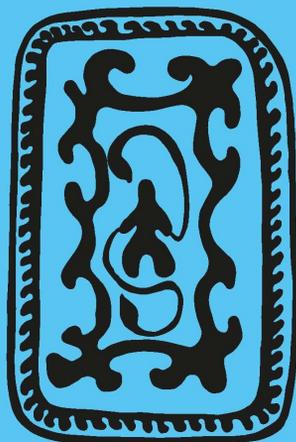


Этнологические исследования  
по шаманству и иным  
традиционным верованиям  
и практикам Т.18

Ethnological Studies  
of Shamanism and Indigenous  
Spiritual Beliefs and Practices  
Vol. 18

**Маничкин Нестор Александрович**

**ШАМАНИЗМ  
и  
ДУХОВНО-МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ  
КЫРГЫЗОВ**



*Международная серия научных трудов*

**ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ  
ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ Т. 18**

**ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ**

*Айгнер Дагмар* (Вена, Австрия)

*Балзер Мандельштам Марджори* (Вашингтон, США)

*Жуковская Наталия Львовна* (Москва)

*Йохансен Улла* (Кельн, Германия)

*Криппнер Стэнли* (Сан-Франциско, США)

*Ревуненкова Елена Владимировна* (Санкт-Петербург)

*Тишков Валерий Александрович* (Москва)

*Функ Дмитрий Анатольевич* (Москва)

*Харитоновна Валентина Ивановна* (Москва) – *гл. редактор*

*International series of the scientific publication*

**ETHNOLOGICAL STUDIES OF  
SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL  
BELIEFS AND PRACTICES Vol. 18**

**EXPERT COUNCIL**

*Balzer Marjorie M.* (Washington, USA)

*Eigner Dagmar* (Vienna, Austria)

*Funk Dmitri A.* (Moscow)

*Johansen Ulla* (Cologne, Germany)

*Kharitonova Valentina I.* (Moscow) — *Editor*

*Krippner Stanley* (San-Francisco, USA)

*Revounenkova Yelena V.* (St. Petersburg)

*Tishkov Valery A.* (Moscow)

*Zhukovskaya Nataliya L.* (Moscow)

## В серии опубликовано:

**Т.1 Шаманизм и иные ранние религиозные представления.** К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. Сб. ст. / отв. ред. *Д.А. Функ*. М.: ИЭА РАН, 1995, 272 с.

**Т.2 Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности.** М.: ИЭА РАН, 1997, 268 с.

**Т.3 (в 2-х ч.) Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований.** М.: ИЭА РАН, 1999, 292 с.; 310 с.

**Т.4 «Избранники духов» — «избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм.** Памяти В.Н. Башилова (1937–1998). Сб. ст. / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 1999, 308 с.

**Т.5 (в 3-х ч.) Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова.** Москва, Россия, 7–12 июля 1999 г. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. 322 с.; Ч. 2, 384 с.; М.: ИЭА РАН, 2001. Ч. 3, 235 с.

**Т.6 Шаманский дар.** К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. Сб. ст. / Отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2000, 338 с.

**Т.7 (в 2-х ч.) Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания».** Москва – Абакан – Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М.: ИЭА РАН, 2001, 303 с.; 307 с.

**Т.9 Материалы Международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов».** Москва – Республика Алтай, 6 – 15 июля, 2003 г. Ч. 1. М., 2004, 290 с.

**Т.10 (в 2-х ч.) Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”».** Москва, 21–30 июня 2004 г. М.: ИЭА РАН, 2004, 315 с.; 328 с.

**Т.11 Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий.** Сб. ст. / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2005, 365 с.

**Т.12 Международный семинар «Шаманизм и шаманское целительство: методологический и научно-практический аспекты»: доклады и стенограмма заседаний / отв. ред. *В.И. Харитонова*.** М.: ИЭА РАН, 2007, 256 с.

**Т.13 Ермакова Е.Е. Заговорно-заклинательная традиция Тюменской области (тексты заговоров в записях 1980–2000-х годов) / отв. ред. *В.И. Харитонова*.** М.: ИЭА РАН, 2008. 394 с.

**Т.14 (в 2-х ч.) Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем.** Материалы международного междисциплинарного научного симпозиума. Республика Бурятия, Тункинский национальный парк. 2–9 августа 2010 г. М.: ИЭА РАН, 2010. 274 с.; 258 с.

**Т.15 (в 2-х ч.) Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем.** Сб. ст. / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2012. 340 с.; 280 с.

**Т.16 Религиозная жизнь народов Центральной Евразии.** Сб. статей / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2012. 336 с.

**Т.17 «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм.** Памяти В.Н. Башилова (1937–1998) / Сборник статей. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: ИЭА РАН, 2012. 404 с.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Ордена Дружбы народов  
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Маничкин Нестор Александрович

ШАМАНИЗМ  
И  
ДУХОВНО-МАГИЧЕСКИЕ  
ПРАКТИКИ КЫРГЫЗОВ

Монография



МОСКВА

2020

УДК 398.49  
ББК 63.5(2)  
М 234

Утверждено к печати Ученым советом  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

*Ответственный редактор*

доктор исторических наук, кандидат филологических наук  
*Валентина Ивановна Харитонова*

*Рецензенты*

доктор исторических наук *Елена Тимофеевна Пушкарёва*  
кандидат исторических наук *Ольга Вениаминовна Горшунова*

**Маничкин Н.А.**

М 234 Шаманизм и духовно-магические практики кыргызов : монография / Н.А. Маничкин ; отв. ред. В.И. Харитонова ; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – Москва : Смарт Ивент, 2020. – 264 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 18)

ISBN 978-5-6045579-0-7

DOI: 10.33876/978-5-6045579-0-7/1-264

Монография посвящена кыргызскому шаманизму – традиции *бакшылык*. В ней рассматриваются связанные с шаманизмом духовно-магические практики, ритуальные тексты и сакральные представления кыргызов. Осмысляя кыргызский шаманизм в этнокультурном контексте, автор увязывает мифопоэтическое наполнение сакральных практик с экзистенциальной значимостью и художественным своеобразием обрядов, а также демонстрирует, что, пережив ряд социально-исторических трансформаций и продолжая меняться, традиционные сакральные практики и знания кыргызов сохраняют свою культурную значимость и духовное достоинство в наши дни. Книга адресована тюркологам, антропологам, этнографам и этнологам, фольклористам, религиоведам, культурологам и иным специалистам, а также широкому кругу читателей, интересующихся проблемами духовно-магических практик.

УДК 398.49  
ББК 63.5(2)

© Идея серии – В.И. Харитонова, Д.А. Функ, 1995  
© Маничкин Н.А., 2020  
ISBN 978-5-6045579-0-7 © Институт этнологии и антропологии РАН, 2020

## *Предисловие ответственного редактора*

Книга, предлагаемая вниманию читателя, принадлежит перу автора, обладающего многочисленными талантами, среди которых ярчайший – талант научного исследователя, умеющего видеть свое «поле» взглядом и ученого, и художника слова, а вместе с тем, глазами ребенка и мудренного жизненным опытом старца. Как ему это удастся – отдельный вопрос. Но всё это вместе взятое позволяет Нестору Александровичу Маничкину проникнуть в изначально стороннюю для него культуру столь глубоко и многогранно, что она начинает открывать ему, а через его воззрения и интерпретации – читателю, свои тонкости и сакральные тайны.

Первая большая научная книга Н.А. Маничкина, в основе которой лежит его кандидатская диссертация, блестяще защищенная им в 2019 году в стенах Института этнологии и антропологии РАН, представляет собой исследование очень деликатной части культуры киргизского народа, не просто ставшей её сакральной составляющей, но уходящей в отдельных своих аспектах в глубоко потаенно-духовную, иногда, можно сказать, интимную зону. Например, вопрос о том, что, условно говоря, является «белым» и «черным» в культуре и нравственно-этических принципах народа, в какие глубины сознания и психофизиологии это уходит, чрезвычайно сложно изучать в традиционном обществе, даже если традиция уже начала значимо десакрализовываться. Далеко не каждому ученому, стремящемуся проникнуть в глубины бессознательного, удастся понять, насколько тесно взаимосвязаны «души прекрасные порывы» с верхними, высокими вибрациями в теле и стремлением к «белому», чистому, небесному, а мощнейшие бури телесного низа – с тем, что порождает такие ураганы в глубинах бессознательного, которые не только трансформируют тело, но и сметают на своем пути, подчиняя себе, окружающую материю, поскольку превращаются в ту самую «черную силу», подобную урагану, сносящую всё, неудобное ей. И только через это можно понять, почему одни, колдуны и шаманы, мощно бьют в бубен, выкрикивая и завывая заклинания, а другие, знахари и целители, возносят тихие молитвы и гармонизируют окружающее пространство звоном колокольчиков...

Исследование Н.А. Маничкина отличается и шириной охвата материала – не только непосредственно подвергаемого анализу, но и сравнительного: как из иных традиционных культур, так и из более чем элитарного знания, привлекаемого к осмыслению интерпретируемых данных. Автор увлекается философией, что помогает ему найти особый угол зрения на рассматриваемые традиции. В этом плане его порывы сдерживаются и, к сожалению, ограничиваются, рамками исторических наук. А это позволяет надеяться,

что, склонный не только к научному анализу, но и к литературно-художественному воплощению своих идей, Автор еще предложит заинтересованным читателям иную, более широкую панораму исследования важнейших, затронутых им теоретических проблем, развернув их в новых ракурсах.

Выходящая в свет книга дает возможность одновременно познакомиться читателей и с огромными, интереснейшими полевыми материалами Автора, и с уникальной рукописью шаманских песнопений, обнаруженной им в изучавшихся архивах. *Кыргызчылык*, анализируемый с различных позиций, предстает перед читателями в своих самых разных вариантах: книга позволяет увидеть и ощутить, благодаря прекрасным авторским описаниям, и ритуалы, и тексты, и Человека, становящегося их проводником – принимающим, аккумулирующим и снова возвращающим их в культуру.

Монография Н.А. Маничкина значимо обогатит новыми материалами и концепциями их исследования не только его непосредственных коллег – тюркологов, шамановедов, фольклористов и этнографов, но и широкий круг читателей, которые интересуются культурой народов нашей планеты.

*В.И. Харитонова*

## *Благодарности*

*Я хочу выразить благодарность всем тем, кто помог мне в исследовании кыргызских духовно-магических практик и в написании этой книги.*

*В первую очередь – это мои информанты, особенно Д. Давлеталиева, М. Егемкулова, Т. Бегалиев, и многие другие, кто проявил доверие и открытость, кто провел меня в мир кыргызского шаманизма с большим терпением и традиционным восточным гостеприимством.*

*Я благодарю Рукописный фонд Института языка и литературы им. Ч. Айтматова Национальной академии наук Кыргызской Республики, где обнаружил ценные материалы, а также к.ф.н. А.К. Исаеву и Н. Жусупову, которые помогли мне в работе над этими материалами.*

*Большую признательность мне хотелось бы выразить и моему научному руководителю д.и.н. В.И. Харитоновой, с которой мы работали над текстом диссертации, ставшим основой настоящей монографии.*

*Отдельно я хочу поблагодарить Институт этнологии и антропологии РАН, а также Диссертационный совет при ИЭА РАН, где я смог завершить написание своей кандидатской работы и успешно защитить ее 23 апреля 2019 года.*

*Спасибо и Н. Алиевой, которая помогла мне в визуальном оформлении этой книги, предоставив два своих орнаментальных рисунка.*

*Вдохновением на написание этого труда я обязан моему крестнику В.С. Курилину, а поддержку моим намерениям и усилиям оказывали моя бабушка Т.Г. Маничкина, моя мама В.В. Петренко и мой друг А.А. Лобанов.*

*Большое спасибо за помощь –*

*жардамыңыз үчүн чоң рахмат!*

## *Предисловие автора*

Кыргызы – тюркский народ, составляющий коренное население Кыргызской Республики. Значительные по объему кыргызские диаспоры проживают в Афганистане, Казахстане, Китае, России, Таджикистане, Турции, Узбекистане и других странах мира. После ряда исторических событий кыргызские племена во второй половине XV в. – XVI в. заняли территории Тянь-Шаня и Памиро-Алая. Там кыргызы обрели свой нынешний этнический облик, однако их культура, в особенности духовная культура, продолжала меняться. В XVIII-XIX вв. ислам в целом приходит на смену шаманистскому духовному укладу кыргызов, но шаманизм и связанные с ним духовно-магические практики не исчезают полностью. Их сохранению кыргызы во многом обязаны гибкому подходу суфийских проповедников к кочевнической культуре, близости суфийского мистицизма и шаманского миропонимания. Частично шаманские практики кыргызов дожили до настоящего времени, претерпев существенные изменения сначала под воздействием ислама и культуры соседних народов, а затем и под влиянием советского периода. Изменения продолжают в наши дни, когда на духовную культуру кыргызов влияет сложная совокупность факторов, включая глобальные политические, религиозные и информационные процессы.

Мое первое знакомство с кыргызскими шаманами и народными целителями состоялось в начале 2000-х годов, во время учебы в Кыргызском Национальном Университете им. Ж. Баласагына: тогда я наблюдал методы лечения и духовные практики членов нескольких бишкекских нешаманских организаций, а также познакомился с идеями тенгрианства – религиозно-философской доктрины, приверженцы которой занимаются реконструкцией кочевнического мировоззрения и предлагают духовный уклад, альтернативный нормативному исламу. Куда более серьезно в мир кыргызских шаманов меня погрузила поездка 2011 года в Манас-Ордо – комплекс святых мест в Таласской области КР, связанный с героями и событиями знаменитого эпоса «Манас», произведения, трепетно почитаемого большинством кыргызов. Радушно принятый в гостевом доме, я оказался среди людей, исповедующих удивительные взгляды, в которых духовная чуткость и любовь к традиции соседствовали с религиозной и мировоззренческой открытостью. С 2011 по 2018 годы я ежегодно посещал своих новых таласских знакомых, наблюдал за их ритуалами, участвовал в их паломничествах к различным святым местам (мазарам). Со временем накопилось множество материалов, аудио- и видеозаписей, интервью и наблюдений, возникла идея систематизировать и исследовать их, а затем издать, сопроводив тексты научными комментариями.

Мои поездки по другим областям Кыргызстана, наблюдения и беседы с практиками и людьми, которые к ним обращались, подтвердили, насколько значима и существенна для культуры кыргызов ее древняя шаманская составляющая. В ходе своих выездов я посетил ряд священных мест, на которых неоднократно наблюдал за общением и работой кыргызских шаманов, хранителей мазаров, разного рода целителей и паломников: Ак-Мазар, гум-

без Байтик-баатыра, роща Ала-Арча, башня Бурана, памятник буддийского искусства Будданын ташы, источник Иссык-Ата, пещера Эненин көз жашы, змеиный мазар Азиз-ордо, Тош-булак (в Чуйской области), гумбез Манаса, гора Кароол-Чоку, кладбище Камырдын бели, источники Кырк булагы, Арашан-Ата, Чыйырда-Апа, Айчурок-Апа, Каныкей-Апа, Боо-Терек, святые места Нылды-Ата, Ажыдаар-Таш, Калпа-Ата, Долоно, Зулпокор-Ата (в Таласской области), Ак-Булак, Ак-Терек, Базарбай-булак, Жалгыз-Терек, Бугу-эне, Талип-Акун-Ата, Жарылган Журок, Жетиген, Кара-Дөбө, Кёк-Терек, Табылдынын-Талы, Шапак-Ата, Калыгул-Олуя, Чолпон-Ата, Манжылы-Ата, Азиз, Майтик-Дубана (в Иссык-Кульской области), Шамшыкал-Ата, Каракаш-Ата (в Джалал-Абадской области), Сулайман-Тоо (в Ошской области) и другие мазары, включая священные для всех среднеазиатов суфийские объекты в Бухаре, Самарканде (Узбекистан) и Туркестане (Казахстан).

В идее написать обстоятельную работу, посвященную кыргызским шаманам и их сакральному миру, меня окончательно укрепило знакомство с практически не разработанным в науке источником – рукописью акына Тоголока Молдо (Байымбета Абдрахманова) *«Песни и слова бакшы»* (*«Бакшылардын ыры жана сөздөрү»*) (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77), которая содержит редкие сведения о кыргызских шаманах двадцатых годов прошлого века. Песнопения шаманов из перевода рукописи, сделанного мной в соавторстве с Н. Жусуповой, можно найти в приложениях.

Работа в архиве Рукописного фонда Отдела рукописей и публикаций Национальной Академии Наук Кыргызской Республики выявила ряд других важных источников: еще одну рукопись упомянутого акына (РФ ОРП НАН КР, инв. № 71 (265)), в которой оказались записаны тексты религиозного и магического содержания, а также рукописи, составленные собирателями кыргызского фольклора и традиций С. Ильсовым, Г. Нуровым, Ы. Абдырахмановым, К. Мифтаковым, А. Чоробаевым (РФ ОРП НАН КР, инв. № 1331; РФ ОРП НАН КР, инв. № 1638; РФ ОРП НАН КР, инв. № 463; РФ ОРП НАН КР, инв. № 242).

Вместе с моими полевыми материалами эти манускрипты, а также ранее опубликованная литература составили ту источниковую базу, которая позволила проследить исторические и социальные изменения, постигшие мир кыргызского шаманизма в XX-XXI вв. Литературы о кыргызском фольклоре, быте и религиозных обычаях, которая включает цитацию заговорно-заклинательных текстов и описание обрядов, не так много. Среди досоветского и советского исследовательского наследия здесь нужно упомянуть труды Ч. Валиханова (Валиханов 1984-1985), Ф. Пояркова (Поярков 1990), С.М. Абрамзона (Абрамзон 1958; Абрамзон 1971), Т. Баялиевой (Баялиева 1972). Среди современных кыргызскоязычных источников, содержащих заговорные тексты, можно отметить издания, вышедшие под редакцией академика НАН КР А.А. Акматалиева (Кыргыз адабитынын ... 2004; Каада-салттар 2003), а также сборник текстов под редакцией А.А. Джапанова (Алкоолор... 2011).

В силу различных причин, начиная от целого ряда сложностей в этнографическом изучении шаманской темы во времена СССР и заканчивая тем,

что эпос исторически затмевает многие другие исследовательские объекты в кыргызской фольклористике, духовно-магическая составляющая культуры этого среднеазиатского народа к нашему времени оказалась изучена довольно слабо. Мое исследование выявило отсутствие системного анализа практик *бата* (благословений) и *арбак бата* (благословений, которые дают духи предков), заговорно-заклинательного искусства и традиции народных зикров, а также крайнюю скудость научных данных о так называемых *бакишы ыры* (шаманских песнопениях). Между тем, комплексное изучение названных практик позволяет не только представить их в систематизированном виде, но и обозначить эпистемологические связи языка и сознания, роль сакральных феноменов в развитии культуры.

В качестве культурного феномена кыргызский шаманизм исследовался мало. В досоветских трудах кыргызов и казахов зачастую рассматривали вместе, причем больше внимания уделялось казахам (тогда их называли «киргизами»). Среди исследователей того периода нужно упомянуть следующих: П.С. Палласа, И.Г. Георги, И.Г. Андреева, А.И. Левшина, П.И. Небольсина, А. Евреинова, В.В. Радлова, М. Миропиева, А.А. Диваева, Е.С. Малова, Б. Даулбаева, Ф. Пояркова, Ч. Валиханова, Ф. Кастанье, П.П. Семенова-Тян-Шанского.

В советское время изучение кыргызских шаманов, в отличие от кыргызских сказителей, не было популярным и, по-видимому, жестко корректировалось идеологической линией. И все же единственной научной монографией, которая рассматривает кыргызский шаманизм (*бакишылык*) системно, в совокупности всех его основных аспектов, до сих пор остается работа именно советского автора – этнографа Т.Д. Баялиевой (Баялиева 1972). Немалый вклад в изучение кыргызского шаманизма внес В.Н. Басилов, рассматривавший его в контексте шаманских практик разных народов Средней Азии (Басилов 1992б).

Интерес к традиционной культуре, в том числе и к ее шаманскому аспекту, возродился уже в постсоветский период. Особенно заметное внимание проявлено к культуре святых мест, которые были подвергнуты детальному описанию и каталогизации сотрудниками КИЦ «Айгине». В наше время изучением кыргызского шаманизма и неошаманизма также занимаются венгерские ученые Д. Кара Шомфай и Я. Шипош. Хочется верить, что и данная работа внесет свой вклад в изучение сложной составляющей традиционной и современной культуры, нуждающейся в обстоятельных исследованиях (в теоретическом отношении в первую очередь в междисциплинарном подходе) – шаманизма, в частности восполнит значительные лакуны в изучении кыргызской традиции *бакишылык*.

## Глава 1. Кыргызский шаманизм в этнокультурном контексте

### § 1.1. *Бакишылык* через призму шамановедения

Изучение шаманизма народов Средней Азии имеет достаточно длинную историю. Поскольку в задачи данной работы не входит подробное освещение историографии этих исследований, я ограничусь ссылкой на труд В.Н. Басилова, где означенному вопросу посвящена специальная глава (Басилов 1992б: 30–37). В приведенном ниже обзоре имеет смысл указать лишь на то, какое место в этих исследованиях занимало изучение кыргызской шаманской традиции и близкой ей казахской (часто в таких исследованиях материалы рассматривались совместно). Важно также дать оценку наиболее заметным вехам в этом процессе, назвать источники, обозначить современные исследовательские тенденции и обратить внимание на проблему интегрирования накопленных знаний о *бакишылык* в современную шамановедческую парадигму.

#### 1.1.1. Среднеазиатский шаманизм в досоветских источниках

С перечнями наиболее древних источников, посвященных шаманизму тюркских племен, проникших в Среднюю Азию в первые века нашей эры, можно познакомиться в работах Дж.Э. Бойла (Boyle 1972) и Л.П. Потапова (Потапов 1978).

Из рукописей, где идет речь о тюркских *камах* (шаманах), наиболее известны китайская «Тан Шу» (X в.), тюркоязычные «Кутадгу Билик» (XI в.) Жусупа Баласагына, «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгари (XI в.). В них рассказывается о гаданиях и других видах деятельности *камов*, отмечается разница между медиками, которые пользуются лекарствами, и шаманами, владеющими искусством заговора (Юсуф Баласгунский 1983: 332). Картину шаманства в тюрко-монгольской среде, в том числе и среди кыргызов, дополняют сообщения христианских монахов-путешественников, арабских географов, персидских хронистов, по которым можно судить об аффективных ритуальных практиках и важной социальной роли шаманов того времени (Басилов 1992б: 14–18). Впрочем, некоторые современные востоковеды считают открытым вопрос о существовании среди древних тюрков специализированных служителей культа, в том числе шаманов: имеющих свидетельств, по их мнению, недостаточно, чтобы сделать однозначные выводы на этот счет (Тишин, Серегин 2017).

В XVIII в. о казахских «чародеях», в том числе, о шаманах «бакшах», впервые сообщил в своем трехтомнике на французском, немецком и русском языках академик П.С. Паллас (издания 1771–1788 гг.). После его книги о путешествии по Российской Империи появились сообщения И.Г. Георги (1776), И.Г. Андреева (1796), А.И. Левшина (1832) (Левшин 1996), П.И. Небольсина (1851), А. Евреинова (1851), В.В. Радлова (1870) и других авторов (там же, 30–33). Ценные свидетельства (по большей части, о шаманстве казахов) оставили другие дореволюционные путешественники, историки,

краеведы, этнографы (Мироппев 1888; Диваев 1899; Диваев 1910а; Диваев 1910б; Даулбаев 1881; Малов 1918; Поярков 1894; Поярков 1900). Отдельно стоит упомянуть работу потомка казахского феодала Абылай-хана, офицера императорской армии Ч. Валиханова, который коротко и в общих чертах описал кыргызских шаманов (Валиханов 1984–1985). Оставил описание своей встречи с кыргызским *дубана* и П.П. Семенов-Тян-Шанский. *Дубана* предстал перед ним «в своей живописной одежде и высокой шапке из лебяжьего пуха, с бубнами в руках». После «нескольких обычных бешеных прыжков» он «привел себя в экстаз прорицателя» и стал предсказывать путешественнику его будущее (Семенов-Тян-Шанский 1946: 195). Позднее на это описание пристальное внимание обратил С.М. Абрамзон, отметивший, что «наличие высокой шапки из лебяжьего пуха киргизского думана может свидетельствовать об общих чертах в шаманстве киргизов и некоторых сибирских народов» (Абрамзон 1971: 329).

### 1.1.2. Кыргызские и казахские шаманы в советской этнографии

К открытиям дореволюционных и ранних советских авторов относится замечание о том, что кыргызские шаманы во время камланий применяли не бубен, а плеть (*камчы*) и нож. Заметим, что, несмотря на отсутствие бубнов в шаманской традиции кыргызов, бубен вовсе не чужд кыргызской культуре в целом и используется в музыкотерапии, которая осуществляется не только шаманами, но и певцами-*ырчы*, различными сказителями и музыкантами. О кыргызской музыкальной культуре и ее целительском аспекте было накоплено достаточно много знаний, продолжают такие исследования и по сей день (Абдуллаев 1997; Абышев 2016; Дюшалиев 1999; Ergeshov 2011).

Н.П. Дыренкова отмечала в 1930 г., что имеющиеся работы о кыргызских и казахских шаманах – мелкие и «крайне отрывочные» (Дыренкова 1930: 267). Обобщая материалы старых периодических изданий, таких как «Туркестанские ведомости», «Киргизская степная газета», «Русский Туркестан», «Друг здоровья», «Оренбургский листок», ссылаясь на исследования этнографов и путешественников, вышедших в специализированных изданиях (А.А. Диваев, Ж. Кастанье, Ф.В. Поярков, Н.Н. Пантусов, С.Е. Малов, М.А. Мироппев) или отдельными книгами (В.В. Радлов) и сравнивая «шаманские воззрения» различных, преимущественно тюркских народов Средней Азии и Сибири, Н. Дыренкова приходит к выводу о существовании двух форм принятия шаманского дара: активной, искательской, когда кандидат сам ищет магических знаний, и пассивной или насильственной, когда к служению его принуждают духи (Дыренкова 1930). По-видимому, Дыренкова придерживалась господствовавшей в ее времена теории о психопатической природе шаманизма. Во всяком случае, описывая получение шаманского дара у тюркских народностей, она употребляет термин «сумасшествие». Здесь необходимо заметить, что в современном шамановедении возобладали точка зрения о преимущественной психической нормальности шаманов (Shirokogoff 1935), а теорию об истерической либо шизоморфной природе шаманской деятельности большинство современных ученых

(Д.А. Функ, В.И. Харитонова, А.О. Булатов, М. Хоппал, Р. Амайон, Э.В. де Кастру и др.) считают устаревшей и в качестве отправной точки в своих исследованиях не используют<sup>1</sup>. Этнографы, общавшиеся с шаманами, подчеркивают, что те, как правило, обладают высокой степенью сосредоточенности, часто сохраняют хорошее физическое состояние и демонстрируют развитый ум. Кыргызский психиатр Д.У. Адылов также полагает, что в большинстве своем различные специалисты неконвенциональной медицины, включая шаманов-*бакшы*, являются здоровыми людьми, а их услуги для людей, находящихся внутри народной культуры, часто бывают весьма полезными (Адылов 2008).

Исследователь И. Кастанье, на которого среди прочих ссылается Н.П. Дыренкова, заслуживает, на наш взгляд, особого внимания. В серии статей «Из области киргизских верований» И. Кастанье достаточно подробно описывает казахских *баксы* и касается также кыргызских *бакшы*. Он пересказывает сказание о легендарном казахском шамане *Коркуте*, о битвах шаманов и злых духов, о приемах лечения и гадания, ритуальной одержимости, костюмах и аксессуарах среднеазиатских шаманов, отдельно описывая *бакшы* алайских кыргызов и приводя некоторые отрывки из их заклинательных текстов (Кастанье 1913).

Ценным источником о традициях *баксылык* и *бакшылык* остается книга Кастанье, изданная на французском языке уже после его эмиграции из Советской России (Castagné 1930). В ней систематизированы имевшиеся тогда знания о шаманах Средней Азии, приводится ряд заклинательных текстов, которые сопровождаются нотами и фотографиями самих *бакшы*. Кастанье приводит данные, собранные различными путешественниками, а также свои записи и наблюдения. Исследователи отмечают «переоткрытие» Кастанье в наше время: его многочисленные труды позволяют расширять источниковедческие базы по археологии и этнографии (Ахметова 2016). С. Горшенина, отводя от Кастанье обвинения в компиляторстве, предьявленных ему советским академиком М.Е. Массоном, подчеркивает заслуги исследователя-француза в систематизации историко-археологического материала, роль Кастанье как «зачинателя археологического изучения центральноазиатского региона», его авторскую типологию различных памятников. При этом исследователь всегда стремился увязать «преданья старины» с современностью: «археология и этнография у него сосуществуют рядом, бок о бок» (Горшенина 1996: 150–151). По словам Горшениной, если археологические работы Кастанье многие не воспринимали серьезно, то работа французского исследователя в качестве этнографа и фольклориста не подверглась учёной критике (там же, 158). Это не совсем так: В.Н. Басилов называет труд Кастанье, посвященный шаманству, «компилятивным сочинением», которое написано «легковесно, небрежно, ненадежно» (Басилов 1992б: 36:37). И все же, несмотря на такую критику, стоит отметить, что

---

<sup>1</sup> Как отмечает М. Хоппал, «последние работы, а также переосмысление некоторых старых материалов позволяют утверждать, что по большей части шаманы – самые здоровые члены общества» (Хоппал 2015: 91).

именно работа Кастанье познакомила западное научное сообщество с шаманизмом Средней Азии: самобытному исследователю удалось составить обобщающий труд, в котором имеются научная систематизация и самостоятельная рефлексия.

Начиная с советского времени, исследования кыргызского и казахского шаманизма постепенно отделяются друг от друга, появляются оригинальные публикации, посвященные особенностям *баксылык* и *бакшылык*. Сравнительно богатый материал по шаманству у казахов позволил советскому фольклористу Б. Уахатову раскрыть жанровую специфику и художественные особенности текстов казахских *баксы*, рассмотреть шаманов в контексте сложных религиозно-социальных связей и исторической специфики формирования казахского шаманства (Уахатов 1974: 134-152).

Другим исследователем казахского шаманизма стал С.Н. Акатаев, который сосредоточился на культе предков и природных сил (Акатаев 1973). Широкую культурную панораму шаманизма, суфизма и народного ислама у казахов в своей книге дает Р.М. Мустафина (Мустафина 1992). Отмечая названные работы, современный казахский исследователь Е.Д. Турсунов, тем не менее, резюмирует, что «специальных работ, посвященных обстоятельному анализу функций шаманов, в казахской фольклористике нет» (Турсунов 2004: 81). Заметим, что монография самого Турсунова о различных знатоках казахского фольклора, включает обстоятельный раздел, посвященный шаманам, в котором к систематизированным обобщениям фольклорно-этнографического материала добавлены данные его полевых исследований (там же, 54–122). В другой книге он пишет об истоках тюркского фольклора и легендарном Коркуте – прародителе сказителей *жырау* и шаманов *баксы* у казахов (Турсунов 2001).

В наше время исследование претерпевающего исторические изменения казахского шаманства продолжается. Ряд сведений, полезных, в том числе, и для анализа кыргызской традиции, излагает в своих публикациях Д. Омар (Омар 2003). В частности, наблюдения Омар подтверждают предположение некоторых этнографов о преимущественности транса одержимости в шаманской культуре среднеазиатских народов.

В Кыргызстане советского периода академические исследования шаманства начались в 1940-х годах, с этнографических экспедиций АН СССР в горные районы Тянь-Шаня. Один из участников экспедиций С.И. Ильясов производил сбор этнографических материалов о духовной и материальной культуре кыргызского народа, а в 1944 г. записал «Рассказы охотников» от 80-летнего Д. Джеенбекова, в которых сообщалось о кыргызской демонологии. В других записях С.И. Ильясова содержится информация о разделении на черных шаманов (*кара-бакшы*) и белых шаманов (*ак-бакшы*). Также заслуга этого историка заключается в том, что он записал в 1942 г. интересную информацию из уст 84-летнего шамана Шермата Орусова. *Бакшы* сообщил ему сведения о получении шаманского дара, добрых и злых духах, шаманских духах *чымынах*, о демонах *албарсты* и практике по их изгнанию (*куучу*). Шермат-бакшы рассказал, что три года болел, увидев духов в облики человека, а выздоровел только после встречи с потомком святого,

который дал выпить Шермату чашку айрана и исчез. После этого Шермат Орусов стал шаманить (Ильясов 1945; ОРП РФ НАН КР. инв № 1331).

Одним из первых обстоятельных научных очерков, посвященных кыргызским шаманам, стала работа С.М. Абрамзона «К характеристике шаманства в старом быту киргизов», вышедшая в 1958 г. Обобщая источники по кыргызскому шаманизму, ученый перечисляет труды Ч. Валиханова, работы Ф. Пояркова о джиннах и суевериях, небольшую заметку Н. Корженевского (Корженевский 1913) и названную выше публикацию Н. Ильясова (Ильясов 1945). В своей статье С.М. Абрамзон пишет о постепенной замене бубна у кыргызских и казахских шаманов на *кобыз*, сравнивает *бакшы* и *дубана*, проводит параллели между кыргызским и алтайским шаманством, обозначает проблематику шаманской болезни, намечает связь *бакшылык* и суфизма, обрисовывает в общих чертах образ *бакшы* (Абрамзон 1958). Главные герои статьи Абрамзона – кыргызские шаманы Борбу Шигаев, Абдуллабек Монгошев, Шермат Орусов. Б. Шигаев определяет свои действия как «*бакшылык кылуу*» (шаманские) (там же, 149). Этот же шаман выступает информантом акына Тоголока Молдо, о записях которого будет сказано ниже. В своем очерке С.М. Абрамзон делает вывод о том, что «киргизское шаманство еще слабо изучено» и «представляет собой своеобразный узел, в котором сплелись различные религиозные системы» (там же, 150). Изучая кыргызскую духовно-магическую традицию, Абрамзон приходит к выводу, что главными функциями *бакшы* было исцеление страждущих и прорицание, причем, такие умения демонстрировали не только *бакшы*, но и *дубана* (Абрамзон 1971).

Исследуя жизнь полукочевого и оседлого населения Тянь-Шаня, Абрамзон описывает и культ мазаров, родовых святынь и мавзолеев (Абрамзон 1948а: 67–68). Стоит заметить, что кыргызский шаманизм интересовал С.М. Абрамзона в большей степени как пласт культуры, отражающий сложение кыргызского этноса из различных субстратов и его последующее историческое развитие. Самостоятельным объектом изучения традиция *бакшылык* для Абрамзона не стала, хотя он и внес важную лепту в ее освещение.

Пристальное внимание на кыргызское шаманство обратила ученица С.М. Абрамзона этнограф Т.Д. Баялиева. Результатом ее многолетних полевых исследований стала кандидатская диссертация и одноименная монография «Доисламские верования и их пережитки у киргизов» (Баялиева 1972; РФ ОРП НАН КР, инв. № 799). Книга Баялиевой, пусть отчасти и ограниченная рамками марксизма и исторического материализма, остается на сегодняшний день единственным систематизированным академическим источником по кыргызскому шаманизму. В этом труде представлены камлание (*оюн*) и дано несколько ритуальных текстов: (Баялиева 1972: 137–146). Исследовательница описывает жертвоприношения, целительские ритуалы шаманов, останавливается на частностях в работе черных и белых *бакшы*, приводит свидетельства информантов о психических эффектах камлания (там же, 137–141). Шаманизм она вписывает в широкий круг феноменов: анимизм, тотемизм, функционирование родовых общин и т. п.

В 1981 г. свет увидела вторая монография этнографа, посвященная «преодолению» религиозных пережитков кыргызов. В этой книге Т.Д. Баялиева пишет об элементах шаманизма, зороастризма, буддизма, ислама и христианства, которые в разной степени впитала кыргызская культура, а также об успехах и дальнейших задачах советской секуляризации этой культуры. Собственно шаманизму она в этом труде уделяет только небольшое внимание, зато информативно расписывает историю постепенного внедрения мусульманства, деятельности мулл и ишанов, которая приобрела широкий масштаб уже во времена Кокандского ханства. Автор исследования подчеркивает, что главными проповедниками веры Мухаммеда среди кыргызов были не ортодоксальные мусульмане, а мистики-суфии (Баялиева 1981: 24–28, 40–41).

Описывая советскую эпоху, Баялиева замечает, что из-за нехватки «кадровых атеистов» и медицинских работников в послевоенный период в сельской местности наблюдались случаи обращения людей к шаманам-*бакиш*, в особенности для излечения нервно-психических заболеваний. Люди все еще прибегали в 50-е гг. к помощи экзорцистов-*куучу* и знахарей-*табыпов*, пока в 1954 г. партийные органы не развернули усиленную информационную кампанию против народной медицины и шаманства (там же, 49–61). До конца 50-х гг. в печати и с помощью лекций проводилась агитация против посещения мазаров, «развенчивалась» святость горы Сулайман-Тоо (там же, 62–66). О развернутых тогда же административных и силовых мерах в борьбе с «пережитками» Т.Д. Баялиева в своей монографии не общает.

Кроме Т.Д. Баялиевой, о кыргызском шаманизме также писал Б. Аманалиев (Аманалиев 1967). Его статью, однако, трудно назвать особенно информативной. В 1963 г. тот же ученый выпустил книгу о философии кыргызского народа, корни которой он находил в религиозных представлениях. Этот труд содержит краткую историю верований кыргызов, начиная с дофеодальной эпохи. Историк касается культа тотемов-животных, богини Умай, этико-эстетических аспектов почитания неба, погребальных обычаев, народной астрономии. Шаманизм и магия Аманалиевым бегло рассматриваются в контексте этногенетических мифов, в связке с поклонением огню, священным деревьям, предкам-*арбакам* и покровителям-*тирам*, а также вписываются в сложные отношения языческого компонента народной культуры и ислама (Аманалиев 1963: 25–33). Кроме того он останавливается на анализе некоторых принципов кыргызской народной медицины, разделяя их на рациональные и мистические (там же, 38–39). При этом заметно продуктивное авторским пониманием марксистских идей стремление приблизить первобытные верования кыргызов к стихийному материализму, а из эпического богатыря Манаса он делает едва ли ни агностика или атеиста (там же, 45–46). В то же время Б. Аманалиев исторически достоверно обрисовывает слабую исламизированность кыргызов к XIX в.

### 1.1.3. Кыргызский шаманизм и изучение фольклора

Параллельно этнографам, в советском Кыргызстане трудились и фольклористы. Изучение кыргызского фольклора было начато дореволюционными учеными, такими как В.В. Радлов и Ч. Валиханов. Систематический характер оно приняло уже после установления советской власти. Большое значение имели организованные в начале 20-х гг. прошлого века в Таласе и в селе Тон фольклорные кружки, которые занялись сбором и подготовкой к изданию текстов устного народного творчества. В 1922 г. была организована фольклорная экспедиция, участниками которой стали К. Мифтаков, С. Сооронбаев, Ы. Абдрахманов и др. Они записали различные образцы малых эпосов, сказок, *кошюков* (причетов), преданий, пословиц и поговорок, а также различных обрядовых и лирических песен, собранных в Нарынском уезде. Первые попытки классифицировать кыргызский фольклор по жанрам предприняли М.И. Богданова, У. Жакишев, Т. Саманчин, Р. Рахматуллин. Значительный вклад в развитие кыргызской фольклористики внесла книга «Кыргыз адабиятынын тарыхынын очерктери» («Очерки истории киргизской литературы»), увидевшая свет в 1943 г. Ее авторы М. Багданова, У. Жакишев, К. Рахматуллин также коснулись некоторых форм обрядового фольклора. В 1947 г. отдельной книгой вышел очерк М. Богдановой, в котором описано зарождение и развитие кыргызской словесности от орхон-енисейских рунических надгробий через искусство сказителей к кыргызскому соцреализму (Богданова 1947). Зачинательница кыргызской фольклористики отмечает близость кыргызских заговоров и заклинаний текстам сибирских шаманов (там же, 23–24), упоминает мусульманские нравоучительные *санаты* и *насыаты*, суфийские *хикметы* (там же, 27), магический обряд *бадик* (там же, 30), однако ни одного такого текста не приводит.

В целом благословения-*бата* и различные заговорно-заклинательные формы не получили всестороннего и пристального изучения в советское время. Исключением остаются работы фольклориста Б. Кебековой, вышедшие в разные годы на кыргызском языке (Кебекова 1985; Кебекова 2001). При этом *зикир* и *бакшы ыры* пристально не рассматривались. С одной стороны, это объясняется традиционным для кыргызской фольклористики креном в сторону эпосоведения (что вполне объяснимо, поскольку кыргызская эпическая традиция, включающая грандиозный «Манас», по праву считается одним из сокровищ мировой культуры), а с другой стороны, большой интерес к духовно-магическим практикам и связанным с ними фольклорным жанрам едва ли мог быть уместным в эпоху, когда господствовали диалектический материализм и атеистическая цензура. На местах исследования могли попросту запрещаться или, по меньшей мере, не приветствоваться.

### 1.1.4. Вклад В.Н. Басилова в изучение бакшылык

Некоторые новые сведения о кыргызском шаманизме дает советский и российский этнограф В.Н. Басилов, в работах которого *бакшылык* осмысляется в связи с шаманскими традициями других народов Средней Азии. Вклад Басилова в изучение среднеазиатских верований, шаманского культа

и народного ислама трудно переоценить. Как замечает Е.В. Ревуненкова, огромная заслуга этого ученого заключается в том, что он «мастерски представил шаманство изучаемого им региона именно как живое явление внутри мусульманской культуры», проявив при этом дар полевого этнографа и незаурядного исследователя, аналитический ум и «способность выразить свои мысли с особого рода ясностью и красотой» (Ревуненкова 2012: 34). Важной чертой в исследованиях Басилова был подход к шаманизму как к историко-культурному и духовному явлению (Басилов 1992б). Впрочем, большинство шамановедов считают необходимым исследовать шаманизм в кругу родственных ему явлений и через социально-историческую призму (Функ, Харитоновна 1996).

Отдельно стоит упомянуть экспедицию 1988 г., которую В.Н. Басилов совершил вместе с кыргызскими учеными И.Б. Молдобаевым и А.З. Жапаровым в Нарынской и Иссык-Кульской областях Кыргызстана (Жапаров 2016: 448; Молдобаев 2001: 234–237). В ходе ее были изучены практики паломничеств к мазарам, записаны сказания о знаменитых шаманах прошлого, а также заговорно-заклинательные тексты. Аккумулированные знания позволили В.Н. Басилову информативно вписать *бакшылык* в среднеазиатскую духовно-магическую традицию, описать ряд особенностей в работе черных *бакшы* и некоторые колдовские обряды (Басилов 1992б: 161–165). Стоит заметить, однако, что куда более пристально и обстоятельно В.Н. Басилов изучал узбекских, туркменских и таджикских, нежели кыргызских шаманов. Кыргызский *бакшылык* в его работах, скорее, дополнил общую картину среднеазиатского шаманства, но все же не получил самостоятельного «веса».

### 1.1.5. Современные исследования кыргызского шаманизма и не-ошаманизма

Среди исследователей кыргызского шаманизма наших дней необходимо упомянуть венгерского этнографа Д. Кара Шомфай, который является членом широкого авторского коллектива известной англоязычной энциклопедии «Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture» и автором статьи о кыргызском шаманизме в этой энциклопедии (Somfai 2004: 579-582). Статья кратко суммирует данные о *бакшылык*, накопленные к нашему времени мировой наукой, и в этом отношении весьма показательна. В библиографическом списке Шомфай упоминает труды С.М. Абрамзона, Т.Д. Баялиевой, В.Н. Басилова, а также западных религиоведов Д. Девица и Б. Привратского, исследования которых в большей степени касаются отношений ислама с другими культурами, нежели собственно шаманизма. В статье сообщается об основных чертах кыргызской духовно-магической культуры, перечисляются знаковые термины, такие как *ырым-жырым* (заклинания, магия), *табып* (знахарь), *толгөчү* (гадатель), *колдоочу* (духипокровители), Тенир (божественное Небо), Жер-Суу (божество Земля-Вода), Умай-Эне (богиня-мать), *арбаки* (духи предков), *рух* (дух в широком смысле), *тул* (ушедшие в прошлое шаманские идолы кыргызов), *аджина* (демоны, также джинны и джинн-шайтаны, *албарсты*), *джай-таш* (магиче-

ский камень для вызывания дождя), *олуя-авлия* (захоронения святых), *куучу* (экзорцист), *тумар* (амулет) и некоторые другие.

Автор статьи проводит параллели между главными понятиями сибирского шаманизма и *бакшылык*: *закир* он приравнивает к камланию, джиннов к духам нижнего мира *кёрёмёсам*, жертвоприношение *тагыл* к *курман тайыгла*, шаманские песни-алкышы увязывает с молитвами *дуба*, а *арбаков* трактует как «благих духов», отождествляя с ними и мазары (там же, 582). Последние две параллели кажутся слишком натянутыми, поскольку в кыргызском фольклоре есть самостоятельный жанр *алкышей*, лишившийся, правда, своего шаманского содержания, а *дуба* чаще всего понимают как молитвы. Что же касается *арбаков*, то они далеко не всегда благобно настроены, а мазарами называют священные объекты, природные святыни или захоронения, но не духов, которые могут там являться. В остальном же статья Шомфая не вызывает никаких замечаний и является, на наш взгляд, важным источником для западных ученых, ориентирующихся на скудную англоязычную литературу по кыргызскому шаманизму.

Стоит отметить также материалы экспедиции венгерских ученых в СУАР КНР<sup>2</sup>, где они, в среде кыргызской диаспоры, имели возможность изучить «реликтовые формы» *бакшылык*, вымершие на территории бывшего СССР – так называемый танец *талма бий* (танец одержимого, камлание). Посвященная этим наблюдениям статья Д. Кара Шомфай, М. Хоппала и Я. Шипоша, изданная на английском языке в 2007 г., остается одним из самых интересных и насыщенных источников, касающихся кыргызского шаманизма, которые можно найти в научной литературе последнего времени (Somfai-Kara, Horpál... 2007). К ее достоинствам следует отнести не только обстоятельное описание редкого ритуала, но и музыкальную расшифровку записанных исследователями заклинаний *бакшы* Абдыкадыра. Отдельно песни этого *бакшы* изучены в контексте шаманского фольклора других народов в совместном труде М. Хоппала и Я. Шипоша (Horpál, Sipos 2010). Экспедиция венгерских ученых имела и медийный отзвук: их наблюдения своим вниманием отметил знаменитый кыргызский писатель Чингиз Айтматов и международные СМИ (Жусупжан 2011).

Кара Шомфай сделал интересные наблюдения и в связи с трансформациями народных верований в современном Кыргызстане. В одной из своих статей он отмечает конфликт шаманистов, которые «видят свою религиозную деятельность в качестве законной версии ислама» с официальным мусульманским духовенством, а также симбиотические формы взаимоотношений *бакшылык* и *мусульманчылык*, когда некоторые муллы (*молдо*) пытаются включить народные верования в свою религиозную деятельность. В качестве примера такого положения ученый приводит мечеть, выстроенную недалеко от священной долины Манжылы-Ата (Иссык-Кульская область КР), в которой «совершаются ритуалы призывания духов» (Шомфай Кара

<sup>2</sup> По официальным данным, в КНР в 2000 г. проживало около 160 000 этнических кыргызов. Экспедиция с участием Д. Кара Шомфай состоялась в 2004 г.

2012: 85). Исследуя сакральное в Кыргызстане, Шомфай также пролил свет на современное состояние традиции *дубаначылык* (Somfai 2015).

Однако наиболее весомый вклад в изучение *бакшылык* и других духовно-магических традиций современного Кыргызстана внесли специалисты из КИЦ «Айгине» (г. Бишкек), работающего под руководством д.ф.н. Г.А. Айтпаевой. Особенно интересны выпущенные данным центром книги, в которых затрагиваются практики *зикир чалуу* и традиции паломничества на святые места. Именно мазарам во многом посвящена многолетняя деятельность «Айгине», результатом которой стала целая серия книг об *ыйык жерлер* – святых местах (Mazar Worship ... 2007; Жалал-Абадагы ыйык жерлер... 2010; Святые места Иссык-Куля... 2009; Касиеттүү Баткен аймагы ... 2012; Оштогу ыйык жерлер... 2011; Святые места юга... 2013; Святые места севера... 2015). Накопленный КИЦ «Айгине» обширный фольклорный и этнографический материал дает богатые возможности для научной рефлексии. Хотя специалисты этого центра, как правило, не выделяют в своих исследованиях именно шаманскую традицию (*бакшылык*), они подают ее в общем контексте кыргызской духовно-магической традиции, носящей название *кыргызчылык*. *Кыргызчылык* понимается двояко. С одной стороны, это совокупность духовных и социальных норм, предстаний, обычаев, обрядов и практик, понимаемая как этническая традиция. С другой стороны, это – священный дар, который пробуждают духи в шаманах, целителях, сказителях и иных мастерах. После ряда испытаний они обычно «берут *кыргызчылык*», т.е. принимают посвящение. *Кыргызчылык* нередко противопоставляется *мусулманчылык*’у – исламскому пути, основанному на шариате и арабской культуре. Исследователи КИЦ «Айгине» определяют и описывают *кыргызчылык* как комплекс исторически сложившихся знаний, традиций и форм мышления, характерных для кыргызского народа (Айтпаева 2008).

#### 1.1.6. Интердисциплинарный подход в шамановедении

Представляются перспективными исследования *бакшылык* и кыргызского сказительства в связи с нейро-науками, которые также ведутся при содействии КИЦ «Айгине», вместе с Центром медицинской антропологии ИЭА РАН (Молчанова 2009; Молчанова, Айтпаева 2007). Такие исследования лежат в рамках интегративного и практико-психологического подхода к изучению шаманизма, который в связи с особыми сенситивными и сенсорными качествами шаманов акцентирует российский антрополог, руководитель ЦМА ИЭА РАН В.И. Харитонов. Системным звеном такого подхода остается феномен измененных состояний сознания (altered state of consciousness) (ИСС, ASC) (Харитонов 1999; Харитонов 2000; Харитонов 2006).

В настоящем исследовании ИСС увязываются с феноменом *партиципации*, который проявляется в импровизационных обрядах и самом мифопоэтическом начале вообще. Как полагают современные исследователи культуры, партиципация является не примитивной формой мышления (как это представляли антропологи XIX – начала XX вв.), но экзистенциальным феноменом слияния с Другим, сущностной способностью человека мыслить

вне жестких бинарных категорий логики. Представляется, что антропологические, культурологические и биомедицинские исследования шаманизма и иных традиционных духовных практик могут быть органично дополнены философско-психологической оптикой, вне которой едва ли возможно объемное исследование сознания и его феноменов.

В тесной связи с экзистенциальными и психологическими исследованиями шаманизма находятся и некоторые современные исследования в области «аномального», интерес к которым актуализировало созданное в 1974 г. американское Общество антропологии сознания, а также появление новых кросс-культурных направлений в антропологии, таких как «трансперсональная антропология» (Криппнер 2007: 47). Как замечает С. Криппнер, хотя большинство сообщений об аномальных явлениях в контексте шаманизма объясняются простыми причинами, преувеличениями, совпадениями, а также шаманскими «фокусами» и гипнозом, информация об исцелениях, психических и даже «парапсихологических» явлениях заслуживает строгого и всестороннего междисциплинарного научного внимания: «Исследование шаманизма психологами и другими специалистами открывает уникальную возможность понять многогранные способности и обычаи шаманов» (Криппнер 2007: 55).

Кросскультурные исследования шаманизма с 1990-х гг. проводятся в России (Харитоновна 2000). Именно междисциплинарный подход, позволивший привлечь к работе психологов, психиатров и нейрофизиологов, привел российских исследователей к выводам о том, что «шаманы – это личности особого типа, освоившие навыки погружения в глубокие стадии ИСС и работы в них» (Харитоновна, Свидерская... 2004: 146). Особое место исследования шаманизма занимают в контексте медицинской антропологии, формирование которой напрямую связано с анализом практик народного целительства, а в России в значительной степени и с изучением непосредственно шаманов различных народов (Харитоновна 2016а).

В свете настоящего исследования шаманизм как культурный феномен выделяется своей естественной связью с мифопоэтическим началом. О значительной близости между шаманскими обрядами и сказительством у разных народов сообщают В.М. Жирмунский, К. Райхл, А.Т. Хатто, Э. Таубе, М. Элиаде, В. Иванов, Д.А. Функ и другие исследователи. А.Т. Хатто среди прочего отмечает удивительную близость самой манеры сказительства у кыргызских *манасчи* к шаманскому песнопению с его спонтанным красноречием, экстатической тональностью и своеобразным темпом (Hatto 1970: 17). Применительно к кыргызским *джомокчу* вопрос о связи сказительства и шаманизма разрабатывает Ж. Орозобекова (Орозобекова 2003: 102–120).

Полевые исследования подтверждают, насколько важным до сих пор для духовной народной традиции остается искусство поэзии. В связи с этим нельзя обойти вниманием литературоведческие и фольклористические источники, так или иначе затрагивающие тему кыргызского шаманизма. Среди современных источников такого рода можно отметить два кыргызскоязычных издания, вышедших под редакцией академика НАН КР А.А. Акматалиева: семитомник «История кыргызской литературы» (Кыргыз адабиты-

нын... 2004), в первом томе которого различные *бата*-благословения рассматриваются в рамках жанра *алкыш*, и обширный сборник текстов благословений и других обрядовых жанров (от пожеланий *бакшы* до гадательных заклинаний), опубликованный в качестве 29-го тома из академической серии *Эл адабият* (Народная литература) (Каада-салттар... 2003). Также следует обратить внимание на различные научные работы кыргызских ученых и публицистов разных лет: И.Б. Молдобаева, Г.М. Байсабаевой, Б.Д. Садыкова, К. Джусупова, Ч. Омуралиева, казахских исследователей А. Машимбаеваевой, С. Кузембаевой, Ж. Абишевой, узбекских специалистов А. Джумаева, А. Абдуллаева, татарстанского фольклориста Л.Р. Гильмутдиновой, башкирских филологов Г.С. Галиной и Р.А. Султангареевой, российских исламоведов А. А. Хисматулина, А.К. Аликберова, российских исследователей центрально-азиатских духовных традиций и мазаров И.В. Стасевич, Н.С. Терлецкого, В.Л. Огудина, О.В. Горшуновой. Все они затрагивают феномены, характерные для деятельности шаманов и народных целителей: *бата*-благословения, практики зикра и различные заговорно-заклинательные формы, общие для разных тюркских народов.

## § 1.2. Шаманы Тоголока Молдо и вопрос одержимости

В.Н. Басилов не сомневался «в том, что со временем будут обнаружены новые интересные данные о шаманстве, ускользнувшие от внимания исследователей; большие надежды можно возлагать на местную периодическую печать и архивы» (Басилов 1992б: 30). Он был прав: среди рукописей архива РФ ОРП НАН КР имеется малоизученная тетрадь с записями акына Тоголока Молдо, которая стала одним из главных источников по кыргызскому шаманизму первой половины прошлого века для настоящего исследования<sup>3</sup>. Записи Тоголока Молдо можно определить как краеведческий очерк, посвященный его современникам-шаманам. Необходимо отметить, что помимо этой рукописи «*Бакшылардын ыры жана сөздөрү*» (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77), фонд располагает другой тетрадью акына за 1929 г., в которой записаны некоторые заклинания *бадик*, *дарым*, а также сведения о знахарях *тамырчи* и шаманствующих аскетах *дубана* (РФ ОРП НАН КР, инв. № 71 (265)). Эта рукопись, названная «*Дарым жана түрдүү ыр*», хотя и рассказывает непосредственно о *бакшы*, содержит не менее интересные сведения, касающиеся духовно-магических практик и мифоритуальной поэзии кыргызов.

### 1.2.1. Судьба рукописи Тоголока Молдо «*Песни и слова бакшы*»

Тоголок Молдо (Байымбет Абдырахманов, 1860–1942) – акын и *манасчи*, внук известного сочинителя народной музыки Музооке. Тоголок Молдо поддержал советскую власть, конфликтовал с контрреволюционными силами, в 20-30-х гг. участвовал в становлении письменной кыргызской литературы. Его имя в Кыргызстане увековечено в многочисленных гео-

<sup>3</sup> Перевод рукописи выполнен мной в соавторстве с Н. Жусуповой.

<sup>4</sup> В транскрипции А. Карасартова – Шатан. Далее – Шатан.

графических и административных названиях, а портрет украшает купюру в 20 сом. Известно, что Тоголок Молдо сдал в Кыргызский филиал АН СССР свой вариант эпоса «Манас» (Кыдырбаева 2016: 412). По-видимому, вместе с ним были сданы и записи о шаманах и ритуальной поэзии.

Одним из первых на манускрипт «*Бакшылардын ыры жана сөздөрү*» («*Песни и слова бакшы*») обратил внимание известный кыргызский этнограф И.Б. Молдобаев. В своей монографии, посвященной эпосу «Манас», он отметил, что Тоголок Молдо «вкратце приводит почти все сведения о кыргызском шаманстве того времени», что он «не только собрал и записал весь процесс камлания, или шаманских игр, но и присутствовал при сеансе шамана Шатена<sup>4</sup>, который вылечил психически больного человека». При этом Молдобаев подчеркнул, что с 1929 г. рукопись так и не была введена в научный оборот (Молдобаев 1995: 237). За годы, прошедшие со времени этого замечания, рукопись «*Бакшылардын ыры жана сөздөрү*» не стала объектом пристального исследовательского внимания, но получила некоторое освещение в научных изданиях, в том числе и в моих публикациях (Молдобаев 2001; Маничкин 2016а; Маничкин 2016б)<sup>5</sup>. В настоящее время она хранится в Национальной Академии наук Кыргызской Республики (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77). Этот кыргызскоязычный документ написан арабицей в 1929 г. и представляет собой тетрадь из 46 страниц. К тетради прилагается кириллическая транслитерация оригинального текста, выполненная А. Карасартовым в 1981 г. Транслитерация занимает 26 страниц<sup>6</sup>.

Рукопись «*Бакшылардын ыры жана сөздөрү*» состоит из трех разделов. Сведения о кыргызских шаманах, с которыми встречался и общался Тоголок Молдо, изложены в разделе под названием «*Бакшы, бубу*». Информантами акына являются *бакшы* Борбу, Балта, Боржо и Шатан. Следующий раздел рукописи под заголовком «*Албартсты менен Жез тырмак*» («*Албартсты и Жез тырмак*») содержит некоторые сведения о происхождении названных мифологических персонажей. В третьем же разделе «*Эселчи баяндалат*» («*Рассказ о звездочете*») представлены данные о народном календаре и кыргызской астрологии.

Советские этнографы и фольклористы не использовали рукопись «*Бакшылардын ыры жана сөздөрү*». Единственным, кто обратился к ней, был Г. Нуров. В своей диссертации, посвященной народной медицине кыргызов, он ссылается на значительный рукописный материал, включая и рукопись Тоголока Молдо (пункт 31 его библиографического списка), однако, при этом не называет имени её составителя, что дает основания полагать: в советское время имя акына-демократа не хотели связывать с «пережитками шаманизма», из-за чего, вероятно, этот ценный источник и остался без должного научного внимания (РФ ОРП НАН КР, инв. № 1638: 302). Эту до-

<sup>4</sup> В транскрипции А. Карасартова – Шатан. Далее – Шатан.

<sup>5</sup> В своей статье в «Этнографическом обозрении» И. Молдобаев приводит оригинал и свой перевод одного из шаманских песнопений из рукописи Тоголока Молдо (Молдобаев 2001: 233–234).

<sup>6</sup> Далее в библиографических ссылках дается нумерация по оригиналу рукописи.

гадку подтверждает и тот факт, что Т.Д. Баялиева, рассказывая о шамане Борбу Шигаеве в своей диссертации, ссылается на С.М. Абрамзона, а не на Тоголока Молдо (РФ ОРП НАН КР, инв. № (739) 5186: 180). Она же в своей монографии подчеркивает, что в литературе почти отсутствуют описания шаманских камланий у кыргызов, перечисляя среди имеющихся заметку В. Шумилова (в действительности, это заметка Н. Корженевского) (Корженевский 1913) и работу С.М. Абрамзона (Абрамзон 1958), которые, по ее мнению, исчерпывают корпус источников. Таким дефицитом записей исследовательница объясняет необходимость приведения целого ряда призываний и песен в своей книге. Маловероятно, что Т.Д. Баялиева, кропотливо работавшая, в том числе, и с источниками в архиве НАН КР (тогда – АН Киргизской ССР), не была знакома с рукописью Тоголока Молдо. Вероятно, именно цензура или самоцензура мешала ей включить эти материалы в свои исследования.

### 1.2.2. Информанты Тоголока Молдо

Шаман Борбу (Борбу Шигаев), о котором говорится в рукописи акына, был позднее также и информантом С.М. Абрамзона, который записал его историю про склонившего на путь *бакшылык* духа по имени Черноусый мальчик (*Кара мурут жаши бала*). Абрамзон пишет, что Шигаев получил свое магическое посвящение в четыре-пять лет и работал с Можжевеловым мазаром (Арчалуу мазар), лечил многие заболевания, кроме паралича (Абрамзон 1958). Следует отметить, что, когда Абрамзон побывал у Шигаева, последний уже не практиковал. Таким образом, единственным из оставивших письменные свидетельства, кто видел работу этого известного шамана воочию, был Тоголок Молдо (Молдобаев 2001: 232). Тоголоку Молдо Борбу рассказал, как в детстве он часто падал в обморок, а иногда ему чудилось, что он оборачивается девочкой (о травести в шаманизме речь пойдет ниже). Ежедневно к Борбу приходили духи (*чымындар*), которые вводили его в состояние оцепенения, а затем разговаривали с ним. Духи уговаривали Борбу принять шаманский путь, грозя в противном случае оставить его парализованным. Они являлись мальчику в виде войск, состоящих из вооруженных всадников, одна часть которых носила белые одежды, другая – черные, а третья – красные; первые сидели на белых конях, вторые – на вороных, третьи – на рыжих. Командующие этими отрядами всадников (эмиры, беки и бии) внешне не были отличимы от «обычных людей». Духи заявляли, что они являются белыми джиннами и поэтому не будут слишком долго мучить Борбу. Когда он принял свой дар, духи стали помогать ему лечить людей. По словам Борбу, *бакшы* и *бүбү* пользуются комузами, к которым прибиты бубенчики. Также Борбу описывает ритуал *шам*.

Борбу-бакшы рассказывает акыну о делении шаманов на черных и белых, о том, что стать *бакшы* можно только унаследовав такой дар или став избранником *кайытов*, но просто обучившись шаманскому делу – нельзя. Также Борбу рассказывает, что делать, если у человека проявились признаки избранности духами и он стал впадать в беспамятство. В этом случае, по его словам, зовут опытного *бакшы*, приносят в жертву козла, вырезают из

новой хлопчатобумажной ткани платок, к которому пришивают семь жемчужин и «дуют на будущего *бакшы*, просят его не спать». Завершает свою речь Борбу объяснением, почему иногда шаманы воюют друг с другом: все дело в том, что враждуют их духи. Сильнейшие духи одерживают победу, и их избранник получает всю силу побежденного *бакшы* (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 1–9).

В апреле 1929 г. Тоголок Молдо, прослышав про Балта – сына знаменитого Чынгыш-бакшы и шамана в пятом поколении, живущего в Тогуз-Торо, поехал к нему. Этого шамана акын именует *перкуном* – кыргызская калька таджикского слова *парихон* (там же, 10). Таким образом, рукопись говорит о том, что данный термин встречался и у кыргызов, что ранее в этнографической литературе не отражалось. *Парихон* и *перкун* – слова с ираноязычной основой (*пари, пери* – класс духов). В.Н. Басилов считает это среднеазиатское наименование шамана более древним, нежели *бакшы* и *фолбин* (Басилов 1992б: 50). Шаману по имени Балта Тоголок Молдо «зачитал с бумаги» записанное им за Борбу, и тот ответил, что «все правильно», но кое-что упущено. Балта дополняет сведения Борбу обычаем устраивать моления с одетыми в красную парчу девушками и молодыми людьми, которые хором повторяют: «Пусть Господь будет с тобой и исполнит твоё желание, айгара-айга!». Люди под руководством шамана кружатся вокруг больного с этим причитанием, а после лечения ему связывают ноги красной и белой нитями, которые потом режут и сжигают в огне, после чего *бакшы* забирает с собой животное, на которое была переведена болезнь. Балта уточнил, что духам-*кайыпам* за их помощь жертвуется животное одного из девяти видов, самым большим из которых является верблюд. Некоторые *бакшы*, по замечанию этого шамана, сами назначают оплату за свои услуги. Также он добавил, что часть шаманов пользуется для предсказаний и диагностики зеркалами, в которые *бакшы* всматриваются при пламени свечей (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 10–11).

Третьего шамана, упоминаемого в рукописи акына, звали Боржо. У него Тоголок Молдо попросил разрешения побыть на сеансе исцеления больного ребенка. Боржо разрешил. Обвязав голову красным платком, он начал свой сеанс игрой на комузе и призыванием духов. В рукописи приводится часть шаманской песни, в которой Боржо вспоминает свои испытания, тяжёлую участь, когда духи начали испытывать его еще в колыбели. Он обращается к Господу, а затем призывает разные силы: можжевелевую святыню, львов, драконов, войско, *дивов*, судью, царя, одногорбого верблюда, бека с флагом, белую драконову змею, бледную гончую, золоторогого оленя, наставника Шаймердена (там же, 12–16).

10 июня того же 1929 г. Тоголок Молдо оказался в селе Талаа-Булак, где практиковал *бакшы* Шатан. К Шатану привезли некоего душевнобольного по имени Желден. Тоголок Молдо упросил Шатана разрешить ему присутствовать на церемонии изгнания злых духов из больного. Шатан сказал, что уже семь лет не практикует из-за гонений властей, но не мог отказать бедному и одинокому Желдену. Он разрешает Тоголоку Молдо быть на сеансе (так называемом *бакшы көрүм*): «Дорогой мой, если там будет си-

деть такой человек с духами-покровителями, то это хорошо. Сделай омовение и сиди». В начале сеанса шаман Шатан повязал себе на голову красный платок, затем разулся и засучил рукава до локтей. В то время как больной лежал и бредил, Шатан зажег по две свечи в двух местах, сел и начал играть на комузе. Тоголок Молдо пишет, что Шатан «с глазами навывкате» призывал *чмыинов* (духов-помощников) и своего *пира* (духа-наставника). Как и Боржо, он пел о своей судьбе, о мучениях в молодости, а потом перешел к перечислению духов, необходимых ему для свершения задуманного. Шатан в песне называет себя *дубана*, взывает к *пери*, черным джинам, *кайыпам*, одногорбому верблюду, мальчику-всаднику, золоторогому оленю, трясущемуся *дубана*, Чубару в золотой чалме, богатырям на тиграх, Шаа, сыну Шаапери и другим духам.

