

УДК 398.5

**ИСТОРИКО-СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ТРАДИЦИОННЫХ
МОТИВОВ “ОЛОНХО” И УЗБЕКСКОГО НАРОДНОГО
ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА “АЛПАМЫШ”**
HISTORICAL AND COMPARATIVE ANALYSIS TRADITIONAL MOTIFS
"OLONKHO" AND UZBEK FOLK HEROIC EPIC "ALPAMYSH"

М.ЖУРАЕВ*

Резюме

В статье автор делает историко-сравнительный анализ сюжетов якутского “олонхо” и узбекского народного героического эпоса “Алпамыш” дает возможность для осмысления специфических особенностей эпической традиции на различных этапах его историко-поэтического развития. Эти данные показывают, что историко-генетические корни мотива чудесного рождения героя в якутском “олонхо” и узбекском героическом эпосе “Алпамыш” восходят к древнетюркской мифологии и архаическим шаманским ритуалам.

Ключевые слова: Олонхо, Алпамыш, эпос, мифология, тюркский народ

Summary

The author makes a historical-comparative analysis of the stories of the Yakut "olonkho" and Uzbek folk heroic epic "Alpamysh" gives you the opportunity to reflect on the specific characteristics of the epic tradition in the various stages of its historical and poetic development. These data show that the historical and genetic roots motive miraculous birth of the hero in the Yakut "olonkho" and Uzbek heroic epic "Alpamysh" back to the ancient Turkic mythology and archaic shamanic rituals.

Keywords Olonkho Alpamysh, epics, mythology, Turkic people

Возникновение эпической традиции тюркоязычных народов Центральной Азии, как своеобразный художественный и этнокультурный феномен, связано с древними сюжетами архаического эпоса, первооснова которого отображала мифологические представления и ритуалы наших далеких предков. Поэтическая

* доктор филологических наук, профессор, Зав. отделом “Фольклор” Института языка и литературы АН Республики Узбекистан. Ташкент- Узбекистан.

Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of "Folklore" of the Institute of Language and Literature Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan. Tashkent-Uzbekistan.

эволюция эпического творчества тюркских народов, сформировавшегося как часть синкретичного искусства, делится на несколько этапов, на которых возникли замечательные образцы архаического, классического и реалистического эпоса. Если основным источником архаического эпоса тюркских народов были мифологические сказания о первопредках – культурных героях и древние богатырские сказки, то исторические песни и предания, сложившиеся в процессе государственной консолидации народов, послужили основой для возникновения классического героического эпоса. Поэтому на основе материалов богатейшего героического эпоса проводятся фундаментальные исследования, посвященные проблемам происхождения народного эпоса и выявляется своеобразие и самобытность эпического мышления.

Благодаря фольклорным материалам, записанным из уст народных сказителей, определяются художественно-эстетические и историко-этнографические особенности эпической традиции, анализируется процесс сложения, генетические истоки, специфика и типология народных дастанов, а также выявляются источники и способы формирования эпического репертуара народных сказителей и изучаются закономерности сохранения и обогащения эпической памяти народа. Как известно, в изучении художественной эволюции и развития эпического мышления тюркских народов важное место занимает выдающийся якутский героический эпос “олонхо”.

Происхождение и художественная эволюция якутского народного героического эпоса “олонхо” – это очень сложный и многоступенчатый творческий процесс, отражающий в себе национальные особенности эпического мышления и своеобразие фольклорных традиций. Замечательные образцы “олонхо”, как уникальный памятник духовной культуры якутского народа, дошедшие до наших дней благодаря уникальной эпической памяти талантливых сказителей – олонхосутов в виде многочисленных вариантов и версий эпических сюжетов, являются ценнейшим источником для изучения генезиса и художественно-эстетических закономерностей развития эпического мышления, дают возможность анализировать историческую эволюцию эпических традиций тюркских народов в контексте поэтической трансформации художественной культуры Центральной Азии.

