

УДК 82-13+256

DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-4-12-34

Дискуссия об «Айколь Манас» в контексте исторических взаимосвязей шаманизма и сказительства у киргизов

Нестор А. Маничкин

*Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук,
Москва, Россия, nes.pilawa@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена связи двух важнейших киргизских традиций: шаманизма (*бакишылык*) и сказительства (*жомокчулук*). В ней рассматривается общее культурно-социальное поле, формирующее ряд черт, свойственных как шаманам, так и сказителям, а также следы доисламской культуры, которые можно обнаружить в мире киргизского эпоса. Отдельное внимание уделено постфольклорной версии эпоса «Манас» – дастану «Айколь Манас» и общественной дискуссии вокруг этого произведения. Данная дискуссия отражает, с одной стороны, специфические стороны в понимании киргизской эпической традиции, а с другой – ряд характерных черт, сопровождающих современные трансформации киргизского шаманизма.

Ключевые слова: Манас, Тоштык, Жайсан, манасоведение, бакшы, бакшылык, сказительство, киргизы, шаманизм, наивная литература, цензура

Для цитирования: Маничкин Н.А. Дискуссия об «Айколь Манас» в контексте исторических взаимосвязей шаманизма и сказительства у киргизов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 4. С. 12–34. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-4-12-34

Discussion on “Aykol Manas” in the context of the historical relationship between shamanism and storytelling among the Kyrgyz people

Nestor A. Manichkin

*N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology
and Anthropology, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, nes.pilawa@gmail.com*

Abstract. The article dwells upon connection between the two most important Kyrgyz traditions: shamanism (*bakshylyk*) and storytelling (*zhomokchuluk*). It considers the general cultural and social field that forms some features that are characteristic of both shamans and storytellers, as well as the traces of pre-Islamic culture that can be found in the world of the Kyrgyz epic. Special attention is paid to the post-folklor version of the epic “Manas” – the dastan “Aykol Manas” and the public discussion around that literary work. The discussion reflects, on the one hand, specific aspects of the understanding of the Kyrgyz epic tradition, and on the other hand, a number of characteristic features that accompany modern transformations of Kyrgyz shamanism.

Keywords: Manas, Toshtyuk, Zhaisan, Manas studies, bakshy, bakshylyk, storytelling, Kyrgyz, shamanism, naive literature, censorship

For citation: Manichkin, N.A. (2020), “Discussion about ‘Aykol Manas’ in the context of the historical relationship between shamanism and storytelling among the Kyrgyz people”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 4, pp. 12–34, DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-4-12-34

Введение.

Доисламские мотивы в мире киргизского эпоса

Киргизские эпосы принято делить на великие и малые. К великим относят «Манас», «Семетей» и «Сейтек», которые образуют трилогию. Те сказители (*жомокчу*), которые специализируются на «Манасе», называются *манасчи*. Версии «Манаса», записанные от *манасчи* Сагымбая Орозбакова (1867–1930) и Саякбая Каралаева (1911–1971), считают классическими. Малые эпосы обычно делят на мифологические, лирические (лирико-романтические), героические и социально-бытовые. Большая часть эпосов содержит те или иные архаические образы, информацию о традиционных киргизских представлениях, во многом базирующихся на доисламских верованиях и шаманизме [Кыдырбаева 2016; Исаева

2013; Райхл 2008]. Но более очевидно эти элементы представлены в так называемых мифологических эпосах: «Карач Доо», «Кокул», «Коджоджаш», «Жоодарбешим», «Эр-Тёштюк». В киргизских эпосах можно найти в том числе и отголоски представлений о трехчастной модели вселенной, характерной для тюрко-монгольского шаманизма, в целом утраченной у среднеазиатов под влиянием мусульманства [Убукеев 1998; Молдобаев 1995, с. 207–213].

В «Манасе» присутствует множество архаических образов, фигурируют мифологические животные, прослеживаются тотемистические представления, содержатся свидетельства о человеческих жертвоприношениях и различных магических практиках [Молдобаев 1995, с. 234]. Наиболее связан с магией один из главных персонажей эпоса – Алмамбет, ближайший сподвижник Манаса. Он наделен целым рядом черт, характерных для сильного колдуна: чужестранец, научившийся волшебству в Китае, Алмамбет умеет заклинать погоду, преображать свою внешность, общаться с драконом [Natto 1970, с. 18].

Отдельно стоит упомянуть вещие сны Манаса и других героев, их видения, озарения, контакты с мифологическими существами [Бекмухамедова 2018, с. 62–70, 195–200]. Контакты эти порой осуществляются в русле сексуального избранничества духами. Понимается и возможность смешения смертных людей и духов. Так, Айчурок, супруга Семетея, сына Манаса, в версии С. Каралаева ведет свой род от Кайыпа (горного духа). Ее сестра по имени Кокмончок – *пери*¹. Она влюбляется в Семетея и уносит его, смертельно раненного, с поля битвы, а затем селится с ним в зачарованной скале Кара-Ункур. Сам Семетей с этого времени не принадлежит ни миру живых, ни миру мертвых [Жирмунский 1974, 137–142].

Представления о подобных контактах с мистическими существами были зафиксированы среди киргизских шаманов (*бакиы*) и шаманок (*бубу*) в XIX–XX вв. [Баялиева 1972, с. 195]. Как показывают полевые исследования, живы они и поныне. Шаманка Д. Давлеталиева, моя информантка, живущая в г. Таласе, объясняет свое расставание с супругом и длительное одиночество именно избранничеством со стороны ревнивого духа (иногда она говорит о нескольких духах) (ПМА 2012, Таласская обл. КР: Давлеталиева).

¹ *Пери* – в фольклоре народов Средней Азии могущественные существа, которые бывают добрыми или враждебными. В целом они относятся к людям благожелательнее, чем джинны, однако могут мстить или нападать. Пери нередко имеют образ прекрасных дев, но бывают и пери мужского пола. Иногда *пери* отождествляют с ангелами авраамической традиции.

Эта шаманка контактирует с существами разных классов, но чаще всего с *арбаками*², в том числе и с духами эпических героев: Манасом, Алмамбетом, Сыргаком и другими.

Деятельность шаманов, предсказателей, целителей, религиозных аскетов, чудотворцев – важная часть «Манаса». Шаманка дает благословение во время рождения Манаса, другие шаманы лечат людей, перенося болезни на легкие животных, проводят гадания по бараньей лопатке, с помощью альчигов и лапок косули. В произведении описываются манипуляции погодой посредством *камня йада*, фигурируют *пери*, *аджина* (бесы), драконы и другие мифологические существа [Молдобаев 1995, с. 235–248].

Весьма насыщенно архаический культурный пласт представлен в эпосе «Эр Тоштюк» [Кайыпов 1990; Исаева 2014]. В этом эпосе можно вычленить ряд мотивов, напрямую связанных с шаманской картиной мира. Прежде всего, это образ самого богатыря Тоштюка: его душа заключена в черном стальном напильнике (*кара болот өзөө*), на помощь к нему приходят духи-покровители (черный град *кара доол*, гигантская птица Алп кара куш / Чай Куйрук), он путешествует в нижний мир, гостит у змеиног хана Жылан-Бапы. Трехчастный космос представлен женами Тоштюка: из среднего мира (Кенжеке), из высшего (Айсалкын / Бек Торо) и из нижнего (Кулайым/Куйтеке и Ак Ченем). Фигурирует в эпосе и образ мирового дерева, имеющий два регистра: священное дерево Чинар-Терек и его антипод Чолок-Терек (обрубленный тополь), растущий в местах обитания злых сил.