### 1.2.3. Шатан-бакшы и шаманский трансвестизм

Тоголок Молдо оставил интересное замечание в описании Шатана-бакшы: ему «были присущи женские черты». Подробности не раскрываются, но сама фраза автором рукописи подчеркнута (там же, 17).

В этнографической литературе описаны случаи ношения женского платья шаманами у туркмен-човдугов, каракалпаков, узбеков-аральцев Хорезмского оазиса, узбеков Наманганской области, таджиков Сохской долины (Басилов 1992б: 94-96). Известна также забавная история получения дара казахским шаманом Тинеем, который, будучи пастухом, проспал три дня, растерял вверенное ему стадо, а затем вошел в юрту бая, надел одежду его дочери и стал заниматься шаманской деятельностью (Турсунов 2004: 91-92).

Если Л.Я. Штернберг связывал шаманскую травестию с идеей полового избранничества (либо дух того же пола, что шаман, заставлял его изменить пол, чтобы жениться на нем, либо дух противоположного пола вселялся в избранника и уподоблял его себе) (Штернберг 1936: 157-160), то В.Н. Басилов считает ее следствием сознательного уподобления шамана внешности своего духа-помощника женского пола (Басилов 1992б: 96). В другой работе В.Н. Басилов трактует феномен шире, заявляя, что в основе ритуального трансвестизма находится представление о магическом соединении мужского и женского начал (Басилов 1992а).

Идею сексуального избранничества Л.Я. Штернберга с других позиций критикует А.В. Смоляк, по словам которой духи-жены и духи-мужья (у ульчей и нанайцев) вторичны по отношению к духам-родителям, а Л.Я. Штернберг воспринял информацию о них слишком буквально (Смоляк 1991: 85-86). Отдельное внимание феномену шаманской травестию у северных народов уделяет В.Г. Богораз, замечая, что совершить «превращение пола» могли как мужчины, так и женщины, но куда чаще оно происходило среди мужчин. Ученый связывает это с представлением о том, что беременность и роды, как считают чукчи, отбирают шаманскую силу (Богораз 1939: 106). Шаманский трансвестизм он сближает с *кувадой* (обычай имитации мужчиной женской родовой боли, который наблюдается у многих народов мира) и рассматривает через призму гипотезы, согласно которой на

ранних этапах развития шаманизма в нем главенствовал женский элемент (Богораз 1910: 4, 11).

Заметим, что, если Шатану-бакшы «присущи женские черты» (возможно, речь идет об одежде, аксессуарах или манере поведения), то Борбу Шигаев в период шаманской болезни порой видел себя девочкой. В ходе своих полевых исследований мне не раз приходилось слышать о снах, которые посылают людям духи-арбаки, и один из рассказчиков, излагая свой сон шаманке, поведал, что после посещения мазара увидел себя во сне одетым в традиционную кыргызскую женскую одежду. Та истолковала это как знак благословения со стороны духа Канькей-апа – супруги хана Манаса (ПМА 2015: Таласская обл.: Давлеталиева). Интересно, что, по мнению ряда исследователей, к осознанным сновидениям в большей степени склонны те, у кого выражена андрогинная полоролевая идентичность (Gackenbach 1990). В.И. Харитоновна прямо связывает феномен шаманской травести с древней идеей бесполости как целостности, актуализирующей скрытые силы человека, а также со стремлением к преодолению феноменологических границ и «порогов», то есть функцией шамана как существа, объединяющего разнородные реальности (Харитоновна 1995а: 232-233). Для М. Элиаде ритуальный трансвестизм, бисексуальность и гомосексуальность являются практиками, воплощающими сакральное андрогинное единство магических сил, принадлежащих обоим полам (Элиаде 1998а: 182–183, 186–187).

#### 1.2.4. Специфика переживания одержимости у кыргызских шаманов

Особенно интересен фрагмент рукописи Тоголока Молдо, в котором дается расшифровка заклинаний Шатана-бакшы. Ее дает сам шаман, комментируя совершенные им на сеансе действия. С его слов становится известно о параллелизме в песнях и действиях *бакшы*: те и другие обусловлены проявлением определенных духов. Шатан объяснил акыну-собирателю, что, когда он произносил: «Гони!» и «Свяжи!», то появились многочисленные войска дивов и джиннов, они «стали наступать, так началась война». Этих духов шаман подгонял воинственными окриками. Потом Шатан «завороживал словно змея» (вероятно, покачивался корпусом, будто гипнотизирующая жертву рептилия), «валялся словно верблюд», «вынюхивал словно гончая собака». Лизание раскаленной металлической побрякушки у Шатана проходило параллельно видению об «огненных пери», а блял он, когда на камлание подоспели *кайыты* в виде козлов. Шатан свистел и шипел, когда в сеанс вмешались «джинны в виде змей». За ними на его зов явился одnogорбый черный верблюд, который «стал топтать врага, и кувыркаться». В этот момент и *бакшы* стал кувыркаться, чтобы помочь этому духу. Также он помогал и гончей с сорока сосцами, которая по закоулкам искала «тех, кто спрятался» – злокозненных духов, а, находя, собирала их в кучу. В конце сеанса прибыли красноречивые дервиши. Они усердно молились, читали молитвы-*дуба*, и тогда огненные *пери* «все превратили в огонь» – так произошло очищение. Потом духи дали указание зарезать черную козу, ее мясо пустить на угощения, а внутренности и кровь бросить в большую реку,

причем тот человек, которому это поручено, должен был вернуться, не оглядываясь назад (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 25–29).

Приведенный выше рассказ Шатана-бакшы, который дал толкование своим словам и действиям во время камлания, заставляет вернуться к дискуссионному вопросу этнографии – был ли (имеется ли) у среднеазиатских шаманов т. н. транс одержимости.

Духовно-магический феномен ИСС с заменой личностной идентификации отмечается в самых разных обществах. По данным Э. Бургиньон, 74 % из 488 обществ имеют одну или более форм верований в одержимость (Bourguignon 1976). Понятие об одержимости распространено настолько широко, что это позволило Э. Бургиньон говорить о нем как об «очень древнем представлении», которое было изменено и приспособлено к различным видам культурных моделей (Бургиньон 2001: 428). В.Н. Басилов высказывает предположение, что казахские шаманы в доисламский период не имели переживаний одержимости, но совершали путешествия в верхний мир (Basilov 1983: 215). В целом, по его мнению, шаманы Средней Азии обычно видят духа перед собой или рядом с собой, но не испытывают инкорпорации духа внутрь себя. Невидимые существа, как духи-покровители, так и злокозненные духи, обычно «трогают», «ударяют» шаманов и больных людей, но не входят в них. Имеющиеся же в литературе упоминания исследователей о вселении духов Басилов объясняет проекцией авторами христианского понимания одержимости на традиции среднеазиатских народов (Басилов 1992б: 234).

Последний тезис остается спорным. О.В. Наумова приводит свидетельства, полученные этнографом Ф.А. Фиельструпом от казахского информанта Исламбека, который рассказывает, как джинны «проходят в человека в отверстие в голове», могут «засесть в мозге», «населяют другие части тела всюду», во время шаманской игры входят внутрь практика (Наумова 2006: 79). Данные Д. Омар говорят о том, что подобные представления бытуют среди казахских *баксы* и *побыне* (Омар 2003).

Стоит также отметить, что в кыргызском языке имеется понятие «одержимость». Для описания этого феномена применяется глагол «ээле», который переводится как «овладеть, занять, сделать своим» (Киргизско-русский словарь, II 1985: 472). Глагол лексически связан с понятием «ээ» – господин, хозяин, а также дух-владыка мазара, покровитель местности (Somfai-Kara... 2007: 49). Несмотря на это, говорить о *бакшылык* как о «культе одержимости» не приходится. Если в африканских и афроамериканских духовно-магических традициях зачастую практикуется полная одержимость с потерей самоидентификации и контроля над телом, то в *кыргызчылык* преимущественной формой взаимодействия с духами является частичная одержимость, или, пользуясь термином Остеррайха, *lucid possession* (то есть одержимость при сохранении контакта с реальностью) (Oesterreich 1930). В современной шамановедческой литературе для обозначения описываемой разновидности ИСС также предлагается термин «транс неполной поглощенности духом» (Гордеева 2013: 154–155). В.И. Харитонов

ва разграничивает контролируемую и неконтролируемую одержимость (Харитонова 2006: 36; Харитонова 2007: 60).

Рассказ Шатана-бакшы, который во время ритуала действует параллельно своим духам («вынохивает» как дух-гончая, шипит как джинны-змеи, блеет как *кайыны*-козлы и пр.) говорит о том, что он не теряет своей личности. Шатан не говорит, что он был *кайыном* или, что джинн внутри него заставлял производить его эти действия, но говорит, что он «помогал» своим духам. В то же время эта помощь раздражительна: шаман изображает духа, чтобы усилить его действие, и, таким образом, частично отождествляется с ним. Вероятно, речь идет о частичном слиянии с образом духа: границы человеческого и нечеловеческого, тем не менее, шаманом преодолеваются.

Д. Кара Шомфаи, обнаруживший полный ритуал шаманского камлания с аффективной техникой вхождения в ИСС, известный как *талма бий* (танец одержимого, танец «эпилептика») у кыргызов КНР, сделал любопытное наблюдение: в ходе обряда *бакшы* быстро вывел из глубокого транса свою помощницу, потерявшую сознание, а после камлания сделал ей замечание из-за того, что она отдала в распоряжение духов «свое тело полностью» (Somfai-Kara... 2007: 62). Фотография этой помощницы в момент «потери себя» помещена в сборник М. Хоппала (Hoppal 2005: 30). С другой стороны, в традициях, которые принято именовать «культами одержимости», таких как вуду, сантерия, кандомбле, пало и других, старшие практики также нередко вмешиваются в процесс одержимости, приводя «в себя» тех или иных участников радений (Bourguignon 1976; Dodson 2008; Ochoa 2010). Вопрос о том, как практикующие *бакшылык* относились к полной одержимости раньше, остается открытым. Однако, сейчас, судя по нашим наблюдениям и исследованиям ученых, распространена форма взаимодействия с духом, когда он может внедряться в тело практика, говорить его устами, иногда присутствовать внутри и вовне одновременно, но при этом сохраняется контроль *бакшы* и *бубу* над своим телом, а также сохраняется и контакт с окружающей реальностью. Этот контакт может быть сужен или оставаться лишь частичным, но не теряется вовсе. При этом характерно, что после ритуалов шаманы часто не помнят, что говорили, о чем пели либо помнят очень смутно, так что во время действия обычно присутствуют помощники, запоминающие сказанное, советы, пророчества или наставления, или даже конспектирующие их.

Информант Д. Давлеталиева рассказывает, что просила разных духов помогать ей, в том числе и в быту, осуществляя манипуляции, которые также можно понимать в качестве инкорпорации духа. Так, для того, чтобы починить сломавшийся утюг, она зовет «дух слесаря» («слесарь-ата»), а, чтобы выпечь вкусные блины – «дух русской бабушки» («орус апа арбагы»). Эти духи якобы действуют изнутри информанта, вдохновляя ее на правильные действия, руководя ее руками и помыслами (ПМА 2016: Таласская обл.: Давлеталиева). Подобная практика под названием *авишкара* бытует в Индии. Практикующие ее верят во вселение духа-помощника, например, духа умершего талантливого врача в обычного хирурга перед сложной операцией. Та-

кой врач не находится в ИСС, а действует, как и обычно, но при этом ему удается сделать свое дело гораздо лучше (Свобода 2014: 251–252).

Та же Д. Давлеталиева полагает, что во время произнесения стихотворных благословений предков (*ата-бабаларын баталары*) духи говорят изнутри нее, но вместе с тем описывает, что сигналы они подают извне: к примеру, дух Зулпокор-Ата «жужжит» в ухо, а дух Бабур-Ата может дать знать о себе болевым ощущением в позвоночнике. Характерно, что присутствующие на таких ритуалах кланяются не медиуму-*бакишы*, а пустому месту (невидимо присутствующему духу) посреди комнаты: таким образом, дух все же не находится внутри человека. Д. Давлеталиева нередко говорит своим пациентам, что к ним «прикрепили» негативных духов или что «дух ходит за вами». Однако, у нее есть и представления о вселении: духи могут «войти внутрь человека», «поселиться» в его органах, а бывают и вовсе «двойные души», когда в одном теле постоянно существуют душа человека и какое-то нечеловеческое существо (*джин, кайып, шайтан* и пр.) (ПМА 2015, Таласская обл.: Давлеталиева). Т. Бегалиев в свою очередь считает, что духи ему «подсказывают» и «показывают», но слова зикра «сами приходят ему» – эти слова он понимает не как свои слова, а как слова, порожденные присутствующими духами (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бегалиев).

Заметим, что современные ученые констатируют «значительную вариативность переживаний шаманов и форм транса, в которых те находятся», включая «противоположную путешествию в верхний мир» одержимость с выключением из осознания окружающей реальности, которая характерна для тибетских, корейских, бурятских и казахских шаманов (Йохансен 2007: 22–23). Р. Амайон видит главную причину противоречивости трансового опыта в различиях традиционных экономик (Намайон 1996). По Амайон, охотники и собиратели Севера развили отношения к духам в стиле «взаимного дарения» (жертвоприношения в обмен на рыбу и дичь, принадлежащую духам), а такое партнерство не соответствует идее одержимости духом. Владение же скотом, которое является основой для иерархических отношений, напротив, провоцирует появление культов одержимости. Придерживающиеся таких или близких историко-функционалистских походов ученые полагают, что «шаманизм по типу одержимости» развился в крупных государствах с развитыми и сильными централизованными религиями в качестве «периферийного религиозного комплекса», а затем распространился в соседние регионы (Йохансен 2007: 26). В экономике кыргызов начала прошлого века скотоводство сочеталось с охотой, а кочевничество медленно (несколько быстрее на юге стране) сменялось оседлым образом жизни.

Если взять за основу вышеобозначенные подходы, то можно говорить о смешанном типе шаманского транса и смешанном типе хозяйствования, однако, не будет ли являться такой вывод натянутым? Тем более, если учесть значительное сходство в шаманизме оседлых узбеков и таджиков с шаманизмом кочевых кыргызов и казахов. Заметим, что, изучая культуру и религиозные представления в связи с формами коллективного труда, общинного строя и фратриями, необходимо иметь в виду, что эти обобщаю-

щие представления далеко не всегда соотнобразуются с объективным положением вещей, о чем убедительно свидетельствуют современные исследования (Артемова 2009). Так или иначе, современные данные, а также исторические свидетельства, включая рукопись Тоголока Молдо, говорят о преимущественности «неполной одержимости» в кыргызском шаманизме, о господстве «параллельных» вербально-образных и кинестетических ИСС, что, однако, не исключает представлений о возможности полного захвата тела или даже о порабощении личности духами. Проблематика ИСС актуальна и при рассмотрении дифференциации кыргызских шаманов на черных и белых.

### § 1.3. Черные и белые шаманы у кыргызов

Прежде, чем перейти к вопросу о делении кыргызских *бакшы* на черных и белых и продолжить дальнейшее описание *бакшылык*, необходимо разобраться с понятиями «транс» и ИСС. Французский антрополог Р. Амайон справедливо упрекает ученое сообщество в некоторой туманности при употреблении термина «транс» и призывает разъяснять, что в него вкладывается, описывать, какие именно действия шаманы производят, что они ощущают (Амайон 2007). В данной работе термин «транс» (от лат. *transire* – переходить границы) употребляется в широком смысле, равно как и термин ИСС, при этом в отдельных случаях оговариваются разновидности трансa, к примеру, транс одержимости.

#### 1.3.1. К вопросу об ИСС в шаманизме

Что же такое ИСС? А.М. Людвиг определяет «измененное состояние сознания» как индуцированное различными факторами (физиологическими, психологическими, фармакологическими) субъективно признающееся или объективно наблюдаемое отклонение от субъективного опыта психологического функционирования в общей норме, которая свойственна индивидууму в бодрствующем сознании (Ludwig 1966: 225). Такое определение можно считать базовым.

Критикуя акцентирование ИСС при этнографическом изучении шаманизма, Р. Амайон отмечает не только устаревшую трактовку шаманизма в качестве психопатологического явления, но и взгляд на это явление как на терапевтический культ, технику экстаза и общения с иными мирами. По мнению Р. Амайон в основе шаманской деятельности лежат не ИСС, а регулирование отношений между человеком, окружающим миром и обществом, при этом шамана она обрисовывает как носителя и производителя некоей символической системы мышления, функционально необходимой архаическим сообществам (Намайон 1990: 18–42). В специальной статье, посвященной трансу, Амайон сравнивает общение шаманов с духами и духовный опыт Св. Франциска, который говорил о своей невесте – сестре Бедности, вслед за Й. Хейзинга предлагая понять, что вопрос о Бедности как о «неком духовном существе», которое было идеей Бедности, деструктивно вторгается в чувственное содержание духовного представления, и верным было бы

понимать, что фигура Бедности, в которую Франциск одновременно и верил и не верил, была для него «своего рода игрой» (Амайон 2007: 12). Амайон сводит к минимуму особенности психофизической конституции шамана и роль ИСС в шаманской магии. По ее мнению, шаманский ритуал – это символический, театрализованный акт приспособления шамана к своей супруге из мира зооморфных духов. Исследовательница объясняет экстатические шаманские танцы нарочитой демонстрацией дикости, которая сопровождает любовные отношения с духовным существом, выступающим в образе животного. Таким же образом она интерпретирует животный символизм в костюме и атрибутах шамана (Намайон 1990: 425–490).

При этом остается неясным, почему Р. Амайон противопоставляет феномен транса (или ИСС) и феномен игры, полагая возможным лишь одно из двух, тогда как ИСС как раз и необходимы для переживания игрового контакта с духами. Можно согласиться с тем, что шаманы играют с духами подобно тому, как Св. Франциск играл с невестой Бедностью, но и шаманы, и христианские мистики различным образом видят или чувствуют своих потусторонних «партнеров», общаются с ними и получают от них послания – происходит это во время психофизиологических состояний, далеких от повседневного, и чаще всего достигается с помощью определенных техник: танцев, молитв, заклинаний, аскезы и пр. Справедливо замечает Х. Кальвайт о том, что «в наше время существует тенденция либо мифологизировать измененные состояния сознания, либо дискредитировать их», в то время как и то и другое вредно и в равной степени далеко от действительности (Кальвайт 1998: 30). Стоит заметить, что ИСС нужны шаманам далеко не только для общения с духами, но так же и для работы с пациентами – многие погружаются в сверхсенситивное состояние и на себе «чувствуют», какой орган в данный момент болит у человека (Святые места севера... 2015: 87, 105).

Сторонники миметического подхода к социокультурным процессам верно отмечают, что отрицание феноменов транса в гуманитарных исследованиях либо сведение их значения к понятию гипноза, замыкание феномена ИСС на клиническо-терапевтическом дискурсе имеет отношение скорее к современной культурной парадигме индивидуализма и рационализма, чем к строгой научности и беспристрастному познанию. По мнению антрополога Р. Жирара, феномен ИСС и культы одержимости обусловлены стремлением людей воспроизвести в ритуальном формате естественный миметический кризис с его виктимным разрешением в виде жертвоприношения (Жирар 2016: 40, 370). И хотя общая теория миметизма в изложении Жерара представляется весьма спорной и проблематичной, его психолого-антропологическая акцентуация ритуальных ИСС и увязывание этих феноменов с тематикой жертвоприношений, которая выходит далеко за пределы ритуальной сферы и простирается, в том числе, в области мистической самоидентификации шаманов и религиозных практиков, видится более взвешенным подходом, нежели редукция шаманизма до «театральной игры». К сожалению, нехватка этнографических познаний порой подталкивает авторов перспективных концепций к необоснованным суждениям. Так, едва ли можно со-

гласиться с мнением психиатра Ж.-М. Угуряна о том, что «гипноз и одержимость располагаются во «времени» после жертвоприношений», а одержимый субъект не теряет из виду различия между собой и духом, которым он одержим (в отличие от гипнотизируемого субъекта, теряющего различие между собой и гипнотизером) (там же, 369). Как известно, во время одержимости субъект может всецело идентифицировать себя с иным существом и ничего не помнить о своей личности – подобные состояния многократно наблюдались этнографами, антропологами, психологами и психиатрами, они хорошо описаны в научной литературе.<sup>7</sup>

Вероятно, можно было бы поставить вопрос о том, что первичнее для шаманской деятельности – ИСС и «техника экстаза», игровой символизм или режим обмена между мирами, «шаманский перспективизм» (Кастру 2017). Однако, едва ли эти феномены вообще стоит разлучать или подвергать диалектическому анализу: игра, продуцирующая отношения реального и виртуального, «этого» и «другого», и ИСС, которые эту игру пронизывают – всегда вместе; и во взаимной связи данные феномены имеют отношение к феноменологии человеческого, к экзистенциальной способности человека обращаться к Другому. Как и игра, так и различные «режимы» сознания существенно даны человеку и сами образуют, формируют, наполняют культурное поле человека. Не случайно антропологи, исследующие шаманизм в контексте ИСС, зачастую в той или иной степени обращаются к экзистенциальной феноменологии (Morris 2006: 19). Даже и далекие от подобного подхода исследователи замечают отражение феномена транса в языке, в обыденной речи. «Например, мы можем сказать, что этот человек «вне себя» от ярости или горя, или «Я не знаю, что на нее нашло», или «Я был сам не свой» (а кто-то другой?)», – пишет Э. Бургиньон, которая, правда, считает такие формы речи не отражением естественного экзистенциального строя человека, а эволюционными «пережитками» (Бургиньон 2001: 430).

Наконец, значимость ИСС в контексте шаманизма никак не перечеркивает социальную эффективность шаманов (для шаманистских обществ), через которую Р. Амайон определяет шаманизм в целом. Как верно подмечают специалисты-психологи, целительская способность шаманов и магов связана с исполнением социальных ожиданий, а подтверждаемые ритуалом социальные привязанности находятся в прямой связи с легкостью вхождения в ИСС (Фреска, Кюльсар 2001: 505–509). На примере *бакшылык* можно показать также важность для шаманов различных способов погружения в транс, которые нашли отражение в самоидентификации практиков и в их разделении на черных и белых *бакшы*.

### 1.3.2. *Кара-бакшы и ак-бакшы*

Деление шаманов на белых и черных существует у ряда тюркских и монгольских народов, таких как алтайцы, тувинцы, буряты, якуты и другие.

---

<sup>7</sup> При этом в теоретическом смысле феномен одержимости духами остается проблемным, а его различные гипотетические интерпретации пока далеки от научного консенсуса (Cohen 2008: 4–10).

Природа этого разделения остается для этнографов пространством гипотез и дискуссий (Дугаров 1991: 17–32). До настоящего времени не выработано общепринятой теории, которая прояснила бы взаимовлияния тюрков и монголов в процессе становлении черного и белого шаманизма, а также время и место возникновения этой шаманской дифференциации.

Самое ясное, что удалось зафиксировать науке, это – онтологический смысл разделения на черных и белых шаманов, который вкладывается в феномен самими носителями традиции. Этнографы установили прочную связь белых шаманов с высшими мирами, а черных – с нижними. Благодаря множеству кропотливых исследований стало ясно, что черные шаманы преимущественно работают с подземным миром и его обитателями, тогда как белые шаманы обращаются к небесным божествам, покровителям родов, справляют коллективные праздники и мистерии. В этой связи С.А. Токарев полагает, что у якутов белые шаманы выступали в качестве жрецов родового культа и были мало похожи на «настоящих шаманов – абаасы ойууна» (Токарев 1965: 289). Якутские белые шаманы почти никогда не ходили в нижний мир и занимались культом небесных родоплеменных божеств-покровителей *айыы* (Алексеев 1969). При этом белые шаманы у якутов не камлали с бубном, а черных шаманов не приглашали к проведению обрядов культа *айыы* (Алексеев 1984: 26; Золотарев 1964: 240). У ряда бурятских племен черные шаманы считались людьми, имеющими «корень восточного неба», которое ассоциируется с холодом, непогодой, болезнями и опасностями (Болхосоев 2015). У бурят Тункинской долины есть и белые и черные шаманы, однако белые шаманы не совершают кровавых жертвоприношений, не могут посвящать жертвы духам подземного мира – такими белыми шаманами становятся потенциальные наследники шаманского дара, которые отказываются проходить посвящения и, не став на путь черного шаманизма, несут свое специфическое служение, проводят предсказания и могут заменять так называемых стариков (*хадаши*), выступать в качестве руководителей общественных обрядов (Шагланова 2003: 120–138).

Интересны сложные связи шаманизма и ламаизма у монголов, а также феномен шаманствующих лам-магов (заклинателей *гурумчи*, астрологов *зурхачи*, лекарей *эмчи*, чудотворцев *чойженчи*), которые весьма популярны в народе, но не особенно уважаемы высшими ламами, сосредоточенными исключительно на жреческих делах (Жуковская 1977: 125–131). У тувинцев шаманы делятся не на две категории, а на пять, причем одна из них – «шаманы от рода чертей»: эти шаманы, хотя и отличаются грубым, скверным и вздорным нравом, но наравне со всеми участвуют в целительстве, причем, в ряде случаев их помощь более эффективна (Харитонова, Кенин-Лопсан 2000: 66–68).

В целом белое шаманство следует считать институтом раннего жречества. По мнению ряда исследователей, собственно шаманскую топикку сохраняют только черные шаманы, причем черный шаман находится в изначальном центре сакрального мира, в то время как белый шаман, жрец патриархальных культов, находится по отношению к нему на периферии (Харитонова 2006: 69–70). В.И. Харитонова называет белых шаманов «не шаманами, а

шаманствующими», людьми, которые не имеют многих способностей подлинных шаманов и занимают иную социальную нишу (там же, 70).

Примерно так же отзываются о черных и белых шаманах сами члены обществ, в которых сохранился шаманизм. У приисыккульских кыргызов уже во второй половине XX в. были зафиксированы представления о том, что черные шаманы предназначены к своему ремеслу от рождения, а белые черпают силу из книг. Некоторые кыргызы считают, что белых шаманов вообще нет, а некоторые отождествляли их с мусульманскими мистиками-отшельниками дервишами и *дубана*, а также «грамотными людьми» – *молдо* (Басилов 1992б: 292).

Бразильский антрополог де Кастру полагает, что развилкой между шаманами и ранними жрецами было изменение жертвенного аспекта древних культур. По его мнению, шаман в архаических обществах сам представлял собой жертвенное существо общины, он не отправлял в миры духов неких посланцев в форме жертв, но сам был жертвой: красноречивый пример, который приводит де Кастру – шаман народности аравете, к которому во время его путешествий на небо каннибальские божества обращаются как к «нашей будущей пище». С усложнением социальных отношений, шаман из жертвы превращается в оператора жертвоприношений, в жреца, который осуществляет жертвоприношение за другого: «к примеру, он становится палачом, приносящим человеческие жертвы; распорядителем жертв, которые приносят власть имущие; тем, кто санкционирует отправления, за которыми он всего лишь надзирает» (Кастру 2017: 109). Таким образом, выделяются *горизонтальный* (или *трансверсальный*) и *вертикальный* шаманизмы (там же, 109–113), причем второй – это скорее белый шаманизм или жречество. Смена архаического, трансверсального шаманизма на вертикальное изменяет и символический ландшафт: архетипическое Иное, с которым взаимодействует горизонтальный шаман, преимущественно териоморфно, а «Иное вертикального шамана обычно приобретает антропоморфные черты Предка» (там же, 111).

Стоит заметить, что в обществах, для которых характерна ситуация так называемого «двоеверия», старую шаманскую веру иногда называют черной. Таково одно из названий шаманизма у бурят – «черная вера» (*хара шаджин*) (Банзаров 1955: 51). На Алтае бурханизм («белая» или «молочная вера») противопоставляет себя «черной вере» (шаманизму) и «желтой вере» (ламаизму). На «черный бон» и «белый бон» делится и добуддийская тибетская вера бон, сохраняющая значительные следы шаманизма, и, по мнению некоторых исследователей, сформировавшаяся при непосредственном влиянии древних тюрков (Дугаров 2005). «Черным бон» называют старые религиозные практики, связанные с животными жертвоприношениями, которые были запрещены в ходе религиозных реформ и постепенного сближения с буддизмом (Samuel 2013: 87–88). Не исключено, что со временем в названии *кара-бакшы* также актуализировался подобный аспект, ведь черные шаманы у кыргызов больше, чем кто-либо другой, связаны с доисламской духовностью.

Для того чтобы уяснить значение черных шаманов, необходимо учесть различные смыслы слова *кара* (черный). Оно отнюдь не несет в себе одного только отрицательного смысла. Определение «черный» кроме цветовой и негативистской характеристики в кыргызском языке имеет отношение к чему-то простому, примитивному или находящемуся на более низкой, архаической стадии (напр., *кара калык* – чернь, простолоудин). *Кара* – цвет смерти и траура (напр., *кара аш* – поминки), но также это слово применяют для описания множества (напр., *орчун кара кол* – большое войско, тьма воинов) и многим другим вещам (Киргизско-русский словарь, I, 1985: 346). В ряде случаев черное характеризует перевозданное и грубое, черновое: к примеру, *кара аяк* – вытесанная из дерева кружка, не крашенная, без особой обработки сделанная посудина (Киргизско-русский словарь, I 1985: 86). Тюркская лексема *кара*, кроме значений «черный», «злой», «мрачный», имеет также значения «масса, толпа» и «сила, мощь» (Этимологический словарь... 1997: 279–287). Интересно, что именно в черном стальном напильнике (*кара болот өгөө*) заключена душа эпического богатыря Тоштюка (Кайыпов 1990: 292). Термин *кара-бакшы* с идеей власти и силы связывает Г. Нуров, подчеркивающий, что сила *бакшы* зависела от количества духов-помощников, и «наиболее сильные из них, т.е. имевшие очень большое количество духов-помощников, назывались «кара-бакшы»» (РФ ОРП НАН КР, инв. №. 1638: 225). Здесь стоит заметить, что самих шаманских духов обобщенно зачастую именуют «войском» или «богатырями», применяют к ним эпитеты, сочетающие понятия силы и множества.

Любопытно проследить и связь джиннов с суховеями, в которых они, согласно народным представлениям, перемещаются: ветер без осадков кыргызы называют черным ветром – *кара шамал*. Ветер, как и град, в кыргызском фольклоре часто выступает посредником между героем и божественными силами, приходит на помощь, помогает в тех или иных ситуациях. В этом контексте известен черный град – *кара доол* (Кайыпов 1990: 286).

С. Акатаев замечает, что в казахском языке слово *кара* означает также могущество и величие (отсюда название хребта Кара-Тау – большие или древние горы), а ранее это слово применялось как синоним севера, стороны мрака и смерти в сакральной географии многих народов. Постоянное присутствие приставки *кара* в титулатуре караханидов, по мнению Акатаева, свидетельствует о претензии этой династии на политическую гегемонию над многими народами Средней Азии (Акатаев 1973: 23, 24). Можно вспомнить и *Хара сульдэ* – черное знамя Чингисхана, символ власти и победы (Жуковская 1977: 107). В.И. Харитоновна также обращает внимание на то, что слово *кара* в тюркских языках может обозначать «сильный», а в своей монографии, посвященной магии и народному целительству, она замечает, что разделение на черных и белых магов у восточных славян связывается с представлением о наличии у черных колдунов значительно большей силы и магической поддержки, нежели у знахарей (Харитоновна 1995б: 11–13, 29).

Разумеется, слово *кара* связано с темным временем суток, черной ночью. Большинство кыргызских шаманов стараются устраивать свои ритуа-

лы после захода солнца, в темноте, что было подмечено этнографами (РФ ОРП НАН КР, инв. № 799: 204; Басилов 1992б: 161) и наблюдается в настоящее время. Ритуал *шам* проводится по обыкновению после заката, а зикры, если они проходят в помещении, вершатся с приглушенным или выключенным светом (ПМА 2016, Чуйская обл.: Егемкулова). Учитывая различные оттенки слова *кара*, можно понимать термин *кара-бакшы* как наименование сильного шамана, пользующегося древними практиками, связанного с доисламскими культами и опасными духами.

Информанты С.И. Ильясова сообщили ему, что *бакшы* делятся на *кара жиндуу бакшы* (*бакшы* черных джиннов) и просто *бакшы* (ОРП РФ НАН КР, инв. № 1331: 43). В наше время чаще всего говорят о белых и черных *бакшы* (*кара-бакшылар жана ак-бакшылар*). Разделение на белых и черных шаманов отражено и в рукописи Тоголока Молдо (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77). Изучение духовно-магических традиций Средней Азии позволило В.Н. Басилову прийти к выводу о том, что разделение шаманов на черное и белое в этом регионе встречается только у кыргызов (Басилов 1992б: 164), хотя некоторые смутные и фрагментарные воспоминания о таком делении были зафиксированы и у казахов в 1971 г. (там же, 53).

Разделение кыргызских шаманов и шаманок на черных и белых отмечает этнограф Т.Д. Баялиева, по словам которой, на севере и на юге Киргизии к этому разделению относятся по-разному (Баялиева 1972: 121). Первенство в могуществе северные кыргызы отдавали *кара-бакшы*, которые умеют изгонять джиннов посредством удивительных манипуляций: «становясь на раскаленное железо, острым ножом ударяя себя и больного, якобы отделяя у больного голову от туловища и т.д.». Север КР – исторически менее исламизированный регион, большее время сохранявший шаманский, кочевнический менталитет. Не удивительно, что северные кыргызы отождествляли белых шаманов со знахарями, и только черных шаманов считали собственно шаманами. У южных кыргызов, подвергшихся серьезному воздействию мусульманского Кокандского ханства, представления о черных и белых шаманах более размыты, но некоторые информанты из южных регионов заявили Баялиевой, что белые шаманы сильнее (там же, 121–122).

Т.Д. Баялиева в своей монографии обозначила две гипотезы о разделении на черных и белых шаманов. Обе были выдвинуты в советское время в русле исторического материализма. По первой гипотезе, разделение шаманов отражает фратриальное деления племен на два крыла (Золотарев 1964: 238–246). Такое деление наличествует и у кыргызов, правда, крылья называются не черным и белым (как у индейцев йокутс), а правым (*оң канат*) и левым (*сол канат*) (также имеется инородная группа *ичкилик*) (Асанов 2002). Вторая гипотеза, к которой апеллирует Т.Д. Баялиева, принадлежит Д.К. Зеленину и гласит, что дифференциация шаманов была результатом «высокого развития шаманства». Белый шаманизм этот исследователь трактует как религиозный опыт господствующего класса (Зеленин 1936: 394–398). Если В.Н. Басилов поддерживает версию Д.К. Золотарева о фратриях (Басилов 1992б: 28), то Т.Д. Баялиева не отдает предпочтение ни одной из них. Продолжая свой обзор кыргызской традиции, она намечает связь чер-

ных и белых с разными методами вхождения в трансовые состояния, однако, никаких выводов и обобщений из собранного на эту тему материала не делает.

### 1.3.3. Специфика ИСС у *кара-бакшы*

Один из знаменитых кыргызских черных шаманов XIX–XX вв. – *бакшы* Томо из Прииссыккуля. Т.Д. Баялиева записала свидетельства людей, бывших на его сеансах, и сравнила их с данными о камланиях алтайских шаманов. Как сообщает этнограф, слишком впечатлительные люди не посещали камланий Томо, поскольку «он якобы отрезал голову больного от туловища». Томо заклинал голову соединиться с телом, и «тогда люди будто бы явственно видели, как голова становится на место». При этом Томо проделывал все характерные для *кара-бакшы* трюки: вставал босыми ногами на раскаленное железо, протыкал себе и больному грудь и другие части тела острыми предметами, взбирался по веревкам до дымоходного отверстия юрты (Баялиева 1972: 138). По современным научным данным, наиболее талантливые шаманы способны вызывать глубокие ИСС не только у себя, но и у людей, среди которых камлают (Харитоновна 2006: 35). Описывая деятельность белых шаманов у кыргызов, Т.Д. Баялиева отмечает, что они работали иначе: не ходили по раскаленному металлу, не истязали себя, не резали и не протыкали больных. Так, белая шаманка Кокулай пользовалась свечами, зеркалом и молитвами, с помощью которых входила в транс (Баялиева 1972: 142).

В вопросе о разделении кыргызских шаманов на черных и белых на помощь снова приходят *бакшы* Тоголока Молдо. Один из них, а именно Борбу Шигаев, подробно ответил акыну на его вопрос о шаманской дифференциации. Сам Борбу получил шаманский дар от белых духов, которые не стали его «долго мучить», как поступили бы черные. Борбу делит черных и белых *бакшы* по признаку их ритуальных действий и методов, которыми они пользуются для связи с духами и лечения больных. Иными словами, у черных и белых шаманов разнятся способы вхождения в ИСС. По словам Борбу-бакшы, шаманы, имеющие белых духов, «действуют во время осмотра просто, вызывают предводителей войска, веруют и подчиняются земле, воде, мазарам», в то время, как те *бакшы* и *бүбү*, которые обращаются к черным джиннам, ведут себя «неспокойно», вбивают в себя острые предметы, такие как ножи и сабли, зажигают костры и ходят по углям без обуви. Черные шаманы, разъясняет Борбу, работают с духами, которые «показываются в виде человека, собаки, верблюда, кийика». Служители этих духов имеют обыкновение лизать раскаленные металл или бить себя плетьюми (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 1–7). Похожие свидетельства приводит и Ф. Полярков, согласно которому сильные *бакшы* проглатывают и отрывают десятки змей (Полярков 1894: 97), а также Ю.В. Кнорозов, наблюдавший шаманский зикр, в ходе которого ведущий практик ударял себя по груди топором и не имел при этом увечий (Кнорозов 1949; Кнорозов 1994). Е.Д. Турсунов пишет, что в 1975 году советские ученые сняли на видео камлание казахского *баксы*, который держал раскаленный докрасна камень, лизал

раскаленные металлические щипцы, но не получил ожогов (Турсунов 2004: 105). Такого рода ритуальные истязания, известные у множества народов, натолкнули ученых сразу на несколько гипотез о том, каким образом шаманский транс и эйфорические ритуальные переживания способствует эффекту обезболивания и амнезии: дискуссия о биохимической (эндорфиновой или не-эндорфиновой) природе этого феномена остается открытой (Принс 2001). Среди прочего звучит и гипотеза о том, что энергичная двигательная активность (шаманские пляски, зикры, практики в церкви трясун-квакеров и т.п.) выполняют роль «эндорфинового насоса», которая, как отмечают специалисты, нисколько не перечеркивает и роль психологических механизмов аутогенной анестезии (там же, 489–499).

Аффективный способ вхождение в трансовое состояние, который, судя по этнографическим данным, был наиболее распространен у *кара-бакшы*, преследует своей целью достижение IV уровня психофизиологических проявлений по Шкале самоотчета Ч. Тарта. Этот уровень характеризуется иступлением человека, ощущением того, что его психофизические проявления больше не подчинены его индивидуальной воле и сознанию. Во время этой стадии ИСС шаманы демонстрируют свои «фокусы», вводят окружающих в транс, ощущают одержимость духами (Харитонов, Топоев 2005: 87). Затем наступает стадия V – нейрофизиологическое торможение или каталепсия. Довольно часто шаманы не помнят или смутно помнят происшедшее.

Рассказывая про черных и белых шаманов, Борбу Шигаев подчеркнул, что их отличие только в методах работы и поведении на ритуалах. На уточняющий вопрос акына-собиранья, «одно ли дело делают» черные и белые *бакшы*, и различаются ли их духи, Борбу сказал, что «призываемые духи бывают разными, и у белых *бакшы* духи одного вида, а у черных другого» (РФ ОРП НАН КР. Д. 77: 1–7). Другой шаман из этой рукописи, *бакшы* по имени Шатан, не словами, но действиями подтверждает сказанное Борбу Шигаевым. Из текста ясно, что Шатан – *кара-бакшы*, поскольку он призывает на помощь черных джиннов («черные джинны, придите ко мне!» – «*кара-жин мага пайдасын!*»). Во время сеанса лечения душевнобольного Шатан «беснуется», шипит, свистит, подражает духам в образе животных, «делает много шума, орет, бегаёт» и лижет раскаленную в огне побрякушку (там же, 17–29).

#### 1.3.4. Черное и белое у шаманов-современников

Современные кыргызские шаманы, целители и знахари используют разные способы вхождения в ИСС и имеют разные представления о том, почему и каким образом шаманское искусство делится на черное и белое. *Бакшы-бубу* Д. Давлеталиева для связи с духами просто закрывает глаза и перебирает четки (ПМА 2014, Таласская обл.). Абдыкадыр-бакшы устраивает камлание с кружением по юрте и влезанием под ее купол (Somfai-Kara... 2007). *Бубу* Мариям Муса кызы наряду с неожиданными озарениями получает вести от духов через специальные медитации (Умет уулу Жайсан 2010: 14–20). *Бубу* М. Ыбралиева поет, кружится, использует молитвы и за-

клинательные импровизации. Она поддерживает традиционные представления о том, что разница между черными и белыми шаманами только в их духах, отмечая, что черные джинны сильнее мучат своих избранников (ПМА 2015, Таласская обл.: Ыбралиева).

Называющая себя целительницей Ж. Кулиева «смотрит по воде», молится, нашептывает, не проводит зикры или иные динамичные ритуалы. Черными или «темными» шаманами и колдунами она именуется людей со «злым даром», связанных с нечистой силой, а белых шаманов считает «людьми от Бога» (ПМА 2018, Чуйская обл.: Кулиева).

Б. Модубаева, которая подчеркивает, что не имеет связи с темными духами (*кара чымындар*), а, если видит их, то отгоняет, во время приемов пациентов погружается в кратковременный сон, в котором ей приходят откровения. Свою спокойную работу и путь *молдочулук* она противопоставляет неистовым зикрам *бакшы* (ПМА 2016, Чуйская обл.: Модубаева).

Т. Бегалиев, который позиционирует себя как белого шамана, в свою очередь противопоставляет свой путь *бакшылык* пути *молдочулук*, представители которого, по его мнению, не могут бороться с сильными потусторонними сущностями, поскольку боятся и не видят их. Сам он входит в транс динамическим способом – кружась с посохом *аса-муса*, пританцовывая и распевая импровизации во время зикра. Разделение на черных и белых шаманов Т. Бегалиев трактует в этическом ключе. Скорее всего, его версия сформирована под действием этико-религиозных представлений ислама, хотя и не ограничена ими. По словам информанта, черные и белые *бакшы* могут делать одни и те же дела, то черные *бакшы* отличаются суровым нравом и не соблюдают заповеди шариата (употребляют алкоголь), а белые *бакшы* – по характеру мягкие, жалостливые к людям и благочестивые. В суждениях Бегалиева можно заметить образы, близкие к позднему, преимущественно нравственному пониманию, близкому к делению на черных и белых магов в европейской традиции. Черных *бакшы* Т. Бегалиев сравнивает с прокурорами, а белых *бакшы* с адвокатами (ПМА 2015, Чуйская обл.: Бегалиев). Черные *бакшы*, по его словам, способны скорее принести вред, чем белые. Но в то же время *кара-бакшы* и лечат.

Д. Давлеталиева в одном разговоре сообщила, что, возможно, является черной шаманкой, а в другом назвала себя имеющей оба дара – черный (*кара касиет*) и белый (*ак касиет*). Думать так ее заставляет собственная сила, которая порой работает на разрушение. По словам Д. Давлеталиевой, ей нельзя выказывать симпатию даже близким людям, поскольку они могут от этого заболеть, а, если ненароком она кому-то пожелает зла, то оно исполняется в самой жесткой форме. Чтобы случайно не «сглазить» человека, эта шаманка носит очки с тонированными стеклами. В них она и ведет приемы (ПМА 2015, Таласская обл.: Давлеталиева).

#### § 1.4. Дифференциация сакральных практиков у кыргызов

Кроме собственно шаманизма (*бакшылык*), в кыргызской традиции есть множество других духовно-магических «путей». Часто *бакшы* и *бубу*

являются лекарями *табытами*, могут быть заклинателями *демчи* и т.д. Иногда «специализации» такого рода, напротив, расходятся и не пересекаются: к примеру, едва ли *бакшы* может быть одновременно муллой (*молдо*)<sup>8</sup>.

#### 1.4.1. *Бакшы* и *бүбү*, их атрибуты и инструменты

Сам термин *бакшы*, по мнению В.В. Бартольда, является заимствованием из санскрита и происходит от *бхикишу* – высшая степень монашеского посвящения в буддизме (от «бхикш» – «просить милостыню, подаяние»). Вероятно, этот термин появился в Средней Азии в монгольскую эпоху и постепенно «пристал» к местным шаманам. В.В. Бартольд указывает, что в государстве Бабуридов *бакшы* (в русскоязычной литературе чаще встречается написание «бакши») назывались чиновники, а у калмыков, монголов и маньчжуров это было «высокое духовное звание» (Бартольд 1900: 421). По другим версиям, в основе слова «бакши» лежит иранское «бага» (бог), китайское «bag-si» (учитель, наставник), тюркское «бак» (смотреть, видеть) (Басилов 1992б: 49). В.Н. Басилов считал созвучие «бакши» с тюркским корнем «бак» случайным и вслед за В.В. Бартольдом возводил термин к санскриту, подчеркивая, что его появление связано с буддистами, возможно, уйгурскими тантриками, серьезно повлиявшими на тюрко-монгольскую культуру (там же, 49–50).

Не везде *бакшы* (*баксы*, *бахши*, *бахшы*) – это целитель-шаман, как в Кыргызстане или Казахстане. В Туркмении *бахши* называют певца-импровизатора (Гуллыев 1985), а вот в Афганистане это – лекарь-заклинатель, использующий шаманские методы и работающий при помощи духов-покровителей (Sentlivres 1971). Соседние узбеки и таджики обычно называют шаманов *парихон* (от названия духов – *пари*, *пери*) или *фолбин* («фол» – араб. «судьба», «бин» – корень персидского слова «дидан» – «видеть») (Басилов 1992б: 50).

Название женщин шаманок в Киргизии – *бүбү*<sup>9</sup>. Происхождение этого слова неясно. Существует версия о том, что современный термин *бүбү*, имеющий персидское происхождение, с течением времени заменил монгольское название шаманов «бөбө», «бөө» (Баялиева 1972: 118–119), которое, в свою очередь, происходит от среднемонгольского «буге», «беки», что, по одной версии восходит к кит. «ву» – «жрица», «жрец», а по другой – к тюрко-монгольскому «бөгге», «бөг» – «мудрый», «мудрец», «вождь» (Дугарова: 228). У калмыков *бё* – также одно из названий шамана или шаманки (Бакаева: 93).

Деятельность и атрибутика *бакшы* и *бүбү* в целом одинакова. Порой сам термин употребляется в речи как *бакшы-бүбү*. Одним из главных орудий *бакшы* (которым, однако, пользуются и другие практики) является плеть-камча. Про инициированного *бакшы* говорят: «он получил плеть» или

<sup>8</sup> Иначе обстоит дело у народов, шаманизм которых встретился с буддизмом. К примеру, в Туве известны шаманы-ламы (Чажытмаа 2012).

<sup>9</sup> Разные названия для шаманов и шаманок известны и у других народов, к примеру, шаманы у якутов называются *ойун*, а шаманки – *удаган*.

«он имеет плеть». Широкое употребление ритуальное плетей можно наблюдать и в наше время: такие орудия имеются у всех встретившихся автору информантов-практиков. Некоторые используют плеть редко, и она может большую часть времени просто висеть или лежать без дела в доме *бакшы*, пока не понадобится для массажа или «стряхивания» с человека злых духов. Другие практики надевают камчу на шею во время своих ритуалов. Поступая так, Т. Бегалиев, видимо, продолжает старую традицию, зафиксированную еще ранними советскими этнографами (Абрамзон 1958: 150). Как и шаман А. Монгошев, его современный коллега Т. Бегалиев, вешает на себя камчу для устрашения джиннов. Плеть с колокольчиками иногда использовали казахские *баксы*. В целом с плетью камлают по всей Средней Азии (Басилов 1992б: 74–76). Интересно, что магические плети встречаются и в практике суфиев-алевитов (Аверьянов 2013: 15). Ритуальная практика бичевания распространена в самых разных культурах: там, где она напрямую не связана с сексуальностью, она обычно трактуется как способ отсекания (наметки границы между мирами) или изгнания вредоносных духов (Reinach 1905). У кыргызов плеть помимо прямого назначения и шаманской функции – символический предмет: держа плеть, произносят клятвы, а, входя в юрту, гость вешает плеть слева у входа, если он в хороших отношениях с хозяином, или держит плеть при себе, если имеет претензии (Алкоолор... 2011: 374–375).

Кыргызские *бакшы* не пользуются бубнами. Д. Шомфаи пишет, что кыргызские *бакшы*, в отличие от казахских шаманов и практиков других родственных народов, не имеют специальных музыкальных инструментов, а Абдыкадыр-бакшы пользовался во время камлания одной лишь камчой (Somfai-Kara... 2007: 56–57)<sup>10</sup>. Некоторые ученые предполагают, что еще в середине XIX в. кыргызские шаманы применяли бубен, однако прямых доказательств этому нет, а наличие шаманского бубна у кашгарских кыргызов можно объяснить уйгурским влиянием (Басилов 1992б:67). Не исключено, что бубны были утрачены в силу каких-то исторических причин: как известно, шаманы разных культур умело приспособляются камлать и без них (Харитоновна 2003). Следует отметить, что бубны (*доол*) и большие барабаны (*добулбас*) применялись кыргызами с древних времен для сопровождения торжеств, в качестве сигнальных инструментов, а в XX в. были

---

<sup>10</sup> У белых и черных шаманов большинства народов, знающих такое разделение, существовала разная атрибутика. Если выделялись другие категории шаманов (например, шаманы-кузнецы у бурят), то и они, как правило, имели отличную от других шаманов атрибутику. Подобных сведений о кыргызских шаманах, однако, не имеется. Можно только отметить, что *кара-бакшы* чаще, чем *ак-бакшы* прибегают к колошце-режущим предметам и оружию. Также, если у шаманов ряда народов посвящение осуществлялись в несколько этапов, и каждый сопровождался получением определенного атрибута или части костюма, что позволяло понять, каков статус шамана, какими навыками он обладает и какие ритуалы имеет право проводить (Прокофьева 1949; Прокофьева 1961), то у кыргызов процедура шаманского посвящения не подразумевает такой сложности, а шаманский костюм утрачен. Иногда камча, нож и *аса-муса* даются шаману-*бакшы* сразу, а иногда поэтапно.

возрождены в фольклорно-музыкальной практике (Дюшалиев, Лузанова 2016: 419). Тем не менее, кыргызские *бакшы* вовсе не были лишены музыкальных инструментов. Многочисленные свидетельства говорят о том, что они использовали в своих ритуалах кобызы (комузы) (РФ ОРП НАН КР. Д. 77: 1–22).

Кобызы не были специфическими шаманскими инструментами в отличие от посоха с колокольчиками (*шалдырак*), называемого *аса-муса* или *аса-таяк*. Сообщения о нем немногочисленны (Басилов 1992б: 76–77; Муштафина 1992: 143; Сарыбаев 1978: 148–153; Фиельструп 2002), однако, такими посохами пользуются и поныне. Искусствоведы считают *аса-таяк* преимущественно шаманским инструментом и описывают как деревянный шест-идеофон неправильной формы обычно длиной около полуметра с закрепленными в верхней части украшениями (пуговицы, металлические пластины, бараньи косточки, деревянные бруски, лоскуты ткани, конский волос) (Дюшалиев, Лузанова 1999: 51). Сейчас *аса-таяк* чаще применяется в народных ансамблях, и он «вырос» до полутора метров (Дюшалиев, Лузанова 2016: 420). У казахских *баксы* посох сочетается с кобызом (Басилов 1992б: 76).

С. Вайнштейн описывает камлание с жезлом *даяк* у тоджинцев. В верхней части этого жезла тоджинцы вырезали несколько зубьев, иногда оформляя их в виде антропоморфной личины. Такие зубья назывались *баи* (голова). Жезлы считались одухотворенными, а для их оживления предусматривались соответствующие церемонии (Вайнштейн 196: 177–179). У кыргызов наблюдается схожее отношение к *аса-таяку*. Даже, если таковой выполняет лишь функции трости и принадлежит не шаману, а обычному человеку или простому паломнику, его запрещается перешагивать, к нему относятся с почтением. Название *аса-муса* означает «посох Моисея» и воспроизводит волшебный посох легендарного патриарха, описанный в священных книгах. Чаще всего *аса-таяки* изготавливают из абелии (*Abélia*), причем, если это шаманский *аса-муса*, то для него срезают ствол растения на священном месте (мазаре). Считается, что можно брать лишь тот кустарник, на который укажут духи, причем перед тем, как его срезать, тот человек, для кого изготавливают *аса-муса*, наносит на ствол несколько капель своей крови (ПМА 2015, Таласская обл.: Сыдыкова). Естественные «узоры» на стволе, образованные изгибами древесины, иногда называют «слезами Аллаха», а сами посохи, по четвергам принято смазывать топленным маслом аккуратными движениями сверху вниз (ПМА 2015, Таласская обл.: Давлеталиева).

Если Д. Давлеталиева и ее ученицы используют *аса-таяки*, в основном, в походах на паломничества, а их посохи не имеют колокольчиков, то *бакшы* Т. Бегалиев имеет классический шаманский *аса-таяк* с бубенцами в семь рядов по четыре штуки, что означает семь дней недели и четыре направления пространства. Он очерчивает посохом круг вокруг пациентов, постукивая инструментом о землю и нанося при этом удары плетью по их телам. Такие же обряды в 70-е гг. прошлого века наблюдались у шаманов Иссык-Кульской области (Басилов 1992б: 77). Стоит заметить, что *аса-таяк*

с подвешенными к нему различными предметами (бубенцы, ленты, бусины, когти или лапы хищных животных) были и неизменным атрибутом среднеазиатского странника-аскета *дубана*. Их также использовали многие суфийские дервиши, и с такими посохами связано значительное количество легенд об их превращении в деревья.

Нож – не менее важный инструмент *бакшы* и *бубу*. Ножом шаманы пугают духов, протыкают их, нож прикладывают к телу больных (Басилов 1992б: 78-79). У уйгурских *перихонов* имелся «шаманский меч» (кинжал с подвесками), а у туркменских шаманов сабли (там же, 80). Интересно, что информант Д. Давлеталиева также называет ритуальный нож мечом (*кылыч*): сам нож понимается ей как физический конструкт невидимого духовного меча (ПМА 2015, Таласская обл.: Давлеталиева). Обычно ритуальные ножи, как и некоторые амулеты, а также личные украшения, кыргызские практики время от времени «чистят» на мазарах – для этого предметы на время опускаются в ручьи.

Вероятно, до второй половины XIX в. кыргызские *бакшы* и *бубу* не использовали или мало использовали мусульманскую атрибутику. По многочисленным свидетельствам тех времен, редко кто из кочевых кыргызов умел совершать *намаз* (каноническую молитву мусульман) и знал арабские молитвенные тексты (Баялиева 1981: 32–22). Однако, со временем у народных лекарей, знахарей-*молдо*, а затем и у *бакшы* появились четки, молитвенные коврики и мусульманские книги. Эти атрибуты у целителей и магов Средней Азии обычно служили доказательством исламского благочестия и учености (Басилов 1992б: 83). В настоящее время четки активно используются целителями и *бакшы*, причем, с их помощью не только молятся. Четками «сбивают» с человека джиннов, их прикладывают к больным местам, носят их в качестве амулета. Особенно популярны четки, сделанные из боярышника. Вместе с Кораном и другими исламскими книгами, четки и ножи обычно находятся в определенном месте в жилище практика, иногда на небольшом столике, где он держит священные камни, растения и другие инструменты. Такие временные «алтари», отличающиеся от шамана к шаману, обычно накрыты белой тканью.

Белый – традиционный цвет чистоты и духовности, цвет спиритуального мира. Белые одежды у узбекских и таджикских шаманов Басилов трактует как результат вытеснения «экзотического шаманского наряда» мусульманством (Басилов 1992б: 97–98). То же, вероятно, можно сказать и о кыргызах. Принятие белых одежд (*Ак Кийүү*) считается символическим инициатическим актом. Надевая белое после жертвоприношения, молитв, трапезы и получения благословения (*бата*) от других практиков, человек препоручает себя высшим силам.

Некоторые кыргызские шаманы и целители считают белое одеяние второстепенным и вовсе не обязательным, а обязательной называют лишь внутреннюю чистоту человека (Святые места севера... 2015: 94). Шаманка Д. Давлеталиева в отличие от своих коллег почти не носит белые одеяния и признается, что лучше себя чувствует в черных одеждах. Духи, по ее словам, не против (ПМА 2017, Таласская обл.: Давлеталиева). Т. Бегалиев,

напротив, все церемонии проводит в специальной белой одежде с серебряной вышивкой, повязывает на голову небольшую светлую чалму (ПМА 2016, Джалал-Абадская обл.: Бегалиев). Интересно, что некоторые практики увязывают белые одежды с саваном: целители, медиумы и шаманы мертвы для этого мира и живы для потустороннего (Святые места севера... 2015: 171). Возможно, именно в этом кроется смысл преемственности между белыми одеждами и утраченным шаманским одеянием, которое, по свидетельствам этнографов, у некоторых народов представляет собой «костюм покойника» с символически нанесенными на ткань костями, что, вероятно, означает вхождение шамана в мир предков (Вайнштейн 1961: 161).

Очевидна связь белых одежд у практиков кыргызчылык со смертью и через ритуал посвящения, который проводится некоторыми *бакишы* и *бубу*: возле могилы расстилают белую бязевую ткань, а потом перепрыгивают через нее. Человек, перешагнувший через такую белую ткань, принадлежит миру духов. Обычно после такого обряда белая ткань завязывается на шест рядом с могилой. Вероятно, отрез белой ткани символизирует перешагиваемую границу миров (и разделение жизни на время до и после посвящения), а также связывается с мусульманским саваном. Отрез белой ткани под названием *актык* (букв. «белизна») фигурирует и в свадебных обрядах кыргызов<sup>11</sup>. Заметим, что участники казахского нешаманского движения Ата Жолу покрывают отрезами белой ткани участки на мазарах во время паломничеств, а затем используют эти отрезки для своей ритуальной практики. Белые ленты преобладают и среди разноцветных кусочков ткани, которые паломники повязывают на ветки некоторых священных деревьев. Н.С. Терлецкий пишет, что в целом в Средней Азии белый цвет связывается с женственностью и символизирует феминное начало, в то время как красный цвет считается мужским (Терлецкий 2007: 121). Шаманы, описанные Тоголоком Молдо, на камлание повязывали головы красными платками (РФ ОРП НАН КР. Д. 77: 1–22), но в современном Кыргызстане мне такой практики встретить не довелось.

#### 1.4.2. *Дубана*: между шаманизмом и суфизмом

Фигурой, наиболее приближенной к *бакишы*, является *дубана*. Одним из первых кыргызского *дубана* описал русский путешественник и зоолог Н.А. Северцов. *Дубана* ехал «верхом на предрянной тощей лошадке, в коротком худом халате, сшитом из заплат», был босым, имел при себе кожаный пояс, суму и *аса-таяк* («железную палку с колокольчиками»). Его голову венчала «высокая остроколючая шляпа», также с колокольчиками. «Он жил подаянием, отчасти юрдовствовал, отчасти предсказывал будущее, несколько был и знахарем», – пишет путешественник (Северцев 1873: 346). В наше время уже казахского *баксы* и *дубана* (*дуана*) сравнила на основании имеющегося этнографического материала Р. М. Мустафина. Она отмечает незначитель-

<sup>11</sup> Стоит заметить, что у многих народов полотенце, иногда специальное и очень длинное, представлено в различных ритуалах перехода и символизирует не границу, а дорогу в иной мир.

ную разницу в их функциях и приходит к выводу о том, что в основе деятельности *баксы* и *дубана* находится «сильно разрушенный исламом архаический стереотип» (Мустафина 1992: 147).

Кыргызский *дубана*, кроме неизменного посоха, имел при себе обычно сумку для подаяний – *кулёё кульбоор* (РФ ОРП НАН КР, инв. № 799: 179). *Дубана* – человек «не от мира сего», безумец. Недаром кыргызы называют галлюциногенную белену *мең дубана* («я – *дубана*»), а детей могут пожуричь фразой «Где ты бродишь, как *дубана*?!» (там же, 180). *Дубана* был фигурой, близкой «нахшбендию» – суфию из ордена Накшбандийя, и порой эти фигуры отождествлялись (Баялиева 1981: 40). Вероятно, некоторые *дубана* действительно имели суфийские посвящения и проходили какие-то обучения у ишанов, но большинство из них были неграмотны. Само слово *дубана* (*дэвона*, *девона*, *дуана*) имеет персидскую основу и может быть переведено как «одержимый дэвом». Это бродячий дервиш, искатель духовной истины, ведущий также шаманскую практику (Басилов 1992б: 242). О близости фигур *бакшы* и *дубана* говорит и встречающееся в различных источниках их совмещение: так, информант Тоголока Молдо по имени Шатан-бакшы, обращаясь в своем песнопении к духу-наставнику, рассказывает, что сначала его сделали *дубана*:

*Жашымда кылдың дубана,  
Жанымды кылдың убара.  
Он жашта кылдың дубана,  
Өзүмдү кылдың убара.*

*В молодости сделал ты меня дубана,  
Измучил тогда мою душеньку.  
В пятнадцать лет сделал меня дубана,  
Заставил меня измучиться*  
(92, с. 19).

Информант Т. Бегалиев также заявляет, что сочетает в своей деятельности два пути: *дубаначылык* (т. е. путь или искусство *дубана*) и *бакшылык* (шаманский путь). Т. Бегалиев – вовсе не бездомный дервиш. У него есть семья, хозяйство и своя мельница в поселке Токтогул (Джалал-Абадская обл. КР). Но он действительно часто находится в разъездах по всей стране, останавливается и ночует в домах людей, которые зовут его провести те или иные обряды (ПМА 2016, Джалал-Абадская обл.: Бегалиев).

Современный *дубана* Атамкул Смаилов, опрошенный специалистами КИЦ «Айгине», рассказал, что бывает пять видов *дубаначылык* и соответственно пять разновидностей *дубана*: *дубана-дервиш* (путешественник или посол, искатель знаний), *кайырчы-дубана* (нищий *дубана*, испрашивающий милостыню), *эшен-дубана* (знаток Корана, ориентированный на мусульманский духовный путь), *баабедин-дубана* (*дубана-скиталец*) и *калла-дубана* (эту разновидность информант не разъяснил, но речь, вероятно, идет об образованном мусульманском мистике). Атамкул, называющий себя *баабедин-дубана*, получил свой *аса-таяк* с металлическими подвесками по наследству и не расстается с ним, путешествуя по мазарам, городам, селам и пастбищам. Он называет себя единственным бродячим *дубана* современного Кыргызстана, жалуется на то, что часто бывает гоним и презираем, сетует, что не имеет преемника. У Атамкула есть жена, которая умеет помо-

гать при родах (Кыргызстандагы мазар... 2010: 124-129). Д.К. Шомфай запечатлел в своем полевом отчете радение Атамкула близ его домика в Таласской области. Атамкул использовал светло-желтое одеяние с нашитыми на него бубенцами и посох *аса-муса*. *Дубана* рассказал венгерскому исследователю, что научился своему искусству у деда. Сам он часто испытывает тягу бродить, а, когда ходит по различным населенным пунктам, находит дома, где живут злые духи и изгоняет их оттуда. Хозяева этих домов не всегда знают, что живут бок о бок с нечистой силой (Somfai 2015: 213–214).

Нельзя не отметить некоторое пренебрежение к *дубана*: к ним порой относятся с презрением или страхом, причиной чему может быть их частое или даже постоянное эксцентричное поведение. Иногда считается, что *дубана* становится тот, кто пытается отвергнуть дар *кыргызчылык* (ПМА 2013, Таласская обл.: Давлеталиева).

В наше время трудно встретить классического *дубана* – бездомного странника или аскета, живущего в пещере либо специально выкопанной яме. Понятие о *дубаначылык* претерпело определенные изменения. Наблюдаемая мной в Манас-ордо женщина Токтобюю, которая называет себя (и считается окружающими) *дубана*, лишь отчасти вписывается в портрет, сложившийся по этнографическим очеркам прошлого века: она имеет атрибуты *дубана* (посох и мешочек для сбора подаяний), практикует целительские ритуалы, может внезапно затянуть песню-импровизацию, нарушить принятый этикет и повести себя вразрез устоявшимися нормам, например, сесть на мужскую сторону *дастархана* (пиршественного пространства). Однако эта женщина не ведет страннического образа жизни, имеет семью и даже является официально награжденной матерью-героиней (ПМА 2013, Таласская обл.). В литературе упоминаются только *дубана* мужского пола, и данный случай, как и вообще жизнь современных *дубана*, нуждается в дальнейшем изучении.

Яркий художественный образ арабского нищенствующего юродивого, во многом напоминающего *дубана* Средней Азии, можно найти в рассказе писателя Поля Боулза, герой которого сначала притворяется, а затем и в самом деле становится *медждубом* – безумцем-скитальцем, отрешенным от мира (Боулз 2006). *Медждуб* (*mejdûb*) в Марокко связывается с суфизмом и особой благодатью, при которой Аллах отнимает у человека суетный разум и дает ему нечто иное: *медждуб* живет подаяниями, нарушает социальные нормы и запреты, ведет бродячий образ жизни (Westermarck 1926: 48–49). В целом же можно сказать, что марокканский *медждуб*, как и среднеазиатский *дубана*, репрезентирует взаимосвязь между священной и безумием, которая во всех обществах вызывает двоякий отклик<sup>12</sup>. Как замечает Р. Же-

---

<sup>12</sup> Г.В. Ксенофонов на основе урало-алтайского материала увязывает «культ сумасшествия» с виктимными аспектами сакральных практик и представлениями об умирающем и воскресающем божестве (Ксенофонов 1929). В славянской культуре «священное безумие» – удел юродивых (Ростова 2008), а в исламском суфизме, с которым непосредственно связан феномен *дубана*, «безумие» просветленных адептов зачастую противопоставляется «благоразумию мирской суеты» (Шах 1993). Фигуру юродивого в контексте

рар, к сакральному безумцу люди одновременно относятся «как к чему-то грязному, от чего лучше отойти в сторону, чтобы не запачкаться, и как к источнику благословения, священному существу» (Жерар 2016: 362).

#### 1.4.3. Куучу – изгоняющие демонов

Близка к шаманам и категория людей, способных изгонять демонические силы. В Кыргызстане таких людей называют *куучу*. По данным С. Ильясова, экзорцистов *куучу* в досоветские времена было больше, чем *бакшы* (ОРП РФ НАН КР, инв № 1331: 46–47).