Среди неотложных задач тюркского эпосоведения особенно актуальными являются такие проблемы, как сравнительно-

историческое изучение национальных эпосов, исследования генетических истоков и художественной эволюции эпических сюжетов, публикация академических изданий, подготовка полнотекстовой электронной базы данных, касающихся эпического творчества тюркоязычных народов, а также, изучение современного состояния эпической традиции, сохранение национального своеобразия сказительских школ, продолжающих свое существование как самобытное явление нематериального культурного наследия. По нашему мнению, историко-сравнительный анализ сюжетов якутского “олонхо” и узбекского народного героического эпоса “Алпамыш” дает возможность для осмысления специфических особенностей эпической традиции на различных этапах его историко-поэтического развития.

Еще в 1956 году известный якутский фольклорист И.В.Пухов побывавший в Ташкенте для участия в региональном совещании, посвященном обсуждению эпоса “Алпамыш”, в своем докладе “Враги героя в олонхо и в “Алпамыше” [17, 203-215], на основе сравнительно-исторического метода выявил, что в эпической трактовке образов “абаасы” и “тунгусских богатырей” в олонхо и “калмыков” в “Алпамыш”, ярко прослеживается общность некоторых мотивов, связанных с историческим развитием архаического сюжета данных эпосов. Действительно, сравнительно-исторический анализ композиционной структуры этих эпосов показывает, что хотя художественная интерпретация основных сюжетных элементов олонхо и “Алпамыш” отличается оригинальностью и своеобразностью, но историко-генетическая общность и близость некоторых традиционных мотивов очевидны.

Как известно, узбекский народный героический эпос “Алпамыш” [6, 60-110; 7, 6-25; 5; 15, 3-62; 19, 13-14, 92-94, 118-120, 151-160], сюжетная первооснова которого связана с архаическими традициями древнетюркской мифологии, является самобытным произведением фольклора и одним из лучших образцов нематериального культурного наследия тюркских народов. Свообразные национальные версии этого эпоса зафиксированы в казахском, каракалпакском, татарском, башкирском, алтайском, ногайском, таджикском фольклоре, а также известна огузская версия, изложенная в “Книге моего деда Коркуда”. Замечательные и своеобразные варианты его были записаны в исполнении таких талантливых узбекских народных сказителей, как Фазыл Юлдаш оглы, Эргаш Жуманбулбул оглы, Пулкан шаир, Берди бахши, Марданакул Авлиякул оглы и других. “Алпамыш” широко

бытует в эпическом ареале Южного Узбекистана, в том числе в эпическом репертуаре сказителей-бахши дастанной школы Сурхандарьинской области [23, 28-30], живая исполнительская традиция которых продолжает развиваться и обогащаться и в наши дни. Сурхандарьинские варианты дастана отличаются своеобразием сюжета, композиционной структуры и художественной интерпретации традиционных мотивов, а также поэтичностью эпического текста и распространением в виде цикла дастанов, включающего несколько эпических произведений об Алпамыше.

Архаический пласт сюжета дастана “Алпамыш” сложился в VI-VIII вв. среди тюркских племен горного Алтая в виде “богатырской сказки”, т.е. сказки о богатыре и служил основой для создания алтайского героического эпоса “Алып-Манап”. В связи с историко-этническими процессами IX-X вв., т.е. с переселением огузских племен, проживавших в предгорьях Алтая в низовья Сырдарьи, этот эпический сюжет дошел до обширной территории Приаралья и стал развиваться как эпос, отражающий общественно-бытовой уклад и художественно-эстетические взгляды кунградцев [4, 26-28]. Таким образом, “с переселением многочисленных тюркских племен и народностей в Среднюю Азию в караханидскую эпоху произошло смешение их эпоса с эпосом коренного тюркского населения и с остатками древнего эпоса, в результате чего и возник в X-XI вв. узбекский героический эпос “Алпамыш” [14, 31]. Данная научная гипотеза, связывающая процесс возникновения сюжетных основ дастана “Алпамыш” с древними эпическими традициями, распространенными в предгорьях Алтая, доказывают, что общность некоторых традиционных мотивов олонхо и “Алпамыш” является результатом генетического родства архаических сюжетов. Благодаря историко-фольклористическим исследованиям доказано, что первоначальные образцы сюжетов олонхо сложились в те времена, когда древние предки якутского народа проживали еще на юге Сибири и в Центральной Азии, т.е. в тех местах, где появились древние традиции шаманской обрядовой практики и мифологический эпос. Поэтому многие элементы эпоса якутов – олонхо с алтайским героическим эпосом и эпосами других тюркоязычных народов Центральной Азии, характеризуются общностью [16, 85-95; 12, 51-59; 24, 367-368].

