

Институт языка и литературы им. Ч. Айтматова Национальной Академии наук КР  
Кыргызский национальный университет им. Жусупа Баласагына  
Бишкекский гуманитарный университет им. К.Карасаева

Диссертационный совет Д.10.18.575

*На правах рукописи*

УДК: 398.221:894.341 (575.2) (043.3)

**Нарынбаева Нуржан Осмоновна**

**МИФОТВОРЧЕСТВО В ЭПИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ КЫРГЫЗОВ**

10.01.09 – Фольклористика

**АВТОРЕФЕРАТ**

диссертации на соискание ученой степени  
доктора филологических наук

Бишкек – 2018

Диссертация выполнена в Отделе фольклористики, манасоведения и акынской поэзии  
Института языка и литературы имени Ч. Айтматова Национальной академии наук КР

Научный консультант: доктор филологических наук, профессор  
**Кыдырбаева Раиса Зайтовна**

Официальные оппоненты: доктор филологических наук  
**Матыжанов Кенжехан Слямжанович**

доктор филологических наук  
**Шисыр Исхар Сувазович**

доктор филологических наук  
**Керим Шамшадин Турсынулы**

Ведущая организация: Институт литературы и искусства им.  
М.О. Ауэзова  
(РК, 050010, г. Алматы, ул. Курмангазы, 29)

Защита состоится «\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2018 г. в 15.00 на заседании Диссертационного  
совета Д.10.18.575 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата  
(доктора) филологических наук при Институте языка и литературы им. Ч. Айтматова НАН  
КР, Кыргызском национальном университете им. Жусупа Баласагына, Бишкекском  
гуманитарном университете им. К. Карасаева (720077, г. Бишкек, просп. Чуй, 265а)

С диссертацией можно ознакомиться в Центральной научной библиотеке НАН КР  
(720077, г. Бишкек, просп. Чуй, 265а)

Автореферат разослан «\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2018 г.

**Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
кандидат филологических наук**

**Ыйсаева Н. Т.**

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы диссертации.** В кыргызской гуманитарной науке было написано несколько значительных исследований в фольклорно-поэтическом, историко-философском и этнографическом аспектах о месте и роли мифа в разной степени затрагивающие вопросы мифотворчества. Однако в области филологии затронуты не все ключевые вопросы мифотворчества – в частности, не исследованы процессы **трансформации мифологической модели мира** и изложения философских выводов на языке поэзии. Известно, что многими фольклористами была точкой отсчета именно безусловная архаичность этой модели и был выполнен ряд основательных исследований с точки зрения художественной ценности, поэтизации древнего мировоззрения в эпическом творчестве кыргызов. Но, с другой стороны, как на предмет исследования архаических элементов в национальной фольклористике основное внимание было нацелено только на поэтику, т.е. на художественное оформление мотивов и образов в сюжетах устного поэтического произведения, и еще не проанализированы первопричинные истоки появления некоторых мотивов и образов, несмотря на то, что многими исследователями было подчеркнуто их мифическое происхождение. В данной работе предпринята попытка проследить, как они облекались в эпическую форму в процессе мифотворчества, путем сопоставительного сравнения с более ранними формами из мирового материала, а также с архаическими версиями эпического наследия родственных народов, выявить самые первичные мифологические истоки архаических мотивов и образов, отраженных в эпической поэзии кыргызов.

Безусловно, кыргызская эпическая поэзия, во главе с трилогией «Манас», была объектом пристального внимания многих научных отраслей гуманитарного направления и изучена в историческом, историко-этнографическом, философском, лингвистическом, и наконец, поэтическом аспектах. В области фольклористики проблема мифотворчества в эпической поэзии впервые была затронута в «Генезисе эпоса «Манас» Р.З.Кыдырбаевой (1980). Однако, следует отметить, что мифологическая тема в эпосах рассмотрена исследователями в только рамках определенной проблемы. К таковым, например, относится исследование по эпосу «Эр Төштүк» Ж. Суванбекова «Кыргыз элинин баатырлык кенже эпосу» (Героический малый эпос кыргызского народа) (1963), работа Б. Кебековой «Төштүк чыгармасынын кыргыз-казактарда айтылышы» (1985) (Сказание о Төштюке среди кыргыз-казахов), превосходная монография манасоведа Р. Сарыпбекова «Алмамбеттин образынын эволюциялык өнүгүшү» (1977) (Эволюционное развитие образа Алмамбета); его же «Манас эпосундагы баатырдык мотивдердин эволюциясы» (1987) (Эволюция героических мотивов в эпоса Манас); книга Н. Бекмухамедовой «Эволюция женских образов эпоса Манас» (1997). В этом ряду стоит работа Ж. Орозобековой «Манас эпосундагы тулпардын көркөм образы» (1997) (Художественный образ коня в эпосе Манас) и недавно появилось исследование Г. Жамгырчиевой «Кыргыз эпосторундагы архаикалык мотивдер «Манас», «Эр Төштүк», «Кожожаш» эпосторунун материалында» (2017) (Архаические мотивы в кыргызских эпосах), в которых выявлены идейно-художественные стороны архаической эпики. Многие исследования по эпосам освещались в основном с точки зрения идейного содержания, с акцентом на поэтическую основу устного произведения, нередко руководствуясь теоретическими постулатами письменной художественной речи.

В годы советской власти, многие этнографические факты из прошлой жизни, в том числе идейное содержание некоторых фольклорных произведений, считались отсталыми пережитками прошлого, с преодолением которых предприняли попытки многие отрасли науки гуманитарного направления. Но в этнографической науке наблюдаются положительные сдвиги в пользу истории, поскольку под знаменем «пережитков прошлого и их преодоления» были зафиксированы весьма ценные материалы из прошлого. А в литературоведческом плане исследования приняли другой оборот. Если этнография

призвана зафиксировать факты из жизни народа, то литературоведческая отрасль «обрабатывала» зафиксированные факты или собранные устные материалы в угоду доминирующей власти. Литературоведческая наука в первое время включала в себе и устные и письменные (в первое время – т.н. младописьменная литература) материалы. Они рассматривались и исследовались в симбиозе. К сожалению, с отделением фольклористики от литературоведения, многие наши фольклористы, по инерции подвергали анализу устное народное творчество, не как культурное наследие, охватывающее все стороны национального быта: историю, этнографию, этнологию и философию народа и т.д., а лишь как словесное, призванное служить существующей идеологии. Отсюда и складывалось негативное отношение к памятникам прошлой эпохи, в частности, материалам мифологического содержания.

Данная работа является теоретическим продолжением предыдущей темы автора по мифотворчеству в устном эпическом жанре. Предыдущее исследование было посвящено выявлению архаических корней отраженных в прозаических жанрах народной **эпической прозы**, а именно мифологических истоков преданий, генеалогических сказов (санжыра), исторических преданий, охотничьих быличек у кыргызов. В нем были разработаны теоретические вопросы **мифотворчества** в жанрах несказочной прозы кыргызского фольклора. Исследование было опубликовано в виде монографического труда на кыргызском языке (Нарынбаева Н.О. Оозеки кара сөздүн көөнө уңгулары. Б., 2011. 240 б.). Поэтому возник вопрос о необходимости в дальнейшем выявить **мифологические истоки эпической поэзии** кыргызов, отраженные в больших и малых эпосах. **Актуальность темы диссертационной** работы обусловлена проблемами мифотворчества в кыргызской эпике, которые еще не подреплены теоретическими выводами в национальной фольклористике. Важность исследования заключается в выяснении происхождения мифологических первообразов и мотивов в кыргызских эпических сказаниях, наряду с другими тюрко-монгольскими эпосами, методом структурного сопоставления с первобытными мифологическими материалами из мировой антропологической науки.

**Связь темы диссертации с научно-исследовательскими программами.** Диссертация выполнена по собственной инициативе автора и соответствует тематическому плану научно-исследовательской работы.

**Цель научного исследования** — рассмотреть первозданную мифопоэтическую модель восприятия мира и процесс постепенной демифологизации на примере эпических сказаний кыргызов, путем прослеживания поэтической трансформации этой модели. Таким образом, в работе делается попытка проследить эволюцию мифотворчества, отраженную в эпической культуре кыргызов и, по мере возможности, выявлять архетипическую основу миропонимания через модели первичных образов. Данная диссертация, не претендуя на осмысление указанной проблематики в целом, представляет попытку частичного исследования художественного творчества в соотношении с мифологическими воззрениями древних кыргызов на материалах эпической поэзии, с акцентом на анализ архаических пластов, сохранных в рудиментарном виде.

Для достижения данной цели диссертантом используется раннестадийный эпический материал других тюрко-монгольских народов путем генетического и типологического сопоставления и выявления сохранившихся первичных функций общеизвестных мотивов и архаических образов.

Поставленная цель в диссертации достигается решением следующих **задач**:

- реконструкции древнейших этапов стадийного развития кыргызского эпоса;
- отслеживания эволюции мифотворчества, отраженного в эпической культуре кыргызов;
- выявление постепенной демифологизации как поэтической трансформации в поздних наслоениях эпических сказов.

Выявленные мотивы являются движущей силой эпического повествования. Первопричины мифотворчества всех перечисленных мотивов, по мере своих

возможностей, диссертант планирует рассмотреть в отдельности. Некоторые случаи, где встречается спаянность нескольких мотивов, прослеживаются повсеместно.

В свою очередь, движущей силой мотива являются **эпические образы**. Как известно, происхождение главного персонажа в эпосах связано с мифическим культурным героем, первопредком племени. Круг основных деяний первопредка связан с миростроением, созданием современного облика мира, добыванием для людей природных и культурных благ.

Существование людей и мифических персонажей в эпической поэзии свидетельствует о генетической преемственности синкретического восприятия времени и пространства с универсальным восприятием действительности, восходящим к мифологическому освоению мира. При мифологическом освоении действительности настоящее воспринималось в неразрывном единстве с прошлым. **Ставится задача** выявить в перечисленных образах архаические черты мифического первопредка и проследить их трансформацию в персонажей эпических творений в долгом процессе мифотворчества.

**Научная новизна исследования.** В диссертации впервые осуществлен комплексный анализ мифотворческой деятельности в эпической поэзии кыргызов, в результате чего выявлена неразрывная связь мифа, ритуала и эпического сказания, образующих синкретическое единство и находящихся в состоянии постоянного взаимодействия и взаимообусловленности. Установлено, что мифологизм эпоса служит не просто признаком художественной выразительности, а выступает сущностным моментом традиционного мировосприятия и мировоззрения. Мифологическое мышление функционирует по своим собственным законам, обладая логическим и психологическим своеобразием, которое отразилось в языке и в символах. **Научная новизна** диссертационного исследования определяется поставленными в работе задачами и характеризуется следующими положениями:

**Основные положения диссертации, выносимые на защиту:**

- Фольклор, в том числе эпическая поэзия, имеют несомненную стержневую художественную основу благодаря мифам, являющимся выражением первичного мировоззрения.
- Мифические мотивы, впоследствии облаченные в поэтическую форму, составляют основное ядро композиции эпосов.
- В эпосах участвуют мифические образы тотемистического происхождения, они играют ключевую роль в эпическом сюжете.
- Тотемы обязаны своим происхождением анимистическим воззрениям. В фольклорных сюжетах анимизм и тотемизм исполняют параллельную функцию, в результате мифотворчества рождаются взаимосвязанные сюжеты.
- Магия – вера, основанная на мифологическом мышлении, вера в наличие сверхъестественных сил, содержащая элементы анимизма, фетишизма (табу) и тотемизма. По мифическому поверью магия – способ воздействия на вещи, на события или явления. Первобытная магия – одно из мистических проявлений мифа как миропонимание, как результат мифологического мировосприятия.
- В эпосах происходит оживление героя (безгрешной супругой или чудесным конем, или же наоборот: герой оживляет своего коня и других персонажей). В мифологии данный мотив определяется как вера в бессмертие души, которая является универсальным мировым представлением, обозначающим путь через смерть к новому рождению.
- В архаическом периоде сновидения способствовали порождению идеи о душе. Она восходит к архетипическим представлением о сне как второй реальности, параллельной обыденной. Сюжеты о сновидении в эпосе говорят о его сакральности, о вере в мистическое проявление высших сил.

- Наряду со сновидением в эпосе имеются сюжеты, где воспеваются параллельный мир, мир духов ушедших в мир иной предков и тотемных животных-покровителей, где повествуются о представлениях как “кайып болуу” (исчезновение). Такие сюжеты восходят к мотиву бессмертия души – универсальной идее в мифологии о кругообороте жизни.