*Куучу* с помощью ружей, плетей или ножей избавляют людей от албарсты и других злокозненных духов. Считается, что *албарсты* во рту имеют печать с заклинанием, которую можно отнять у демона, став через это деяние *куучу* (Святые места севера... 2015: 111). В случае отсутствия такой печати или листка с заклинанием (*дуба*), побежденные в схватке *албарсты* отдают человеку одну из своих кос. Владелец этого артефакта тоже становится *куучу*, но такой путь был более рискованным, поскольку свою косу демон мог украсть, лишив человека возможности видеть его, а печать же с заклинанием вернуть себе *албарсты* не могли.

Во время своих церемоний *куучу* могут исполнять *бадик*, молиться, заклинять. Особенно уязвимыми для атак темных сил, с которыми может справиться *куучу*, считаются роженицы и младенцы до сорока дней от роду, имеющие «свободную душу», которая может отлететь от них во время болезни (Somfai 2004: 582). Информант Д. Давлеталиева называет себя не только *бакшы*, но и *куучу*. Этот дар она обрела, по ее словам, в экстренной ситуации, когда ее дочери угрожало кесарево сечение, причем, врачи склонялись к отрицательному прогнозу относительно выживания новорожденного. Ворвавшись в палату, Д. Давлеталиева стала размахивать камчой и просить покровителей об изгнании темных сил. После этого, как она говорит, начались схватки, а роды прошли успешно (ПМА 2013, Таласская обл.: Давлеталиева). Хотя *албарсты* и печать с заклинанием в рассказе информанта не фигурировали, она уверена, что обладает даром облегчать роды.

#### 1.4.4. Смотрители мазаров *шайыки*

Большую роль в *кыргызчылык* играют т. н. *шайыки* (шейхи) – смотрители священных мазаров. У туркмен шейхи-смотрители (*шихи*) переняли шаманские функции, проводят зикры и камлания (бросаются с купола юрты на землю, испытывают себя огнем, впадают в экстаз), занимаются лечением паломников (Басилов 1992б: 294). *Шайыки* кыргызов тоже порой совмещают в себе функции смотрителей и целителей, однако, далеко не все из них называют себя шаманами (*бакшы*) или ясновидящими (*көз ачык*). Так, Ч. Бектемирова, смотрительница Азиздер ордосу (Чуйская область), признается, что самостоятельно не проводит ритуал *шам жагуу*, не является в отличие от ее бабушки *бүбү*, хотя и умеет контактировать с населяющими

---

понятий о глупости, шутовстве и сумасшествии, в связи с сакральным началом анализирует А.П. Липатова (Липатова 2010).

ущелье змеями, которые помогают ей в излечении людей (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова). Смотрительница другого мазара – мавзолея Байтика-баатыра лечит молитвами, получает послания от высших сил, проводит ритуал *дем салуу* (ПМА 2016, Чуйская обл.: Модубаева). Смотритель мазара Нылды-ата Ж. Кудакеев, имеющий среди предков *куучу* и *бубу*, был призван к своей деятельности самим духом Нылды-ата, который еще в детстве начал являться ему во сне. Он проводит зикры, читает паломникам Коран, приглядывает за порядком на мазаре, проводит обряды *дем салуу* (ПМА 2014, Таласская обл.).

Нередко *шайыками* становятся по наследству. Ч. Бектемирова возродила мазар змей (Азиздер ордосу), на котором когда-то практиковала ее бабушка (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова). Династия хранителей гумбеза Манаса длится с XVIII в. и до сих пор (Святые места севера... 2015: 23–24). Кыргызские ученые, опросившие множество *шайыков*, сделали вывод о том, что довольно часто они посвящают себя духовному служению «вне своего осознанного желания», а по воле высших сил, которые посылают своим избранникам различные напасти, испытания или провоцируют специфические обстоятельства. При этом многие *шайыки* занимаются не только поддержанием порядка на территории мазара, но и целительством (Молчанова, Айтпаева 2007: 130).

#### 1.4.5. Народные знахари: *табыны, дарыкеры, тамырчи*

Несколько дальше от «шаманского полюса», но все же во многом связан с ним – кыргызский знахарь-целитель *табын*. В конце 40-х гг. XX в. АН СССР и ее кыргызский филиал совершили фольклорно-этнографическую экспедицию на Тянь-Шане. Среди прочего были собраны и некоторые данные о шаманах-*бакшы*, а также о двух других типах носителей сакрального знания: целителях (*табынлар*) и заклинателях (*дарыкерлер*). Тогда *табын* Нуралы Тугеев познакомил ученых с различными методами фитотерапии, поразив их прекрасным знанием не менее семидесяти местных растений (Абрамзон 1948б: 378). Если этот *табын* выступал в роли травника и костоправа, то заклинатель (*дарыкер*) Арык Арзыматов пользовался преимущественно «магическими приемами лечения» (Абрамзон 1948а: 67).

Порой травничество, массажи и заклинательное искусство объединяются в руках одного практика. Его могут называть *табыном*, *дарыкером* или даже *бакшы* – в зависимости от того, какие методы деятельности у такого практика преобладают. Кыргызские знахари обычно ставят диагноз по пульсу (таких специалистов называют в свою очередь *тамырчи*) и проводят различные лечебные манипуляции, наиболее популярными из которых остаются *баш теңдоо* («выравнивание головы» с помощью массажа) и *жүрөк көтөрүү* («поднятие сердца», которое производится при испуге человека). Для последнего ритуала берут муку из трех разных домов и золу из очага женщины, дважды бывшей замужем, делают из этого сырья ритуальный хлеб, который подвешивают на шею человека, а, когда он остывает, отдают его собаке (Святые места юга... 2013: 212). Иногда при «поднятии

сердца» из олова отливают также «сердечную бусину» («жүрөк мончок» или «жүрөк таш»), хранящую человека от испуга.

К простейшим знахарским ритуалам, которые иногда практикуют и обычные домохозяйки, относится *сук-суктап* – снятие слеза, с помощью семи кусочков хлеба, которыми прикасаются к различным частям тела, а затем скармливают их собакам. Практикуется у кыргызов и высасывание болезни, распространенное также у казахских целителей (Турсунов 2004: 88–91). При таком методе практик как бы отсасывает болезнь из человека (обычно, от больного места), причем, зачастую, при этом он выплевывает какой-нибудь предмет (например, небольшую кость), которая мыслится вместилищем или причиной болезни.

Наиболее распространено среди *табынов* травничество. Многие из них сами собирают растения и изготавливают на их основе препараты. Некоторые травники считают нужным собирать растения ночью, когда они «держат в себе» больше целебных свойств. Многие подчеркивают, что нужно «прислушиваться к травам», брать те, которые сами «подают знаки» (Святые места севера... 2015: 102). О дозировках лекари тоже часто получают *аян* в каждом конкретном случае. Это касается и применения высокотоксичного аконита (лат. *Aconitum soongaricum*, кырг. *Уу коргошун*) для лечения опухолей (Святые места севера... 2015: 104). Встречается также представление о *миңдаба* (букв. «тысяча снадобий») – особой траве или одноименном составе из разных компонентов, некой секретной панацее, помогающей от самых разных болезней (Святые места севера... 2015: 102–103).

Часто знахари *тамырчи* одновременно бывают костоправами, лечат от укусов ядовитых животных, в том числе, и при помощи молитв. Некоторые тамырчи одновременно являются *бакшы* (Святые места юга... 2013: 208–209). Информант Э. Чомоева, принимающая людей в Манас-ордо, определяет состояние человека по пульсу, предсказывает его судьбу по расположению родинок или с помощью нисходящих на нее откровений, проводит ритуал *баш теңдоо*, делает массаж, применяя обдувание человека («*куф-суф*»). Целительница признается, что часто путешествует вне тела, выходя во время сна из своей физической оболочки и получая в таком состоянии сакральные знания (ПМА 2013, Таласская обл.: Чомоева).

#### 1.4.6. Молдо и другие представители народного ислама

Х.Ф. Аллаяров отмечает параллельное шаманизму мусульманское направление народной медицины, в рамках которой действуют заклинатели и чтецы молитв (*дуохон* или *куф-суфчи*), а также суфии-ишаны (Аллаяров 1993: 11). К этому списку стоит добавить ученика ишана, называемого в Кыргызстане *калпой*. *Калпа* – это также одаренный мулла (Святые места севера... 2015: 221). В пантеоне *пиров*-покровителей есть *Калпа-Ата* – покровитель всех *калпа*, которого призывают для избавления от серьезных недугов и снятия порч. Многие почитаемые духи были при жизни *калпа*. Таков, например, Майкадам-калпа, который, согласно легенде, лечил любую болезнь простым ударом плети. В Таласской области в качестве мазара почи-

таются развалины мечети, строительство которой предписывается Майкадаму (ПМА 2015, Таласская обл.: Давлеталиева).

Большую роль в духовном целительстве играют *молдо* (мн. ч. *молдо-лор*). В Кыргызстане *молдо* – далеко не всегда человек, имеющий диплом исламского духовного учреждения. Часто *молдо* решением односельчан провозглашается грамотный авторитетный человек, умеющий молиться, ведущий относительно благочестивый образ жизни (Айтпаева, Алдакеева... 2010: 8–11). Порой *молдочулук* (путь молдо) передается по наследству в качестве профессии отца (*ата кесеби*) (там же, 19). Востоковеды отмечают, что муллы не могут считаться священнослужителями, по крайней мере, в привычном смысле этого слова. Дело в том, что в исламе нет представлений о духовенстве как сословию, обладающем особой духовной силой или институализированной (церковной) благодатью, эксклюзивным правом посредничества между Богом и человеком (Фрахаштов 2006:286). Однако муллы могут быть определены в качестве духовных лиц вместе с имамами и муфтиями.

Между «официальными» (имеющими исламское образование) и «неофициальными» (не имеющими такового) муллами бывают расхождения, в том числе, и по вопросу народного целительства, паломничества на мазары, традиции *кыргызчылык* в целом, причем, «неофициальные» молдо чаще относятся к народному исламу и целительским практикам мягче и позитивнее, чем служители культа, получившие теологическое образование (Айтпаева, Алдакеева...2010: 22–24). Однако, и среди тех, и среди других попадаются муллы-целители, *молдо-табыны*, экзорцисты, заклинатели, изготовители амулетов.

К мусульманскому спектру духовно-магической традиции кыргызов принадлежит и *даватчы* – мусульманин, который на протяжении жизни совершает прозелетические поездки по разным регионам. Среди *даватчи* часто попадаются знатоки мазаров и люди, имеющие медиумические способности (Святые места юга... 2013: 200).

#### 1.4.7. Другие сакральные специалисты кыргызов

Как практики, идущие путем *кыргызчылык*, так и мусульманские целители могут именовать себя *айтымчи* – т. е. «говорящий», предсказатель будущего, знаток прошлого, ясновидящий (Святые места севера... 2015: 218).

Старинное слово *аяр* (волшебник или чародей), напротив, применяется обычно к практикам, ориентированным на архаические культы, а иногда и к существам из потустороннего мира, духам (Молдобаев... Манас энциклопедия 1995: 176–177). К таким волшебникам *аярам*, известным в большей степени по мифам и сказаниям, близки и повелители погоды *жайчы*. *Жайчы* якобы могли вызвать дождь, бурю, снегопад или, напротив, солнечную погоду. Их держали при себе лидеры соперничающих родов и военизированных групп, которые применяли искусство *жайчылык* в военных целях. Разумеется, *жайчы* ценились и простыми земледельцами во время засушливых сезонов. Когда маги-погодники умирали, их хоронили с особыми церемониями, поскольку считалось, что несоблюдение таких грозит дли-

тельными проливными дождями (Баялиева 1972: 55). *Жайчы* остались, в основном, в памяти народа, причем, некоторые из них сознательно отказались передавать свой дар потомкам, заявив, что путь *жайчылык* – не для новых времен (Святые места севера... 2015: 139–156).

Известно, что *жайчы* использовали волшебный камень *жай-таш*, который они обретали с помощью секретных манипуляций или находили во внутренностях некоторых животных. Понятие о таком камне наличествует у целого ряда тюркских и монгольских народов и уходит своими корнями к шаманской древности (Кисель 2010; Малов 1947; Функ 1993: 85–86; Яданова 2014; İnan 1986: 159–165). Хотя *жайчы* исчезли, представления о магическом влиянии на погоду остались. Так, среди кыргызов известен обряд *дамбыр таш*, который проводят простые люди во время первого весеннего грома. Они наполняют ведра камнями и бегают вокруг жилища, грохоча этими ведрами и выкрикивая пожелания об удачном, дождливом сезоне и плодородии.

В значительной степени с погодой связаны и народные звездочеты *эсепчи*, которые занимаются предсказанием погоды и наступающих природных сезонов, следят за расположением светил и течением народного календаря. *Эсепчи* имели большой вес в прежние времена, с ними советовались как простые скотоводы, так и представители родовой знати. В их обязанности, кроме прочего, входило определение по взаимному расположению Луны и Плеяд особых периодов *тогоол*, которые считались важнейшими для циклов живой природы (Калыбеков 2016). Много интересных сведений о кыргызской народной астрономии и календаре записал Тоголок Молдо (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 20–26).

Астрологи-*эсепчи*, как и специалисты по животным (в основном, лошадям), которых называют *сынчы*, были также знатоками примет и хранителями этноэкологической традиции. Кыргызские *сынчы* (и их казахские коллеги *сыншы*) также обладали способностью предсказывать детям будущее и распознавать характер по их внешнему облику (советовать родителям посвятить ребенка тем или иным ремеслам) (Кодар 2002: 145–146). Выдающиеся *сынчы* и *эсепчи*, как явствует из легенд, обладали волшебными способностями и обширными познаниями в самых разных науках и искусствах, включая медицину, сказительство, теологию. Некоторые исследователи рассматривают *эсепчи* и *сынчи* как шаманские специализации (Народы Средней Азии... 1963: 182), другие трактуют их как «первых степных философов», которые частично наследовали шаманизму, однако представляли мир и человека уже не мифоритуально, а в «десакрализованном смысле» (Кодар 2002: 146). Едва ли можно приравнивать такие категории, как *бакшы*, *эсепчи* и *сынчы*, но следует заметить, что имена некоторых астрономов и *сынчы*, таких как Манак Айманбаев, Толубай-сынчи и другие, связываются с предсказательством и целительством, а сами они вошли в пантеон народных святых *колдоочулор* (покровителей) и имеют посвященные им мазары.

Набор магических специализаций кыргызской традиции будет неполным без гадателей (*толгөчүлөр*). *Толгөчү* занимается ритуалами *толгө ачуу* или *толгө салуу* (предсказаниями). Чаще всего гадатели и гадалки исполь-

зуют особым образом раскладываемый набор из 41 гадального камня (*төлгө ташы*), но прибегают также к помощи заячьих и бараньих лопаток, сонников (Святые места севера... 2015: 225). Разумеется, в наше время в ход активно идут и европейские карты. *Төлгөчү* может заниматься исключительно гаданиями и не уметь ничего другого. Такова Б. Эргешева из г. Каинды гадает на камнях и картах, но не занимается целительством. Свои гадальные камни, как и многие ее коллеги, она собрала на святых местах (ПМА 2014, Чуйская обл.: Эргешева). Наставницей Б. Эргешевой стала М. Ыбралиева, для которой гадательная деятельность – скорее, вспомогательная, чем основная. Ыбралиева – известная в Таласской области *бубу*, осуществляющая ритуалы *шам жагуу*, *дем салуу*, *жар салуу* и другие.

Наконец, следует упомянуть некоторые частные категории: *аянчы* – вестник или медиум, получающий *аян* (весть) свыше; *кузгучу* – предсказывающий по зеркалу, *демчи* – совершающий ритуал *дем салуу*, *эмчи* – экзорцист, специализирующийся на ритуале *эмдөө*, *аласчы* – очищающий с помощью благовоний, *далычы* – предсказатель по бараньей лопатке. Все эти названные специализации могут совмещаться друг с другом и с описанными выше.

## § 1.5. Кыргызский шаманизм и силы природы

Использование растений, животных и минералов, магия натуральных стихий, взаимоотношения с одушевленной природой, наполненной живыми агентностями флоры и фауны – характерная черта *кыргызчылык* вообще и *бакшылык* в частности.

### 1.5.1. Камни и растения

Живыми или наполненными магической силой считаются не только растения и животные, но и камни. Д. Давлеталиева использует, к примеру, собранные на мазарах камни разных форм. Целительница прикладывает к телу человека камни, форма которых соответствует больному органу человека, и в это время визуализирует, как духи помогают ей излечивать те или иные недуги. Похожий способ применяют целители на разных мазарах: порой камни, похожие на органы человека, покоятся в священных родниках (Святые места севера... 2015: 41). О бытовавших в кыргызском шаманизме способах лечения камнями писал советский исследователь Г. Нуров (РФ ОРП НАН КР, инв. № 1638). Такие традиции живы и поныне.

Особую нишу занимает фитотерапия. Кыргызская духовно-магическая традиция и народная медицина знает множество растений, которые активно применяются в лечебных целях. Среди них: белена (*мең дубана*, против глистов) (Поярков 1894: 97), аконит круглолистный (*уу коргошун*, против болезней опорно-двигательной системы и ряда тяжелых заболеваний), аконит белый (*ак кодол*, от простуды, кашля, нервных заболеваний, при болезни суставов), эфедра (*чекенде*, при нервных заболеваниях и воспалении), чабрец (*көкөмерен*, против внутренних воспалений, при бронхите, сердечно-сосудистых заболеваниях, для общего укрепления организма), эдельвейс

(*мамыры*, тонизирующее и стимулирующее средство), береза (*кайыңды*, при расстройствах пищеварения), полынь (*эрмен*, от кожных заболеваний), рябина кислая (*ышкан*, для лечения урологических недугов). Чабрец (*көкөмерен*), считается не просто лечебной, но особенной травой, которая часто растет на благоприятных или святых местах (Святые места юга... 2013: 184).

Подорожник (*бака-жалбырак*) исконно применяется кыргызами от воспалений и желудочных болезней. Подорожник делят на мужской (имеющий длинные заостренные листья) и женский (имеющий листья круглой формы) (ПМА 2015, Таласская обл.: Ыбралиева). Активно используется травниками и знахарями также рогоз широколистный (*чекен*), применяемый для нормализации кровообращения (Святые места севера... 2015: 77).

Среди других лекарственных растений информанты называют папоротник (*козу кулак*), лечащий болезни внутренних органов, горечавку туркестанскую (*эр батыр*), из которой готовят отвары для нормализации кишечной деятельности, ломонос восточный (*чырмок*), который курят при сифилитическом поражении носа, ферулу кокандскую (*кокон чайыры*), помогающую при астме, головной боли, переутомлении и ангине, золотой корень (*алтын тамыр*), укрепляющий организм в целом, и ряд других растений, точно идентифицировать которые не удалось. Среди таковых – лунная трава (*айчөл*) и приворотная трава *мээр чөл* (возможно, женьшень) (ПМА 2016, Иссык-Кульская обл.: Сатыбалдиев). Растение *мээр чөл*, как считается, может спасти человека от голодной смерти (Святые места юга... 2013: 79).

Высоким спросом пользуется редкое растение *аркар оту* (трава архара), корень которой нужен для изготовления настойки от простатита. В некоторых источниках *аркар оту* идентифицируется как эдельвейс бледно-желтый, однако, информант, занимающийся сбором трав, такую идентификацию считает неверной. И. Сатыбалдиев рассказал об использовании чилибухи (*кучала*), которая, по его словам, бывает кыргызская и китайская. Оба растения применяются как средства, повышающие жизненную энергию и в особенности половую активность (ПМА2016, Иссык-Кульская обл.: Сатыбалдиев). Китайской кучалой, по всей видимости, в КР именуют аронник Королькова.

Гармала обыкновенная (или могильник, *Peganum harmala*), известная в Кыргызстане как *адыршман*, в Узбекистане как *исырык*, а в Таджикистане как *хазор испанд*, стабилизирует давление, применяется при болезнях толстой кишки и горла, лечит ревматизм и кожные заболевания, имеет успокоительный эффект, выступает в роле бытового фумиганта. Гармала – одно из священных растений Средней Азии. Считается, что она вырастает на местах старых захоронений, где прах уже смешался с землей (ПМА 2011, Таласская обл.: Давлеталиева). Похожие сведения о ней имеются и в русской фольклорной традиции, что явствует из названия – могильник. В Средней Азии сушеная гармала развешивается пучками в дверях или по углам жилища как оберег. Ее семена едят для избавления от порч. Но чаще всего гармалу жгут на углях в качестве благовония, очищающего пространство от злых духов и привлекающего духов полезных. Дым гармалы – обычный ат-

рибут на сороковины ребенка и праздник Нооруз, ее периодически жгут в рабочих помещениях и в домах, чтобы очистить их от «негатива». Среднеазиатские шаманы и целители окуривают гармалой себя, пациентов, свои рабочие инструменты. Из семян гармалы добывают красящий пигмент, который активно используется в народном искусстве. Поскольку гармала содержит целый ряд алкалоидов и психоактивных веществ, к ее применению подходят аккуратно. Растение считается священным во многих культурах, его описание дано в древнейших памятниках человечества, включая Авесту, а медицинское применение широко распространено, особенно, на Востоке (Караматов 2014).

Равноценен по своей значимости могильнику в кыргызской культуре можжевельник (лат. *Juniperus*, кырг. *арча*), с помощью которого проводятся очистительные окуривания *аластоо*. Можжевельник считается одним из сильнейших растений и используется для окуривания не только целителями, но и обычными людьми. Большие заросли можжевельника в горах обычно почитаются как святые места.

Еще одно сакральное растение кыргызов – боярышник (*касуеттуу*), которому приписываются способности оберегать людей и животных от сглаза и порчи. Ягоды боярышника полезны при сердечных заболеваниях (Святые места юга... 2013: 185). Из его древесины часто изготавливаются бусины для амулетов и четок. В целом традиция *кыргызчылык* относится к растениям как к одухотворенным существам. Особым пиететом пользуются деревья, у которых есть свой дух-покровитель Байтерек-ата (Маничкин 2017: 235).

### 1.5.2. Сакральные животные

Кыргызская натуропатия включает в себя ряд средств животного происхождения: мясо и жир медведя, желчь сурка, мясо горного козла, барсука, медведя, лисы, индейки и некоторых других животных и птиц. При онкологических заболеваниях применяли и до сих пор применяют бульоны на мясе змей (Жапаров 2016: 449–450). Против внутренних воспалений и эхинококка народные лекари прописывают отвары из краснотрухих жерлянок (Святые места севера... 2015: 106–107).

Целебными силами, по народным представлениям, обладают медвежья кожа, змеиный яд, мясо горной индейки, кровь косули, гнездо ремеза, мясо черепаш (Святые места юга... 2013: 192–192).

В качестве лекарственного средства от нервных заболеваний в кыргызской народной медицине используется сушеная волчья селезенка. С волками у кочевых культур особенные отношения. К волку относятся с почтением, его считают символом мужества и силы, от него берегут овец, на него охотятся ради шкур, из которых шьют шапки. Почитание волка, включая предание о происхождении от него древних предков, зафиксировано у множества народов (Потапов 136-138; Султанова... 2013). Такие же предания есть и у кыргызов. В целом у тюркских кочевников волк нередко играет роль посредника между божественной и человеческой сферами (Кодар 2002: 141). По данным фольклористов, сакральным статусом обладала и со-

бака (в ряде легенд она – предок кыргызов), однако, постепенно мусульманская культура с ее пренебрежительным отношением к собакам вытеснила народный пietet в адрес этого животного (Нарынбаева 2016: 395). Волчьи и медвежьи лапы или зубы часто используются как самостоятельные амулеты либо части таковых. Тоже можно сказать и о барсах: до сих пор, несмотря на внесение снежного барса в Красную книгу и санкции за отстрел этого редкого животного, на рынках можно найти амулеты с частями барса. На Ошском рынке Бишкека лапу барса в 2015 г. гадалка предлагала за 700 долларов США. Культ барса, олицетворявшего богатырскую силу, уходит корнями в тотемистические представления, его следы хранят орхоненисейские рунические надписи (Баялиева 1972: 24–25).

По данным шамана Шермата, опрошенного С. Ильясовым, волки и медведи – такие же враги злых духов, как и филин. Еще в первой половине XX в. кыргызские *бакшы* украшали свою одежду медвежьей лапой, орлиными когтями и перьями филина (ОРП РФ НАН КР, инв № 1331). Их коллеги казахские *баксы* крепили перья филина к кобызу (Басилов 1992б: 70). Амулет из перьев филина и жемчуга использовался для лечения глазного бельма (Баялиева 1972: 26). Перья филина не только запугивают нечисть, но украшают традиционные головные уборы кыргызских невест и детей. Если такие колпаки в наше время редкость, то лапы филинов или орлов в автомобилях в качестве оберега для удачной дороги встречаются очень часто. Также кости и перья животных привязывают к детским колыбелям. Тинатин Смаилбекова, торгующая сувенирами и природными амулетами возле комплекса Манас-Ордо, объяснила, что, если для создания *тумара* с текстом из Корана необходимы умеющие делать это *молдо*, то некоторые природные объекты, в частности, когти и перья хищных птиц, сами по себе являются амулетами. Сама она никогда не убивает филинов, поскольку это «святые птиць», но собирает уже погибших в лесной местности, и делает из них талисманы-сувениры. К головам птиц женщина иногда пришивает бусины с нанесенными на них арабской графикой именами Аллаха (ПМА 2011, Таласская обл.: Смаилбекова). Почитание сов имеет, по-видимому, длинную историю. Во всяком случае, об этом свидетельствует оригинальный памятник древнетюркского времени в местности Карасу (Казахстан), представляющий собой два каменных изваяния – мужское и антропоморфно-совиное (Толеубаев 2012).

Сакральными считаются также орлы и соколы. В честь появления в предгорье первых появившихся орлов-могильников, вестников весны, ранее устраивались пиршества (Симаков 1998: 27). Хищные ловчие птицы в Кыргызстане порой захораниваются на деревьях (там же, 74). Их желчь используется в народной медицине и магии (там же, 55). В Кашгаре имеются представления о птице-шамане (*куш-бахшы*), обладающей рядом чудесных свойств (там же, 288). Гигантский степной орел (*Алп кара куш*) в кыргызских преданиях наделен возможностями менять облик человека, возвращать ему молодость, одаривать умом, вызволять героев из подземного царства (Баялиева 1972: 26; Кайыпов 1990: 57, 70-71). Г. Симаков сближает *саятчы* (народных специалистов по ловле и воспитанию хищных птиц) с шаманами,

утверждая, что они имеют много общего с ними, хотя и не выполняют собственно функций *бакшы*. Перечисляя черты, сближающие шаманов и мастеров птичьей охоты, исследователь замечает, в частности, задействование теми и другими специальных бубенцов на костюме и ритуальных предметах, фигурирование крылатых хищников в шаманском фольклоре и шаманской атрибутике, приписываемые им волшебные и целительские качества, наличие особых заклинаний, посвященных ловчим птицам, сверхъестественные свойства и особый статус некоторых выдающихся *сынчы* и *саятчы*, деление ловчих птиц на черных и белых (по мысли автора, параллельное черному и белому шаманизму). Также исследователь прослеживает возможную связь беркута *ыбыгыз*, которого кыргызы считали гермафродитом, с шаманской травестией (Симаков 1998: 282–287).

Охотники-*беркутчи*, как и *бакшы*, по представлениям народа, имеют сакральный дар (*касает*). Они наделены особой силой, так что одно присутствие этих людей может поправить дела. На Иссык-Куле бытует поверье, что бездетная женщина должна переспать с *беркутчи* или *сынчы*, и тогда она излечится от своего недуга (там же, 47). Большие хищные птицы, фигурирующие у ряда народов как образы духов, дающих шаманское посвящение (Ксенофонтов 1930: 40), присутствуют также и в видениях кыргызских шаманов и магов (Святые места севера... 2015: 77). Стоит подчеркнуть этноэкологический аспект деятельности *саятчы* и *беркутчи*: по традиции, орлов, ястребов и соколов, по прошествии нескольких лет охоты с ним, отпускают на волю. При этом орлам надевают на палец серебряное или золотое кольцо, чтобы в случае их вторичной поимки кем-либо, птиц тут же выпустили. Традиционные *беркутчи* считают, что у природы нельзя брать больше того, что необходимо, а хищные птицы за свое сотрудничество с человеком достойны уважения и вознаграждения (Симаков 272–273).

Еще одна священная птицы Средней Азии – лебедь. У казахов *дуана* носили шапку, включающую в себя хвост и голову лебедя (Кукашев 2002: 39). В наше время вестники-медиумы (*аянчы* и *айтымчы*) из неорелигиозного движения Ата Жолы в Казахстане (а некоторые и в Кыргызстане) называют себя: женщины – лебедями (*ак-куу*), а мужчины – соколами (*сункар* у казахов, *шумкар* у кыргызов). У ряда монгольских племен и у телеутов образ лебедя фигурирует в этногенетических мифах и семейных обрядах (Эрдэнэболд 2012: 73). Лебеди пользуются неизменным почтением у кыргызов: их пух украшает головные уборы и включается в амулеты, которые делаются для супружеской верности и семейного благополучия, а сами лебеди считаются предвестниками счастья (ПМА 2011, Таласская обл.: Смаилбекова).

Сакральные природные объекты кыргызчылык включают муравейники. Рядом с ними порой проводят ритуал *шам*, оставляют там жертвенные лепешки для муравьев (Святые места севера... 2015: 164). Властелин муравьев Чекир-ата является покровителем семейного блага. К нему обычно обращаются для дарования многочисленного потомства и крепости семейных уз, а также для защиты домашнего хозяйства и успешной борьбы с конкурентами. Показывая мне сакральные объекты Манас-Ордо в июле 2012 г.,

мои информанты-практики предложили мне помолиться возле муравейника, а, когда я ответил, что не знаю наизусть арабских молитвенных текстов, сказали, что язык не имеет значения. Тогда для молитвы возле священного муравейника я выбрал латинский текст *Ave Maria*, что было одобрительно воспринято сопровождающими (ПМА 2012, Таласская обл. КР).

### 1.5.3. Змея – священное животное кыргызских шаманов

Наверное, ни одно животное не ассоциируется так с шаманами и магами Средней Азии, как змеи. Змеи-драконы почитались у различных народов Средней Азии. Найдено множество изображений таких существ разных времен в Туркмении и Узбекистане, зафиксированы представления о переселении в змей души человека после смерти (Беленицкий, Мешкерис 1986). Змея считается тотемным животным одного из башкирских племен, которое так и называется – *йыйлан* (змея); это племя тесно связано с кыргызами и кыпчаками (Кузеев 1974: 362).

У монголов змеи, которых связывали с водной стихией и небом, изображаются на шаманских костюмах, почитаются как божественные животные. Ранее монголы, обращаясь к змее, не называли ее напрямую, а использовали различные эпитеты, например, закрученное божество (*мушгиа хайрхан*) или длинный червяк (*урт хорхой*) (Эрдэнэболд 2012: 60–64). Интересно, что змеиное божество почитается главным у фуюйских кыргызов, потомков енисейских кыргызов, попавших в Китай и многие столетия отрезанных от тюркского мира (Чертыков). Некоторые казахские *баксы* и целители представляют себе в виде змей духов *аруахов* (Ларина, Наумова 2016: 225–226). В казахской сказке «Ер Тёстик» (у кыргызов есть эпос «Эр-Тоштюк» про того же героя) богатырь некоторое время живет у Царя змей – Жылан-Бапы-хана, а в татарском аналоге этого сюжета («Йиртёшлюк») женится на дочери змеиного повелителя, главы подземного мира (Кайыпов 1990: 28–29, 50).

Почитатели змей в Кыргызстане жертвуют им айран, молоко или муку (священные продукты белого цвета). Считается, что, угостив змей и проведя перед их скоплением обряд *шам*, можно получить от одного из пресмыкающихся магический подарок – благословенный змеиный рог (Святые места севера... 2015: 46). Похожий обычай существовал и ойрат-монголов: завидев скопление змей, нужно было сесть рядом и расправить подол, на который должна заползти одна из змей и оставить там свой выполок либо золоты – такой сакральный предмет хранился в юрте на особом месте, заматанный пятицветным ходаком (Эрдэнэболд 2012: 61–62).

Убивать белых змей, а также любых змей рядом с их жилищами традиция запрещает. Под охраной обычая находятся и змеи, имеющие большое семейство. Если такая «гнездовая змея» (*уюктуу*) заползла в дом человека, то необходимо провести обряд *ак чачуу* – насыпать мукой дорожку на полу, и тогда змея уползет (Святые места юга... 2013: 196).

Т. Баялиева описывает ритуал искупления за убийство змеи возле ее гнезда (*ордо*): провинившийся человек пек лепешки, приглашал гостей и устраивал на месте убийства трапезу, после которой молился и просил

прощения у змеиноного рода, а в конце обряда семь раз выбрасывал землю с помощью кетменя – на том месте, где он убил животное (Баялиева 1972: 28–29). С белыми змеями (*ак жылан*), по-видимому, связана особенно почитаемая мифическая белая змея-дракон (*ажыдаар ак жылан*). Змеи в кыргызских сказаниях имеют имена. Наиболее частые из них: *Топчу* (Пуговица), *Бүчү* (Петля), *Кур* (Пояс). Зафиксировано представление о способности змей гипнотизировать человека, и, если, человек одолевал в такой схватке змею, угадывая ее имя, то он приобретал особый дар власти над змеями (там же, 30).

Согласно информанту Д. Давлеталиевой, невидимые змеи-джинны живут на посохах аса-таяках. Представления о змеях-джинах характерны не только для кыргызов (Иванова 2006). Чаще всего практики именуют священных змей не «жылан», а «азиз». Таласские *бакшы* верят, что *азизы* обитают на святой горе Арашан-Ата. Некоторые из них становятся невидимыми спутниками получивших священные посохи людей. Змеи могут покинуть человека, который не заслуживает своего дара, и вернуться на гору (ПМА 2012, Таласская обл.: Давлеталиева). У змей в традиции *кыргызчылык* имеются и свои духовные покровители: Чон-Азиз (Большой Змей), Азиз-Ата (Отец змей) и Ханыша-апа (Матушка-царица) (ПМА 2018, Чуйская обл.: Бектемирова).

В КР имеются мазары, отчасти или целиком посвященные змеям. Знаменитый мазар Манжылы-Ата в Иссык-Кульской области располагает источником змей (Азиз булагы), в ущелье Кегеты (Чуйская область) находится Ак-мазар, хозяйкой которого является Белая Змея, а недалеко от Бишкека, в Аламединском ущелье, располагается мазар Азиздер ордосу (Змеиная ставка), за которым надзирает *шайык* Чинара Бектемирова. К такой миссии ее привела длительная тяжелая болезнь и потеря сына: обратившись к *бүбү*, Чинара-эже узнала, что духи призывают ее реконструировать заброшенный змеиный мазар, на котором когда-то практиковала ее бабушка Королу-апа, лечившая людей с помощью змей. Королу-апа близко контактировала с этими животными: они висли на ней, ползали, показывались из рукавов и воротника. Ее внучка взаимодействует со змеями на расстоянии «силой мысли».

На мазаре она живет ежегодно с ранней весны до поздней осени (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова). Раньше на этом мазаре целители проводили по больным местам змеями, а обряды проводились в полнолуние (Святые места севера... 2015: 12). Сейчас основной терапевтический метод заключается в купаниях в святых источниках, богатых полезными веществами. Ч. Бектемирова говорит, что обычно змеи появляются вечером близ источников и наблюдают за тем, как она лечит людей. По ее словам, именно змеи решают, кого пускать на мазар, как лечить того или иного человека. Они предупреждают смотрительницу о посетителях.

На мазаре вместе с Ч. Бектемировой живет ее ученик Аскар, который когда-то привел сюда друга, больного псориазом. После посещения Азиздер ордосу и лечения целебной водой тот выздоровел. Смотрительница и ее ученик подчеркивают суровый характер змей и предупреждают гостей:

*азизы* не прощают вольностей. Так, по рассказу Ч. Бектемировой, человек, убивший в этих местах двух змеенышей, сполна испытал гнев змеиного рода: у его беременной жены через несколько месяцев погибла двойня. Еще одна история гласит о целительнице, которая хотела открыть источник в неполюженном месте, несмотря на предупреждение Ч. Бектемировой. Вскоре у этой целительницы начались проблемы с сыном. А молодой житель одного из окрестных сел, без разрешения искупавшийся в источнике и оскорбивший смотрительницу, и вовсе скончался той же ночью. К змеям Ч. Бектемирова относится «как к людям». Нечаянно убитую одним посетителем змею она похоронила «по мусульманскому обряду», дав ей имя Мээргюль и проведя поминки (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова).

Местность Шаймерден (Кадамжайский р-н Баткенской области КР), по мнению некоторых краеведов, также связана с почитанием змей, а именно с шахом змей (перс. *Шахмардан*). На этом месте в давние времена белые змеи лечили людей от витилиго (Святые места юга... 2013: 106).

Этнографы тоже зафиксировали представления о *тире* Шаймердене как о главе подземного царства змей (Баялиева 1972: 29). Ч. Бектемирова, однако, уточняет, что Шаймерден и Шаамерден – это разные духи, и, если первый покровительствует богатырям и силачам, то второй – царь подземного мира змей, женатый на царице по имени Маар (ее же называют Ханыша-апа – Матушка-царица). Другим именем Шаамердена хранительница змеиного мазара назвала встречающееся в записях Тоголока Молдо имя Шаапери (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова).

На мазаре Шамшыкал-Ата (Джалал-Абадская область), где, в частности, практикует *бакшы* Т. Бегалиев, имеется пещера, населенная змеями. Она нередко используется как *чилдекана* – помещение для медитаций и общения с духами-*чилтенами* (там же, 109). Считается, что живущие на мазарах змеи не трогают благочестивых паломников. Такие святые места с присутствием змей именуются и у казахов (Стасевич 2013б: 291).

Один из распространенных в Кыргызстане оберегов называется *жыландын башы* (т. е. голова змеи). Он применяется как защита от дурного глаза и злого языка. Это могут быть головы змей или заменяющие их раковины каури, нашитые на одежду (Баялиева 1972: 26). Используются змеи в народной медицине. Г. Нуров упоминает лечение сифилиса мясом змей (РФ ОРП НАН КР, инв. № 1638: 23–24). Особенно ценятся песчаные удавчики. Их можно найти у травников на рынке, среди остальных змей, мясо которых едят в лечебных целях. Считается, что диета из змеиного бульона способна излечить человека от опухолей.

Убийства змей в лечебных целях не находят единодушного отклика среди практиков кыргызчлылык. Такую практику резко осуждают некоторые информанты, полагающие, что люди, поедающие змей, или их потомки обязательно будут наказаны, ведь «змеи и так оставляют нам свои шкурки, в которых много лекарства» (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова).

#### 1.5.4. Этноэкологические аспекты традиционной духовности кыргызчылык

В священном пространстве мазаров, где невидимый мир действует как отражение упорядоченности человеческого присутствия, человек находит себя не случайным элементом универсума, не противопоставленным бытию субъектом, а естественным местом, соотраженным с этим универсумом и имеющим свой бытийный смысл. В доиндустриальных обществах человек не мыслит и не ощущал себя субъектом, призванным к безграничной эксплуатации всего сущего, единоличным хозяином живой и неживой природы. Вероятно, именно в этом коренились нормы «первобытной экологии». В наше время закрепленные в традиционной культуре правила взаимоотношения человека с окружающим миром, мифопоэтически нагруженные правила сберегающего природопользования становятся основами этноэкологии.

Традиционная этноэкология кыргызов была санкционирована ощущением универсальной сопричастности человека и мира, регулировалась «санкциями» миропорядка, охраняемого образами *чильтенов* и священных мазаров. В таком русле можно понять, к примеру, фольклорные представления кыргызов о том, что нельзя убивать больше тысячи *кыйшк*<sup>13</sup>. Убийство тысячи первого *кыйшка*, как считалось, повлечет за собой гибель или страшную травму для охотника, либо иное суровое возмездие, например, такое, какое описано в поэме «Карагул ботом», где герой стреляет в своего единственного ребенка, приняв его за *кыйшка* (Баялиева 1972: 18). В Ат-Башинском районе Нарынской области сохранилась легенда о том, как злой охотник застрелил двух священных лебедей – хранителей озера Көл-Көл, после чего воды этого озера, считающегося священным местом, окрасились в красный цвет, а затем вновь стали голубыми, но такими холодными, что ныне там никто не купается, а, если купается, то заболевает (Святые места севера... 2015: 20–21).

Об экологических особенностях традиционного воспитания вспоминает общественный деятель, один из идеологов тенгрианства Д. Сарыгулов: «Когда я был маленьким, на кочевьях меня посылали собирать топливо. Вокруг был лес, и можно было просто срубить дерево. Но вместо этого, мы, детишки, по несколько часов собирали сухие ветки. «Убивать» деревья запрещалось. Для того чтобы обогреться, хватало немного сухостоя. Совершенно ни к чему было уничтожать лес». По его словам, детям запрещали рвать цветы, объясняя им, что они тоже живые и хотят жить. «Осознание прав природы, того, что мы – ее дети, а не хозяева» Д. Сарыгулов предлагает сделать основой жизни современного человека, «балансирующего на грани гибели природных ресурсов, которая приведет и к его гибели» (Маничкин, Радзиховская 2005). Исследователь А. Вязниковцев отмечает важность для центральноазиатской «народной религии» проникновенного от-

<sup>13</sup> *Кыйшками* называют раздельнокопытных диких животных, считающихся «небесным стадом», скотом духов.

ношения к природе, с которым увязывает и способность шаманистов к определению так называемых «слабых экологических связей», то есть влияние на человека психологических и «энергоинформационных» ландшафтных аспектов (Вязниковцев 1996: 134). Мудрое отношение к природе, выраженное, в том числе, и в культуре мазаров, ряду современных исследователей видится чрезвычайно актуальным: оно могло бы найти отражение в общественном поведении сегодня, если бы люди конструктивно относились к духовному наследию прошлого и до конца осознавали вызовы современности (Иманалиев 2009).

## **§ 1.6. Исторические трансформации кыргызского шаманизма в XX-XXI вв.**

Основные трансформации кыргызского шаманизма в последние три столетия связаны с историческим развитием среднеазиатского ислама, а после – с советским периодом и некоторыми особенностями новейшей истории, строительством культуры суверенного Кыргызстана, становлением информационного общества и все большим взаимокультурным влиянием в мире.

### **1.6.1. Шаманизм под натиском ислама**

Если в Ферганской долине ислам утвердился еще во времена господства саманидов (VIII-IX вв), то среди кыргызов мусульманство, претерпев расцвет в XII-XIII вв, упадок после монгольского вторжения в XIII-XVI вв., точечное возрождение благодаря суфийским проповедникам в XVI-XVIII вв., в XIX в. сколько-нибудь основательно влияло только на жизнь южных племен, в основном, благодаря их насильственной исламизации Кокандским ханством, а на севере религия Мухаммеда была по-прежнему очень слаба (Баялиева 1981: 45-46). Поверхностное, декларативное принятие ислама в среде северных кыргызов и казахов отмечено целым рядом путешественников XVIII-XIX вв. В.В. Радлов и Ч. Валиханов писали, что, называя себя мусульманами, кыргызы-кочевники не соблюдали постов, не читали намаз, а зачастую даже не могли назвать имя основателя своей веры. По воспоминаниям очевидцев, в XIX в. вместо мечетей кыргызы использовали обложенную кругом с помощью камней территорию, однако, и в таких своеобразных молельнях они бывали редко, обычно, если в поселение заглядывал какой-нибудь путешествующий проповедник (там же, 28-33). Такое же положение наблюдалось и у казахов. В 1832 г. А. Левшин описывал, что у казахов нет мечетей, они в большинстве своем не блюдут постов и омовений и ислам «мог бы совсем» угаснуть в народе, если бы не периодически навещавшиеся к кочевникам миссионеры из Бухары, Хивы, Туркестана (Левшин 1996: 314). По другим данным, простые казахи даже предписывали непогоду слишком усердному молению мулл, полагая, что через это «заражается воздух» (Даулбаев 1881: 103). Шаманы тех времен, конечно, не

пользовались четками и не произносили молитв на арабском языке<sup>14</sup>. Все-вышнего чаще именовали Жараткан или Теңир, но не Аллах. Постепенно исламизация взяла свое: сначала на юге, а потом и на севере Кыргызстана исламские элементы проникли в шаманскую деятельность, и, если еще в первой половине XX в. кыргызские *бакишы* в большей степени ссылались на духов, то сейчас их наследники зачастую говорят о Боге. Включение исламских элементов в шаманизм, по-видимому, служило своеобразной культурной легитимации старых практик: подобным же образом поступали и монгольские шаманы, которые в своем стремлении сохранить влияние на людей и не превращаться в маргинальную «касту» восприняли огромное количество буддийских элементов (Жуковская 1977: 136–145).

В настоящее время адепты *кыргызчылык*, как правило, стараются соблюдать принципы исламского благочестия, строго следят за предписанными шариатом омовениями (*даарат*), держат пост. Все это, впрочем, не мешает ориентированным на «чистое мусульманство» людям вступать в споры и конфликты с представителями народного ислама, называть их язычниками, осуждать обряды на мазарах, взаимодействие с духами и, тем более, магию. Многие *бакишы* и *бубу* современности не посещают мечетей, хотя и причисляют себя к мусульманам. Как и *шайыки*, они считают мазары местами, более чистыми и приближенными к высшим силам, нежели мечети. В то же время такие духовные практики как *аянчы*, *молдо*, *демчи*, ориентированные на *мусулманчылык*, достаточно сильно углублены в ислам, хотя и, как правило, в его суфийской, мистической версии.

Некоторые черты *бакишылык* и *кыргызчылык* оказались на удивление стойкими. Среди них культ исторических деятелей и воинов. Записавший свидетельства старожил в 40-х гг. прошлого века С.М. Абрамзон описывает такой культ, включавший в себя не только паломничества на могилы воинов, но и поклонение доспехам прославленных предков (Абрамзон 1948а: 73). В настоящее время в Кыргызстане имеется большое количество священных мест, посвященных историческим деятелям. Это могут быть их могилы, места их пребывания, места их подвигов и свершений. Даже современные памятники, установленные в честь таких людей, многими практиками воспринимаются как «места силы» (ПИМА 2011, Таласская обл.: Давлеталиева). Люди чтут Курманжан-датку<sup>15</sup>, Алымбек-датку<sup>16</sup>, Байтика Канва<sup>17</sup>,

---

<sup>14</sup> Современные *бакишы* и целители активно пользуются исламскими сакральными текстами. Молитвы на арабском языке обычно заучиваются наизусть, и порой их смысл не ясен или не вполне ясен произносящим.

<sup>15</sup> Курманжан-датка (1811 – 1907) – кыргызская государственная и военная деятельница, предводительница и правительница алайских кыргызов с 1832 по 1876 гг., одна из наиболее значимых и ярких женщин в истории Средней Азии XIX–XX вв. Известна как *Алайская царица* и *Мать народа*.

<sup>16</sup> Алымбек Датка (1799/1800 – 1862 или 1863) – крупный кокандский политический деятель, визирь и полководец.

<sup>17</sup> Байтик Канаев (1820 – 1886) – манап рода *солто*, правитель Чуйской долины, один из руководителей борьбы против гнета Кокандского ханства и сторонник присоединения к России.

Шабдана Джантаева<sup>18</sup>, Ормон-хана<sup>19</sup>, Молдо Нияза<sup>20</sup>, Молдо Кылыча<sup>21</sup>, Саякбая Каралаева<sup>22</sup> и многих других деятелей истории и культуры как прославленных и могущественных *арбаков*.

Среди множества мазаров, связанных с именами знаменитых деятелей прошлого, есть и мазар, посвященный Чингис-хану (он находится в Баткенской области, недалеко от русла Суу-Башы) (Святые места юга... 2013: 29). Интересно, что среди кыргызских шаманистов процветает культ мусульманского завоевателя Афганистана и Индии падишаха Бабура<sup>23</sup>, чей реконструированный молитвенный домик стал одной из святынь знаменитого сакрального комплекса Сулайман-Тоо. Д. Давлеталиева говорит, что к ней приходит, хотя и не часто, дух Бабура, а иногда и дух его внука – могольского императора Акбара<sup>24</sup>. Эти духи ведут себя властно и требуют изысканных сандаловых благовоний, пренебрегая простой арчей или гармалой. В ритуальной комнате *ордо* шаманка вместе с Кораном хранит подаренный ей автором этого исследования русскоязычный экземпляр «Бабур-наме»<sup>25</sup> (ПМА 2015, Таласская обл.: Давлеталиева).

Интересно, что похожий культ зафиксирован и в Индии, причем, среди индуистов (Свобода 2014: 245–249). В обоих случаях имеется представление о духах как о существах, обладающих своими вкусами, характерными пристрастиями, привычками, разными типами поведения. Во время сеансов медиумы говорят с различной интонацией, могут слагать импровизации, имеющие характерные стилистические особенности. Похожий феномен отмечен в культурах одержимости (Бургиньон 2001: 429).

Вместе с тем, магический пантеон кыргызов за последнее столетие претерпел очевидные изменения. Главное из них – постепенная минимизация роли джиннов, которые еще в 30-х гг. прошлого века были главнейшими духами *бакшы*. Сейчас о джиннах говорят преимущественно с опаской, их чаще изгоняют, нежели зовут на помощь. Опираются *бакшы* современных кыргызов больше на духов предков – *арбаков*. Такая же тенденция за-

<sup>18</sup> Шабдан Джантаев (1839 – 1912) – крупнейший манап племени *сарыбагыш*, полководец, союзник Российской Империи, исторический деятель.

<sup>19</sup> Ормон-хан (1792 – 1854) – хан Кыргызского ханства (1842 — 1854), автор свода законодательных декретов, известного под названием «Ормон окуу».

<sup>20</sup> Молдо Нияз (1823 – 1896) – один из первых кыргызских акынов-писменников, мыслитель и поэт.

<sup>21</sup> Молдо Кылыч Шамыкан (Шамырган) уулу (1866 – 1917) – кыргызский поэт импровизатор, акын-писменник.

<sup>22</sup> Саякбай Каралаев (1894 – 1971) – советский кыргызский поэт и великий манасчы.

<sup>23</sup> Захир-ад-дин Мухаммад Бабур (1483 – 1530) – уроженец Андижана, тимуридский правитель Индии и Афганистана, основатель династии Великих Моголов, падишах. Известен также как исследователь, поэт и писатель.

<sup>24</sup> Абуль-Фатх Джалалуддин Мухаммад Акбар (1542 – 1605) – третий падишах Империи Великих Моголов. Акбар укрепил могущество Могольской династии и сильно расширил границы страны. К концу его правления империя Великих Моголов охватывала большую часть территорий Северной и Центральной Индии.

<sup>25</sup> Бабур-наме – воспоминания Захир ад-дина Мухаммеда Бабура, написанные на чагатайском языке и фарси. Памятник переведён примерно на 25 языков мира.

метна и у соседних казахов. Если раньше шаманам на помощь приходили и *пери*, и *дэвы*, и джинны, то теперь это обычно *аруаки* (*аруак*, *аруах* – каз. аналог кырг. *арбак*). В противоположность *аруакам* джинны стали всецело олицетворять вредоносные, тёмные силы (Ларина, Наумова 2013б: 125). И все же полностью джинны демонизировались только в умах мусульманского духовенства. Так, информант Д. Давлеталиева признается, что общается с джиннами, но не говорит об этом людям: «Мы просто называем их «отцами» (*аталар*) или «духами» (*арбактар*)». Характерно, что и ранее у кыргызов джинны порой «очеловечивались» или даже сливались с культом прославленных предков. Так, Ф. Поярков пишет, что кыргызские *бакшы* в XIX в. часто «давали своим джиннам различные имена, по большей части, старинных героев» (Поярков 1894: 95). Аналогично этому В.Н. Басилов отмечает у самаркандских шаманок размытые границы между *пари* (*пери*) и духами предков (Басилов 1992б: 86), а также бытование собирательного образа *жин-аруак* в Каракалпакии (там же, 303).

Современные кыргызские шаманы, маги и целители считают важными практики уединения и поста. Не известно, соблюдали ли *бакшы* XIX в. исламский пост *ураза* (кырг. *орозо*). Это представляется маловероятным, хотя, скорее всего, исламские традиции в то время чтились ассоциировавшие себя с дервишами-суфиями *дубана*. Однако в наше время *бакшы*, *бүбү* и *шайыки*, как правило, ревностно блюдут подобные предписания. Суфийские практики отшельничества органично наложились на периоды инициации, известные у шаманов всего мира, когда будущий практик обычно остается один на один с духами. Для медитативных уединений (обычно на сорок дней), которые сопровождаются строжайшим постом, служит так называемая *чилдекана* (букв. «комната сорока»). Это может быть пещера, подземелье мечети или мавзолея, небольшой саманный домик вдали от людей или затененная, отгороженная от остального жилого пространства комната. «Сидеть в *чилдекане*» – говорят про такие уединения, которые во время подготовки к принятию дара проходят многие *бакшы* и целители (некоторые делают это и потом) (Святые места юга... 2013: 24). Считается, что в это время адепта посещают и обучают духи – *чилтены*. Антрополог А. ван Геннеп, сравнивая периоды инициации у шаманов и колдунов разных традиций, приходит к выводу о промежуточности или пограничности этих периодов: насыщенный всякого рода табу и особыми предписаниями, такой период представляет собой время приостановки или пресечения жизни посвящаемого (Геннеп 1999: 100–103).

Как и у многих народов мира, у тюрков существует представление о сексуальных связях с духами. Такое представление вообще играет важнейшую роль для осуществления магических и шаманских практик (Харитонова 1995а: 215–240). У теленгитов в браки с людьми вступают антропоморфные хтонические оборотни *алмысы* (Доронин 2013: 93). У тувинов шаманы, в том числе и женатые, имеющие детей, иногда женятся на духах (Харитонова, Кенин-Лопсан 2000: 68–69). Этнографы сообщают про представления о супружествах или любовных связях с духами *пари* у равнинных таджиков, узбеков и кыргызов (Басилов 1992б: 126, 200).

У кыргызов подобные представления отражены и в эпосе «Манас». Так, Айчурок, супруга Семетея, сына Манаса, по версии манасчи С. Каралаева, ведет свой род от Кайыпа (горного духа), а ее сестра по имени Кокмончок – *перу*. Влюбленная в Семетея Кокмончок уносит смертельно раненого героя с поля битвы и, вместе с ним, «не мертвым и не живым», селится в волшебной скале Кара-Ункур (Жирмунский 1995: 137–142). В наше время представления о романах с потусторонним миром все еще живы. Таласская шаманка объясняет уход мужа и свое одиночество именно тем, что ее «присмотрели себе духи». Они же, по ее словам, ревнуют ее к людям, родственникам и даже домашним животным (ПМА 2012, Таласская обл.: Давлеталиева). Мотивы «сексуального избранничества» духами зафиксировали у кыргызов и советские этнографы (Баялиева 1972: 195).

По мысли Р. Амайон, шаманы заключают браки с духами, что символически отражает браки в обществе, причем шаман выступает в роли охотника, а дух в роли охотничьей добычи. Описывая бурятский шаманизм и экстраполируя его особенности на шаманизм вообще, Амайон отмечает спиритуальные браки между мужчинами-шаманами и женскими духами как основу обряда и даже самой идентичности шамана, человека, женатого на духе в образе животного. Женщины-шаманки, по мнению Амайон, не могут заключать браки с духами, а потому и не делают приношения духам животных. Исследовательница отводит им роль посредника между живыми людьми и душами мертвых, и роль такого посредничества возрастает по мере перехода от круговорота обмена жизненной силой (культ дикой природы) у охотников к сакрализации социального производства (узы между живыми и мертвыми) у скотоводов (Намаюн 425–540).

### **1.6.2. Модернизация традиционного шаманизма и неошаманизм**

Описывая современное состояние духовно-магической традиции у кыргызов, нельзя не обозначить распространение в городской среде неошаманизма и индивидуальных опытов, различных систем медитаций и визионерства. Многие практики рассказывают как о медитативных «путешествиях», так и о явлениях им различных сущностей и духов. Совмещение такого рода феноменов в жизни современных (неошаманских) практиков, в том числе, «естественным образом», а не посредством литературного приобщения к оккультной сфере, отмечается и в России (Сафтуф, Харитоновна 1999). Вслед за исследователем М. Харнером неошаманка В.Ю. Воронина выделяет некоторые признаки «традиционного» и «базового» шаманизма (Воронина 2013: 68–66). Оба варианта имеются в современном Кыргызстане. Хотя настоящая работа посвящена именно «традиционному» шаманизму, нельзя не отметить проникновение в сферу деятельности шаманов ряда модернистских черт.

Согласно традиции, шаманом может быть только тот, кого выбирают сами духи. Зачастую передача статуса шамана происходит по наследству и вопреки воли избранника. Большинство информантов из традиционной среды резко отрицательно или с большим недоверием относятся к понятию о доступности шаманских или оккультных знаний любому желающему, то

есть к той норме, которая лежит в основе неошаманизма. Многие практики отмечают, что люди «лезут – сами не знают – куда» и потом расплачиваются за это. Вместе с тем некоторые представители духовно-магического сообщества заявляют о том, что теперь сакральное знание стало «более открытым» и дар может получить практически каждый. Такая точка зрения, однако, характерна больше для неошаманистских движений вроде движения Ата Жолы, нежели для аутентичных, наследственных практиков *кыргызчылык*.

Кыргызский шаман не может перестать шаманить, иначе к нему возвращается болезнь либо духи наказывают его. Освобождение от дара невозможно или почти невозможно. В неошаманизме путь выбирается добровольно, хотя человек может ощущать «зов», переживать особые состояния и видения. Для таких практиков выбор шаманизма и «обрамляющей» его религиозно-культурной традиции не является обязательным. Например, Н. Алиева, хотя и является внучкой *бакшы* и переживала с детства сакральные состояния, не стала традиционной *бубу*, а, будучи светским человеком с широким кругозором, «трансформировала» свой «шаманский зов» в визуальное творчество, занятия йогой и психологическими практиками. Являясь европейски образованной личностью и отвергая большую часть исламских предписаний, она, тем не менее, с уважением относится к исконному *кыргызчылык* и совершает паломничества на мазары, которые воспринимает в первую очередь как планетарные места силы (ПМА 2017, Чуйская обл.: Алиева). Городские неошаманы, как правило, не идентифицируют себя в качестве подневольных служителей потусторонних сил, не жалуются на свою избранность, а относятся к ней как к достижению. В их устных нарративах присутствуют характерные волонтаристские и индивидуалистически окрашенные мотивы.

Среди признаков традиционного шаманизма выделяют «радикальное и внезапное изменение личности после шаманской инициации, которая обычно сопровождается болезнью и даже клинической смертью». Неошаманизму же больше свойственна постепенная психическая и идейная эволюция личности, которая редко сопровождается событиями, реально угрожающими жизни (Воронина 2013: 68–66). В целом нынешние кыргызские *бакшы* и целители, в том числе и те, кто живет в городах или близок мистическим неошаманистским течениям, тяготеют к «традиционному укладу» и в этом вопросе. Практически каждый из них имеет историю о том, как оказывался на краю гибели, проходил суровые испытания и сильно изменился с принятием дара. Нужно отметить и представления о возобновляющихся испытаниях, которые посылают духи. Д. Давлеталиева называет их «экзаменами». Похожее представление ученые зафиксировали и у современных казахских *баксы* (Ларина, Наумова 2013а: 111).

У большинства традиционных шаманов мира шаманская деятельность, если не поглощает жизнь целиком, то во всяком случае является главным пунктом социальной идентификации человека, а другие сферы его жизни уходят на задний план. В ряде культур встречаются шаманы, которые ничем, кроме шаманства не занимаются, но все же большинство шаманов не

только камлает, но еще «сеет и жнёт». У неошаманов оккультные практики могут занимать как большое, так и незначительное место в жизни. Вопрос о том, какими были кыргызские *бакшы* раньше, занимались ли они лишь камланиями или же совмещали разные сферы деятельности, остается открытым. О.В. Горшунова, изучившая жизненный уклад шаманов Ферганской долины, отмечает, что, как правило, нынешние шаманы имеют семью, ведут домашнее хозяйство, часто имеют какую-то параллельную шаманской деятельности занятость, но есть и «шаманы-профессионалы», которые занимаются только культовой деятельностью, возлагая прочие обязанности на других членов семьи (Горшунова 2000б: 199). Многие шаманы и шаманки Таджикистана и Узбекистана ведут тот же образ жизни, что и остальные, но часто отличаются некоторыми странностями (например, привычкой играть на бубне лунной ночью на кладбище), склонностью к уединению и серьезности, могут избегать праздников и многолюдных сборищ.

Некоторым шаманам духи запрещают есть те или иные продукты, обязывают их всегда использовать собственную посуду (Басилов 1992б: 100–101). Существуют и другие ограничения. Так, Д. Давлеталиевой духи три года запрещали носить украшения, а также несколько раз принуждали ее брить голову. Если М. Егемкулова и Э. Сыдыкова, помимо целительства, ритуалов и паломничеств, заняты в торговой сфере, то Т. Бегалиев одновременно шаман и мельник. Ч. Бектемирова полгода занимается различными занятиями, а полгода живет на мазаре, где ведет только культовую и целительскую деятельность. Обычно среднеазиатские шаманы имеют скот, женятся и выходят замуж (за исключением случаев запрета со стороны ревнивых духов), рожают и воспитывают детей (Басилов 1992б: 101).

Важной вехой *бакшылык* XXI в. стало возникновение социальных организаций с участием шаманов, чего не могло быть ни в кочевые времена, ни в советский период. Стоит отметить, что становление целительских организаций в Кыргызстане в начале 90-х гг. происходило в прямой связи с аналогичными процессами в Москве, задававшей в этом отношении темп советским, а затем постсоветским «окраинам» (Гальперин 1996; Харитонова 1994; Харитонова, Свидерская 2006). Еще на заре независимости Кыргызстана, в 1990 г. появился Центр традиционной медицины «Бейиш», где среди специалистов по акупунктуре, Аюрведе и травничеству работали и кыргызские народные целители, включая шаманов, изгоняющих болезни плетками, заговорами и жертвоприношениями. В 2011 г. центр «Бейиш» превратился в Академию экспериментальной и традиционной медицины, которая, однако, так и не получила поддержки у официальных властей (Penkala-Gaweska 2014: 39). С начала 2000-х гг. действовали также общества «Бата» и «Зенги-Баба», причем некоторые их члены считали, что получают послания свыше, в которых говорится о необходимости распространения традиционных сакральных знаний. В таких обществах стали проводить целительские ритуалы и разрабатывать своеобразную народническую идеологию, основанную на *кыргызчылык* (Петренко 2004).

### 1.6.3. Духовные поиски кыргызской интеллигенции и идеи тенгрианства

Ряд представителей творческой интеллигенции, актуализировавшие дискурс о «национальном лице» и особой духовности кочевников (идеи неонамадизма), еще в 90-х гг. прошлого века нашли себя в рамках идеологии *тенгрианства*, призывающей вернуться к домусульманской культуре. Разумеется, тенгрианство (то есть культ Тенгри, небесного бога) включает и ряд шаманистских представлений, однако, как и всякая идеология традиционализма, в действительности модернизирует, приспособливает к современности естественно сохранившийся архаический элемент. Так тенгрианцы призывают очистить *кыргызчылык* и *бакшылык* от всего мусульманского, однако, это культурно-религиозное требование едва ли актуально для аутентичных практиков-*бакшы* и множества кыргызских паломников, которым дела нет до того, как именно обращаться к всевышнему: Аллах, Кудай, Жараткан или Тенир. Главной организацией тенгрианцев стал общественный фонд «Тенгир-Ордо», созданный Дастаном Сарыгуловым. В свою бытность государственным секретарем республики Д. Сарыгулов позиционировал тенгрианство не как религию, но как мировоззрение или мироощущение, характерное для кочевников и актуальное в силу экологических и социальных вызовов современности (Сарыгулов 2001). Основными ценностями тенгрианства назывались идеи эгоцентризма, справедливости, равенства, ценности человека вне зависимости от его социального статуса (Маничкин, Радзиховская 2005).

Этноцентричность и идеалы «чистой тюрко-монгольской духовности», конечно, привлекли некоторых националистов. Взаимосвязь народническо-националистической идеологии и тенгрианства была отмечена американскими наблюдателями (Marat 2008: 34). Во времена президентства А.А. Акаева в кабинетах многих государственных служащих висел лозунг «*Теңирим колдосун, Кыргызстан!*» («Тенир, благослови Кыргызстан!») (Душёнбиев 2016: 463).

Видной фигурой кыргызского, да и мирового тенгрианства остается философ и «вольный ученый» Ч. Омуралиев. Не без его содействия развивается целое претендующее на научность направление *тенриология*, которое, кроме прочего, включает в себя оккультно-эзотерический и экологический аспекты (Өмүралиев 2012: 4–5). Провозглашая курс на постоянное сопереживание человека «интерактивной природе», кыргызские тенриологи закономерно повторяют тезисы североамериканских неошаманов, еще в середине прошлого века связавших свое движение с различными «зелеными» и природозащитными организациями. Смыкаясь с неошаманизмом и этнофилософией, тенриологи призывают строить «цивилизацию Манаса», которая видится им альтернативой как арабо-мусульманскому, так и светскому (ориентированному на западные демократии) путям развития (там же, 253–295).

Некоторые последователи тенгрианства требуют избавиться от арабизмов, заменить приветствие «салам» на «куттуу кун», имя бога «Кудай» на «Тенир», благодарность «рахмат» на «алкыш айтамын» и т. д. Одни тенгрианцы настроены радикально и скорее деструктивно, проповедуют пантюр-

кизм и резкое антимусульманство, вторые справедливо указывают на богатство народной традиции кыргызов, которую подчас стремится нивелировать выкроенный по арабским лекалам ислам. Схожие процессы можно отметить и в соседнем Казахстане. Впечатляющей вехой там стало появление учения о так называемом «степном знании», создатель которого, писатель и культуролог Ауэзхан Кодар концептуализовал тюркскую интеллектуальную традицию в диалоге с философскими системами Востока и Запада и определил «казахскую философию» как «шаманоцентристскую трансмедитационную культуру» (Кодар 2002: 194).

#### 1.6.4. Неошаманизм и религиозный туризм

Еще одним общественным выражением неошаманской парадигмы стало среднеазиатское движение *Ата Жолы* (кырг. *Ата-Жолу*), что значит «Путь предков», а также различные движения, отпочковавшиеся от него. В КР это, к примеру, Манас-Жолу и Теңир-Жолу, которые ввели практику создания «локальных сакральных центров» – так называемых *ордо* (словом *ордо* называют как особые помещения для ритуальной деятельности, так и сами общины) (Святые места севера... 2015: 172–181). Одной из характерных черт названного неорелигиозного движения стало распространение медиумов-вестников, которые одновременно исполняют роль гидов, возглавляющих группы паломников, и лидеров тех или иных *ордо* (Ларина, Наумова, 2016: 210–219).

