бирөөгө кеткен кегин алууга багытталгандыгында. Ошондой болсо да айрым согуш учурлары өтө деталдаштырылып, «Манас» бөлүмүндөгү эле Чоң казат сыяктанган согуштардын принцибинде өөрчүтүлгөн учурларда «Семетей» эпосундагыдай (төрт адамдан турган сыяктуу) окуяга аз сандагы персонаждын катышкандыгы унутула калат. Бул ошол бөлүмдүн баатырдык духун арттырат да окуя ар бир манасчынын талантына жараша түрдүүчө деңгээлде сүрөттөлөт. Айталык С.Каралаев сыяктанган традиция менен бекем сугарылган, эс-акыл, туюу сезими тунук манасчылар согуштук картиналарды түзүүдө гана эмес, күндөлүк бейкут жашоо-тиричиликти сүрөттөгөндө да өтө кунтун коюп, ийне-жибине чейин жеткиликтүү баяндайт. Ал

[1] *Рысмендиев Ш.* Семетей, инв. 40, 305-б.

[2] *Абдылдаев Э.* Манасчы Багыш Сазанов жана анын вариантынын өзгөчөлүгү. Кыргыз ССР илимдер Академиясынын кабарлары (серия общественных наук), т. IV, выпуск II, 1964, 72-б.

турсун окуяга катышкан ар бйр каарманды аренага алып чыгарда анын ата-тегине, мурунку иштерине атайылап экскурс жасап, аудиториянын түшүнүгүн кеңитип, көңүлдү окуянын андан аркы агымына таамайлап бурат. Бул сапат айрыкча С.Каралаевдин вариантынын бөлүмдөрүнө мүнөздүү келип, жалпы үчилтиктин органикалык биримдигине жетишүүдө жигердүү кызмат өтөйт. Бөлүмдөрдүн ортосун сюжеттик жактан кынап бекитүүнүн дагы бир чыгармачылык ыгы – мурунку бөлүмдөгү орчун окуяларды ошого катышкан улуу муундагы каармандардын өздөрү тарабынан айттырып, кийинкилердин алдында жомоктотуу. Ушул максатта «Семетей” эпосун «Манас» менен бириктирүүдө «Каныкейдин жомогу», «Толтойдун жомогу» деген узак баяндамалардын зор мааниси бар. Анткени андай жомоктордогу окуялар көбүнесе кеңири аймакта алынып, кийинки муунга мурдагы эпикалык тарыхты таанытуу менен катар анын келечек милдетин терең түшүнтүп, патриоттук демилгесин көтөрүп, көзүн ачат, намысын козгойт. Айрым варианттарда биринчи бөлүмгө тиешелүү окуя ата-бабанын илгерки тарыхы катары биротоло 2-бөлүмгө өтүп калган учурлар бар. Толтой аркылуу жомоктолгон «Көкөтөйдүн ашы» (Ж.Сарыков, С.Каралаев ж.б.) «Манас» үчилтигиндеги өтө чоң жана кызык айтылган окуя. Бирок аны ар бир манасчылардын тобу ар башка бөлүмдөрдө айтышканына карабастан, тигинде да, мында да өз ордунда сыяктуу бекем кыналып, ар бир топтун чыгармачылык салтынын, талантынын айкын күбөсүнө айланган.

Эпосто муундардын байланышы өтө бекем көрсөтүлгөн. Баатырга жол көрсөтүп келечек милдеттерин түшүндүрүп, жаман-жакшыны билгизген Бакай, Сарытаз, Каныкей өңдүү кары адамдар бар. Мындай үлгү көрсөтүп, баш тоголоткон нускалуу, акылман карынын образы кавказ, өзбек, карело-фин ж.б. эпостордо кеңири орун алган. Ал эми «Каныкейдин жомогу» – «Семетей» бөлүмүндө сөзсүз түрдө, муундарды байланыштырып турган, ошонусу менен бөлүмдөрдү да жакындаштырып турган, ири окуя. Анткени Каныкей үчилтиктин башынан аягына чейин эле катышпастан легендага айланган өлбөс каармандардын катарында.