В эпосе «Эр Тоштюк» в изобилии встречаются мифологические персонажи: шестиногие и семиногие кони, драконы, великаны, волшебные змеи и др. Кроме того, прослеживается сакральная символика чисел: сорок караванов (*кырк кербен*) сопровождают главного героя на его пути из подземного царства в мир людей, а душа одного из героев, чудовища Чоюн-Кулака, представлена в виде сорока птиц. Злые герои, колдунья Желмогуз и ее сын Кара-Дөбө, используют котел с сорока ушками (*кырк кулактуу казан*), который содержит сорок волшебных сил [Кайыпов 1990, с. 299]. В эпосах, равно как и в шаманских текстах, нередко присутствуют сорок *чильтенов* (*кырк чилтен*) – волшебных существ, образующих тайное сообщество, способное влиять на судьбы людей. Отдельные шаманы в Средней Азии всецело посвящают себя культу сорока чильтенов [Басилов 1992, с. 246–265; Огудин 2002, с. 69–70]. В Киргизии *бакишы* часто контактируют как с *чильтенами*, так и с воинами Манаса, которых тоже сорок (*кырк чоро*). Характерно, что одной из самых распространенных в Средней Азии магических

² *Арбаки* – духи усопших.

практик является возжигание сорока лучин из чия, обмотанного хлопком (обряд *шам*).

Сакральное число сорок отражено и в государственной символике Киргизской Республики: сорок лучей солнца, символизирующих сорок родов, образующих киргизский народ. В этом смысле примечательна интерпретация появления в небе орлов 31 августа 2011 г., во время открытия на площади Ала-Тоо памятника Манасу, сменившему памятник «Эркиндик». Многие присутствовавшие насчитали именно сорок орлов, хотя сказать точно, сколько птиц кружило в небе, – нелегко. Разумеется, подобное знамение интерпретировалось положительно. Стоит заметить, что сами киргизские *бакшы* и *бубу* нередко почитают памятники Манасу в качестве сакральных мест. Так, одна из информанток рекомендовала мне от имени духов регулярно посещать памятник Манасу в Парке Дружбы в Москве, чтобы «очищаться» и получать благословение свыше (ПМА 2017, Таласская обл. КР: Давлеталиева).

Общее и специфическое в деятельности киргизских шаманов и сказителей

Существует целый ряд черт, который сближает или даже объединяет сказителей и шаманов [Бакчиев 2005; Жирмунский 1964; Жирмунский 1974; Лорд 1994; Райхл 2008; Функ 2005; Natto 1970]. Важнейшая из них – получение священного дара свыше. Этот дар (*касиет*) сказители, певцы, поэты Средней Азии иногда получают вместе с духами-помощниками [Жексембекова 2013, с. 174; Басилов 1995, с. 37]. Известно, что киргизский сказитель Токтогул Сатылганов увидел своего духа-покровителя во сне. Дух явился в облике молодой девушки, заверившей, что отныне и навсегда она будет со сказителем вместе и обеспечит ему победу на поэтических и музыкальных состязаниях³.

Как и в случае шаманизма, избранные духами к сказительству люди не должны сопротивляться своей судьбе. Тех, кто не желает принять дар, духи наказывают. Так, дух Манаса, согласно зафиксированным представлениям, мог убить или искалечить человека, не желающего становиться *манасчи* [Убукеев 1998]. Сказители встречают потусторонних персонажей не только во время инициатического периода, но и на протяжении всей жизни: С. Каралаев однажды повстречал демона *албарсты*, а С. Орозбаков – пророка Кызыра [Бекмухамедова 2018, с. 25–27].

³ Убукеев М.А. Величие акына: К 125-летию со дня рождения Т. Сатылганова // Вечерний Фрунзе. 1989. 18 сент.

Особая роль сказителя, его тесная связь с сакральным подчеркивается и ритуалами посвящения. У киргизов они подразумевают паломничества на святыя места (*мазары*), жертвоприношения животных (баранов), молитвы, пиршества, благословения со стороны авторитетных сказителей. Нередко *жомокчу* получают отдельно и благословения *бакишы*. Такие благословения – *бата* – получают не только сказители, но и разного рода художники, обращающиеся к тематике эпоса. Известно, что историк и писатель Л.Н. Гумилев убедил киргизского кинематографиста М. Убукеева принять благословение от шамана для удачной работы над фильмом, посвященным эпосу «Манас», заявив, что благословения *манасчи* для этого недостаточно [Убукеев 1998].

Наконец, сама манера сказительства у *манасчи* сближает его с заклинателем. Исследователи отмечают поразительное красноречие, экстатическую тональность и своеобразный, очень быстрый темп исполнения эпоса у киргизов [Hatto 1970, с. 17]. Для киргизских сказителей характерны образно-вербальная синестезия и вещание в измененных состояниях сознания [Молчанова 2009]. Они погружаются в мир эпоса всем своим существом, нередко видят, слышат, осязают и обоняют события, которые описывают.

В киргизской традиции состояние связи с высшими силами, ясновидение, получение вести или знаков свыше называют словом *аян*. *Аян* во время своих действий обретают как *бакишы*, так и *жомокчу*. Тексты, которые они производят, не принадлежат им как авторам: и шаман, и сказитель считаются промежуточной инстанцией между миром людей и миром духов, а текст мыслится как живая канва, соединяющая эти миры.

Целительство и магия являются определяющими для деятельности шамана. Однако они присущи и сказителю, хотя и являются для него чем-то побочным. Киргизские *манасчи* с давних пор осуществляли роль лекарей, поскольку слушание эпоса считается полезным для здоровья и общего благополучия [Жирмунский 1974, с. 29–30]. Эта традиция жива и поныне. Сильные сказители могут не только вылечить человека, но и повлиять на погоду. Так, от голоса *манасчи* Кельдибека однажды поднялся сильный ураган, наполненный топотом конских копыт [Hatto 1970, с. 17; Мусаева 2013, с. 52].

Менее исследована вредоносная магия сказителей. Сказитель – это, по обыкновению, уважаемый член общества, поддерживающий традиционные нравственные нормы, но его дар может работать не только для созидания. Ссылаясь на воспоминания акына-импровизатора, мастера игры на комузе Коргоола Доуева (Коргоол Дос уулу, 1890–1962), М. Убукеев сообщает об истории, произошедшей между девушкой Алымкан и Токтогулом

Сатылгановым, учителем Каргоола. Алымкан не приняла любви Токтогула, и тот в сердцах проклял возлюбленную. Через небольшой промежуток времени она умерла. Сам Коргоол присвоил себе шелковый халат, подаренный Алымкан Токтогулу. Когда последний узнал об этом, он проклял и ученика, пожелав, чтобы тот окривел. Проклятие сбылось. По мнению М. Убукеева, несчастная любовь Токтогула к Алымкан и чувство вины за ее смерть стали внутренним эмоциональным источником творчества этого акына⁴.