Заметную роль в движении *Ата Жолы* сыграл харизматичный медиум из Казахстана Кадыралаи Тарыбаев, объединивший в своем учении мистический суфизм, народные традиции, шаманские практики, культ святых мест и элементы современной эзотерики. Изучив генезис, эволюцию и духовные практики неошаманского течения *Ата Жолы*, И.В. Стасевич отмечает, что появление этого направления «демонстрирует один из способов реализации традиционного религиозного опыта как особой формы мировосприятия и мышления» (Стасевич 2011: 488), причем, несмотря на некоторые признаки секты, данное течение в своих обрядовых практиках воспроизводит традиционные для шаманизма формы, а идеологию строит на основе фольклора, народного ислама и культа предков. Вместе с тем ряд организационных элементов и форм деятельности представителей этого направления следует считать модернистскими и даже противоречащими традиционному укладу казахов и кыргызов (там же, 484–486). В целом подобные тенденции наблюдаются не только в Средней Азии, но и повсюду, где, приспосабливаясь к реалиям времени, шаманизм становится неошаманизмом (Харитоновна 2006). У неорелигиозных течений, ориентированных на религиозный туризм, имеются и противоречия с нормативным исламом. Они касаются не только обрядовости, но и самой идеологии, духа этих течений, которые выдвигают на передний план толерантность и открытость другим религиям, ориентируются больше на внутренний мир личности, чем на религиозную догматику (Ларина, Наумова, 2016: 217).

Многочисленные скандалы и злоупотребления ряда адептов *Ата Жолы* привели к запрету этого течения на территории Казахстана и Российской

Федерации. В КР, несмотря на требования мусульманского духовенства, движение действует открыто. Основные претензии к нему связаны с незаконной целительской деятельностью и коммерциализацией паломничества: лидеры *ордо* набирают паломников, везут их на святые места, сообщают им там волю духов, приводят различные обряды. По сути речь идет о религиозном или эзотерическом туризме.

Религиозный туризм, впрочем, процветает и без помощи мистических движений, а посредством деятельности обычных туристических фирм, которые охотно организуют религиозные паломничества, тематические экскурсии и туры по святым местам (Балашова 2012: 111). Надо сказать, поклонение мазарам в современном Кыргызстане играет важную роль в народной культуре, а те или иные отголоски культа святых мест можно заметить даже в политической жизни страны. Так, к примеру, будучи президентом республики, Курманбек Бакиев возвел мавзолеем своего тезки Курманбек-баатыра на месте захоронения этого легендарного богатыря (Святые места юга... 2013: 61).

Культовые мазары приобретает со временем и новые черты. К нему прививаются современные идеи в духе нью-эйдж, теософии и неошаманизма. Так, один из моих иссык-кульских информантов, изучающий «энергоинформационные свойства воды», занят созданием «сакральной карты», в которой «силовые точки» страны и даже целиком всей планеты якобы образуют между собой некие геометрические фигуры (ПМА 2015, Иссык-Кульская обл.: Эгембердиев). В подобном же оккультном духе функционирование мазаров подано и в цикле телепередач «Тайны Кыргызстана» на канале НБТ: ведущая Олимпия Сковоронская позиционирует себя как экстрасенса и астролога<sup>26</sup>.

Сам этот термин «экстрасенс» порой употребляется и в традиционной среде, в том числе, в селе. Многие практикующие целительство и общение с потусторонним миром именуют себя как *бакины*, так и экстрасенсами. Термин «медиум» встречается куда реже. Окружающие также называют их по-разному. Традиционно в ход идут и такие определения как «бабушка» или «матушка» (кырг. *ана*, русифицированное *анаика*) и «отец» (кырг. *ата*, русифицированное *атаика*).

### 1.6.5. Кыргызские медиумы на перекрестке культур

Наконец, нельзя не отметить феномен, известный под названием *джайсаннизм* (*жайсаннизм*), также связанный с кыргызским шаманизмом и уже вызвавший немало общественных баталий. Как верно отметила И. Мусаева, кыргызская эпическая культура стала «источником поисков нового гуманизма, новых универсальных ценностей и идеалов, свидетельством чего служит популяризация эпоса «Манас» в мистической и эзотерической литературе» (Мусаева 2013: 55). Транскультурной и оккультно-эзотерической версией эпоса можно назвать и роман-эпопею «Айкөл Манас» («Вели-

<sup>26</sup> Канал О. Сковоронской: <https://www.youtube.com/channel/UCXxdijFc6r3ez4-hg2cuBgQ> (Дата обращения 12.11.2017).

кодушный Манас»), который был создан целительницей и медиумом *бүбү* Мариям Муса кызы (Майрам Сармалдаковой) и популяризирован драматургом Шарипкулом Эсенгуловым (Кадыров 2009). «Айкөл Манас» писался «под диктовку духов», а его автором значится Умет улуу Жайсан – один из витязей Манаса, который, как утверждает вопреки устоявшейся традиции *бүбү* Мариям, и был первым настоящим *манасчи* (Умет улуу Жайсан 2010)<sup>27</sup>. Жайсановская версия «Манаса» отличается от классической. В дастане заметны влияния мировой литературы, говорится о медитациях и иных мирах, появляются персонажи, сравнения и обороты, не свойственные кыргызской эпической традиции: к примеру, юный витязь Айдар подается как Маленький Принц, с отсылкой к одноименному произведению А. де Сент-Экзюпери. Казалось бы, перед нами постфольклорная, литературно-философская версия эпоса, которая едва ли может чем-то навредить кыргызской культуре, а скорее, напротив, обогащает и развивает ее. Недаром многотомник «Айкөл Манас», переведенный на ряд языков, стал одной из самых популярных книг в новейшей истории кыргызской литературы. Но, возможно, именно это обстоятельство и вызвало резкую критику книги со стороны кыргызский фольклористов, идентифицировавших версию Жайсана как «фальсификацию эпоса» и «покушение на национальную святыню» и клеймивших всех, кто позитивно отзывается об «Айкөл Манас» в качестве «жайсанистов» (Уулу «Манас»... 2013). Впоследствии такая критика вылилась в откровенную травлю *бүбү* Майрам и даже в судебный запрет ее книг (Асанов 2016).

Очевидно, современные шаманы Кыргызстана испытывают на себе влияние уже не только мусульманства или русской культуры, но и всей мировой культуры. Все чаще из уст местных шаманов и целителей можно услышать про «чакры», «энергетические потоки», «биополя», «эгрегоры». Особенно это касается тех практиков, которые пользуются сетью Интернет. Вместе с тем последователи *бакишылык* и *молдочулук*, *куучу* и *аянчы*, все, кто имеют дар *кыргызчылык*, сохраняют и самобытный строй духовно-магической традиции кыргызов. Некоторые ее стороны, такие как культ святых мест, возродились после советского периода в удивительной полноте. Подобные явления фиксировались и на Западе, к примеру, в Канаде, где с 1884 до 1951 г. действовал закон, запрещающий шаманские церемонии индейцев. Ученые полагали, что за это время шаманизм индейцев салишей исчез и с удивлением обнаружили, как легко он возрождается и сколь значимо его возрождение стало для аборигенов в социально-психологическом смысле (Жилек 2001: 466).

Шаманы различных среднеазиатских народов легко находят между собой общий язык, участвуют в ритуалах друг друга. Судя по исследованиям этнографов, шаманы соседствующих среднеазиатских народов и ранее проводили общие ритуалы. Подробным описанием такого обряда являются материалы Ю.В. Кнорозова, зафиксировавшего в 1949 г. шаманский зикр, кото-

---

<sup>27</sup> Автоматическое письмо широко распространено не только у киргизских, но и у алтайских медиумов-неошаманов.

рый вели несколько казахских и каракалпакских шаманов-*порханов* (Кнорозов 1949; Кнорозов 1994). В наше время кыргызские паломники и практики духовно-магической традиции охотно отправляются на святые места Казахстана, Таджикистана и Узбекистана, общаются с представителями суфийского духовенства в Туркестане и Бухаре, обмениваются информацией и опытом друг с другом, проводят совместные радения. География шаманских связей теперь существенно расширилась: в знаменитые места, например, в Манас-ордо, приезжают практики не только с этногенетически близкого кыргызам Алтая, но и с других континентов: Европы, Америки, Африки.

\*\*\*

Корни кыргызского шаманизма лежат в культуре древних тюрков. Их шаманские практики были впервые зафиксированные еще в X в. Шаманизм тюркских народов пользовался некоторым интересом у путешественников, проповедников и летописцев, а в XIX в. началось его систематическое этнографическое изучение. Главную роль в исследовании шаманизма Средней Азии играли ученые Российской Империи, а позже – Советского Союза: краеведы, этнографы, фольклористы, культурологи.

Длительное время кыргызский шаманизм изучали вместе с казахским, и только в советский период ситуация изменилась. Особый вклад в изучение традиции *бакшылык* и связанных с ней практик внесли С.М. Абрамзон, Т.Д. Баялиева, В.Н. Басилов. При этом жесткая марксистская парадигма зачастую мешала глубоким и всесторонним исследованиям и, вероятно, была причиной, по которой из поля зрения ученых выпал важный источник, описывающий кыргызских шаманов конца 20-х гг. XX в. – рукопись акына Токколога Молдо «*Слова и песни бакшы*». Рукопись представляет интересный материал, касающийся атрибутики, практики и мировоззрения бакшы, содержит записи их заклинаний.

В XX в. изучение духовно-магических традиций кыргызов продолжается силами кыргызских ученых (Г.А. Айтпаева и КИЦ «Айгине») и представителей западной науки, среди которых нужно особо упомянуть венгерского исследователя Д. Кара-Шомфай. Ученые в этот период предпочитают использовать кросскультурный и междисциплинарный подходы к изучению шаманизма.

Для кыргызского шаманизма характерно разделение на черных и белых шаманов, которое, по-видимому, коррелирует с техниками вхождения в ИСС. Представляется обоснованным считать феномен ИСС основой шаманских практик, при этом увязывая психофизиологический аспект шаманизма с его социокультурной нагрузкой. В ходе ритуалов, где делаются предсказания и производятся целительские манипуляции, *бакшы* практикуют преимущественно контролируруемую одержимость духами. Черные шаманы традиционно считаются у кыргызов более сильными (часто именно их считают «собственно шаманами») в отличие от белых, которые в значительной мере связаны с суфийской мусульманской культурой, а точнее, ее народным изводом. Черные шаманы, имеющие черных джиннов, как было известно ранее, это «беспокойные» шаманы, использующие аффективные

техники транса. В настоящее время представление о черных и белых шаманах размылось и стало определяться в значительной степени этическим дискурсом; единого мнения об этой дифференциации у опрошенных информантов нет.

Кыргызские шаманы и шаманки (*бакшы* и *бубу*) используют ритуальные плети, ножи, мусульманские четки и специальные посохи-идеофоны (*аса-муса*). Бубнов у них нет. *Бакшы* не имеют специфической шаманской одежды, хотя многие из шаманов (а также других представителей духовно-магической традиции – целителей, медиумов, знахарей) особое значение придают белым одеяниям.

Близко к *бакшы* стоит фигура *дубана* – странника и безумца, наделенного сакральными способностями. В современном Кыргызстане представления о *дубана* (по сравнению с зафиксированными в прошлом веке) значительно изменились. Теперь *дубана* – это не обязательно радикально отрешенный от мира нищенствующий дервиш. Как и в начале XX в., некоторые *бакшы* одновременно являются *дубана* (сочетают два духовных пути: *бакшылык* и *дубаначылык*).

Большое значение в народной традиции имеют не только шаманы, но и иные «специалисты»: *куучу* (экзорцисты), *шайыки* (смотрители мазаров), *табыты* (лекари), *айтымчи* (медиумы), *муллы* (молдо), *толгочу* (гадатели). Такие люди пользуются уважением окружающих, к ним по-прежнему обращаются за помощью. Маги, «управляющие» погодой, стихиями и явлениями природы, так называемые *жайчы*, напротив, остались в прошлом. Постепенно «вымирают» и народные астрологи – *эсепчи*.

Видное место в традиции *бакшылык* занимают силы природы, священные растения и животные. Народная медицина кыргызов располагает широким набором натуропатических средств, сочетая эмпирические методы лечения с духовными. Традиция *бакшылык* напрямую связана с этнокультурными представлениями о природе и ее духовной ценности.

В последние три столетия кыргызский шаманизм и связанные с ним практики претерпели существенные изменения, вызванные различными историческими обстоятельствами. К настоящему времени внутри традиционного кыргызского шаманизма стали заметны модернистские, привнесенные из русской и мировой культуры фрагменты. Оформление в конце прошлого века специфических организаций, нацеленных на поиск «народной духовности» и национальной идентичности, новые социально-экономические реалии и обогащение традиционной культуры инородными элементами сделали возможным появление неошаманизма и родственных ему оккультных практик. В то же время шаманизм и традиционная духовная культура тюрков были «подняты на знамя» культурного возрождения определенной частью интеллигенции, связанной с идеями тенгрианства.

В конце XX в. сформировался феномен религиозного туризма, появились так называемые *ордо* – неорелигиозные организации, главным объединительным элементом которых стала практика сакральных паломничеств на святые места (мазары). Неошаманизм в Кыргызстане включил в себя много нового, но он сохраняет и некоторые ключевые черты традиции.

## Глава 2. Заговорно-заклинательная традиция кыргызов

### § 2.1. *Бакшы ыры* – шаманские песни

Термин «шаманские песни» может показаться спорным с фольклористической точки зрения и нуждается в разъяснении. Слово *ыры* переводится как «песни», в связи с чем кыргызские и казахские фольклористы дают соответствующий перевод: *бакшы ыры* – песни шаманов (у казахов *баксы сарын*) (Кебекова 2001; Уахатов 1974). Иногда различаются шаманские песни и гадательные песни (подразумевается, что гадания зачастую осуществляют *бакшы*) (Каада-салттар... 2003: 11–12). М. Богданова делит все фольклорное наследие кыргызов на эпическую часть (*жомок*) и песенно-стихотворную (*ыр*) (Богданова 1947: 15–16). К корню *ыр* восходит термин *ырым-жырым* (обычно переводится как «заговоры и заклинания») (Курманова: 2015; Кыргыз этнографиясы... 2005: 513). При этом эпическое сказание тоже *ыр* – *батыр ыры*, стихотворения в целом у кыргызов иногда именуют *ыры* (вирши в пренебрежительном смысле – *ыр-мыр*), а импровизацию называют *кара ыр* (черная песня) (Киргизско-русский словарь, II 1985: 435). В иностранной литературе о кыргызских и казахских шаманах используется термин «шаманские песни» (*shaman songs*) (Hoppal, Sipos: 2010; Hujixi 2009). Некоторые современные исследователи в РФ также пишут о «шаманских песнях» (Доронин 2015), в то время как в работах «классических этнографов» чаще (либо в равной степени с «песнями») используется термин «песнопения» (Басилов 1984; Ксенофонтов 1992).

#### 2.1.1. Изучение кыргызских шаманских песен

*Бакшы ыры* (*бакшылардын ыры, песни бакшы*) – один из наименее изученных жанров кыргызского фольклора. Дореволюционные авторы, хотя и писали о кыргызском шаманизме, почти не оставили свидетельств о самих текстах, которые *бакшы* исполняют на своих ритуалах (*оюн, зикиркөрүм, талма бий*). В этом отношении больше повезло казахскому фольклору: в частности, известный краевед А.А. Диваев записал и опубликовал в 1899 г. несколько зываний казахских *баксы* (Диваев 1899). Казахские шаманские песни, т. н. *баксылар сарыны*, получили системный разбор в работе фольклориста Б. Уахатова (Уахатов 1974: 137–151).

Песни кыргызских шаманов в дореволюционные времена практически не фиксировались. Единственным исключением можно считать лаконичное описание сеанса камлания южно-кыргызского *бакшы*, которое приводится в небольшой заметке Н. Корженевского «О шаманстве у алайских киргиз» (Корженевский 1913). Однако этот источник дает очень скудные сведения о содержании ритуальных текстов и, тем более, не предоставляет материала для их анализа.

Небольшой фрагмент призывания *бакшы* в советские времена был впервые опубликован С.И. Ильясовым (Ильясов 1945). Другой источник, в

котором приводятся некоторые сведения о кыргызских *бакшы*, это – работа выдающегося этнографа С.М. Абрамзона «К характеристике шаманства в старом быту киргизов» (Абрамзон 1958). Т.Д. Баялиева в своей монографии справедливо отмечает, что в литературе почти отсутствуют описания шаманских камланий у кыргызов (Баялиева 1972: 136). Заметка Н. Корженевского и упомянутая работа С.М. Абрамзона, пишет Баялиева, исчерпывают корпус таких источников. Этим дефицитом она, в частности, объясняет необходимость опубликовать несколько призываний и песен *бакшы* в своей монографии. Исследовательница собрала и тексты в ходе своих многолетних и обстоятельных полевых работ. К сожалению, она приводит лишь короткие отрывки из шаманских песен.

Сама Т.Д. Баялиева замечает, что приведенные в ее книге сообщения «далеко не полностью отражают действия шаманов, особенно шаманские призывания, так как обычно и сами бывшие шаманы, и очевидцы не помнят всего, что делали и говорили шаманы во время этих сеансов» (там же, 136). Вместе с тем, этнограф представляет вниманию читателей редкий материал – описание самого камлания (*оюн*) и несколько текстов, которые в таких камланиях звучали (по воспоминаниям очевидцев и «бывших шаманов»). Это призыв к духовным покровителям молодого шамана (*бала бакшы*) Кушпека, отрывок из песни знаменитого иссык-кульского *кара-бакшы* Томо и несколько фрагментов из заклинаний белой шаманки Кокулай (там же, 137–146).

В своей песне Кушпек-бакшы призывает духов-покровителей *Ак-Марала* (Белого горного козла) и *Ак-Тайлака* (Белого вербллюжонка)<sup>28</sup>, *кырк-чилтен, дивов и чымынов*<sup>29</sup> (здесь и далее перевод Т.Д. Баялиевой):

<i>Ажыдаар минген дөө кайда?</i>	<i>Где же див, сидящий верхом на драконе?</i>
<i>Кечиксе аны жөө айда!</i>	<i>Если опаздывает – гони его пешком!</i>
<i>Көк туу кармап атчандар</i>	<i>Войска с синими флагами,</i>
<i>Көп кечикпей тез жайна!</i>	<i>Явитесь же немедленно!</i>
	(там же, 137).

Замечательные по своей выразительности приемы демонстрируют ритуальные песнопения, исполняемые шаманкой Кокулай:

<i>Ак Кайып, эле Ак Кайып,</i>	<i>Ак-Кайып, о Ак-Кайып,</i>
<i>Ак турумтай жел кайып</i>	<i>Белый дербник, ветерок Кайып,</i>
<i>Жору бөрү баарыңар</i>	<i>Гриф, волк, все вы</i>
<i>Бириң калбай келгиле</i>	<i>До единого, явитесь,</i>
<i>Келип жинди жеңгиле!</i>	<i>Явитесь, победите джинна!</i>
	(там же, 143).

<sup>28</sup> Распространенные шаманские духи-покровители. Ак-Тайлак считается покровителем шаманизма, *тиром* всех кыргызских *бакшы* (Алкоолор... 2011: 273).

<sup>29</sup> *Кырк-чилтен, дивы, чымыны* – наименование различных духов, см. гл. 3.

Стоит заметить, что «жел кайып» можно перевести также как «невидимое существо», «невидимый дух». Жел Кайып – дух-покровитель ветров (Ак-баталар...2013: 273).

Т.Д. Баялиева приводит также стихотворный текст, содержащий предсказания шаманки Кубул относительно незавидной участи сына бая Кетиркея – точнее отрывок из этого текста и литературно обработанный исследовательницей перевод:

*Кендирдей бели чоюлган  
бетинен каны оюлган.  
Кендирбөй бели чоюлган  
өлсө дагы кузү өлөт.*

*Как конопля, с изящной  
талией, с красивым личиком,  
как кровь, умрет кетиркеев  
Уку, если умрет, то осенью  
(там же, 119).*

### 2.1.2. Духи-покровители и сакральные образы *бакшы ыры*

Наиболее богатый материал относительно *бакшы ыры* представляет рукопись акына Тоголока Молдо. По ее текстам можно судить о насыщенном пантеоне духов и потусторонних сил у кыргызских шаманов, о красочности используемых образов.

В записанных Тоголоком Молдо *ыры* упоминаются различные сакральные фигуры и образы: львы (*арстандар*), играющие с драконами (*аждаар*), можжевельная святыня (*Арчалуу мазар Азирет*), «многочисленное войско», *див* (кырг. дөө) *Абдырахман*, царь, богатей, мученик, бий *Абдышукур*, имеющий власть над простым народом бек, крылатый конь *Тулпар*, наставник *Шаймерден*, белая змея-дракон (*ажыдаар ак жылан*), бледная гончая, имеющая сорок сосцов (*кырк эмчектүү кер тайган*), золоторогий серый олень, черный одnogорбый верблюд, духи *пери*, черные джинны (*кара жин*), «славный верблюд», глухой снежный верблюд, некий «мальчик верхом на лошади с красными пятнышками», *баатыры* (богатыри), оседлавшие тигров, дух *Шаапери*, *дубана* по имени Чубар в чалме золотого цвета и множество других существ (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 18–22).

Черный одnogорбый верблюд (*кара нар*) фигурирует и среди покровителей современного кыргызского шамана Абдыкадыра-бакшы. Вместе с ним шаман призывает духов Сулайман-мазара и святого города Туркестан, а также серого ягненка, белого одnogорбого верблюда и черную лошадь (Somfai-Kara... 2007: 58–60). Некоторые архаические образы, включая анималистические, указывают на родство кыргызского шаманизма и традиций народов Алтая. Сравнительный анализ подобных текстов вместе с другими сопоставлениями позволил С.М. Абрамзону говорить об этногенетических связях кыргызов и телеутов (Абрамзон 1971). Те же параллели, к слову, обнаруживаются и при изучении эпоса «Манас» (Молдобаев 1992).

В шаманских песнях кыргызов часто встречается общий для тюрков и монголов образ всадников, войска, и иногда эти духи-всадники имеют характеристики: «сильные», «на серых лошадях», «на львах», «обнажившие свои мечи», «милые богатыри», «черные богатыри», «черное войско». «Черных всадников» кыргызов, которыми, как правило, оказываются опасные джин-

ны, можно сравнить с бурятскими «черными всадниками», покровителями черных шаманов, восточными тэнгриями «темного тумана». Образ войска духов можно найти у алтайских (Тюхтенева 2005: 159), бурятских (Дампилова 2003) и других шаманов.

Другие образы из шаманского фольклора кыргызов заставляют обратить взгляд исследователя на тексты, собранные на территории Узбекистана и Таджикистана, где шаманские призывания называются *мунчот* или *сук-бат*. Несколько таких текстов приводит в одной из своих работ исследователь О. Муродов (Муродов 1975). В них, кроме *пиров*-наставников, *пари* (аналог кыргызских *перу*), пророков, «божьих львов», *чильтен*ов и пр., присутствуют и знакомый нам по тексту Тоголока Молдо популярный во всей Средней Азии *див Абдырахман* и *пир Занги-баба*, который под именем *Зенги-баба* фигурирует и в собранных нами на севере Кыргызстана текстах. О значении Зенги-баба, покровителя рогатого скота и богатства, пишет, в частности, фольклорист Б. Кебекова (Кебекова 1985: 85).

Призыв покровителей в духовно-магических практиках сохранился и поныне. Одна из наших информантов *бүбү* М. Егемкулова называет такой призыв *багыш-тоо*, что в переводе значит «лосиная гора»: в кыргызском языке слово *багыш* означает тотемное животное (лося) и встречается только в названиях родов и именах личных. Соответственно и текст *багыш-тоо* адресован предкам. По словам информантки, произнося перед ритуальной трапезой или иными обрядовыми действиями *багыш-тоо*, она выказывает своим духовным покровителям внимание и почтение, а также просит их о помощи и заступничестве.

Кроме героев эпоса «Манас», включая самого Манаса и его сорок витязей (*кырг чоро*)<sup>30</sup>, в записанном нами призывании *багыш-тоо* упоминаются герои других эпосов (*Жаныл мырза*), известные исторические деятели (Курманжан-датка, Захиреддин Мухаммед Бабур, Чингисхан, Амир Тимур, Улугбек, Ормон-хан и др.), тюркские божества (божественная мать Умай, хозяйин воды и земли Жер-Суу), святые и духи сакральных мест (Арыстанбап, Кадыр-ата, Калпа-ата, Зулпокор-ата, Чолпон-ата, Зенги-баба и пр.), а также легендарная прародительница Көк-бөрү-эне (Мать Серая волчица), культ которой был чрезвычайно важным элементом древне-тюркского шаманизма (Султанова и др. 2013). Есть среди упомянутых нашим информаторами духов и *пир* Шаймерден, который встречается в шаманских песнях из рукописи Тоголока Молдо.

Наряду с этими персонажами упоминаются основоположник ислам пророк Мухаммед и основатель суфийского ордена Йасавийа ходжа Ахмет Йассави. Ахмет Йассави – чрезвычайно популярная в среднеазиатских духовных традициях фигура. К его мавзолею в Туркестане совершают палом-

---

<sup>30</sup> Упоминание эпических персонажей – не редкость в практике кыргызского шаманизма. Соответствующий текст обращения шаманки к Чубаку и Сыргаку, записанный в ходе полевых исследований в 1989г., приводит в своей книге И.Б. Молдобаев (Молдобаев 1995: 246).

ничества, его дух призывают на различных ритуалах, его хикметы<sup>31</sup> задевают в зикрах и молитвенных собраниях (Castagné 1930: 150).

Помимо этого, в записанном от М. Егемкуловой *багыш-тоо* фигурируют Мария-Богородица, архангелы и некоторые христианские святые, которых возглавляет Иисус – Иса Пайгамбар (Иса Пророк). Это пример того следа, который оставили за собой межнациональные и межрелигиозные процессы XX в.

В *багыш-тоо* также входят непосредственные предки *бакшы* и разные духи, которых он может «взять» на протяжении жизни. К примеру, Д. Давлеталиева в аналогичном взывании упоминает некоего Людвиг Кринецкого, расстрелянного в годы сталинских репрессий и «явившегося» ей во время пребывания в мемориальном комплексе Ата-Бейит (ПМА 2012, Таласская обл.: Давлеталиева). Наш другой информант рассказала, что включила в свою молитву-*дуба*, которую читает, в том числе, перед обрядом *бата*, некоего Ивана Петровича, за которого «некому помолиться». Дух Ивана Петровича рассказал шаманке, что ранее жил в доме, который она приобрела (ПМА 2011, Таласская обл.: Сыдыкова).

Призывания современной шаманки с перечислением духов-покровителей приводит исследовательница Дж. Дуйшембиева. Наблюдаемая ей целительница Кумуш Жаныбек кызы начинает с обращения к «Моему благому Богу» и, перебивая воззвание кораническим рефреном «Биссимиλλα Рахман Рахим», посвящает молитву духам Кочкор-ата, Шабан-Шоробек-ата, Жумгал-ата, Тосору-ата, Баба-ата, Чолпон-ата, Манжылы-ата, Калпагуль-ата, Манас-ата и его сорока сподвижникам, «всем одиннадцати окружающим духам», «всем мертвым, всем, кто умер малыми детьми, был погребен с одеждой, слепым людям и великими ханам», «святым отцам и матерям, погибшим между Востоком и Западом, старикам, вдовам и сиротам, материнскому озеру и отцовскому озеру, священным святыням, окружающим озеро», «двенадцати хозяевам этих святынь, святым сподвижникам Манжылы-ата», «праотцам и пра матерям обратившихся людей, семи предкам и умершим детям». Все эти силы целительница просит о заступничестве, ниспослании исцеления и «белой дороги» (*ак жол*) и заканчивает такое посвящение традиционным мусульманским восклицанием «*Оо мин, Аллоху Акбар*». Затем она переходит к работе с каждым из своих клиентов, исполняя над ними зикр и перебирая четки (Duyshembiyeva 2005: 39–41).

Кыргызские шаманы призывают духов-покровителей, духов-предков и силы святынь-мазаров. Они могут обращаться к ним, находясь на святой земле, или же издалека. Отрывок заклинания, обращенного к мазару Тастар-Ата, приводит Ж. Орозбекова (перевод мой):

*Тастар-Ата чон мазар,  
Сизден медет сураймын,*

*Тастар-Ата, великий мазар,  
У Вас прошу милости,*

<sup>31</sup> Хикметы – жанр восточной литературы, небольшое по объёму, преимущественно поэтическое произведение, обычно содержащее философскую, религиозную или житейскую мудрость, дидактические выводы.

Сизден медет болбосо,  
Бир Кудайдан сураймын.

Если милости не будет от Вас,  
То прошу ее от Бога.  
(Орозобекова 2015: 277).

Сравнительный анализ текстов, зафиксированных А.А. Диваевым (Диваев 1899; Диваев 1910а; Диваев 1910б), выявил в их поэтике и образах много общего с песнями *бакишы* из рукописи Тоголока Молдо. Так, в казахских *баксы сарын* среди покровителей упоминается Сулайман и его трон, который, по народным представлениям кыргызов, когда-то стоял на горе Сулайман-Тоо (Святые места юга... 2013: 95–98), окруженной преданиями о существовании эзотерического мусульманского сообщества аскетов, наследовавших тайны этого места от самого Сулаймана (Огудин 2013: 63-65). Гора Сумайман-Тоо, расположенная близ кыргызского города Ош, является одним из самых почитаемых мазаров республики (Оштогу ыйык жерлер... 2011). Заметим, что Сулайман (Соломон), которого кыргызы считают покровителем магии и водной стихии, древним пророком и мудрецом, царем, управлявшим джиннами, популярен среди магов всех трех авраамических традиций: колдовские «гримуары» Соломона были распространены среди христиан, иудеев и на арабо-мусульманском Востоке (Шах 2001: 29–32). Важность Сулаймана в шаманском пантеоне казахов отмечает Ж. Кастанье (Castagné 1930: 76-81, 103). Силу Сулаймана на помощь себе призывает Абдыкадыр-бакшы (Somfai-Kara... 2007: 58). Белый Соломон (Ак Сулайман) фигурирует в целительских призываниях (РФ ОРП НАН КР, инв. № 71 (265): 16).

Наряду с Соломоном, популярностью пользуется и библейский пророк Давид (Дауд). Сохранились казахские шаманские призывания *пира* Давида (Castagné 1930: 80) и кыргызские заговорные тексты с его упоминанием (РФ ОРП НАН КР, инв. N 71 (265): 16). В Самаркандской области Узбекистана процветает культ известнейшего в Средней Азии мазара – высокогорной пещеры, в которой, по легенде, жил Дауд, считающийся здесь покровителем кузнецов и всех, кто имеет отношение к металлу.

Такое же представление о *пире* Дауде зафиксировано нами и у кыргызов. На юге страны культ Давида (Дөөт-Баба) и поныне широко распространен в народе (Касиеттүү Баткен аймагы ... 2012: 171–183). Также как и *бакишы*, описанные в рукописи Тоголока Молдо, шаманы из записей Диваева используют раскаленные металлические предметы и угли, комуз, свечильники из чия<sup>32</sup>. К обряду они тоже допускают только тех, кто совершил мусульманское омовение (*даарат*). Последний элемент и *баксы*, и *бакишы* строго соблюдают и поныне.

Интересный и высокохудожественный текст, в котором упоминаются духи-покровители, приводит в своем диссертационном исследовании ту-рецкий ученый Э. Капаган. Данный текст сочетает в себе элементы благо-

<sup>32</sup> Чий, или ахнатарум (лат. *Achnatherum*) – род многолетних травянистых растений семейства Злаки.

словения-бата и магического призывания духов-покровителей, силой которых закливают урожай и изобилие (перевод мой):

<i>Өктүр болсун оочун,</i>	<i>Пусть будет скорой твоя сила</i>
<i>Уста пири Дөөтү,</i>	<i>Пусть Дөөт, пир кузнецов,</i>
<i>Омочунду колдосун,</i>	<i>Поддержит мощь твою и силу,</i>
<i>Уйдун пири ай мүйүз,</i>	<i>И пир с коровьим лунным рогом,</i>
<i>Омоч тарткан күч кирсин,</i>	<i>Пусть будет сила и поддержка,</i>
<i>Күн күркүрүп, жамгыр жаап,</i>	<i>Пусть гром гремит, пусть льется дождь,</i>
<i>Күлдүр ата колдосун.</i>	<i>Күлдүр, отец наш, пусть поддержит.</i>
<i>Үн атасы Камбаракан,</i>	<i>Пусть глас отца Камбаркана</i>
<i>Ай талаага күч чачсын,</i>	<i>В подлунном поле сеет силу,</i>
<i>Өнүп чыксын үрөнүн,</i>	<i>И пусть всходят семена,</i>
<i>Өсүп чыксын жүгөрүн.</i>	<i>И да растет же кукуруза.</i>
<i>Суу атасы Сулайман</i>	<i>Пусть водный отче Сулайман</i>
<i>Көктөн жерден колдосун,</i>	<i>С земли и неба нас поддержит,</i>
<i>Жел атасы Желкайып,</i>	<i>Пусть ветра отче Желкайып</i>
<i>Бурут айда буулуксун.</i>	<i>Умножит реющие тучи</i>
	(Капаган 2013: 46).

Духов, у которых просят благословения и помощи, может быть меньше или больше, но чаще всего они составляют определенный круг, куда входят мусульманские святые, ходжи, суфийские наставники, «хозяева» известных мазаров и захоронений, прославленные исторические деятели, легендарные герои и мифологические существа (*пери, чильтены, джинны* и др.). Довольно часто духи совокупно именуется «войском», «молодцами» или «богатырями». Порой называются и безымянные покровители, которым даются те или иные эксплицитные характеристики, например, *дрожащий дубана* (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 19), *кудреволосый пари* (Муродов 1975: 100), «святая госпожа, находящаяся в состоянии экстаза» (*Биби даст ба хол*) (там же, 105) и т.д. Иногда духи определенным образом исчисляются, например, «одиннадцать почтенных Ахмадов, двенадцать безгрешных Мансуров» (там же, 111), «десять тысяч святых Туркестана, тридцать святых Отрара» (Диваев 1899: 312), «тысяча святых Туркестана, тридцать святых Отрара» (Castagné 1930: 98). По-видимому, это устойчивые формулировки, которые говорят о культурной общности шаманов и суфийских мистиков народов Средней Азии. Например, формулировку «сто двадцать четыре тысячи пророков» использует мой бишкекский информант М. Егемкулова, и такую же формулировку можно найти у кыргызского *бакшы* Абдыкадыра из СУАР КНР (Норрал, Sipos 2010: 20). Те же «сто двадцать четыре тысячи пророков» фигурируют в старинном кыргызском лечебном заклинании (РФ ОРП НАН КР, инв. № 71 (265): 16). Зафиксированы также призывы «тридцати трех тысяч мудрецов с четырех сторон света» (Норрал, Sipos 2010: 20) и «семи потомков Манаса» (ПМА 2013, Чуйская обл.: Егемкулова). «Семь потомков», «семь предков», «семь отцов» или «семь матерей» – распространенные формулировки в кыргызской обрядовой поэзии: считалось необходи-

мым знать поименно представителей семи поколений своего рода, поскольку именно эти предки сильнее всего влияют на судьбу человека (Viard 2013: 92-93). С семью поколениями ассоциируются и семь лепешок, которые пекут на поминальную трапезу или для иных ритуалов.

### 2.1.3. Художественная и ритуальная специфика *бакшы ыры*

Перечисление духов-покровителей в собранных Тоголоком Молдо текстах, перемежается с автобиографическими вставками *бакшы-импровизаторов*. К примеру, Борбу-бакшы в ходе ритуала так вспоминает о получении дара:

<i>Жашымда кудай кез кылдың,</i>	<i>Господь, ты дал еще в юности</i>
<i>Жалдырама нес кылды,</i>	<i>Мне тоску и оцепенение,</i>
<i>Бешикте кудай кез кылдың,</i>	<i>Господь, ты дал еще в колыбели</i>
<i>Мелтиреме нес кылдың.</i>	<i>Мне оторопь и безмолвие</i>

(РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 13).

Похожим образом поет о своих испытаниях и Шатан-бакшы<sup>33</sup>:

<i>Жашымда калдың дубана,</i>	<i>Сделал (ты) меня в молодости дубана,</i>
<i>Жанымды кылдың убара.</i>	<i>Измучил (ты) мою душу.</i>
<i>Он жашта кылдың дубана,</i>	<i>В десять лет (ты) сделал меня дубана,</i>
<i>Өзүмдү калдың убара.</i>	<i>Заставил меня мучиться.</i>

(Там же, 16).

Подобные примеры встречаются и в обрядовом фольклоре других народов Средней Азии. Они характерны также и для зикров, речь о которых пойдет ниже. Автобиографические отрывки, как правило, горестные, вставляют в свои песнопения шаманы разных народов. У этногенетически связанных с кыргызами хакасов засвидетельствован аналогичный элемент шаманских песнопений (Харитоновна 2003, 135).

Обобщая среднеазиатско-казахский материал, В.Н. Басилов выделяет характерные для рассказов о себе мотивы, которые встречаются и в песнопениях шаманов: 1) сообщения о смерти и воскресении во время шаманской болезни либо инициации; 2) воспоминания о мучительных пытках, на которые духи обрекают своего избранника; 3) мотив похищения и временной изоляции духами своего адепта от других людей. Последнее также связано с практиками длительного уединения и затворничества, которые проходят многие начинающие шаманы; обычно этот период *чилля* держится 40 дней, во время которых запертый в специальном помещении адепт знакомится с духами, проходит их испытания, обучается у них (Басилов, 1992: 115–118).

Очевидно, что с воспоминаниями о шаманской болезни связана и музыкальная тональность *бакшы ыры*. Венгерский исследователь Янош Ши-

<sup>33</sup> Полностью тексты шаманских песнопений из рукописи Тоголока Молдо приведены в приложении 5.

пош, собравший материалы на территории Кыргызской Республики и среди кыргызов КНР, подчеркивает почти полную музыкальную идентичность песен *бакшы* жанру *кошоков*<sup>34</sup> (песни-причеты), прослушанных им в Таласской, Иссык-Кульской и Нарынской областях Кыргызстана. При этом, по его словам, кыргызские песни-причеты не похожи по манере исполнения на свои аналоги у других тюркских народов (Hoppal, Sipos 2010: 54–55). У казахов Западной Монголии Шипош обнаружил музыкальные связи между песнями-плачами и зикрами (там же, 67). К такому списку можно добавить распространенные у якутов песни-жалобы шаманов на свою горькую долю, а также жалобные песни злых духов, которые исполняются якутскими шаманами (Заболоцкая 2009: 58–59). Сами кыргызские шаманы отмечают близость своих песенных импровизаций *кошокам* (Святые места севера... 2015: 81). «Почему же шаманы поют мелодию из песен-плачей на своих церемониях?», – вопрошает Шипош и выдвигает предположение: «Во многих культурах песни-плачи похожи на прощальные песни невест, что понятно, поскольку невеста – символически – умирает для ее родителей, когда покидает их дом. Так или иначе, в кыргызской культуре, изученные музыкальные формы прямо связаны с глубинами духа, что может объяснять, почему шаман использует эти мелодии для того, чтобы входить в транс и соединяться с иномирьем» (Hoppal, Sipos 2010: 57). На мой взгляд жалобная, заунывная тональность песен *бакшы* связана с воспроизведением опыта боли, который привел их к инициации, а само это эмоционально сформулированное воспоминание необходимо шаману для вхождения в ИСС глубокого уровня: транс камлания тем или иным образом всегда обращен к трансу первого инициатического опыта.

Из художественных приемов *бакшы ыры* нужно отметить также распространенность повторов, создающих особый ритм шаманских песнопений. В записанной Кара Шомфай песне Абдыкадыр-бакшы так призывает своих покровителей (перевод мой):

*Эй, Беш-Торук, Беш-Торук атам,  
олуя,  
Өзүндөн, өзүндөн медет, тилемын.  
Казан бир, Казан бир, бу дагы олуя,  
Өзүндөн, өзүндөн медет, тилемын.  
Тешик-таш, Тешик-таш атам, олу-  
ям,  
Өзүндөн, өзүндөн медет, тилемын.  
Теңге-тар жо атам,  
Өзүндөн, өзүндөн медет, тилемын...*

*Беш-Торук, Беш-Торук, отец, свя-  
той,  
Я прошу, прошу помощи у тебя.  
О Казан, Казан, тоже святой,  
Я прошу, прошу помощи у тебя.  
Тешик-таш, Тешик-таш, отец, свя-  
той,  
Я прошу, прошу помощи у тебя.  
Теңге-тар, отец,  
Я прошу, прошу помощи у тебя...  
(Somfai-Kara... 2007: 58–59).*

<sup>34</sup> *Кошок* – песня-плач или песня-причет по умершему, исполняется женщиной-плакальщицей на похоронах (Фильдструп 2002: 117–119; Баялиева 1972: 72; Кочумкулова 2014).

Призывание духов обычно предвещает переход к ритуальному действию – манипуляциям, направленным на исцеление больного или получение предсказаний. Участники действия, подготовленные перечислением священных имен и значимых, трепетно почитаемых образов, испытывают большой эмоциональный подъем. Именно в этом состоянии, как считают некоторые исследователи шаманизма, и кроется секрет успеха целительного обряда, «спектакля, не имеющего аналога в повседневном опыте» (Элиаде 1998б: 377). Шаманский обряд представляет собой психодраму, включающую элементы музыкотерапии и психологического внушения. Череда мощных образов из шаманских песнопений, ритуальная атмосфера, действия шамана и ожидания его пациента – все это изымает человека из обыденного мира и помещает его перед лицом священного.

Если сравнивать кыргызские шаманские песни с таджикскими и узбекскими, то в первых будет заметно больше животных образов. Возможно, это подтверждает гипотезу Р. Амайон, согласно которой шаманизм оформляется в обществе охотников в качестве символической системы взаимоотношений с миром диких животных, а в верованиях скотоводов на первый план выходит «цикл социального производства» и культ предков, благодаря которым человек получает имущество и пищу. На этой стадии развития человек «обращается посредством одного и того же обряда и к предкам, и к холму, возвышающемуся на его пастбище», но «основное символическое имущество, то есть принцип плодородия, остается проистекающим от духа животного» (Амайон, 1996: 128). По де Кастру смена архаического (трансверсального в его терминологии) шаманизма на вертикальный шаманизм (то есть первичное жречество) ознаменовала и изменение символического наполнения шаманской грезы: у трансверсальных шаманов, которые сами представлялись в качестве жертв, архетипическое Иное, с которым они имели дело, было преимущественно териоморфным, а Иное вертикальных шаманов обычно имеет антропоморфные черты, черты предка (Кастру 2017: 111). Кыргызы в к. XIX – первой половине XX века, когда собирались основные этнографические сведения о *бакшылык*, были преимущественно скотоводами-кочевниками, но большую роль в их быте играла и охота. Если продолжать мысль Амайон, можно прийти к заключению о том, что остатки шаманизма в оседлых культурах еще больше, чем у скотоводов, «отрываются» от изначального охотничьего топоса шаманизма, а культ предков в этих культурах постепенно смешивается с институализированными религиозными формами (например, исламом), в результате чего животные образы становятся все менее актуальны и все более рудиментарны, и, напротив, человеческие и трансцендентные (небесные, ангелические, божественные) образы, набирают силу. Тогда духи, обеспечивающие пищу в символическом восприятии человека, «получают вертикальную иерархию и тем самым открывают путь к установлению иерархии в обществе и в концепции трансцендентных существ в религиозном мышлении», чему способствует установление центральной власти и торжество сотериологических религий (там же, 128).

В антропологии воображения Ж. Дюрана кочевнические скотоводческие и охотничьи культуры в большей степени соответствуют полюсу мистического ноктурна, наполненного животными мифами, а оседлые культуры тяготеют к полюсу драматического ноктурна, который актуализирует календарный круговорот, соотносящийся с тем, что Р. Амайон называет циклом социального воспроизводства. В дальнейшем общество, по мнению Ж. Дюрана, переходит к торжеству мифологического режима диурна с его культом героизма и прогрессистского, линейного развития (Dugand 1992: 506–507).

Шаманские тексты разных народов любопытным образом коррелируют с этими концепциями. Как можно будет увидеть ниже, на примере зикров, формы духовно-магической деятельности кочевых и оседлых культур разнятся, хотя и сохраняют общее сущностное «мистическое» ядро, отсылающее нас к шаманским практикам, основой которых является возможность шамана преодолевать границу миров, будь то граница между охотником и животным, граница между живым человеком и мертвым предком или граница между смертным человеком (религиозным практиком) и божественным, трансцендентным миром. Говоря словами де Кастру, шаманы способны «переходить телесные границы, разделяющие виды, и занимать точку зрения иновидных субъективностей, дабы уладить отношения между ними и людьми» (Кастру 2017: 27).

## § 2.2. *Зикир чалуу* – экстатические моления

Специфическая молитвенная практика *зикр* (кырг. *зикир*, *зикир чалуу*) берет свои истоки в Коране. Однако, будучи помещенным в различные этнокультурные среды, зикр претерпел множество изменений. Одной из его разновидностей стал т. н. шаманский зикр.

### 2.2.1. На стыке суфизма и доисламской культуры

Зикр получил распространение в Средней Азии вместе с появлением и развитием суфийских братств (*тарикатов*) в XI в. Как замечает российский историк-исламовед А.А. Хисматуллин, немаловажно для той эпохи, что «в своем подавляющем большинстве ключевыми фигурами, начинающими объединять вокруг себя желавших встать на мистический путь, становились выходцы из элитной среды, получившие прекрасное образование и имевшие репутацию первоклассных правоведов, теологов и философов в сфере нормативного ислама». Благодаря авторитету этих ученых мужей, суфизм со временем становится готовым принять широкие массы (Хисматуллин 1996: 18). С тех пор суфийские тарикаты превращаются в основную силу ислама в Средней Азии, они защищают мусульманскую идентичность во время нашествия монголов и кара-киданей, становятся мостиком между изысканной культурой элиты и народным исламом, играют ключевую роль в духовной жизни региона, питают искусство и литературу, прямым и косвенным образом вмешиваются в государственную политику. Как показывают историки, с суфизмом приходилось считаться и советской власти (Alvi

2009). Загнанные в подполье после разгрома антисоветских национальных движений, так называемых басмачей, суфийские тарикаты активно действовали до самого распада СССР. Действуют они и ныне. На протяжении всей истории суфиев объединяет не только мистическое учение о внутренней чистоте и сердечном постижении религии, но и их уникальные ритуалы-радения: *сама*<sup>35</sup> и *зикр*.

Пакистанский исламовед Ф. Альви выделяет следующие тарикаты, игравшие важную роль в Средней Азии: *Накибандийя*, *Йасавийя*, *Кадырийя*, *Кубравийя* (Alvi 2009: 303–304). Самым знаменитым и могущественным орденом региона следует считать тарикат Накшбандийя, но на кочевые племена большее влияние имел специфический тарикат Йасавийя. Для сравнительного анализа внимания заслуживает также самое *гетеродоксальное* из суфийских братств – тарикат *Бекташийя*.

Оно было распространено в другом регионе, в Малой Азии, но имеет корни, связанные со Средней Азией и тюркским шаманизмом. В известной степени отношения среднеазиатских орденов *Йасавия* и *Накибандийя* можно сравнить с отношениями османских орденов *Бекташийя* и *Мевлевийя*. Если Накшбандийя и Мевлевийя были популярны среди оседлого населения и правящих слоев общества, а их практики отличались высоким интеллектуальным градусом, книжностью, наличием утонченных сюжетов и отнесенностью *суннитской ортодоксией*, то тарикат Йасавийя распространенный, в основном, среди казахов и кыргызов, как и тарикат Бекташийя, опекающий кочевые и полукочевые тюркские племена Османской империи, тяготели к *гетеродоксии*, демонстрировали сильный шаманистский крен, близость к народному исламу, ритуальные техники, зачастую вызывавшие отторжение среди радетелей *нормативного ислама*. Нарративы Йасавия и Бекташийя несут отпечаток номадического начала, тогда как строго структурированные учения Накшбандийя и Мевлевийя демонстрируют социальное сознание оседлого человека. Между ортодоксальными и гетеродоксальными тарикатами существовали трения, было заметно соперничество, но в то же время, как в турецком, так и в среднеазиатском варианте, имели место взаимные инициации и крепкие дружеские связи.

Распространяя ислам среди населения, суфии постоянно сталкивались с древними, шаманскими духовно-магическими практиками. Не будет преувеличением сказать, что именно чуткому и гибкому отношению суфиев к древнему пласту культуры ислам в значительной степени обязан своим торжеством в целом ряде мировых регионов, включая Среднюю Азию. Как подчеркивает Ю.А. Аверьянов, тюрки, сохранившие остатки язычества, были более склонны к суфизму, чем к традиционному исламу, ведь суфизм предоставлял им большую бытовую свободу, а с ней давал экстатические ритуалы, танцы и песнопения, родственные их исконным обычаям и обрядам (Аверьянов 2011: 14).

<sup>35</sup> *Сама* (араб. – слышание) – ритуал, который может включать пение, игру на музыкальных инструментах, танец, декламацию стихов и молитв, а также ношение специфических обрядовых облачений.

Этнографы и религиоведы отмечают взаимное переплетение шаманизма и суфизма в различных народных культурах. В Турции шаманские элементы пронизывают деятельность суфийских дервишей, сказителей, целителей и так называемых «мастеров над джиннами» (Zagone 2013a). Идя на особые уступки по отношению к традициям кочевых народов, суфии, как подчеркивала этнограф О.А. Сухарева, активно участвуют в двустороннем взаимодействии ислама и автохтонных культов (Сухарева 1975: 82-83). По ее мнению, суфисты принял от шаманистов экстатические практики, идею духовного избранничества и веру в наличие у избранных сверхъестественных возможностей (там же, 82). О переплетении суфизма и доисламских верований говорят различные культурные феномены, сакральные практики, обряды. Среди них, к примеру, ритуальные трапезы таджикских суфиев *дегджуши мавлон* («кипящий котел господина»), которые получили это название от обряда кровавого животного жертвоприношения *дегджуши*<sup>36</sup>.

Близость суфизма к шаманизму отразилась в своеобразном понимании деятельности суфийского духовенства в народе, который интерпретировал ее в духе шаманских представлений, считая, к примеру, что только *ишаны*,<sup>37</sup> имеющие наследственного духа-покровителя (*муаккал*), обладают магической силой и способны излечивать недуги и творить чудеса. В данном случае прослеживается сама структура симфонии мусульманского суфизма и народного шаманизма: представление о наследовании магических способностей совсем не чуждо исламу, располагающему таким понятием как *барака*, но, если суфии, активно используя этот элемент арабской культуры, акцентируют внимание на самом источнике мистических способностей – великом и милосердном Аллахе, то для шаманов-*бакшы* и других представителей народного ислама на передний план выдвигаются духи предков и волшебные покровители.

Как замечает И.В. Стасевич, «традиционные представления о способах передачи династического дара посредством общения с аруаками остается наиболее распространенным вариантом обретения неординарных способностей человеком» (Стасевич 2012б: 234), при этом мусульманский термин *барака* простому народу не известен, используется архаическое понятие *күт-береке* («богатство», «доля», «изобилие»). То же можно сказать и о кыр-

<sup>36</sup> Котел присутствует среди сакральных предметов и образов у суфиев всего мира. В котлах дервиши сжигали священные благовония и травы (чаще всего могильник и можжевельник), варили снадобья, обычную и ритуальную пищу. В ряде тюркских источников (например, в «Салтук-наме») упоминаются летающие котлы. Одной из важнейших святынь Бекташий является Черный казан Ходжи Бекташа, а среднеазиатские турки, в том числе, кыргызы, почитают тай-казан из мавзолея Ахмата Яссави. Согласно Ж. Дюрану, котлы (вообще, чаши и сосуды, особенно те, которые используются в церемониях жертвоприношения) воплощают эвфемизированное представление о мировой бездне и связаны с дигестивным регистром мифологии и архаическими партиципативными мифами.

<sup>37</sup> *Ишан* (чагат. – *išan*) – руководитель суфийской общины или представитель рода, ведущего свое происхождение от пророка Мухаммеда. Также слово *ишан* употребляется в значении шейх, *муришд* (духовный учитель), *пир* (святой покровитель).

гызах с их *арбаками*. Кыргызы чаще используют для обозначения дара или таланта понятия *касиет*, но порой в ход идет и общетюркское *кут*, имеющее исключительное значение в шаманских культурах тюркских народов Севера (Функ 2005: 28–29).

### 2.2.2. Ишаны, духовные «отцы» и гетеродоксальный ислам

В распространении ислама в среднеазиатском регионе участвовали многочисленные проповедники. Интересно, что среди них был и радикальный мыслитель Мансур ал-Халладж, ставший самым знаменитым «ересиархом» исламского мира, и сегодня почитаемый многими суфиями в качестве сакральной фигуры. Собрав ряд данных, историк А. Мокеев, пишет о том, что шейх Мансур считается легендарным предком кыргызов (Мокеев 2002: 127, 132). Уроженец Персии, Мансур ал-Халладж много лет провел в миссионерских странствиях и примерно четыре года путешествовал между Исфиджабом и Турфаном, заезжая также в Баласагун<sup>38</sup>. Впоследствии суфийские шейхи, работая над *санжырой* (родословные предания), обозначили ал-Халладжа как «предка» всего народа: «Насколько позволяют судить сведения *Маджму ат-Таварих*<sup>39</sup>, духовные лидеры ордена Ишкийа в целях укрепления своих позиций среди кыргызских племен не ограничивались переработкой сюжетов эпоса «Манас» в духе исламской религии, но принимали активное участие и в составлении генеалогии кыргызских племен.

Согласно этой суфийской редакции генеалогии, предком всего кыргызского народа является вышеупомянутый Шейх Мансур ал-Халладж, имя которого здесь приводится как Анна-л-хакк» (там же, 132). Под таким же именем он упомянут в хикметах Ахмета Йасави и в текстах Йассавийи (8, с. 54).

Следы культа шейха Мансура обнаружены и в зикрах, исполняемых в Южном Кыргызстане. Ссылку на зикр, содержащий слова «*Анал ак, мен да ак*» («*Анал ак, и я тоже белый*») – игра слов, где арабское *хакк* (истина) превращается в тюркское *ак*, то есть белый, священный, благородный), приводит в своей работе фольклорист Н. Нарынбаева (Нарынбаева 2011: 168). Под именем Анна-л-Хакк шейх Мансур был также известен и на родине: это его инициатическое имя, отражающее личный девиз «Я – есть Истина». Поскольку «Хакк» («Истина») – это одно из 99 имен Аллаха, исламские власти обвинили ал-Халладжа в богохульстве и жестоко казнили его в 922 г.

Среди обвинений присутствовало и колдовство, которому ал-Халладж якобы обучился в «краю неверных» (Ал-Халладж... 2013). Не оставляет со-

<sup>38</sup> Турфан – оазисное поселение, расположенное в центральной части Синьцзяна, у южного подножия Тянь-Шаня, на территории современного Китая. Относительно точного местоположения древних городов Исфиджаб и Баласагун у историков есть разногласия, однако, известно, что они располагались на исторической территории Мавераннахра, в приграничных областях нынешних Узбекистана, Кыргызстана и Казахстана.

<sup>39</sup> Сочинение *Маджму ат-Таварих (Собрание историй)* написано на таджикском языке в XVI в. в Фергане муллой Сайф ад-Дином Ахсикенди. В нем приводятся исторические и легендарные сведения, касающиеся народов Средней Азии.

мнения, что провозглашение ал-Халладжа предком кыргызского народа связано не только со стремлением суфиев «отредактировать» историю в целях дальнейшей исламизации (заметим в скобках, что для самих суфийских шейхов ал-Халладж действительно являлся предком кыргызов, только духовным предком, их отцом в исламе), но также и с приравниванием мусульманских святых к предкам («отцам»), то есть фактически с культом предков, который выжил благодаря синкретизации с мусульманством<sup>40</sup>.

Г.П. Снесарев замечает, что у всех народов Средней Азии к именам и прозвищам святых подвижников добавляют почтительное «ата» (отец) и «боб» (дед) (Снесарев 1969: 282). Патриархальные мотивы отмечаются и в культуре святых других мусульманских регионов (Гольдциэр 1938, Басилов 1970). Характерно, что слова *арбактар* (духи предков) и *аталар* (отцы) кыргызски-ми *бакшы* во время их обрядов зачастую употребляются как синонимы.

Фигура ал-Халладжа связывает среднеазиатских суфиев и арабо-персидский восток, но также мы можем встретить ее в переднеазиатских мусульманских мистических культурах, в том числе, у последователей Бекташий. Так, в книге «Фаваид», приписываемой основателю братства Хаджи Бекташи Вели, содержатся цитаты из ал-Халладжа (Аверьянов 2011: 40), а на своей груди дервиши этого братства носили «камень покорности», повешенный на веревочке, переплетенной ремешком, причем ремешок символизировал кожу агнца, посланного Богом, чтобы заменить жертву Исмаила, а также кожу, содранную с тела поэта-мистика Исмадедина Несеми (1369 – 1417), а шнурок, в свою очередь, соответствовал веревке, на которой повесили Мансура ал-Халладжа (там же, 456). С братством Бекташийя связывается и фигура религиозно-этнического *пира* (покровителя) казахов и кыргызов – Ахмета Йасави. По легенде, он был вдохновителем движения бродячих мистиков-баба, одним из представителей которого считается Локман Паранде, непосредственный наставник Хаджи Бекташа Вели. Ахмет Йасави назван в «Вилайет-наме» «родиной 99 тысяч пиров Туркестана» и «пиром пиров», организовавшим и вдохновившим румийских мистиков (там же, 18–19).

В связи с тарикатом Бекташийя интересны также данные Абдулкадира Инана, свидетельствующего о почитании Бекташа у кыргызов и казахов и о том, что это имя фигурирует в песнях-призывах среднеазиатских *бакшы* (İnan 1986: 136). Историческим и духовным связям тюрко-монгольских *бакшы* и суфийских *ишанов*, шаманскому элементу практик Бекташийя, а также пересечениям в сакральной лексике и символике текстов этого тариката с фольклорными текстами Средней Азии посвящено множество работ турецких исследователей. Ритуалы Бекташийя поразительным образом похожи на шаманские радения среднеазиатгов (Zarcone 2013b).

С обзором различных шаманистских и древнетюркских элементов в практике Бекташийя можно познакомиться в обстоятельной монографии Аверьянова (Аверьянов 2011: 450–487). Сам этот исследователь скептически

<sup>40</sup> Такие же исламизированные и арабизированные этногенетические мифы имеются и у казахов (Кодар 2012: 103–104).

относится к идее прямой преемственности суфиев Бекташийя от доисламских практиков Средней Азии, но признает их общность в рамках некоего «традиционного мировоззрения». Казахская исследовательница З. Наурзбаева, сообщая о том, что поэты-импровизаторы *сал-серу* из Восточного Казахстана еще в XX в. считали своим *пиром* Бектаса-ата, уверена, что практики Бекташийя и тайных казахских духовно-воинских союзов не просто имеют типологическое сходство, но и восходят к общему генетическому источнику (Нурзбаева 2013: 195–202).

Я акцентировал внимание на братстве Бекташийя, чтобы, сравнив его опыт с опытом Йасвийя, приблизиться к пониманию того, где находится шов, образовавшийся между шаманизмом и суфизмом. Без этого невозможно понять популярность зикра в народном исламе, его своеобразное развитие, которое в иных регионах увело этот жанр довольно далеко от суфийских истоков. Суфизм и шаманизм сошлись в широком мировоззренческом поле, которое, вопреки авраамическому креационизму официального ислама, строго разделяющего Творца и тварь, утверждало возможность единения человеческого и божественного, возможность непрерывной духовной манифестации, иначе говоря, постулировало бытие как разворачивание божественности.

Назвавший шаманизм «ранней формой мистицизма» В.Н. Басилов описывает разницу между коранической философией, которая провозглашала «огромную пропасть между ничтожным человеком и могущественным Аллахом» и суфизмом, тесно сближающим божественное и человеческое начала. Для этого сближения, замечает В.Н. Басилов, суфиям необходимо «состояние религиозного экстаза», дающее «сверхъестественное озарение и чувство сопричастности божеству». По мнению этнографа, суфии «развили и усовершенствовали «технику» шаманского экстаза», и если одни мусульманские мистики акцентировались на самоуглублении и молчаливой медитации на именах Бога, то другие освоили «громкое повторение сакральных формул» и танец. В.Н. Басилов замечает важное обстоятельство: шаманские по происхождению образы и идеи пользовались популярностью не только среди простого народа, но и в среде образованного суфийского духовенства. В качестве примера он приводит стихотворение Ахмета Йасави, в котором автор говорит, как он «в тридцать три года, собрав войско, сразился с шайтаном». В.Н. Басилов справедливо подмечает, что шайтана устрашили не обычные сабли и пики, а войско духов, невидимых помощников (Басилов 1989: 107–108)<sup>41</sup>.

Характерно для этих песен и указание, в каком возрасте практик встретился с духами, принял дар, совершил те или иные значимые дела. Богатый текстологический материал такого рода дает нам возможность трактовать духовно-магический дискурс как инструмент, оперирующий психосоциальным напряжением, осуществляющий его продуктивную канализацию через символы и обряды (Христофорова 2010а). В то же время нельзя забывать о

---

<sup>41</sup> Как указывалось выше, «войском», «воинами», «молодцами» казахские *баксы* и кыргызские *бакшы* часто совокупно называют духов, которые приходят им на помощь.

том, что находящиеся в суперпозиции мистическая и колдовская сферы человеческой культуры, сочетают в себе не только социальный опыт, но индивидуальное сознание, а, главное, глубинно указывают на экзистенциальную работу человека, на знаковое вовлечение человеческого существования в пограничные ситуации и прохождение их на пути к своему жизненному горизонту.

Культура дает символическую матрицу, специфику и манеру социальной или индивидуальной актуализации человека. Не исключение и духовно-магическая сфера, в которой культурная топика осуществляется тем или иным особенным образом. В связи с этим интересно проследить, насколько степень близости суфиев к официальному исламу меняется от тариката к тарикату и, соответственно, от одного культурного ареала к другому. Так, если Накшбандийя можно считать мистической, но вполне ортодоксальной суннитской организацией, то тарикат Йасавийя был в гораздо большей степени «шаманизированным» и гетеродоксальным. Это отразилось и на практике орденов, в частности, на зикре. В тарикате Накшбандийя со временем возобладал тихий зикр – медитативная практика, направленная «в себя». При этом в большинстве своем адепты Накшбандийи лояльно относились и к громкому зикру – аффективной практике, которая существует во многих суфийских общинах мира.

### **2.2.3. Зикр пилы и шаманский зикр**

Подозрения некоторых адептов Накшбандийя вызывал распространившийся среди последователей Ахмета Йасави зикр пилы – это не просто громкая, аффективная техника, но такая форма зикра, в которой, скорее, больше шаманского, нежели исламского. Исламовед А. Хисматтулин прямо пишет о «маргинальном положении» зикра Йасавийя (Хисматтулин 1996: 74–76). Он выделяет две разновидности зикров, распространенных в Средней Азии. Первая – это «консервативная практика», в которой фигурируют исламские молитвенные формулировки на арабском языке (таков зикр, практикуемый адептами ордена Накшбандийя). Вторая разновидность зикра у Хисматтулина включает в себя применение «деисламизированных» формул, глоссололий и различных псевдослов. В шаманском зикре, по мнению Хисматтулина, практика поминания Аллаха становится упражнением «с единственной целью – достижения экстатического состояния (хал)». Данный исследователь полагает, что братства, использующие в своей практике исключительно зикры с псевдословами и тексты неисламского содержания на местном языке, затруднительно идентифицировать в качестве суфийских. На этом основании Хисматтулин объясняет тарикат Йасавийя и его практики «маргинальными», занимающими «промежуточное положение между суфизмом и шаманизмом». Еще несколько причин для этого вывода: на зикрах Йасавийи могут находиться не только члены общины, но и «несведующие приглашенные», в том числе женщины и дети, а сами зикры имеют своей целью не единение с Аллахом, а взаимодействие с духами, которым по ходу действия зачастую даже приносятся жертвоприношения (там же, 76).

Многие ортодоксальные суфии и целый ряд исследователей подобным же образом относятся к распространенному в Турции братству Бекташий. С их выводами можно было бы согласиться только с оговоркой, что своеобразный подход гетеродоксальных практиков к постижению сакрального вовсе не лишает их права называться мусульманами или суфистами. Руководствуясь не формальными соображениями, но содержательной, смысловой стороной обрядовости и самоидентификацией гетеродоксов, им нельзя отказать ни в мусульманском статусе, ни, тем более, в осуществлении зикра как полноценного духовно-мистического действия. Заметим здесь, что, если суфийские зикры Йассаивий выполняются представителями обоих полов, то народные и шаманские зикры, в которых чаще всего вообще не участвуют представители суфийских братств, тем более не знают никакой гендерной дискриминации, а часто и вовсе проводятся в исключительно женском кругу. Такое положение вещей, к слову, изумляло не только мусульман-ортодоксов, но и русских исследователей Средней Азии (Басилов 1992б: 298).

Сами адепты тариката Йасаивий, как свидетельствуют источники, насколько не стеснялись своего отдаленного от мусульманской ортодоксии пути. Они постоянно указывали на вселенское многообразие, непрерывно осененное, по их мнению, духовным и божественным светом. Тот же А. Хисматулин в своей монографии пишет, что шейхов братства Накшбандий удивлял способ поминания Аллаха (а это и есть главная цель мусульманского зикра), при котором молитвенная формула вообще не содержала имени Всевышнего, но на риторический вопрос об этом у последователей Йасаивий нашелся ответ в виде *бейта*<sup>42</sup>: «Каждое утро соловьи / Поют Тебе на свой лад» (Хисматулин 1996: 77).

Вызывающий споры мусульман и религиоведов зикр пилы исполняется при покачивании головами в такт выкрикиваемым звукам «Хей! Ху!». Эти звуки выкрикиваются участниками действия ритмичным образом, с притыханием. Общий хор голосов действительно напоминает звук пилящей дерево пилы. Зачастую под этот аккомпанемент шейх и его помощники распевают духовные стихи Ахмеда Йасави. О том, что данный зикр исполнялся, по крайней мере, уже в XVI в., говорят некоторые исторические документы (Джумаев 2001: 20). О шаманистских аспектах зикра пилы писали В.А. Гордлевский, Г.П. Снесарев, О.А. Сухарева, М.Ф. Кюпрюлюзаде, И. Меликофф, А. Джумаев и другие исследователи. В настоящее время зикр пилы, как и другие разновидности зикра, продолжает практиковаться в ряде мест Средней Азии. Осуществляется он и с целью экзорцизма, исцеления и т.п. (Аширов, Пасилов 2010).