- Самый распространенный эпический мотив – мотив чудесного рождения также восходит к идее о бессмертии души (вернувшийся предок), восходящей к анимизму.

- Все мотивы, имеющиеся в эпических сказах, способствуют образованию традиционных сюжетов. Они строятся на основе архаических верований – анимизма, тотемизма, фетишизма и первобытной магии.

**Личный вклад соискателя** выражается:

- в выявлении архаических начал древних эпосов в аспекте зарождения и становления жанра эпоса в кыргызской фольклористике;
- в установлении связи между архетипическими символами и их художественным воплощением в фольклорных текстах;
- в определении архаических элементов в эпических образах и мотивах;
- в выявлении методом структурного анализа выводов и положений о том, что у истоков искусства художественного слова, истоков культуры человечества стоят мифы;
- методом сравнительно-сопоставительного анализа в рассмотрении архаических мотивов как проявления народного мирозерцания и мировоззрения в устных произведениях родственных тюрко-монгольских народов, а также в произведениях мирового фольклора, в том числе в эпосах.

Подкрепление научных результатов фольклорными материалами является личным вкладом диссертанта.

**Объектом исследования** является мифотворческий процесс в сюжетах эпических сказов, как способ выявления степени сохранности архаических элементов в своих мотивах и образах.

**Предметом исследования** являются первичные истоки мифов в эпической поэзии кыргызов, начиная с большого сказа (чоң жомок) «Манас», который состоит из трилогии «Манас. Семетей. Сейтек», а также архаические эпические сказы, условно называемые, по отношению к «Манасу», малыми эпосами (кенже эпос), такие как «Эр Тёштүк», «Кожожаш», «Кёкюл» и другие устные эпические произведения, которые в той или иной мере сохранили в своих сюжетах архаические элементы мифологических мотивов и образов.

**Теоретическая значимость** исследования заключается в том, что достигнутые результаты внесут определенный вклад в теорию национального фольклора по изучению кыргызского эпического творчества в архаическом срезе.

**Практическая значимость** работы состоит в том, что материалы исследования можно использовать в высших и средне-специальных учебных заведениях при изучении фольклора, мифологии и этнологии, проведении факультативных занятий, специальных и элективных курсов, семинаров по мифологии, а также в исследовательской работе, связанной с вопросами поэтики устного народного творчества в целом. Работа является существенным дополнением к ряду работ по изучению мифологии как первой стадии миропонимания не только кыргызами, но и другими народами.

**Апробация диссертационной работы.** Научные результаты были апробированы в докладах на международных научно-практических конференциях и симпозиумах, в опубликованных статьях на страницах зарубежных и республиканских научных журналов. Материалы диссертации использованы в научных сборниках по истории и фольклористике кыргызов. Результаты научного исследования обсуждены в Институте языка и литературы имени Ч. Айтматова НАН КР.

**Публикация материалов диссертационной работы.** Результаты исследования нашли отражение в 29 статьях, из них 19 опубликованы за рубежом.

**Структура и объем диссертационной работы.** Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, содержащих основное содержание работы и выводов, заключения и списка использованной литературы. Общий объем диссертации составляет 265 страниц.

## **ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ**

Во введении рассматриваются выбор темы и её актуальность; уровень разработанности проблемы в современной фольклористике; цели и задачи, объект и предмет, основная методология исследования; новизна работы, практическая значимость, а также предлагаются основные положения, выносимые на защиту; сведения об апробации материалов диссертации; определяется вклад соискателя в науку и достигнутые результаты. В первой главе **«Мифологические персонажи в эпическом творчестве»**, состоит из пяти параграфов: 1.1. **«Предпосылки мифотворчества в эпической поэзии»**; 1.2. **«Мифологический аспект в изучении эпического творчества»**; 1.3. **«Чудесный конь героя и его мифологический образ в эпических сказаниях»**; 1.4. **«Волк и олень: солярные и тотемистические следы в кыргызских эпосах»**; 1.5. **«Культ собаки Кумайык, птица Хумай, и мать Умай: поэтизация образов в эпическом контексте»**.

**1.1. Предпосылки мифотворчества в эпической поэзии.** Сюжеты архаического эпоса возникли и бытовали еще в глубокой древности. Для первобытных людей он был единственной формой духовной жизни. Позднее, эпос в своем развитии стал отражением истории народа, уже выступает как важный факт общественного сознания и национальной культуры. Эпос, развивавшейся в условиях родового строя, был вершиной эволюции, протекавшей в рамках верований, и представлений родового строя. А.Н. Веселовский различал четыре стадияльные формы эпоса. Первый стадияльный ряд, почти все памятники первой группы А.Н. Веселовский называл «мифическим» эпосом. Он писал: «Перед нами различные формы симбиоза мифа и эпоса. Миф в таком эпосе преобладает, часто элементы мифический и героический сливаются. В этом случае можно говорить о более прочных отношениях эпоса с мифом. Трудно уследить, где кончается миф и начинается героизм; существуют и боги, существуют и герои» [Веселовский А.Н. Эпос / Типология народного эпоса. М., 1975. С. 292]. Исследователь тюркского фольклора Е.Д.Турсунов, предвосхищая предыдущее высказывание, заметил, что «сосуществование исторических и мифических персонажей свидетельствует о генетической преемственности синкретического восприятия времени и пространства с универсальным восприятием действительности, восходящим в конечном счете к мифологическому освоению мира» [Турсунов Е.Д. Истоки тюркского фольклора. Коркыт. Алматы, 2001. С. 14]. Основная черта «симбиоза» мифа и эпоса так определена Веселовским: «Не миф перешел в эпос, а эпос повлиял на образы мифа». Иными словами в эпосе начинается истинное мифотворчество, где мифологические представления начинают обретать поэтическую форму.

В культурной истории каждый народ прошел через стадию **мифотворчества**. Для первобытных людей фольклор был единственной формой духовной жизни. В данном вопросе примечательно мнение Е.Турсунова о том, что зачатки устного поэтического творчества (т.е. мифотворчества — Н.Н.) формировались уже в позднем палеолите, когда человек чувствовал себя неотъемлемой частью единой природы. Реликты такого состояния фольклора, когда он был достоянием всех членов коллектива, сохранились у многих народов до сего времени [Турсунов Е.Д. Казак ауыз адабиятин жасаушылардын байыргы өкілдері. Алматы, 1976. С. 6-10].

Прорыв в изучении мифотворчества в XX в. связан с работами Карла Густава Юнга, подробно проанализировавшего связь мифов с коллективным бессознательным содержанием. Его учение об архетипах коллективного бессознательного как основе мифологического мышления повлияло на теорию мифа. Созданная в рамках мифокритики

теория мифа указывает на важный момент применительно к сказкам, эпическим сказам и, наконец, эпосу, где постоянно воспроизводятся мифологемы, повторяющиеся мифологические образы и сюжеты. В теории К.Г. Юнга особую значимость приобретает понятие «архетипа», которое является основным бессознательным средством передачи важного человеческого опыта, передаваемого из поколения в поколение, выраженного в виде мифологического мотива — мифологемы.

**1.2. Мифологический аспект в изучении эпического творчества.** Мифология — форма выражения идеологического синкретизма специфическая, прежде всего, для родового общества. Древние мифы содержат в неразвернутом еще единстве зародыши искусства, религии, донаучных представлений о природе и обществе. В разных частях Вселенной можно найти одни и те же мифологические образы, которые возникали вследствие способности человека целостно воспринимать мир.

На определенном этапе у всех народов появляется образ бога-предка, хозяина земли и покровителя рода-племени, древнейший образ Великой матери, а также многие другие сакральные образы. Мифологический архетип — это символ длительного исторического времени. Основное свойство архетипа — его повторяемость в культуре многих народов. Сходство мифа и эпоса разных народов — это такое же естественное явление, как сходство разных древних культур.

Как утверждают специалисты, мифология, несомненно, была колыбелью и школой поэтической фантазии. И мифу, и поэзии присуща «символичность»; в них обобщенное представление об окружающем мире обязательно носит конкретно-образный и персонально-индивидуализированный характер; объект и субъект неотделимы друг от друга; сбалансированы интуитивная и рациональная стихии; образ действительности слит с эмоциональным отношением к ней; отражение дополняется преобразованием в смысле упорядочения, преодоления стихийных начал в окружающем мире [Мелетинский Е.М. Возникновение и ранние формы словесного искусства. С. 29].

Словесное искусство архаического периода, которому свойственно мифопоэтическое сознание, выступает как архаический фольклор, предшествующий всякой литературе. Его древнейшее состояние реконструируется путем сравнительного изучения наличного фольклора бесписьменных народностей, сохранивших этнографически-пережиточные формы культуры. Во-вторых, оно выступает как архаическая литература. Для всей области словесного искусства архаического периода характерна вначале полная неразмежеванность эстетического критерия, т.е. нормой ритуализованного быта. Устно-поэтическая культура кочевников, развиваясь, шлифовалась в устах хранителей изящной словесности. На сегодняшний день на примере эпоса «Манас» мы имеем опозитизированный образец классического эпоса, хотя кыргызский эпос складывался во время раннеродового строя. Возникающий на этой ступени он расцвел в условиях военной демократии, так как война и организация для войны, как определил В.Я. Пропп, становился «регулярными функциями народной жизни». В отличие от европейских эпических памятников, в номадической словесной культуре, в частности кыргызской, где вплоть до второй половины XIX в. сохранившей устную традицию, основной тематикой является историческая тема в симбиозе с мифологическими воззрениями.

**1.3. «Чудесный конь героя и его мифологический образ в эпических сказаниях».** Поэтический образ эпического коня отражен в исследованиях многих ученых, конь также был объектом этнографии на основе археологических данных. В эпосах тюрко-монгольских народов, в том числе кыргызов, казахов, башкир, татар и сибирских народов конь изображается в первоначальном архаическом состоянии с сохранением образа мифического коня в разных ипостасях.

Со времен вхождения исламской религии в жизнь некоторых кочевых тюркских племен первоначальный образ коня, как сакрального животного — как медиума между тремя мирами: божеств, людей и духов; тотема-прародителя и крылатого медиатора

постепенно утрачивал свои функции, но сохранил некоторые элементы в обрядах. Поэтому в «Манасе» поется, что после смерти Кокотея для него оседлали его коня – снаряжали как тех коней, останки которых находили, например, в Пазырыкском кургане, а теперь стали дарить мулле. В вещем сне, приснившейся будущей матери Манаса, говорится о необходимости сесть верхом на шестидесятисаженного дракона вместо коня, но в тексте нет разъяснения этим строкам. Одно ясно, что тот сон предвещает о чудесном зачатии будущего героя. Поскольку формульный стиль эпоса не изменялся, а воссоздавался и повторялся, переходя в неизменном виде из уст в уста, из поколения в поколение, то можно предположить, что эти строки пережили довольно долгие века, пока дошли до нас и, конечно, потеряли исходную семантику. Однако, сопоставительный анализ мировых мифологических сюжетов о лошадях и поверьях связанных с его образом, помогает пролить свет на некоторые ключевые вопросы. Поэтому позволяет предположить, что в варианте Сагымбая-манасчи, где в большей степени сохранены архаические детали эпоса, неспроста сохранились вышеприведенные строки в вещем сне, предвещающие знаменательное для народа, зачатие. Возможно, дракон, как и чудесное яблоко, и конь, воспринимается в контексте как оплодотворяющая сила. В силу своей изустной традиции, вобравший в себе отпечатки многих культур, до нашей эпохи, кыргызский эпос (теперь уже зачастую в немотивированных редких строках) все же сумел сохранить и воспроизвести архаические корни — слабые отголоски забытых верований. Например, если в якутском эпосе речь идет о появлении первочеловека, то сохранившейся в сюжете кыргызских эпосов мотив одновременного появления на свет героя и его коня, например как в эпосе «Манас», то можно предположить, что речь идет о первочеловеке в лице Манаса.

В другом якутском олонхо («Сын лошади Дыырай Бухатыыр») герой был рожден богиней, временно принявший облик кобылицы. Связи с данным сюжетом можно допустить, что образ кыргызской Рогатой Матери-Оленихи также предполагает первичный образ богини-матери, впоследствии перешедшей в образ почитаемого охотничьего тотема. В стадийном развитии устного творчества, когда сюжет архаической сказки, дополняя себя историческими событиями, восходит к классическому эпосу, чудесные качества героя-первопредка утрачиваются, но сохраняются лишь в образе его коня, некогда бывшего тотемом рода. В отличие от кыргызской эпике, у казахов, как и в эпосах сибирских народов, присутствуют сказочные сюжеты о рождении человека от лошади. В сказке «Дудар кыз» из чрева зарезанного бурого коня появилась на свет девочка [Дудар кыз. Ертегилер. Казак халык адабияти. Көптомдук. Алматы: Жазушы, 1988. 143-б.]. Можно полагать, что сказка с тотемистическим содержанием претерпела некоторые изменения и ожеребившаяся кобыла заменена зарезанным конем.