Бөлүмдөрдө баатырдык духка байланыштуу согуштук окуялар арбын. Сүрөттөлгөн согуш чоң болобу, кичине болобу, адамдарга канча кыйынчылык алып келээри түз же кыйыр түрдө болсо да ар качан ачык сезилип турат. Ошон үчүн Манас Манас экенине карабастан, чоң чабуулдан курман болсо, баласы Семетей да жоо колунан, бирок ички чыккынчылыктын кесепетинен каза табат. Семетей өзүнүн жашаган эпикалык дооруна ылайык кадимки адамдык сапаттарга көбүрөөк ээ, аркалаган идеясы да, аракети да реалдуу. Анын негизги милдети феодалдык коомдун талабына ылайык душман колдуу болгон атасынан өчүн алып, бытырап ынтымактан кеткен тuugандарын бириктирүү. Бирок атасынын өчүн алыш үчүн көпчүлүктү күчтөп, согушка киргизип кан төкпөйт. Туугандарынан атасынын мурастарын кайтарып алуудагы учураткан конфликттери да коомдун социалдык мүнөзү, жеке мамилелердин татаалдашкан үлгүсү, жашоонун алдыга жылган түбөлүк нугу. Бул «Семетей» эпосу менен эле жыйынтыкталып калышы мүмкүн эмес, «Сейтек» андан аркы көркөм эстафета. Ошондуктан «Манастын ар бир бөлүмү ар башка доордогу көз карашка, талапка, шартка карай жайгаштырылып, бир темага, бир идеяга баш ийдирилген көркөм оозеки чыгарманын чыныгы үлгүсү катарында бирдей маанилүү. Алардагы айтылган ой, көтөрүлгөн идея генеалогиялык

байланыштагы башкы образдар аркылуу ишке ашырылат. Адатта андай баатырлардын өмүр жолун, иш-аракетин баяндоодо эпостогу мурдагы муунга таандык айрым окуялар улантылып, кээси жаңыдан кошулат. Чыгарманын жалпы идеясы кийинки муундун жашаган дооруна, мезгилине жараша жаңы түскө өтөт. Бул эпостун биринчи, экинчи бөлүмдөрүндөгү традициялуу эпикалык мотивдерди, сюжеттерди, ошондой эле образдарды салыштыруудан ачык көрүнөт.

Коомдук турмуштун өнүгүшүнө жараша адамдардын аң-сезими өнүккөн сыяктуу эле байыркы эпикалык сюжеттер деле улам чындыкка ылайыкташып, тарыхтын белгилүү бир жаңырыктарына чалдыгат. Манастын жана анын тукумунун башкы жоосу эпикалык калмак, кытайлар качан болбосун кыргыздарга кыянатчылык көрсөтүшөт. Мына ошолорго карата жүргүзүлгөн коргонуучулук мүнөздөгү согуштардын сүрөттөлүшү жалпы үчилтиктин өзөк идеясын ээлейт да салттуулуктун мүмкүнчүлүгүнүн чексиздигин дагы бир ирээт айгинелейт. Катышкан каармандардын согуштун ар бир этабына жараша портреттик жактан да, психологиялык жактан да түрлөнүп кубулуп турушу жалпы традицияга таянат. Ошон үчүн Манаска караганда кийинки учурду көбүрөөк чагылдырган Семетей, Сейтектин образдары реалдуу адам түспөлүндө калыптанганына карабастан, зарыл учурда аталарындай эле баатырдык айбат-сүргө, эрдик-шердикке, келбетке ээ боло калышат. Мунун өзүнчө аткара турган көркөм жүгү да бар. Башкача айтканда, Манастын баатырдык беделин түшүрбөс үчүн анын укум-тукуму андан ашпаса кем болбошу керек. Семетейди көп учурда манасчылар атасынан ашкан баатыр болуптур деп сүрөттөшсө, Сейтекти чоң атасын айныбай тарткан уул болду деп кубанышат. Көпчүлүк учурда Манастын колдоочу чилтендери, пирлери да анын кийинки тукумун жандап, коргошот, көтөрмөлөшөт, айырмасы – алар эми өткөн ата-бабанын духу мүнөзүндө катышышат. Бул да өзүнчө түрдүү муундагы баатырлардын ортосун, б.а. өлгөндөр менен тирүүлөрдүн генетикалык байланышын сактоонун бир далалаты сыяктуу.