#### 2.2.4. Мотивы расчленения и страдания в суфизме и шаманизме

Узбекский исследователь А. Джумаев предлагает «другое, кроме шаманистского», объяснение происхождения зикра пилы. Оно содержится в связи этой практики с мученической смертью пророка Закарий, который,

---

<sup>42</sup> *Бейт* – двустишие в поэзии народов Востока.

согласно преданию, спасался от врагов бегством, спрятался внутри толстого дерева, но его недруги, догадавшись о хитрости пророка, распилили это дерево пилой. Это событие якобы положило начало практике зикра пилы, в которой звук пилы, хрипы и крики святого стали образцом для звуковой имитации адептов-мистиков (Джумаев 2001: 23–24). Едва ли эта легенда может быть принята как объяснение «не шаманистского» происхождения данного зикра. Она, скорее, указывает на практики, отражающие архаические пласты мифологии. Об этом косвенным образом говорит и сам Джумаев, замечая, что мифологическим предшественником Закарийи, возможно, был Йима, ранний пророк Авесты, также распиленный на две части.

Легенда о Закарийи, в образе которого слились Йима и два библейских Захари, ветхозаветный пророк-священник и евангельский отец Иоанна Предтечи, содержит мотивы, которые обычно относятся к самым глубоким пластам религиозно-магического сознания – в терминологии Ж. Дюрана это режимы драматического и мистического ноктурна. В шаманизме они часто представлены инициатическими видениями о разрывании адепта на части. С фигурой Закарийи сопоставим в этом смысле и жестоко казненный Мансур ал-Халладж. Характерно, что сам ал-Халладж молил людей убить его и принял смерть в экстатическом состоянии.

Для понимания содержательной стороны экстатического зикра пилы значение имеет не столько прямая генетическая связь Закарийи с Йимой или другими персонажами, сколько смысловая принадлежность этих мифов к определенному кластеру или, пользуясь терминологией Ж. Дюрана, структурному полюсу, чрезвычайно значимому для суфийских доктрин и практик. Речь идет о мифологии мученичества, смерти и обретения в смерти нового онтологического статуса. Этому обретению предшествует расчленение (распиливание, разрубание, разрывание на части, сдирание кожи, обезглавливание и т. п.), при котором целое (абсолютное, божественное измерение человека) не теряется, но, напротив, актуализируется в чистом виде: мученик соприщщается божества, и на этом нарративе, в свою очередь, строятся духовные практики его последователей.

Мотив расчленения относится к числу мифов героического диурна, однако, важно заметить, что суфийские радения ставили своей целью полное слияние человеческого измерения с высшим, некий распад и растворение личности в высшем бытии, в духе мистического ноктурна: человек расчленяется для того, чтобы стать по-настоящему целостным. Подобные нарративы бытуют в шаманских видениях, где дигестивный комплекс часто задействуется в более откровенном виде: духи дробят адепта, варят его, съедают или иногда склеивают слюной в новое целое существо. В тибетской тантрической практике Чод, которая, по-видимому, уходит корнями в добуддийские времена, адепт предлагает свое тело разрывающим его хищным духам и демонам (Течой 2004). В инициатических сновидениях аборигенов западной Австралии будущего шамана глотает и изрыгает змея, после чего его рубят на куски старшие шаманы, впоследствии возвращающие ему жизнь (Криппнер, Богзаран... 2011: 186). В той же Австралии будущие колдуны часто попадают во снах к духам, которые из-

влекают из них органы (Mauss 1903). В этой связи интересен и монгольский культ шаманского духа Даян Дээрх (Галданова, Жуковская...1987: 52–64). Этот культ, содержащий мотив разрубания пополам, по мнению С.Ю. Неклюдова, попал в центральноазиатские традиции из ведического мифа о Раху, включенного, в частности, в состав монгольских редакций Панчатантры (Неклюдов).

Мотивы разрубания шаманов и мифологических героев присутствуют у якутов, согайцев, шорцев (Алексеев 1984) и ряда индоиранских народов (Запороженко, Луговой 2011). У якутов, к примеру, ожесточенные духи *юер* разрубают шамана и шаманской колотушкой черпают его кровь, разбрызгивая ее по корням растений (Романова 1995: 112), а великих шаманов расчленяют трижды (Попов 1947: 285). Часто расчленением неопитов занимаются духи умерших шаманов, которые и передают своим продолжателям волшебный дар (Ксенофонов 1992: 37–38).

Восстановленная и переведенная В.Н. Басиловым песня казахского *баксы* из записей В.В. Радлова рассказывает о болезни адепта, уподобляя ее придавливанию семи кетменями и попаданию в семь котлов (Басилов, 1992: 117). У современных духовных практиков Кыргызской Республики отмечаются видения и переживания, когда во время инициатического отшельничества духи разрезают их, изымают те или иные органы (Святые места юга... 2013: 207–208).

Среди исламских мистиков распространен мотив варки адепта. Так, иранский правитель, поэт и мистик шах Исмаил Хатаи описывает в стихах, как его зажаривают в казане и поедают, а также кипятят сорок лет, чтобы «душа вышла» (Аверьянов 2011: 453), а суфия Баба Меджнуна во время инициации превращают в козерога, убивают, варят в котле, промывают его кости, а затем воскрешают (Аверьянов 2013: 15). Еще чаще в стихах суфистов, которые являются отражением их мистических переживаний, с адептов снимают кожу, им дробят конечности, выкалывают глаза, вырывают сердце, лишают головы.

Именно этот аспект выделяет суфизм из общего ислама: суфию не достаточно подвига во имя веры в тварном мире, ему необходимо единение с божественным началом, которое обретается после мучительных испытаний. Этим объясняется внутреннее, структурно-антропологическое родство суфизма и шаманизма, а также колоссальная роль экстатических состояний в практике зикра и других суфийских ритуалах.

И суфийские, и шаманистские нарративы расчленения и поедания тела адепта еще нуждаются в изучении в свете дигестивных форм архаического мистицизма, возможно, таком концептуальном исследовании, какое на примере ведической культуры провел выдающийся французский востоковед Ш. Маламуд. Анализируя ритуалы и священные тексты, он феноменологически раскрыл структуры мышления древних людей, в том числе, понятие *локапакти*, которое отражает ритуальные отношения человека и окружающего мира, когда человек мистическим образом «испекает мир» и «испекается сам» (Маламуд 2005).

### 2.2.5. *Көрүм-зикир*: от зикра до камлания

Развитие зикра, связанное с распространением на территории Средней Азии суфизма, привело к закономерному появлению различных наименований зикральных практик у тех или иных народов: *зикри калон* у таджиков, *катта зикр*, *зикру само* у узбеков, *зыкыр* у туркменов, *зикир чалуу* у кыргызов и др. (Абдуллаев 1997). В.Н. Басилов писал, что в некоторых случаях зикр сохранялся как народный обычай, но утратил свою связь с суфизмом. У атинцев<sup>43</sup> *зыкыр*, к примеру, проводился лишь «для исцеления людей, которым навредили джинны». Отмечается, что, кроме исполняющего шаманские функции и впадающего в транс *шиха* (*шейха*) и людей, проводящих зикр, на церемонии присутствовал чтец поэзии духовного содержания (*газалчы*, *газал айдыэн* или *хапыз*), причем, звучали стихи суфийских поэтов, включая Ахмета Ясави (Абуов 1997: 157–158). Также В.Н. Басилов описывает светские танцевальные зикры и вытеснение в некоторых местах духовных стихов «частушками, далекими от религиозной тематики». Сопоставляя некоторых из записанных в Туркмении танцевальных куплетов со стихами ферганского мистика Дивана-и-Машраба, Басилов приходит к выводу о том, что суфийское радение выродилось со временем, превратившись в светский танец (Басилов 1975: 162).

У других народов, к примеру, у балкарцев, зикр, подвергшись существенным изменениям и дополнениям, составил новый жанр духовной лирики. В качестве примера можно привести зикры карачаевского поэта Исмаила Семенова (Татаркулов 2006). Снесарев засвидетельствовал в Хорезме и другую разновидность зикра – свадебную. Так же он замечает поразительное сходство «лечебных зиков» с шаманскими камланиями (Снесарев 1969: 54). Об этом пишут и другие этнографы (Сухарева 1975: 127–128).

У кыргызов, кроме наиболее часто употребляемого названия зикральной практики *зикир чалуу* имеется также термин *көрүм-зикир*. Слово *көрүм* имеет несколько значений, но чаще всего употребляется в смысле «доля», «то, что предстоит по судьбе». Вероятно, что шаманский термин *көрүм* имеет отношение к тюркскому *көр/көз* (кырг. *көз ачык*, *ясновидение*) – «смотреть, видеть», и *көрүмчи* – «провидец, видящий, прорицатель», человек, высматривающий духов в разных мирах. Однокоренные слова с тем же самым значением имеются у казахов (*көрүмчи*), шорцев (*көсмөкчи*), якутов (*көрбүөчү*), татар (*күрээче*) и других тюркских народов (Турсунов 2004: 78; Тишин, Серегин 2017: 81). В контексте шаманских практик словом *көрүм* называют обряд камлания (Кыргыздар... 1991: 363–364). Таким образом, *көрүм-зикир* – это зикр, который проводит *бакшы* или *бүбү* в шаманских целях.

Однако то же самое действие может называться и просто *зикир*. Ж. Каримов (1959 г. р., Лейлекский район, Баткенская область КР) сообщил исследователям КИЦ «Айгине» о шаманских сеансах, на которых он присутствовал в 1965 и 1967 гг. Эти сеансы *көрүм-зикир* проводил некий Кенежбай-бакшы: пока в казане варилось мясо жертвенного барана, *бакшы* скла-

<sup>43</sup> Атинцы – этнографическая группа среди туркменских овлядов.

дывал металлические скребки и шумовки на раскаленные головешки, а в самый разгар действия доставал их и прикладывал к своему языку. Обряды Кенжебая, как следует из описания, включали аффективные способы достижения транса и глоссолалии («начинал разговаривать на непонятном языке») (Святые места юга... 2013: 208–209).

Такого рода обряды называют также *оюн* (игра)<sup>44</sup> или порой *талма бий* (одержимость, падучая). Они бытуют и в XXI в., по крайней мере, среди представителей кыргызской диаспоры в Китае. Обряд *талма бий* у китайских кыргызов удалось запечатлеть Д. Шомфай-Кара. Как пишет сам исследователь, на территории собственно Кыргызстана ему встречались только воспоминания старожил об этом обряде (Somfai-Kara, Norpál... 2007: 61). Обряд проходит вокруг каната, который свисает с *тундука* юрты к полу<sup>45</sup>. Иногда это не канат, а шест. Приспособление известно в Средней Азии под названием *туг* (знамя, шест у святыни с навешенными на него кусками ткани либо выполняющая в камлании роль центральной оси веревка, бытование которой у шаманов казахов и уйгуров было описано русскими путешественниками к. XIX – н. XX вв.) (Басилов, 1992: 87–89). По такому приспособлению *бакшы* в состоянии транса взбирается наверх, высовывается за купол юрты и разговаривает с духами, а затем спускается и лечит людей (чаще всего, ударами плетью).

Обряд *талма бий* некогда проводил учитель моего информанта Т. Бегалиева, однако, ему самому он такое умение не передал, поскольку во время ученичества Бегалиева был уже слишком стар, чтобы взбираться по канату к *тундуку* (ПМА 2016, Джалал-Адабская обл.: Бегалиев).

Этнографы передают предание о шаманке Кубулбюю из Южного Приисыккуля, которая взбиралась на верхушку юрты по свисавшим с нее лентам *желбоо* и изрекала свои пророчества, а *бакшы* Аруун из тех же мест вылезал по шесту через купольное отверстие с ножом и четками и говорил там с духами. *Кара-бакшы* Абдыке вылезал на купол юрты с горячими углями в руках (Басилов, 1992: 161–163).

Описавший камлание шамана Абдыкадыра Шомфай-Кара предполагает, что лазание шамана по канату на *тундук* свидетельствует о том, что в практике *бакшылык* имеются представления о трех мирах: нижнем, среднем и верхнем, а выход шамана за пределы юрты, через отверстие *тундука* он трактует как редкий в наши дни ритуал, представляющий символическое путешествие в Верхний мир (Somfai-Kara, Norpál ... 2007: 59–60)<sup>46</sup>.

Как известно, такова сакральная топология у тюркских народов Сибири (Алексеев 1984, 24–78). В частности, у алтайцев шаманы иногда ставили

<sup>44</sup> Подробнее об *оюн* см. гл. 3.

<sup>45</sup> Пространство юрты у тюркских и монгольских народов является моделью мира (Жуковская 1986). Похожие представления относительно жилища имеются и у других народов, к примеру, у ненцев (Пушкарева 2007: 32-37).

<sup>46</sup> Стоит заметить, что под воздействием ислама понятие о трех мирах в кыргызской культуре несколько стерлось, но его отголоски можно различить, к примеру, в мотивах путешествий под Землю эпических героев (Эр Төштүк 1969) или в культе пещер (Огудин 2013).

в юрте ствол березы с зарубками, обозначающими «небеса», по которым и карабкались вверх. Их якутские «коллеги» использовали шест с нанизанными на него деревянными обрезками (Басилов, 1992: 87–89).

Вполне вероятно, что *туз* в кыргызских шаманских ритуалах символизирует мировое древо и выполняет ту же функцию, что и шаманские столбы у тюрков Сибири или аналогичные объекты у куда более далеких народов, например, обозначавший мировое древо *туру* шест эвенкийских шаманов (Василевич 1975: 58–59) или так называемая «дорога духов», срединный столб *пото митан* в ритуалах культа вуду (Dodson 2008: 119–120).

### 2.2.6. Народный зикр кыргызов

Обряд *зикир чалуу* у кыргызов проводят не только шаманы или духовные лица. Так называемый народный зикр доступен самым разным людям, хотя чаще его ведут все же *бакшы*, *шайыки* и *дубана*.

Зикр может проводиться в любой день, но лучше всего для этого, по мнению большинства практиков *кыргызчылык*, подходит четверг. Часто *зикир чалуу* проводят ночью, а также на восходе и на закате солнца, хотя не возбраняется делать это и в другое время суток. Некоторые практики, проводя *зикир чалуу* в помещениях, гасят свет. Также *зикир чалуу* – обычный атрибут паломничества на мазары.

Ниже частично приводится сравнительно короткий, но имеющий все показательные элементы зикральный текст, записанный мной от *бакшы* Т. Бегалиева (перевод мой и Н. Жусуповой)<sup>47</sup>. Вначале информант воззвал к Всевышнему с помощью характерных повторений и величественных эпитетов:

*Ла-илахо-илла-Алла!*  
*Илла-Алла,*  
*Илла-Алла!*  
*Жараткан Аллам жалгай көр!*  
*Шамшыкал атам колдой көр!*  
*Жараткан Аллам жалгай көр!*  
*Каңтар атам колдой көр!*  
*Жараткан Аллам жалгай көр!*  
*Бүгүн иштиң ээй колдой көр!*  
*Алла-үй, Алла-үй, Алла-үй!*

Ла-илахо-илла-Алла!  
 Илла-Алла,  
 Илла-Алла!  
 Творец Аллах мой, будь со мной!  
 Отец Шамшыкал, поддержи меня!  
 Творец Аллах мой, поддержи меня!  
 Отец мой Каңтар, поддержи меня!  
 Творец Аллах мой, поддержи меня!  
 Поддержи моё сегодняшнее дело!  
 Алла-үй, Алла-үй, Алла-үй!

Затем *бакшы* утвердил точку отсчета зикра во времени:

*Шаршембинин ай күнү дейт,*  
*Бейшембинин ай түнү дейт.*  
*Ишарат берген Аллахым,*  
*Бүгүн жакшы күүлдөйт.*  
*Алла-үй, Алла-үй, Алла-үй!*

*Вот говорят «день среды»,*  
*И говорят «ночь четверга».*  
*Аллах мой, который дал знамение,*  
*Сегодня будет творить благо.*  
*Алла-үй, Алла-үй, Алла-үй!*

<sup>47</sup> Полностью текст приведен в приложении 3.

После этого *бакшы* перешел к мотивирующим формулировкам, содержащим также этические элементы:

Тоо десем жетерсиң, Торосуз менден бекер- сиң.	Если скажу «гора», ты достигнешь желанного, Если скажу «гора», ты, Бог даст, достигнешь же- ланного,
Шүгүр десем жетерсиң Шүгүрсүз менден бекер- сиң.	Без направляющего же ты хуже меня самого. Если прославлю Бога, ты, даст Бог, достигнешь желанного,
Кудай берсең жетерсиң, Кудайсыз менден бекер- сиң.	Без прославления Бога же еще хуже меня самого. Если даст Бог, ты достигнешь желанного,
Бул жашоодо пендем ай, Жакшы жашап өткүрлөр!	Без Бога же ты еще хуже меня. В этой жизни вы – смертные, люди мои, живите же хорошо!
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!	Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!

Следующие строки из зикра Т. Бегалиева посвятил духам-покровителям. Среди них фигурировали легендарный Кошой<sup>48</sup>, Сулайман, отец шамана Жакып. Красноречиво был призван и Бакай<sup>49</sup> вместе с сорока *чильтенами*:

Аксакалын жайкалткан. Өз-өзүнчө көз артып, Чаарала атты минбеген Жаман тилге кирбеген. Алдайдагы иштерди Алдын-ала билүүчү Абам Бакай эй болсо экен! Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!	С важным видом, с белой бородой, Каждый тебе завидует, Ты верхом на гнедой, Ты не слушаешь злых языков, Ты знаешь будущее, Дела, которые лишь предстоят, Приди, дядюшка Бакай! Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!
Кыдыр аят кырк чилтен, эй! Кырк чилтеним колдоп бер! Бүгүн ишти ондоп кел. Жараткандан суранам! Кыйналбасын пенделер. Жараткандан суранам! Бизди өзүн колдой көр, Бир Алла! Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!	Сорок чилтенов по следам Кыдыра, эй, Сорок чилтенов мои, поддержите меня! Пусть поправят дела в этот день. Я прошу об этом у Господа. Пусть смертные не мучаются, Я прошу у Господа! Поддержи нас, Ты, Единый Аллах! Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!

---

<sup>48</sup> Кошой – эпический хан кыргызского племени катаганов и сподвижник Манаса.

<sup>49</sup> Бакай – эпический богатырь, кузен Манаса.

Засвидетельствовав свою веру в единого Творца («*Бир ишенем Кудайга*»), сотворившего все восемнадцать тысяч миров («*Он сегиз миң Ааламды/Жаратыпсың бир Алла!*»), всех существ, людей и их судьбы (следует перечисление различных социальных ролей, которые достаются человеку по решению Всевышнего), *бакшы* вновь обращается к мифологическим персонажам, на этот раз к скакуну Манаса по имени *Аккула*, которого просит покровительствовать на пути к цели и оберегать от тех, кто из зависти или по другим причинам может стать помехой. Призвав покровителя земледелия Баба-дыйкана, которому также дается поэтическое описание, *бакшы* благословляет «милых кыргызов» (*айланайын кыргызым*) на изобилие в закромах. Перебивая текст многократными восклицаниями «Алла-ха, Алла-ха», *бакшы* поет о том, как он изгоняет зло и шайтанов:

<i>Илээшкенин айдайын</i>	<i>Я прогоняю то, что прилипло,</i>
<i>Зыянкечин байлайын!</i>	<i>Завяжу того, который вредит!</i>
<i>Жазасын алсын жин-шайтан</i>	<i>Пусть получают по заслугам черти,</i>
<i>Жашаарга жери калбасын!</i>	<i>Пусть не будет места, где они бы жили!</i>
<i>Куттуу жерге барбасын!</i>	<i>Пусть не ступят они на благодатные земли!</i>
<i>Кубалайын бетпакты</i>	<i>Я буду прогонять беса-наглеца,</i>
<i>Бул жерде эмнең бар?!?</i>	<i>Что ты здесь потерял-то?!?</i>

После очищения следуют благие пожелания:

<i>Алмаштыргыс ден соолук</i>	<i>Прекрасного здоровья,</i>
<i>Дегдеп келген пендени.</i>	<i>Что нельзя обменять даже на золото.</i>

(ПМА 2016, Чуйская обл.: Бегалиев)

После такого благословения импровизатор поет о себе как о страннике-дубана, который явился, чтобы прогнать бесов («*жин-шайтанды эле кубала*»), шел издалека («*ашуу ашып мен келдим...*»), дает моральные наставления не забывать о Боге, советует не употреблять алкоголь, напоминает о Великом Манасе и необходимости гармоничной связи с природой, изобилие которой изображается в самых красочных тонах. Заканчивается зикр обращением к кыргызскому народу, напоминанием о необходимости соблюдать заповеди Бога и беречь природу.

Чаще всего *зикир чалуу* представляет собой эмоциональную молитву, которую совершают с прагматическими целями, как правило, прося о процветании, благоденствии, исцелении, рождении детей и мире. Могут также совершаться *зикир чалуу* с целью одоления врагов, с просьбами о ниспослании сил и победы над недругом. В текстах народных зиков очень часто встречаются просьбы к высшим силам: разбить врагов, «защищать крылом своим», дать благословение и радость, «укрепить сердце», сохранить народ, не подвергать позору, исцелить больных и т.п. (Mazar Worship... 2007).

По свидетельству Ю.В. Кнорозова, наблюдавшего шаманский зикр, в котором участвовали казахи и каракалпаки, экстатическое кружение и «беснование» включало не только пение молитвенных формул и пророче-

ские импровизации, не только «дыхательные звуки», но и рычание проводивших обряд шаманов: некоторые издавали гортанные, но вполне «человеческие» звуки, а другие рычали по-звериному (Кнорозов, 1994: 92–95). Наблюдая за исполнением зикров и других обрядов в ходе полевых работ, я также часто сталкивался с отрывкой у участников, иногда переходящей в рычание или рёв. Исследователи, наблюдающие за современными казахскими шаманами, также описывают рёв, которые те издают в ходе сеансов (Ларина, Наумова 2016: 229).

Кроме этого, шаманы, равно как и их клиенты, вне зависимости от половой принадлежности, часто плачут и даже рыдают. Плач, как и сильная отрывка, считаются хорошим признаком при совершении *зикир чалуу*. С уверенностью можно сказать, что плач – тоже часть зикрального языка, поскольку он демонстрирует полное, сердечное участие человека в проводимой практике. В таких случаях говорят, что «духи проняли» человека и «всё плохое выходит» из него. Жениш-молдо на вопрос, почему он плакал во время зикра, ответил специалистам из КИЦ «Айгине», что, когда начался зикр, пришло так много духов, что они даже не помещались, а это означает: просьбы паломников, пришедших на мазар с чистыми помыслами, были услышаны и восприняты благосклонно. В видении служителя духи дали благословения собравшимся («сделали бата»), благодаря чему исполнится все, что просили участники радения. Мулла признался, что «впервые видел, чтобы духи пришли в таком большом количестве», а увидев такое, заплакал (Mazar Worship... 2007: 309).

Особое значение в народном зикре играют поэтические импровизации, которые исполняются в трансовом состоянии. Самый частый мотив в таких зикральных стихах – духовный путь исполнителя, который вспоминает, как его «сердце пробудилось», как он «обрел дар» и претерпел те или иные испытания. Вот пример из зикра, исполненного Токтош-апой:

*Кызы-чоку барганмын, Алла,  
Кагылайын Бабедин, Алла,  
Дубана Бурктан бата алып,  
Асада муса алганмын,  
Ташрабат барганмын, Алла,  
Кагылайын Баабедин, Алла,  
Ажыдан да бата алып,  
Ак тесмесин алганмын,  
Быттыркы кандайдыр, Алла,  
Төрт периште жүргөндүр Алла,  
Быйылкы жылы кандайдыр, Алла,  
Кан шайтандар жүргөндүр Алла,  
Кагылайын кудурет.*

*Ходила на Кызыл-Чоку, Аллах,  
Милый Баабедин, Аллах,  
Взяв благословение у дубаны Бурка,  
Взяла посох из абелиш,  
Милый Баабедин, Аллах,  
Взяла я и у ажы благословение,  
Взяла его белые четки,  
В прошлом году, Аллах,  
Четыре ангела как-то бродили,  
А в этом году, Аллах  
Черти кровавые водятся, кажется,  
О, Великий,  
Измучил ты меня, допрашивая  
(Кыргызстандагы мазар... 2010: 229).*

Бурул-апа в своем зикре поёт о том, как, «закинув за спину пеструю сумку», она ходила по мазарам, проилавала слезы, молилась Богу, поклоня-

лась предкам, просила у высших сил благословения, и они даровали силу ее словам, целительскую силу ее рукам, а самой ей открыли тайны бытия (там же, 222–223).

Важное место в структуре *зикир чалуу* у кыргызов отводится зыванию к духам-покровителям. Кроме Бога, к которому обращаются под именами Аллах, Кудай, Тенир, Жараткан, исполнители зикров поют о *тирах*, *арба-ках*, *шеитах*, о невидимых хранителях местности.

Такие зикральные стихи по своей структуре и образности весьма напоминают шаманские песнопения (*бакиш ыры*). Однако, есть и важное отличие: в зикрах, как правило, наличествуют мусульманские формулировки – такие как «Субаханн Алла», «Аллоху Акбар» или формула веры (называемая *кельме* в кыргызской традиции) «Ля иллаха иль Алла Мухамад Расул улла». Эти и другие слова повторяются некоторое количество раз (иногда считается, что это должно быть определенное число: 27, 33, 40, 41, 55, 99 раз) – такова устойчивая часть *зикир чалуу*, которая не имеет отношения к импровизации.

Представляется весьма любопытным сравнить мусульманские рефрены «Алла-уй!», «Алла-ха!», «Алла!» с немусульманским рефреном «Аламна! Аламна!», который часто встречается в заклинательной поэзии шорских шаманов и, по-видимому, является воззванием к высшим силам (Арнау Муро 2000: 112–117). Если зафиксированная исследователями шорская и хакасская шаманская поэзия воспроизводит древнетюркскую, то, вероятно, формула «Аламна!» или другие рефрены были в мусульманский период органично заменены в Средней Азии на призывание Аллаха, что облегчило сращивание исламского зикра и шаманских заклинаний. По-видимому, и заклинательный рефрен «Айналайын!» играет важную роль из-за своего распевного звучания, которое усиливает, «электризует» его семантическое значение жертвенного кружения как формы обращения к высшим силам. Танец в свою очередь был еще одним элементом, способствовавшим шаманизации зикра. Как подмечает В.Н. Басилов, зикр «с его выкриками и специфическими телодвижениями привился в шаманской обрядности на хорошо подготовленной почве: он заменил собой танец» (Басилов 1992б : 208).

### 2.2.7. Мистико-эстетическое содержание зикра

Основа шаманского зикра – импровизация. Как свидетельствует А.К. Аликберов, экспромты бытовали и в зикрах, проводимых тарикатами, в рамках практик *сама*, которые дополняли собственно молитвы: «Формулу зикра, которую следовало хранить в тайне, мурид получал в устной форме от своего духовного наставника при посвящении, во время сеансов мистических радений (ас-сама) она чередовалась с текстом «слушания». Если формулу поминания могла составить особым образом читаемая аш-шахада («Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад – посланник Аллаха»), то в качестве прослушиваемых текстов привлекались заготовленные заранее различные айаты Корана, мистические стихи и нередко – вдохновенный экспромт поэта или декламатора (каввал)» (Аликберов 2003: 657). Исполнение духовных стихов во время зикра, проводится он учеными суфиями или «людьми

из народа», подразумевает получение и передачу истинного, божественного знания. Во время зикра людей могут посещать озарения или видения, им приходят ответы на важные жизненные вопросы. Такой опыт осуществляется в русле выделяемого некоторыми феноменологами «мифа о неполном знании» (Пятигорский 1996). Человек сопричастается высшего знания даже когда рассказывает о том, что, казалось бы, и так известно – например, о своем духовном пути или о подвигах святых. Знание в данном случае не столько информация, сколько сущностное подкрепление, высвечивание информации в ее связи с миром, утверждение события в его сакральном статусе. Во время духовных чтений и радений рассказ о событии, в известной степени, важнее самого события. Слово, которому внимают, утверждает человеческое дело как исполненное сущностной значимости.

А. Джумаев пишет, что фигура *каввала*, декламатора, вероятно, была аналогична фигуре *закира* (*закир* – букв. поминающий, поющий). Считалось, что именно им в первую очередь открывается истина, с которой они сливаются во время духовного радения. Хотя *каввалы*, известные в практике суфиев Мавераннахра, и не упоминаются в текстах Йасаویی (в поздний период здесь появляются так называемые *хафизы*), сама идея передачи высшей истины через слово исполнителю остается общей для суфиев всей Средней Азии (да и вообще универсальной для мистиков всего мира), а также роднит суфийских тчецов с акынами и *бакшы* кочевнической степи. Задачей *каввалей*, *закиров* и *хафизов* провозглашалось созерцание земной красоты Бога (*дидар*), которая открывались лишь истинным суфиям, а лицемерным же практикам увидеть лик Бога не дано. Созерцание этого лика избранными – своеобразный трансцендентный акт, восполняющий отсутствие антропоморфных и каких-либо иных визуальных образов Аллаха. Суфийская эстетика утверждает, что божественная красота через лик Аллаха разлита в земной красоте, но лишь в той, что возносит созерцателя над земными делами (Джумаев 2001: 26).

Связь сказителя с высшими силами – общее место многих традиционных культур. В таком отношении мистики к языку, когда последний считается свидетельством фундаментального отличия человека от других творений, заложено понимание языка как важнейшего сущностного начала человеческой природы вообще. *Кавваль* или *кави* – это святой поэт-пророк. Е. Фалёв отмечает, что именно такое представление ближе всего к пониманию – поэта носителя тайны языка, хранителя дома бытия, какое мы находим у философа М. Хайдеггера: «Каждое учение – это золотая монета какого-либо государства или эпохи, но все золото в них, составляющее их ценность, происходит из одного источника, в конечном счете из поэтического вдохновения поэтов-пророков, кави». Как замечает Фалёв, мысль Хайдеггера полностью согласуется с таким видением соотношения поэзии и философии и особенно подчеркивает, что процесс «рудообразования» во внутренней алхимии мистика происходит именно тогда, когда он «подставляет себя огню божественных молний»: таким образом, явленная через откровение истина «смертельно опасна в тот момент, когда она впервые соприкасается со стихией человеческой жизни» (Фалёв 2008: 163).

Во все времена божественное понималось как нечто, сопряженное с иной человеку областью бытия. При этом постулируется связь божественного и человеческого. Мистические ритуалы не столько обозначают эту сопряженность, сколько осуществляют ее в своей символической работе. Кыргызские *бакшы* во время различных ритуалов, включая *зикир чалуу*, часто осуществляют огненное очищение – *шам*, причем в огне духовный мир и видимый мир «объединяются», а сам огонь, являющий практикам знаки и формы духовного присутствия, как и духовные тексты, мыслится прежде всего языком, но не произнесенным словом, а Словом в особом понимании, Логосом. Буквальным примером воплощения Слова в огне стал запечатленный на фото опыт информантов, когда ритуальный костер взвился языками, напоминающими арабское написание слова *Аллах*. Такое явление было истолковано практиками, как раскрытие силы Бога через тварный мир, как мистическая сопряженность божественного и человеческого. А целительница Б. Кожобекова и вовсе считает, что «Аллах горит огнем-пламенем» на третьем небе, и потому огненные ритуалы проводят в наш мир божественные силы (Святые места севера... 2015: 163).

Сопряжение человеческого и иного, имманентного и трансцендентного осуществляется через язык и символы. Идея о подобном сопряжении онтологических полюсов посредством слова свойственна как суфийской, так и народной мистике. Такое понимание, корневое для всей человеческой культуры, можно назвать праобразом философского осмысления языка и его роли в человеческой жизни. Иная человеку онтологическая область (Бог, божественное бытие в религиозной терминологии) – это область смерти, трансцендентная для разумения человека конечность жизни. Человек, единственное существо на Земле, которое строит свою жизнь, исходя из понимания конечности своего земного пути, то есть существо, которое собственно экзистирует.

На уровне религии или мифологии человек связывает божественное и область смерти, а те или иные мифологические, фольклорные, религиозные образы дают нам понять, как именно понимается эта связь, как она осуществляется в языке. По мысли Ж. Дюрана, формы или манеры этой связи и составляют различные режимы антропологического присутствия, задающие те или иные нарративы человеческой культуры (Durand 1992). А как замечает антрополог Б. Малиновский, смерть, этот «высший и последний жизненный кризис» (к другим он относит инициатически нагруженные рождение и взросление) является самым важным «источником религии». Полагая, что человек, вследствие «врожденных инстинктов, общих для человека и животного» очень сильно боится смерти и не желает признавать ее как неизбежный конец, антрополог выводит из этого генезис духовно-магических и религиозных культов, появление траурных обрядов и сакральности как таковой (Малиновский 2015: 47–53).

Важно понимать, что язык зикра может включать не только исламские формулы и стихотворения, не только глоссолалии, но и язык тела, язык ритуала или даже язык природы. К примеру, *зикир чалуу* включает в себя слёзы и языки пламени, если зикр сопровождается обрядом *шам*, либо небес-

ные и иные знамения. Всё это – язык, Логос, в котором человек актуализирует свое существование, утверждает себя как человека, соотносит себя с противоположной онтологической областью, которую именует божественной или духовной. Говоря о сопряженности божественного и человеческого, М. Хайдеггер пишет: «Сопряженность же отмечена тем, что она полна Словом. Мир, а это человеческий мир (значит, не обходящийся без человека), характеризуется тем, что в нем властно правит Слово. Подобно тому, как сам “мир” мы не должны мыслить как отвлеченное целое, как абстрактный “объем” и сумму всех существующих вещей, так и слово есть прежде всего человеческая речь, язык, слово, мыслимое и произносимое» (Хайдеггер 2008: 32–33).

В мире фольклора понимание этой сопряженности не философское, не рефлексивное, не онтологическое, а непосредственное, естественное, но это, разумеется, не лишает его экзистенциального измерения, поскольку онтически понимаемый порядок сущего онтологичен в качестве порядка бытия. В мире уже религиозной, а не фольклорной мистики, например, в суфийских учениях, это первичное понимание подвергается символическому осмыслению, метафизической рефлексии. Экзистенциальный метод позволяет нам увидеть антропологическую ось, а его сочетание с антропологическим подходом демонстрирует те мифологические нарративы, которые можно считать манерами или культурно-историческими «стилями» ответственного человека на вызов времени и смерти.

В свете структурно-антропологической топике Ж. Дюрана зикр предстает трояким образом. Во-первых, в качестве ритуала и произведения искусства он относится к сфере драматического ноктурна. Зикр принадлежит ей и в качестве сюжета превращения. В нем одно превращается в другое: божественная и человеческая область обмениваются импульсами, оказываются в состоянии ритмического, закольцованного взаимодействия, то есть танца, который Дюран считает образом названного мифологического режима.

Во-вторых, зикр (исключая тот шаманский зикр, который целиком состоит из глоссолалий, псевдослов и териофонных звуков и вообще не содержит мусульманских формул) представляет собой ритуал ислама, религии, воспроизводящей код героического диурна, то есть дневного, прогрессистского, линейного *метанарратива*. В этом отношении можно подчеркнуть характерный прием повтора сакральных формул в зикре, которым пользуются и другие религии (например, *мантры* в индуизме или *литании* в католичестве). Этот прием – плеоназм, подчеркнутое утверждение, которое вообще характерно для нарративов героического диурна (Fanfan Chen 2006: 314). Вместе с тем нужно иметь в виду, что в молитвенной практике повторение слова выполняет не только (а иногда и не столько) работу по утверждению вербального смысла, но осуществляется с целью погружения человека в ИСС, когда важно не «возвышение» смысла-имени над феноменом, а их абсолютное слияние. Долгое и непрерывное повторение одного слова (или фразы) приводит к тому, что смысловое схватывание уступает место освобожденному, трансовому состоянию, а слово перестает быть ак-

том высказывания и превращается в некотором смысле в псевдо-слово. Здесь наблюдается механизм подключения вербального аппарата к режиму мистического ноктюрна, к древнейшим архетипам, к которым шаманский, глоссолальный зикр обращается сразу и непосредственно, минуя логосные, теологические структуры. Зикр, который ведет сознание практика от смысла к «свободному языку», использует инструмент персеверации (многократного повторения), характерный для мистического ноктюрна (Дюран 2012: 23). Антрополог Б.Ф. Поршнев считал персеверацию одним из древнейших психофизиологических механизмов, активно участвовавших в развитии второй сигнальной системы у древних людей, а затем в «истории сознания, общения, ритуала, ритма» (Поршнев 2006: 275, 582–583).

В-третьих, наконец, зикр нужно рассматривать в обязательной связке с культурно-религиозными средами. Это – направления ислама, суфийские ордена с их спецификой, цивилизационные типы (кочевники и оседлые, земледельцы с аграрными мифами и скотоводы с партиципативными мифами). В этом смысле зикр предстает в качестве духовной практики, находящейся в сфере двух ноктюрных режимов. Один из них может преобладать сообразно культурно-религиозным нарративам и преимущественным способом восприятия-транслирования экзистенциальных феноменов: смерти, языка, времени и пространства.

Ещё в прошлом веке большинство ученых сошлись во мнении о том, что антропологическое (социальное, культурное, религиозное и т.д.) время множественно и гетерогенно. Для обозначения различных видов антропологического времени можно воспользоваться признаками континуальности – дисконтинуальности, то есть непрерывности (согласованности) – прерывности (рассогласованности), на основе которых свою классификацию социального времени выстраивает Ж. Гурвич (Gurvith: 1964).

Применив топику Ж. Дюрана и «подключенные» к ней антропологические и философские концепты, в том числе концепт темпоральности и множественного времени, можно увидеть следующее. Дисконтинуальное время соответствует основной топике нормативного ислама с его героическим, линейным метанарративом и теологией креационизма, резко разделяющего онтологию твари и Творца. На уровне осмысления пространства это демонстрируется исключительной важностью хаджа в Мекку и Медину и пренебрежением (либо даже исключением) в отношении к паломничествам по другим святым местам. Крайней формой этого метанарратива является салафизм. Народный ислам и суфизм, тяготеющие к режимам ноктюрна (или всецело в них осуществляющиеся), имеют дело с другим антропологическим временем и другим антропологическим пространством. Континуально-ритмическое время драматического ноктюрна образует линейно-сетевую топику пространства, в котором, хотя хадж в Мекку и довлеет над другими формами паломничества, последним придается очень большое значение.

Таково видение сакрального у суфиев-ортодоксов, мистиков Накшбандийи и Мевлевийи, которые нашли живейший исторический отклик в аграрных обществах с их дуальными и циклическими мифами. Что касается полюса мистического ноктюрна, то его время континуально, а пространство

представлено как сеть: отсюда приравнивание ряда мазаров к величайшим святыням ислама и практика внутреннего паломничества к Богу «здесь и сейчас». Это видение ближе суфиям-гетеродоксам из Бекташийи и Йаса-вийи, опекавшим тюркское, преимущественно кочевое население, культура которого пронизана партиципативными мифами. Соответственным образом можно рассматривать и различные формы зикра: нормативный суфийский зикр, повторение имен Аллаха, апеллирует к континуально-ритмическому времени и линейно-сетевой пространственной топике. Шаманский зикр и некоторые формы народного зикра с глоссолалиями и обращениями к духам, в свою очередь, тяготеют к континуальному времени и сетевой топике пространства. Если нормативный суфийский зикр ориентируется на арабскую или персидскую исламскую керигму, в то же время репрезентуя ее формы через мифологию драматического диурна, то шаманский зикр ближе к этнической структуре, тюркскому мифопоэзису, который находится в сложной, отчасти конфликтной позиции в отношении к арабо-персидской религиозной керигме. Данный анализ позволяет понять, насколько сложен и неоднороден феномен так называемого народного ислама, который в русле данного исследования обнаруживается на духовно-историческом пересечении *кыргызчылык* и *мусулманчылык*.

### § 2.3. *Арбак бата* – благословения предков

Благопожелания и благословения давно известны фольклористам, которые определяют их как этические или религиозные речевые формулы, а также в качестве самостоятельного жанра в разговорном фольклоре различных народов<sup>50</sup>.

#### 2.3.1. *Бата* и *алкыш*

В тюркско-монгольском мире благословения имеют исключительную роль. Кыргызы в этом отношении не отличаются от родственных им народов и имеют развитый жанр *бата*. Чаще всего *бата*, понимаемые как благопожелания и благословения, звучат после трапезы, в торжественных случаях или перед началом каких-то важных дел, накануне поездки, заключения договора и т.п. Искусство *давать бата* чрезвычайно ценится у кыргызов и казахов, а знатоки *бата* и поныне пользуются известностью и поче-

<sup>50</sup> См., например: Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 168–208; Бабуев С.Д. Языковое своеобразие бурятских благопожеланий. Дисс. на соиск. уч. ст. к.ф.н. Улан-Удэ, 1994. 172 с.; Гребенщикова Н.С. История русского приветствия (на восточнославянском фоне). Гродно: ГрГУ, 2004. 306 с.; Мешкова О.В. Типы благопожеланий в традиционном русском родильно-крестильном обряде // Вестник Челябинского государственного университета. № 34 (215), 2010. С. 69–72.; Михайлова Н.Д. Калмыцкие народные благопожелания как жанр обрядовой поэзии калмыков // Материалы международной научной конференции «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы исследования и сохранения». Элиста, 2011. С. 99–104.

том. Ранее слагаемые ими благословения иногда заучивались и передавались в устной традиции (Абишева 2012: 77–78).

В кыргызском литературоведении различные *бата* чаще всего рассматриваются в рамках жанра *алкыш* (Кыргыз адабитынын... 2004: 292–303). Понятие *бата* может трактоваться тройко. Во-первых, это название первой *суры* Корана, которой открывают все важные дела (само слово *бата* происходит от искаженного арабского *аль-фатиха*). Во-вторых, *бата* может быть коротким молитвенным обращением к высшим силам и Аллаху. В-третьих, *бата* – это слова благопожелания (*тилек тилөө*). То же понимание *бата* демонстрирует и фольклорист Б. Кебекова, рассматривающая достаточно подробно различные по адресной направленности, но функционально и лексически схожие благословения (Кебекова 2001). Как показывает А. Акматалиев, *бата* занимают исключительно важную нишу в обрядовой практике народа, связанной со свадьбами и рождением детей (Акматалиев 2000). Переосмыслив чтение первой *суры* Корана, представители кочевой культуры наложили понятие *бата* (как *фатиха*) на свои исконные благопожелания (*алкыш*). Их потомки широко используют *бата* и поныне, а многие *бата* становятся предметом отдельных сборников (Кыргыз поэзиясынын... 1999).

Сближает понятия *бата* и *алкыш*, Б.Д. Садыков показывает, что таково понимание благословений самими знатоками фольклора, носителями традиции. В качестве примера он приводит некоторые отрывки из эпоса «Манас» (Садыков 1992: 15). Чаще всего *бата* произносятся уважаемыми людьми. Это старцы, военачальники, муллы, родители, жены. В литературных источниках содержится множество различных *бата*, произносимых по тем или иным случаям. В «Манасе», к примеру, можно найти весь спектр благословений: от *бата* на рождение младенца до *бата* во время проводов *баатыра* на войну. Также имеются в эпосе сведения о благопожеланиях, которые дают духи усопших либо сакральные сущности: Кыдыр-ата, Шаймерден, Баба-дыйкан, Кырк-чилтен и другие. Садыков отмечает, в частности, эпизод, где Манас встречает по дороге старика, который оказывается Баба-дыйканом, покровителем земледелия. Баба-дыйкан советует Манасу вместе с ним посеять пшеницу, а затем дает *бата* (там же, 17). *Бата* Баба-дыйкана имеет заклинительный характер и содержит в себе элементы предсказания. Благословения Манасу дают также волшебный Кызыр, Дөөтү (пророк Давид), Ак сакалчан Думана (Белобородый Дубана) и другие мифологические персонажи, свидетельствующие о глубоко архаических пластах эпоса (Абакиров 2011: 74).

Казахский искусствовед С.А. Кузембаева называет *бата* и *алгыс* (казахский аналог кыргызского *алкыш*) синонимами, отмечая, что данный жанр встречается и в культуре алтайцев (Кузембаева 2005: 138). Башкирский филолог Г.С. Галина тоже рассматривает понятия *бата* и *алкыш* в их связке: благословения играют немалую роль и у башкир (Галина 2010: 81).

Турецкий филолог Э. Капаган указывает на общетюркский шаманистский базис, давший начала практикам *бата* и *дуба* (Капаган 2013: 41–44). Также Капаган выделяет различные виды благословений по адресно-

функциональному признаку (там же, 120). Разделяя *бата* на два основных кластера (положительные *бата* или благопожелания и отрицательные *бата* или проклятия), Капаган разветвляет первые на благословения для гостей, произносимые на застольях, благословения на религиозных и официальных мероприятиях, пожелания любви и удачи, благословения при мытье рук, а также обращения за поддержкой к Творцу, пророкам и покровителям (там же, 120). В его классификации нет *арбак бата* или *ата-бабалардын баталары*, но, думается, что они могут быть обозначены подструктурно по отношению к *бата*-обращениям к Богу и святым покровителям наравне с совокушностью *бата*, творимых при возвещении *азана*. Э. Капаган называет правила, которые относятся ко всем разновидностям *бата*: *бата* не произносятся «повсюду, где попало», всегда приурочены к какому-то делу или событию, даются заслуживающими уважения и доверия ораторами, сопровождаются ритуальными жестами, могут, как считается, влиять на судьбу человека, не произносятся для самого себя, а всегда даются кому-либо, не произносятся в отношении животных, основаны на народных поверьях (там же, 55–56).

### 2.3.2. Архаические элементы и магическое содержание *бата*

В текстах *бата* часто можно обнаружить представления, далекие от ислама и близкие древней тюркской традиции. Известно, что *бата* сопровождают различные ритуальные радения, связанные с древними тюркскими божествами, такими как Умай, Жер-Суу и другие (Баялиева 1972: 38).

Современные исследователи отмечают, что ныне бытующие тексты *бата* могут сохранять архаические элементы, несмотря на утрату самой практики обрядовых действий. И.В. Стасевич пишет, что современные кыргызские *бата*, которые произносятся аксакалами после чтения мусульманских молитв в случае падежа скота, «напоминают о идейной направленности обряда», хотя прогон скота вокруг мазаров уже не производится (Стасевич 2013а: 135). Мои информанты не подтверждают данных о том, что вера в очистительную силу огня и окуривание стада арчой «ушла в прошлое». Такого рода ритуалы все еще происходят, звучат на них и *бата*-благословения. Традиция обводить скот вокруг мазара, действительно, отмирает. В то же время сохраняется вера в то, что пасти скот внутри огороженной территории мазара нельзя, однако разделяют ее далеко не все сельские жители.

*Бата* могут быть короткими или длинными, могут даваться индивидуально или звучать на собраниях, например, во время пиршеств или на совместных молениях, которые на севере КР называются *тулөө*, а на юге *кудайы*. Как показывают исследования, соотношение народного ислама, содержащего значительный шаманистский элемент, и нормативного, «чистого» ислама в рамках подобных практик постепенно сдвигается в пользу последнего (Айтпаева... 2010). Лексическую эволюцию жанра можно проследить на следующих примерах. Архаическое начало демонстрирует древне-

тюркское моление из уйгурских материалов XI в., которое приводит в своей диссертационной работе Э. Капаган:<sup>51</sup>

*Теңир келди, Теңир өзү келди,  
Теңир келди ордунардан тургула ту-  
угандар,  
Теңирди мактайлы, көргөн күн Ку-  
дай,  
Сиз бизди сактаңыз, көргөн ай Ку-  
дай,  
Сиз да бизди куткарыңыз.*

*Пришел Тенир, сам Тенир пришел,  
Пришел Тенир, а ну-ка встаньте с  
мест, родные мои,  
Вознесем Тенира, солнце видящего  
Господа,  
Вы нас храните, луну видящий Гос-  
подь,  
Вы спасите нас пожалуйста.*  
(Капаган 2013: 44)

Исламизированный вариант духовно-магического текста демонстрирует следующее произведение, в котором наличествуют не только признаки *бата*, но и характерные черты заклинания:

*Бисмиллах деп чыктым жолго,  
Салам берди оңго-солго.  
Төрт карабым темир чеп,  
Азрети Али жолдошум болсун.*

*Вышел я в путь, сказав «бисмиллах»,  
Поприветствовал налево-направо.  
С четырех сторон в железной крепости,  
Да будет другом мне Пророк Али.*  
(там же, 47)

Нельзя не заметить, как сильно данный текст в своих приемах переключается со славянскими заговорами, имеющими распространенный зачин «Стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота» (Знатки... 2012: 201) и призывы пророков и святых для вспомоществования, например, «буду просить пророка Даниила, чтобы он заградил уста Льву» (там же, 426). Заклинание казахской шаманки Ульпан тоже содержит похожие формулировки:

*Этому моему делу – бисмилла,  
Всякому делу – бисмилла.  
Лягу, встану – бисмилла,  
В путь отправлюсь – бисмилла*  
(Басилов 1992б: 284).

Едва ли здесь можно говорить о заимствованиях или влияниях, тем более что похожие элементы демонстрируют и магические тексты других народов. Скорее всего, мы имеем дело с архетипическими проявлениями устного оформления сакральной традиции, присущими всему человечеству.

Несмотря на постепенную исламизацию, тексты *бата* остаются переполненными архаическими элементами, в них часто попадаются заклина-

---

<sup>51</sup> Данный и нижеследующий тексты Э. Капаган приводит по изданию: Çiğdem Erol. Türkiye Turcesinde Kalip Sozler Uzerine Bir Inceleme. Istsntbul, 2007.

тельные формулировки, имена духов, архаизмы. Не только магические, но бытовые обряды у кыргызов сопровождаются произношением текстов, в которых наличествует волшебная символика и фигурируют духи-покровители. Таков, к примеру, текст *бата*, произнесенный на сороковины младенца, когда, по обычаю, ребенка впервые стригут и купают в сорока мерах воды (перевод Н. Жусуповой):

*«Кырк» атаңдын жөрөлгөсү,  
Ата-эңеңдин өбөлгөсү.  
Кырк уруу кыргыз ичкен суу,  
Кырк атабыз кечкен суу.  
Кырк ашууну ашкан суу,  
Кырк томолонуп келген суу.  
Кыр таштарды кырккан суу,  
Кызыр атам таткан суу.  
Суудай таза бол,  
Нурдай сулуу бол.  
Оомийин!*

*«Сорок» – это обычай твоих отцов,  
Поддержка твоих родителей.  
Вода, что пили сорок племен кыргызов,  
Вода, что сорок отцов переходили вброд.  
Вода, что перевалила сорок перевалов,  
Вода, взболтнувшаяся сорок раз.  
Вода, омывшая сорок камней,  
Вода, которую пробовал отец наш Кызыр.  
Да будет твоя чистота как вода,  
Да будет твоя красота как сияние луча.  
Оомийин!  
(Каада-салттар... 2003, 385)*

Стоит иметь в виду, что получение благословения может произойти и без реального референта, того, кто дает *бата* (такого человека называют *батакөй*): например, человек может получить *бата* во сне. Благая весть, о которой человеку могут подсказать те или иные «знаки судьбы», тоже может пониматься как *бата*.

Трансжанровый характер феномена *бата*, в свою очередь, проявляется в том, что *бата* понимается как «сильное слово» и может встречаться не только в качестве *алкыш*, но и как заклинание *дуба* (или *дува*, *дуа*). В рукописи, составленной Ыбраем Абдырахмановым обнаруживаются несколько записанных в 1920-е гг. *баталар-дувалар* (*бата-дуба*), в которых у Бога и предков испрашивают процветания в различных сферах (РФ ОРП НАН КР, инв. № 463: 3–6). Автор рукописи делает следующую ремарку: «Кыргызское бата в большинстве случаев говорится после еды, во время того, как режут живность, или во время угощения мясом специально зарезанного животного. Уметь давать бата обязательно для пожилых людей. А, если кто-то не умеет давать бата, то его все презирают» (там же, 6).

От своих информантов я узнал такие выражения, как «давать сильное бата», «волшебное бата», «скрытое бата» и др., которые свидетельствуют о сближении понятий *бата* и *дуба*. Кроме этого, *бата* может быть не только словом, но и магическим рисунком, орнаментом, который специально наносится на те или иные вещи как благопожелание или оберег (ПМА 2011, Таласская обл.: Ыбралиева).

### 2.3.3. Бата чыгаруу – новая духовная практика

«Давать бата» (*бата берүү*) и «выпускать бата» (*бата чыгаруу*), согласно заявлениям некоторых наших информантов, это – две разные практики. Когда речь идет о *бата чыгаруу*, то *бата* производится не от имени говорящего, а от имени сакральной инстанции. В процессе *бата чыгаруу* появляются *арбак бата* (*бата* от духов предков), которые упоминает в своем словаре К.К. Юдахин: «арбак бата – рел. благословение, полученное от человека, к данному моменту уже умершего (и якобы охраняемое его духом)» (Киргизско-русский словарь, I 1985: 116). Некоторые информанты называют такие *бата* благословениями предков – *ата-бабалардын батала-ры* (ПМА 2014, Чуйская обл.: Егемкулова).

Информантка *бүбү* М. Егемкулова объясняет разницу между *бата берүү* и *бата чыгаруу* следующим образом. *Бата берүү* – это благословения, которые даются по разным случаям: на пиру, на празднике, в дорогу, накануне важного дела, при рождении ребенка и т. д. Таким искусством, по словам информанта, «должны владеть все старые люди». Среди этих людей есть такие, чьи *бата* всегда сбываются – «это тоже особый дар». Что касается *бата чыгаруу*, то «это бата, которое дают не люди, их произносят, а предки через людей». По представлениям информанта, духи через эти *бата* передают наказания-*аманаты* и предсказания. «Это особый дар, и он есть не у многих, даже не у всех, кто практикует *кыргызчылык*. И это опасный, трудный путь – давать такие *бата*. Однако, без *бата чыгаруу* не обходится посещение мазаров, работа со страждущими. Чтобы сориентировать человека в его жизненной ситуации, мы даем такие *бата*. Точнее, арбаки дают их через нас. Не все дают и не всем даются эти *бата*» (ПМА 2014, Чуйская обл.: Егемкулова).

Следует заметить, что далеко не все наши информанты знают и признают практику *бата чыгаруу*. Большинство из тех, которые пользуются этим понятием, как выяснилось из их автобиографических рассказов, были связаны с вышеупомянутым мистическим неошаманским течением «Путь предков» (*Ата жолы*). Данный факт дает основание полагать, что термин *бата чыгаруу* мог возникнуть не так давно и применяется для обозначения тех *бата*, которые связаны с неошаманскими вариантами почитания предков, для обозначения *арбак бата*.

Исходя из полевых исследований и имеющихся данных можно выделить примерную структуру обряда *арбак бата*. Вначале произносится первая сура Корана на арабском языке (аль-фатиха). Обычно это делает мужчина, но, если собравшиеся – все женщины, то фатиху произносит самая уважаемая из них. В случае если присутствует мужчина, который не знает тексты фатихи, то одна из женщин просит его разрешения на чтение молитвы. Затем *бакишы* или *бүбү* призывают духов предков и духов-помощников и после этого, наконец, следует *бата* от имени одного из этих духов. Тексты таких *бата* могут быть самыми разными, могут содержать напутствия, советы, наставления, запреты, пророчества и пр. Все присутствующие почитательно слушают *бата* и держат руки «лодочкой», как при молитве. Наши информанты рассказывают, что во время таких сеансов они говорят

«не от своего имени» и сообщают информацию, о которой ранее не знали. Более того, информация, которой обладают практики, во время обряда как бы вытесняется за пределы личности. Такие представления характерны для практиков самых разных духовно-магических традиций (Харитоновна 2002: 34–38).

#### 2.3.4. «Обратное благословение»

Прежде, чем перейти к связи *арбак бата* и шаманского фольклора, отметим, что *бата* могут быть не только благословениями, но и проклятиями: в этом случае говорят о *тескери бата* или *терс бата*. «Обратное благословение» соответствует жанру *каргыш* (проклятия, пожелания зла), широко распространенному в устной практике (Кыргыз адабитынын... 2004: 304–315).

По некоторым данным, *тескери бата* произносятся, не складывая рук в горсть ладонями внутрь, как при молитвах или обычных благопожеланиях, а, напротив, держат руки тыльной стороной к лицу и ладонями наружу (либо одной ладонью наружу, а одной внутрь): таким образом, говорящий «посылает» своим ритуальным жестом проклятие от себя к своему врагу (ПМА 2013, Таласская обл.: Давлеталиева).

*Тескери бата* может быть послана именем Бога или именем предков (широко известна формула «*Арбак урсун!*»), что значит «Пусть предок покарает!»), от своего имени (например, отец проклинает ослушавшегося ребенка или хан проклинает изменника) или от имени духов-покровителей, например, Манаса. Текст может быть коротким или длинным, и может содержать подробное описание незавидной судьбы, которую стремится накликасть на своего оппонента произносящий проклятие. Как и в случае *бата*-благопожелания, *тескери бата* может быть произнесено не только с призыванием сакральных фигур и символов, но и напрямую от их лица. Дух-покровитель, как считается, может войти в *бакишы*, и его устами проклясть человека.

Весьма информативной работой, посвященной кыргызским проклятиям, стала диссертация турецкого турецкого исследователя М. Кундакчы, в которой он доказательно пишет о фундаментальной роли культа предков в формировании заговорно-заклинательной традиции (Кундакчы 2013: 22–23), предлагает свою классификацию проклятий (там же, 84), дает ценные сведения о пересечении *каргыш*-проклятий и других жанров (*арман*<sup>52</sup>, *кошок*), фиксирует отражение в такого рода фольклорных текстах состояния общества и исторических событий (там же, 112–113).

#### 2.3.5. Благословения, даруемые духами

Из сказанного выше ясно, что *бата*, помимо тройкого функционального понимания этого термина, может пониматься как «благословение» в широком смысле слова, совпадая при этом с жанром *алкыш* (или с жанром

---

<sup>52</sup> *Арман* – песня-жалоба. М. Богданова пишет, что в таких песнях пелось о нужде бедных людей, о несбыточных мечтах, неудачной личной жизни и прочих горестях, и относит *арманы* к бытовым песням (Богданова 1947: 28, 36)

*каргыш* в случае, если это не благословение, а проклятие *тескери бата*) либо выходя за жанровые пределы. При этом необходимо выделять особую разновидность практики *бата* – *арбак бата*.

Вслед за А.И. Наевой, определяющей алтайский обрядовый *алгыш* как «призывание–благопожелание» (Наева 2010), следует отметить исключительную важность роли высших сил, персонифицированных в виде различных духов, которые призываются в кыргызских *арбак бата*. Такого рода духовные призывания-благопожелания в Кыргызской Республике до сих пор произносятся при паломничествах к мазарам, священным горам, родникам или захоронениям, точно также как произносятся в подобных обрядах тексты *алгыш* на Алтае. Они представляют собой прямое наследие общей древнетюркской практики благословения, и поныне существующей у тюркских народов Севера в виде традиции *алгысов* (Ефимова 2013).

Духовные *бата*, получаемые от духов предков, находятся в неразрывном единстве со всем обрядовым аппаратом *кыргызчылык*. Духи зачастую дают *бата* во время *зикир чалуу* или очистительных ритуалов *аластоо*. *Бата* – регулярный элемент камланий. Ученые подчеркивают взаимосвязи шаманских обрядов азиатских народов. Описывая *аластоо* как понятие, объединяющее в себе «благословение», «закливание» и «ритуальное очищение», узбекский исследователь Р.С. Абдуллаев основной формой культовой деятельности шамана (то есть камланием) называет *баксы сарын* у казахов, *бакишы ыры* у кыргызов, *куч*, *кучирик* или *кучирма* у узбеков и таджиков, *зыкыр* у туркмен (Абдуллаев 1997: 27). Помимо этого, он упоминает и такие импровизационные жанры как *алас* у кыргызов, *куч-куй* у узбеков и таджиков, *чекме* или *кушт* у туркмен (там же, 28).

Понятие *бакишы ыры* тесно связано с понятиями *көрүм* и *бата*: все эти обрядовые формы зачастую переплетены друг с другом. Не удивительно, что практика духовных благословений *арбак бата* даже в современной КР сохраняет много общего с лексикой и структурой шаманских *бакишы ыры*. Вначале следует мусульманская молитва на арабском языке, затем призыв с перечислением духов-покровителей и потом импровизация от имени духа, который дает советы, наставления или прорицания человеку, обратившемуся к *бакишы*. Последняя часть исполняется наиболее выразительно, причем, ее исполнитель часто находится в ИСС. Такие *бата* могут содержать в себе и части текста, которые не меняются либо меняются совсем немного, к примеру, вступление в *арбак бата*, которое информант Д. Давлеталиева дает перед основной частью текста. Ниже приводится такое вступление к *бата*, которое было дано мне от имени Манаса Великодушного (здесь и далее перевод мой)<sup>53</sup>:

<i>Ата болуп өзүм да,</i>	<i>Я, предок,</i>
<i>Тилсиз мына дүйнөдөн,</i>	<i>Пришел</i>
<i>Келген мына кезимде,</i>	<i>Из беззвучного мира,</i>
<i>Нестор деп урпак озунду</i>	<i>Потомок мой Нестор,</i>

<sup>53</sup> Полный текст в приложении 2.

*Тургузуп бир алайын,  
Ондуулукка салайын!*

*Я поднимаю тебя  
И покажу тебе правильный путь!*  
(ПМА 2015, Таласская обл.: Давлеталиева).

Тексты *арбак бата*, как правило, насыщены экспрессивной, поэтически-возвышенной лексикой. В них часто используется набор традиционных звучных выражений, задействуются такие древние художественно-образительные средства как повтор и параллелизм, присутствуют метафоры. Также в текстах *арбак бата* (это относится и к другим шаманским текстам) обычно фигурируют устаревшие обороты и архаическая лексика.

В этом отношении любопытны замечания психолингвистов, исследующих периферийные стили языка, часто используемые людьми в ИСС. Ученые отмечают, что кроме бранной лексики, просторечий, в речи испытуемых, погруженных в ИСС (в том числе с помощью психоактивных препаратов) обычно наличествуют реликтовые сакральные элементы, словосочетания-штампы и элементы вымирающего субстратного языка (Спивак 1986: 37-38).

Характерно продолжение текста, записанного автором от Д. Давлеталиевой. От имени духовной инстанции в нем указывается место, в котором обратившийся может «очиститься», а нож-оберег, который ему вручают, называется мечом:

*Мына дагы бугункү,  
Күлдүр мына кулуңа,  
Кылычыңды мына да!  
Карматып мына урпагым,  
Далай мына карагың,  
Күнөс мүнөз өзүңдү  
Мына дагы ак жолго,  
Таптап мына өзүңдү,  
Чыгарып турган жайыңды,  
Дагы айттым өзүм да,  
Карай кеткен кезимде,  
Мына дагы өзүңдү,  
Касиеттер дагы да...*

*Теперь дарю в твои руки,  
Мой потомок,  
Свой меч!  
Посмотри, как в нем много  
От скрытного нрава,  
Теперь я направлю тебя  
Верной дорогой,  
Укажу тебе место,  
Сам скажу тебе, где оно,  
Там смотреть на тебя  
Стану я и увижу,  
Как святые дары мои  
Раскрываются, процветают...*  
(ПМА 2015, Таласская обл.: Давлеталиева).

Импровизаторы подчеркивают, что стихи «сами собой» слетают с их языка. Искусствовед Г. Байсабаева описывает Кенже-апу, известную в качестве прорицающей и лечащей шаманки из Кочкорской области Кыргызстана. Кенже-апа «находится на связи» с духами не только во время сеансов, но и, к примеру, во время сбора целебных трав. По ее словам, она слышит голос извне и параллельно исполняет обрядовый речитативный напев. Кенже-апа обладает даром давать *бата*-благословения в виде притчи-предсказания, а также петь священные гимны в честь высших сил: «Ее мо-

литва бата имеет песенно-стихотворную форму. Кроме того, Кенже-апа произносит бата и прорицания в виде стихотворно-ритмического изложения» (Байсабаева).

Суггестивный характер исполнения духовно-магических текстов у среднеазиатов не раз отмечался фольклористами и этнологами (Машимбаева 2013: 143). Г. Байсабаева со своей стороны подчеркивает единство «телесности» и «космичности» в обрядовой поэзии *бакшы*. Если «телесность» проявляется как зависимость музыки от физиологических факторов, то вложенная в нее «космичность» – это символическое начало импровизации, показывающее «представления народа о мире» (Байсабаева). Можно сказать, что животные, стихийные, социально-исторические и другие элементы, конструирующие ткань ИСС *бакшы* во время духовной практики, расширяют «антропологическое измерение» личности и в тоже время художественно реализуются в музыкально-вербальном единстве обряда.

Современные кыргызские *бакшы* и *бубу*, произнося *арбак бата*, порой перебивают ритмизированный текст сильной отрывкой, переходящей в рычание. Как и в случае зикров, они объясняют это тем, что таким способом «выходят отрицательные силы». Заметен и элемент подражательности в тоне и поведении практика, параллельность вербально-мысленного образа и действий, смена настроения и психофизиологического состояния исполнителя и даже элементы вселения духа. Д. Давлеталиева говорит, что характер произнесения текста, тембр голоса и манеры зависит от того, какой именно дух дает *бата*. Если *бата* произносится от имени Зулпокор-ата, то чаще всего это делается очень строгим голосом, да и сами тексты бывают наполнены категорическими высказываниями. Бабур-ата (Захиреддин-Мухаммед Бабур) «говорит велеречиво, царственно, изысканно, но твердо». Калпа-ата, как правило, доброжелателен, а Манас-ата «может говорить по-разному, но его *бата* всегда полны особым ощущением силы и власти» (ПМА 2013, Таласская обл.: Давлеталиева).

## § 2.4. Магические заклинания *ырым-жырым*

Магические заклинания составляют значительный пласт кыргызского фольклора. М. Богданова отмечает огромное количество заговоров и заклинаний, которые, по ее мнению, свидетельствуют об этногенетических связях кыргызов и тюрков Енисея. Кыргызские заговоры, зафиксированные фольклористами, имели самые разные цели: сделать удачной охоту, обеспечить приплод скота, прогнать болезнь, остановить засуху и голод, предотвратить бедствия и т. д. (Богданова 1947: 23–24).