По древним эпическим традициям якутского народа появление героя “олонхо” на свет происходит при участии божественных сил, т.е.

он рождается как “чудесный ребенок”. Это обуславливается тем, что “божественное происхождение героя и его племени связаны с их особой ролью зачинателей рода человеческого. Настоящий человек в “олонхо” тот, кто имеет божественное происхождение, он предназначен судьбою для особых “высоких” дел” [18, 54]. В сюжетной структуре “олонхо” встречается несколько видов мотива чудесного рождения героя. Например, в Вилюйской эпической традиции зафиксированы следующие варианты этого мотива: “рождение богатыря у престарелых родителей; спуск из Верхнего мира; чудесное рождение; рождение богатыря во время битвы; чудесное перерождение; родители неизвестны; богатырь живет один или с родными; рождение богатыря от женщины абаасы” [11, 14]. В традиционном мотиве чудесного рождения героя в олонхо “Модун Эр Соготох” (“Могучий Эр Соготох”), записанной в исполнении известного якутского олонхосута В.Ю.Каратаева, сохранились следы древних мифологических представлений. В вступительной части “олонхо” подробно описывается первоизданная красота мира и рождение в семье одинокого и бездетного старика Сир Сабыйа Баай Тойона со старухой чудесного ребенка. По рассказу олонхосута, Сир Сабыйа Баай Тойон и его старуха Сабыйа Баай Хотун были очень старыми, но “хоть волосы сзади у них поредели, хоть волосы впереди у них поседел, хоть передние зубы у них выпали, дитя еще не заимели” [28, 89]. Однажды чудесным образом “старая женщина став беременной – живот выпятила”. Когда Сабыйа Баай Хотун собиралась рожать-разрешиться, и просила мужа постелить сену, из утробы женщины послышался голос: “Не хлопчите о сене!” Вздрогнув от неожиданности, старик едва успел прислониться, вскочил в дом: старуха родила, но ребенка нигде не было. В это время прилетает птица-стерх и человеческим языком заговаривает:

Старик Сир Сабыйа Баай Тойон ли мой,
в добрые ли мои слова ли,
вслушайся же вдумчиво, нойон мой,
если спрашивать станешь,
какого роду, мол,
какого племени,
кто такая, прибыв,
сказ вот этот ведет, мол, –
[то] ворожея Верхнего мира

по имени Айыгы Джаргыл-шаманка
прибыла вот сюда, ребятушки!
За какой же такой надобностью,
выбрав время, сюда явилась
отыскав тропу, сюда попала,
если спросишь ты – так вот,
твоего ли родного ребенка, нойон ли мой,
воины Верхнего мира, спустившись,
подобрали и воспитывают-вскармливают [28, 93-94].

Интерпретация мотива чудесного рождения в олонхо “Брат и сестра”, записанный А.А.Поповым со слов сказителя П.Аксёнева, проживающего в Таймырском округе, тоже отражает божественную природу эпического героя. Бездетный старик и престарелая старуха просят верховных божеств ниспослать им ребенка. В это время появляется абаасы и требует у них отдать будущего ребенка, старики соглашаются. Когда у них появляются мальчик и девочка, они вырывают у очага ямы, и скрывают там детей. Абаасы, прибыв за обещанным “даром”, за сокрытие детей убивает стариков, а дети с помощью чудесных предметов спасаются от преследования абаасы [3, 208-209].