Бөлүмдөрдүн ортосун байланыштырып турган дагы бир деталь катары Манастын курал-жарагы, кийим-кечеси, жандыктары тууралуу түзүлгөн мазмундарды айтууга болот. Саналган нерселер үчилтиктин биринчи бөлүмүндө катышып, ар кайсынысынын кандайча жасалганы же табылганы тууралуу түшүнүктөр кызыктуу жомоктук манерада берилип, Манас үчүн жана анын ак ниет күрөштөрү үчүн кандай мааниде экени көп жолу белгиленсе «Семетей», «Сейтекте» алар ата мурасы, «атадан калган асыл мүлк» катары балага өтөт. Өткөндө да байлык-мансап үчүн туугандыктан кетишкен феодалдык коомдун мамилелеринин чагылдырылышы катары катуу каршылык менен мыйзамдуу мурасчыга кайтарылат. Элдик көз караш боюнча Манастын ишин улап, идеясын жетектеш үчүн кичи муундагы каарман кандай да болбосун анын жоо кийимин кийип (кебетесин кийип), куралын алышы керек. Ошондо гана анын баатырдык турпаты Манастыкындай болот же ашып түшөт. Утурумдук душман колунда калган курал-жарак, жоо кийим чыныгы мураскорго өтөөрү менен мурдагыдай өткүрлүк сапатка ээ болот. Б.а. жаңы баатыр аренага келгенде бардык нерсе жаңырат, жашарып кулпунат. Манастын Акшумкары Семетейге өзүнүн балапанын чоңойтуп алып келип тартуулайт. Бул жерде адам баласынын жашоосунун табыят – жандуу жаратылыш менен дайыма

өз ара байланышта, бири-бирине көз каранды абалда экендиги эске келет. Жаратылыш демекчи, кыргыз эпосторунда да жаратылыш өзүнүн тоо-ташы, токой-чарбагы, көл-дарыясы менен бирдикте ар качан эпикалык көркөм фон эсебинде катышат. Семетей, Сейтек жетилип, «Манастап» ураан чакырып атка мингенде, эңсеген элине келип алгач көрүшкөндө, душманын үстөмөндөтүп жарпы жазылган жеңиштүү учурларда, акыры баштарына мүшкүл түшүп өлүм сааты жакындаганда болобу, каармандардын ички уйгу-туйгуларына байланыштуу бүт аалам термелет. Фольклордук атрибуттары арбын шөкөттөлгөн жаратылыштын традициялуу көркөм картиналары баатырлардын түйшүктүү аракеттерине, окуялардын татаал жүрүшүнө символикалуу келип, эпикалык мазмунга ээ, эпостогу сүрөттөлгөн жаратылыш – бул адам баласынын минут сайын, саат сайын өзгөрүп турган көңүл оту. Анткени адам да жаратылыштын аң-сезимдүү, активдүү бир бөлүгү. Анын мүнөзүнүн, санаасынын өзгөрүшү бөлүмдөрдө бирдей орток, традициялуу стилистикалык формулалар, клишелер менен жабдылган. Ар бир бөлүмдүн финалындагы оор жоготуу качан болбосун «Кайың ыйлап, тал ыйлап, караган жандын баары ыйлап» турган муңайым маанайдагы эпикалык полотного тартылат.