### 2.4.1. Разновидности кыргызских заговоров и заклинаний

Заговоры и заклинания, к которым в кыргызском фольклоре можно отнести такие формы как *дуба*, *бадик*, *рукия* и *дарым*, имеют в себе элементы импровизации вместе с устоявшимися, «ключевыми» формулами, а также трафаретными частями. Хотя многие чисто колдовские тексты содержат в себе отсылки к религиозно-мировоззренческой сфере, *дуба*, *рукия*, *дарым*,

*бадик* и некоторые другие тексты нужно считать принадлежащими магическому фольклору, важной частью заговорно-заклинательной традиции. Определение «заговорно-заклинательный» оформлено в работах В.И. Харитоновой, где предлагается подробная классификация и исчерпывающий анализ магических текстов восточнославянской традиции (Харитоновна 1999: 293–460). Несомненно, славянская и тюркская заговорно-заклинательные традиции имеют отличные друг от друга черты, а классификации текстовых форм в них не совпадают. Однако одно из универсальных начал магической практики, сформулированное В.И. Харитоновой на основе славянского материала, можно целиком отнести и к кыргызской (шире – тюркской) культуре. Оно заключается в том, что сам текст заговора или заклинания – это скорее вспомогательное средство в *магической практике*, на первом месте которой находится работа в ИСС, а погружению в таковое помогают особенности магического текста и ритуала (там же, 89–97, 147–148; Харитоновна 1997).

Один и тот же магический текст, как говорят сами заклинатели, в устах посвященного практика подействует, а в устах профана, скорее всего, нет. Более того: один и тот же текст, одна и та же заклинательная формула будет иметь разную степень интенсивности и точность действия и у практиков разной силы. Сами колдовские тексты чаще всего имеют не человеческое, а сакральное происхождение, «сообщаются» практикам свыше либо передаются по наследству от учителя, который по цепочке адептов получил их от высших сил. Целительница Ж. Кулиева, лечащая «силой священных заговоров и молитв», подчеркивает, что ее тексты «идут от Адама, и их нет ни в одной книге» (ПМА 2016, Чуйская обл.: Кулиева).

Получение дара заклинателя обычно сопровождалось взаимодействием с потусторонними силами, которые наделяли адепта способностями при встрече с ним, причем, иногда за дар нужно было бороться. Так, заклинатели-экзорцисты у кыргызов получают свою силу, побеждая в схватке демона *албарсты*, а заклинатели, лечащие змеиные укусы, должны были сразиться со змеей и отгадать ее имя. Также бытовали представления о том, что дар можно обрести, найдя волшебный предмет (чаще всего, нож) или рога особой рогатой змеи.

Похожие условия для заклинателя имеются и у других народов: калмыки верят в обретение дара заклинателя через получение волшебных острых предметов или встречу со змеей, перед которой нужно постелить платок белого цвета, на него она и сбрасывает рога, полезные для излечения опухолей (Басангова 2009, 12–13), у восточных славян сброшенные змеей рога или оставленная ей корона дарует удачу и многочисленные сверхспособности (Славянские древности... 1999: 336).

Помимо «человека силы» (то есть одаренного заклинателя *дубачи* ии шамана *бакшы*) и правильного текста заклинания имеет значение характер исполнения текстов, все те художественные и психологические средства, которые применяет колдун, его ритуальные действия, сопровождающие произнесение заклинаний. Очень часто заговорно-заклинательные тексты исполняются речитативом или в песенно-речитативном варианте (Харито-

нова 2006: 226–228). «Выходу» человека на сверхиндивидуальную (коллективно-бессознательную, если пользоваться терминологией К.Г. Юнга) орбиту помогают различные технические средства ритуала: музыка, мелодика, действия, невербальные средства, оформление, свет и пр. Вместе с текстом они репрезентируют мифопоэтический нарратив, феномен более глубокого уровня, захватывающий не только интенционально нагруженных реципиентов, но и исполнителя, который обладает особым статусом и присутствие которого наделено особым, сакральным смыслом<sup>54</sup>.

Исследователь татарских заклинаний Л. Гильмутдинова отмечает «неразвитость научного аппарата» при исследовании магических текстов, которая, с ее точки зрения, привела к отсутствию «терминологической точности» (Гильмутдинова 2004: 10). Однако говорить стоит скорее о сложной специфике заговорно-заклинательного искусства, в котором заклинания порой включают в себя части религиозных молитв, а молитвы, канонические или народные, могут использоваться в качестве магических текстов. Наконец, и те, и другие могут объединяться в более сложные ансамбли. К примеру, при создании амулетов, в ходе ритуалов *дем салуу*, текст *бата* может включать в себя заклинательные и молитвенные формулы. При этом *рукья* в кыргызской традиции понимается и как «молитву», и как заговор, но обычно, если это заговор, то он связан с мусульманскими практиками, кораническими текстами. Иногда же термином *рукья* могут назвать и чисто языческие заговоры или даже заговоры из иноязычных культур.

Ученые выдвигают различные версии жанрово-видовой классификации кыргызских заклинаний. Так, фольклорист К. Ибраимов предлагает разделить обрядовые песни (*каада-салт ырлары*) на обрядовые заклинания (*ырым-жырым айтымдары*), молитвенно-лечебные заговоры (*дуба-дарым айтымдары*) и благословения (*бата-тилек айтымдары*). Причем, в первой группе текстов Ибраимов делает разделение на животноводческие, земледельческие, охотнические и бытовые обрядовые песни. Во вторую группу входят *бадик айтым*ы и все лечебные заговоры, которые произносят лекари и *бакшы*ы, а третья группа делится на собственно благословения и проклятия (Кундакчы 2013: 56).

Н. Курманова предлагает свою классификацию обрядовых текстов (*ырым-жырым*). К первой группе она относит бытовые заговоры и заклинания (*турмуш-тирикчиликке ырым-жырымдар*): благословения (*алкыш и бата*), проклятия (*каргыш*), снотолкования (*түш жоруу*), заговоры (*дуба-*

<sup>54</sup> Говоря о заговорах и заклинаниях, нужно иметь ввиду огромную роль социального начала в такого рода практиках. Согласно такому междисциплинарному научному направлению, как когнитивная нейронаука (*cognitive neuroscience*), мозг человека в определенном смысле является «социальным органом», поскольку он существует и развивается как часть более общей сети взаимосвязей. Один из основоположников социальной когнитивной нейронауки М. Либерман полагает, что социальное в современной нейропсихологии играет такую же базовую роль, какую бессознательное играет в психоанализе (Lieberman 2013). По-видимому, данные естественных наук в целом релевантны экзистенциальному постулату о фундаментальной значимости Другого и бытийной соотраженности своего-индивидуального в этом Другом.

лоо), песни имянаречения (*ырымдам ат коюу*) и очистительные заклинания (*аластоо*). Вторая группа текстов по Курмановой – это заговоры и заклинания, связанные с природными и естественными явлениями (небом, солнцем, луной, землей, дождем и пр.), третья содержит заговоры, направленные на здоровье (тексты *бадик*, заговоры лечения паром *учуктоо*, костоправские заговоры *бертик суроо* и др.), четвертая объемлет тексты скотоводческой магии (*кылоо-кылоо, козу, музоо телуу*), а пятая включает в себя тексты религиозного культа (заупокойная молитва *жаназы*, молитва жертвоприношения скота *аксары башыл айтуу*, чтение *кораны* и пр.) (Курманова 2015).

Обе приведенные классификации видятся достаточно условными, хотя систематизация К. Ибраимова обладает куда большей гибкостью и вместительностью. Относительно классификации Н. Курмановой стоит заметить, что множество духовно-магических текстов, если разбирать их подробно, окажутся сразу в нескольких категориях: к примеру, заклинание может быть направлено на излечение, но при этом проводится на полнолуние и обращаться к силам неба (природным факторам), да вдобавок к тому содержать в себе коранические *аяты*. Тем более трудно определить, куда относить шаманские песни (*бакшы ыры*), в которых встречается сразу множество различных заговорно-заклинательных форм, которые также могут «перерастать» в зикры или даже полностью сливаться с ними. В целом же заговорно-заклинательные тексты у кыргызов объединяются в понятие *ырым-жырым* – оно объемлет как сами заклинания, так и ритуалы, на которых они звучат, и может быть сопоставлено с казахским понятием *арбау-байлау өлеңдері* (завораживающие, магические заклинания) (Ухатов 1974: 152–166).

#### 2.4.2. Дуба – слово силы

Гибкими в жанровом отношении остаются и *дуба (дубалоо)* – тексты, которой принято считать заклинаниями, но они же могут принимать и форму благословений (так называемые *баталар-дубалар*) (РФ ОРП НАН КР, инв. № 463: 3–6).

В кыргызском языке слово *дуба* (иногда *дуга, дуа* или *дува*) передает несколько смыслов: 1) молитвословие с пожеланиями благополучия; 2) ладанка или амулет, молитва, зашитая в амулет-тумар; 3) заклинание, наговор; 4) привет, приветствие (в южных регионах). К.К. Юдахин приводит поговорку: «*жадугөйга буюрду дуга менен арыпты*» – «чародею в удел отведены заклинания и колдовство». Слово сочетание «*дуба менен көз байла*» переводится как «отвести глаза заклинаниями», а понятие *суук дуба* означает пожелание зла или заклятия, несущее порчу. При этом, человека, искусного в наложении заклинаний, называют *дубакөй, дувакөй, дубакер, дубачи* – то есть заклинатель. Читать *дуба (дуба оку)* может пониматься и в значении «молиться», «произносить молитвословие», и в значении «заклинать» (Киргизско-русский словарь, II 1985: 200). Написанные на бумаге слова *дуба* также считаются источником силы. Они вкладываются в амулеты, растворяются в напитках, наклеиваются на поверхности и другим образом ис-

пользуются в магии. Кроме этого, «почитать дуба» часто рекомендуют за упокой души, то есть – это еще и обыкновенная мусульманская молитва.

Обобщая, можно сказать, что *дуба* – это слово силы в широком смысле, молитва или заклинание, направленное на благо и процветание или на разрушение, вредительство. В последнем случае говорят о черных заклятиях *кара-дуба* или заклятиях наоборот, проклятиях *терс-дуба* (Шомфай Кара 2012: 84). *Кара-дуба* – противоположность созидательного белого заклинания *ак-дуба* (Святые места севера... 2015: 218).

Что касается мусульманских *дуба*, то часто они бывают кораническими *аятами*, которые используются сами по себе или в соединении с чем-либо. К таким *дуба* вплотную примыкают и распространенные на мусульманском Востоке магические квадраты, которые составляют при помощи *науки абдждад* (кораническая нумерология, которую иногда называют «исламской каббалистикой»). Талисманы и заклинания на основе *абдждад* относятся к исламской магии, которую духовенство, кроме настроенного совершенно салафитски, считает «дозволенной» и которая зачастую противопоставляется устной традиции, берущей начало в язычестве. Но и в *бакишылык* отмечается присутствие термина *дуба*. *Дуба* могут быть вообще не исламскими и содержать имена древне-тюркских божеств, к примеру Матери Умай. Заклинательные формулы с Умай, к слову, произносят далеко не только шаманы, целители и знахари. Существует обычай отмечать первые сорок дней ребенка, когда после ряда ритуальных действий младенца в колыбель укладывает какая-нибудь уважаемая женщина или многодетная мать со словами «*Менин колум эмес, Умай энендик колу*» («Не моими руками, но руками матери Умай <укладываю>») (РФ ОРП НАН КР, инв. № (739) 5186: 666).

Мусульманскими (кораническими) или тюркскими-языческими могут быть и любовные *дуба*. Но чаще всего это *аяты*, которые шаманы и колдуны могут читать над солью, сладостями или водой, впоследствии употребляемыми жертвами приворота (или отворота). Д. Давлеталиева говорит, что читать заклинания и «делать суф-суф» для приворота маги могут над самыми разнообразными предметами и амулетами, которые затем обычно подбрасываются объекту воздействия (ПМА 2015, Галасская обл.: Давлеталиева). Такого же рода манипуляции с духовными мусульманскими текстами в любовных целях осуществляют, к примеру, жители горного Памира (Каландаров 2012).

#### 2.4.3. Лечебные заговоры *дарым* и *бадик*

Пожалуй, большей этнической нагруженностью и в то же время большей категориальной определенностью обладают заклинания *дарым* и *бадик*. *Дарым* К.К. Юдахин трактует как знахарское заклинание (Киргизско-русский словарь, II 1985: 187). Довольно часто кыргызы называют медицинские заклинания также *ырым-дарым* (можно перевести как целительские песни-заклинания). Практики, владеющие искусством лечебных заговоров *дарым*, называются *дармычи*. О них сообщает Т.Д. Баялиева (Баялиева 1972: 110). Некоторые дошедшие до нас лечебные заговоры были опубликованы в сборнике поэзии (Кыргыз поэзиясынын ... 1999).

Особую группу заклинаний *ырым-жырым* составляют заговоры при различных болезнях, называемые *бадик* (у казахов *бадик*). Исследователь С.В. Дмитриев приводит главные источники и исследовательские работы, посвященные среднеазиатской тадиции *бадик* (Дмитриев 2013). К составленному им перечню можно добавить материалы из рукописей А. Чоробаева и Тоголока Молдо (РФ ОРП НАН КР, инв. № 242 (1569); РФ ОРП НАН КР, инв. № 71 (265)). Обряд *бадик* порой проводился публично, с участием односельчан, соседей, родичей. С.В. Дмитриев замечает типологическую схожесть *бадик* и *көчүрүү* (Дмитриев 2013: 429). Один из текстов *бадик* в своей монографии приводит фольклорист Ж. Орозобекова (перевод мой):

*Арпа, буудай атымдын жеми болсун,  
Аты Кызыр пайгамбар демн болсун,  
Билгенимден айтамын булбадикти,  
Ушу турган адамга эми болсун,  
Так Сулайман пайгамбар демн болсун.*

*Ячмень, пшено пусть будет кормом для моей лошади,  
Пусть пребудет сила пророка по имени Кызыр,  
Я рассказываю данный бадик, потому что его знаю,  
Пусть будет лекарством для стоящего передо мной человека,  
Пусть будет лекарством от самого пророка Сулаймана*  
(Орозобекова 2003: 113)

Одним из ранних исследователей кыргызских заговоров был советский этнограф Г. Нуров. Мысля всецело в рамках макрестско-ленинской теории, Нуров в своем обзоре народной медицины отводит заговорам и заклинаниям исключительно «реакционную роль», отделяя их от частично полезных «эмпирических методов» лечения и лишая их даже функции психологического воздействия (РФ ОРП НАН КР, инв. № 1638: 211–255).

Этнограф Т.Д. Баялиева среди кыргызских лечебных заговоров выделяет заговор от удушья, который называемый *албын*<sup>55</sup> и включает в себя много брани. Грубостями и нецензурными словами люди отпугивали «дьяволиц» (*шайтан кыздар*) – духов удушья, болезни под названием *тутөк* (Баялиева 1972: 110–111).

Можно предположить, что такое заклинание отчасти могло импровизироваться участниками ритуала. Импровизационные вставки в различные заклинания могут делаться согласно трафаретным формам, или полностью «от себя». Также зафиксированы практики, когда *бакшы* «получают» от духов предков информацию о том, какие слова, сколько раз и с какими манипуляциями нужно произнести – причем, подобные сообщения от имени высших сил дает сам заклинатель во время практики *арбак бата*, находясь в ИСС.

<sup>55</sup> В алтайском фольклоре *албын* – то же, что *алмыс*, опасный дух, часто предстающий в женском облике (Яданова 2009: 174).

#### 2.4.4. Элемент заклинания *суф-суф*

Распространенные у казахов заговоры для управления ветром, против укусов змей и ядовитых насекомых неплохо освещены в научной литературе (Диваев 1910а; Диваев 1910б). Разумеется, подобные заговоры бытовали и среди кыргызов. Заговоры на ветер назывались *айдар кел*, а для вызова дождя – *жайы*. Интересна история кыргызского заговора, ставшего для С.М. Абрамзона еще одним доказательством кыргызско-тибетских исторических связей. В тексте, который привлек его внимание, упоминается озеро Куку-Нор, которое находится в притибетском районе (Абрамзон 1971: 57).

Кыргызская традиция знает также заговоры-пожелания *тилек* (букв. пожелания), связанные с погодой, гаданиями и азартными играми, заклинания для призыва духов-покровителей и волшебных существ (Каада-салттар... 2003: 370–388). Ярким образцом *ырым-жырым* является гадательное заклинание *төлгө тилек* (перевод мой):

*Байгамбардын бал төлгө,  
Таштанбектин таш төлгө,  
Азирети алп төлгө,  
Жолдо жолоочуну,  
Баскан-турганды көрбөй түш,  
Калп айтпа, жакшы түш,  
Бешенеси беш түш,  
Оң колума ооп түш,  
Он эки таш айтып түш,  
Оомийин!*

*Медовое гадание от пророка,  
Каменное гадание от Таштанбека,  
Гадание от великана Азирети,  
Ты не замечай путника в дороге  
И того, кто ходит по дороге,  
Не говори лжи, ложись хорошо,  
Чтобы я видел пять раз,  
Ложись под правую мою руку,  
Ложись под заговор о двенадцати камнях,  
Оомийин!*

(там же, 387)

Большую роль в заговорах и заклинаниях играет аллитерация, по-видимому, усиливающая аудиальное воздействие на психику заклинателя или заклинаемого. Отличным примером служит заклинание против укусов ядовитых змей, в котором жужжащее слово «быжы» может обозначать и звукоподражание щебетанию птиц, и разновидность колбасы из мелко рубленного мяса, которая, возможно, выступает фигуративным отображением прирученной, безопасной или же разрубленной змеи. Нельзя также исключать того, что *быжы* – забытое имя древнего духа, по крайней мере, у башкир так называют дух рахита (Хисамитдинова 2010: 75). Приводим отрывок из кыргызского заговора:

*Быжы-быжы, быжымын,  
Мен быжынын кенимин.  
Алабата күлүмүн,  
Ажыдаардын өзүмүн.*

*Быжы-быжы, я – быжы,  
Я – руда быжы,  
Я – пепел лебеды,  
Я – сам дракон.*

(Орозобекова 2003, 114).

Анализируя заговор против ядовитых насекомых, музыковед К. Абышев находит в нем пять частей, по-видимому, применяя сделанные ранее выводы исследователей славянской заговорно-заклинательной традиции: вступление, зачин, эпическую часть, закрепку и «зааминование». Последняя часть – это произнесение слова «Суф» или «Аминь!» («Оомин!»), причем, «Оомин!» обычно повторяется трижды. (Абышев 2016: 15-16).

Звукоподражательный элемент *суф* (*туф*, *куф*) занимает особое место в магии *ырым-жырым*. Сам заклинательный процесс часто называют «делать суф-суф» (ПМА 2011, Таласская обл.: Чомоева). Элемент *суф-суф* сопровождается поплёвывание либо прерывистое резкое выдыхание воздуха из уст *дубачи*-заклинателя. Зафиксирована даже особая форма знахарей, которая так и называется «плевалыщики» – *тукүрүкчүлөр* (Мусуралиева). Лечение воспаления глаз продуванием носит название *үйлөтүү* (Святые места севера... 2015: 226). Целители могут выпускать воздух со словами *суф-суф* на больного человека для его исцеления, а иные заклинатели на какой-то амулет или предмет для его «зарядки».

Часто дышат или плюют на узелки, которые завязываются с целью снятия или наведения порчи. Вредоносный заговор с созданием узелков или мешочков, иногда включающих ногти или волосы жертвы, называется *живиши* (Святые места севера... 2015: 221) или *абжит* (Алкоолор... 2011: 328). Для лечения также используют повязки или нити, завязанные в узлы, которые носят на себе определенное время. Такие амулеты называются *мант*. При изготовлении на них тоже выдыхают с присвистом *суф-суф*. *Суф-суф*, как считают практики, передает силу, которая может расходоваться на разные дела: добрые или злые. Широкую известность в литературе получило кыргызское заклинание на воду, в котором пузырёк лопается подобно уходящей хвори<sup>56</sup>. Приводим его текст и перевод:

*Учук, учук, туф, туф,  
Түндө дүбүрөгөнгө бар,  
Күндүз күбүрөгөнгө бар...*

*Пузырек, пузырек, туф, туф,  
Иди к тому, кто ночью топчется,  
К тому, кто днем бормочет, иди...*  
(Каада-салттар... 2004: 145)

Важность для магических заклинаний различных фонетических элементов, которые могут имитировать природные звуки или символизировать природные явления, либо выражать эмоциональное состояние заклинателя, отмечает Б. Малиновский (Малиновский 2015: 73). Едва ли заклинательную формулу, выведенную им из наблюдений за аборигенами Тробрианского архипелага, стоит распространять на все культуры вообще, однако, ряд магических текстов кыргызов ей также соответствует. По Б. Малиновскому, заклинание включает три элемента: вышеозначенный фонетический элемент, слова, направленные к желаемому событию и апелляция к духам (там же, 73).

<sup>56</sup> *Учук* (кырг.) – «пузырёк» и одновременно название туберкулёза.

Наиболее часты «фонетическими элементами» в кыргызских заклинания, если речь не идет о тех шаманских текстах, которые перебиваются рычанием и отрывкой, является элемент *суф-суф*, связанный с выдыханием магической силы. Дыхание с древних пор понимается как процесс циркуляции жизненной силы, которая может использоваться в магиго-мистических обрядах. Это нашло отражение и в суфийских практиках, например, в описанном выше *зикре тилы*. Поясняя зикральные выкрики «хей-ху» или «хей-ха», Абдурахман Джами (XV в.) замечает, что арабская буква «ха» указывает на «сокровенную сущность божью», ведь это звук всякого дыхания, и он же составляет основу имени Аллах, славимого любой дышащей тварью (Бертельс 1965: 467).

Интересно, что слова-выдыхания присутствуют и в духовно-магических практиках других народов, весьма далеких от тюркско-персидского культурного ареала. К примеру, в духовной традиции йоруба активно задействовано слово «аче», содержащее звук интенсивного выдоха. Сила, энергия – таково значение этого слова, которым верующие приветствуют друг друга, своих духов и богов (Baba Ifa Karade 1994). Вероятно, и *суф-суф* исполняет ту же функцию – передает «магическую силу» дыханием практика. Не случайно элемент *суф-суф* передает и дыхание, и плевание, поскольку ведь слюна, как и дыхание, наделяется магами жизненной силой. Известны народные представления о метафорической связи слюны и силы слова: людей, чьи *бата*-благопожелания всегда сбываются, называют *оозунда алтын шилекейи бар*, людьми, имеющими золотую слюну (Каада-салттар... 2003: 169). По-видимому, и дыхание, и слюна мыслятся практиками как часть или своеобразный «интерфейс» жизненной силы вообще, известной в традициях разных народов и на примере меланезийской *маны* определяемой рядом исследователей в качестве онтологического основания магической картины мира в целом (Hubert, Mauss 1904).

В мировоззренческом смысле на передний план в заговорно-заклинательной традиции выдвигается вера в силу слова и магический статус слова, причем порой слово может обладать признаками самостоятельной агентности и даже чертами персонажа (Пушкарева 2007: 89–121). Подобно некоторым античным философам и поэтам-символистам начала прошлого века, импровизаторы-заклинатели часто полагают, что даже каждый звук в отдельности имеет определенный смысл и определенную силу. Такого же мнения относительно арабских букв придерживаются мусульманские маги, практикующие науку *илм ал-хуруф* (Резван 2011: 36–46). Представления о ней бытуют и среди кыргызских практиков. Информант Д. Давлеталиева, к примеру, уверена, что тайной целью переписки поэта Алишера Навои и Захиреддин-Мухаммеда Бабура был поиск «суфийских заклинаний, замаскированных под стихотворения» (ПМА 2013, Таласская обл.: Давлеталиева). Веру среднеазиатских народов в силу магического слова хорошо иллюстрирует все еще бытующее в народе мнение о том, что «теплыми словами» можно вытащить змею из ее норки, поскольку даже змеи поклоняются свету и теплу, которые может передать слово человека. Известны также случаи, когда буйных и лихих людей перевоспитывали под угрозой

проклятия – плохих слов боялись порой сильнее, чем оружия (Каада-салттар... 2003: 191).

## § 2.5. Основные духовно-магические обряды кыргызов

Основное внимание ниже будет уделено тем обрядам, в которых активно задействуются заговоры и заклинания и наличествует «шаманский след» – за исключением уже рассмотренной выше зикральной практики и практики паломничеств на святые места (*ыйык жерлер*), которой отводится особое место в кыргызской традиции и которая рассматривается в исследовании в контексте сакрального дара и пантеона духов в третьей главе.

### 2.5.1. Духовное омовение *рух тазалоо*

Традиционно все мусульмане выполняют омовение *даарат*, и особенно строго за этим следят практики *кыргызчылык*: помещение для омовения (*даараткана*) обычно имеется при мазарах и духовных центрах. Кроме предписанного исламом омовения *даарат* существует ритуал *рух тазалоо* (можно перевести как «духовное очищение» или «духовное умывание»). Обычно его проводят на *мазарах*, при помощи воды из почитаемых водных источников. Обряд призван отогнать от человека неблагоприятных духов и привлечь благоприятных. Он исполняется в форме умывания, когда практикующий шаман или духовный целитель помещает одну руку на голову человека, зачерпывает воду второй рукой и брызгает ей на очищаемого человека, обычно в лицо. Одни практики брызгают своей рукой (или двумя руками, складывая их в пригоршню), а другие используют посуду. По обыкновению, во время окропления читаются мусульманские молитвы или заклинания, призывается сила Всевышнего и духов. Умывшись, участники обряда сами молятся и испрашивают блага, после чего зачастую получают от *бакиы* простое *бата*-благословение или *арбак бата*, с помощью которого передается, приняли духи этот обряд или нет.

Очищение видится участникам как удаление отрицательных влияний и приближение к высшим силам через одухотворенные природные объекты (Кыргызстандагы мазар... 2010: 247). Разумеется, среди таких объектов для *рух тазалоо* наибольшую роль играют родники (*булагы*), причем каждый родник может иметь свой характер и уникальную «специализацию». Информант, проводя обряд духовного омовения на источнике Айчурок-апа (Таласская область, Манас-ордо), хозяйкой (ээ) которого является дух Айчурок, жены Семетея, сына Манаса, пояснила, что, омываясь в этом роднике можно лишь тогда, когда он сам это «разрешил» – если во время молитвословия над ним со дна пойдут обильные пузырьки воздуха (ПМА 2014, Таласская обл.: Токтобаева). Рядом с Айчурок-апа расположено сорок родников (*кырк булак*), каждый из которых посвящен одному из легендарных сподвижников Манаса и выполняет свои функции: водой одного можно снимать сглаз (*кирене*), другой лечит псориаз и экзему, третий показан при заболеваниях ЖКТ, из четвертого пьют женщины, чтобы избавиться от бесплодия и т. д. Прежде, чем зачерпнуть воды, необходимо провести ритуал:

помолиться, обратиться к духам-покровителям и хозяевам родника со своими просьбами.

Стоит отметить, что культ священных источников вылился в отдельное направление целительства: люди выливают воду на голову, на тело, купаются в родниках, пьют воду и окропляют ей свои жилища. Шаманка Д. Дав-леталиева придает исключительное значение омовению родниковой водой, причем, ее ученики выливают на себя по несколько десятков ведер воды за один раз, проводя обряд в любое время года, когда им укажут духи. Духи же назначают и количество ведер воды – каждый раз оно может быть разным. Иногда количество ведер вычисляется путем прибавления к числу сорок числа лет пациента (ПМА 2012, Таласская обл.: Давлеталиева). Погружающиеся в холодные горные источники или обливающиеся себя водой из них нередко отмечают чувство блаженства, которое их потом посещает. У некоторых возникают видения. Не исключено, что обливание холодной водой имеет целью погружение в ИСС. Такой способ среди других «нехимических путей к высшим состояниям» перечисляет Т.П. Фурст (Фурст 2009: 206).

### 2.5.2. Заговаривание *дем салуу*

*Дем салуу* – один из самых распространенных ритуалов кыргызской магии. Само слово *дем* переводится как «дыхание»: заклинатели выдыхают магическую силу вместе со словами заговоров. Чаще всего они делают это с присвистом *суф-суф*. Объектом такого заговаривания может быть как очищаемый человек, так и какой-либо предмет, например, талисман. «Дем сал» означает «отчитывать, заговаривать, заколдовывать» (Киргизско-русский словарь, I 1985: 191).

Какого-то четкого свода правил для обряда *дем салуу* нет. В нем используются коранические молитвы, различные заклинания, импровизации в ИСС, и каждый практик действует в соответствии со своими представлениями о *дем салуу*. Довольно часто для отсчитывания молитвенных формул применяются четки (*месне*), ими же иногда и поглаживают пациента, прикладывая их, как нож или плеть. Информант Б. Модубаева на ритуалах *дем салуу* зажигает свечу, рядом с которой ставит емкость с водой. В конце обряда воду пациент выпивает. Действо включает молитву по четкам, недолгий сон Модубаевой, во время которого она получает *аян*, массаж и другие манипуляции (ПМА 2015, Чуйская обл.: Модубаева).

По мнению Д. Давлеталиевой, *дем салуу* каждый практик выполняет так, как его этому научили духи. Кто-то прикладывает к человеку принесенные с мазаров камни, кто-то заговаривает воду или растворяет в ней клочок бумаги с записанными на ней молитвами, а кто-то предпочитает работать с помощью узлов на нитях или посредством огня. Многие практики во время *дем салуу* черпают из «духовного мира» информацию: духи могут инструктировать их о том, сколько раз и какие именно *аяты* необходимо читать над тем или иным обратившимся человеком.

Когда обряд *дем салуу* проводят для детей, зачастую призывают мифологических матерей *Батму Зуру* или *Умай*. Бытуют и колдовские манипу-

ляции, такие как вываривание собачьего черепа (Кыргызстандагы мазар... 2010: 245–246). Среди других магических «артефактов» *дем салу* – куклы, которые могут символизировать объект магического воздействия или предназначаться для вселения в них духов. Куклы выполняются из материи, кожи, травы, а иногда лишь из одних прутиков (Ботякова 1995). Возможно, такие куклы связаны с исчезнувшей в наше время практикой почитания идолов, известных под названием *тул* (Шишло 1975). Отметим, что кукла в качестве символического аналога человека выступает в самых разных обрядах у самых разных народов (Морозов 2011: 117:192).

Преимущественной формой обряда, однако, остается узелковая магия: с помощью связываемых и обдуваемых узлов на нитях разного цвета практики «перемещают» болезни, создают защитные обереги или, напротив, осуществляют вредоносную магию. Нити с завязанными узлами обычно закапывают в безлюдных местах или на кладбищах. Популярность узелковой магии в Средней Азии объяснима, вероятно, влиянием арабомусульманской культуры: в Коране упоминаются «те, кто дует на узлы». Впрочем, среди самих арабов бытует мнением, что узелковую магию первыми освоили иудеи. По преданию, ее воздействию подвергался и сам пророк Мухаммад (Шах 2001: 76–78). Отметим, что шелковые ленты со множеством узлов находят среди ритуальных предметов погребениях тюрков-номадов I тыс. н. э. (Тишин, Серегин 2017: 83).

### 2.5.3. Ритуалы с огнем и дымом *шам жагуу* и *аластоо*

*Шам жагуу* – это обряд возжигания светильника, собранного из нескольких лучин, стеблей степного *чия*, на которые намотаны кусочки промасленного белого хлопка. В наше время на стебли чия наматывают обычно не натуральный хлопок, а вату или бинты. Лучин для ритуала *шам* обычно семь или сорок. Их может быть и девять, двадцать одна, сорок одна, семьдесят две. Считается, что, если *шам* делает один человек (со своими личными интенциями), то достаточно семи лучин, а если это коллективный обряд (как чаще всего и бывает), то берут двадцать одну, либо сорок и более сухих стеблей чия. У многих практикующих свои представления о сакральных числах. Встречаются и индивидуальные вариации: к примеру, информант М. Егемкулова считает девятку священным числом падишаха Бабур, и *шам* «для Бабур-ата» она зажигает из девяти лучин (ПМА 2014, Чуйская обл.: Егемкулова). На кыргызских рынках легко можно найти пучки стеблей чия, но практики *бакшылык* предпочитают собирать их самостоятельно, обычно в святых местах или вдали от населенных пунктов. Пучки чия устанавливаются в миски, которые наполнены мукой или золой, иногда – землей со священного места. Некоторые используют смесь пшеницы, муки, песка и золы (Святые места севера... 2015: 91). Светильник устанавливается среди угощений на пиршественную скатерть, порой сверху на лепешки. Он зажигается после чтения *сур* Корана и взывания к духам-покровителям.

Обряд обычно проводят вечером или ночью. *Шам* зажигают не только *бакшы*, но знахари, медиумы, даже обычные люди, не практикующие магию. Часто он бывает частью шаманского камлания, но может проводиться

сам по себе. Ритуальный огонь освящает и очищает. Чтобы прикоснуться к его благодати, люди быстро проводят в пламени руками, как бы зачерпывают его и «выливают» на лицо, грудь, туловище, руки и ноги, словно умываются огнем.

Еще одна функция *шам* – инвокация духов. Абдыкадыр-бакшы, шаман китайских кыргызов, считает, что на свет огня являются помогающие ему духи *пери* (Somfai-Kara, Норрál 2007: 57–58). Некоторые *бакшы* говорят об *арбаках* и джиннах, образы которых можно видеть в огне светильников (ПМА 2011, Таласская обл.: Давлеталиева).

Мусульманские священнослужители считают *шам жагуу* пережитком язычества и примером запретного волхования. Многие муллы указывают на то, что огнем повелевают джинны и шайтаны и обвиняют практикующих *кыргызчылык* в скрытом дьяволопоклонничестве, а те, напротив, настаивают на том, что никакого противоречия между древним обрядом и исламом нет (Святые места севера... 2015: 166). На мазарах, особенно сильно связанных с мусульманством, например, в местах упокоения исламских подвижников, *шам* обычно не практикуется. К примеру, в святом месте *Сафет-Булан* (Джалал-Абадская область) проведение *шама* не допускается зрителями. Информанты говорят также о том, что огненный *шам* не уместен на мазарах, которым покровительствуют духи воды. Так, на небольшом *Ак-Мазаре* (Чуйская область) *шам* проводят лишь за забором, но не на территории мазара, где, по представлениям шаманистов, живет белая водная змея.

Полевые наблюдения и опросы показали, что *шам* часто проводят дома, обычно по четвергам. Как правило, этот обряд совершается вечером, но на мазарах его могут проводить и в дневное время. В целом *шам* ассоциируется у современных кыргызов именно с шаманскими техниками, и многие целители его не проводят, опасаясь «прямого контакта» с духами и непредсказуемых последствий. *Шайык Ч. Бектемирова* подчеркивает, что является целительницей, но не практикует *бакшылык* подобно ее бабушке, а потому и *шам* не проводит: «Надо очень хорошо знать это, чтобы делать. Один неверный шаг – и потом непредсказуемые последствия». При этом она не препятствует проведению огненного ритуала на мазаре, за которым приглядывает (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова). *М. Ыбралиева*, напротив, не только часто проводит *шам*, но рекомендует делать его и тем, кто к ней обращается, при этом принципиальной разницы между *шам жагуу* со светильниками из чия и использованием восковых свечей христианами она не видит, хотя и считает, что для мусульман больше подходит первый, традиционный вариант обряда (ПМА 2012, Таласская обл.: Ыбралиева).

Шам связан с древними практиками поклонения огню, как и распространенный у среднеазиатов ритуал *алас* или *аластоо*. В Хорезме, как пишет Г.П. Снесарев, для совершения обряда *алас* не требовалось каких-то экстраординарных личных качеств, и церемонию мог проводить каждый, знавший незамысловатые заговорные формулировки (Снесарев 1969: 41–42).

*Алас* в Кыргызстане чаще подразумевает зажжение ветки *арчи* (можжевельник, лат. *Juniperus*) или *адырашпана* (гармала обыкновенная, могольник или сирийская рута, лат. *Réganum hármala*). Заговорные формулировки во время обряда используют, к примеру, такие: «*Алас-алас балакеттен калас!*» («Алас-алас, от беды избавление!»); «Алас-алас деп аласташкан!» («Алас-алас, пусть это освятится!»). Алас проводят часто и повсюду. Травы окуривают себя, детей, родственников, свои жилища, автомобили, рабочие места и т. п. Зафиксированы вариации обряда. В ходе полевых исследований на севере КР я столкнулся со смешиванием различных сжигаемых трав: берутся гармала и можжевельник, может добавляться чабрец. Описан индивидуальный «рецепт» для церемонии *алас*, практикуемой с помощью ветки боярышника и богородской травы (тимьян ползучий) хакасской шаманкой Тади (Харитоновна 2003: 134–136). У таджиков и узбеков для проведения *аласа* на ветку тутовника наматывают промасленную тряпку, зажигают ее и горящим факелом обводят вокруг больного. Лечить таким способом могут как людей, так и животных<sup>57</sup>.

В день Нооруза в прошлом часто устраивался и ритуал *аластану*, когда жители аулов прыгали через большой костер (Ильясов ОРП РФ НАН КР. инв № 1331: 47). Прыганьем через костер и сжиганием старой одежды люди отмечают наступление особого переходного возраста согласно двенадцатилетнему жизненному циклу *мүчөл* (Святые места севера... 2015: 224). По каким-то важным случаям кыргызские практики с молитвами могут разжигать большие костры, которые также мыслятся священными. Такой костер из упавшего на Ак-Мазаре (близ с. Кегеты) старого дерева жгли мои информанты (ПМА 2015, Чуйская обл.) В 2009 г. и 2010 г. *шайыки*, целители и другие практики, собранные КИЦ «Айгине», жгли «Великий Огонь» на знаменитом иссык-кульском мазаре Манджылы-Ата (Святые места севера... 2015: 133).

Понятие *алас* известно и на Алтае. Почитание огня стало важной стороной шаманского культа, общей для якутов и кыргызов (Сапалова 2007). Похожий ритуал был зафиксирован византийскими путешественниками еще у древних тюрков в VI в. (Турсунов 2004: 99–100). В. Радлов увязывает семантику слова *алас* с распространенной у тюрков идеей очищения огнем (Радлов 1893: 349–350), которая не чужда и монгольским народам (Борджанова 1999: 26–27, 42). Вообще же очистительные свойства приписываются огню в традиционных культурах самых разных народов: возможно, эта идея универсальна.

<sup>57</sup> Окуривание – широко распространенное у разных народов действие. Можжевельник используют тувинцы, монголы, тибетцы и другие народы. В Бурятии в настоящее время многие используют чабрец, купленный в аптеке. В Узбекистане налажено специальное производство брикетов гармалы для окуривания помещений, которые также продаются в аптеках.

#### 2.5.4. Спиритуальная работа *жар салуу*

Обряды, объединенные понятием *жар салуу*, представляют собой спиритуальную, медиумическую работу. Само слово *жар* означает клич или оповещение (Киргизско-русский словарь, I 1985: 232). *Жар салуу* подразумевает ИСС, которые достигаются обычно долгими молитвами и танцами, хотя некоторые практики входят в состояние *жар* быстро и без особых усилий. Так Д. Давлеталиева считает, что красочные и сложные действия шаманов нужны больше для того, чтобы поражать воображение пациентов либо же в них нуждаются те, кто только начинает свой путь и еще не окрепли в связях с духами (ПМА 2015, Таласская обл.: Давлеталиева). Сама она впадает в транс мгновенно, лишь прикоснувшись к четкам. Как отмечает В.И. Харитоновна, мгновенные выходы в ИСС без аффективных средств, психоактивных веществ и гипноза свойственны сильным суперсенситивам, колдунам и так называемым «великим шаманам» (Харитоновна 1995б: 59).

Нередко обряды *жар* проходят до самого рассвета, причем в них встраиваются *дем салуу* и зикры. Во время *жар салуу* практики визуализируют недуги и напасти в демонических образах, сбивают *шайтанов* плетью с больных, ведут борьбу с джиннами. Многочасовые кружения, заговорные формулировки, песни, молитвы, очищение плетью и ножами – таковы обычные приемы *жар салуу*. Практики свидетельствуют, что во время *жар* духи выполняют *дем салуу* вместе с ними, направляют их руки, вливают в их уста слова силы (Кыргызстандагы мазар... 2010: 236–237).

Опрошенные сотрудниками КИЦ «Айгине» шаманы и целители определяют *жар салуу* как «призыв покровителей», установку каналов связи с сакральными силами. Такие ритуалы могут выполнять только люди, имеющие к этому способности, священный дар (*касает*). Часто целители надевают на время *жар салуу* символизирующие чистоту и святость белые одежды, а помещение перед обрядом обычно приводится в порядок и окуривается (*алас*). *Жар салуу* может включать в себя *шам*, а также ритуальные трапезы. Люди на этом обряде поют песнопения, плачут, используют посохи *аса-муса*, манипулируют различными природными материалами, камнями и травами (там же, 235–239). Предпочтительными днями недели для спиритуальных работ *жар* называют вторник, четверг и пятницу (Святые места севера... 2015: 162).

#### 2.5.5. Жертвоприношения *садага*, *курмандык*, *түлөө*, *аксары башыл*

Как отмечают этнографы, прибытие шамана в жилище пациента у кыргызов обычно сопровождался закланием жертвенного животного и организацией угощений (Баялиева 1972: 136). Эта традиция не изменилась и в наше время. В рамках традиции существует несколько обрядов: *садага*, *курмандык* и *түлөө*. Все они репрезентируют идею обмена и жертвоприношения.

Под *садага*, что означает «искупительная жертва» (Киргизско-русский словарь, II 1985: 121), понимают либо жертвоприношение четвероного животного (часто козленка), либо милостыню и подавание. Подавание раздают нуждающимся людям, и это считается добрым делом, за которое высшие

силы могут очистить жертвователя от сглаза, избавить его от различных неприятностей. *Садага* может осуществляться посредством денег, еды, одежды, иных благ. Если больной режет скотину за свой счет, раздает мясо людям, чтобы Бог увидел его добрые дела и послал ему выздоровление, это тоже *садага* (Кыргызстандагы мазар... 2010: 244). У российских татар, как и у многих других мусульманских народов, есть аналогичная практика под тем же названием (*садака*), которую исследователи возводят к домусульманским традициям дарообмена с богами и духами (Ярзуткина 2012: 316).

Если жертвоприношение совершается с целью засвидетельствовать благодарность Богу за те или иные блага, его называют *аксарбашыл* (Святые места севера... 2015: 175, 218). *Аксарбашыл* или *аксары башыл* – жертвоприношение, когда нечто негативное уже случилось, но не повлекло необратимых последствий. «Если кто-то попал в аварию, но выжил, то мы режем животное и устраиваем благодарственную трапезу аксарбашыл», – разъясняет *бакишы* (ПМА 2016, Таласская обл.: Давлеталиева).

Минимальным жертвенным обрядом кыргызов можно считать испекание семи лепешек (*жети токоч*) или девяти лепешек (*тогуз оймо*) и вкушение их вместе с другими угощениями в процессе духовной трапезы *кудай тамагы* (также *кудай чай*), которую в случае, если она особенно торжественная и массовая могут называть *чон кудайы аш* («большая священная поминальная трапеза»). Такие лепешки берут в паломничества, их едят и дома в честь усопших или духов-покровителей. И хотя номинально этот обряд не считается жертвоприношением, в нем наличествует идея символического обмена, акт отдачи: хлебными изделиями принято делиться с гостями или встретившимися людьми, а духи получают «запах масла», молитвы и уважение со стороны смертных. Приготовление лепешек, боорсоков и иной пищи, посвященной духовным делам, называется *жыт чыгаруу* (Святые места юга... 2013: 23). Есть и особенное блюдо под названием *сүмөлөк*, которое готовится в честь всех духов в ночь Весеннего равноденствия (праздник Нооруз) из родниковой воды и пророщенной пшеницы.

Обряд *курмандык*, в отличие от *садага*, чаще всего приурочен к какому-либо празднику, выдающейся дате, выполняется в честь того или иного важного лица или в дни мусульманских жертвоприношений Курман Айт (Курбан Байрам или Ид-аль-Адха). В широком смысле *курман* – жертва. Понятие *түлөө*, которое иногда отождествляют с *курмандык*, означает коллективное собрание, где с молитвами и благословениями режется животное, а затем организуется пиршество. В кочевые времена каждая смена места сопровождалась таким обрядом, в ходе которого кыргызы обращались к Жер-Суу, покровителям местности и духам предков (Нарынбаева 2016: 393). В наше время также практикуются обращения к хозяевам (ээ) мест, к примеру, духу реки могут пожертвовать голову жертвенного животного, утопив ее в воде. *Түлөө* может совершаться целыми селениями, чтобы вымолить у Бога дожди или конец эпидемии (Баялиева 1972: 56). Обряд *түлөө* в 1960-е гг. был одним из самых «живучих религиозных пережитков», и советской власти не удавалось искоренить его, несмотря на все старания (Баялиева 1981: 82-84). Обряд благополучно дожил до наших дней.

Мне приходилось присутствовать на таком обряде в Токмакском районе Чуйской области, где жители трех поселков во главе с *бакшы* просили высшие силы остановить череду самоубийств в округе. В жертву была принесена корова, из мяса которой сделали яства. Порой на *тулөө* режут лошадь или верблюда. Но обычно ограничиваются овцами. Обряд по обыкновению длится с раннего утра до позднего вечера. Иногда обряды против засухи и стихийных бедствий включают не только *тулөө*, но и зикры, которые должны вести несколькими сильных практиков (ПМА 2016, Джалал-Абадская обл.: Бегалиев). Обряды против засухи, включающие жертвоприношения и моления, широко практикуются и казахами. Казахские обряды *тасаттык* и кыргызские обряды *тулөө*, когда таковые преследуют цель вызвать дождь, хотя и уходят корнями в тюркские доисламские верования, нередко обосновываются мусульманскими хадисами, в которых говорится о возможности молиться перед Всевышним о прекращении засухи (Ларина, Наумова 2016: 190).

Во время жертвенного ритуала *тулөө* животное режет исключительно мужчина (желательно, чтобы и покупал это животное мужчина). После разделки туши мясо делят на три части: первая остается у человека, принесшего жертвоприношение, вторая раздается беднякам, а из третьей делают кушанья для собравшихся. Для всех духовно-магических и религиозных жертвоприношений берется животное старше шести месяцев.

Стоит обратить внимание на обрядовый элемент при совершении *садага*: перед тем, как зарезать животное, его кружат или кругом обводят вокруг больного или страждущего человека, а сам он при этом смотрит в направлении Мекки. Иногда могут обводить вокруг человека не само жертвенное животное, а его отрубленную голову (РФ ОРП НАН КР, инв. № 1638: 50). Кружить животное вокруг человека должен мужчина (Святые места севера... 2015: 167–168). При магических манипуляциях *көчүрүү* (об этом ниже) жертвенных животных, птиц или предметы, в которые «пересаживается» зловредный дух, тоже кружат вокруг человека. Подготавливаемых к заклятию животных иногда могут вращать вокруг головы больного или кругом обходить с ними места, где якобы обитают злокозненные силы, которые надо изгнать. Этот элемент, по всей видимости, напрямую связан с выражением «Айланайын», которое у кыргызов и казахов обозначает одновременно кружение-вращение, принесение жертвоприношение, хлопоты, выказывание одобрения, почтения или умиления перед кем-либо (реже – чем-либо). К.К. Юдахин восклицание «Айланайын!» переводит как «мой миленький» и расшифровывает: «Я готов стать искупительной жертвой для тебя». В качестве примера он приводит словосочетание «Оозундан айланайыным!», которое означает признание красноречия собеседника и преклонение перед этим его талантом (Киргизско-русский словарь II, 1985: 31). Слово «Айланайын!», постоянно встречающееся практически во всех формах заговорно-заклинательной традиции кыргызов, в шаманских и зикральных песнях, образовано от глагола *айлан* – кружиться, вертеться, двигаться вокруг, вращаться. Двигаться вокруг или хлопотать означает и признавать превосходство, восхвалять, оказывать почести. Еще одно значе-

ние *айлан* – превращаться, оборачиваться (кем-либо, чем-либо). Восклицание «Айланайын!» – частый референ духовной и светской поэзии. Используется оно и в повседневной речи, например, в качестве умиления маленьким детям или похвалы-одобрения. В шаманских практиках *айлан* в первую очередь означает вращение того, кто готов стать искупительной жертвой, превращение этого человека в жертву (Маничкин 2019).

У казахов, как и у кыргызов, обойти человека кругом «значит принять на себя его болезни, силу, какие-либо положительные или отрицательные качества» (Торланбаева 2012: 63). По всей видимости, отсюда следует запрет на кружение детей вокруг взрослого человека, распространенный как у казахов, так и у кыргызов (Кайыпов 1990: 288).

Кыргызские *бакшы* посохом *аса-муса* очерчивают круг вокруг больных, постукивая его концом по земле (Басилов 1992б: 77). Именно так делает информант Т. Бегалиев. Обводя сотрясаемым посохом-идеофоном больного или очищаемого человека, он распекает заклинания и призывает своих духов на помощь. В звучащих песнях могут содержаться советы и прорицания для каждого конкретного человека, вокруг которого кружит своим посохом *бакшы*. Интересно, что и сами шаманы вращаются в танце, а их песнопения напрямую свидетельствуют о своей готовности быть жертвой за исцеляемого человека или за общину, интересы которой они представляют в иномирье.

Вместе с тем *бакшы* кружатся, преклоняясь перед духами и частично отождествляясь с ними. Таким образом, в восклицании «Айналайын!» можно различить жертвенную трансгрессию, в которой субъект и объект сливаются. «*Айланайын кудай, айланайын жер, айланайын суу!*» – таков один из самых распространенных рефренов кыргызской заклинательной поэзии: «Да кружусь, Всевышний, да кружусь, земля, да кружусь, вода!» (Баялиева 1972: 38). Еще один: «*Айланайын кайберен, кырк-чилтен колдо!*» («Да кружусь, кайберен, кырк-чилтен, помоги!») (там же, 115). Как указывает Р. Амайон, шаман – не только осуществляет жертвоприношения духам за людей, но и в мире людей оповещает о воле духов принять те или иные жертвы, блюдет «баланс сил» между людьми и духами (Амайон 1996). При этом ведь и сам шаман является жертвой – отдельным человеком, который путем тяжелых испытаний получил право на особый статус, получил дар, который шаманы часто считают горьким залогом их незавидной участи. В этом смысле заклинательный зачин *бакшы* Кушпека, обращенный к покровителю пути *бакшылык* Белому Верблюжонку звучит как послание, в котором один виктимный смысл вложен в другой: «*Айланайын Ак-Тайлак!*» (Баялиева 1972: 137). Шаман Абдуллабек Монгошев также поет о жертвенном кружении, используя рефрен «*Айланайын кайберен*», что С.М. Абрамзон переводит как «Милый (буквально: да паду я жертвой за тебя) Кайберен». Прочитируем отрывок из этого заклинания, связывающего кружение с поклонением четырем сторонам света:

*Айкожом келип баштагын,  
Ак эшен келип шаптагын,*

*Мой Айкожо, приди да начни же,  
Белый ишан, приди да не теряйся же,*

*Төгөрөткүн төрт бурчун  
Төрт айланын кел дегин:  
Сур коёнду минели,  
Ак коёнду коштойлу,  
Төгөрөткүн төрт бурчун  
Төрт айланынаш келиге!*

*Четыре страны света,  
Четыре, вращаясь, приди да скажи же:  
На серого зайца сядем верхом,  
Белого зайца поведём к паре,  
Четыре страны света,  
Четыре, кружась, приходите же!*

(Абрамзон 1958: 148)

Как указывалось выше, описание того, какие тяжелые испытания были посланы шаману, как он страдал, в каких состояниях пребывал во время инициатического периода, при каких обстоятельствах и в каком возрасте он оставил мир ради служения священным силам – классический элемент *бакшы ыры* и *зикир чалуу*. Такие песнопения, иногда в виде зикра, часто звучат на *дем салуу*. Эти жалобные импровизации говорят по сути о жертве, которую принес шаман, умерщвленный для мира и преображенный для служения. Они органичны минорной тональностью, связывающей шаманских песни с жанром плачей, так называемых *кошоков* (Somfai-Kara, Horpál 2007: 63–66).

Характерна саморепрезентация *бакшы*. Д. Давлеталиева говорит, что ее шаманский дар – это проклятие, а она либо страдает за «прегрешение родителей», либо была выбрана небесами во имя процветания других. В одной из бесед она призналась, что предполагает и то, что искупает собственные грехи, но сделанные в «прошлой жизни». Мучителями и «беду пославшими» в ритуальных песнях и в разговорах своих духов часто называют не только кыргызские, но также казахские и узбекские шаманы (Наумова 2006: 79). Заметим, что идея священного жертвоприношения, преображения адепта через кружение является базовой и для суфийского зикра. В целом нарратив кругового путешествия и превращений антропология воображения связывает с мифологическим режимом драматического ноктюрна, который наиболее активен в календарно-колдовских культурах, ритуальных танцах и мистических представлениях о путешествиях души/духа (Durand 1992: 322–339). Не удивительно, что и у других народов ритуальные кружения, семантически связанные с тематикой жертвоприношений, путешествий между мирами и превращений/преображений, функционально представляют собой аффективный способ достижения ИСС (Харитоновна 1999: 188–189).

По мнению ряда исследователей, животные жертвоприношения стали более поздней формой человеческих, а идея жертвенности и связанная с ней возможность «перехода» между мирами в различных мистических и религиозных учениях наследует практике сакральных архаических убийств. Такую практику антрополог Р. Жирар, автор всеохватывающей миметической теории, считал первой формой символического обмена, прото-культом, в котором членораздельная речь (обмен словами) образовался из сопровождающих круговую пляску вокруг жертвы «воплей и криков» первобытного миметического кризиса, находившего разрядку в принесении жертвы, убийстве члена общины с последующим его обожествлением (Жирар 2016: 119).

Не вдаваясь в проблемные «узкие места» жираровской антропологической теории, можно все же утверждать, что органическая связь ритуальных хороводов и жертвоприношений, которая запечатлелась в кыргызском обрядовом выражении «Айланайын», говорит в пользу теории о генезисе идеи обмена из архаических культов, запечатлевших миметические отношения древних людей.

Антрополог де Кастру пишет, что «в *засеркалье уходит сам шаман*» – он не отправляет туда неких посланцев в форме жертв, но сам является жертвой. Со временем, с усложнением социальных отношений, шаман из жертвы превращается в оператора жертвоприношений, в жреца: «Порог иного социокосмического режима преодолевается тогда, когда шаман становится осуществляющим жертвоприношение за другого: к примеру, он становится палачом, приносящим человеческие жертвы; распорядителем жертв, которые приносят власть имущие; тем, кто санкционирует отправления, за которыми он всего лишь надзирает. Здесь мы видим, как за фигурой шамана проступает тень священника» (Кастру 2017: 109).

Жертвоприношение имеет экзистенциальную значимость, и еще одним свидетельством символической сопричастности жертвы и жертвенного является обычай приносить в жертву то, что дорого, например, лучших и самых здоровых животных из стада. Возможно, для того, чтобы жертвуемое воспринималось как частица жертвующего, в самых разных магических традициях существует запрет на торг при покупке предметов или животных, которые используются для колдовства. Кыргызские практики подчеркивают, что лучше резать любезную взгляду, дорогую и здоровую овцу, чем захудалую: высшие силы могут не принять в жертву то, что и для самого человека «негоже» (Кыргызстандагы мазар... 2010: 226).

### 2.5.6. Обряды экзорцизма *эмдөө, көчүрүү, эситки и тутотку*

Ритуалы кыргызов, направленные на изгнание злых духов, нечистой силы и болезнетворных джиннов из тела человека, описывали еще этнографы и путешественники из Российской Империи (Корженевский 1913; Поярков 1894). Ж. Кастанье трактует изученную им церемонию *көчүрүү* как целительский ритуал и изгнание болезнетворных духов (Castagné 1930: 104–106). В.Н. Басилов описывает обряд Сейидбека-бакшы из Южного Присыккуля, который изгонял болезни, постукивая плеткой по телу человека, иногда сильно (Басилов 1992б: 163). Многочисленные ритуалы с плетью зафиксированы в советско-кыргызской этнографии (Баялиева 1972: 141).

Как говорилось выше, экзорцистов в кыргызской народной традиции называют *куучу*, и к их услугам часто прибегают, когда женщина испытывает проблемы с родами. Считается, что в этом ей мешают злые демонницы *албарсты*. Информант Д. Давлеталиева рассказала о магических практиках с животными. Если для жертвенных обрядов *түлөө* и *курмандык* птицы не используются, то в магии изгнания, которая называется *көчүрүү*, есть место курам и петухам. На черных кур часто «переводят» болезни человека. А затем курицу обычно закалывают и закапывают в отдаленном месте, где никто не ходит. Некоторые колдуны не убивают таких животных, а «переве-

дя» ни них болезнь, просто выпускают на улицу. При этом считается, что те, кто эту курицу поймают и съедят, могут заболеть (ПМА 2016, Таласская обл.: Давлеталиева). А. Шайшекеева из Нарынской области «переводит» эпилепсию и другие болезни на кур, причем, по ходу ритуала птицы могут умереть самостоятельно. Также она «переводит» недуги на семь щепоток земли (Святые места севера... 2015: 128).

Т. Бегалиев для того, чтобы прогнать шайтанов (*жин-шайтан*), использует плеть и посох *аса-муса*. Своим звоном бубенцы посоха, как полагают кыргызские *бакишы*, «очищают» пространство. Плетью шаманы обычно похлопывают по человеку, могут грозить ей духам. Аналогично используется и нож. Сам обряд *кочуруу* наделяется возможностью очищения от «любой скверны» (ПМА 2015, Чуйская обл.: Бегалиев). Иногда обряды с плетью называются *эмдөө* (это слово, обозначавшее знахарские формы лечения, в современном языке значит вакцинацию). *Эмдөө* – это усиление человека посредством привлечения к нему небесных и родовых покровителей, которые сами очищают его от порчи или нечистых духов. Одним из элементов *эмдөө* может быть возложение на шею пациента шаманской плети, которая «усиливает» его организм и открывает его добрым духам-покровителям.

В обрядах по изгнанию или переселению злокозненных духов нередко используют традиционные для среднеазиатской магии узелки. Целительница Т. Уметалиева из Таласской области прибегает к помощи белых, черных и красных нитей. Сначала она отмеряет ими рост человека, а затем завязывает на них по семь узлов на каждой нити, всякий раз читая заговор. После того, как целительница этой связкой дотрагивается до двенадцати частей тела пациента, ее выбрасывают на пустырь (Кыргызстандагы мазар... 2009: 347). От сглаза, клеветы и наветов лечат способом *тилтиш кыйуу*: изготавливаются полоски шерсти или нити длиной в рост человека, а затем некоторое время носятся в обуви и после этого сжигаются (Святые места севера... 2015: 225). В.Н. Басилов отмечает, что для переселения духов кыргызы знают много разных способов: битье по животу человека внутренностями животного, конские или собачьи черепа, а также козьи шкуры с внутренностями, в которых «транспортируют» духов, мешочки с монетами, куклы и т. п. (Басилов 1992б: 164–165). Кукол для «перевода» и «переселения» болезней, а также несчастий, безденежья и других напастей делают маги самых разных традиций. Такие формы изгоняющей магии известны, к примеру, в Монголии и Туве (Вайнштейн 1961: 170).

В отличие от *кочуруу* ритуалы *эситки* направлены не просто на изгнание негативных влияний, но и на привлечение блага, а осуществляются они посредством выпивания освященной воды. Обычно в этой воде растворяют бумагу с молитвенными мусульманскими надписями, но может использоваться вода из священных родников или просто вода, над которой были прочитаны молитвы и заклинания. Довольно часто такие способы «прописываются» женщинам, которые не могут родить ребенка. К изгоняющему типу магии стоит отнести также обряд *түтөткү* («выкуривание»), который можно считать разновидностью практики *алас* с той лишь разницей, что к

арче или гармале добавляют бумагу с молитвенными текстами, которая тоже сгорает. Дымом благовоний, смешанным с дымом от листка с молитвами, окуривают человека и его одежду.

\*\*\*

*Бакшы ыры* (шаманские песни) исполняются в ходе различных обрядов и содержат ряд характерных элементов: призывание духов-покровителей, обращение к духам-хозяевам святых мест, воспоминание о получении дара, описание манипуляций, которые осуществляет шаман параллельно песнопению. Пантеон духов у кыргызов широк: в *бакшы ыры* присутствуют *арбаки* (духи предков), джинны, *пери*, *дэвы*, *кайыты* и другие персонажи, имеющие антропоморфный либо териоморфный облик. Многие образы и средства их описания у кыргызов являются общими с соседними народами. По своей музыкальной тональности *бакшы ыры* близки к песням-причетам (*кошоки*).

*Бакшы ыры* имеют стилистическое и структурное сходство с текстами зикров, которые исполняются в духовно-магических ритуалах. Основное отличие последних – наличие мусульманских рефренов (молитвенных формул, как правило, на арабском языке): повторение является главным приемом зикра. В то же время существуют зикры, совершенно лишенные арабских формул, состоящие из псевдослов, глоссолалий и призываний духов. Такие зикры имеют мало общего с мусульманской обрядностью, их можно считать целиком шаманскими. Так, *көрүм-зикир* – это шаманское камлание, в котором мусульманские элементы играют второстепенную роль. Этот обряд требует использования аффективных техник достижения ИСС. Связанный с *көрүм-зикир* ритуал *талма бий*, по-видимому, в настоящее время не практикуется на территории КР, хотя и бытует в среде кыргызской диаспоры, проживающей в КНР. Шаманские зикры в Средней Азии родственны гетеродоксальным практикам суфиев, особенно тем, что развились в рамках деятельности тариката *Йасавийя*, в частности *зикру тилы*.

Развитие зикров, включая появление зикра пилы, шаманских зикров и других их разновидностей, демонстрирует основные точки соприкосновения суфизма и шаманской культуры народов Средней Азии. Прежде всего, это идея о возможности единения человеческого бытия и бытия божественного, преодоления грани между ними, преодоления грани между смертью и бессмертием, границы мира людей и священного мира духов. Такое преодоление видится мистикам как феномен, достижимый переживанием страданий и испытаний в ходе особых практик и особых состояний. Иногда речь идет о расчлениении и последующей «пересборке» адепта, что также сближает суфизм и шаманизм.

В культуре кыргызов и других народов Средней Азии переплетению исламских и доисламских элементов способствовали представления о наследовании священного дара – определенных духовных или магических способностей, а также широко распространившийся культ святых – «отцов».

Рассматривая зикры в свете структурно-антропологической топики Ж. Дюрана, можно отметить, что эти ритуалы относятся к мифологической сфере драматического ноктюрна, а их символическое содержание акцентирует топос превращений, что, в свою очередь, связано с ритмическим, закольцованным взаимодействием адепта и трансцендентного мира, с танцем. Различные разновидности зикра необходимо рассматривать в религиозно-культурном и социально-историческом контексте, с учетом направлений ислама, суфийских орденов, а также различных типов хозяйственно-цивилизационного уклада, в которых преобладают различные культурно-религиозные нарративы.

Наряду с зикрами и *бакишы ыры*, значительное место в духовно-магической сфере кыргызчылык занимают *бата* (благословения) и *тескери бата* (проклятия). Анализ фольклорных и этнографических источников позволяет выявить структуру обрядовых импровизаций *бата*, глубоко связанную с песнями кыргызских *бакишы*, а также с аналогичными жанрами других тюркских народов. В настоящее время отмечается появление новой, неошаманской, практики духовных благословений – *бата чыгаруу*.

Ритуальный характер и приемы импровизации во время благословения предков (*арбак бата*) нацелены на погружение человека в особый мир, главная сакральная инстанция которого – дух, посылающий свою волю через служителя. Практики духовных благословений имеют очевидную экзистенциальную составляющую, заключающуюся в самосозидательной работе человека. Эту работу отличает коммуникативный характер, если говорить о ее социально-антропологическом измерении, и бытийный, онтологический характер, если рассматривать ее экзистенциально.

Шаманские песнопения, зикры и благословения дополняют различные заговоры и заклинания, особое место среди которых занимают *дуба*. *Дуба* и магические формулы часто используются в народной магии, в ритуалах *ак кийүү* (инициация в практики кыргызчылык), *рух тазало* (очищение), *дем салуу* (снятие сглаза, порчи), *жар салуу* или *жар көтөрүү* (работа с духами-покровителями), *шам жагуу* (зажигание огня), *эмдөө* (экзорцизм), *аластоо* (окуривание дымом можжевельника или гармалы) и других.

В заговорно-заклинательной практике кыргызов используются различные формы текстов, одни из которых в большей степени ассоциируются с мусульманской магией, другие связаны с архаическими практиками и шаманизмом, третьи понимаются в зависимости от контекста и имеют самое широкое смыслоупотребление. Сами тексты мыслятся действенными в их связи с ритуалом и личной силой заклинателя. В различных заговорно-заклинательных текстах могут присутствовать как устоявшиеся, так и импровизационные, свободные элементы. Часто в заклинательных ритуалах используется звукоподражательный элемент *суф-суф*, который, по видимому, передает идею о связи магической силы с дыханием или слюной человека. В целом заговорно-заклинательная практика кыргызов, как и практика благословений, основана на сакральном статусе слова, на особом отношении к человеческой речи, которая в определенных обстоятельствах и у определенных людей может иметь колоссальную силу.

Вышеназванные магические обряды часто не отделяются друг от друга четкими границами, а, напротив, могут встраиваться друг в друга, а различные формы жертвоприношений являются неотъемлемой частью большинства обрядов. Смысл виктимной стороны кыргызской духовно-магической поэзии передает ритуальная формулировка «айланайын». Это слово – целый семантический пучок, демонстрирующий, что кыргызские шаманы сами отождествляют себя с жертвами, претерпевающими насилие (или некий натиск) со стороны потусторонних сил.

В настоящее время кыргызские магические и мистические обряды демонстрируют преемственность засвидетельствованных ранее форм, продолжают жить и развиваться.

### Глава 3. Представления о сакральном в кыргызчылык

#### § 3.1. Ось сакрального: дар — духи — мазары

Едва ли возможно сколько-нибудь удовлетворительно понять феномен духовно-поэтических импровизаций (*бата*, зикров, *бакшы ыры*, заговоров и заклинаний), если рассматривать текст в отрыве от праксиса и тех понятий, которые наполняют этнокультурный контекст, в отрыве от мифопоэтического мира, представленного в сказаниях, легендах и быличках (Байжигитов 1985).