Мифологический образ крылатых коней широко представлен в эпических сказаниях тюрко-монгольских народов. Крылатые кони богатырей летают под облачным небом, над зеленой поверхностью земли («Булуттуу көктүн асты менен, Шибөрлүү чөптүн үстү менен»). Крылатость и оборотничество чудесных коней воспеваются в «Манасе»: *Ачбууданды кармап алам деп/ Манастайың баатырың/ Кууп эле журдү дейт./ Ошондо туруп Ачбуудан/ Карчыга болуп асманга/ Чыгып эле кетти дейт* [Көкөтөйдүн ашы. Ч.Валиханов жазып алган нуска. Б., 1994. 83-б.].

Во сне Чыйырды также ездит верхом на крылатом коне, которого сопровождает дракон. В кыргызских эпосах, в том же «Манасе», описание крылатого коня сохранилось лишь в поэтическом аспекте, или же представляются в форме сновидения, то время как в архаических текстах его крылатость описывается в реальном аспекте.

#### **Резюмируя, можно отметить:**

**Первое** – говорящий конь, который появляется на свет вместе с рождением богатыря – классический мотив в тюрко-монгольской, в том числе кыргызской эпике. Говорящий конь – вещий конь (как и вещий ворон) является предсказателем. В мифологии говорящие животные и птицы считаются медиаторами между трех миров: с

небом (богами), с духами (мир мертвых, подземный мир) и средним миром (мир живых). **Второе** – способность коня к оборотничеству, т.е. чудесному превращению в критических ситуациях также относится к образу говорящего коня-предсказателя в тюрко-монгольских, в том числе кыргызских эпосах. В мифологии его способности к ясновидению приравнивает его к божествам-покровителям. Указанные способности относятся к поздней архаической атрибутике. Археологические данные и сохраненные фольклорные фрагменты указывают на более глубокую связь образа лошади с астральным культом. В эпической семантике сохранились его реликты в виде крылатых коней и параллельное сопоставление с драконом. Его астральный образ доказывает еще один пример о его химеричности: рогатый конь и его гиппоморфизм (смешанные части тела). Можно утверждать, что мифический образ коня появился чуть позднее (когда человек приручил лошадь), после рогатых животных (охотничий век), когда все рогатые животные возносились к астральному культу [Нарынбаева Н.О. Миф. Оозеки кара сөздүн көөнө уңгулары. Б, 2011. 129-156-б.]. **Третье** — его крылатый образ, связанный с небом. Данный образ часто встречается в варианте Сагымбая-манасчи. Во многих случаях классического эпоса крылатость воспринимается в основном как эпитет быстроногих скакунов-тулпаров. **Четвертое** — в тюрко-монгольской эпике образ крылатого коня связывают с образом небесного дракона в семиотике снов. В кыргызской эпике сохранились лишь его слабые отголоски, например, в вышеупомянутом эпизоде сна Чыйырды по варианту Сагымбая. **Пятое** – в эпизоде «Переправа Семетея через Ургенч» улавливается рудименты культа водяных лошадей. Вода в мифологии считается символом переправы в иной мир. Вода – пространство, через которое духи перевозят души и в этом непосредственно помогают кони богатырей. Сами кони также появляются из воды. **Шестое** – конь в эпическом мире имеет магическую силу оживления: в эпосе «Эр Тёштюк» конь Чалкуйрук собирает все кости Тёштюка и воскрешает своего хозяина. Сохраненный эпизод – еще одна функция коня-медиатора между тремя мирами. В данном случае указывает на его связь с потусторонним миром. Конь и потусторонний мир не отражается в кыргызской эпике: не описывается похоронный обряд, где батыра клали в могилу вместе с его конем, но в лексике эпоса употребляется слово «бурак ат» — конь, предназначенный для иного мира. Это говорит о функции мифического крылатого коня, как главного перевозчика душ павших в бою богатырей в потусторонний мир. **Седьмое** – конь не рождается, а появляется на свет неизвестно как. Например, по сказительскому варианту Саякбая Каралаева жеребенка Тайбуурула, будущего коня еще не рожденного Семетея, Сайкал находит у реки Лоп. Он появляется из вихря, как и конь в нартском эпосе.

**Подытоживая свои наблюдения**, диссертант приходит к выводу, что образ коня героя в эпическом сказании кыргызов берет свое начало от лошади-праматери, в обязанности которой входят в первую очередь опекать человека, помогать ему в критических ситуациях, особенно в эпосах, где одинокий богатырь выходит в дальнюю дорогу спутником которого является только его конь. В мифологии все образы праматерей выполняют функцию медиаторов трех миров. К таким поверьям можно отнести образ Умай, птицы Хумай, самки оленя (марал) и др. В свою очередь прародительская роль берет свои истоки от анимизма. Чудесное появление коня из природных явлений, например, из вихря или из ветра, или же из скалы, пещеры восходит к анимистическому началу. В последующие века, в период приручения диких животных, от анимистических поверий образовался тотемистический образ лошади. Исследуя древний образ коня, была сделана попытка выяснить первоначальные истоки возникновения в мифологии и последующих художественных воплощениях в эпическом творчестве данного образа. Резюмируя анализ приведенных материалов, сделан вывод о том, что древние люди связывали его образ с анимистическими воззрениями астрального порядка, выполняющими роль медиатора между тремя мирами.

**1.4. Волк и олень: солярные и тотемистические следы в кыргызских эпосах.** В истории культуры тюрко-монгольских народов, начиная с глубокой древности, огромное

значение придавалось зооморфным символам. Периодом расцвета этих представлений можно считать эпоху развитого скифо-сибирского звериного стиля. Эпоха звериных образов нашла своё продолжение во многих культурных традициях на протяжении сотен лет. Весьма значимыми зооморфными символами в культурах тюрко-монгольских народов выступали образ оленя и волка. Вопрос бытования и развития этих двух образов являются наиболее сложными и интересными: с одной стороны неразрывно связаны с родоплеменной символикой, с другой стороны они имели очень древние корни, восходящие своими корнями к лунарной и солярной символике. Опираясь на собранные материалы, С.Абрамзон пишет, что среди кыргызских племен дёёлёс и чекир-саяк Кулжыгач из крупного подразделения саяк, имеются роды «итемген» (букв. вскормленный собакой), род каба, прародителем которых считается человек по имени «Жалдуу Каба» (Каба с гривой) [Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и этнокультурные связи. Ф., 1990. С. 303]. Бурятское эпическое сказание «Шоно-батыр» буквально переводится как Волк-богатырь. Слово «нохой» означает волкодав, гончая, динго. У древних бурят волк назывался «небесной собакой» — «тенгерин нохой», а у якутов также: волк — «сын Великого Неба Улуу Тойона». Однако, как бы то ни было, тотем и есть божественное начало. В подобных сюжетах нетрудно проследить рудименты Солнечного культа, возникшего на заре циклизации культур. В тюрко-монгольской мифологии, в частности, в генеалогическом мифе с участием волка или оленя (маралихи), данные животные выступают в божественной ипостаси. Волк, в этих мифах олицетворяет бога, причем в солнечном воплощении, как пишет С.Ю. Неклюдов: «Зачатие от солнечного луча – это древнейший символ центральноазиатских генеалогических легенд» [Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1964. С. 253]. Это говорит о солярных представлениях древних тюрков, рудименты которых приводит к самому древнему поверью человечества – солнцепоклонничеству. Это архетипическое начало возводит кыргызского Манаса как дитя от брака Солнца и Луны: «Айың менен Күнүндүн бир өзүнөн бүткөндөй» (будто он зачат из слияния Луны и Солнца).

В тюркских преданиях параллельно с образом волка, таким же путеводителем становится олень. Как показывают тексты, животные-путеводители в исторических преданиях являются одним из главных персонажей эпических сказаний. Божественные черты «чудесного оленя» присутствует у многих народов по всей земле, его чтили многие древние племена, в его честь появились священные пространства на территориях их обитания, олень является тотемом многих племен. Оленями, сайгаками, куланами полны тюркские и северные сказки, среди которых поразительная сказка с чудным названием «Алты эмчекти Айбөкөн» (Лунная сайга с шестью грудями). У саха-якутов популярен миф о Солнечном Олене и Небесном Охотнике. Именно у тюрков Олень (Кийик, Кулан, Бугу, Огуз) выступает проводником, прародительницей и вестником. Сюжет о вскармлении младенца самкой оленя (маралихой) или волчицей находим в малом эпосе, как например, «Курманбек», и в трилогии эпоса «Манас». Во второй части трилогии, сына Семетея вскармливает также маралиха. Из приведенных примеров можно сделать вывод, что процесс мифотворчества во временном пространстве синтезирует в себе сразу три измерения: мифологически и эпически опозитизированы определенные исторические события, имевшее место в жизни тюркских племен.

Мифологическое воззрение, еще не освоенное онтологическим мышлением, воспето в эпосе «Кожожаш» по варианту Алымкула Усенбаева. В данном варианте воспеваются версии о том, как после того, как охотник Кожожаш, погибает от проклятия кайберена Сурэчки, его возмужавший сын Молдожаш женится на Ашайран, дочери той самой Сурэчки, покровительницы диких коз, оленей и охотников. С удержанием некоторых зооморфных элементов в образе предка-родоначальника происходит и его антропоморфизация. Начало ее было заложено в мифе. Следы этого процесса можно обнаружить и в сказке, и эпосе. Но окончательное завершение антропоморфизации

персонажа получила в преданиях: с одной стороны утрачивались мифологические верования и прежде всего тотемических, с другой стороны, происходило постепенное нарастание исторического освоения действительности.

#### **Основные выводы по параграфу:**

**Во-первых**, в архаической эпике кыргызов часто встречается образ оленя. Олень в эпических сказах выступает как **покровитель, как мать-прародительница**, родоначальница некоторых племен, которая выкормила человеческого детеныша. Подобные сюжеты связаны с генеалогическими преданиями кыргызов. В эпической же поэзии застаем оленя (марал) и в другой роли: они выступают как посланники высших сил, их чрево является вместилищем душ, поэтому охотник преследует золотого оленя (марала), внутри которой спрятана душа дэва («Жоодарбешим»). Необходимо заметить, что первоначальный мифологический образ дэвов в тюркской мифологии можно сравнить с титанами из греческих мифов, т.е. они воспринимались как божества. **Во-вторых**, в мифологии тюркских племен **волк и олень параллельно выступают в одних и тех функциях**: прародителями (прародительницами), предводителя, как указатели новых земель; покровителями охоты и войн; в целом, тотемами племен и народностей. Утерянный архаический смысл того или иного образа, вдруг начинает высвечиваться, как только попадает в общий ряд фольклорно-этнографических данных. **В-третьих**, важное место образа волка в традиции кочевого общества воинов определяет его роль в **родословных преданиях, эпической и историко-эпической традициях**. С течением времени этот символ у кочевых народов переходит вначале в воинскую идеологию, а затем и в государственную символику. Он изображался на знамёнах многих кочевых государств и племенных объединений. В родословных преданиях волк неразрывно связан с солярным культом, и для генеалогических сказаний намечается переход от солярного культа к волчьему тотему. **В-четвертых**, связь образа волка с небесными божествами определяет и его роль в родословных преданиях, где основная функция образа волка заключается не в «рождении» рода или племени, а в обеспечении сакральной связи с небом. Образ волка пополняет охранительные функции, он в большей степени покровитель, чем родоначальник. Этот образ в мифологии тесно связан с небесными божествами, это доказывает наличие у тюрко-монгольских народов «волчьих богов», которые выступали покровителями воинов и охотников. **В-пятых**, говоря об архаическом образе в кыргызской эпической поэзии, необходимо отметить, что в них не вполне ярко отражается сакральная связь кыргызов с этим хищником. Его облик употребляется как эпитет, в передаче портрета грозных воинов, в то время как Кумайыку отведено значительное место в эпосе «Манас», как одного из основных покровителей батыра, которому суждено было сопровождать своего хозяина и на том свете как медиатора трех миров.