Такой божественный характер свойственен и герою узбекского эпоса “Алпамыш”, поэтому носители этого уникального эпического наследия – бахшы-шоиры (сказители-поэты) в прологе своего дастана рассказывая о чудесном рождение героя, тем самым обуславливают идеализацию и целостность эпического мира, гиперболизированное изображение образа, будущие богатырские подвиги и славу героя. Так как “идеальный эпический мир и герой-богатырь в их гармоническом единстве – основные элементы содержания героического эпоса” [13, 70]. В варианте сказителя Булунгурской дастанной школы Фазыл Юлдаш оглы, родители героев два брата – Байбури и Байсары, были бездетными, однажды в большом праздничном застолье, организованном в честь обряда “чупрон” – “обрезание мальчика”, их попрекнули бездетностью – т.е. старейшины почета им, как бывало прежде, не оказывали, навстречу им не выходили, коней под уздцы не брали. После этого братья отправляются к могиле святого Шехимардана [букв. “шах мужественных людей”, название, связанное с широко распространенными в Средней Азии легендами о халифе Али ибн Абу Толиба (умер 661 г.)], и проведут там сорок ночей в молитве.

В последнюю ночь им снится вещий сон, в котором пир-покровитель Шахимардан, являясь в виде странника-дервиша сообщает, что у Байбури рождается двойня – мальчик и девочка, а жена Байсары – девушка. Пройдет девять месяцев и однажды братьям во время охоты сообщают радостную весть, Байбури и Байсары устраивают большой пир, и прибывший странник-дервиш, т.е. пир-покровитель Шахимардан нарекая сына Байбури Хакимбеком, ладонью своей ударив на плечу мальчика, благославляет его [2, 42]. След от руки покровителя навсегда останется на плече героя, и это отражает его божественную природу. Когда Алпамыш возвращается из дальнего странствия, верная слуга Култай узнает его по отпечаткам руки, который оставлен святым Шахимарданым.

А также, в узбекских вариантах дастана “Алпамыш”, записанных из уст Мухаммаддула Жонмурод оглы Пулкан шоира, Эргаша Жуманбулбул оглы, Абдулла шоира Нурали оглы чудесное происхождение эпического героя связано с образами священных покровителей: страдающие от бездетности родители посещая мазар святого, вымаливают ребенка и явившийся во сне святой дарит им долгожданного наследника. Мы считаем, что данный элемент традиционного сюжета отражает в себе древние мифологические представления, связанные с культом предков. В “Алпамыс батыр”, являющемся казахской версией этого эпоса, традиционный мотив вымаливания ребенка и чудесного зачатия связан с именем святого Баба Тукты Шашлы Азиза, который олицетворяет в себе магические атрибуты архаического родового культа [1, 2].

На основе сравнительно-исторического изучения мотива “чудесное рождение” узбекского героического эпоса с аналогичными сюжетными элементами якутского “олонхо” мы пришли к следующему заключению, что архаическая праформа мотива “испрошение детей бездетными супругами” является древнетюркской мифологемы, возникшей на основе эпической трансформации древнетюркского шаманского ритуала. Согласно мифологическим представлениям многих тюркских народов, в том числе якутов, божественная жизненная сила, зародыщ и душа человека называется “кут”. По обычаям узбеков, близкие родственники при посещении новорожденного ребенка обычно используют благопожелания ”кутлуг булсин” – “поздравляю со счастьем, т.е. душой”, то словосочетания “кути учти” – букв. “душа улетела” в узбекском языке означает смерть человека. Выражение “куды јок кижн”, зафиксированное в алтайском