##### 3.1.1. Откровение *аян*

Одним из центральных сакральных понятий в кыргызской традиции является *аян* – весть, открывающая истину. К.К. Юдахин переводит *аян* как: «1. известный, явный; 2. (в эпосе) предостережение, внушение «свыше» (во сне); тайное знание; дар ясновидения» (Киргизско-русский словарь, I 1985: 87). Получение *арбак бата*, исполнение *дуба* и *зикир чалуу* нередко сопровождаются озарениями, которые трактуются как *аян*. Это могут быть визуализации, интуитивные предчувствия, когнитивные прозрения. *Аян* может быть ниспослан любому человеку, но, как считается, есть люди, обладающие даром получать такие вести регулярно. Их и называют *көзү ачык* – ясновидцами. К этой категории лиц причисляют *бакшы*, *бүбү*, *табыпов*, *төлгөчү* (Viard: 79–88).

Согласно народным представлениям, прежде, чем обрести этот дар, такие люди испытывают *аруусу* (*аруу кармоо*, *аруукоо*) – особенное состояние, которое со стороны может восприниматься как психическое расстройство и по своим признакам напоминать истерическую эпилепсию. *Аруу* зачастую представляет собой внезапные приступы удушья, кошмарные сновидения, может включать разного рода галлюцинации и нервные припадки (Святые места юга... 2013: 230–231). Также словом *аруу* иногда именуют и саму священную одаренность магическими или мистическими способностями (там же, 23) Спротивление воле духов или непонимание своего предназначения усиливает симптоматику. У казахов аналогичное состояние описывается как *аруақ қысты*, что значит – «духи душат» (Стасевич 2012б: 232, 239), и зачастую включает в себя панические атаки, обмороки и асоциальное поведение, что в случае сопротивления шаманскому дару делает жизнь избранника духов невыносимой и приводит к тяжелым последствиям, таким как нервная анорексия, амнезия, истерические параличи, клиническая депрессия (Турсунов 2004: 82–85). Как отмечают исследователи, благополучный выход из такого состояния возможен при принятии долга в виде сказительства, целительства или иной духовной деятельности.

«Принудительный характер» кыргызского шаманизма отмечает Т.Н. Баялиева (Баялиева 1972: 126). Как правило, у кыргызов, а также у казахов, узбеков, таджиков, туркмен и каракалпаков люди становятся шаманами не по своей воле, а по воле духов. Чаще всего механизм трансляции дара *кыргызчылык* – наследственный: предки передают свою силу потомкам, и в

большинстве случаев это – уже умершие предки, которые могут являться во снах, видениях или транслировать свою волю через медиумов.

Детальное описание типичной тяжелой судьбы среднеазиатского шамана можно найти в статье О. Горшуновой, посвященной личности известной в Фергане *бакшы*, нашей современницы из г. Ош Хадичи Ибрагимовой (Горшунова 2000б). Шамановеды повсюду отмечают связь боли и экстаза, а также ведущую роль этих феноменов в шаманском посвящении (Хоппал 2015: 71–72). Очевидно, что болезненные и диссоциативные состояния у практиков шаманства являются залогом их дара, и в то же время реализация дара освобождает их от болезни, а происходит эта реализация как раскрытие опыта, преобразующего мышление, а также зачастую поведение и жизненный уклад избранников духов. Многие практикующие магию и целительство отмечают, что болезненные состояния могут вернуться, если шаман перестает лечить обращающихся к нему людей и устраивать свои ритуалы (Басилов 1992б: 112). Ч. Бектемирова говорит, что ее «постоянно проверяют»: если она будет пренебрегать своими обязанностями, невнимательно относиться к пациентам и паломникам или попытается извлечь прибыль из своего дара, то она будет наказана (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова).

Внезапные приступы удушья и другие разнообразные болезненные проявления входят в общую картину хорошо известной антропологам шаманской болезни, во время которой духи склоняют своего избранника к практике, обучают, проверяют и посвящают его (Алексеев 1984, 98–116). Одним из признаков наличия необычных способностей у кыргызов считается болезнь *талма*, которую некоторые трактуют как эпилепсию, а другие считают, что это особенная болезнь, не связанная с эпилепсией. Такой болезнью с детства страдала знаменитая ныне *бубу* Мариям Муса кызы (Умет уулу Жайсан 2010: 13). Чаще всего духи, которые мучат будущего *бакшы*, склоняя его к шаманской деятельности, становятся его духами-наставниками и духами-покровителями.

Те же представления имеются, к примеру, у тувинцев-тоджинцев (Вайнштейн 1961: 176–177). Жители Горной Шории полагали, что с предками-шаманами, побуждающими своего потомка шаманить, к последнему по наследству переходят и родовые духи (Функ 2005: 72). Утверждение В.Н. Басилова о том, что «обучение шамана происходит в его видениях, а не в реальной жизни» (Басилов 1992б: 125) можно понимать в том смысле, что шаманское знание, как правило, передается от духов человеку в ИСС, однако не следует игнорировать и жизненные ситуации, различного рода перипетии и испытания, из которых шаман также извлекает определенные знания для своей практики и своего мировоззрения. К тому же в настоящее время все большую роль играет литература и информационное пространство, которые, однако не перечеркивают первостепенность инициатического опыта шаманов. Следует говорить, что «шаманская болезнь» не исчерпывается лишь видениями и психотическими состояниями. Сами *бакшы* относят к своим «испытаниям» и многое другое: проблемы с родственниками, одиночество, разорения и т.п.

В случае отказа принимать дар *кыргызчылык* или сопротивления воле духов даже уже со стороны принявшего дар практика, он может умереть (РФ ОРП НАН КР, инв. № 799: 186) либо потерять родных (там же, 194; Святые места севера... 2015: 106). Угрозу здоровью близких во время периода инициации отмечали несколько наших информантов: одной женщине духи грозили убить ее дочь (ПМА 2011, Таласская обл.: Давлеталиева), а у другой тяжелой болезнью в связи с духовными явлениями болел малолетний сын, причем его лечение вывело женщину на ее будущую наставницу (ПМА 2016, Чуйская обл.: Кулиева). Третья информантка считает, что потеряла сына из-за своего сопротивления духам, а затем вплоть до принятия дара сильно болела (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова).

Обычно болезненные состояния у кыргызских духовных практиков, как и в других культурах, проходят при инициации (Молчанова, Айтпаева 2007). Современные клинико-экспериментальные исследования говорят о том, что шаманская болезнь задействует тот же мозговой субстрат, что и височная эпилепсия, но сама при этом не относится к категории патологических процессов (Родштат 2009: 445–451). Заметим также, что с этими данными коррелирует «социальная топография» мозга: интеграция фронтальной коры, височного полюса и миндалин считается наиважнейшей в поддержании аффилиативных взаимодействий и социальных (а, следовательно, культурных) связей, и именно эти области, вовлеченные в процессы мультимодальной сенсорной информации, обладают наивысшей плотностью рецепторов опиатов. Исходя из данного факта, психиатры и исследователи социальной функции мозга выдвигают, в частности, предположение о прямой связи привязанностей, социальной идентификации, ритуального транса и выработки эндогенных опиатов (Фреска, Кюльсар 2001: 508–510). На наш взгляд, устоявшийся термин шаманская болезнь не совсем корректен: таковую «болезнь» следует считать патоморфным (болезнетворным), но не патологическим состоянием. В целом вопрос о природе шаманской болезни остается дискуссионным (Харитоновна 2000; Penkala-Gawęcka 2013; Silverman 1967; Stark 1965).

Как отмечалось выше, *аян* доступен не только *бакишы*. Он может проявиться и у обычных людей, но, как констатирует исследовательница из Орхусского университета Мэри Ло, чаще всего это происходит в экзистенциальных ситуациях (Louw 2010: 277). Подчеркивая, сколь огромную роль в жизни многих кыргызов играют сновидения, Ло приводит историю бишкекской девушки Айгуль, которая едва не стала жертвой обычая «умыкания невест» (*кыз ала качуу*). Она совсем не хотела замуж и поэтому активно сопротивлялась родственникам укравшего ее парня. Однако все решил сон, приснившийся девушке в доме, где ее пытались принудить к браку. Во сне она увидела свою бабушку, которая подала знак, говорящий о том, что замужество не сулит ничего хорошего. Когда девушка рассказала о своем сновидении, оно было истолковано как *аян* от *арбака*, в данном случае, от бабушки Айгуль. В итоге вместо свадьбы состоялись поминки по бабушке, а девушка смогла сохранить уважение окружающих и вместе с тем избавиться от нежеланной участи (там же, 277–279). Этот случай говорит в пользу

некоторых выводов эволюционной психологии о том, что сновидения могут помогать в разрешении чрезвычайных ситуаций и даже подготавливать к ним и способствовать развитию навыков успешного социального взаимодействия (McNamara 2004).

Случай Айгуль также выпукло демонстрирует, что сновидения являются частью культурной матрицы, а их изучение совершенно необходимо для антропологического раскрытия духовной культуры того или иного народа (Edgar 2004). Американский антрополог Б. Тедлок перечисляет ряд выдающихся исследователей туземных культур, которым в их этнографических и культурологических изысканиях решающим образом помогла аналитика сновидений представителей изучаемых культур, а также рассказы туземцам о собственных сновидениях. Как замечает Тедлок, делясь своими сновидениями, ученые лучше познавали космологию и эпистемологию народов, вникали к культурную конструкцию индивидуальности и коллективной публичной идентичности своих информантов. Исследовательница приводит различные случаи, когда этнографы, представители западной ментальности, и сами «подключались» к тому, что юнгианианский психоанализ именуется коллективным бессознательным. Тогда их посещали «бикультурные сны» и даже видения, а некоторые сновидения исследователей становились их собственным этнографическим материалом (Тедлок 2006: 18–28).

Любопытное семейное предание, связанное со сновидением, рассказала бишкекчанка Т.С. Нурдаветова. Как она уверяет, сновидение одного ее знатного пращура послужило причиной родового проклятия: когда пращур собрал вокруг себя народ и рассказал, что ему приснились небесные светила, покоящиеся на его конечностях, присутствовавший на пиру акын Молдо Кылыч (1866 – 1917), дабы сбить спесь с бая-рассказчика, дал свою интерпретацию этого сновидения («украл сон» по выражению информанта), в которой высмеял его, а затем наложил на его род проклятие. Согласно этому проклятию в семьях его потомков будут рождаться лишь по одному наследнику мужского пола, и те будут уходить из жизни рано, не достигая сорока лет.

Сама Т.С. Нурдаветова, полагающая, что проклятие сказителя, наделенного магической силой слова, сбывается из поколения в поколение, тоже придает большое значение снам. Перед рождением сына, который впоследствии утонул в озере Иссык-Куль в молодом возрасте, она видела сон, в котором выбирала для коллекции новый нож: между длинным ножом из тонкого, хлипкого металла и коротким ножом из прочного металла она выбрала последний, а впоследствии истолковала это как знак: сын будет обладать прочным здоровьем, но проживет недолгую жизнь – в соответствии с родовым проклятием (ПМА 2011, Чуйская обл.: Нурдаветова).

Представления о связях с незримым миром во сне широко распространены по всей Средней Азии. Некоторые *бубу* регулярно получают *аян* и даже благословения во снах (среди информантов: Э. Чомоева, Д. Давлеталиева). Другие практикуют медитативный транс междусонья (информант Б. Модубаева). Бытуют также легенды об общении тех или иных исторических деятелей с *пирами*-покровителями во снах. К примеру, в Самарканде, в мавзолее

Рухбад, мне приходилось слышать предание, согласно которому похороненный там шейх Бурханеддин Кылыч Сагарджи, живший задолго до Амира Тимура, приходил к этому правителю во сне и «наставлял его, подсказывал ему и благословлял его» (ПМА 2013, Узбекистан, Самаркандская обл.: Музафаров).

В КР паломники нередко специально посещают мазары, чтобы переночевать там и увидеть сон, в котором будет содержаться *аян*. Это могут быть простые люди, желающие получить совет или знак от высших сил, или целители, шаманы, духовные подвижники. Информант М. Эргешева рассказала, что обошла шесть мазаров, прежде чем ей было дано указание отправиться в Манас-Ордо (Таласская область), где во сне духи обучили ее гадапию на камешках, причем время паломничества и период инициации сопровождались у нее болезнью ног. После получения аяна во сне информантка стала считать себя *толгочу* – гадалкой (ПМА 2015, Чуйская обл.: Эргешева). Стоит отметить, что практика заказа или инкубации сновидений известна во многих культурах: в Египте, к примеру, люди с этой целью спали в специально отведенных покоев храмов Сераписа. У славянских народов отмечается практика ночевки у церкви или на кладбище с целью увидеть «говорящее» сновидение. В настоящее время инкубация сновидений при помощи современных методов применяется в работе психологов (Криппнер, Богзаран... 2011: 60–61).

Казахские *баксы*, равно как и их сородичи кыргызские *бакшы*, ставят во сне диагнозы обратившимся к ним людям, получают различную информацию, общаются с духами (Ларина, Наумова 2013б: 130; Ларина, Наумова 2016: 221–222). Музыканты и поэты Средней Азии, которые порой частично исполняли и шаманские функции (или даже полноценно объединяли в себе сказительский и шаманский пути), нередко получали свои посвящения во сне (Басилов 1995). Из казахских шаманских песен можно узнать о посвящениях во сне: так, *баксы* Танашбай называет своего духа-помощника змееглазого Сымсыка «от сна рожденным сынком» (*Ұлдан түгән ұлыығым*) (Турсунов 2004: 101). У шорцев также отмечаются случаи появления духов в сновидениях, где они склоняют своего избранника к шаманской деятельности (Функ 2005: 73–74).

Сновидения, а также аскетические, медитативные и экстатические практики не исчерпывают возможности получения *аяна*. Этот феномен нуждается и в осмыслении через призму художественной импровизации. Как ранее было замечено, импровизация стремится к преодолению субъект-объектного когнитивного барьера, и, таким образом, ее художественное творение, пользуясь словами Г.-Г. Гадамера, представляет «стояние в себе самом», раскрытие или разверзание мира (Гадамер 2008: 248). Характерно, что сами тюркские сказители-импровизаторы не только проходят посвящения и переживают нечто вроде «шаманской болезни» (Райхл 2008: 56–58; Бакчиев 2004), но и свое искусство понимают, скорее, как медиаторское (посредничающее между миром мифа или эпоса и миром людей). Акыны не знают исполняемых текстов наизусть и варьируют их вокруг устойчивого сюжета в зависимости от самых разных факторов. Среди таковых В.М. Жирмунский перечисляет, к примеру, социальный и возрастной состав

аудитории. Народного певца-сказителя он описывает не как знающего наизусть текст дастана или эпоса, но как поэта, вплетающего элемент импровизации и новаторства в традиционный в сюжетном и стилистическом отношении текст (Жирмунский 1964: 4). Таким же образом тюркских сказителей описывает и К. Райхл (Райхл 2008: 214–260), а А. Лорд отмечает этот признак как характерный для сказительства в целом (Лорд 1994: 24–25).

Одной из специфических черт сказителей-манасчи является обыкновение соединять исполнение «Манаса» и других эпических песен с более широким репертуаром поэзии, как с народной лирикой, так и с обрядовыми текстами (Жирмунский 1974: 26). У ряда народов этнографы отмечают некоторую близость между шаманскими мистериями и ритуальным исполнением мифов. У манси зафиксировано исполнение героического эпоса шаманами от первого лица, от имени героя. У других народов роли шамана и барда порой совмещались. М. Хоппал замечает, что «произнесение и воспроизведение текста можно рассматривать как фонетическое выражение процесса транса» (Хоппал 2015: 95). В этом смысле, возможно, следует понимать и совмещение в понятии *бакшы* двух аспектов, шаманского и сказительского, причем, если кыргызские *бакшы* и казахские *баксы* – в большей степени шаманы, то туркменские *бахши* – преимущественно народные певцы и музыканты-импровизаторы (Гуллыев 1985). О разнице в названиях и функциях сказителей и шаманов у тюркских народов подробно пишет К. Райхл (Райхл 2008: 54–87).

Что касается функциональных и генетических связей и различий между сказителями и шаманами, то этой проблематике посвящено достаточно научной литературы, хотя многие вопросы остаются дискуссионными (Жирмунский 1974, Жирмунский 1979, Ревуненкова 1984, Райхл 2008, Хоппал 2015, Функ 1987, Функ 2005, Мухоплева 1996, Орозобекова 2003, Бакчиев 2004, Бакчиев 2015; Natto 1970).

Оставляя за рамками данного исследования подробное рассмотрение вопроса о соотношении фигур шамана и сказителя, отметим, однако, три принципиальных момента. Во-первых, как шаманский, так и сказительский пути (*бакшылык* и *жомокчулук* в кыргызской традиции) подразумевают наличие особого священного дара (*касует*), который шаманы и сказители получают от высших сил. Заметим, между прочим, что не только эпические сказители, но и некоторые поэты тюркского мира имели духов-помощников: в качестве примера можно привести казахского поэта Кемпирбая (к. XIX – н. XX вв), который контактировал с духом в образе синей утки (Жексембекова 2013: 174), или казахского певца Жамбула, который взаимодействовал с духом в виде тигра (Басилов 1995: 37). Сакральная роль сказителя обычно подчеркнута также различными ритуалами посвящения в сказительство и благословениями со стороны старших представителей традиции (Путилов 1997: 36–38).

Во-вторых, сказительское искусство имеет целительский и магический аспект. В. Жирмунский сообщает, что кыргызские манасчи осуществляли роль лекарей, а слушание эпоса считалось полезным для здоровья (Жир-

мунский 1974: 29–30). Скорее всего, такая традиция полностью никогда не прерывалась, она широко практикуется ныне. Согласно народным представлениям, легендарные манасчи прошлого могли влиять и на погоду. Так, от голоса маначи Кельдибека мог подняться ураган (Hatto 1970: 17; Мусаева 2013: 52). Хотя преимущественно сказители применяют свои особые способности во благо, им не чужды и разрушительные действия. Проклятия сказителей считаются очень сильными. Так, по воспоминаниям кыргызского акына-импровизатора Коргоола Досуева (1890 – 1962), знаменитый исполнитель Токтогул Сатылганов в порыве чувств проклял девушку Алымкан, которая не ответила ему взаимностью, и вскоре та умерла. За присвоение Коргоолом халата, подаренного девушкой Алымкан Токтогулу, он проклял и самого Коргоола. Токтогул пожелал своему ученику окриветь, и это пожелание также исполнилось (Убукеев 1989).

И третий момент: сказителя и шамана объединяет импровизационный характер их действия, причем исполнение текстов, как правило, происходит в ИСС (Молчанова 2009). Сами манасчи нередко говорят, что «подключаются» к миру Манаса и даже видят перед собой все, о чем поют. Понятие автора-субъекта, творца-гения в таком импровизационном искусстве отсутствует: вместо него есть исполнитель-импровизатор – актер, сквозь которого происходит «распахивание» содержательной истины в творении. С точки зрения Гадамера «художественное творение ничего не подразумевает, оно не указывает на какое-то значение, подобно знаку, оно воздвигает само себя в своем бытии, принуждая созерцателя пребывать при нем» (Гадамер 2008: 249). Распространять ли такое суждение на искусство в целом – вопрос дискуссионный, но характеру духовно-поэтической импровизации оно вполне соответствует. *Аян*, таким образом, можно понимать как творение вести внутри мифопоэтически постигаемой связности мира. Как можно понять в этом смысле феномен языка? Очевидно, что «первобытное вот-бытие» духовного фольклора указывает нам на язык как на нечто, что нас самих приводит к собственной сущности, собирает человека в экзистенциальном со-бытии. Именно поэтому мифопоэтика не стремится «заставить язык врасплох», подмять его под заранее выработанное представление, но позволяет языку говорить и являть его весть (Фалев 2008: 165).

### 3.1.2. Сакральный завет *аманат*

*Аян* часто содержит в себе *аманат*. *Аманат*, слово арабского происхождения, означает нечто вверенное на хранение, данное для сохранения или развития. Это могут быть материальные предметы (наследство, залог) или нематериальные (завет, моральные ценности). В фольклорных текстах, как отмечает К.К. Юдахин, *аманат* – эпитет души, выражение брэнности земного существования (Киргизско-русский словарь, I, 1985: 55). Переносное значение слова *аманат* – девственность (Кайыпов 1990: 293). В благо-словениях предков (*арбак бата*) и шаманских песнях (*бакшы ыры*) нередко даются *аманаты*, которые можно понимать как наказания или задания. Это могут быть запреты (например, употреблять алкоголь) или, напротив, позитивные поручения: совершить паломничество (*зийарат* или *мазар тайы-*

нуу), пожертвовать животное, помочь тем, кто попал в беду, исполнить тот или иной обряд и т.д. Считается, что *аманат*, данный *бакшы*-прорицателем или просто ниспосланный человеку в состоянии *аяна*, обязательно нужно исполнить, чтобы справиться с личной негативной ситуацией. *Аманат*, таким образом, мыслится как посыл бытия. Такой посыл раскрывается в духовно-поэтических импровизациях, то есть в слове, связующем видимое и невидимое, имманентное и трансцендентное.

Дар *бакшы* или дар сказителя, вообще определенные духовные способности (*касает*) тоже могут пониматься как *аманат* – нечто, что человеку предписывается исполнить. Дар, будь это дар шамана, сказителя, кузнеца, врача или любой выдающийся талант вообще, традиционно увязывается в тюркском мире с покровительством человеку сильных духов-предков: именно они одаривают человека талантами и следят за тем, чтобы он исполнял, реализовывал их (Львова, Октябрьская... 1988: 110–111). У шаманов следование дару-завету обычно предполагает испытания на пути к предельным состояниям, характерным для раскрытия духовного начала и принятия своей судьбы. Принять свою судьбу, прожить свою жизнь и умереть своей смертью означает насыщенное экзистенциальными смыслами существование, драму.

В этом отношении *бакшы* и сказители мало отличаются от тех поэтов более поздних времен, жизнь и творчество которых демонстрировали прочную связь слова, одаренности и предельных состояний. Берущее исток в изначалье, в мифе, поэтическое как часть мифопоэтического, всегда говорит о вечном как о своем. Любой поэт особым образом представлен времени, смерти и сущностному риску человека быть человеком (Пилявский 2015: 78–81). Основываясь на данных В.М. Жирмунского, В.Н. Басилова, В.И. Харитоновой, Д.А. Функа о сказителях и шаманах, подвергая анализу идеи столь разных представителей человеческой культуры, как Лу Цзи и Платон, обозревая классическую европейскую лирику, Т.А. Бобровникова приходит к выводу о том, что «поэзия выросла из того же корня, что и шаманизм», а «шаман, избранник духов, посредник между мирами, является не только родоначальником поэтов, но также прообразом и идеалом каждого поэта» (Бобровникова 2005: 13).

Расширяя такой вывод, можно предположить, что крайняя экзистенциальная нагруженность сущностно совпадает с поэтическим началом, и в этом также заключается тайна так называемой шаманской болезни – артикулированной в рамках предельных значений культуры череды испытаний, которые поэты принимают как послы судьбы. Такие послы в тюркском мире и именуют *аманатами*.

Интересно, что многие люди, чувствующие нечто вроде шаманской болезни или «зова духов», трансформируют свои переживания не в цельтерскую, а сугубо в художественную деятельность, причем, подчас модернистскую или даже постмодернистскую. Такова, к примеру, судьба информанта Наристе Алиевой, которая в детстве не была отдана в ученицы своей бабушке-шаманке родителями, но ее детские видения не прекратились, она продолжала погружаться в особые состояния сознания. Со вре-

менем Н. Алиева нашла выход таким состояниям в деятельности поэта и художника, издала несколько сборников своих работ, провела выставки и получила известность.

В работах Н. Алиевой сквозь современные формы угадываются архаические сюжеты, заметна духовная доминанта. Сама она считает свой художественный талант своего рода *аманатом*, врученным ей высшими силами для созидательной работы (ПМА 2017, Чуйская обл.: Алиева).

### 3.1.3. От арбаков до джиннов: пантеон кыргызских шаманов

Аманаты даются, внушаются, препоручаются, по народным представлениям, духами. Духи – одно из основополагающих или, если угодно, системообразующих понятий шаманизма, которое также является наиважнейшим для традиционных колдовских практик, а с некоторого времени и для различных духовных учений по ментальному совершенствованию. Духи были «ликот сакрального» всегда, и по мере развития неошаманизма и смежных систем становятся, по выражению В.И. Харитоновой, «средством сакрализации трансформированных и модернизированных традиционных ритуалов и вновь формируемых представлений» (Харитонова 2016б: 236). К кыргызам в полной мере можно отнести суждение, высказанное Н.А. Алексеевым о тюрках Сибири: «Помимо специфических духов-покровителей и помощников шаманы тюркских народов Сибири обращались к духам-хозяевам мест, духам священных родовых гор, к духу-хозяину домашнего очага и т. п., т. е. во время своих мистерий как бы вовлекали их в свои действия» (Алексеев 1984: 97).

Остается дискуссионным вопрос когнитивно-онтологической природы спиритуальных явлений и, собственно, духов (божеств, демонов, духов предков и пр.), которых ученые трактуют самым разным образом, согласно научным течениям, представителями коих являются: как «олицетворения грозных сил природы» и пережитки анимизма в эволюционистских теориях (Тайлор 1989; Токарев 2000), как символические или эксплицитные формы, имеющие отношение к архетипам коллективного бессознательного в юнгианстве и в ряде направлений символической антропологии (Durand 1992), как иллюзии и субъективные проявления человеческого сознания в когнитивных теориях (Guthrie 1993), как обусловленные когнитивно-биологической необходимостью фундаментальные структуры сознания (Winkelman 2004), как «галлюцинаторные образы» насилия и желания в миметической теории (Жирар 2016), как социально обусловленные функционально-символические образы (Намаюн 1990), как трансперсональные феномены (Криппнер 2007; Криппнер 2011), как «субъективных агентов» и «интенциональные объекты» в постструктурализме (Кастру 2017: 23–24), как «методологическую реальность», «интерсубъектную реальность», «функциональный орган», «вероятностный мир» и через множество иных концептов (Hunter 2015: 79–84).

Отдельные антропологи, пережившие видения или духовный опыт, радикально порвали со сциентистской парадигмой и просто провозгласили «реальное существование духов», упрекнув западный академический мир в

«культурном империализме» и окончательно размыв, таким образом, границу между научным познанием и «голосом туземца» (Turner 1993). Заметим, что среди исследователей кыргызской сакральной традиции также имеются такие, которые порой репрезентируют фольклорные представления и свое художественное восприятие, а не научный взгляд в классическом смысле слова. Так, Т. Бакчиев пишет: «Дух – это отдельная частица Жизненной силы, которой обладают все, будь то человек, животное, растение или небесное тело» (Бакчиев 2004: 141).

Все эти позиции (и даже вера в объективное существование духов) в той или иной степени увязывают функционирование нематериальных существ с сознанием человека, располагая их между явленностью человека и потусторонним миром, сакральным модусом бытия, который обычно описывается различными пространственно-временными метафорами, как бы внешними по отношению к смертному человеку.

Различные существа, бытующие по ту сторону мира смертных (человеческой онтологической области), широко представлены в духовном фольклоре кыргызов. Это духи предков *арбаки*, духовные покровители *пир*ы или *колдоочу*<sup>58</sup>, волшебные *чильтены*, опасные *дивы* (*дэвы*), таинственные *пери*, присматривающие за природой *малдын ээси*, а также различные демоны. Рассмотрим их подробнее.

*Пир*ы (*пирлер*) – духи-покровители, которые отвечают за ту или иную область существования. К категории этих духов чаще всего относят легендарных предков (*арбаков*), но есть среди них и волшебные существа нечеловеческого происхождения. Вот некоторые из наиболее известных *пиров*: Жер Эне (Мать-Земля), Кыргыз-Ата (отец всех кыргызов), Калкаман (покровитель народа), Улукман-Ата (покровитель медицины, врачей, травников, костоправов), Коросон-Ата (покровитель знахарей-эмчи), Манас-Ата (легендарный хан кыргызов, покровитель героев, податель воинской доблести), Калпа-Ата (покровитель мудрецов), Малабай (покровитель домашнего скота), Кыдыр-Ата (пророк Хизр, податель счастья), Секелек сары кыз (покровительница воды), Сулайман-Ата или Сувай (покровитель проточной воды, ассоциирующийся с легендарным царем Соломоном), Ак-Тайлак или Ак-Тайлак Коркут (Белый верблюжонок, покровитель шаманов), Имам Мазам (покровитель торговцев), Баба Дыйкан (покровитель земледелия), Шайык Баба (покровитель разума, податель умных советов), Тастар-Ата (покровитель гор), Үркөр-Ата (покровитель звезд), Күлдүр-Ата (покровитель дождей), Жел Кайып (покровитель ветров), Байтерек-Ата (покровитель деревьев), Аяз-Ата или Чилде Баба (покровитель морозов), Ак Байбиче (Белая Госпожа, покровитель горных животных *кийи*ков, она же Рогатая Матушка Мүйүздүү Эне), Ибрагим Халилулла (покровитель земли, хозяин почвы), Шаймерден (покровитель джигитов), Зенги Баба (покровитель

<sup>58</sup> Если слово *пир* (покровитель, патрон, наставник) имеет персидское происхождение (Киргизско-русский словарь, II 1985: 110), то *колдоочу* – существительное, образованное от глагола *колдо* (руководить, направлять, наставлять, покровительствовать) (Киргизско-русский словарь, I 1985: 396-397).

крупного рогатого скота и богатства), Батма-бүбү или Батма-Зура (покровительница очага, домашнего хозяйства, помощница в домашних хлопотах), Ак Мүйүз (покровитель яков), Чие-Ата (покровитель мышей и грызунов), Кумайык (покровитель собак), Чолпон-Ата (покровитель овец), Камбар-Ата (покровитель лошадей), Ойсул-Ата (покровитель верблюдов), Шыйпаң-Ата или Чычаң-Ата (покровитель коз), Алп кара куш или Будайык (покровитель охотников, приручающих хищных птиц, царь пернатых хищников), Дулдул-Ата (крылатый конь, покровитель скакунов), Жабыр Баян (покровитель хищных животных), Чон Азиз-Ата (покровитель змей), Кара Чаян (Черный Скорпион, покровитель червей, владыка пауков, насекомых и беспозвоночных), Чекир-Ата или Кумпа Баян (покровитель муравьев, хозяин муравейников, податель семейных благ), Солтон Мерген (покровитель сурков и сусликов), Жоламан (покровитель путей), Куланчы (покровитель охотников), Чагыл-хан (покровитель туч и дождевых облаков), Дөөтү-Ата (покровитель кузнецов, ассоциирующийся с пророком Даутом), Зулпокор-Ата (покровитель оружия), Баабедин (покровитель Бухары и религиозных аскетов, податель исцелений и помощи при паломничествах).

Особое место в пантеоне *пиров* занимает Умай Эне – покровительница материнства и детства, древнее тюркское божество, которое почиталось, судя по орхонским руническим надписям, настолько высоко, что, несмотря на свои женские функции, отражалась в составе титулов древне-кыргызских феодальных правителей (Аманалиев 1963: 14).

*Дивы*, по мнению исследователей, закрепились в Средней Азии благодаря персидскому влиянию: само слово *дэв* обозначает класс божеств у древних ариев, в зороастризме ставших злыми духами, демоническими персонажами. У таджиков и узбеков зафиксированы *Белый дэв* и *Черный дэв*, что натолкнуло В.Н. Басилова на предположение о существовании в древности небесных и подземных дэвов (Басилов 1992б: 239). Часто *дэвы* (*дивы*) в Средней Азии связаны с конями, принимают образы быков, похищают себе невест из людского рода, сражаются с героями, и, если побеждены, то могут служить им. Некоторые *дэвы* служат шаманам и колдунам (там же, 239–241).

У Тоголока Молдо упоминаются войска *дивов*, помогающие *бакшы* (РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 15). Также сказитель приводит поведенную ему стариком Чолумом легенду о появлении демонических существ *албарсты* и *жез-тырмак* (букв. «железный коготь») (там же, 17–20). Согласно преданию, они родились из семени мужчины, которое собрала в хлопок прародительница Ева. Если *албарсты* питается менструальной кровью и часто «пристает» к женщинам, делая их бесплодными и безумными, то *жез-тырмак* охотится в диких местах на животных и людей, выпивая их кровь. *Албарсты* может наслать болезнь, кошмары, спровоцировать выкидыш. В кыргызском фольклоре *албарсты* – обычно отвратительного вида старуха, которая крадет у роженицы лёгкие или другие внутренние органы и спешит с ними к воде, а, как только положит их в воду, женщина умирает. На Алтае известна демонница *алмыс*, она же *албын* (Яданова 2009), а у кыргызов *албын* – название заговора, которым демонические силы прогоняют. Под име-

нем *лобаста* этот персонаж попал и в русский фольклор (Новичкова 1995). Демоническое существо *албарсты* (*албасты*), особенно опасное для женщин и младенцев, но не щадящее порой и мужчин, известно в мифологии самых разных тюркских народов (Басилов 1990: 33).

Близок к *албарсты* образ старухи-вампира *Мыстан кемпир*, которая у кыргызов и казахов играет роль трикстера и стража миров, может вредить, но вместе с тем часто помогает героям волшебных сказок (Маулетова 2010: 185–186). Она же – *Желмогуз кемпир*, которая фигурирует в эпической литературе и, подобно русской Бабе Яге, перемещается в ступе (Эр Төштүк 1969: 113–125; Кайыпов 1990: 35). Стоит также назвать вампира *Мите* (Душенбиев 2016: 468), одноногое чудовище *Жалгыз-аяк* и монстра *Чаңырак*, который оглушает одиноких путников криком, после чего нападает на них (Нарынбаева 2016: 396).

Отдельно упомяну дикого человека, которого одни относят к разряду *кийиков* (порой имеются ввиду горные духи, а порой дикие горные животные) и называют *адамноо*, *адам кийик* или *киши кийик* (иногда *адам-аю*, т.е. человек-медведь), а другие считают его вышеупомянутым *жез-тырмаком*, причем, не духом, а вполне реальным существом с крепкими (метафорически – железными) когтями. *Адам кийик* покрыт шерстью, ходит на двух ногах, живет в высокогорье, в пещерах, иногда похищает людей. Это всем известный снежный человек или йети. Многочисленные сообщения о таких существах приводит советский исследователь Б.Ф. Поршневу, который, в отличие от большинства своих коллег, считал *дикого человека* не персонажем фольклора, а реликтовым палеоантропом. Поршневу собрал сведения об этом существе со всего мира, особое внимание уделив советской Азии, в том числе, Киргизской ССР. Важной роли в магии среднеазиатов *адам кийик* не играет, однако бытуют представления о волшебной силе его волос, использовании отрубленных кистей или частей шкуры дикого человека в качестве амулетов, а также о целебных свойствах его мяса, жира и желчи (Поршневу 2012: 174–247; 539–546).

Часто в кыргызском шаманском фольклоре фигурируют *малдын ээси* – духи в человеческом облике, покровительствующие животным или определенным местам (Баялиева 1972: 8). *Ээси* или *ээзи* (букв. хозяева) известны и хакасам (Харитоновна, Казачинова 2000: 100). Образ *ээ* у кыргызов довольно расплывчат. Этим словом могут назвать и *пиров*-покровителей, и *арбаков*, которые хозяйничают на тех или иных мазарах, а иногда и драконов или иных существ, властвующих в горах, ущельях, реках. Порой *ээ* отождествляются с *кайытами* – жителями невидимого мира. *Кайытами* в свою очередь называют волшебных существ, способных принимать любой облик. Обычно они равнозначны *кайберенам* («кайып эрен» то же, что «кайберен»), а порой сливаются с *чильтенами*. Интересно, что понятие «жел кайып» (невидимое существо, невидимка) применяется и для обозначения песенно-поэтической импровизации, вдохновения (Киргизско-русский словарь, I 1985: 324–325).

Близко к кыргызским *ээси* и *кайытам* находятся *чильтены*. Существует представления о сорока *чильтенах*, незримо присутствующих среди

людей. Само слово *чилтен* (*чильтен, чильтан*) в переводе с персидского значит «сорок человек», и культ этих существ чрезвычайно важен для шаманизма всех среднеазиатских народов (Басилов 1992б: 246–265). В Кыргызстане к наименованию существ прибавляют слово «кырк» (сорок) и чаще всего говорят о *кырк чилтен*. Д. Давлеталиева описывает *кырк чилтен* как «покровителей, которые могут принимать облик любого животного» и открывают себя на священных горных мазарах (ПИМА 2014, Таласская обл.: Давлеталиева).

С животными сорок *чильтенов* у кыргызов связываются традиционно. С.М. Абрамзон зафиксировал представление о *кайберен кырг чилтен*, в котором воедино слились образы мудрых *чильтенов* и покровителей диких животных (Абрамзон 1958: 149). *Кайберены* близки *кайытам*, прародительницей которых которых считают *Майүздүү Эңе* – Рогатую Мать, давшую начало кыргызскому племени *бузу* (Нарынбаева 2001б: 395). Сорок *чильтенов* или *кайытов* посещают человека во время медитативного уединения на сорок дней в специальном помещении *чилдекане*.

У кыргызов и других народов Средней Азии зафиксировано представление о сорока *чильтенах* как о тайном обществе могущественных и праведных мудрецов, которые, по одним представлениям, бессмертны, а по другим, всякий раз избирают нового члена своего сообщества, когда один из них умирает. Распространены и легенды о похищении *чильтенами* людей, приглянувшихся им младенцев либо молодых людей, которых они воспитывают как членов своего сообщества (Андреев 1927). Встречаются и мнения, согласно которым, у *чильтенов* можно пожить и обучиться тем или иным умениям. Информант Б. Модубаева рассказывает, что ее отец, будучи *молдо*, несколько лет провел в горах в обществе *чильтенов* (ПИМА 2015, Чуйская обл.: Модубаева).

Традиционно считается, что *чильтены* тайно влияют на события в мире, и среди них есть четыре старца Абдуллы, ответственные за четыре стороны света. В сказаниях о *чильтенах* присутствует и сакральное число семь – семь высших *чильтенов*, составляющих некий совет этого духовного сообщества.

В XIX – н. XX вв. на среднеазиатских рынках продавали записки с именами *чильтенов*, которые люди наклеивали на свои жилища с целью оберегания их от разных бед. Популярны были также специальные таблицы, помогавшие по разным числам определять сторону света, где в данный момент находятся *чильтены* и к которой можно обращаться с теми или иными просьбами (Андреев 1927: 5–7). Представления о сорока благочестивых мужах распространены в Иране, Афганистане, среди мусульман Индии.

Чаще всего *чильтенов* отождествляют с мусульманскими «скрытыми мужами», людьми из невидимого мира *аль-гойиб*. Согласно суфийским воззрениям, с представителями *аль-гойиб* можно вступать в общение, выполнив предварительно ряд магики-мистических манипуляций. Сведения об этом дошли до нас не только по устным преданиям, но и по суфийским рукописям, которые были в обращении в центрах среднеазиатского исламско-

го мистицизма – Бухаре, Самарканде, Туркестане (Собрание восточных рукописей... 1960).

Этнографы и собиратели фольклора приводят и шаманские песни, в которых фигурируют *чильтены* – с такими отрывками можно ознакомиться в монографии Ж. Кастанье, посвященной казахской магии и экзорцизму (Castagné 1930: 74–77). Все мои информанты-*бакшы* почитают *чильтенов* и считают их сильными существами, которых можно умиловить молитвами, приношениями жертв и зажиганием огня на ритуале *шам*. Едой *чильтенов*, как и других духов, считается не только преподнесенная им пища, но и запах масла от свечей из чия или поджаривающихся лепешек (Басилов 1992б: 257). Некоторые современные шаманы и шаманки среднеазиатского региона всецело концентрируются на культе сорока *чильтенов* (Огудин 69–70).

Добавим, что число сорок – сакральное для народов Средней Азии и часто связывается с волшебством. К примеру, в узбекском шаманском бубне проделывалось сорок либо сорок одно отверстие (Басилов 1992б: 62–63). У кыргызов число сорок несет дополнительную нагрузку: сорок витязей (*кырк чоро*) Манаса и сорок родов, образующих народ, что отражено, в частности в государственной символике Кыргызской Республики (сорок лучей солнца).

В кыргызском эпосе «Эр-Тоштюк» сорок караванов (*кырк кербен*) сопровождают главного героя на его пути из подземного царства в мир людей (Кайыпов 1990: 299). Число сорок может иметь отношение и к враждебным силам. В том же эпосе душа одного из героев, чудовищного Чоюн-Кулака, существует в виде сорока птиц (там же, 300), а злая ведьма Желмогуз и ее сын Кара-Дөбө распоряжаются котлом с сорока ушками (*кырк кулактуу казан*), содержащего сорок сил, способных уничтожить человека (там же, 35).

Существует и предания о сорока обликах Кыдыр-ата (почитаемый в исламе пророк Хизр), который невидимо для людских глаз является сорок дней подряд новорожденному ребенку, принимая вид того или иного животного, а одно из этих животных-*кайыпов* становится его духом-покровителем (ПМА 2011, Таласская обл.: Давлеталиева). Также у кыргызов есть этногенетическая легенда о происхождении народа от сорока дев, порой этноним «кыргыз» так и расшифровывается – «кырк кыз», то есть сорок девушек (Абрамзон 1971: 288–289). Священные места, связанные с культом мифических сорока девушек, имеются в Кыргызстане, Таджикистане, Азербайджане, Афганистане, Иране (Басилов 1992б: 253–254). *Чильтенов* в мифологии среднеазиатов иногда не сорок, а сорок один – один *чильтен* представляется командующим остальными (там же, 246). Возможно, такие параллели с *кырк чоро*, которыми командует Манас, стали одной из причин, по которым эпические витязи часто фигурируют в заклинаниях *бакшы* в качестве духов-покровителей и даже имеют каждый – свою специализацию.

Присутствие в шаманских текстах мифических героев и прославленных исторических личностей в качестве сакральных сил – обычное дело. Так, поэт Шаамашруб (Дивана-и-Машруб, ферганский мистик XVII века)

упоминается в заклинаниях кыргызских шаманов, записанных в 40-е гг. С. Ильясовым (ОРП РФ НАН КР инв. № 1331: 183). Среди духов, к которым вызывают практики, мной был зафиксирован легендарный Кыргыз-хан (ПМА 2013, Чуйская обл.: Егемкулова). Почитание Кыргыз-хана было отмечено у кумандинцев (Алексеев 1984: 37).

Особое место в пантеоне *бакшылык* занимают джинны, на которых нужно остановиться подробнее. Без джинов в Средней Азии редко обходятся связанные с шаманами предания и рассказы (Миропиев 1888: 47). Еще чаще джинны фигурируют в *бакшы ыры*. Джинны вообще ассоциируются именно с *бакшы* и с экстатическими шаманскими практиками. Информант Б. Модубаева, называющая себя *бубу*, подчеркивает, что «с джинами связываются черные *бакшы*, которые во время своих обрядов пляшут, прыгают, поют, режут». При этом сама она говорит, что и к ней в видениях иногда приходят «черные существа», но тогда она их «отсекает» (ПМА 2015, Чуйская обл.: Модубаева).

В Средней Азии джинны, как и *пери*, были и во многом остаются важными «действующими лицами» магических практик. И те и другие делились на мусульман и неверных. Вторые считались опаснее. Порой эти два класса существ сливаются (зафиксировано понятие *жин-пери*) (ОРП РФ НАН КР. инв № 1331: 43), но чаще их рассматривают отдельно, причем, джинны считаются более опасными для человека, чем *пери*. *Пери* в мифах и сказках иногда имеют красивую внешность, в то время как джинны склонны появляться в inferнальных формах. В то же время, и те и другие могут предстать в облике прекрасных дев или прекрасных юношей, а также различных животных. Кыргызские джинны делятся на черных и белых. Не следует причислять джинов, даже и черных джинов, к однозначно злым или отрицательным персонажам, как это делает в своей классификации кыргызских духов манасовед Т. Бакчиев (Бакчиев 2005: 66). Из различных фольклорных источников следует, что джинны часто выполняют трикстерскую роль, а порой делают для людей добрые и полезные дела. Когда же подчеркивается враждебность джинна, то его чаще обозначают в текстах как *джина-беса* (*жин-шайтан* или *аджина*).

Достаточно содержательно представления о джинах у казахов описывали дореволюционные исследователи (Диваев 1899; Миропиев 1888; Кастанье 2013; Поярков 1894). Т.Д. Баялиева раскрывает образ джинов в кыргызской традиции, практически ничем не отличающийся от представлений о джинах у казахов (Баялиева 1972). Если в наше время, благодаря мировой культуре, джинны рисуются чаще всего в образах волшебных старцев или огромных силачей из волшебного сосуда, то в традиционном представлении населения Средней Азии они имели совсем другой облик. Как пишет Ф. Поярков, джинов представляют обычно в виде мух, мошек и пауков (Поярков 1894: 97). Кыргызы иногда представляли себе джинов также в виде ящериц, лягушек, жаб, но при этом джинны могли принять и любой другой облик, включая человеческий (Баялиева 1972: 134).

Собирая полевой материал, мне удалось зафиксировать представление о джинах как о невидимых змеевидных существах. Известно, что кыргыз-

ское слово *чымын* (муха) раньше часто применялось и для обозначения духов (как правило, джиннов), а также могло означать шаманский дар вообще (у кого есть свои *чымыны*, тот имеет силу) (Баялиева 1972: 130). Шаман А. Монгошев, которого опрашивал С.М. Абрамзон, видел своих духов как полчище мух, а некоторых как жаворонков, покрытых шерстью (Абрамзон 1958: 150).

Джинны часто берутся в темноте, особенно, в заброшенных местах, иногда они обитают под золой, и на них ненароком можно наступить, после чего обязательно последует наказание (Баялиева 1972: 141). Такое представление зафиксировано не только в Средней Азии, но и у мусульманских народов Кавказа, куда само понятие «джинн» также пришло из арабской культуры вместе с исламской религией и, очевидно, наложилось на автохтонные демонологические образы (Булатов 2004: 49).

Как сообщает Ф. Поярков, кыргызские джинны селятся обычно в злых и заброшенных местах, любят лужи, затянутые плесенью, а некоторые из них летают по ветру. Но видят джиннов только *бакшы*. По легенде, зафиксированной среди кыргызов Токмакского уезда, джинны произошли от Евы, которая, устыдившись многочисленности своего потомства, спрятала некоторых своих детей, но они были найдены разгневанным Адамом и обращены им в джиннов. С тех пор джинны живут как некое невидимое общество во главе со своим султаном (Поярков 1894: 91). Из этнографических данных ясно, что кочевники представляли джиннов кочевниками, а оседлые народы наделяли их атрибутами земледельческих культур с соответствующей социальной организацией. Хранительница мазара Азиздер ордосу похожим образом описывает *азизов* (наделенных духовными способностями змей): у них есть племена, роды, свое войско, своя знать и падишах во главе (ПМА 2017, Чуйская обл.: Бектемирова).

Джинны нередко делились на «ручных» и «диких», высших и низших, мусульман и язычников. «Дикие» джинны, которые обычно приносят людям безумие и нервные болезни, по кыргызским представлениям, могут стать «ручными» – таким приручением и занимаются *бакшы*. Характерно, что основным временем их активности считалась весна, когда джинны совершали «перелет» и чаще всего вредили людям. В это время года, особенно по ночам, люди избегали останавливаться близ рек и водоемов, где якобы гнездились джинны (там же, 92–95). Приручение джиннов – еще один пункт в дискуссии о психической нормальности шаманов. Характерно, что людей, обуреваемых неуправляемыми джиннами, кыргызы называют *жинды* (т. е. безумцы, от *жин* – джинн), в то время как шаманы, приручившие джиннов, безумцами не считаются. И те и другие имеют дело с проявлением одной и той же силы (по народным представлениям – с джиннами, согласно научным понятиям – с особенностями или девиациями психической жизни), однако качественно разным образом взаимодействуют с ней.

Разделение джиннов на «диких» и «ручных» резонирует с гипотезой исследовательницы из Оксфорда Э. Коэн о двух видах одержимости: патогеничной и согласованной (Cohen 2008), а также заставляет вспомнить распространенную в начале XX в. теорию о шизоморфности шаманов и ее

опровержение антропологами, исповедующими принцип культурного релятивизма, согласно которому все, что считается нормальным, социально и индивидуально приемлемым и желательным в исследуемых культурах, не должно пропускаться через дискриминационный дискурс западного сциентизма. К антропологам-релятивистам в 1960-х годах добавились представители психологической антропологии, которые определили шаманскую деятельность через ИСС, социальные последствия которых могут различаться по степени адаптации от негативных до положительных (Бургиньон 2001: 410–411). Дальнейшее развитие психологического подхода, а также изучение психофизиологии шаманов позволило ученым заключить, что шаман контролирует и подчиняет своей воле те психофизиологические проявления, которые могли бы другого человека свести с ума (Харитоновна 2004; Харитоновна 2006). Таким образом, антропологи в каком-то смысле «повторили» на научном языке фольклорные представления о «приручении» опасных духов. Акцентируя управление ИСС как одну из важных составляющих шаманской идентичности, исследователи подчеркивают, что «ритуальный терапевтический опыт воздействует на собственные внутренние силы исцеления пациентов различными измененными состояниями сознания (например, сны, микро-психозы, религиозные переживания, одержимость духом и состояние транса), которые целители умеют контролировать и которыми манипулируют» (Фреска, Кюльсар 2001: 502–503).

Возвращаясь к джиннам, отметим архаичность этого мифологического класса. Г.П. Снесарев называет джиннов и *чымынов* «пережитками каких-то очень древних среднеазиатских верований». По его мысли, образ духанасекомого связан с авестийскими представлениями об Ангра-Манью, злом божестве, которое покровительствовало мухам и иным неприятным животным, ассоциировавшимся с трупным разложением (Снесарев 1969: 59). Едва ли возможно доказать или опровергнуть генетическую связь образа джиннов-мух с иранскими мифами, но суждение об «очень древних верованиях» кажется верным, по крайней мере, если понимать его с точки зрения символической антропологии. Ж. Дюран показал, что прием миниатюризации связан с особым мифологическим полюсом – *мистическим ноктурном* (Durand 1992: 219–224; 506). По мысли Ж. Дюрана, приуменьшение работает в качестве приема воображения, свойственного данному мифологическому режиму. Приуменьшая и сглаживая экзистенциальный вызов времени и смерти, человек включается в «материнские мифы» (великая мать и малое дитя), задействуя тем самым архаические структуры коллективного бессознательного, *партиципативный культурный кластер*, который соответствует первичному или младенческому слою человеческой психики, связанному с вскармливанием материнской грудью. Один из образов такого мифологического режима – копошащееся множество мелких существ.

*Феномен партиципации*, первоначально описанный французским антропологом Л. Леви-Брюлем, заключается в способности сознания архаического человека мыслить вне субъект-объектного разделения (Леви-Брюль 1994). Позднее учение о партиципации неоднократно подвергалось критике, а Э. Тернер, ставшая антропологом-шаманом, и вовсе назвала его «видом

отговорки», который используют ученые, не желающие признать «реальность духов» (Turner 1993). На наш взгляд, открытие Леви-Брюля не стоит отвергать, тем более, что с развитием антропологии концепт «примитивного мышления» очистился от расистских ноток и стал пониматься в русле «когнитивного релятивизма», а позднее был переоткрыт в связи с «концептуальной несоизмеримостью» (Гирц 2007: 3–6). К учению о партиципации не остались безучастны многие ведущие антропологи различных школ (Клейн 2014: 248–252, 597).

Леви-Брюль мыслил партиципацию в русле научной парадигмы XIX – нач. XX вв. как пралогическое мышление, свойственное «первобытным народам», всецело, с его точки зрения, иррациональным и не способным к научно-техническому мышлению. Б. Малиновский, последовательный критик Леви-Брюля, показал, что каждое примитивное общество владело большим запасом эмпирических знаний, систематизированных разумом, и вовсе не было ограничено лишь мистической партиципацией (Малиновский 2015: 26–29). С позиций современной гуманитарной мысли пралогические и партиципативные феномены можно рассматривать, скорее, как экзистенциальную возможность взаимодействия с Другим. Мифопоэтическое отсутствие субъект-объектной границы в мышлении имеет определяющий характер для духовно-поэтических импровизаций вообще, а в частности оно характерно для устной традиции кыргызов. В *бата*, зикрах, заклинаниях и песнях *бакшы* структуры сакрального осуществляются целостно, преимущественно партиципативно и имеют свою экзистенциальную обусловленность. В партиципации предмет может быть самим собой и вместе с тем чем-то иным: к примеру, шаман одновременно воспринимает себя человеком и животным.

Партиципация в значительной степени присуща и детскому сознанию. По мнению Ж. Дюрана она связана с *дигестивной рефлексивной доминантой* и той обширной пищеварительной символикой, в которую включаются и представления о расчленении и поедании шамана во время инициации. Измельчая и проглатывая, субъект ассимилирует объект, сливается с ним. Когда духи «проглатывают» человека (или неборот), он «смешивается» с ними, воспринимает их природу. Неопределенное множество мелких существ (распространенный образ джиннов) – это один из образов режима мистического ноктурна. Известно, что для ориентированных на партиципативные мифы сообществ колоссальную роль играют священные животные, причем, существуют и специальные обряды их *поедания*, причащения тощей плотью. Связь культа джиннов и других духов-покровителей с культом духов-прародителей, тотемизмом и анимизмом у кыргызов описана в монографии Т.Д. Баялиевой (Баялиева 1972: 11–32).

Мифологический режим ноктурна (Ж. Дюран) предлагает возможность перехода границ между смертью и жизнью, природой и культурой. По мысли ван Геннепа, топика пограничности является определяющей в шаманизме и архаических религиозно-магических культурах (Геннеп 1999). В научной литературе неоднократно отмечалось, что сам шаман играет роль посредника между мирами. Он одновременно принадлежит миру живых и

миру мертвых, а также миру людей и миру животных (Амайон 1996). Шаман приобретает возможность пересекать *межкатегориальные границы* после своего посвящения, во время которого подвергается измельчению, а иногда проглатыванию духами с последующей «пересборкой» (Хоппал 2015: 83–84). Развивая идеи Леви-Стросса в духе перспективизма, де Кастру трактует деятельность шамана как «установление связи или переводов между мирами каждого из видов живых существ за счет поиска гомологий и активных эквивалентностей различных точек зрения, которые сталкиваются друг с другом» (Кастру 2017: 108). Связанные с деятельностью шамана *бакшы* джинны, которые наделены способностью проникать внутрь человека и извергаться вместе с отрыжкой или зевотой (полевые наблюдения показали, что практики шумно отрыгивают во время своих заклинательных импровизаций и обрядовых действий, объясняя это тем, что так «выходит плохая сила»), таким образом, предстают агентами мира партиципации, мира ночных, мистических мифов.

При переходе от господства одного режима к другому в обществе, как пишет Ж. Дюран (Durand 1992), меняется и его культурно-символическая картина. Когда на смену ночным режимам приходит дневной (мифологический *режим героического диурна*), то сакральные символы прежней формации маргинализируются или даже подвергаются репрессиям. Насекомых и пресмыкающихся, животных, ползающих по поверхности земли, режим возвышения (связанный с постуральной осью, с отрывом человека от поверхности, с идеей прогресса и возвышения человеческого духа над природой) считает своими символическими врагами, существами плоскости, агентами мира, от которого человек прямоходящий давно оторвался, чтобы познавать пространство и время с позиции своего возвышения, роста и развития. Нормативный ислам, представляющий собой религию, действующую в режиме героического диурна (дневных, световых мифов, акцентирующих *диайрезис*), негативно относится к «пережиткам» шаманизма и народных культов, в том числе, и к джиннам, которые вместе со своими избранниками-*бакшы* постепенно инфернализируются и уходят в социальную тень, в область «запретной магии» (Огудин 2002).

Стоит отметить, что в последнее время трактовка феномена партиципации в значительной степени расширилась. Многие исследователи и мыслители отнюдь не ограничивают его понятием «дологического мышления» так называемых первобытных народов, но показывают, что партиципация свойственна самым разным культурно-историческим формам, в значительной степени определяет мистические практики монотеистических религий и ряда восточных эзотерических учений, а главное, соответствует *состоянию единения* себя и Другого, оставаясь феноменом преодоления дуального мышления человека. Некоторые культурологи трактуют партиципацию как форму *экзистенциального переживания*, при котором происходит ситуативное снятие субъектно-объектных отношений и достижение синтетически-нерасчлененного состояния (Пелипенко, Яковенко 1998: 56).

Таким образом, бытийные стороны шаманизма отнюдь не исчерпываются собственно шаманизмом, но лишь своеобразно репрезентируются в

нем, оставаясь феноменами общечеловеческого уровня. Они могут раскрыться в искусстве или даже в повседневной жизни человека. Думается, антропологам, культурологам и искусствоведам еще предстоит внимательно изучить и осмыслить обширный фольклорно-этнографический материал, включающий в себя, в том числе, и джиннов.

Граница между миром людей и миром волшебных существ мыслится как граница смерти. Люди уходят в незримый мир, когда заканчивается их земная жизнь, а волшебные существа пребывают в нем всегда или большую часть времени. Хотя мы не можем в полной мере сопоставлять эллинскую картину мира, в которой особое значение имели бессмертные боги, с тюркским язычеством, поведенное о богах и людях Гераклитом в известной степени относится к любой мифологии: боги живут смертью людей и принимают смерть смертных как жертвоприношение (Хайдеггер, Финк 2011: 210–211). В область по ту сторону смерти попадают не только *джинны* и *пери*, но и *арбаки*, души умерших предков. И те, и другие в переживании своего собственного бытия соотносены с человеческой смертью.

Характерно, что именно страх смерти и попытки убежать от нее делают первым шаманом легендарного огуз-кыпчакского героя Коркута (у казахов Қорқыт или Қорқыт Ата), заставляя его исследовать все миры вселенной и возвращая в конце концов в сакральный центр, где он, наделенный даром прорицателя и сказителя, обретает могилу (Жексембекова 2013: 171; Турсунов 2001: 131–162). При этом святого старца Коркута, согласно казахскому присловью, «нельзя назвать ни живым, ни мертвым» (он – шаман, обитающий сразу в двух измерениях): «*Өлі десем, өлі емес, тірі десем, тірі емес, Қорқыт ата әулие*» (Ак-Атай 1998: 97). Само имя Қорқыт происходит от глагола *қорқу* – утрашивать, пугать: обычно его переводят «Наводящий ужас». А. Кодар деконструирует миф о Коркуте в контексте экзистенциального страха перед смертью, конечностью человеческого бытия (Кодар 2002: 121–131; Кодар 1998). В кыргызском языке словом *коркут* называют как утрашающего, пугающего человека, так и смертельно больного, либо недавно умершего (если сообщают о близкой смерти или о кончине близким людям) (Киргизско-русский словарь, I, 1985: 407). Интересно, что Коркут считается прародителем у башкирского племени *киргиз* (Идельбаев 2014).

### 3.1.4. Мазары – места силы

Если *аян*, *аманат* и *аруу* составляют внутреннюю ось сакрального, то есть имеют отношение к жизненному переживанию человека и рождаются в индивидуальной событийности, то джиннов, *арбаков* и других мифологических агентов, связывающих миры, можно отнести к медиативным структурам, пронизывающим внутреннее и внешнее, сшивающим их своим вмешательством в судьбу. Внешние же, пространственные, территориальные структуры сакрального в традиции *кыргызчылык* – это иномирье и священные места *мазары*, в которых оно приоткрывается.

Паломничества на мазары – традиция, которая никогда не прерывалась полностью, хотя в советское время и была ограничена: посещение отдель-

ных мазаров, а тем более отправление на них религиозно-магических обрядов, было затруднительно, а порой невозможно. Мазары и паломничества на них (*зийараты*) занимают особое место в народной культуре кыргызов, связывая ее исламский и доисламский слои, затрагивая различные сферы – от религии до народной медицины, от шаманизма до сказительства, от политики до туризма. Традиция почитания мазаров восходит к культу природных и стихийных сил. С распространением мусульманства она дополнилась исламской составляющей, связанной с исторической спецификой среднеазиатского суфизма. Как отмечает британский историк исламского мистицизма Дж. Тримингэм, распространявший в Средней Азии ислам тарикат Йасавийя был орденом странников и, как правило, не имел самостоятельных ветвей либо постоянных поселений, кроме тех, что возникли при гробницах шейхов. Паломничество к этим гробницам Тримингэм называет отличительной чертой среднеазиатского ислама (Тримингэм 1989). Характерно, что и обычные кладбища иногда выступают у кыргызских шаманов в роли сакрального пространства, где иницирующие силы могут являться своим избранникам (Басилов 1992б: 115). Очевидно, важная роль захоронений в шаманизме Средней Азии связана с культом предков и ролью шамана – посредника между мертвыми и живыми. Стоит отметить, однако, что кладбища выступают местами инициации в самых разных духовно-магических традициях мира. К связи захоронений и инициации, часто понимаемой как рождение новой личности, возможно, имеет отношение и герой тюркского эпоса Кёр-оглы, чье имя, по некоторым версиям, переводится как «Сын могилы» (герой рождается от похороненной беременной женщины). В литературе выдвигалась версия о том, что эпос Кёр-оглы и сказания о Коркуте – две части некогда единого мифа (Кодар 2002: 126).

*Зийараты* (*зьярат кылуу*) в советское время почти не подвергались беспристрастному научному разбору. Исключением можно назвать публикации С.М. Абрамзона, в которых он описывал, как в паломничествах кыргызы дают определенные обеты, а «иногда на мазарах оставляют приношения – деньги или черепа животных, которых принесли в жертву». Такую практику ученый обнаружил в 1947 г., исследовав мазар Ак-Терек близ озера Сон-Куль (Абрамзон 1948б: 378–379). Чаще тема *зийаратов* затрагивалась в «разоблачительной» атеистической литературе. Примером может служить монография С.М. Демидова «Легенды и правда о святых местах». Впрочем, и этот автор, развенчивая легенду о захоронении пророка в мазаре Билял-ходжи в Ферганской долине (могила-кенотаф), не мог не отметить некоторые психогеографические особенности места: «Расположенное в живописном высоком месте на окраине рощи с небольшим источником, окруженной выжженными солнцем камнями и скалами, оно уже своим тонко рассчитанным географическим положением оказывало психологическое воздействие на жителя сухого и жаркого края» (Демидов 1988: 115–116). «Местами подлинно священными» автор называет памятники В.И. Ленину (там же, 128).

Практикующих *бакшылык* и *кыргызчылык* паломников в советское время наказывали, подвергали арестам, сами мазары порой разрушались,

священные деревья вырубались, холмы и захоронения иногда взрывали, а родники «вправляли» в систему орошения (Святые места севера... 2015: 182–195). Некоторые природные мазары, впрочем, в советское время превратились в охраняемые зоны и были включены в курортные и санаторные ансамбли: такая участь постигла, к примеру, родоновые родники в Жети-Огуз на южном побережье Иссык-Куля и ряд объектов на горном курорте Иссык-Ата (Чуйская область).

С перестройкой и обретением независимости культ мазаров возродился. Ж. Дуйшембиева описывает духовно-магические практики, наблюдаемые ею на мазаре Кочкор-ата и в других святых местах Кыргызстана (Duyshembiyeva 2005). В.Н. Стасевич на основе материалов 2011 г. (экспедиции в Иссык-Кульскую, Чуйскую, Нарынскую, Ошскую области) сравнивает практику паломничества на святые места у кыргызов и казахов, находя ряд сходств и отличий (Стасевич 2012а). В октябре 2014 г. при содействии КИЦ «Айгине» и Фонда Кристенсена прошел съезд зрителей и хранителей сакральных мест Кыргызской Республики, принявший резолюцию, в которой отмечалась важнейшая роль мазаров в сохранении и приумножении гражданского мира, культурного богатства и социального здоровья народа (Святые места севера... 2015: 196).

В 2015 г. Национальная Комиссия по делам ЮНЕСКО в КР подготовила небольшой документальный фильм «Святые места и связанные с ними традиционные знания», в котором рассказывается о традиции духовных паломничеств, процветающей и поныне. Особая заслуга в изучении таких практик принадлежит КИЦ «Айгине», который с 2004 г. изучает мазары КР и к 2016 г. накопил достаточно информации для создания т. н. «карты сакральной географии» страны, на которую были нанесены 1176 сакральных мест. Публикации коллектива «Айгине» и многочисленные свидетельства информантов, записанные и опубликованные сотрудниками этого исследовательского центра, обеспечили настоящий прорыв в изучении духовных традиций кыргызов и практик, связанных с мазарами (Mazar Worship ... 2007; Жалал-Абадагы ыйык жерлер... 2010; Кыргызстандагы мазар... 2010; Святые места Иссык-Куля... 2009; Касиеттүү Баткен аймагы ... 2012; Оштогу ыйык жерлер... 2011; Святые места юга... 2013; Святые места севера... 2015).

Множество мазаров по всей стране представляют собой одиночные объекты (камни, могилы, деревья, ручьи) или комбинации из нескольких таких объектов. Имеются также мазары-комплексы – знаменитые святые места, в которых насчитывается сразу несколько сакральных объектов, как правило, объединенных общим мифопоэтическим сюжетом. В качестве примера можно привести таласское святое место Нылды-Ата, в которое входят 23 мазара: Кёз-Булак (Глаз-родник), Шаркыратма (Бурлящая вода, водопад), Ажыдаар-Тал (Драконье дерево), Чоң-Үңкүр (Великая пещера), Ажыдаар-Үңкүр (Пещера дракона), Калпа-Ата (мазар одноименного духа), Жарылган-Жүрөк (камень Разбитое сердце), Күзгү-Таш (Зеркальный камень), Аккуланын мамысы (коновязь Аккулы), Нылды-атанын жайкы коношу (летнее жилище Нылды-ата), Тамчы-Булак (каплющий родник), Бе-

шик (колыбель), Жалгыз Терек (Одинокий тополь), Дарбаза (ворота), Очок (очаг), Бала-Бейит (Могила ребенка), Бел ооруга шыпаа (место для лечения поясницы), Нылды-атанын кышкы конушу (зимнее жилище Нылды-ата), Нылды-атанын ташы (камень Нылды-ата), Кыз-Булак (Родник девы), Семетей-атанын турган жайы (стойбище Семетей-ата), Күйгөн-Арча (Сгоревшая арча). По словам *шайыка* Ж. Кудакеева, в этих местах жил и лечил людей в незапамятные времена мудрый старец-отшельник Нылды-ата, который воспитал 30 сирот (ПМА 2016, Таласская обл.: Кудакеев).