Иногда проклятия акынов становятся частью семейных историй. Информантка Т. Н. рассказала историю о том, как их род был проклят акыном Молдо Кылычем (1866–1917). Причиной этому послужило хвастовство одного из пращуров информантки – представителя бай-манапской верхушки. Собрав вокруг себя народ, он рассказывал о своем сновидении, которое, казалось бы, предвещает только успех, славу и богатство. Однако присутствовавший при этом акын решил сбить спесь с рассказчика и дал свою интерпретацию сновидения («украл сон», как выразилась информантка). После этого Молдо Кылыч, по ее словам, наложил проклятие на потомков бая, и с тех пор в каждом поколении рождается только один наследник мужского пола, но и тот уходит из жизни, не успев достигнуть сорока лет [ПМА 2011, Чуйская обл. КР].

Несмотря на серьезную взаимосвязь, шаманская и сказительская сферы далеко не тождественны. Сказители не ведут приемов страждущих людей, не занимаются предсказаниями, гораздо реже, чем шаманы, прибегают к колдовским обрядам или вовсе не совершают таковых. Шаманы в свою очередь не являются знатоками эпоса и, как правило, не исполняют его. Специфической чертой киргизских *бакшы* было их общение с джиннами, причем черные шаманы (*кара-бакишы*) общались с черными джиннами, опасными и своенравными существами. В настоящее время киргизские шаманы чаще прибегают к помощи духов предков – *арбаков*. Сказители же никогда не имели своего «войска джиннов», хотя и могли сталкиваться или даже общаться с отдельными джиннами, *арбаками*, *пери*. Основным атрибутом *бакшы* остается посох *аса-муса* (изготовленный из абелии, он может иметь металлические подвески, бубенцы, и тогда он исполняет роль идиофона). При этом существуют шаманы, играющие на комузе, а также совмещающие с шаманской деятельностью сказительство. Сказывать могут и *молдо* – образованные люди, исполняющие роль служителей мусульманского культа, нередко умеющие изготавливать амулеты и лечить людей заговорами и сурами из Корана. Но ни *молдо*,

⁴ Там же.

ни *жомокчу* не специализируются на контактах с духами и колдовских ритуалах. В то же время специалисты всех названных категорий имеют дело с магией языка: слово считается священным, обладающим колоссальной силой, которая способна изменить жизнь человека.

Эпическое в деятельности современных киргизских шаманов

Эпические персонажи иногда выступают в роли духов-покровителей и духов-помощников у шаманов. Когда такая традиция установилась, сказать трудно из-за крайнего дефицита исторических источников, содержащих тексты киргизских шаманов. В записанных в 20-е гг. прошлого века песнопениях *бакшы* обращений к эпическим персонажам не содержится. Такие обращения к Чубаку и Сыргаку (богатырям из свиты Манаса) были записаны в 1989 г. [Молдобаев 1995, с. 246]. Мои полевые исследования 2011–2018 гг. говорят о том, что эта традиция развивается. Более того, в настоящее время действуют неформальные мистико-религиозные группы, поддерживающие культ Манаса, в котором слиты мусульманские и шаманистские представления. Манас и его богатыри говорят через *бакшы* и *бубу* во время ритуалов, часто стихами. Те или иные герои эпоса выступают в роли духов-покровителей, приходят к шаманам во снах, видениях, в состоянии *аян*.

Стоит отметить, что еще в 60–70-е гг. прошлого века, исследуя расположенный неподалеку от г. Таласа мавзолей Манаса, историк Б.В. Помаскин обнаружил там «мусульманскую секту, которая поклоняется Манасу как божеству». Члены этого сообщества каждую ночь с четверга на пятницу исполняли полифонические песенные композиции, по-видимому зикры [Помаскин 1972, с. 27–28]. В настоящее время мавзолей включен в национальный комплекс «Манас-Ордо», куда входят ряд священных мест, несколько старинных захоронений, музеев, архив, гостиница, парк и цветник. Здесь мирно уживаются муллы и шаманы, паломники режут скот и устраивают молитвенные пиры, целители ведут приемы, *бакшы* и *бубу* устраивают зикры, дают благословения и прорицания, молодожены справляют свадьбы. Разумеется, в «Манас-Ордо» регулярно приезжают и *манасчи*.

Общаясь с современными киргизскими шаманами, их учениками и клиентами, мне удалось составить представление об их связях с миром эпоса. Прежде всего, эти представления отражаются в шаманских призываниях, которые проговариваются или пропеваются в начале сеанса. В ряде таких текстов фигурируют

сам Манас и все его сорок богатырей. При этом могут встречаться и герои других эпосов, к примеру Жаныл-мырза. Помимо них шаманы призывают на помощь мусульманских пророков, прославленных исторических деятелей, ханов, сказителей, древнетюркских духов, таких как божественная мать Умай, хозяин воды и земли Жер-Суу, прародительница киргизов Көк-бөрү-эне (Мать Серая волчица).

В группе, которой руководит Д. Давлеталиева, верховным покровителем считается Манас. При этом у каждого члена подобного мистико-религиозного сообщества может быть свой дух-покровитель (необязательно герой эпоса). Кто-то из них приходит во время призывания, и тогда шаманка Д. Давлеталиева произносит импровизированный ритмичный, частично зарифмованный текст, который называют *бата* (благословение). Считается, что это благословение дает сам дух. В нем могут содержаться предсказания, советы, предупреждения, могут даваться задания и наказания (*аманаты*), устанавливаться диагнозы, передаваться воля других духов. Обычно эти тексты, довольно длинные, открывает трафаретное начало, в котором дух, пришедший из духовного «беззвучного мира» (*«тилсиз мына дүйнөдөн»*), обращается к своему потомку (независимо от того, какого происхождения адресат благословения, его называют потомком), чтобы «возвысить и показать правильный путь» (*«тургузуп бир алайын, ондуулукка салайын»*) (ПМА 2015, Таласская обл. КР: Давлеталиева).

У *бакшы* Т. Бегалиева преимущественная форма ритуального текста – не *бата*, а зикр. Во время его исполнения он также обращается к духам-покровителям. Среди них сам Манас, хан кыргызского племени катаганов и сподвижник Манаса по имени Кошой, легендарный конь Манаса Аккула. Обращается шаман и к эпическому мудрецу Бакаю, который приходит «с важным видом, с белой бородой». Эти герои упоминаются вместе с сорока чилтенами:

*Кыдыр аят кырк чилтен, эй,
Кырк чилтеним колдоп бер!*

*Сорок чилтенов по следам Кыдыра, эй,
Сорок чилтенов мои, поддержите меня!*
(ПМА 2015, г. Бишкек, КР: Бегалиев)

Меч Манаса, имеющий имя Зулпокор (от Зульфикар, название меча пророка Мухаммеда), также фигурирует в сновидениях и видениях киргизских шаманистов. Он имеет и антропоморфное воплощение в образе сурового духа, старика Зулпокора, кото-

рый помогает в ясновидении, борьбе с врагами, исцелении тяжелых недугов. В Таласской области чтут могилу старца Зулпокора (ПМА 2015, Таласская обл. КР: Давлеталиева).