**1. 5. Культ собаки Кумайык; птица Хумай и лебедь; Умай – мать: поэтизация мифических образов в эпическом контексте.** Мифическая собака Кумайык, в генеалогическом сказе фигурирующая как «красная гончая» – прародитель рода кыргызов, следовательно, в архетипическом сознании являлся тотемом народа. Но, как уже широко известно, имя этой мифической собаки, созвучно с другим мифическим существом, с птицей Хумай-куш, поскольку происхождение собаки Кумай в мифе связывается именно с этой птицей. В мировой мифологии зафиксированы образы богинь-матерей, с которыми совпадают божественные функции тюркской Умай. Среди современных тюркских народов у кыргызов, казахов, алтайцев, хакасов и др. Умай – особо высокопочитимое земное женское божество, доброжелательный (байана) дух, покровительница детей и рожениц. Мифологический образ Умай глубоко проник в быт кочевых племен. В кыргызском эпосе, например, еще не рожденный Манас в утробе матери разговаривает с Умай, он спрашивает у Матери-Умай: каково его предназначение на этом свете. В данном случае выступает герой-возвращенец, согласно мифологической теории о кругообороте жизни.

Когда в эпических материалах обнаруживается о полифункциональной роли одного и того же мифологического образа, то можно говорить лишь о симбиозе в мышлении и об идее тождества наших древних предков. Такой же рассыпчатостью обладают симбиоз птицы Кумай (Хумай, Хумаюн, Гамаюн), божественной девы Хумай, превратившейся в лебедя, и вылупленного из яйца птицы Хумай – щенок Кумай (Кумайдын тазы, Хубайкус), мифическая крылатая собака. Все перечисленные мифические образы опозтированы в эпике многих тюркских народов. Многочисленные фольклорные материалы рассказывают о происхождении собаки Кумайык от птицы Кумай.

В кыргызской этнографии и фольклористике зафиксирован довольно богатый материал о существовании поверий среди кыргызов прошлых веков мифологические сюжеты о волшебной птице, о культе собаки, вылупленной ею. Но из кыргызской эпической поэзии нам известны лишь обрывочные эпизоды о гончей Кумайык Манаса, по которым едва улавливаются рудименты былого культа. В образе собаки остались только отголоски сакрализации в виде ухаживания за ним. Трепетное отношение Манаса, Бакая и Каныкей к таким животным, как Кумайык говорит о некогда сакральной роли данного образа. В мифологии тюркоязычных народов он восходит древнему пласту тотемистических верований, в частности связан с птицей Кумай или Умай. Если в кыргызском, казахском мифологическом миропонимании Кумайык или Кумай: «ит ала хус», происхождение которой непосредственно связано с птицей Кумай, то как видно из примеров башкирского фольклора, образ Хумай отождествляется с божеством в облике лебедя. Легенды других народов о собаке Кумай или «ит ала хус» (собака-пестрая птица) связывают эту собаку со счастьем, со святостью, а также с проматерью Умай, Кубей хатун, Хумай хатун, Хобоши хатан, которые **превращаются в лебедей**.

Другая не менее священная птица в мифологии тюрков – лебедь. В реальной жизни лебедь может передвигаться в трех стихиях: в небе, на воде и на суше. Вполне возможно, что в мировосприятии древних людей именно поэтому эта птица воспринималась как медиатор трех миров: мир богов (небо), людей (земля) и переход в потусторонний мир (вода). Во второй части трилогии «Манас», в «Семетее» лебедь – одна из ипостасей образа Айчурек. Если Алмамбет заговаривает (“делает погоду”) с помощью камня яда, то Айчурек обладает способностью портить погоду без помощи какого-либо заговора или определенного предмета. Это наводит на мысль о том, что образ Айчурек наделен функциями богов, которым подвластны все стихии природы. Во втором эпизоде Айчурек на глазах у Семетея превращается то в белую рыбу, то в серебро (ак була), из которого изготавливают боевую кольчугу воинам.

Подводя **итоги по данному разделу**, диссертант отмечает:

**Первое.** В мифологическом миропонимании древних тюрков, в том числе и древних предков нынешних кыргызов, птица в облике лебедя или птицы Умай – материя щенка Кумай, как и всякое крылатое существо, например в облике крылатой собаки, или же крылатого коня, являлись медиумами трех миров: Высшего (неба), Среднего (земли) и Нижнего (потустороннего). Одна из таковой является Мать-Умай, божество, соединяющая мир живых и мертвых, покровительствующая роженицам и их младенцев. Другая – лебедь, до второй половины XIX в. была сакральной птицей для тюрков, в частности для кыргызских, казахских и тувинских родов. По свидетельствам этнографов лебедь, наряду с другими пернатыми как филин и др., является “ыйык куш” (у казахов: “киели”). **Второе.** В мифологии тюрков волк или собака, в кыргызской мифологии – Кумайык, щенок вылупленный из яйца птицы Кумай, а также Умай, которая отождествляется в общетюркской мифологии с птицей Зымырык или Самрук, имеющая параллели с птицей Феникс из западной культуры и, наконец, лебедь, в облике дев, являющиеся дочерьми небесных или водных богов, так или иначе связывают свое возникновение с небесами и их обитателями. Поэтому, можно предположить, что в образе Айчурек во второй части трилогии «Манас» сохранились отголоски божественных матерей, небесных дев (невест), описанные в эпизодах о выборе себе суженого, или в

поиске нареченного мужа Семетей. **Третье.** В свою очередь, образ Кумайык, описанный в эпосе «Манас», состоит в генетическом родстве с небесной собакой (в фольклорных текстах: крылатой собакой, связанной с астральными культами, как например, Кокетей-чылтыс у хакасов), и с небесным волком (солярным божеством), согласно мифологическому поверью западных и восточных тюрков. Оба образа тесно связаны с тотемистическими воззрениями древних людей, которые в архетипическом понимании связывали всё сакральное с волею небес и солнечными лучами, т.е. восходящих к солярным и астральным мифам в мировом космогенезе.

Вторая глава диссертации, «**Древние мотивы в эпическом контексте**», состоит из двух глав: «**Мотив непорочного зачатия и его художественное переосмысление в кыргызском эпосе**» и «**Сновидение как сюжетобразующий мотив и как художественный прием в поэтике эпоса**».

**2.1. Мотив непорочного зачатия и его художественное переосмысление в кыргызском эпосе.** Мотив непорочного (чудесного) зачатия присутствует почти во всех тюрко-монгольских эпосах и является главным зачином композиционной структуры сюжета. Он берет свое начало с архаических сюжетов из мировой мифологии и непосредственно связан с божественным началом культурного героя-демиурга. Об этом широко известно науке по материалам собранными Дж.Фрэзером, Э.Тэйлором, Л.Я.Штернбергом, а позднее Спенсером с Гилленом с разных углов мира в ракурсе культовой, обрядовой и бытовой действительности. В мифологии этим термином обозначают мифическое непорочное зачатие, которое под чудесным происхождением героя непосредственным образом подразумевается чудесное вмешательство природы: животных, птиц, рыб, плодов и ягод, орехов, солнца, луны, звезд, гор, скал, огня (зола), воды, пены, града, дождя, воздуха (дуновения). Сюжеты с мотивами непорочного зачатия и чудесного рождения весьма ярко сохранились в тюрко-монгольской среде сибирского ареала в отличие от кыргызских эпосов, где забыты или переосмыслены их первоначальные истоки. В кыргызских эпосах в силу долгого устного бытования не сохранился первородный образ божественности, но все же улавливаются отдельные черты, во многом вобравшие в себе элементы поздних влияний. В кыргызских эпосах в силу долгого устного бытования не сохранился первородный образ божественности, но все же улавливаются отдельные черты, во многом вобравшие в себе элементы поздних влияний. Многие мотивы претерпевали изменения под натиском перипетий, происходивших в судьбе кыргызского народа. Они оставляли свой отпечаток и в духовной памяти сказителей эпосов, которые в свою очередь, в процессе сказывания добавляли свои, казалось бы, незначительные штрихи в цельное полотно эпического повествования. Мотиву чудесного рождения в кыргызской эпике предшествуют два мотива: распространенный в мировой эпической традиции – мотив бездетности престарелых родителей будущего героя, и мотив вещего сна перед зачатием. В кыргызских эпосах бездетная пара часто посещают святые места, обычно совершают паломничество в места захоронения какого-нибудь святого. Они созвучны со многими сюжетами из материалов из мировой культуры. Чудесным образом появляются не только человек, но и животные. Из лоно природы, в частности из скалы в пещере или же из воды возникают животные и птицы. В тюрко-монгольских эпических сказаниях часто вместе с героем чудесным образом появляются и его конь. В кыргызском эпосе «Манас» дева-богатырь Сайкал увидела издалека вихрь, прискакала поближе — это был жеребенок, около него не оказалось ни матери-кобылы, ни отца-жеребца: *...Туудум деген эне жок, / Туудурдум деген ата жок. / Кайыбынан кабылган, / Кудай сүйүп жаныбар, / Талаадан минтип табылган. / Энеси талаа кайыбы, / Ошол күндөн ушул күн / Билинбей жүрөт дайыны.* В данном отрывке описывается рождение коня Тайбуурула из водной стихии (*кең өзөндүн баткалда*). Он ниспослан небом, поется в эпосе: «*Кайыбынан кабылган, талаадан минтип табылган*» [Семетей. Эпос. Саякбай Каралаев. Китеп. Ф., 1987. 177-б.]. Рождение героя от употребления природных веществ: травы, цветка, также появления с лоно

природы: от камня, огня — безусловно, проявление анимистического воззрения, когда человек считался частью природы

В кыргызской эпике мотив чудесного зачатия часто связывается с пери (один из родителей — божество), существами-посредниками между людьми божественных сил, а более поздней — аватару, т.е. воплощение бога в теле человека, так что герой имеет и божественных, и земных родителей. Сюжеты по данным мотивам тождественны почти у всех народов мира. Мотивы а) чудесного зачатия и б) чудесного рождения героя от одного из небесных родителей берут свое начало из мифа о непорочном зачатии. По мнению диссертанта, в большинстве случаев эти версии отражены в астральных мифах: тем самым подчеркивая небесное происхождение героя. В мифологии тюрко-монгольских народов отцом (творцом всего сущего, не только человека — Н.Н.) является небо, а матерью — земля, символ плодovitости. В эпосах кыргызов избранные герои воспеваются как рожденные от озарения (нурдан бүткөн). Поэтому автор склонен считать, что чудесное зачатие, прежде всего, проистекает от идеи непорочного зачатия партеногенеза. В «Манасе» не описывается небесное происхождение героев, а объясняется, что герой, в большинстве случаев героиня как Айчурек, Айсалкын — дочери Неба (“нурдун кызы” досл.: дочь света или луча), т.е. рожденные от озарения. В мифологии «рождение от луча» восходит, как было отмечено, к солнечному культу. С развитием народного эпического творчества древние мотивы претерпевали ряд изменений, в результате чего рождение эпических героев возводится уже не к Солнцу или Луне, некогда побывавших объектом первобытной религии, а всего лишь к их лучам. Эпизод, который можно было бы причислить к мотиву чудесного рождения — это нахождение Акун ханом девочки, впоследствии нареченной Айчурек (досл.: Лунная лебедь), будущей супруги Семетея, сына Манаса. Если у других эпических героев один из родителей считается пери (святой дух), то появление на свет Айчурек остается загадкой, как и появление Курманбека, главного героя одноименного эпоса. Ни одним сказителем эпосов не “раскрыты” имена их родителей, однако судя по их чудесным качествам, свойственным эпическим героям, угадывается их “небесное” происхождение. Вполне возможно, что в вариантах последующих сказителей забыта исходная версия данного образа. Однако её способность превращаться в лебедя, в белую рыбу, а также другие проделки, описанные в сюжетах, говорит о её божественном происхождении. В «Манасе» благодаря магической способности Айчурек, герои эпоса выпутываются из сложной ситуации и одерживают победу над противником, как и чудесник (аяр) Алмамбет. Алмамбет, названный молочный брат Манаса, один из главных персонажей эпоса, также рожден от пери. В поздних версиях оба родителя известны, только один из них является представителем другого мира (пери или кайып). Данную, **третью категорию мотива чудесного рождения** героя нельзя отнести к партеногенезу, поскольку оба родителя намеренно зачинают ребенка, тут не наблюдается идея “невинной случайности” со стороны будущей матери. Но герой будет рожден от пери или кайыпа, тем самым предопределены его “неземные” качества как у Алмамбета-чудесника.