языке, переводится как “человек, не имеющий зародыша детей”. В древности в семьях бездетных супругов для получения сверхестественного дара – зародыша ”кут“ проводились специальные шаманские ритуалы. Алтайские камы устраивали моление с жертвоприношением в честь хранителя ”кут“ Çerî-su, после этого с помощью посредника между людьми и небесными богами Јајік передавал зародыши детей [10, 163]. По поверьям башкир, если у человека внезапно улетает душа, он страдает от тяжелой болезни, это состояние называется “кот осто” – “улетела душа” и для вылечения больного, т.е. для “возвращения души” приглашали шаманка устраивала обряд “испрошение души – “кот” [9, 352]. По анимистическим представлениям якутов, бездетность старика в “олонхо” объясняется нежеланием дарить души детей божеством Улуу Суорум тойон, который “обиженный проступками буйного в молодости старика, не даст кут-сюр предназначенных ему двух детей. В олонхо после рождения сына счастливый старик приносит жертвы в Нижний мир, и получает не просто прощение, а алгыс-благословение ребенку от абааһы” [20, 18-19]. Таким образом, на основе трансформации этнографического контекста древнешаманского ритуала, в котором кам-шаман с помощью моления с жертвоприношением обращался владельцам ”кут“ и просил дать зародыш для бездетных пар, появилась архаическая модель мотива “чудесное рождение”. В течении развития поэтического мышления архаический модель данного мотива изменила свой первоначальный облик, а в среднеазиатской эпической традиции в результате распространения ислама сформировался сюжетный элемент о вымаливании детей у мусульманских святых.

Сказители-бахшы, проживающие в южных регионах Республики Узбекистан в своих вариантах дастана “Алпамыш” сохранили наиболее древние интерпретации мотива чудесного рождения, т.е. мифологические представления о тотемистической основе происхождения героя. Например, в дастане “Алпамыш”, записанном в 1955 г. из уст Зойир шоира Кучкар оглы (Шахрисабский район, Кашкадарьинская область) отец будущего героя – бездетный старик во время охоты поймал стельную антилопу, жалея, отпускает ее и за этот добрый поступок бог вознаграждает его: после определенного времени жена, забеременев, рождает сына – Алпамыша [25, 4]. Несомненно, генетические истоки этого мотива тесно связаны с древними тотемистическими представлениями, так как, в другой трактовке

данного сюжетного элемента еще ярче прослеживаются следы магико-ритуальных обрядов. 28 июня 1958 г. в Дехканабадском районе Капкадарьинской области узбекский фольклорист О.Сафаров в исполнении Умр шаира Сафар оглы записал дастан “Алпамыш”, эпилог которого начинается с рассказа о предках-прадедах эпического героя и о бездетности его родителей. Два брата – Байбури и Байсары, отправляются на охоту и лицом к лицу повстречают стельную газель. Увидев это, Байбури сразу же вспоминает о своей жене – Кунтугмиш, которая в это время тоже была в положении. Поэтому, жалея красивое создание, не пускает стрелу из своего лука [26, 3]. Так как эпос является поэтизированной историей, в нем, безусловно отражаются жизнь, быт, обряды, культы и верования народа. В данном трактовке мотива “чудесное рождение эпического героя” сохранилось магико-мифологические воззрения древних предков. В старину узбекские охотники считали “гунох” – грехом выпустить стрелу (или пулю) в стельное животное, особенно, если жена того или иного охотника в это время была беременной, они строго соблюдали табу.

В героических сказаниях, легендах и в текстах обрядового фольклора народов Сибири и Дальнего Востока сохранились отголоски древнейших фитомифологических представлений о рождении человека от тотема-дерева. Фитоморфный облик прародителя – дерева встречается и в якутском эпосе, так как, “мотивы “испрошение детей у дерева с особо сросшейся кроной (*орук-мас*)” и “рождение героя от съеденной хвощ-травы” [20, 19] олонхо возникли на основе этих тотемистических воззрений. Мотив рождения от съеденного фрукта – яблока зафиксирован и в сюжете узбекского героического эпоса “Алпамыш”, записанном 1962 г. от Бури бахши Ахмедова [27, 6]. В нем рассказывается, что бездетный Байбури встречается с неким странствующим старцем – “каландаром”, тот дает ему чудесное яблоко и в утробе жены Байбури после съедения этого фрукта, чудесным образом появляется зародыш.

Эти данные показывают, что историко-генетические корни мотива чудесного рождения героя в якутском “олонхо” и узбекском героическом эпосе “Алпамыш” восходят к древнетюркской мифологии и архаическим шаманским ритуалам.