«Манас» үчилтигин органикалык жактан бириктирип турган эпикалык резиденция бар. Бул – Талас, кыргыз конушу. «Манаста» баштан-аяк азган-тозгон кыргыздардын үмүт-тилеги качан болбосун Таласка жетүү. Ал бир өзгөчө ажайып дүйнө, өтө бай жана кооз флорасы, фаунасы ар бир бөлүмдө өзгөчө сый-урмат менен көп жолу көз алдыга тартылат. Эпостогу каармандардын көз караш, түшүнүгү боюнча адамга таңсык бардык жакшылык Таласка, кыргыз жергесине байланышкан. Ошондуктан Талас жөнүндө баяндаган ар бир каарман өзүнчө патриот. Алардын эл-жер үчүн күрөшкөн тынымсыз күрөшү да ошол эпикалык Родина үчүн жүрөт. Таласты душман басып алган учур жергиликтүү калктын турмушундагы өтө трагедиялуу, өкүнүчтүү учур. Демек, үчилтиктин каармандарын бир максатка, бир тилекке жетелеп шыктандырып турган өзгөчө географиялык чөйрө ушул Талас аркылуу чагылдырылган Ата Мекен жөнүндөгү кеңири түшүнүк. Ал эми анын чөлкөмүндө өткөн окуялардын логикалык жактан чебер тизмектелишин географиялык циклге таандык дешке акылуубуз жана бул цикл эпосто өтө жигердүү иштелип чыккандыгын белгилемекчибиз. Анткени оң каармандардын (аялбы же азаматпы) бүткүл аракети Талас менен байланышкан. Кол салган душман тарап да биринчи иретте эле баатырларды Таластан ажыратууну көздөшөт. Элдин жеңилгени деген сөз Таластын талкаланышы. Ошон үчүн убактылуу бөтөн эл-жерде баш калкалап эр жеткен баатыр кантсе да айланып Таласты табууга тийиш. Ушундан баштап эпосто буга чейин белгилүү бир деңгээлде дымып калган баатырдык дух, баатырдык демилге кайрадан жанданат. Окуяларга кыймыл бүтүп, сюжеттик өзөккө кан чуркатат.

«Манастагы» биринчи (Каныкей, Бакай), экинчи (Семетей, Айчүрөк, Күлчоро) муундагы каармандар эпикалык Таласты мекендеген кыргыз урууларын бейкуттукка жетишкенде гана турмуштун татаал жолун кийинки укум-тукумга тапшырып, кулак уккус, көз көргүс жактарга түбөлүк жер кезип кетишет. Муну менен өзү өлсө да көпчүлүккө сиңирген эмгеги өлбөгөн элдик баатырларга кийинки урпактардын тизе бүгүп, башын ийген аруу сезимдери чагылдырылган. Деги эле

кыргыздардын эпосунда далай кармаштарда сындалган эр жүрөк, шамдагай жоокер бардык жагынан идеализацияланып, кызбы, уулбу ишинин кеңири эпикалык планда көркөм түргө айланышы турмуштун талабынан келип чыккан. Кылымдардын элегине эленип, элдин каны-жанына сиңген андай образдардын көркөм сөз берметтеринен согулуп бүткөн элестери математикалык формулалардай тилдик айкалыштарга айланып, ооздон оозго көчүп жүргөн. Ошондуктан стилдик формулалар айрыкча эпостордун поэтикасында эң негизги курал катары кызмат өтөгөн. Ар бир эпикалык биографиянын көркөм сюжетинин өнүгүшү, кульминациялык чеги жана чечилиши орун алып тургандыктан бөлүмдөр («Манас», «Семетей», «Сейтек») өз алдынча да көлөмдүү эпос деңгээлине чейин өсүп жетилгендиги менен бүткүл үчилтиктин масштабы арткан.