В кыргызских генеалогических преданиях сохранились некоторые элементы чудесного рождения, переосмысленные многими поколениями, каждое из которых вносило свое представление о нем. Элементы чудесного появления на свет в кыргызском фольклоре отражает только некоторые рудименты некогда ярко выраженного мотива о чудесном зачатии. Сохранились лишь отрывочные детали в виде вещего сна, явления духов в святых местах, дарение плода (в основном в виде яблок) и т.д. В кыргызском эпосе сохранился слабый отголосок партеногенеза, а именно стержневой смысл о том, что герой дарован людям свыше. Это самое главное в стадийном развитии эпоса. Сравнительно-сопоставительное наблюдение показало, что вера в чудесное рождение связана с древними представлениями о тотемизме и анимизме, в свою очередь восходящей солярной и астральной мифологии.

## Выводы

Подытоживая свои наблюдения автору представляется, **во-первых**, что истоки чудесного появления на свет прежде всего берут свое начало из анимистического представления о том, что исключительно все имеют душу, все в этом мире одушевленное. В свою очередь, душа человека заключается в этих самых одушевленных предметах и явлениях природы, а также в животных и птиц, насекомых и т.д. **Во-вторых**, мифологическое сознание в процессе мифотворчества породило идею о бессмертии души. Укрепилось поверье о возвращении духа тотемного предка, перерождающегося в потомках. Отсюда и стремление уподобиться им, съедая их (плод, зерно, мясо) – ключевые истоки партеногенеза. **Первая категория** мотива партеногенеза сохранила первоначальные мифологические черты в алтайских, тувинских, хакасских сказаниях. Сопоставляя данные версии, можно прийти к выводу, что «сибирские» мотивы относятся к более архаичному, более того, к изначальному периоду партеногенеза. В них героя «рождает» сама природа: они возникают из камня, из белой скалы, из дерева. Поэтому такое появление героя можно назвать как чудесное появление, а не чудесное рождение. К «чудесным дитям» в кыргызском эпосе можно было бы отнести Айчурек и Курманбека. В хакасском «Алтын-Арыг» они также «не рождаются», а «появляются» из лона природы без родителей. Такое появление из лона природы в кыргызском эпосе относится не к человеку, а коню Тайбуурул, жеребенком который появляется то ли из воды, то ли из вихря, кружившегося над водой. **Другую категорию** «чудесного рождения» можно было бы назвать «непорочным» поскольку, постольку дитя появляется по «невинной случайности», например съедение девушками зернышка или же испробовавшие речной (морской) пены и т.п., как в известном кыргызском предании. Подобная версия встречается в большинстве мировых мифологических сюжетах. В непорочном появлении героя неизвестен отец, а матерью является невинная девушка или вдова. **Третья категория:** более глубоко сохранился мотив возвращенца, тут явно просачивается мифологическая идея о бессмертии, о кругообороте жизни и смерти. Кругооборот жизни является стержневой идеей партеногенеза. Она гласит: «Нет смерти – есть перерождение». Ничто никогда не исчезает, всё возвращается на круги своя. В мифологии эту идею кругооборота жизни принято называть «мотив умирающего и воскрешающего (возвращающего) бога». Кругооборот жизни представлен как смена сезонов года – умирающая зимой природа воскрешается весной. Анимистическая вера в бессмертии души перешла в тотемизм. В варианте Сагымбай-манасчи отражаются реликты этих древних поверий – образ «возвращенца».

В целом, в кыргызской эпической культуре, особенно в классическом эпосе как «Манас», почти забыты первоначальные истоки партеногенеза и чудесного рождения. Хотя в кыргызском эпосе не сохранились первоначальные мотивы появления небесного дитя, т.е. герой рождается у обычной пары, от смертных людей. В незначительных деталях, вроде вышеупомянутых, слабовыраженных элементов забытого чудесного рождения все же можно уловить следующие мотивы: **первое** – нахождение младенцев в безлюдной местности (например: Айчурек, Курманбек), **второе** – вещий сон будущих родителей, посещение ими святых мест, благословение духов предков и чудесное зачатие; **третье** – вкушение плода, в «Манасе» в варианте Сагымбая-манасчи и в сказке «Мундуубай», прозаической версии эпоса «Кёкюл». Мотив «вкушения яблока» – трансформированный пример партеногенеза, один из редко сохранившийся элемент в кыргызской эпике.

Подытоживая наблюдения, диссертант приходит к выводу, что в мотиве партеногенеза лежит идея бессмертия (вернувшейся предок), основанной на анимистическом воззрении – о кругообороте жизни и смерти. Согласно сагымбаевскому сюжету он уже существует в параллельном мире: еще не появился в жизни своих родичей, но говорит в утробе и дает советы будущей матери, показывается в глаза Мендибаю уже как зрелый батыр со своими дружинниками.

Многие первоначальные версии архаических мотивов, сохраненные в эпических сказаниях тюрко-монгольских народов, в силу долгого устного бытования, в кыргызских эпосах переосмыслены последними сказителями или преданы забвению. Из тотемистического происхождения сохранилась версия кормления грудью тотемными животными. Богатыри совершают подвиги в рамках патриархально-родового общества. Мифические чудовища, с которыми борется богатырь, заменены врагами земного происхождения, то есть богатырский эпос кыргызов теперь отражает конкретные исторические события. Однако, благодаря традиции сказительской школы, последующее поколение сказителей, не отбрасывают веками сложенные сюжеты, в структуре которых спаяны древнейшие эпические мотивы: бездетности, вещего сна, чудесного зачатия и рождения, а также параллельное рождение богатырского коня, небесное происхождение оружия и доспехов богатыря, поход за суженой, и, наконец, уход в иной мир: т.е. переход в иное измерение, а не гибель богатыря. Это самое главное в стадильном развитии эпоса.

**2.2. Сновидение как сюжетобразующий мотив и как художественный прием в поэтике эпоса.** Психоаналитическая теория З.Фрейда, К.Г.Юнга и других обосновали психологическое родство сновидения и мифа. Ими были доказаны типологическая аналогия их происхождения и функционирования в сознании. На самой ранней ступени человеческого сознания (мифологического сознания) и творчества – в первых рассказах и песнопениях утвердились опозитизированные, глубоко символические понятия о сновидениях. Для первобытных людей сновидение было источником высшего знания и предвидения важнейших событий жизни. Синкретичное сновидение также является мифологическим художественным сознанием для мировосприятия в доисторическую эпоху.

Как один из распространенных мотивов в эпических сказаниях, вещий сон содержит в себе несколько сюжетобразующих целей. В эпическом контексте можно рассматривать его в следующих сюжетах: *Вещий сон в мотиве бездетности* самый распространенный мотив в эпической поэзии. В эпосах поется, что вещий сон является весьма значимым событием для всего общества, т.е. племени или народа, а не только для человека, которому приснился. Когда бездетный Джакып объявляет о приснившемся ему сне, один из старейшин рода Акбалта говорит: «...Жакып кандын түшүнө, жабырап кетип баратам, ушу көргөн ишине» (букв.: Сон Джакып хана, это *увиденное событие (иш)* меня очень волновало) [Манас. Саякбай Каралаевдин варианты. 1-китеп. Ф., 1984. 46-б.]. Так оценивали вещие сны в народе, т.е., сон Джакыпа оценивается как судьбоносное *событие (иш)* для всего племени, для кыргызов, а не только в личной судьбе бездетного Джакыпа и это знаменательное, по мнению персонажей эпоса, событие воспевается в версиях всех сказителей. Сон Джакыпа и обряд разгадывания его сна старейшинами рода говорит о реликтовой сакральности сновидений, поскольку ритуал толкования содержит в себе ряд табу в отношении увиденного во сне и сопровождалось священными действиями целого рода или племени. По представлениям древних, боги нередко приходят к героям во сне, чтобы сообщить что-либо важное, побудить героев к определенным действиям. В том же сне старец заявляет, что в табуне Джакыпа в тот самый день ожеребится одна из кобыл — появится конь богатыря Кула [Манас / (Саякбай Каралаев варианты) 1-китеп. –Ф., 1984. 51-52-б.]. Одновременное появление на свет будущего богатыря и его коня — самый устойчивый мотив в эпосах тюрко-монгольских народов.

Другая разновидность вещего сна, так называемые “зловещие сны” приходят когда в жизни героя предстоит трудный выбор. Можно было бы его назвать как вещий сон перед поражением. Во многих случаях это связано с гибелью богатыря. Кроме главного эпического персонажа подобные сны могут видеть либо его близкие женского пола: жена, мать или сестра, в эпосах встречаются разные их вариации. В эпосе «Кожожаш» зловещий сон видит жена Зулайка, а охотник Кожожаш поступает вопреки её предсказанию и гибнет. Гибель его вызвана тем, что он идет наперекор духам, во сне предвещающих его трагическую участь. К «зловещим снам» относятся вещие сны Каныкей,

предсказывающие смерть Манаса, сны Айчурек, перед исчезновением Семетея. Если к случаю рождения сына Манаса Джакып во сне приобретает боевые снаряжения как меч “Зулпукор”, то Айчурек во сне видит, что тот самый меч, переходящий от отца Манаса к сыну Семетею сломан, сломаны также отцовские Аккелте и Айбалта. Приснился ей зловещий сон, предвещающий о неминуемой гибели Семетея.

По мере возрастания коллизий повествования, по эпической традиции, вещий сон также явится возмужавшему герою в двух случаях: в первом – герою снится будущая невеста и он отправляется в поиски суженой, во втором случае – перед поражением (гибелью) в поединке с врагами. В некоторых эпических творениях, вещий сон о суженом снится невестам, после чего она также предпринимает решительные действия и появляется в пути странствующего богатыря (как дочь пери Айсалкын в эпосе «Эр Тёштюк» или как Зулайка в эпосе «Карач»).

Сновидения героев эпических сказаний художественно оформляются сказителями, т.е. является их творческим замыслом, и именно таким способом мифологические символы, заключенные в сновидениях, органические вписываются в поэтическую систему устного народного произведения.

**Подводя итоги** к сказанному, можно сделать вывод, что основные признаки мифа: синкретизм восприятия, слияния реального и идеального, а также бессознательный уровень мышления, как коллективное мировосприятие наших предков, свойственны и сновидениям. Несмотря на различия, у всех мифов и всех сновидений есть нечто общее: они «написаны» на одном языке — языке **символов**. Язык символов — это единственный универсальный язык, изобретенный человечеством, единый для всех культур во всей истории.

Отношение древних людей к сновидению соотносилось с мифотворческим процессом. В результате мифотворческого процесса, сновидческие символы, порожденные мироощущениям, вклинивались в мотивы эпических сказаний. Традиция введения в сюжет мотива вещего сна восходит к глубокой древности. Как и всякий мотив, он обязан своим появлением магическим ритуалам и мифологизированному сознанию далеких предков. Роль вещего сна в эпической поэзии заключается в том, что он может быть сюжетообразующим мотивом, выполняет эстетическую функцию, и, конечно, становится структурным элементом текста. Как видно из приведенных примеров, символика сновидческих мотивов широко опозитизирована в эпосах тюркоязычных народов.

Третья глава диссертации **«Магический контекст в эпосах»** состоит из двух глав: **«Первобытная магия как мифологическое миропонимание Камень дождя «яда» как средство военной магии»**; **«Мировое древо Байтерек в эпосе «Манас» и его анимистические и тотемистические черты»**.

**3.1. Первобытная магия как мифологическое миропонимание Камень дождя «яда» как средство военной магии.** Первобытная магия – одна из основных форм древней культуры и одна из древнейших форм религии, возникшая на заре человеческой истории. Многочисленные научные исследования показывают то, что в так называемых “примитивных” обществах мифы вплотную взаимодействуют с ритуалами, обрядами, магией, а также являются в основном средством, благодаря которому поддерживается природно-социальный порядок. По первобытным представлениям одним из наиболее верных средств достигнуть успеха в каком-либо действии служит волшебство (магия), состоящее в том, чтобы предварительно разыграть это действие с желаемым результатом.

В ранних формах социума магия ещё не была отделена от прочих верований. Восприятие её в отрыве от иных первобытных мировоззрений невозможно, все они были тесно связаны между собой. Магия, согласно мнению известного антрополога Э. Тэйлора, включает непосредственные личные отношения между людьми и духовными силами; в наивысшей форме религиозности – это отношения с индивидуальной, самосознающей всемогущей духовной сущностью. Представители разных мифологических школ на

сегодняшний день не отрицают практическую функцию мифа, рассматривая обряды и мифы как два аспекта единой системы архаической культуры. Если обряд выполнял действенную, практическую функцию, то миф закреплял эти действия словесными формулами. Поскольку миф как образное воплощение природных явлений, реализует себя через *ритуал и магию*.