Общность генетической основы традиционных мотивов якутского “олонхо” и узбекского народного героического эпоса “Алпамыш” ярко прослеживается и в эпизоде выбора коня. По эпической традиции тюркоязычных народов, мотив выбора коня –

очень важный сюжетобразующий элемент героического эпоса. В тюркской эпической поэзии сюжетные элементы, связанные с действием коня, играют большую роль в архитектонике композиционной структуры, потому что эпический конь – это верный и чудесный помощник, постоянный спутник и зооморфное олицетворение покровительствующих сил. В отдельных эпических традициях конь даже рождается одновременно с эпическим героем (по материалам известного узбекского эпосоведа Х.Т.Зарифова выясняется, что “эпос рисует Алпамыша и его богатырского коня молочными братьями. Герой и жеребенок Байчибор – будущий друг и верный помощник Алпамыша – рождаются одновременно, вместе питаются молоком кобылы Тарланбуз” [7, 9]), их воспитывают божественные духи и святые покровители, все это показывает, что эпический конь – это “избранное животное” высшими силами – мифологическими покровителями героя, является одним из важных элементов героической идеализации. Генетические истоки этого эпического символа восходят к древним тотемистическим представлениям, так как в жизни далеких предков тюркских народов мифоритуальные обрядовые традиции, связанные с культом коня, занимали немаловажную роль.

В тексте дастана “Алпамыш”, записанном из уст Фазыла Юлдаш оглы, Алпамыш узнав о том, что калмыцкие “алпи” – богатыри насильно хотели жениться на Барчин, чтобы защищать свою возлюбленную от преследования, собирается в далекий путь. Перед отправлением в поход Алпамыш из табуна своего отца хочет выбрать для себя сказочного скакуна. Култай – верный табунщик воскликнул “Курхайт” и все лошади со всех девяти пастбищ побежали на его зов. Алпамыш взяв в руки укрук, забросил его в гущу коней – опустил укрук на шею одного чубарого коня с длинной, шелковистой гривой. Оказался конь не таким, о каком душа его мечтала. Герой второй раз забрасывает укрук, и на этот раз аркан попадает на того же коня. Когда третий раз поймал того же шелкогривого чубарого коня, Алпамыш сказав: “Видно, это и есть судьба моя” – надел на шею лошади кушак и оседлав, подходит к дому своей сестры Калдиргач. Она посмотрела на брата и поняла, что он недоволен своим конем. Взяв из рук его поводья, погладила по крупу и сказала:

Конь серо-чубар, каков уж есть, – таков,
Но не сыщешь в мире лучших скакунов,

Говорю тебе, он счастье седоков:
На таком коне сразишь любых врагов [2, 51].

Действительно, этот шелкогривый чубарый конь – на самом деле оказывается крылатым тулпаром Байчибар. Как видно, в контексте узбекского народного дастана, традиционный мотив “выбора коня” изображен на основе “троичности”, так как трехкратный повтор определенного действия, т.е. забрасывание укрукка героем, усиливает эмоционально-эстетический смысл эпической картины.

Традиция изображения мотива выбора богатырского коня с помощью трехкратного повтора встречается и в якутском “олонхо”. Например, в олонхо “Эрбэхчин Бэргэн”, записанном в 1945 г. Д.Г.Жирковым со слов олонхосута И. В. Оконешникова, рассказывается, что герой по приглашению Суксуйдаан Баатыра собирается ехать в далекую сказочную страну (“такую далекую, что птица, пока долетит туда, три раза в пути поменяет оперенье”). Перед отправлением решает выбрать себя подходящего коня и три раза бросает аркан в табун, но каждый раз попадаетея ему один и тот же черный неказистый жеребенок. Разгневанный Эрбэхчин Бэргэну собирается убить это жалкое создание, но в это время жеребенок, на человеческом языке говорит ему, что его отправило на землю великое божество Юрюнг Айыы Тойон [8]. Герой олонхо “Эрис халлаан Уола Эр Соготох”, записанном в 1940 г. со слов Г.Ф.Никулина, выбирает из табуна самого плохого жеребенка, но со временем тот превращается в богатырского коня.

В якутских “олонхо” богатырский конь – не только боевой товарищ и чудесный помощник героя, но и ритуальный посредник между людьми – “айыы аймага” и высшими силами – божествами. Космогоническая сущность богатырского коня эпического героя ярко прослеживается в его архаических названиях: в первоначальных сюжетах “олонхо” встречается конь по имени “Кун Дьэьэгэй тойон” – Солнце Джесегей тойон [22].