Деятельность шаманов и целителей тесно связана со множеством святых мест, часть которых ассоциируются с эпосом «Манас» и другими эпосами. Паломничества на мазары предпринимаются для самых разных целей, чаще всего – для обретения здоровья и благополучия. На *мазарах* исполняются сказания, зикры, даются благословения, проводятся жертвоприношения и молитвенные трапезы. Хранители (смотрители) *мазаров*, так называемые *шайыки*, порой сами являются целителями и могут проводить магические обряды. Во многих случаях *шайыки* – представители династий. К примеру, династия хранителей гумбеза Манаса ведет свой род с XVIII в. [Святые места севера... 2015, с. 23–24]. Других *шайыков* к служению призвали духи. Подобно *бакшы* и сказителям смотрители святых мест, перед тем как принять свой дар и «заступить на службу», испытывают видения и символически нагруженные переживания. Достаточно часто эти состояния могут быть болезненными [Молчанова, Айтпаева 2007, с. 130]. Отказаться от своей миссии избранные быть зрителями *мазаров* не могут, иначе сакральные силы прогневаются. То же относится к другим категориям специалистов, имеющих дело с сакральным, будь это целители, диагностирующие по пульсу (*тамырчи*), гадалки (*төлгөчү*), экзорцисты (*куучу*) или иные. Мазары, связанные с Манасом и его сподвижниками, особенно почитаются.

*Дастан «Айкөл Манас»
и борьба против «жайсанизма»*

В 1995 г. появился первый том дастана «Айкөл Манас» («Великодушный Манас»). В последующие годы было выпущено еще девять томов этого произведения. Один том был переведен на русский, казахский и английский языки. Автором дастана значится Жайсан Умет уулу, сподвижник Манаса и первый в истории *манасчи*, согласно мнению медиума бубу Мариям Муса кызы (Майрам Сармалдаковой). Мариям Муса кызы записала текст, как она говорит, под диктовку духа Жайсана. А популяризовал это произведение драматург Шарипкул Эсенгулов⁵. В значительной мере интерес к дастану подогрел кинорежиссер Эрнест Абдыжапаров, ставший его поклонником и впоследствии участвовавший

⁵ Жайсан Умет уулу Айкөл Манас: Дастан. Кн. 1. Бишкек: Бийиктик, 2010. 576 с.

в бурной общественной дискуссии, разразившейся вокруг «новой версии эпоса»⁶.

В дастане заметны влияния русской и мировой литературы, сообщается о медитациях и путешествиях в иные миры, о тибетских монастырях, в которых хранятся таинственные манускрипты. Здесь действуют персонажи, которых нет в оригинальном эпосе «Манас»: древнетюркские *тегинь*⁷, лучистые девы, Маленький Принц, герой повести А. де Сент-Экзюпери, который оказывается эманацией мирового духа добра и чем-то вроде инвариации Айда-ра, самого юного сподвижника Манаса. Многие обороты и художественные приемы дастана весьма далеки от эпической традиции. Само произведение, будучи письменным, не может считаться новой сказительской версией, однако оно все же крепко связано с эпосом и строится в целом на его материале.

Дастан «Айкөл Манас» быстро завоевал популярность, захватил массового читателя, попал в публичные, школьные и вузовские библиотеки. Возможно, именно этот успех в итоге спровоцировал появление противников произведения, в основном среди киргизских фольклористов, которые посчитали «Айкөл Манас» «фальсификацией эпоса», а бубу Мариям Муса кызы и круг ее сторонников – чем-то вроде деструктивной секты, стремящейся обогатить и исказить «национальную святыню». Всех их фольклористы-манасоведы, сплотившиеся вокруг факультета киргизской филологии КНУ им. Ж. Баласагына, обозначили как «мракобесов-жайсанистов», а идеи и сюжеты из «Айкөл Манас» с подачи непримиримых критиков получили название «жайсанизм».

Материалы, направленные против «Айкөл Манас», вначале появились в прессе. Так, в 2012 г. газета «Вечерний Бишкек» издала статью журналиста Эсенбая Нурушева, в которой деятельность по изданию и популяризации дастана расценивалась как интеллектуальная диверсия, направленная на подрыв традиционных ценностей и культурной идентификации киргизов, на «радикальную ревизию всех культурно-философских парадигм», связанных с эпосом «Манас». Сам Жайсан, герой «Манаса», в этой статье назывался *калмаком*⁸, т. е. представителем народа-оппонента, вою-

⁶ Абдыжапаров Э. Ответ «диверсанта» от «Айкөл Манас». 14 марта 2012 [Электронный ресурс] // АКИpress. URL: http://mnienie.akipress.org/unews/un_post:1254 (дата обращения 20 янв. 2021).

⁷ *Тегин* – тюркский титул, обычно присоединяемый к именам младших мужских членов семьи правителя. Часто переводится как «принц» или «принц крови».

⁸ Слово «калмак» в тюркских источниках обозначает ойратов (ойрат-монголов).

ющего в эпосе с киргизами, а прославляющие его «жайсанисты» подавались как вражеские засланцы и «новые Козкаманы»: в эпосе «Манас» Козкаманы – родственники хана Манаса, увезенные в детстве и выращенные *калмаками*, а затем строящие против него козни. При этом под сомнение ставилась психическая адекватность Мариям Муса кызы⁹.

На эту статью ответил Э. Абдыжапаров. Отклонив обвинение в культурной диверсии и сославшись на ряд манасоведов, подтверждающих киргизское происхождение Жайсана, он также попытался защитить шаманку Мариям. Абдыжапаров заметил, что, называя медиумов «в той или иной степени психопатами», чтобы «дискредитировать сверхспособности Муса кызы», его оппонент дискредитировал и «само явление манасчы, которые тоже обладают сверхспособностями и именно в состоянии транса постигают события прошедшей давности в виде стихотворных откровений, донесших до нас истоки кыргызской истории, культуры, философии, этнографии, географии, топонимики и даже демократии, в конце концов»¹⁰.

В 2013 г. коллектив филологов, журналистов и деятелей культуры подготовил двуязычный научно-публицистический сборник «Великий “Манас” и его фальсификаторы», направленный на разгром «жайсанизма». Его составителями стали филологи, наиболее непримиримые противники литературно-окультурной «ереси»: доктор филологических наук, заведующий кафедрой киргизской литературы КНУ им. Ж. Баласагына Курманбек Абакиров и доктор филологических наук, профессор Садык Алахан. Материалы этого сборника позволяют судить о всей серьезности, с которой его авторы подошли к «версии Жайсана». Дастан рассматривается ими не в качестве художественного произведения, для которого допустимы вымысел и самые вольные трактовки традиционных сюжетов, а как материал, нуждающийся в научном опровержении и гражданском осуждении. На страницах сборника литературоведы разбирают несоответствия между классическими версиями эпоса и дастаном, записанным Мариям Муса кызы, историки ищут противоречия в датах и событиях, которые излагаются или затрагиваются в произведении, общественные деятели и публицисты обличают «Айкөл Манас» в разрушении патриотических ценностей. Для того чтобы разоблачить «жайсанистов», один из авторов анализирует исторические и географические познания Жайсана: откуда *манасчы* VIII в. мог знать о Беринговом про-

⁹ Нурушев Э. Эпос «Манас» и онтологические диверсанты // Вечерний Бишкек. 2012. 9 марта. № 36.