Что касается образа камня в мифологии, то у всех народов и во все времена они были объектами поклонения. Эпическое творчество кыргызов, в том числе трилогия «Манас», вокруг себя собрало много преданий, связанных с поступками героев и предметами, использованными им. Например, камень, отпечатанный с копыта Аккулы, коня Манаса, или же другой камень, который считается его коновязью. Есть другая разновидность камня, которая обозначает источник энергии. К нему относится магический камень яда или жай таш. Но существует еще и камешки для гадания (төлгө таш), посредством которых гадалщики (төлгөчү) предугадывали будущее. В эпосах сибирских народов встречается и третья разновидность магического камня. Например, если в кыргызских эпосах герой рождается с зажатými в кулачках кровью, то в алтайском героическом сказании «Маадай-Кара» богатырь Когюдей-Мерген, рождается с зажатými в кулаки черным и серым камнем. Этими камнями герой воспользуется в трудных ситуациях, они даже могут оживить погибших. Вера в существование камня «яда» и его магическую силу имела широкое распространение среди тюркоязычных народов. В кыргызском эпосе «Манас» с помощью магической силы камня вожди одерживают военные победы.

По этнографическим сведениям магический обряд совершаются и коллективно, или магом-колдуном, а в тюркской культуре — «аяром». Таким общинным «лидером» в эпосе является сподвижник и названный брат Манаса Алмамбет. В эпическом творчестве кыргызов некоторые персонажи, обладатели волшебных сил, не только повелевают погодой, но и владеют искусством чудесного превращения (мотивы оборотничества). В критических ситуациях он изредка пускает в ход свои колдовские чары. В трудные моменты сражения, когда вражеские силы брали верх, чудесная способность Алмамбета приходит на помощь: он окунает в воду камень джай-таш, воздействует на погоду, создавая препятствия противнику.

Обряды, заклинания и представления, восходящие к первобытной магии, пережили века. Они прочно вошли в культурное наследие многих народов мира. Рудименты древнего поверья о магической силе камней проявлялся в ритуале весеннего «дамбыр-таша» у кыргызов. Об этом зафиксировано у С.М. Абрамзона: «У киргизов, как и многих других народов, встречаются представления о возможности воздействия на стихийные силы природы с помощью ряда магических действий». К.К.Юдахин сообщает о женском заклинании дамбыр таш при первом весеннем громе с целью вызвать обилие трав и молока. Женщины с подойниками три раза обегали юрту и кричали: жер айрылып, кёк чык! желин, айрылып, сют чык! развернись, земля, и появись трава! развернись, вымя, и появись молоко!» [Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Ф., 1990. С.315].

### **Выводы**

Подводя итоги к сказанному, можно сделать вывод, что с магическим камнем дождя связаны и многие поверья, бытовавшие почти у всех тюрко-монгольских народов Центральной Азии. **Первое:** Из приведенных материалов стало известно, что некоторые исследователи, например, как Л.Гумилев, считали, что камень яда не связан с шаманизмом, поэтому управление погодой могут не шаманы, а ядачы — «повелители погоды». Примечательно, что функцию «повелителя погоды» раз в году весной брали кыргызские женщины в ритуале «дамбыр таш». Эти доводы закрепляются примерами из фольклорных материалов несказочной прозы кыргызов, казахов и алтайцев. **Второе:** В вопросе о нахождении «камня дождя» выдвигается версия о нахождении в желудке животного, реже: человека. **Третье:** версия о наличии сакральных местностей, где

имелись в большом количестве этих камней, такими примерами изобилуют фольклорно-этнографические материалы, собранные среди тувинцев и алтайцев, в то время как табу, связанные с ними у кыргызов ныне отсутствуют. **Четвертое:** камни в мифологии связаны с рождением: внутри скалы появляются герои и их кони. Камни также связаны с появлением боевых снаряжений и магических атрибутов. Вера в силу камня восходит анимистическим воззрениям. **Пятое:** воспевание «камня дождя» в эпосах народов присутствует почти одинаковый мотив, что наталкивает на мысль о их генетическом единстве.

**3.2. Мировое древо Байтерек в эпосе «Манас» и его анимистические и тотемистические черты.** Мировое древо — космическое древо, очень древний мифопоэтический образ, воплощающий универсальную концепцию мира. В мифологии оно называется вертикальной мировой осью. В известном смысле мировое древо является моделью культуры в целом. Образ мирового дерева реконструируется на основе мифологических представлений, зафиксированных в словесных текстах разных жанров, памятниках изобразительного искусства, архитектурных сооружениях (прежде всего культовых), утвари, ритуальных действиях [Топоров В.Н. Древо мировое. Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Том 2. С. 324-325].

В тюркских эпических сказаниях говорится о мировом дереве: если его верхушка символизирует небеса, дарует людям жизнь, принося бездетным дитя, срединная часть поит своим молоком, спасает тенью, то подземная часть сообщается с потусторонним миром, миром духов. Если в кыргызском эпосе воспевается “молочное дерево”, то в древнем мифологическом представлении якутов вокруг священного дерева образовалось “молочное озеро”: «В центре страны людей айыы растет дерево Аал Дууп Мас или Аар Кудук Мас (соответствующее, между прочим, мировому дереву в мифологии и эпосе других народов). Главный ствол его, как повествуется в олонхо, прорастает в нижние слои неба (верхнего мира), но потом возвращается в средний мир. Ветви его сочатся влагой белого цвета, капли которой летят вниз стаей куропаток. Главный корень дерева достигает нижнего мира, но оттуда возвращается на землю (в средний мир), источая обильную влагу, на которой образуется неубывающее и незамерзающее беломолочное озеро» [Эргис. Г. Очерк истории якутской советской литературы. М., 1970. С. 16].

Рудименты культа Мирового древа в культуре кочевников позже начало ассоциироваться с воткнутыми в землю предметами, например валунами (стела, надгробие), а также деревянный шест (бакан) для поднятия тюндюка и коновязи. Такой же символ мирового древа, коновязь (ат мамы) является мужским атрибутом. Функция этого шеста этим не ограничивается, в кыргызских эпосах поется, что за него матери держались при родах; сюда относится и коновязь — не менее священный предмет в жизни кочевников, а также древко знамени. В жизни кочевников имело значительное место и другой ветвистый шест ала бакан — подобие дерева, куда вешали провизию, он помещался на женской стороне юрты. «Деревянный шест с развилкой (ала бакан — Н.Н.), за который держится женщина, можно истолковать как алломорф мифического дерева (с раздвоенной вершиной). Развилка, на которую опирается Умай, названа “ак бакан”, что свидетельствует о сакральности атрибута. Вполне возможно, что когда в сознании древних тюрко-монгольских племен укрепились мифологические образы Тенгри, Умай, наши предки начали связывать их образы с универсальной идеей мироздания, в том числе и Мировым деревом.

Мировое древо ассоциируется с коновязью, в свою очередь к коновязи привязаны кони небесного и подземного владыки. Кони рожают человеческого ребенка, будущего героя или деву-богатыршу, дерево (ирга — мужское, береза — женское) тоже рождает богатырей. Следовательно, как и конь, дерево также является тотемом. Эти два образа видны на небесах: кони, привязанные к золотому колу обозначают созвездия вокруг Полярной звезды; символ дерева в мифологии связывают с Мировым деревом — мировой

осью Вселенной. Так или иначе, оба мифических образа перенесены на астральный уровень, т.е. связаны с астральными культами первобытной мифологии.

В «Манасе» наряду с конем Аккулы, верблюда Джелмаян, необычной гончей Кумайык, чудесных покровителей дополняют образ Байтерека, священного дерева, из эпизода «Семетей», второй части трилогии. Как было отмечено, Мировое древо в мировой мифологии связывают представлениями о мироздании, т.е. моделью мира, в которой оно выступает как мировая ось, вертикально соединяющей три мира — неба, земли и преисподней. Не отвергая данную версию, анализируя единственный эпизод, встречающийся в «Манасе» можно добавить, что образу Байтерека свойственны первичные анимистические черты.

В варианте Саякбая Каралаева поется о том, что Байтерек издает звуки, подобные человеческой речи, сочувствуя путникам, как будто хочет о чем-то поведать своим покровителям: *Байтерек ата коё берди сүйлөнүп:/Адамча айткан тили жок,/Күкүк болуп күүлөнөнт./Түбү менен башынан/ Бирдемеси күңгүрөнүп сүйлөнөт. // Отец Байтерек стал говорить:/Нет у него человеческой речи/ Заливается как кукушка/ Из корней и из макушки/ Какое-то существо (т.е. голос — Н.Н.)/ Издает невнятные звуки* [Семетей. Саякбай Каралаевдин варианты. I китеп. Ф., 1987. 49-б.]. Как видно из примера, более ярко сохранились анимистические черты священного дерева. Байтерек не просто выделяет молоко, а издает звуки сочувствия. Более того, из корней (*түбү менен*) и из верхушки (*башынан*) кто-то пытается что-то им сказать (*Бирдемеси күңгүрөнүп сүйлөнөт*). Согласно универсальной концепции мира корень мирового древа (*түбү*) сообщается с нижним, потусторонним миром — миром предков. Культ предков считается одним из особо почитаемых культов в древнетюркской культуре, который обозначен в кыргызском эпосе как “*ата-бабанын арбагы*”. В данных строках заключаются отголоски мифологического мотива, когда духи предков покровительствовали в трудных ситуациях.

Можно уверенно предположить, что у кыргызов бытовало поверье о переселении душ умерших предков, которое отражено в шелесте листьев мирового дерева. Свидетельство этому наличие многочисленных мазаров, зафиксированных на территории Кыргызстана, куда стекались люди, испрашивая себе дитя, здоровья и благополучия у духов предков (*ата-бабанын арбагы*) и у святых, покоившихся в этих мазарах. Сведения о таких мазарах зафиксировано Ч.Валихановым: «Дерево, одиноко растущее в степи, или уродливое растение с необыкновенно кривыми ветвями служит предметом поклонения и местом для кочевков. Каждый, проезжая, навязывает на это дерево куски от платья, тряпки, бросает чашки, приносит в жертву животных или же навязывает гриву лошади» [Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. Алма-Ата, 1958. С. 179]. Подобные обряды повсеместно совершались и другими тюркскими народами. В “говорящих листьях” заключены истоки анимистического воззрения древних людей.

Один из рудиментов почитания дерева, о его священности сохранился в трилогии «Манас» по сказительской версии Саякбай-манасчи. После гибели Манаса, его разоренная семья бежит от преследования дальних родственников в Бухару. Каныкей обнимает дерево, обращается к нему как живому существу, как своему отцу. В этих строках кроется архетипическое начало о предке-прародителе, в лице которого выступает дерево Байтерек. Во спасения обездоленных женщин в пути возникает Байтерек, к которому обращается Каныкей: *Семетей коюп түбүнө/ Байкуш эне сабылып/ Бек кучактап теректи,/ Чын айласы кеткенде/ Коё берди Каныкей/ Ошо Байтерекке жалынып..../ Айланайын Байтерек,/ Чарчадым гана жанды тындырчы.* [Семетей. Саякбай Каралаевдин варианты. I китеп. Ф., 1987. 49-б.].

### Выводы

Подводя итоги, можно отметить, что во всех культурах человеческой цивилизации дереву отводится довольно значительное место: культ дерева наблюдается почти у всех народов и племен, на что указывают этнографические источники. Из кыргызской эпики в качестве примера выбран самый известный эпизод с Байтереком, чтобы доказать что в

кыргызской эпической поэзии также остались следы древнего почитания дерева. В трилогии «Манас» дерево Байтерек (в древнетюркских текстах слово “бай” трактуется как священное) выполняет несколько функций. **Первое:** Каныкей обращается к дереву, как своему покровителю. Значит, Байтерек может быть тотемом-покровителем. По версии Саякбая-манасчи Байтерек – мужское дерево, Байтерек-ата, тотем рода, например. Взрослых (Чыйырды и Каныкей) кормит своим молоком Байтерек, тогда как грудного Семетея кормит грудным молоком другой тотем – самка оленя (марал). В одном эпизоде выступает в роли хранителей рода сразу два тотема: дерево (растение) и животное (олень). **Второе:** Это дерево может быть и матерью, поскольку кормит своим соком-молоком. Как было показано в примерах, дерево, порожденное из Солнечных лучей, стало матерью девяти родов. Таким образом, в первом и втором пункте доказано его тотемическая функция. **Третье:** В эпосе ярко выступает его анимистические черты. Байтерек шелестит листьями, выражает сочувствие, пытается что-то сказать своим подопечным. Тут и Каныкей обращается к Байтереку, как своему отцу или матери. **Четвертое:** В данном мотиве как раз обрисован образ космического Мирового Древа, воплощающий универсальную концепцию мира: из корней и из верхушки дерево слышится голоса, как будто из Верхнего и нижнего мира идут символические знаки внимания к обитателям Среднего мира. **Пятое:** Помимо Байтерека, в древней культуре тюрко-монгольских народов мировое древо ассоциировалось коновязью, а также разновидностями подпорки: шестом для поднятия остова юрты (түндүк бакан) и шестом, для кухонной утвари (ала бакан), который неизменно находился на женской половине юрты.