Вторая часть эпоса “Алпамыш” заканчивается возвращением героя, воссоединением распавшегося племени “кунграт” и началом мирной и счастливой жизни. Концовка дастана сформировалась на основе традиционного сюжета “муж на свадьбе своей жены”, так как после получения известия о том, что калмыцкий царь Тайчахан заточил Алпамыша в темницу – “чох”, младший брат Алпамыша, т.е. сын Байбури, рожденный от рабыни Ултаназ (“плешивой Улкан”)

захватывает власть над Кунгратом и просит руки Барчиной (“луноподобной Барчин”) – жены Алпамыша. Барчиной не соглашается и упорно отказывается от этого предложения, но Ултантаз запугивает с угрозой, готовится к свадебному пиру. Когда начинаются состязания по стрельбе “олтин кобок” (“золотая тыква”) и традиционное песнопение “улан” переодетый в Култай (пастух-табунщик), т.е. в неузнаваемом виде Алпамыш прибывает на свадебный пир и участвует в состязаниях. Здесь “переодевание героя” должно рассматриваться как своеобразная художественная интерпретация одного из архаических элементов древнего обрядового ритуала. По мнению А.П.Решетниковой, “реликт архаической свадебной обрядности “невидимость” жениха – в эпосе сохраняется, эволюционно трансформируясь от иллюстративного похищения девушек богатырями – абаасы в олонхо до сюжетного мотива “муж на свадьбе своей жены”. В нем обязательны следующие детали: путешествие мужа (гомеровского Одиссея, среднеазиатского Алпамыша) через чужие земли, весть о его гибели, затем его возвращение (никто об этом не знает), его пребывание на свадьбе жены, соревнования с женихами неузнанным, и лишь победа раскрывает его подлинную сущность. Таким образом, подлинность жениха долгое время маскируется неузнанностью, эквивалентной невидимости в более древнем якутском контексте” [21, 212]. Некоторые реликтовые элементы, связанные с традиционными представлениями о “ритуальной неузнаваемости” сохранились и в обычае “келин беркитар” (“спрятать невесту”) в узбекском свадебном церемониале.