Китепте:

ЖайнаковаА. Семетей, Сейтек – Манастын урпактары. – Б., 2007, 30–47-б.

МАЗМУНУ

Болот ЮНУСАЛИЕВ

УЛУУ ЭПОС, УКМУШТУУ ЖОМОКЧУ 3

Самар МУСАЕВ

«МАНАС» ЭПОСУН ЖАЗУУ, БАСТЫРУУ, ИЗИЛДӨӨ ИШТЕРИНИН ТАРЫХЫ 14

«Манас» жөнүндөгү» Октябрь революциясына чейинки маалыматтар 14

Октябрь революциясынан кийин «Манас» эпосун жыйноо, бастыруу, изилдөө иштери 78

Алгачкы башат – жыйырманчы жылдар 78

«Манасты» жыйноо иштери 80

Изилдөө иштери 125

Эпосту басмадан чыгаруу – жарыялоо иши 144

Пайдаланылган адабияттар 149

Самар МУСАЕВ

«МАНАС» ЖАНА АКАДЕМИК В. В. РАДЛОВ 155

Зайыр МАМЫТБЕКОВ

Ч.Ч. ВАЛИХАНОВДУН «МАНАСТАН» ЖАЗЫП АЛГАН ЭПИЗОДУ 188

Өмүркул ЖАКИШЕВ

ЖАҢЫБАЙ КОЖЕКОВДУН «СЕМЕТЕЙИНДЕГИ» КЭЭ БИР ӨЗГӨЧӨЛҮКТӨР 209

Эсеналы АБДЫЛДАЕВ

«МАНАС»ЭПОСУНУН ЖАРАЛЫШЫНЫН ТАРЫХЫЙ ШАРТЫ 245

Эпикалык Манастын тарыхы жөнүндөгү маселеге карата 268

*«Манас» эпосундагы эпикалык доор*279

Эсеналы АБДЫЛДАЕВ

«МАНАС»ЭПОСУНУН ТАРЫХЫЙ ӨНҮГҮШҮНҮН НЕГИЗГИ ЭТАПТАРЫ 284

Райкул САРЫПБЕКОВ

«МАНАС» ЭПОСУНУН ТАРЫХЫЙ ӨНҮГҮШҮ 301

Райкул САРЫПБЕКОВ

ЭПИКАЛЫК КААРМАНДАРДЫ ИДЕАЛИЗАЦИЯЛООЧУ МОТИВДЕРДИН ЭВОЛЮЦИЯСЫ 327

Муңдук МАМЫРОВ

«МАНАС» ЭПОСУНУН ТАРЫХЫЙ ТАМЫРЛАРЫНАН 431

Кеңеш КЫРБАШЕВ

ОКУЯЛАРДЫ КУРУУНУН КӨРКӨМ ЫКТАРЫ 465

Кеңеш КЫРБАШЕВ

«МАНАСТЫН» ЫР ТҮЗҮЛҮШҮ 522

Айнек ЖАЙНАКОВА

ЭПИКАЛЫК ТРАДИЦИЯЛАРДЫН ЭВОЛЮЦИЯСЫНДАГЫ ГЕНЕАЛОГИЯЛЫК ЦИКЛИЗАЦИЯ ПРИНЦИБИ 558

Илимий-популярдуу басылма

Классикалык изилдөөлөр сериясы

«МАНАС»
(*Тарых, генезис, типология*)

2-том

Түзүүчүлөр:
А. Акматалиев, М. Мукасов, Ж.Медералиева
Тех. редактор: *Тилекматова Н.*
Корректорлор:
М. Мукасов, Ж. Медералиева, З. Кулбаракова
Компьютердик калыпка салган *Өмүров Б.*

Терүүгө 12.09.2017-ж. берилди.
Басууга 06.11.2017-ж. кол коюлду.
Кагаздын форматы _____
Көлөмү 71,25 б.т. Нускасы 500. Заказ № _____

«Принт-экспресс» басмасында басылды.