## ВЫВОДЫ

Мифотворчество в фольклористике представляет собой сложный и разносторонний процесс. В устном народном творчестве мифологические истоки, как правило, проявляются в архаических деталях, которые служат основными сюжетообразующими мотивами.

Наиболее распространенный мотив в кыргызской эпике является мотив чудесного рождения героя, и связанный с ним мотив бездетности престарелой пары. Установлено, что истоки партеногенеза восходят к анимистическим воззрениям, поскольку в мифологии непорочное зачатие связывали с солярными и астральными поверьями. Выявлено, что в кыргызской эпической традиции из элементов партеногенеза сохранились тотемистические следы и поэтизация культа предков.

Символика образа солнца и луны в применении к описанию персонажей в эпической поэзии являются отголосками эпохи солнцепоклонничества и лунарного культа, некогда занимавшего умы древнего человека. В данном мифологическом мотиве особо выделяется партеногенез, следы которого ярко проявляются в эпике сибирских народов, а в кыргызских эпосах лишь сохранились отголоски божественного появления героя в жизни своих земных родителей, например, неожиданное нахождение младенца. Текстологические факты, такие как говорящий будущий герой в утробе матери, и более того, показание себя уже повзрослевшим героем, подтвердили теорию В.Я.Проппа о “герое-возращенце”.

Другой аспект мифотворчества проявляется в эпических образах, являющихся в основном прототипами тотемных предков. Архетип эпических персонажей ярко выражен в рудиментарных мотивах о тотеме-лошади, т.е. в образе эпических коней, тотема-волка (волчицы-матери), собаки-Кумай, оленя (марал), тотемных птиц, например, лебедя, а также Мирового древа Байтерек и т.д. Как показал анализ, некоторые первобытные образы, как конь и лебедь, еще сохранили свои архаические функции, когда как тотем собаки претерпел процесс демифологизации, и остались только рудиментарные следы былого почитания.

Более объемным оказалось исследование по выявлению архаических первоисточков образа эпического коня. Поскольку конь в эпическом творчестве тюрко-монгольских

народов занимает чуть ли не первое место после главного персонажа – батыра, и много было написано о том, что единственным спутником, советником одинокого героя является его конь. Была сделана попытка заглянуть в данный образ еще глубже, с точки зрения мифологической экзегезы. Выявлена медиаторская роль эпического коня между тремя мирами с анимистическими воззрениями астрального порядка. Выяснены первоначальные истоки возникновения образа коня в мифологии и его последующие чудесные перевоплощения в эпическом творчестве. Установлено, что сохранился его образ как тотема-прародителя в ранней тюрко-монгольской эпике, тогда как в кыргызских эпосах почти размыты его первоначальные функции.

Первичные мифологические персонажи, из пантеона богов тюрко-монгольской архаической культуры, как например, образы верховных божеств Тенгри и Умай в тексте кыргызских эпосов, в особенности в трилогии «Манас», в своем периодическом развитии переросшие в классический эпос, используются лишь как художественное клише. В диссертационной работе образ Умай рассматривался как одна из главных богинь-матерей, примыкающей к плеяде богинь в облике мифических птиц Кумай, лебедь, в свою очередь являющихся тотемными родами некоторых тюркских племен наряду с тотемами волка, оленя и собаки. Выявляя мотив происхождения мифической собаки Кумайык, автор пытался установить прочную связь с мифом о птице Кумай, согласно которому она является его матерью. Методом структурного анализа мифологических истоков доказано, что первоначальный образ птицы Кумай, генетически связан с образом Умай, которая имеет инвариантные версии с птицей Зымырык или Самрук в общетюркской мифологии, обнаруживает параллели с птицей Феникс из западной культуры и, лебедью в облике дев общетюркской мифологии, согласно некоторым генеалогическим преданиям, являющихся дочерьми небесных или водных богов. Установлено, что так или иначе все они сводятся к одной древней версии, связывающей их возникновение с небесами как посланниц богов.

Выявлено, что в мифологии кыргызов, как у других тюрко-монгольских народов, сохранились рудименты анимистических поверий в крылатых существ. Установлена генетико-типологическая связь двух тотемных животных: волка и оленя в мифологии и проведен сопоставительно-типологический анализ их образов в эпосах, а также выявлена их параллельная функция в качестве тотема-прародителя в ранней тюрко-монгольской эпике. Символика образа солнца и луны – в применении к описанию персонажей в эпической поэзии являются отголосками эпохи солнцепоклонничества и лунарного культа, некогда занимавшего умы древнего человека. Таким образом, выявлены архетипические корни симбиозных образов, таких как волк – собака, собака – птица, птица – мать.

В ходе анализа выбранных архаических мотивов и образов рассмотрены многие женские эпические образы, как, например, образ Каныкей, а также образ коня. Данные мотивные фонды рассмотрены с учетом изданных ранее работ, посвященных данной тематике (Н. Бекмухамедовой, Ж. Орозобековой). Практически незатронутым остался образ Алмамбета, поскольку эволюция данного образа была раскрыта в труде Р.Сарыпбекова.

В работе проанализирована художественная функция сновидения в аспекте сюжетосложения, т.е. определена сюжетообразующая роль вещих снов в эпической поэзии кыргызов. Выявлена архетипическая основа сновидений и их мифологическая символика. Установлена статистическая связь в развитии сюжета эпоса: сновидческий мотив как завязка с последующими мотивами: бездетности/чудесного рождения, победы/поражения и смерти/исчезновения. В ходе анализа сделан вывод, что в мотиве сновидений, кроме художественной, кроется семиотическая функция этого явления, разгадку которой нужно искать в архаических мировоззрениях, сохранившихся в ритуалах и поверьях разных народов. Установлено, что в сновидении используется также для обозначения любых духовных сущностей. Сновидения – самый распространенный и едва

ли не самый главный сюжетобразующий мотив в эпической поэзии тюрко-монгольских народов.

Сделана попытка проследить эволюцию происхождения магического камня, использованного в основном как вспомогательное оружие в военных походах, особенно в трилогии «Манас». Определена роль магии как одна из древнейших форм религии. Раскрыта художественная функция магического камня как средство военной магии в эпической поэзии тюрко-монгольских народов. Выявлены процессы забвения некоторых сакральных элементов в кыргызской эпике. В результате сравнительно-типологического анализа установлено наличие реликтовых элементов.

Магия, как одна из форм первобытных верований появилась на заре существования человечества, длительное время она рассматривалась как архаичное мировоззрение, как форма иррациональной веры. Анализируя магические мотивы, отраженные в эпической поэзии кыргызов, мы нашли их параллели в тюрко-монгольских эпосах. Подробно рассмотрены функции жай таш (“камня яда”) и сделана попытка найти исходные мотивы. Установлено, что вера в силу камня восходила к анимистическим воззрениям. Выявлено, что не только в эпической поэзии, но и в повседневной жизни кочевников данный камень занимал особое место, в магическое свойство которого верили исключительно все племена тюрко-монгольских народов.

Определено место эпического дерева Байтерек как мирового древа, представляющего собой космическую ось, воплощающую универсальную концепцию мира. Выявлена роль мирового древа в эпосе: 1) тотема-прародителя и кормильца; 2) тотема-покровителя; 3) медиатора трех миров, проявляющего анимистические черты. Установлено, что архетипическое понятие космической оси породило в мифологии такие символы, как древо жизни, древо познания.

В результате сравнительно-типологического анализа было установлено, что в кыргызской эпической поэзии, после многовековых художественных наслоений, обнаруживаются рудименты многих архаических мотивов. В эпических сказаниях проявляются черты анимистических воззрений на природные объекты. Наблюдаются описание чудесных свойств, магических функций мифических персонажей, в действиях и в обликах которых угадываются первобытные признаки тотемов, анимистические черты природных объектов и явлений.

Системное изучение архаической природы эпической поэзии кыргызов, позволило достичь нескольких новых научно-обоснованных теоретических результатов, совокупность которых имеет немаловажное значение для развития не только национальной, но и общетюркской фольклористики. В выявлении многих архетипических деталей, демифологизированных в кыргызской эпике, помогли примеры из эпического наследия тюрко-монгольских народов. Обобщены и определены концептуальные задачи для установления степени сохранности архаических элементов в мотивах и образах эпических сказаний. Определены предпосылки мифотворчества в эпической поэзии в аспекте первобытного синкретизма. Выявлен и обобщен мифологический аспект в изучении ранних форм кыргызского эпического творчества. Сравнительно-типологический анализ мотивов и образов из эпического творчества родственных народов, их стадийной преемственности в аспекте мифотворчества, способствовал определению общих закономерностей развития мифотворчества в эпической поэзии кыргызов.

Основное содержание диссертации отражено в ряде научных докладов на международных научных конференциях и в следующих научных публикациях изданий.

1. Нарынбаева, Н.О. **Архаические мотивы в эпическом творчестве кыргызов** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // И.Арабаев атындагы КМУ Жарчысы. – 2012. – № 4. – 242-244-б.
2. Нарынбаева, Н.О. **«Кожожаш» эпосундагы мифтик мотивдер** [Текст] / Н.О.Нарынбаева / Түрк дүнүйөсү альманахы. – Астана, 2013. – 319-325-б.

3. Нарынбаева, Н.О. **«Манас» эпосундагы архаикалык мотивдердин мифтик контексттеги орду** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Кыргызский каганат в контексте средневековой государственности и культуры тюркских народов: Тезисы материалов II международной научной конференции, посвященной 1170-летию образования Великого Кыргызского каганата в Центральной Азии (Бишкек, 15-16 ноября 2013). – Бишкек, 2013. – 199-200-б.
4. Нарынбаева, Н.О. **Тотемные животные в древней культуре кыргызов и японцев** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // БГУ менен Кыргыз-Япон маданий борбору уюштурган «Цивилизациялардын кесилишиндеги тил, маданият, коомдук аспектилер». Эл аралык II илимий конференциянын материалдары БГУ жана Цукуба унив-ти, Цукуба унив-нин Борбор Азия бөлүмү. Эл аралык илимий-практикалык конференциянын материалдары (Бишкек, 12-13-март 2014). – Бишкек, 2014. – 79-82-б.
5. Нарынбаева, Н.О. **Кенже эпостордогу адам — жаратылыш айгашы** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // «Манас и Шах-намэ» илимий-практикалык конференциянын материалдары. (Бишкек, 16-май 2014). И.Арабаев атындагы КМУ Жарчысы. Атайын чыгарылыш. – 2014. – 99-104-б.
6. Нарынбаева, Н.О. **«Манас» эпосундагы архаикалык мотивдер Саякбай манасчынын айтуусунда** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // «Саякбай манасчы» коомдук фонду. Эл аралык илимий-тажрыйбалык илимий жыйындын материалдары. (Бишкек, 6-ноябрь, 2014). – Бишкек, 2014. – 109-124-б.
7. Нарынбаева, Н.О. **«Манас» эпосунун маданий маңызы** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // «Журналистика жана билим берүү: актуалдуу багыттар» илимий-практикалык конференция (Бишкек, 2014, 3-декабрь). И.Арабаев атындагы КМУ Жарчысы. Атайын чыгарылыш. – 2014. – 167-177-бб.
8. Нарынбаева, Н.О. **К вопросу о тотемизме в древнетюркской культуре (тотем бёрю — волк)** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Материалы Международной научно-теоретической конференции, посвященной 100-летию И. Есенберлина. Казахский национальный университет имени аль-Фараби. (Алматы. Май, 2015). – Алматы, 2014. – С. 119-122
9. Нарынбаева, Н.О. **Реликты древних религиозных верований в эпосе «Манас»** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Вестник «ALATOO ACADEMIC STUDIES». – 2015. – №2. – С. 91-98
10. Нарынбаева, Н.О. **К вопросу о тотемизме в древнетюркской культуре (тотем бугу — олень в мифологии)** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Материалы Международной научно-теоретической конференции, посвященной 550-летию основания Казахского ханства: «Проблемы традиции и инновационной новизны художественного воплощения национальной идеи «Мәңгілік ел» в литературе» (Алматы. 3 июня 2015). – Алматы, 2015. – С.39-42
11. Нарынбаева, Н.О. **Анимисттик ой сүрүүдөгү керемет төрөлүү мотивдери** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // М.Ауэзов атындагы Адабият жана көркөм өнөр институту Қазақстан Республикасы «С.Каскабасов жана казак фольклористикасы» Эл аралык илимий-практикалык конференциянын материалдары (Алматы. 16-октябрь, 2015). – Алматы, 2015. – 126-147-б.
12. Нарынбаева, Н.О. **Мифы, легенды и предания** [Текст] / Н.О. Нарынбаева / В кн.: Кыргыз. Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Махляя РАН, Институт истории и культурного наследия КР УИА. – Москва, 2016. – С. 391-397
13. Нарынбаева, Н.О. **Мотив вещего сна в эпической поэзии тюрков** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Материалы I форума гуманитарных наук «Великая степь». Международная тюркская академия. (Астана, 23-24 май, 2016). – Астана, 2016. – С. 597-605