Кроме этого, в сюжетной структуре “олонхо” и “Алпамыш” встречаются еще многие мотивы, как например, преодоление препятствий, героическое сватовство, состязание соперников в стрельбе из лука, побратимство, заключение в темницу или путешествие в подземное царство и возвращение героя и др., историко-сравнительное изучение которых показывает, что их генетические истоки неразрывно связаны с единым корнем – с древними мифопоэтическими традициями древнетюркских племен. Итак, можно констатировать, что выдающийся памятник нематериального культурного наследия якутского народа “олонхо”, как уникальное явление художественной культуры мирового значения, сыграл огромную роль в возникновении и развитии эпического мышления тюркоязычных народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алмуханова Р.Т. *Об отношении “Алпамыс-батыра” к мифу: историко-этнокультурное осмысление* // Мир Евразии. – Горно-Алтайск, 2009. – №4(7). – С.2-8.
2. *«Алпамыш»* /Узбекский народный героический эпос. Сказитель: Фазыл Юлдаш оглы. Запись: М.Зарифий. Подготовка текста с прим., словарем и предисловием: Х.Т.Зарифов, Т.Мирзаев. – Ташкент: Фан, 1999.
3. *Долганский фольклор* / Вступ. ст., тексты и пер. А.А.Попова. – М.-Л., Сов. писатель, 1965.
4. Жирмунский В.М. *Вопросы генезиса и история эпического сказания об Алпамыше* // Об эпосе “Алпамыш”/ Материалы по обсуждению эпоса “Алпамыш”. – Ташкент: Издательство Академии наук Республики Узбекистан, 1959. – С.26-60.
5. Жирмунский В.М. *Сказание об Алпамыше и богатырская сказка*. – М., ИВЛ, 1960; “Алпамыш” – узбекский народный героический эпос. – Ташкент: Фан, 1999.
6. Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. *Узбекский героический эпос*. – М., 1947.
7. Зарифов Х.Т. *Основные мотивы “Алпамыш”* // Об эпосе “Алпамыш” / Материалы по обсуждению эпоса “Алпамыш”. – Ташкент: Издательство Академии наук Республики Узбекистан, 1959. – С.6-25.
8. Емельянов Н.В. *Сюжеты олонхо о родоначальниках племени*. – М.: Наука, 1990 (<http://olonkho.info> сайты).
9. Иткулова Л.А. *Архаическое мировоззрение башкирского народа* // СОФИЯ: Альманах: Вып.1: А.Ф.Лосев: ойкумена мысли. Уфа: Издательство «Здравоохранение Башкортостана», 2005.
10. Каруновская Л.Э. *Представления алтайцев о вселенной (материалы по алтайскому шаманизму)* // Советская этнография. – М., 1935. – №4-5. – С.16-183.
11. Кузьмина А.А. *Олонхо Вылюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы*. Автореф. дисс. канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2008.
12. Кыдырбаева Р.З. *Опыт историко-этнографического сравнения эпоса “Манас” и олонхо “Строптивый Кулун Куллуштуур”* // Якутский эпос в контексте эпического наследия народов мира. – Якутск, 2004. – С.51-59.
13. Мелетинский Е.М. *Народный эпос* // Теория литературы. Роды и жанры литературы. – М.: Наука, 1964.
14. Мирзаев Т. *Узбекские народные дастаны и героический эпос “Алпамыш”* // “Алпамыш” – узбекский народный героический эпос. – Ташкент: Фан, 1999.
15. Мирзаев Т. *Эпос и сказитель*. Отв. редактор: М.Абдурахимов. – Ташкент: Фан, 2008.
16. Потапов Л.П. *Исторические связи алтае-саянских народов с якутами (по этнографическим материалам)* // Советская этнография. – М., 1978. – №5. – С.85-95.

17. Пухов И.В. *Враги героя в олонхо и в “Алпамыше”* // Об эпосе “Алпамыш” / Материалы по обсуждению эпоса “Алпамыш”. – Ташкент: Издательство Академии наук Республики Узбекистан, 1959.
18. Пухов В.И. *Якутский героический эпос “олонхо”*. – М., 1962.
19. Райхл К. *Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура* / пер. с англ. В.Трейстер, под ред. Д.А.Функа. – М.: Вост. лит., 2008.
20. Решетникова А.П. *Фонд сюжетных мотивов и музыка в этнографическом контексте*: Автореф. дисс. канд. истор. наук. М., 2007.
21. Решетникова А.П. *Сюжетные параллели якутского и германоскандинавского эпосов* // Этнография, фольклористика и религиоведение Сибири и сопредельных регионов. [отв. ред. д.и.н. Е.Н.Романова; сост. Н.В.Павлова]. – Якутск: Изд-во ИГиИГМНС СО РАН, 2013.
22. Саввинова Г.Е. *Мифологические мировоззрения в якутском фольклоре* // <http://www.sworld.com>.
23. Schurajew Mamatkul. *Das Epos „Alpamysch“ lebt in unzähligen Varianten* // Wostok-Spezial Surchandarja: Surchandaria. Über die Jahrtausende Schmelztiegel der Kulturen im südlichen Usbekistan. Berlin: Wostok Verlag, 2010. P. 28-30.
24. Федорова Л.В., Власов В. *Сравнительный материал туркменского “Кероглы” и якутского “олонхо”, как источник изучения древней истории народов Центральной Азии* // Сюжет Гёроглы и литература Востока. Материалы международной научной конференции. – Дашогуз, 2009. – С.367-368.
25. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навоий АН Республики Узбекистан. Инв.№1220.
26. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навоий АН Республики Узбекистан. Инв.№1254.
27. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навоий АН Республики Узбекистан. Инв.№1552.
28. *Якутский героический эпос “Могучий Эр Соготох”* / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т.10. – Новосибирск: Наука, 1996. – С.208-209.