¹⁰ Абдыжапаров Э. Ответ «диверсанта» от «Айкөл Манас»...

ливе, Артемиде и Герострате, Кассандре, династии Тан, почему он путает китайцев и арабов, сообщая о завоевании Самарканда, отчего записывает в сподвижники Манаса политического деятеля и полководца Второго Восточно-тюркского каганата Кюль-Теги-на, который был врагом киргизского хана Барсбека [Чоротегин 2013, с. 371–380]? Вновь и вновь звучит тема *калмаков*, разбирается, сколько было в эпосе «Манас» персонажей с именем Жайсан и чем они занимались [Сооронов 2013, с. 42–52, Абакиров 2013, с. 136–142]. К научным и околонучным аргументам добавляются и религиозные, к примеру, напоминается о недопустимости контактов с духами усопших с точки зрения ислама, критикуются спиритизм, теософия, шаманизм [Нурушев 2013, с. 267–275].

Впоследствии, в 2016 г., противники произведения *бүбү* Мари-ям смогли добиться в суде признания ее книг экстремистскими и запрета на их издание¹¹. Споры вокруг литературного произведения и судебное разбирательство освещали СМИ. В статьях снова звучала тема этнического происхождения Жайсана, дух которого посмел объявить себя первым *манасчи*. Так, портал K-News сообщал, что «конфликт произошел из-за персонажа Жайсан – одного из воинов Манаса, по книге Марьям Муса кызы». «Обвинители утверждают, что он калмык, тем самым писательница коверкает историю», – говорилось в заметке. В ней же выступивший в защиту книги художник Жолдошбек Касымалиев указывает на то, что в книге о происхождении Жайсана ничего не говорится¹². В свою очередь издатель дастана Жумадин Кадыров, отказавшись признавать себя «экстремистом», заметил, что «Айкөл Манас» – это «не классическая литература или другая, к которой мы привыкли», а «более возвышенная эзотерика»¹³.

Однако и после судебного решения критика «жайсанизма», переросшая к тому времени в травлю, не прекратилась. Так, один

¹¹ Асанов Б. Жайсаңдын «Манасы» экстремисттик деп табылды. 20.06.2016 [Электронный ресурс] // Азаттык Уналгысы. URL: http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_epos_manas_conflict/27868584.html (дата обращения 19 янв. 2021).

¹² Жакытбекова Ж. Художники выступили в защиту автора книги «Манас Айкол», признанной экстремистской. 12 октября 2016 [Электронный ресурс] // K-News. URL: <https://knews.kg/2016/10/12/hudozhniki-vystupili-v-zashhitu-avtora-knigi-manas-ajkol-priznannoj-ekstremistskoj/> (дата обращения 19 янв. 2021).

¹³ Ученые вновь принялись теснить «Айкол Манас». 28 июля 2016 [Электронный ресурс] // Gezitter.org. URL: https://www.gezitter.org/culture/52224_uchenye_vnov_prinyalis_tesnit_aykol_manas____/ (дата обращения 19 янв. 2021).

из инициаторов судебного запрета доктор филологических наук С. Алахан заявил на пресс-конференции, что издание дастана является преступлением против государства и народа, причем стоит за этим преступлением неизвестная группа людей, «возможно, из-за рубежа», которая финансирует деятельность Бүбү Мариям, нацеленную на «то, чтобы уничтожить нашу историю». Экстремизм произведения, по мнению С. Алахана, заключается в искажении «фактов истории»¹⁴. В 2017 г. тот же деятель науки опубликовал новую статью, направленную против «Айкөл Манас». В ней, как гласит аннотация, «коротко и конкретно рассказывается об особо неприятном явлении, которое происходит последние 6–7 лет вокруг эпоса “Манас”, т. е. о грубых искажениях, допущенных в десяти-томном тексте Бүбү Мариям Муса кызы». Используя такие понятия, как «канонический текст», «духовная безопасность» и «генеалогическое искажение», С. Алахан стремится доказать опасность деятельности «жайсанистов» (само это понятие вынесено в набор ключевых слов статьи), якобы стремящихся к поруганию эпоса «Манас» и навязыванию обществу деструктивных идей [Алахан 2017].

Стоит отметить и редкие в киргизской научной среде голоса, которые по отношению к произведению «Айкөл Манас» прозвучали доброжелательно либо нейтрально. Эпосовед, кандидат филологических наук А.К. Исаева, не выступая ни за, ни против так называемых жайсанистов, рассматривает «Айкөл Манас» сугубо филологически – как образец наивной литературы. Она пишет, что «Айкөл Манас» появился в качестве текста, ориентирующегося на эпические сюжеты, среди населения, имеющего доступ к образованию и литературе. Тексты наивной литературы являются продуктом индивидуального творчества, подражают образцам высокой словесности и зачастую создаются с назидательными целями, и всем этим признакам удовлетворяет «Айкөл Манас». Будучи письменным источником, который задействует мотивный фонд великого эпоса, дастан может быть сопоставлен с летописью «Маджму ат-Таварих» (XVI в.), в которой тоже используются мотивы и образы «Манаса», получившие в этой летописи своеобразную интерпретацию. И то и другое – интерполяции, удаляющиеся по форме и смыслу от эпической традиции, делает вывод исследовательница [Исаева 2016]. Если «Маджму ат-Таварих» интерпретирует «Манас» в мусульманском духе в соответствии

¹⁴ Профессор Садык Алахан: «Издание десятитомника “Айкол Манас” – преступление против государства». 24 августа 2016 [Электронный ресурс] // FOR.kg. URL: <http://old.kabar.kg/society/full/110238> (дата обращения 19 янв. 2021).

с идейными установками и задачами авторов рукописи, то «Айкөл Манас» вписывает мотивы и сюжетику эпоса в произведение, основанное на шаманских, неошаманских, оккультно-эзотерических идеях.

В защиту «Айкөл Манас» выступила доктор филологических наук, руководитель культурно-исследовательского центра «Айгине» Г.А. Айтпаева. В ее ввводной статье, открывающей англоязычную версию первого тома «Айкөл Манас», рассматриваются причины, по которым значительная часть киргизской интеллигенции не приняла книгу. Отмечая, что появление «письменной версии эпического сюжета» является доказательством жизни самой эпической традиции, Г.А. Айтпаева в качестве одной из главных причин «недопонимания и неприятия» называет проблему авторства: Джайсана нет среди живых людей, и это вызывает смущение читателя. Меж тем все крупные сказители прошлого имели сакральную связь с *арбаками*, духами героев эпоса или духами знаменитых *манасчи*, которые наделяли их особым даром и миссией, и в этом смысле, как отмечается в статье, «традиционная парадигма полностью сохранилась: вся история была записана от духа-рассказчика, а его имя соответствующим образом упоминается в качестве имени автора». По мнению Г.А. Айтпаевой, то, что было привычным в устной традиции, принесло много споров, реализовавшись в рамках письма. В качестве других причин неоднозначной реакции киргизского научного сообщества на дастан Г.А. Айтпаева называет вопрос о первом манасчи (в устной традиции им выступает не Жайсан, а Ырчыуул) и структуру книги, которая в первых изданиях (2005–2010) содержала два параллельных текста, поэтический текст Жайсана и прозаический текст линии *бубу* Мариям Муса кызы, которая своими замечаниями и комментариями как бы «снижает» героический пафос эпоса, вписывает его в жизнь простой пенсионерки, пусть и обладающей медиумическими способностями. Отмечается в статье и агрессивный характер дискуссии, когда противники *бубу* Мариям апеллируют к идеям «национальной чистоты», ищут заговор и «инострannую диверсию». «Почему, будучи внутри такого сложного социального контекста, мы пришли к идее английского перевода эпоса? Потому что мы хотим, чтобы миру было известно, что древний киргизский эпос продолжает жить и развиваться в новых формах», – заключает Г.А. Айтпаева [Aitpaeva 2014]. Теперь это, однако, затруднительно: размещенный в 2014 г. в интернет-сети в виде pdf-файла английский перевод дастана, выполненный А.-С. Мейманалиевым, в настоящее время недоступен. В то же время киргизский оригинал десяти томника и русскую версию его первого тома

в Бишкеке можно купить с рук, а книготорговцы на рынках в сентябре 2019 г. ответили мне, что ничего не слышали про судебный запрет издания.