14. Нарынбаева, Н.О. **Фольклор сюжеттеринин трансформациясы** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Манастан Чынгыз Айтматовго карай: проблемалар жана көз караштар. Эл аралык илимий-практикалык конференциянын материалдары (Бишкек, 15-январь, 2016). Тил адабият жана искусство маселелери. Атайын чыгарылыш. – 2016. – 46-48-б.
15. Нарынбаева, Н.О. **Реликты партеногенеза в эпическом творчестве кыргызов** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Материалы IV Международной научно-практической конференции “Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири” (Республика Хакасия, **Абакан**, 19-20 мая 2016 года). – Абакан, 2016. – С.310-318. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26226810>
16. Нарынбаева, Н.О. **Несказочная проза кыргызов (краткий обзор)** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Проблемы диалектологии языков народов России. Материалы XVI Всероссийской конференции (с международным участием) (Республика Башкортостан, Уфа. 1–4 июня 2016 г.). – Уфа, 2016. – С.188-190
17. Нарынбаева, Н.О. **Камень дождя в традиционной культуре тюрков** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Материалы III Международного конгресса антропологов Кыргызстана (Кыргызская Республика, Ош, 13-14 июня, 2016) Ош мамлекеттик университетинин Жарчысы. I чыгарылыш. – 2016. – №3. – 171-178-б.
18. Нарынбаева, Н.О. **Некоторые параллели эпических мотивов в общетюркском контексте** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Academy. – 2016. – №9(12). – С. 8-11. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26582688>
19. Нарынбаева, Н.О. **Тотемы-прародительницы в кыргызском фольклоре** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Наука и образование сегодня. – 2016. – №7(8). – С. 19-23. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26557707>
20. Нарынбаева, Н.О. **Мифические покровители в эпосе «Манас»** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Наука и образование сегодня. – 2016. – №8(9). – С. 21-24. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26724343>
21. Нарынбаева, Н.О. **Эпический образ волка и анимистическое воззрение кыргызов** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Проблемы науки. – 2016. – №8(9). – С. 26-31. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26529443>
22. Нарынбаева, Н.О. **Сновидение как сюжетообразующий мотив в эпическом творчестве кыргызов** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Проблемы науки. – 2016. – №9(10). – С. 28-31. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26717286>
23. Нарынбаева, Н.О. **Художественная функция камня дождя «яда» в эпической поэзии тюрков** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Научная дискуссия: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. –2016. – №9(48). – С. 7-12. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26682563>
24. Нарынбаева, Н.О. **Мотивы чудесного рождения в кыргызских эпосах** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Научная дискуссия: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии». – 2016. – №9(48). – С. 81-87. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26682573>
25. Нарынбаева, Н.О. **Некоторые эпические параллели кыргызских эпосов и калмыцкого «Джангара» (на примере эпосов «Манас», «Эр Тёштюк» и «Джангар»** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Материалы III Международной научной конференции «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования. Элиста, Республика Калмыкия, 15-16 сентября. – Элиста, 2016. – С. 181-188
26. Нарынбаева Н.О. **Рудименты первобытной магии в эпическом творчестве кыргызов и сибирских народов** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // I Сибирский форум фольклористов. Тезисы докладов. Новосибирск, 7-11 ноября, 2016. – Новосибирск, 2016. С. 86-88 [www.philology.nsc.ru/news/images/2016/Forum\\_tezisy\\_full.pdf](http://www.philology.nsc.ru/news/images/2016/Forum_tezisy_full.pdf)

27. Нарынбаева, Н.О. **Фольклордук мурас** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Кыргызстандын тарыхы. – Бишкек, 2016. – 421-432-бб.
28. Нарынбаева, Н.О., Молдобаев, И.Б. **«Манас» эпосу** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Кыргызстандын тарыхы. – Бишкек, 2016. – 432-447-бб.
29. Нарынбаева, Н.О. **Мотив непорочного зачатия в эпосе «Манас»** [Текст] / Н.О. Нарынбаева // Материалы научно-практической конференции КРСУ «Эпос “Манас”: история и культура». г. Бишкек, 21.01.2017. – Б., 2017. – С. 67-78

## РЕЗЮМЕ

**диссертации Нарынбаевой Нуржан Осмоновны «Мифотворчество в эпической поэзии кыргызов» на соискание ученой степени доктора филологических наук по специальности 10.01.09 – фольклористика.**

**Ключевые слова:** архаический эпос, архетип, астральная символика, героический эпос, древняя культура, мифология, мифопоэтическое восприятие мира, мифотворчество, мотив, символ, синкретизм, тотемистический культ, фольклор, эпическое творчество.

**Основная цель научного исследования** состоит:

- в установлении, на примере эпических сказаний, имеющих высочайшую степень культурной самоидентификации, первичной мифопоэтической модели мировосприятия кыргызов;

- в выявление коллективной архетипической основы мифа, отраженной в архаических мотивах и образах кыргызской эпической поэзии;

- в определении степени сохранности мифической первоосновы в эпических сказаниях кыргызов.

**Объектом исследования** являются мифотворческий процесс в сюжетах эпических сказов для выявления степени сохранности архаических элементов в своих мотивах и образах.

**Предмет исследования** составили первичные истоки мифов в эпической поэзии кыргызов, начиная с большого сказания (чоң жомок) «Манас», который состоит из трилогии «Манас. Семетей. Сейтек», а также архаические эпические сказания, условно называемые, по отношению к «Манасу», малыми эпосами (кенже эпос), такие как «Эр Тёштюк», «Кожожаш», «Кёкюл» и другие устные эпические произведения.

**Методы исследования.** В работе применялись сравнительно-типологический, сравнительно-исторический, структурно-вариативный методы, что соответствует требованиям к исследованиям в русле специальности 10.01.09 – фольклористика.

**Научная новизна исследования.** Автором обобщены и определены концептуальные задачи для выявления степени сохранности архаических элементов в мотивах и образах эпических сказаний. Выявлены специфические свойства первобытного синкретизма как предпосылки эпического мифотворчества. Ряд выводов основан на комплексном подходе к данной проблеме путем выхода за рамки поэтического анализа, характерного для изучения эпического наследия в национальной фольклористике.

**Область применения результатов исследования:** материалы работы могут быть использованы в построении академической истории кыргызской художественной культуры, в исследованиях по мифологии, в изучении эпического творчества, в формировании государственных гуманитарных программ историко-культурной идентификации, в преподавании в высших учебных заведениях (лекционные курсы, семинары и др.) разделов, посвященных мифологическим истокам эпической архаики.

**Нарынбаева Нуржан Осмоновнанын 10.01.09 – фольклористика адистиги боюнча филология илимдеринин доктору илимий даражасын изденип алуу үчүн жазылган «Кыргыздын эпикалык поэзиясындагы миф чыгармачылыгы» аталган диссертациясынын**

## **РЕЗЮМЕСИ**

**Негизги сөздөр:** фольклор, эпикалык чыгармачылык, мифология, дүйнөнү мифопоэтикалык кабылдоо, миф чыгармачылыгы, архаикалык эпос, баатырлык эпос, астралдык символ-белги, символ, архетип, синкретизм, мотив, байыркы маданият, тотемдик культ, анимизм.

**Изилдөөнүн негизги максатына:**

– Эпикалык ыр жомоктун мисалында кыргыздын дүйнөтаанымынын абалкы мифопоэтикалык моделин аныктап-тастыктоо;

– Кыргыздын эпикалык поэзиясындагы архаикалык мотив менен эпикалык образдарында чагылган коллективдүү архетиптик өзөктөгү миф уңгуларын таап чыгуу;

– Кыргыздын эпикалык ыр жомогунда мифтин түпкү башаттарынын сакталуу даражасын аныктап чыгуу **кирет**.

Мотив менен образдарында сакталган архаикалык элементтердин сакталуу даражасын аныктоо үчүн эпикалык ыр жомоктордун сюжетиндеги миф жаратуу процессин **изилдөө — иштин негизги объектиси**.

Мифтик башаттарга бай «Манас. Семетей. Сейтек» үчилтигинен турган «Манас» чоң жомогу баштаган «Эр Төштүк», «Кожожаш», «Көкүл» өңдүү кыргыздын жана башка архаикалык ыр жомоктору **изилдөөнүн предметин түздү**.

Изилдөөдө 10.01.09 – фольклористика адистигинин талабына туура келген салыштырма-типологиялык, салыштырма-тарыхый, структуралык-варианттуулук **усул-ыкмалар** пайдаланылды.

**Изилдөөнүн илимий жаңычылдыгы.** Эпикалык поэзия чыгармаларындагы көөнө элементтердин сакталуу деңгээлин ачыктап чыгуу үчүн концептуалдуу милдеттер автор тарабынан жалпыланды жана белгиленди. Эпикалык миф чыгармачылыгынын өбөлгөсү болгон абалкы синкретизмге таандык касиеттер тастыкталды. Каралган маселе боюнча айрым тыянактар улуттук фольклори илимине мүнөздүү келген поэтикалык талдоонун алкагынан сырткары чыгып, комплекстүү өңүткө негизделди.

**Изилдөөнүн натыйжаларын пайдалануу чөйрөсү.** Иштин материалдары жогорку окуу жайларында мифология боюнча изилдөөлөрдө, эпикалык чыгармачылыкты окуп-үйрөнүүдө, эпикадагы көөнө уңгулардын мифологиялык башаттарына арналган лекциялык, семинардык сабактарда пайдаланууга болот.

## RESUME

**Of theses Narynbaeva Nurzhan Osmonovna on the topic "Mythwork in the epic poetry of Kyrgyz" for the degree of Doctor of Philology in specialty 10.01.09 - folklore.**

**Key words:** folklore, epic creativity, mythology, mythopoetic perception of the world, myth creation, archaic epic, heroic epic, astral symbolism, symbol, archetype, syncretism, motif, ancient culture, totemic cult, animism.

The main goal of scientific research is:

- Establishment of the primary mythopoetic model of perception of the Kyrgyz world by the example of epic tales.
- Identification of the collective archetypal basis of the myth, reflected in archaic motifs and epic images of Kyrgyz epic poetry.
- Determination of the degree of preservation of the mythical foundation in the epic tales of the Kyrgyz.

**The object of research is** the myth-making process in the stories of epic tales to reveal the degree of preservation of archaic elements in their motives and images.

**The subject of the study are** the primary sources of myths in the epic poetry of the Kyrgyz, beginning with the great story (chon-zhomok) "Manas", which consists of the trilogy "Manas. The Semetey. Seytek », as well as archaic epic tales, conditionally called, in relation to the "Manas ", small epics (kenje epic), such as " Er Teshtyuk ", " Kozhozhash ", " Kyokul "and other oral epic works.

**Methods of research** in the work were applied comparative-typological, comparative-historical, structurally-variational methods, which corresponds to the requirements for research on specialty 10.01.09 - folklore.

**Scientific novelty of the research** the author summarizes and defines conceptual tasks for revealing the degree of preservation of archaic elements in motifs and images of epic tales. Specific properties of primitive syncretism were revealed, which was a prerequisite for epic mythmaking. A number of conclusions are based on comprehensive approaches to this problem, going beyond the poetic analysis characteristic of the study of the epic heritage in national folklore.

**The scope of the research results:** the materials of the work can be used in studies on mythology, in the study of epic creativity in higher educational institutions, in conducting lecture courses, seminars devoted to the mythological origins of the epic archaic.