Заключение

Едва ли можно исчерпывающе объяснить высокий идеологический градус в борьбе со стороны ряда киргизских филологов с «версией Джайсана» и стоящими за ней шаманско-медиумическими представлениями, а также последующее признание дастана экстремистским произведением одной лишь личной активностью, политическими взглядами и интеллектуальным уровнем инициаторов кампании по борьбе с «джайсанизмом». К этому необходимо добавить также тот статус, который эпос «Манас» получил в процессе национального строительства в суверенном киргизском государстве, и тот дискурс, который вокруг этого статуса сложился.

«Манас», уже в советское время ставший одним из главных символов Киргизии, с обретением независимости республики в 1991 г. превратился в культурную платформу государственной идеологии, которая поставила себе целью сохранить этнокультурное богатство, оградив его как от влияния глобализма, так и от влияния фундаментального исламизма. Государство попыталось конвертировать принципы кочевой демократии в актуальные политические лозунги и, что немаловажно, объединить вокруг эпоса «Манас» киргизский народ, все еще испытывающий проблемы, связанные с родоплеменным разделением и враждой регионов (трайбализм). Руководству молодой республики также удалось использовать великий эпос для того, чтобы выгодно заявить о стране на международной арене: в 1994 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла резолюцию о всемирном праздновании 1000-летия эпоса «Манас». В 1995 г. в Киргизии прошли пышные юбилейные мероприятия. В 1996 г. была принята Государственная программа по пропаганде эпоса «Манас» на период 1996–2000 гг. В школах и государственных учреждениях появились стенды с заповедями Манаса. Новое измерение получило *манасоведение*, которое вышло за академические пределы и стало частью некоего национального проекта, а сам Манас был провозглашен одним из главных символов культуры и государства. Позднее идеи, стоящие за этими процессами, будут раскрыты в книге первого президента Киргизии А.А. Акаева с говорящим названием «Кыргызская государственность и народный эпос “Манас”» [Акаев 2002].

«Манас», которым киргизы издревле гордились и дорожили, в XX в. был официально провозглашен духовным фундаментом народа, не только культурной, но и гражданской святыней. Именно это обстоятельство позволило противникам *бүбү* Мариям Муса кызы апеллировать к теме государственной безопасности. Используемая ими идея «каноничности» эпического текста едва ли может выдержать научную критику, но она обосновывается не столько филологически, сколько морально-политически.

Вместе с тем сторонники *бүбү* Мариям и поклонники записанного ей произведения в той же степени чтят величие Манаса и точно так же указывают на важность эпоса для киргизской нации. В деятельности так называемых жайсанистов примечателен шаманский вектор: Мариям Муса кызы объединила в себе исторически взаимосвязанные роли – сказительницы и шаманки. Вместе с тем оба эти измерения ее личности содержат качественные модификации, обусловленные временем и историей: свой сказ Мариям Муса кызы оформила не устно, а письменно, инспирировав его не только традиционными для киргизского сказительства (*жомокчулук*) и шаманства (*бакшылык*) мотивами и образами, но и теми, что появились благодаря существованию письменных источников, развитию мировой литературы, популяризации оккультизма и нью-эйджа.

Киргизское сказительство и киргизское шаманство, уходящие своими корнями в доисламские традиции и практики, имеют много общего. В то же время есть важное различие: если у сказителя на первом месте находится мир эпических героев, то шаман творит в континууме своих духов-помощников и покровителей. При этом у киргизов Манас и другие эпические личности сами могут быть духами-покровителями тех или иных шаманов. Они фигурируют в текстах благословений (*бата*), в особых шаманских зикрах (*зикир чалуу*) и заклинаниях. Тем не менее социальные функции и роли у шаманов и сказителей разные: первые хранят и реализуют сказание, вторые занимаются главным образом целительством и магией.

Миры шаманов и сказителей, связанные традиционно, продолжают пересекаться и в наше время – уже как части глобального процесса, включающего современные этнокультурные, религиозные и политические реалии. Неошаманизм присоединяется к постфольклорному и литературному процессу, вливается в эзотерику и нью-эйдж, оказывает влияние на общественную жизнь, определяет некоторые референтные точки религиозных дискуссий. Подчас это вызывает споры и эксцессы – как в истории с дастаном «Айкөл Манас», когда некоторые литературоведы оказались не столько исследователями, сколько противниками литературы.

Ученые, фольклористы-манасоведы, чьи предшественники сами были объектами репрессий и цензуры в первой половине XX в., теперь воюют с шаманами, отстаивая политическую и идеологическую повестку эпоса, возведенного в ранг национальной святыни.

Благодарности

Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

Acknowledgements

It is published in accordance with the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

Сокращения

КР – Киргизская Республика

КНУ им. Ж. Баласагына – Киргизский национальный университет имени Жусупа Баласагына

ПМА – полевые материалы автора

Литература

- Абакиров 2013 – *Абакиров К.* Адабий экстремизмдин айкын үлгүсү // Уулу «Манас» жана анын фальсификаторлору / Түз. С. Алахан, К. Абакиров. Бишкек: Турар, 2013. Б. 132–144.
- Акаев 2002 – *Акаев А.А.* Кыргызская государственность и народный эпос «Манас». Бишкек: Учкун, 2002. 528 с.
- Алахан 2017 – *Алахан С.* Жайсандын «Айкөл Манасындагы» орой бурмалоолор (Жайсан Үмөт уулунун (кайыптан алып кагазга түшүргөн Бүбү Мариям Муса кызынын) «Айкөл Манас» деп аталган он томдугундагы бурмалоолор тууралуу) // *Alatoo Academic Studies*. 2017. № 3. Б. 309–312.
- Бакчиев 2005 – *Бакчиев Т.А.* Священный зов: Мнемоническое творчество джомокчу. Бишкек, 2005. 116 с.
- Басилов 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 324 с.
- Басилов 1995 – *Басилов В.Н.* Посвящение во сне: (Рассказ узбекского музыканта) // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: сб. статей / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 36–47. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам, т. 1)

- Баялиева 1972 – *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов / Под ред. С.М. Абрамзона. Фрунзе: Илим, 1972. 160 с.
- Бекмухамедова 2018 – *Бекмухамедова Н.Х.* Эпос «Манас»: проблемы онейротопики и визионотопики: (структура, функции, символика). Бишкек: Ак-Кара, 2018.
- Жексембекова 2013 – *Жексембекова Г.Б.* Спиритуальный мир казахского шаманства // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 170–175. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, т. 15, ч. 2)
- Жирмунский 1964 – *Жирмунский В.М.* Среднеазиатские народные сказители: (Традиции и творческая импровизация) // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.) / Под ред. С.П. Толстой. М.: Наука, 1964. С. 234–245.
- Жирмунский 1974 – *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос: Избранные труды. Л.: Наука, 1974. 727 с.
- Исаева 2013 – *Исаева А.К.* Классификация и систематизация малых эпосов киргизского эпоса // Новые российские гуманитарные исследования: Материалы Международной научной конференции «Эпос народов Европы и Азии: От сюжетного указателя к тексту: методология и практика систематизации фольклорного наследия» (ИМЛИ РАН, 5–7 ноября 2013). М.: ИМЛИ РАН, 2013. Т. 8. С. 50.
- Исаева 2014 – *Исаева А.К.* Особенности трансформационных процессов в эпосе «Эр Тоштюк» Саякбая Каралаева // Тил, адабият жана искусство маселелери. Бишкек: Турар, 2014. С. 96–109.
- Исаева 2016 – *Исаева А.К.* Интерполяции эпоса «Манас» (от Маджму ат-Таварих до «Айкёл Манаса») // Известия вузов Кыргызстана. 2016. № 1. С. 163–167.
- Кайыпов 1990 – *Кайыпов С.Т.* Проблемы поэтики эпоса «Эр Тёштюк». Фрунзе: Илим, 1990. 315 с.
- Кыдырбаева 2016 – *Кыдырбаева Р.З.* Искусство сказителей-манасчи // Киргизы / Отв. ред. А.А. Асанканов, О.И. Бруси́на, А.З. Жапаров. М.: Наука, 2016. С. 408–414.
- Лорд 1994 – *Лорд А.Б.* Сказитель. М.: Восточная литература, 1994. 368 с.
- Молдобаев 1995 – *Молдобаев И.Б.* «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов / Под ред. С.С. Даниярова. Бишкек: Кыргызстан, 1995. 312 с.
- Молчанова 2009 – *Молчанова Е.С.* Измененные состояния сознания и образно-вербальная синестезия у сказителей эпоса «Манас» // Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: Труды по медицинской антропологии / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: Новости, 2009. С. 417–426.

- Молчанова, Айтпаева 2007 – *Молчанова Е.С., Айтпаева Г.А.* Ритуалы в киргизской культуре и возможности их использования в психологической практике // Вестник психиатрии и психологии Чувашии. 2007. № 7. С. 116–133.
- Мусаева 2013 – *Мусаева И.* «Манас», манасчи и эпическая среда // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. статей. / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 49–56. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, т. 15, ч. 2)
- Нурушев 2013 – *Нурушев Э.* Нашествие контактеров // Уулу «Манас» жана анын фальсификаторлору / Түз. С. Алахан, К. Абакиров. Бишкек: Турар, 2013. Б. 266–275.
- Огудин 2002 – *Огудин В.Л.* Магия в бытовом исламе // Этнографическое обозрение. 2002. № 4. С. 65–82.
- Помаскин 1972 – *Помаскин Б.В.* Гумбез Манаса. Фрунзе: Кыргызстан, 1972. 56 с.
- Райхл 2008 – *Райхл К.* Тюркский эпос: Традиции, формы, поэтическая структура. М.: Восточная литература, 2008. 383 с.
- Святые места севера... 2015 – Святые места севера Кыргызстана: природа, человек, духовность / Под ред. Г. Айтпаевой. Бишкек: КИЦ «Айгине», 2015. 239 с.
- Сооронов 2013 – *Сооронов О.* Жайсан ырчы Манастын чоросу эмес, калмактын (Кайыпдандын) ырчысы, «Манасты» алгач Ырымандын Ырчыуул (Каратай) айткан // Уулу «Манас» жана анын фальсификаторлору / Түз. С. Алахан, К. Абакиров. Бишкек: Турар, 2013. Б. 42–52.
- Убукеев 1998 – *Убукеев М.А.* «Манас» – эпическая культура кыргызов: опыт художественно-научного, культурологического осмысления эпоса / Под ред. Н. Бекмухамедовой. Бишкек: Мурас, 1998. 132 с.
- Функ 2005 – *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. 398 с.
- Чоротегин 2013 – *Чоротегин Т.К.* Эпос, история, забытый дух // Уулу «Манас» жана анын фальсификаторлору / Түз. С. Алахан, К. Абакиров. Бишкек: Турар, 2013. Б. 372–380.
- Aitpaeva 2014 – *Aitpaeva G.A.* New life of the Kyrgyz classical heroic epic “Manas” // Jaisan, Son of Umot. Aikol Manas (Manas Magnanimous). 2014. Vol. 1. P. 2–6.
- Hatto 1970 – *Hatto A.T.* Shamanism and epic poetry in Northern Asia. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1970. 19 p.

References

- Abakirov, K. (2013), “Literary Clear Example of Extremism”, in Alakhan, S. and Abakirov, K. (eds.), *Uulu “Manas” zhana anyn fal’sifikatorloru* [Great “Manas” and its falsifiers], Turar, Bishkek, Kyrgyzstan, pp. 132–144.

- Aitpaeva, G. (2014), "A New Life of The Kyrgyz Classical Heroic Epic 'Manas'", *Jaisan, Son of Umot. Aikol Manas (Manas Magnanimous)*, vol. 1, pp. 2–6.
- Aitpaeva, G. (ed.) (2015), *Sviatye mesta severa Kyrgyzstana: priroda, chelovek, dukhovnost'* [Holy places of the North of Kyrgyzstan: Nature, People, Spirituality], Cultural and Research Center "Aigine", Bishkek, Kyrgyzstan.
- Akaev, A.A. (2002), *Kyrgyzskaia gosudarstvennost' i narodnyi epos "Manas"* [Kyrgyz Statehood and the National Epic "Manas"], Uchkun, Bishkek, Kyrgyzstan.
- Alakhan, S. (2017), "On the rude distortions of the ten-volume 'Aikol Manas' (written from the mouth of Zhaisan Umet uulu with the help of Bubumar-iam Musa kyzy meditation)", *Alatoo Academic Studies*, no. 3, pp. 309–312.
- Bakchiev, T.A. (2005), *Sviashchennyi zov. Mnemonicheskoe tvorchestvo dzhomokchu* [The Sacred Call. Mnemonic Art of Jomokchu], Bishkek, Kyrgyzstan.
- Basilov, V.N. (1992), *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Shamanism among the Peoples of Central Asia and Kazakhstan], Nauka, Moscow, Russia.
- Basilov, V.N. (1995), Initiation in a Dream (The story of the Uzbek musician), in Funk, D.A. (ed.), *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia* [Shamanism and Early Religious Beliefs, Commemorative collection of articles on the occasion of 90th anniversary of L.A. Potapov, doctor in History, professor. Institut etnologii i antropologii RAS, Moscow, Russia, pp. 36–47. (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym rannim verovaniiam i praktikam, vol. 1)
- Bayalieva, T.D. (1972), *Doislamskie verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov* [Pre-Islamic beliefs and their remnants among the Kyrgyz], Ilim, Frunze, Kyrgyzstan.
- Bekmukhamedova, N.Kh. (2018), *Epos "Manas": problemy oneirotopiki i vizionotopiki (struktura, funktsii, simvolika)* [Epos "Manas". Issues of Oneirotopic and Visionotopic (Structure, Functions, Symbolism)], Ak-Kara, Bishkek, Kyrgyzstan.
- Chorotegin, T.K. (2013), "The Epos, the History, the Lost Spirit", in Alakhan, S. and Abakirov, K. (eds.), *Uulu "Manas" zhana anyn fal'sifikatorloru* [Great "Manas" and its falsifiers], Turar, Bishkek, Kyrgyzstan, pp. 372–380.
- Funk, D.A. (2005), *Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov* [Worlds of Shamans and Storytellers. A Comprehensive Study of the Teleut and Shor Materials], Nauka, Moscow, Russia.
- Hatto, A.T. (1970), *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*, School of Oriental and African Studies, University of London, London, UK.
- Isaeva, A.K. (2013), "Classification and Systematization of Kyrgyz Small Epics", in *Novye rossiiskie gumanitarnye issledovaniia: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii "Epos narodov Evropy i Azii. Ot siuzhetnogo ukazatel'ia k tekstu: metodologii i praktika sistematizatsii*

- fol'klornogo nasledia*) (IMLI RAN, 5–7 Noyabrya 2013), t. 8 [New Russian Humanitarian Studies. Proceedings of the International Scientific Conference “Epic of the Peoples of Europe and Asia. From Storyline to Text: Methodology and Systematization of the Folklore Heritage” (Gorky Institute of World Literature of RAS, November 5–7, 2013)], vol. 8, Gorky Institute of World Literature of RAS, Moscow, Russia, p. 50.
- Isaeva, A.K. (2014), “Features of the Transformation Processes in the Epic ‘Er Toshtyuk’ by Sayakbay Karalaev”, in *Til, adabiyat zhana iskusstvo maseleleri* [Issues of Language, Literature and Art], Turar, Bishkek, Kyrgyzstan, pp. 96–109.
- Isaeva, A.K. (2016), “Interpolation of the Epic ‘Manas’ (from Majmu at-Tavarih to ‘Aykel Manas’”, *News of Kyrgyz Universities*, no. 1, pp. 163–167.
- Kaiypov, S.T. (1990), *Problemy poetiki eposa “Er Teshtyuk”* [Issues of the Poetry of the Epic “Er Töštyuk”], Ilim, Frunze, Kyrgyzstan.
- Kydyrbaeva, R.Z. (2016), “The Art of Storytellers-Manaschi”, in Asankanov, A.A., Brusina, O.I. and Zhaparov, A.Z. (eds.), *Kirgizy* [Kirghiz People], Nauka, Moscow, Russia, pp. 408–414.
- Lord, A.B. (1994), *Skazitel’* [The Singer of Tales], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Moldobaev, I.B. (1995), “*Manas*” – istoriko-kul’turnyi pamiatnik kyrgyzov [The Epos “Manas” as a Historical and Cultural Monument of Kyrgyz People], Kyrgyzstan, Bishkek, Kyrgyzstan.
- Molchanova, E.S. (2009), “Altered States of Consciousness and Figuratively-Verbal Synesthesia among Storytellers of the Epos ‘Manas’”, in Kharitonova, V.I. (ed.), *Problemy sokhraneniia zdorov’ia v usloviakh Severa i Sibiri: Trudy po meditsinskoi antropologii* [Issues of the Maintaining Health in the North and Siberia: Medical Anthropology Works], Novosti, Moscow, Russia, pp. 417–426.
- Molchanova, E.S. and Aitpaeva, G.A. (2007), “Rituals in Kyrgyz Culture and the Possibility of their Use in Psychological Practice”, *Bulletin of Psychiatry and Psychology of Chuvashia*, no. 7, pp. 116–133.
- Musaeva, I. (2013), “‘Manas’, Manaschi and the Epic Environment”, in Kharitonova, V.I. (ed.), *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem: sbornik statei* [Epic Heritage and Spiritual Practices in the Past and Present], Gorky Institute of World Literature of RAS, Moscow, Russia, pp. 49–56. (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam, t. 15, ch. 2)
- Nurushev, E. (2013), “Invasion of Contactees”, in Alakhan, S. and Abakirov, K. (eds.), *Uulu “Manas” zhana anyn fal’sifikatorloru* [Great “Manas” and its falsifiers], Turar, Bishkek, Kyrgyzstan, pp. 266–275.
- Ogudin, V.L. (2002), “Magic in Everyday Islam”, *Ethnographic Review*, no. 4, pp. 65–82.
- Pomaskin, B.V. (1972), *Gumbez Manasa* [Gumbez of Manas], Kyrgyzstan, Frunze, Kyrgyzstan.

- Raikh, K. (2008), *Tiurkskii epos. Traditsii, formy, poeticheskaiia struktura* [The Turkic Epic. Traditions, Forms, Poetic Structure], Oriental Literature, Moscow, Russia.
- Sooronov, O. (2013), "Zhaisan, Kalmak (Kaypdan) Singer among Manas Heroes, the First Singer of 'Manas' Yrimandin Yrchyuul (Karatai)", in Alakhan, S. and Abakirov, K. (ed.), *Uulu "Manas" zhana anyn fal'sifikatorloru* [Great "Manas" and its falsifiers], Turar, Bishkek, Kyrgyzstan, pp. 42–52.
- Ubukeev, M.A. (1998), *"Manas" – epicheskaiia kul'tura kyrgyzov: opyt khudozhestvenno-nauchnogo, kul'turologicheskogo osmysleniia eposa* ["Manas" as Epic Culture of the Kyrgyz People. The Essay of Artistic, Scientific, Cultural Understanding of the Epic], Muras, Bishkek, Kyrgyzstan.
- Zheksembekova, G.B. (2013), "The Spiritual World of Kazakh Shamanism", in Kharitonova, V.I. (ed.), *Epicheskoe nasledie i dukhovnye praktiki v proshlom i nastoiashchem: sb. statei*. [Epic Heritage and Spiritual Practices in the Past and Present], Institut etnologii i antropologii RAS, Moscow, Russia, pp. 170–175. (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam, vol. 15, ch. 2)
- Zhirmunskii, V.M. (1964), "The folk Storytellers of Central Asia (Traditions and Creative Improvisation)", in Tolstova, S.P. (ed.), *Trudy VII Mezhdunarodnogo kongressa antropologicheskikh i étnograficheskikh nauk (Moskva, august 1964)* [Proceedings of the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences], Nauka, Moscow, Russia, pp. 234–245.
- Zhirmunskii, V.M. (1974), *Tiurkskii geroicheskii epos. Izbrannye trudy* [Turkic Heroic Epic. Selected Works], Nauka, Leningrad, Russia.

Информация об авторе

Нестор А. Маничкин, кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А; nes.pilawa@gmail.com

Information about the author

Nestor A. Manichkin, Cand. of Sci. (History), N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; nes.pilawa@gmail.com