Комплексом священных мест стал и национальный центр Манас-ордо в Таласской области, выстроенный вокруг самой известной и, пожалуй, наиболее почитаемой народом святыни – так называемого мавзолея Манаса, уникального средневекового захоронения в караханидском стиле (построенного, однако, по мнению ученых, позже – в XIII–XIV вв.), которое почитается народом как гробница, возведенная для эпического богатыря. В действительности это мавзолеем знатной дамы Кенизек-хатун, дочери эмира Абуки. Интересно, что память об эмире Абуке сохранилась в эпосе «Манас», причем, там он под именем Абыке выступает в качестве отрицательного героя – феодала, принуждающего вдову Манаса к браку с ним (Помаскин 1972: 10). Само погребение с несколькими могильными камерами было разграблено в неизвестные времена (Бернштам 1946: 5–8). В нем, однако, сохранилось несколько скелетов, включая скелет мужчины двухметрового роста, который иногда связывается с Манасом. Почитатели мазара, впрочем, и не настаивают на том, что в нем когда-либо был похоронен Манас. По одной легенде, это могила его жены Каныкей, а по другой – гумбез, выстроенный для погребения Манаса, которого во избежание надругательств над его останками, похоронили вместе с сокровищами в тайном месте в горах. Территория вокруг мавзолея Манаса почитается сакральной, а в общий ансамбль включены священные родники, муравейники, гора с остатками фундамента дозорной башни, коновязь и камни Манаса, места, связанные с пребыванием его самого, его сына Семетей и сорока витязей, а также несколько старинных захоронений. В настоящее время зона дополнена эпосоведческим музеем, библиотекой, домом паломников, ханской юртой, каменным парком балбалов.

Исследовавший в 60–70-е гг. мавзолеем историк Б.В. Помаскин отмечал, что в Таласе действует «мусульманская секта, которая поклоняется Манасу как божееству», а ее члены применяют осыпавшуюся со стен мавзолея крошку для исцеления и проводят радения каждую ночь с четверга на пятницу «возле домика сторожихи Гумбеза». Ученый также призывает этнографов обратить внимание на этот культ, члены которого исполняют полифонические песенные композиции (Помаскин 1972: 27–28). В этом нехитром описании узнаются зикры, которые и поныне устраивают практики *кыргызчылык* возле народной святыни.

Главным мазаром южного Кыргызстана по праву считается другой священный комплекс – Сулайман-Тоо, гора, связанная с именем легендарного Сулаймана (Соломона), мудрого царя, которому повиновались не только люди, но и невидимые силы. Именно он, согласно легендам, вымо-

лил у Бога воду для этих мест: так у подножия горы появились реки Ак-Буура и Джаннат-Арык, вода в которых считается лечебной. Сулайман, считают почитатели этого места, прибыл сюда из Палестины и некоторое время правил в этих местах, оставив на горе свои следы. Прикосновение к этим следам – одна из форм почитания горы.

В 2009 г. гора Сулайман-Тоо была включена в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО. На вершине этой горы находится небольшая мечеть «Тахт-и Сулайман», в которой по легенде молился сам Бабур. По данным историков постройка этой мечети действительно относится ко временам правления Бабура. Несмотря на свою историческую и художественную ценность, мечеть была уничтожена в 1963 г. Восстановили ее в 1991 г. У подножия горы имеется другая мечеть, выстроенная в XVI в., а также почитаемый как одно из святых мест мавзолей Асафа ибн Бурхия (XVIII век).

Все мои информанты *бакишы* бывали на Сулайман-Тоо, а некоторые совершают туда паломничества ежегодно. Они посещают не только мечети и захоронения, но и пещеры, которыми изобилует священная гора. Самые известные пещеры носят названия Чебер и Тамчы-тамаар. Со сводов пещеры Чака-тамаар каплет вода, которую паломники используют для целительских обрядов. В пещере под названием Нуркыз якобы обитают духи святых дев, которых женщины просят о разрешении семейных проблем и даровании потомства. А пещера Чилтен-кана предназначена, напротив, для паломников-мужчин: здесь когда-то молились отшельники и пророки.

По близости к пещерам, которые, возможно, служили местами для уединения суфийских мистиков, в изобилии встречаются загадочные граффити: изображения змей, концентрические окружности, солярные символы и т.п. Согласно некоторым данным, гора Сулайман-Тоо еще в XVII-XVIII вв. была объектом культа некой мусульманской эзотерической секты, возводившей свою духовную родословную к царю Соломону (Огудин 2013: 63–65). Сулайман-Тоо включает в себя большое количество святынь, и одна из самых популярных – так называемый Бел-Таш («камень спины»), скатываться с которого предписывается людям, страдающим заболеваниями опорно-двигательного аппарата (Святые места юга... 2013: 97).

В ходе полевых работ я посетил ряд священных мест, на которых неоднократно наблюдал за общением и работой кыргызских практиков, хранителей, целителей и паломников. Обобщая накопленные данные, можно заметить, что, в целом, кыргызская традиция духовных паломничеств укладывается в признаки, отмеченные антропологом ван Геннепом для других религиозно-магических систем: ритуалы и правила позволяют паломнику выйти из светского мира и приобщают его к сакральному миру еще до того, как он отправится в путь; в пути паломника сопровождают особые молитвы и атрибуты (амулеты, четки, обязательные головные уборы и скромная одежда); на сакральных местах паломники появляются только после мусульманского омовения (*даарам*), а затем устраивают молитвенную трапезу, так что «каждый паломник с момента отправления в путь до возвращения находится вне общественной жизни, в промежуточном периоде» (Геннеп 1999: 167).

Большой частью *зийараты* совершаются с целью получить исцеление посредством проведения в священном месте тех или иных обрядов, например, зикра. Мазары усиливают в людях веру. Разговоры, которые ведутся там в преддверии ритуала или по ходу паломничества, призваны именно к этому. Как замечают современные антропологи, огромное большинство церемоний связаны, в первую очередь, с общетерапевтическим эффектом, поскольку они влияют на комфортность существования, формируют и усиливают идентичность, повышают сплоченность. «Несмотря на культурное разнообразие терапевтических учреждений и действий, основные принципы лечения демонстрируют достаточное единообразие в кросскультурной перспективе. Основой в отношениях целителя и больного является культурная система веры», – пишут исследователи (Фреска, Ключар 2001: 502). Важным остается подготовка человека к путешествию на мазар и встрече там с целителем или духами. Такая подготовка, сопровождаемая ритуалами и соответствующими разговорами, конечно, помогает усилить последующую эффективность гипнотического внушения и психотерапии, которые во многом зависят от уровня ожиданий пациента (Kirsch 1990: 198).

Исследователи из АУЦА и КИЦ «Айгине» выделяют следующие стадии кыргызских целительских ритуалов, проводимых на мазарах: 1) подготовительный этап (страждущий готовится обратиться к авторитетному человеку, практику и целителя); 2) ожидание процедуры (у страждущего нарастает эмоциональное напряжение, создаются условия безоценочного восприятия словесных инструкций и действий целителя, путь к мазару часто сопровождается слухами о могуществе святыни и практикующего там святого человека, рассказами и легендами о чудесных событиях); 3) встреча с целителем или его помощником и налаживание эмоционального контакта (большое значение здесь имеет выраженная способность практикующих к сочувствию и сопереживанию, владение приемами вербализации); 4) этап изменений (налаживается мистический контакт с духами предков, используются разнообразные ритуальные, образные, вербальные и музыкальные средства, проводятся молитвенные бдения, жертвоприношения и общая для всех участников ритуальная трапеза); 5) получение страдающим инструкций о правилах поведения и ритуальной активности по возвращении домой (Айтпаева, Молчанова 2007: 125–131).

Несомненно, что на традицию *зийаратов* в Средней Азии повлияли суфийские проповедники и мистики, включая Мансура аль-Халладжа, Ахмета Йассави и многих других. Это влияние можно обнаружить и в отношении местных жителей к хаджу, паломничеству в Мекку, стремиться к которому должен каждый мусульманин. Важности хаджа не отрицают ни суфии, ни рядовые представители народного ислама. Вместе с тем, существуют представления, что хадж может быть заменен паломничествами к некоторым местным святыням, а отдельные мазары, например, пещера Чил-Устун в Ошской области, мыслятся связанными с Меккой или друг с другом «секретными подземными ходами» (в наше время появилась также версия об «энергетических связях» определенных святынь) (Святые места юга... 2013: 20; Святые места севера... 2015: 53).

Если представители народного ислама концентрируются на родовых культурах, на почитении могил святых отцов и легендарных предков, то суфии пропагандируют «внутреннее паломничество». На религиозном суде среди прочих обвинений путешественника и мистика Мансура аль-Халладжа обвиняли в том, что в своих проповедях он высказывался против хаджа в Мекку, ссылаясь на его призыв «семь раз совершать обход вокруг Каабы своего сердца». На самом деле аль-Халладж говорил о духовном хадже, «о духовной действенности и легитимности символического паломничества в собственном доме» (Нечипуренко, Полонская 2010: 13). Интересно, что такая мистическая идея живет и среди представителей народного ислама. Так, *бүбү-бакишы* Д. Давлеталиева, которая, как и все практики *кыргызчылык*, придает исключительное значения *зайарату*, отмечает важность «внутреннего путешествия»: «Изредка бывают люди, для которых везде мазар, поскольку они носят мазар в самих себе. Это великий дар и великое испытание» (ПМА 2014, Таласская обл.: Давлеталиева).

Нужно добавить, что среди мусульман современного Кыргызстана достаточно сторонников религиозной догмы, которая отрицает традицию паломничеств к местным святыням, будь то захоронения легендарных личностей или природные объекты. Ряд мусульман считают, что практикующие такие паломничества люди впадают в *ширк* – многобожие. Но большинство верующих кыргызов вполне терпимо относятся к мазарам и считают *зайараты* на них частью своей религиозной традиции (Святые места юга... 2013: 9).

Многочисленные антропологи указывают на связь времени и пространства в человеческом мышлении, а философы, в свою очередь, раскрывают экзистенциальную значимость отношения человека ко времени. Время зачастую понимается через пространство, и разница между пониманием хаджа в нормативном исламе и в народном исламе показывает нам два разных типа отношения к тому и к другому. Если для линейного, логосно-иерархического, «оседлого» типа мысли о сакральном характерны строгие и монические представления (хадж в Мекку и Медину), то номадическому нарративу ближе плюральные, множественные направления, путешествие сетевого характера (старые и новые, открывающиеся в разных местах мазары), и это, в свою очередь, созвучно мистическому «внутреннему хаджу», когда пространственная топика совершенно слита с субъектом нарратива, примиряющимся подобным образом и с экзистенциальным вызовом времени.

Обобщая представления о священных пещерах Ферганы, В.Л. Огудин замечает, что рассказы о них сводятся к трем основным позициям: 1) все пещеры соединены друг с другом, так что из одной можно попасть в другую; 2) ход пещеры двоятся и ведет в рай и ад; 3) ход пещеры троится и ведет в рай, ад и Мекку (Огудин 2013: 88). В отличие от плюрального-сетевого гиперпространства в русле мистического ноктюрна, моническая доминанта героического диурна постулирует одно священное направление и вообще отвергает *зайараты*, призывая мусульман только к хаджу (там же, 110).

Именно на мазарах чаще всего проводятся обряды посвящения и жертвоприношения, там звучат песни *бакшы*, там поют сказители и молятся паломники. Исследователи отмечают, что мазары, которые бывают рукотворными (как правило, это могилы святых) и нерукотворными (пещеры, родники, озера, валуны, деревья, пески), часто представляют собой специфические природные участки, на которых люди снимают индивидуальное или межличностное напряжение. По мнению Г. Айтпаевой, мазары способствуют «бесконфликтному сосуществованию разных культур и религий», синтезируют «экологию природы и души» (Айтпаева 2004: 131), пробуждают и активизируют *экзистенциальные чувства человека* (там же, 136), выступают в роли аккумуляторов традиционных знаний (Святые места юга... 2013: 10). К схожим выводам приходят и другие исследователи священных мест и связанной с ними среднеазиатской обрядовой практики (Горшунова 2000а; Огудин 2003; Огудин 2013).

Трепетное отношение к мазарам включает в себя не только уважение и любовь к святым местам, но и страх перед ними. Мазары могут принимать одних людей и не принимать других, а за непочтение и святотатство, по народным представлениям, они сурово наказывают тяжелой болезнью или даже смертью (Святые места севера... 2015: 29, 40–41, 188). Есть множество преданий о том, как мазары наказывали людей, разорвавших их в советское время в хозяйственных или иных целях: к примеру, озеро Кыз-Көл якобы «убило» инженера-мелиоратора и всю его семью (Святые места юга... 2013: 13), а камень проклятий *Каргыш таи* вызвал смертельный припадок у стрелявшего по нему солдата (там же, 30). Из-за сруба святых деревьев на мазаре Дангар-Ата, инициированном в 1940 г. бригадиром по имени Назар, возникла даже присказка «*Кеспейин дейм – Назардан корком, кесейин дейм – мазардан корком*» («Не хочу рубить – боюсь Назара, хочу срубить – боюсь мазара») (там же, 32–33).

Места силы, по ряду представлений, могут непредсказуемо влиять на детей, пугать их (там же, 175). Некоторые такие места опасны и для взрослых (там же, 21, 33). На мазарах действует определенный порядок, который обычно включает ритуальную чистоту, *даарам* (омовение), поклоны святому месту, тихое и благочестивое поведение, ступание в источники и на сакральные места с правой ноги, ношение закрытых одежд, запрет на мусор и ругань. На отдельных святых местах могут быть и свои особенные правила: где-то нельзя жечь огонь, куда-то не рекомендуется приводить детей, в одних местах *шайыки* разрешают повязывать на деревья ленточки, а в других запрещают и т.д.

Мазары мыслятся как «мосты» от брэнного и видимого пространства *дольнего мира* (*алакчы дүйнө*) к *невидимому миру*, так называемому *кайып дүйнө* (мир кайыпов, мир невидимых существ) или *тиги дүйнө* (горний мир, загробное царство), который часто называют также словом арабского происхождения *акырет*. Еще одно название загробного мира *кыямат* употребляется обычно, чтобы подчеркнуть праведность, истинность и возвышенность иного мира, в котором после смерти можно стать вечными друзьями (*кыяматтык достор*), как эпическая пара Тоштюк и Кенже (Кайыпов 1990:

290, 297). Горный мир, как и сама вечность, божественное измерение, могут называть также словом *байыр* (там же, 296). В кыргызской духовной традиции *кайып дүйнө* – это незримый мир духов, куда при жизни могут попасть лишь избранные люди. В мире *кайып дүйнө* обитают *пирьы*, хозяева мазаров. Скрытый мир также может иметь свою «топологию»: на Ак-Мазаре (Токмакский район Чуйской обл.), как рассказали информанты, есть невидимый «проход» в иномирье, и потому на том месте запрещается раскладывать скатерть с едой (ПМА 2014, Чуйская обл.: Егемкулова).

Уходящее корнями в тюркскую древность понятие *кайып дүйнө* в духовной культуре народа совместились с мусульманским образом *алам аль-гойиб*, которому придается большое значение в шиизме и в суннитском суфийском мистицизме. В кыргызском фольклоре, где переплелись арабо-персидская исламская культура и древнее тюркское наследие, распространен мотив ухода героев и святых людей в скрытый мир. Многие мазары считаются местами, где и был совершен такой волшебный переход. Иногда на таких мазарах воздвигают могилы-кенотафы.

Не менее тесно суфизм и народная культура переплелись в культе деревьев. В Кыргызстане существует огромное множество священных мазаров, представляющих одиноко стоящие деревья или группы деревьев. Чаще такие деревья соседствуют с родниками, но не всегда. Суфийский мистик Мансур аль-Халладж, в некоторых легендах называемый «отцом кыргызского народа», писал, в частности, о теофании куста. В своем трактате «Сад знания» он повествует о знаменитом горящем кусте (неопалимой купине), из которого Моисею (Мусе) явился голос Бога. Однако, для аль-Халладжа главное не то, что из куста к Моисею обратился сам Бог, а то, что «неодушевленный, не мыслящий куст, будучи таким же элементом сотворенной реальности, как и любой человеческий индивид, мог стать не просто орудием Бога, но Его голосом, Его речью, то есть на какое-то время утратить свою сущность и вместить в себя Бога» (Ал-Халладж 2013: 15-16). Такой пантеистический взгляд на неопалимую купину в известной степени согласуется с представлениями о явлении духовного мира через различные растения: как известно, *фитолатрия* с древности процветает в Средней Азии и уже в XVI в. была зафиксирована у кыргызов (Зийа ал-кулуб 2013).

Особое отношение к деревьям развивается в русле мифа о мировом древе Бай-Терек, отголоски которого зафиксированы в эпосе «Манас» и других литературных памятниках (Молдобаев 1995: 212–213). Иногда различаются собственно священное дерево Чинар-Терек и его антипод Чолок-Терек (обрубленный тополь), который растет в местах обитания злых сил (Кайыпов 1990: 292). Можно найти многочисленные легенды и былички о прорастании тех или иных священных деревьев из посохов дервишей и дубана. На территории Кыргызстана существуют десятки (а, возможно, сотни) мазаров, включающих в себя священные деревья. Особым почтением пользуются старые и одиноко растущие деревья, такие как белый тополь Жалгыз-Терек (то есть одинокий тополь) недалеко от села Ак-Терек Джети-Огузского района Иссык-Кульской области или расположенный в том же

районе мазар Көк-Терек, состоящий из тополя и мавзолея Узун-Молдо (ПМА 2016, Иссык-Кульская обл.)

На многих мазарах растут деревья с искривленными стволами, которые напоминают змей или драконов, провозглашенных хозяевами (ээ) таких мест (например, Ак-Мазар близ села Кегетей в Чуйской области), иные привлекают внимание двойными и тройными стволами (Олуя Заур-Ата близ иссык-кульского курорта Жети-Огуз), а также расположенными близ них источниками (такие мазары, как Жетиген или Тогуз-Булак в Иссык-Кульской области, Каныкей-Апа близ Манас-Ордо в Таласской области и др.). Почитаются в качестве священных и группы деревьев (семь тополей Кулбура или два тополя Мазар-Тал в Южном Прииссыккулье) или целые рощи (ущелье Ала-Арча под Бишкеком). Порой священные деревья украшают тряпичными или ленточными. В стволах можно найти и следы магических ритуалов – вбитые в них гвозди.

В наше время священные деревья продолжают почитаться по всей Средней Азии (Горшунова 2008; Терлецкий 2011), а также и среди тюрков других регионов. Так, башкирский фольклорист Р.А. Султангареева, описывая, как под священными деревьями люди обращаются к духам с целью получить от них благословение, замечает, что башкирские обряды такого рода «обнаруживают типологические сходства с обрядами паломничества, распространенными у всех тюркоязычных народов и в странах Средней Азии» (Султангареева 2005: 230–231). Вместе с деревьями и захоронениями холмы, скалы, камни, артезианские источники и другие объекты на мазарах воспринимаются в качестве точек, в которых мир духов соединяется с миром людей. Через эти объекты практики «получают силу», обретают знаки, раскрывают свои способности (*касает*).

Из фольклорных источников известно, что мир *чильтенов*, джиннов, *азизов* и других волшебных существ «устроен» подобно человеческому: у духов есть свои монархи, армии, суды, семьи и пр. Часто такая симметрия толкуется как очевидная работа человеческой фантазии, присваивающей невидимым силам различные социальные атрибуты. Однако, возникает вопрос: что стоит за этим воображением, зачем человеку эти атропоморфные *чильтены* и почему контакты с ними значат так много? По мысли Ж. Дюрана, лежащее в основе культуры *воображение (l'imaginaire)* представляет собой не субъект-объектный процесс, к которому привыкла классическая научная рациональность, а *траект*: нечто общее и исходное для воображения, воображающего и воображаемого (Durand 1992: 32). Понимаемый таким образом «*антропологический траект*» отсылает нас к феномену экзистенциального порядка, к реагированию человека на вызовы времени и смерти, которое он дает в форме тех или иных мифов, символов, религиозных и социальных концептов. Эпифания (явление божественного) в таком русле может быть понята как раскрытие через «невидимый мир» уместности человеческого мира в целом бытии, манифестация самого человека как места в согласованном и мифопоэтически оформленном порядке бытия.

Немецкий философ М. Хайдеггер в одном из своих трудов пожелал применить экзистенциальный метод в этнологии и близких к ней науках для

того, чтобы познать «естественное понятие мира». По мысли философа, для упорядочения фольклорных и этнологических образов мира нужна эксплицитная идея мира вообще, что требует вникания в фундаментальные структуры вот-бытия (Хайдеггер 1993: 69–70). Мир, согласно мысли Хайдеггера, есть порядок, высвечивающий, открывающий себя и все вещи. Мифопоэтическое понимание мира, по-видимому, предусматривает священные пространства (у кыргызов это мазары) как топос, в котором живая «истина мира» явлена в качестве логоса природы, причем природа в этой живой явленности сущностно сопряжена с человеком.

Сакральное пространство всегда включает в себя не только землю, но и небо. В кыргызской мифопоэтике небу принадлежит особенная роль в связи с тем, что Теңир (Небо) – имя Бога, но не арабо-исламское, а исконно тюркское, уходящее корнями в древний тюркско-монгольский культ (Неклюдов 1981). По мнению казахского исследователя С. Акатаева, культ Тенгри (Теңир) оформился с расцветом Тюркского каганата (вторая половина VI в.), когда возникла потребность в высшем надплеменном морально-политическом образе и, возможно, даже монотеизме (Акатаев 1973: 14–17). Обстоятели о культе Тенгри у различных народов рассказывает французский историк и востоковед Жан-Поль Ру (Roux 1956). Имеются и современные религиозно-философские реконструкции культа неба у кыргызов (*теңирчилик*), близкие по духу к теософии (Өмүралиев 2012). Вообще, попытки осмыслить древний культ Тенгри в контексте тюрко-монгольского шаманизма подчас приводят к появлению публикаций, которые можно отнести, скорее, к оккультно-эзотерической, чем к научной тематике (Урбанева 1996).

В современном Кыргызстане имя небесного божества не забыто и чаще всего воспринимается в качестве имени Всевышнего, одного из имен Аллаха. Замечательный образец духовно-поэтического текста о небе приведен в сборнике духовной поэзии и заклинаний:

*Теңир, Теңир!*

*Тогуз жалбырактуу ыйык кайың сайдык, Теңир!*

*Тогуз козу биз сойдук, Теңир!*

*Жакшылыкты жерге, элге жалга, Теңир!*

*Жамандыкты жерден, элден качыр, Теңир!*

*Жашообузду оңдо, Теңир!*

*Тенир, Тенир!*

*Мы посадили священную березу с девятью листочками, Тенир!*

*Мы зарезали девять ягнят, Тенир!*

*Даруй благодать земле и народу,*

*Тенир!*

*Отведи дурное от земли и народа,*

*Тенир!*

*Поправь наши судьбы, Тенир!*

(Каада-салттар 2003: 378–379)

Множество ритуальных текстов, связанных с культом неба, приводит в своем сборнике А.А. Джапанов (Алкоолор... 2011: 41, 70, 131), включая литературную вариацию на тему Асмана-Тенира – *бата*, сочиненное Аалы Токомбаевым (там же, 164). В кыргызских фольклорных текстах небо часто ассоциируется со светлой открытостью, а земля с темной замкнутостью, с

тем, что может поглотить, «побить». На этих древних образах (небо с открытым верхом, *«төбөсү ачык көккө»*; мохнатая грудь земли, *«төшү туктуу жерге»*) построена и знаменитая клятва Манаса (Манас 1958: 4). Подобное понимание неба и земли свойственно не только тюркской традиции, но и, к примеру, эллинской. Ф. Юнгер называет мир Урана – *миром пространства*: небо открывается и разворачивается и тем самым открывает и разворачивает (Юнгер 200: 12–23). У Хайдеггера небо соответствует эксплицитной идее мира, миропорядка: лицо мира обращено к самому себе, а взгляд на мир – это взгляд на небо или на самого себя через свет, в котором происходит опознание и наименование вещи. Открытое небо – область света, который просвещает, открывает и знаменует. Небесный свет открывает опечатанность земли, приводит к наличию живую природу.

Несмотря на значительную разницу в понимании феноменов вещи (вещности, реальности) и человека на Западе и на Востоке, тема человека как начала, сущностно соприродного небу и земле, свойственна мудрости обоих континентов. В восточной философии, к примеру, в китайской мысли, эта тема связана с пониманием человека как начала, в котором само бытие обретает свою завершенную мирность (Торчинов 200: 80–85). Подобные параллели можно обнаружить также на мусульманском Востоке, в учении суфиев. Не будучи оформлены языком метафизики, они присутствуют и в духовной традиции кыргызов, где человек в священном пространстве мазара обнаруживает свою соприродность союзу неба и земли, и эта соприродность опознается как бытие человека в мире, упорядоченное священными инстанциями из *кайып дүйнө*, невидимого пространства событийной потенциальности. Согласно лингвистико-культурологической гипотезе А. Кодара, тюрки и монголы понимали Тенгри как трансцендентное бытие, соотношенное с человеком, и вместе с тем как божественное изменение «этносимволического универсума», область, объединяющую живых и мертвых людей (Кодар 2002: 136–138).

Для кочевников Средней Азии, особенно, для северных кыргызов, долгое время именно природные мазары и могилы предков, а вовсе не мечети, выполняли функции храмов. На мазарах молились Богу, там вспоминали предков и исполняли эпос. Мазары (места силы *«каситүү жерлер»* или святые места *«ыйык жерлер»*) и поныне для многих являются природными храмами, в которых коллективное и соприродное актуализирует себя в человеке на экзистенциальном уровне (Маничкин 2015).

### § 3.2. Мифопоэтическая композиция смысла и возможности осмысления духовно-магических традиций с позиций гуманитарного знания

Онтологическая феноменология М. Хайдеггера ставит себе целью выявить, как, каким способом бытие дано человеку, поскольку, согласно этому философско-антропологическому подходу, бытие не есть, подобно сущему, но дано в своем посыле (Хайдеггер 1993: 392–395). Бытие дается как вот-бытие (дазайн), раскрываемое через фундаментальную структуру

заботы, то есть *направленности* или *интенциональности* человеческого экзистирования.

### 3.2.1 Мифотворящая интенциональность

Уходящее корнями в средневековую европейскую философию понятие интенциональности в современном гуманитарном контексте употребляется с подачи философов Ф. Brentano и Э. Гуссерля. Последний полагал, что реальность сама по себе трансцендентна для субъекта и человек имеет дело лишь с феноменами сознания, которые имеют знаковую природу. Человек, таким образом, живет в осознанном мире, проекция которого пропущена через язык, «приручающий» бытие, причем центральным свойством человеческого сознания является интенциональность – направленность на предмет. По Гуссерлю, переживания и жизнь сознания представляют единый поток, а интенциональность характеризует сущность внутренней связности этого потока (Гуссерль 2009). Во многом под влиянием Гуссерля Хайдеггер формулирует свое учение о формальной структуре бытия – заботе. Интенциональность – это наложение предварительной разметки на встречные вещи, обеспечивающее человеку истолкование их предметного бытия, но у Хайдеггера она лишена субъективистской окрашенности и понимается через сопряженность человека и бытия. Интенциональность характеризует бытие как бытие-в-мире и осуществляется через язык, который Хайдеггер называет «домом бытия», указывая, что «в жилище языка обитает человек», а «мыслители и поэты хранители этого жилища» (Хайдеггер 1993: 192). Именно такое экзистенциальное понимание интенциональности позволяет уловить определенные духовные смыслы различных культур, чем и занимается этнография. Тем более этот подход становится интересным, когда исследователь с одной стороны имеет дело с архаическим языком (языком заклинаний и обрядности, языком духовной поэзии), а с другой стороны с представлением об антропологической работе как о работе по «переводу культур» (Эванс-Причард: 2003) и созданию дискурсивного поля (Гирц 2004).

Поэзия, берущая начало в мифе, представляет собой самый древний, но и самый «современный» (если говорить о времени экзистенциально) язык. Украинский философ И.В. Карпенко, говоря об интенциональности, прямо проводит параллель между искусством мышления (философией) и фольклором: «Как всюду плотная ткань осмысления действительности, философия подобна фольклору, «народной мудрости», мудрости повседневности – столь же универсальному (тотально-всеобъемлющему) осмыслению реальности, покрывающему и пронизывающему все ее сферы и проявления. Аналогия с фольклором важна – фольклорное осмысление дается с самых различных позиций, даже взаимоисключающих». Причем, такая взаимопротиворечивость отнюдь не препятствует целостному характеру фольклорного осмысления, а наоборот – укрепляет его (Карпенко 2005: 192). Это суждение, разумеется, распространяется и на магический фольклор, который в песнях, молитвах, преданиях, заклинаниях и иных сакральных

текстах также дает универсальное и направленное осмысление действительности.

О мифотворящей или мифопоэтической интенциональности пишет современный французский мыслитель, специалист в области сакрального воображения Жан-Жак Вюнанбурже. Подобно тому, как М. Хайдеггер сущностно разделяет рациональное мышление (счетно-расчетливая рациональность) и поэтическое мышление (мышление восходящее к сказу, корню и сути языка), Вюнанбурже говорит об абстрактно-разумной репрезентации (экспликативное мышление), изолирующей информацию от всех конкретных пространственно-временных координат и стремящейся к избавлению от образов, и о мифопоэтическом мышлении (обобщающее понимание), которое представляет собой символический способ творения, когда «эмпирические данные принимаются нарративными структурами априори и где концептуальное содержание неотделимо от пространственно-временной схематизации» (Вюнанбурже 2000: 59–61).

Стоит заметить, что и антрополог-функционалист Б. Малиновский разделяет надвое ментальность т.н. «примитивных культур»: религиозно-магическое мышление, по его мнению, относится только к областям, связанным с сущностными вызовами человеческого существованию, неподвластными и ужасающими вещами, такими, как эпидемии, стихийные бедствия, смерть и судьба, в то время как «обыденная» или «профанная» сфера вовсе не нуждаются в мистическом подходе и подводят человека к рациональному овладению окружающим миром (Малиновский 2015: 26–36).

Вюнанбурже настаивает на том, что символические представления и миф не нужно рассматривать как деградировавшие формы, но, напротив, как первичный интеллект, по отношению к которому рациональная абстракция понимается не как высшая эволюционная форма, а как устрожение или редукция имманентного символического смысла. Мифопоэтическое понимание включает ограниченную данность в тотальность опыта, производит встречу объекта и субъекта. Именно поэтому, полагает Вюнанбурже, мифопоэтическое мышление плодотворно придает смысл всему, что не сводимо к данности, а это экзистенциально окрашенные феномены: жизнь, смерть, страдание, чувственность, сексуальность и т.д. Речь идет о событиях, для которых виртуальное, возможное или потенциальное онтологически и аксиологически превосходит объективную данность. В этом, по мысли Вюнанбурже, и есть корень имагинативного (воображательного) понимания. Оно «схватывает полностью все составляющие части происходящего, собирает их в целое, иначе говоря – соединяет в длинную историю все, что может предложить нам наше фрагментарное восприятие». Характеризуя мифотворящую интенциональность, философ указывает, что «мифологические повествования позволяют целому предшествовать частям» и выводят на сцену такие связи, «которые соединяют сущности, события и вещи, не являющиеся нам в иначе как в разрозненном виде, в опыте так же, как и аналитическом объяснении разума» (Вюнанбурже 2000: 60–62).

Характерно, что живший задолго до Вюнанбурже и далекий от экзистенциализма, находившийся скорее в ситуации психоаналитической гума-

нитарной эпистемы Б. Малиновский, благодаря своей наблюдательности и педантичности заметил, что «сверхъестественное» сущностно связано с экзистенциальными вопросами человеческой жизни: «Нигде дуализм естественных и сверхъестественных причин не разделен столь тонкой и запутанной и, тем не менее, если ее тщательно проследить, столь отчетливой, определяющей и путеводной линией, как в поистине роковых силах человеческой судьбы: здоровья и смерти» (Малиновский 2015 32–31).

Нетрудно заметить, что с кыргызскими духовно-магическими практиками (и это относится ко всем народам Земли) чаще всего имеют дело люди, попавшие в ситуации, определяемые «силами здоровья и смерти». Очевидно, что, получая благословения-*бата*, участвуя в ритуалах, истолковывая интуитивные или сновидчески полученные знаки (*аян*), люди не исчерпывают свое понимание объективируемыми элементами, но имеют дело с их необъективируемым соединением, с тем, что окружает и пронизывает антропологическую реальность.

Мифопоэтическое задействует связи между виртуальными сущностями, событиями из «мира возможного», далекими от реальной среды, но делает это таким образом, что человек вполне функционально осуществляется в реальной среде, связывает себя с ней и обнаруживает свою онтологическую целостность. Можно предположить, что в этом кроется психологический и психотерапевтический успех различных обрядов: человек направленно осуществляет свой внутренний выбор с помощью мифопоэтических средств, представленных духами и святынями, репрезентующими предельные значения данной культуры. Важно понимать, что ритуальное и мифопоэтическое позволяет человеку осуществлять такую сборку смысла, на которую не способно рациональное мышление, нацеленное не на тотальную композицию, а на объективирующую декомпозицию сущего.

Ж.-Ж. Вюнанбурже задается вопросом о том, как представляет себя в рассудке мифотворящая интенциональность, в какой форме работает направленное принятие смысла в русле мифопоэтического «обобщающего понимания». Ответ на этот вопрос кроется в специфике мифа, который всегда исходит из абсолютного и обнаруживает в повествовательной темпорализации причину бытия. Репрезентативная трансфигурация мифа не может быть до конца мыслимой, но «немыслимое, остающееся в мифе, не есть отсутствие мысли» (Вюнанбурже 2000: 66–67). Вюнанбурже трактует миф и мифопоэтику как феномены сверхрациональной актуализации, предполагающей существование недоступной восприятию интеллигибельности.

### 3.2.2. Экзистенциальная сторона духовно-магического

Мифопоэтическая интенциональность – это направленность сознания на обнаружение бытия в такой погруженности человека в мир, которая открывает, но не подвергает понятийному или эмпирическому разъятию конструктив этого мира, причем сущностной стороной заботы является нахождение себя в этом конструктиве. Скрепляющими, смысловыми «спайками» бытийного конструктива в мифопоэтическом и являются различные структуры сакрального, включая волшебных существ и божественных посредни-

ков, героев виртуально-потенциального бытия (существ имажинативного мышления). Этот конструктив, сквозь который проходит мифотворящая интенциональность, объемлет в себе различные социальные и социально-индивидуальные связи. Очевидно, что духовное начало и духовно-магические практики репрезентируют обозначенную структуру, «питают» её, наполняют и осуществляют внутренний коммуникативный процесс.

По мысли Б. Малиновского, интегральной функцией магии является «заполнение брешей и проломов в тех видах деятельности, которыми человек еще не вполне овладел», а также помощь человеку в самообладании и уверенности, сохранении психической целостности, «в обстоятельствах, которые, не будь магии, полностью деморализовали бы его отчаянием и тревогой, страхом и отвращением, безответной любовью и бессильной ненавистью» (Малиновский 2015: 137). Связывая магию с кризисными точками человеческого бытия, с роком, Малиновский предвосхитил структурно-экзистенциальный подход к пониманию духовно-магических феноменов и вселенной мифопоэзиса, который, возможно, способен сгладить противоречия между различными антропологическими теориями, объясняющими место магии в жизни человека.

В разное время и в разных антропологических школах магия понималась и как мыслительный механизм, объясняющий несчастливые события, и как возможность канализации негативных эмоций или социальной напряженности, и как инструмент в политической борьбе. Как отмечает российский фольклорист и антрополог О.Б. Христофорова, различные научные модели феномена магии «не исключают, но дополняют друг друга, являются лишь исследовательскими ракурсами, когда вера в колдовство рассматривается с разных позиций – личности и социума – и с различных точек зрения на последние – как на стабильные структуры и как на процессы» (Христофорова 2010б: 53–54).

На мой взгляд, онтологически ориентированный подход, который не только рассматривает социальное и индивидуальное в их сложной взаимосвязи, но и особым образом выделяет мифопоэтическое начало в экзистенциальной топике, может быть весьма плодотворным в изучении духовного, мифического, магического и религиозного. Особенный статус мифопоэзису в русле такого подхода придает понимание сущности мифопоэтической интенциональности, репрезентующий своеобразный языковой и мыслительный опыт, стоящий в начале человеческой культуры, у истоков искусства. Это опыт, в котором сфера потенциального преобладает над сферой актуального, а субъект-объектные отношения не разбираются в рационализирующей деконпозиции, но, напротив, составляют целостный мировой конструктив.

Изучая тюркскую мифопоэтику (в основном, на казахском материале) через экзистенциальную призму, А. Кодар приходит к выводу о том, что одной из мифопоэтических констант тюрков «является проблематизация явления как знака и знаковой системы, к которой применимы магические приемы заклятья, заговора и ритуального очищения». Выявление причины болезни или несчастья через понятия сглаза, порчи или проклятия он трактует

как проявление «комплексного характера бытия-в-мифе, которое не расчленяет теории и практики, сна и яви, ставя их в символическую связь по степени опасности для мифосубъекта». Тюркская магическая вселенная в таком ракурсе предстает метареальностью фантомов сознания и речи, которые познаются «методом экзегетического прояснения символа» (Кодар 2002: 140).

Осмысляя и бытийно истолковывая духовно-магические практики, стоит помнить правило герменевтического круга: без понимания целого нельзя понять часть, а без понимания части целое. В герменевтическом видении филология (фольклористика), антропология и философия дополняют друг друга. Стоит отметить, что экзистенциальный анализ, мифокритика и антропология воображения в качестве исследовательских методов относятся к двум связанным между собой интеллектуальным направлениям: феноменологии и структурализму. В науке уже опробованы сочетания обоих подходов: самым известным из них можно назвать конструктивистский структурализм французского социолога П. Бурдьё (Бурдьё 1994). Феноменологическая мысль Хайдеггера давно вышла за пределы собственно филологии, породив, к примеру, экзистенциальный анализ в психологии (А. Лэнгль) и дизайн-анализ в психотерапии (Л. Бинсвангер). Характерно, что в своем фундаментальном труде «Бытие и время» М. Хайдеггер высказывает пожелание применить обозначенный им феноменологический метод в этнологии. Он пишет: «Ориентация анализа присутствия на «жизнь первобытных народов» может иметь позитивное методическое значение, поскольку «первобытные феномены» часто менее скрыты и усложнены каким-то уже далеко зашедшим самотолкованием присутствия. Первобытное присутствие говорит часто прямее из исходного погружения в «феномены» (взятые в дофеноменологическом смысле)». Следом мыслитель замечает, что «до сих пор знание о первобытных феноменах предоставляется нам этнологией», а она «уже при первом «протоколировании» материала, его отсеивании и обработке движется в определенном предпонимании и толковании человеческого бытия вообще».

Хайдеггер отвергает «синкретическое всеопоставление и типизацию», которые «сами по себе еще не дают действительного понимания того, что тут предлежит упорядоченным». «Так для упорядочения образов мира потребна эксплицитная идея мира вообще. И если «мир» сам есть конститутив присутствия, концептуальная разработка феномена мира требует вникания в основоструктуру присутствия», – настаивает философ (Хайдеггер 1993: 69–70). В этом указании мыслителя можно найти непосредственный стимул и инструкцию для применения феноменологии в деле изучения «естественной картины мира», которому служит этнография.

Переходя от экзистенциальной феноменологии к собственно феноменологии мифа, стоит указать, что феномену мифа стали придавать метаисторическое значение только в XX в. В XX в. миф исследуется не в качестве выдумки или грезы, а как выражение того или иного аспекта подлинного понимания, подобно тому как в архаике и так называемых примитивных обществах миф репрезентировал реальное событие. Согласно такому под-

ходу миф суть то, во что человек верит, что дает ему смысл жизни, то есть экзистенциальный смысл. Б. Малиновский заявляет, в частности, что миф – это не просто пересказываемая история, а переживаемая реальность, и, «если миф изучать живым, то он окажется не символическим, а прямым выражением своего содержания» (Малиновский 2015: 98–99). Мифопоэтика постепенно начинает пониматься как особый язык, находящийся в таких же жизненно плодотворных отношениях с действительностью, как и язык рациональный.

Оригинальный мыслитель и исследователь буддийской философии А. Пятигорский разработал гибкую методологию в рамках феноменологии мифа, в которой он ориентируется на структуры сознания (Пятигорский 1996)<sup>59</sup>. Схожие идеи стояли и за появлением *нарратологии*. Серьезный импульс популяризации подходов мифокритики и нарратологии дали рассуждения Р. Барта, подчеркнувшего относительность и «мифичность» концептов человеческой культуры (Барт 1994). Под нарративом при этом понимают способ бытия повествовательного текста, взятого в качестве самоактуализирующейся процессуальности, или – исторически и культурно обоснованную интерпретацию некоторых аспектов жизни и мира.

Анонимно бытующие в культуре мифологемы, которыми занимался Р. Барт, также исследовал советский ученый и мыслитель В.Н. Топоров. Он говорил о мифическом, символическом и архетипическом как об универсальных модусах бытия в знаке (Топоров 1995). Этим мыслям созвучны идеи о раскрывающихся в социальной топике мифах-импликантах, базирующихся в коллективном бессознательном (К.Г. Юнг, Ж. Дюран, Ж.-Ж. Вюанбурже). Развитие дискурс-анализа (Т. ван Дейк, Н. Фэрклау, Р. Водак, Я. Петефи, У. Лабов, У. Чейф), исходящего из того, что дискурсивные структуры не только отображают социальные процессы и социальное взаимодействие, но и конституируют их, сопровождает освоение метода *насыщенного описания*, характерного для интерпретативной антропологии К. Гирца (Гирц 2004; Гирц 2007). В значительной степени с идеями Гирца пересекаются идеи Ж. Дюрана и Ж.-Ж. Вюанбурже, опирающихся на представления о двух структурах человеческой культуры, называемых *мифосом* и *логосом*.

Стоит заметить, что подобный подход в настоящее время практикуется и среди исследователей тюркской мифопоэтической традиции (Омар 2011; Кодар 2002). Экзистенциальная оптика также не осталась в стороне от нашей исследовательской области: антрополог из Орхусского Университета (Дания) М.Э. Лоу, к примеру, применяет психологизированный экзистенциальный анализ в своем исследовании, посвященном кыргызскому понятию *аян* (Louw 2010).

Одним из известнейших специалистов, настаивающих на необходимости экзистенциально-онтологического подхода в изучении народной медицины и духовно-магических обрядов, является автор классических трудов

<sup>59</sup> Большое значение для развития феноменологии мифа имеют работы Я.Э. Голосовкера, К. Леви-Стросса, К.Г. Юнга, Ж. Дюмезиля, М. Элиаде, Ф.Г. Юнгера, П. Фейерабенда.

по этноботанике, американский антрополог М. Добкин де Риос. По ее мнению, идея Э. Гуссерля о жизненном мире и хайдеггеровское учение о «предметном самонавязывании» стремящегося к контролю над сущим человека имеют большое значение для развития современного шамановедения (Добкин де Риос 2009: 303). Феноменологический подход и экзистенциальная проблематика выделяются центральными и в работах известной исследовательницы афро-кубинских духовно-магических традиций Дж. Додсон (Dodson 2008 40–41, 48–50).

Понимание языка как сопряженности различных онтологических областей (у Хайдеггера это области смертных и бессмертных, неба-мира и земли-основы), как сущностной способности человека, данной ему в опыте набрасывания будущего, как проявления фундаментальной человеческой реальности, отвечающий на вызов смерти и времени, составляет основу экзистенциализма. Такое понимание в целом свойственно и структуралисту Ж. Дюрану, который сосредотачивается на внимании к процессу воображения и «траектории», где сходятся воображаемое и воображающее. Также, как и хайдеггеровский дазайн, дюрановское воображение не является чем-то субъектным, но имеет дело с общими бытийными феноменами, прежде всего, со временем. И в фундаментальной онтологии, и в антропологии воображения сфера потенциального первичнее сферы актуального: к потенциальному обращается человеческое понимание у Хайдеггера и человеческое воображение у Дюрана.

Другие исследователи, такие как Г. Башляр, Ц. Тодоров и М.Элиаде также акцентируют свое внимание на культурной имажинации (Cozma 2011). Имажинер актуализируется как ответ на фундаментальный экзистенциальный вызов смерти и конечности человеческого бытия. По Ж. Дюрану, он имеет три структурных полюса, которые соответствуют трем мифологическим режимам: *диурн* (дневной режим, продуцирующий героические мифы и посутральную, «вставательную» или прогрессистскую часть культуры), *драматический ноктюрн* (копулятивный кластер, нарративы путешествия, цикличности, превращений, игры, искусство, мотивы обмена и сексуальности) и *мистический ноктюрн* (дигестивный кластер, партиципативные мифы, нарративы слияния и поглощения) (Durand 1999). Концепты Дюрана в данной исследовательской работе применены в осмыслении феномена зикра, его шаманского и исламского вариантов, содержательной стороны зикра пилы и мистических видений при шаманских инициациях.

Легко заметить, что участники ритуалов, в которых проводится практика благословений *арбак бата*, заняты экзистенциальной работой. Выражаясь словами мыслителя М. Мамардашвили, они отдают себе отчет о самих себе, о своем бытии – именно это, в конце концов, и характеризует экзистенциальную активность человека, разворачивается ли она в русле искусства, религии или философии (Мамардашвили 2014: 250). Мышление человека не сводится к вербальным операциям, а «акт мысли совершается в поле глобальных «связностей» сознания» (там же, 260). В этом смысле, этнокультурная практика духовных благословений является когнитивно-

психологическим, экзистенциально насыщенным процессом, закономерно приносящим ментальный терапевтический эффект.

Тексты духовного фольклора чаще всего принято рассматривать как систему зафиксированных представлений. Однако, если взглянуть на них как на свидетельства работы самосозидания человека, то в них можно различить конструктивную сторону, экзистенциальное усилие, или, пользуясь выражением М. Мамардашвили «желание быть», которое повторяется и возобновляется в каждом человеческом существе. Со стороны этого возобновляющегося усилия такие тексты сущностно близки любому человеку и являются «вечной современностью», связанной с парадоксом жизни: «жизнь вечна, если пребыла хоть один раз» (Мамардашвили 1999: 4–10).

Конструктивной стороной мифопоэтического, по М. Мамардашвили, является «особая жизнь», в которую погружает ритуал. Таким образом, миф в его сочетании с ритуалом, есть не просто представление о мире, правильное или неправильное, но способ и возможность выработки конструктивной, «человекообразующей» стороны. В обряде, через обращение к высшим силам или через их обращение к человеку посредством медиумов, жрецов, шаманов, сказителей происходит особая фиксация человеческих связей и отношений: переживания человека рассеивались бы временем и суетой, но, пропущенные через священный ритуал, они остаются внутри, приобретают в сознании особую длительность, акцентируются, образуют структуры памяти и внимания. «Мы помним, мы любим, мы привязаны, имеем совесть – это чисто человеческие состояния – тогда, когда мы уже прошли через формообразующую машину», – пишет М. Мамардашвили, понимая под такой машиной в том числе и мистику, ритуал, обряд (там же, 5–10).

Экзистенциальная сторона духовно-магического акта, о которой говорит Мамардашвили, обретает рефлексию и внутри традиции, у самих акторов. Так, информанты рассказывают о том, что благословения предков (*бата чыгаруу*) могут изменить жизнь (Святые места юга...: 160–161). А народные пословицы и поговорки запечатлели «формообразующую машину» духовных практик на свой манер. Считается, что «сила ак-бата заполняет пустоты в душе человека», и именно об этом говорят такие выражения: «*бата – сөздүн атасы*» («*бата – отец слова*»), «*ботонун куну – бир жут, батанын куну – миң кут*» («цена верблюжонка – один джутовый, цена благословения – тысячи удач»), «*баталуу эр арыбас, батасыз эр жарыбас*» («воин с *бата* никогда не устает, воину без *бата* никогда не везет»), «*атаңдан бото калбасын, бата калсын*» («пусть от отца не останется верблюжонка, но останется *бата*») (Каада-салттар... 2003: 196–197).

Кармыштегин Макелен Өмүрбай выделяет такие разновидности кыргызских благопожеланий: 1) слова, которыми просят беречь от болезней и тягот, напр., *дарттан* (от болезней), *мээнеттен* (от тяжелого труда), *сынанаамдан* (от забот и печали); 2) слова, которыми просили беречь от смерти и бедствий, напр., *балаадан* (от напасти), *бакпай балаадан* (от неожиданной напасти), *өлүмдөн* (от смерти), *капылеттен* (от случайностей), *көчкүдөн* (от лавины); 3) слова, которые просили беречь от негативных психологических проявлений, напр., *каардан* (от злости), *кандын каарынан* (от

злости хана), *жалаадан* (от клеветы), *кара өзгөйдөн* (от нахального человека), *уяттан* (от стыда); 4) слова, которыми просили беречь от врага и плохого поведения, напр., *наадандан* (от невежды), *көзү сууктан* (от завистника), *чууттан* (от двуличного человека), *бөрүдөн* (от волка); 5) слова, которыми просят уберечь от плохого языка (*жаман тилден*); 6) слова, которыми просят о духовной защите, напр., *арамдан* (от скверны), *арам дүйнөдөн* (от скверны жизни), *арамдыктан* (от двуличной жизни), *ымансыздыктан* (от безверия), *тозоктон* (от ада), *тозоктун отунан* (от пламени ада) (там же, 380–385). Данный перечень явным образом указывают на экзистенциальную значимость феномена благословений.

### § 3.3. Поэтическая импровизация и феномен игры в духовно-магической традиции кыргызов

Большое значение для народного и шаманского зикра, для практик *бата* и *бакшы ыры* имеет поэтическая импровизация. Большинство практикующих *кыргызчылык* не признают заученных наизусть или вычитанных из книг формулировок и настаивают, что во время настоящих ритуалов слово «само приходит на язык» (Святые места севера... 2015: 161).

#### 3.3.1. Импровизация в контексте художественного творения

Изучая общую структуру импровизации в различных искусствах, современные ученые трактуют ее как метакоммуникацию импровизатора с трансцендентным, в которую включается также реципиент (слушатель, зритель, участник) (Новикова 2012). Импровизация обладает некоторыми определенными качествами. В первую очередь, это подвижный, гибкий, изменчивый, синхронный модус творческого акта, подразумевающий возможность компоновки и докомпановки, конструирования, реконструирования и деконструирования. Кенже-апа из Нарынской области КР, мастер произносить *бата*, говорит, что «поток слов у нее льется сам по себе, она лишь упорядочивает его» (Байсабаева). Мои информанты свидетельствуют о том же. «Это такой дар – уметь говорить стихами. Можно говорить ими хоть сколько долго. Они приходят сами, так через нас говорят наши предки, те, кто и наделил нас даром» (ПМА 2012, Таласская обл.: Давлеталиева).

Надо отметить, что далеко не все практики *кыргызчылык* используют импровизации, а тем более экстатические техники. Информант Б. Модубаева, смотритель мазара Байтик-Ата, соотносит такого рода практики со способами работы *бакшы*, в то время, как сама она работает в рамках *молдочулук* (путь *молдо*) и лечит людей, в основном, с помощью *сур* и *аятов* (ПМА 2016, Чуйская обл.: Модубаева). Таким образом, не обязательно быть *молдо* (женщины не бывают *молдо*), чтобы иметь дар *молдочулук* и следовать этому пути. Также себя позиционирует и Ж. Кулиева (ПМА 2016, Чуйская обл.: Кулиева). Те информанты, которые ассоциируют себя с шаманизмом, напротив, обладают способностью поэтической импровизации.

Импровизация обнажает *траекторию воображения*, в которой воображаемое ещё не отделено от воображающего, но представлено через его

живые переживания или видения. На передний план в импровизации выходит свобода, отсутствие заранее заданной цели, но в то же время интенсивная интенциональность, стремление к красоте и, безусловно, *ярко выраженное игровое начало*. Ф. Ницше в своей философии становления вписывает импровизацию в концепт искусства как игры, причем, искусство у Ницше выражает свободный, активный дух жизни, за которым человек порой обращается к детству. Такое видение серьезно дополняют игровые концепции Й. Хейзинги и О. Финка. В этом смысле отдельный интерес представляет саморепрезентация кыргызского шаманского камлания – *оюн*, о чем будет сказано ниже.

Онтологически осмысляя художественное творение и его истоки, М. Хайдеггер показывает экзистенциальное измерение импровизации, которое может быть понято также и как сакральная сторона творческого делания. Следуя мысли Хайдеггера, можно увидеть указание на бытие в существе творения. Хайдеггер связывает исток творения с пониманием, фундаментальным экзистенциалом бытия-в-мире, который невозможно постичь с помощью рациональной рефлексии или предмет-объектного мышления, но которое раскрывается в существе языка (Хайдеггер 2008: 33–34).

Концепт «говорящей вещи» (у Хайдеггера *вещь вещает* в самопоказе бытия через сопряжение различных онтологических областей), которому в известной степени близок у *траект* у Ж. Дюрана, удивительным образом перекликается с пониманием видения у исполнителей духовно-поэтических импровизаций. «Когда мы исполняем зикр или даем благословение, все вещи могут говорить с нами. Птицы, травы, камни, облака и даже статуи могут петь хвалу Богу вместе с нами, каждый на своем языке, но так, что это понятно и нам» (ПМА 2014, Таласская обл.: Давлеталиева).

Снятие объект-субъектной границы между исполнителем и тем, что он видит (в том числе внутренним зрением), вообще характерно для импровизационной лирики *акынов* и *бакиы*, как было характерно и для скандинавских скальдов или кельтских бардов. Разумеется, сходство между пониманием творческого делания у Хайдеггера и пониманием такового у традиционных художников и исполнителей не приравнивает их друг к другу и ни в коем случае не делает из народных практиков экзистенциалистов: архаическое видение вещи – это видение онтическое, непосредственное схватывание феномена «в распахнутой истине бытия», без философско-онтологической надстройки над ним.

### 3.3.2. Глоссолалии и паралогизмы

В архаическом (шаманистском) отношении к природе и к вещам заметно отсутствие видовой субъект-объектной преграды между феноменом и актором. Сетевой, самоактуализирующийся топос, континуальное время, синхрония творческого чувства и исполнения, мифопоэтическая речь, суггестия – всё это присутствует у исполнителей зикра и заклинаний, и всё это в структурном смысле тяготеет к партиципации, к мифу о первоматерии, неразделенности, слиянности онтологических областей, то есть к тому ми-

фологическому полюсу, который в структурной антропологии Ж. Дюрана получил название мистического ноктюрна.

Среди такого рода феноменов особое место занимают глоссолалии. Известно, что глоссолалии зачастую сопровождали шаманские зикры и зикры Йасавийи. Глоссолалии фиксируются на ритуалах *бакшы*, порой встречаются в заговорах. В ходе полевых исследований я столкнулся с тем, что иногда глоссолалии «переводят»: например, находят в них якобы тибетские корни и на этом основании делают вывод о вмешательстве тибетских духов либо считают это свидетельством реинкарнации, пробуждения «родовой памяти» и пр. Чаще глоссолалии интерпретируют как язык духов (ангелов, джиннов, *пери*).

Глоссолалии можно считать демонстрацией языка как потенции речи, той промежуточной стороны языка, которая находится уже не в молчании, но еще не в слове. Это также измерение языка, чуждое продуктивному смыслу, чуждое очеловечиванию сущего посредством слова. Глоссолальная импровизация стирает границу между ноуменом и феноменом, поскольку невозможно знать, что именно называется. Номинативный и семантический уровень построения образа смещаются относительно друг друга, либо могут частично или полностью ликвидироваться. Язык без названия, говорящий, но не захватывающий вещи, язык чистой потенциальности, позволяет жизнилиться в совершенной бытийной континуальности.

Глоссолалии встречаются в разных религиях, в т. ч. среди харизматических христианских сект (Коновалов 1908; Топоров 1988). Они присутствуют в заговорах разных народов, в припевах к народным песням, в детском фольклоре, а также в художественной литературе и в поэзии (в частности, в русском футуризме) (Славянские... 1999: 297–282). В джазе распространён схожий приём скэт – импровизационное пение без осмысленного текста.

Кроме глоссолалий, известен феномен выкрикивания в экстазе паралогизмов, фраз и слов, не связанных по смыслу. Такие тексты, полные не псевдослов, но парадоксов или делириозных фрагментов, суфии порой записывали в сборники, а затем комментировали. Так появился особый жанр суфийской литературы – *шатхийе*<sup>60</sup>. Если глоссолалии представляют собой нулевую степень логического, то паралогизмы и парадоксы не асемантические, хотя и принадлежат маргинальной речи.

Весьма интересно, что в современной культуре там и тут всплывают именно архаические структуры. В том числе, со второй половины XX в. мы наблюдаем возрождение импровизации в искусстве: джаз, авангард, нео-авангард, интуитивная музыка, «свободная камера» в кино, автоматическое письмо или «метод нарезки» в литературе. Распространение перформативного искусства с интерактивным вовлечением реципиентов также заставляет говорить о возрождении архаических художественных структур. Парал-

<sup>60</sup> К такому жанру принадлежит, например, трактат средневекового мистика Рузбихана Баки Ширази «Шарх-и шатхийят», изданный в 1966 г. в Тегеране с обширным предисловием Анри Корбена.

тельно этому развивается философское прочтение языка и культуры с точки зрения импровизации.

Философы-постструктуралисты выводят импровизационность на передний план и заявляют о ней как о об особом типе и механизме мышления, который вновь становится актуальным. Интересно, что ученик Ж. Дюрана, французский социолог М. Маффесоли, осмысляющий трансформации современного общества, указывает не только на появление так называемых *неотрибов* («политических тел», воспроизводящих архаическую трайболистскую матрицу на новом социальном уровне) и рост континуальности в социальном восприятии времени, но и на своеобразное глобальное «переиздание» в современной культуре и политике древних нарративов, которые в антропологии воображения относятся к ночным, ноктюрническим режимам (Maffesoli 1991)<sup>61</sup>.

Всё это делает объяснимым неутрачивающий интерес деятелей искусства и науки к архаике, а также подталкивает к дальнейшему осмыслению фольклора и духовно-магических практик с позиций современной гуманитарной мысли.

### 3.3.3. *Бакшы оюн*: игра в обрядах кыргызских шаманов

*Бакшы* по имени Боржо, один из информантов Тоголока Молдо, призывает духов *вступить в игру* (*келсин ойнума*):

*Көйкөптүн тоосун жердеген  
Көсөлдөр келсин ойнума.  
Көсөлдөр мына келбесе  
Көрүмдүн жашы мойнума.  
Аждаар минип ойногон  
Арстандар келсин ойнума...*

*Пусть храбрецы из далекой земли  
Вступят в мою игру.  
Если не придут храбрецы,  
Будет тогда доля на мне.  
Пусть львы, что оседлали драконов,  
Вступят в мою игру...*  
(РФ ОРП НАН КР, инв. № 77: 14)

Словами «игра», «играть» (*оюн, ойно*) кыргызы издавна называли обрядовые действия *бакшы*. Т.Д. Баялиева замечает, что слово *оюн*, которым якуты называют шаманов, совпадает с названием камлания у шаманов Хорезма, уйгуров Восточного Туркестана, а также у кыргызских шаманов (Баялиева 1972: 147). В сообщениях О. Муродова шаманские духи *развлекают, занимают* таджикскую *фолбин* (Муродов 1975: 97). Современная ошская шаманка Х. Ибрагимова говорит, что ее духи «любят играть» (Горшунова 2000б: 197). В Хорезме камлания назывались *пархон уйнайди*<sup>62</sup> (игры *пархон*), а в Восточном Туркестане – *пери-оюн* (игры *пери*) (Снесарев 1969: 48). Путешествуя по Восточному Туркестану, тюрколог Е.С. Малов, удивлялся тому, что шаманские церемонии местные жители называют игрой, за-

<sup>61</sup> В этой работе М. Маффесоли пишет о дионисийском нарративе, о тени Диониса. В других работах, оригинально развивая идеи Э. Дюркгейма, Маффесоли говорит о «новой околдованности», господствующей в современном мире.

<sup>62</sup> Пархон – название шаманов в некоторых регионах Средней Азии.

бавой. Он также замечает, что «во время моления» повторяют припев: «*О пери, веселись, забавляйся, играй*» (Малов 1918: 5-6).

Таким образом, камлание мыслилось как взаимная игра духов и мистика (мага, шамана). Понятие о мистической игре относится и к шаманским элементам суфизма, причем, найти их можно далеко за пределами Средней Азии: турецкие суфии используют для описания передвижения с места на место святого Шуджи глагол «ойнамак» – «плясать», «играть» (Аверьянов 2013: 14), а ритуальный «Журавлиный танец» Бекташи алеви также понимается в качестве «игры» (Zagone 2013b: 212–213).

Понятие о шаманской игре свойственно не только тюркам. Корейские шаманы именуют свои действия *nolda*, а индийские маги общаются с духами во время *khelna* – эти слова тоже переводятся как «игра» (Амайон 2007: 15). «Играми нкиси» т. е. духов (*tala nkisi*) именуют свои духовно-магические обряды представители афро-карибского культа *пало* (Cabrega 206: 326).

Анализируя шаманские ритуалы якутов, казахов и кыргызов, П.Е. Заболоцкая приходит к выводу, что они сводятся к игровому способу создания образов различных духов и божеств, ведения диалогов и совершения соответствующих ритуальных действий. Именно для проведения «игры в духов» большое значение имеют костюмы, атрибутика, исполнение различных песен, звукоподражаний, танцевальных движений и пластики (Заболоцкая 2013: 107).

Само слово *оюн* в кыргызском языке имеет широкий спектр оттенков: от игры или забавы до интриги (шашни, штучки). *Оюн сал* («резвиться») могут сказать о животном. Производное *оюнкарар* – шаловливый, шутник, забавник, весельчак (Киргизско-русский словарь, II 1985: 87). *Ойно* имеет значения: играть, забавляться, резвиться, шутить, но также «быть в любовных отношениях» и «камлать»: «*бакишы ойноп атат*» значит – «шаман камлат» (Киргизско-русский словарь, II 1985: 63).

Объединение сексуальных и шаманских коннотаций в данном случае, на наш взгляд, на семантическом уровне раскрывает естественную параллельность сексуального акта и аффективного возбуждения в шаманских играх, отмеченную исследователями в том числе и в связи с нейрофизиологическими процессами (Харитоновна 1995а: 237–240). Еще одна линия контаминации эротики, магии и игры – это свойство переходности, с которым связываются различные формы ритуального поведения (Морозов 2006: 51).

### 3.3.4. Феноменология игры

В прошлом веке психоаналитики попытались раскрыть связь таких бытийных феноменов как игра, сексуальность и смерть. Ж. Лакан подчеркнул деиндивидуализирующую природу секса, уподобив ее гипотетическому гибкому, плоскому и всепроникающему существу *ламелле*, в которой смерть и сексуальность встроены друг в друга, заставляя ужас и влечение циркулировать в том «определяющем человека измерении», в котором «он не совпадает с самим собой, в котором его индивидуальность существует лишь как часть процесса деиндивидуализации» (Лакан 2004: 208–211).

Феноменологическое открытие того, что смерть включает в себя жизнь индивидуума, а сексуальность сущностно связана с влечением к смерти, подтолкнуло психоаналитиков к утверждению неконсистентной и по существу проблематичной природы человеческого либидо, а затем заставило расширить этот тезис до утверждения о неконсистентности бытия (Реше 2017: 139–141). В свете этих постулатов внутренняя связь игры и сексуальности в шаманских камланиях вновь актуализирует шамана как первого в истории культуры «исследователя границ»: функционально выполняющий роль посредника между живыми и мертвыми, людьми и животными (индивидуализирующим и деиндивидуализирующим), шаман не только демонстрирует открытую психоаналитиками психосексуальную неконсистентность, но и творчески работает с ней.

В научной литературе достаточно много сказано о близости шаманизма и других элементов архаической культуры к партиципативному (недуальному или «дологическому») мышлению, которое свойственно также детям. Иногда шаманизм называют «духовным детством человечества». О том, что феномен игры находится в основе человеческой культуры, но отнюдь не ограничивается детством, писали Х.-Г. Гадамер и Й. Хёйзинга. По мысли этих философов, культура развивается в игре, оформляясь в праздничном осуществлении (Хёйзинга 1992) и осуществляя посредством игры развитие смысла (Гадамер 1988). Сакральный ритуал и праздничное состязание у Хёйзинги – это те постоянно возобновляющиеся формы, внутри которых культура объединяет серьезное и игровое. Как пишет Хёйзинга, «игра есть добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемой чувством напряжения и радости, а также сознанием “иного бытия”, нежели обыденная жизнь» (Хёйзинга 1992: 41).

В XX в. ученые стали рассматривать ритуал как текст и как коммуникацию. В структурализме ритуал мыслится как отношение между знаками, как метаязык и как единство знака и средства, обладающее собственной интенцией. С этой точки зрения из синтаксиса текста ритуала могут быть извлечены смысл и значения ритуала (Леви-Стросс 1985). Постструктуралисты показали, что такое понимание грозит потерей параструктурных областей ритуала (Деррида 2000). С их точки зрения ритуал имеет не только логические, но и внелогические основания, причем вторые доминируют над первыми, что делает проблемой рациональную интерпретацию ритуала. На мой взгляд, это обстоятельство находит конструктивный выход в понимании ритуала как игры с экзистенциальных позиций, где структуры поддаются рационализации до той степени, в которой они «возвышаются» над бытийной природой этого феномена, над областью возможного или виртуального.

Экзистенциальную оценку феномену игры дал немецкий философ О. Финк, развивавший идеи Ф. Ницше, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. По Финку игра, будучи «основным способом общения с возможным и недействительным», сущностным образом определяет сам бытийный склад человека

(Финк 1998). Как есть это самое *возможное*? Возможное представляет бытие, располагающее могуществом сбываться, онтологическое «может-быть». Экзистенциальное отношение человека к бытию по Финку кроется в могуществе возможного, через которое бытие осуществляет мысль. В этом русле О. Финк очень близок хайдеггеровскому концепту «понимания»: «понимать» значит «мочь», быть в состоянии (что-то сделать). *Понимание* – это «могущество-сбываться» и оно неотделимо от того, в какой мере самому человеку понятны возможности бытия, что и реализует тем или иным образом обнаружение бытия в человеческом бытийстве (вот-бытии) в связи с истолкованием и другими экзистенциалами, которые осуществляются в жизни человека как в бытии-к-смерти. Измышляя действительное и примысливая недействительное, божественное или виртуальное, человек следует по контуру своей конечности, овладевая возможным и осуществляясь экзистенциально. Понимая игру как «способ взаимопроникновения бытийствующего и кажущегося, когда в одном заключается другое – кажущееся бытие и существующее казание», Финк описывает игру в словах, которые подходят для определения шаманского камлания и импровизации вообще: «Игра – это импульсивное, спонтанное протекающее вершение, окрыленное действие, подобное движению человеческого бытия в себе самом» (там же, 361).

Именно игра является общим генетическим корнем шаманизма и театра, древнего ритуала и сказительства. Основа такой игры – символическая система. В шаманизме эта система представлена в виде дуалистического деления на мир людей и мир духов (либо, что равнозначно, мир людей и мир природы). Как замечает антрополог Р. Амайон, шаман выполняет функцию регулятора, который поддерживает брачные связи и отношения обмена между человеческой общиной и сверхъестественными существами, сам выступая как партнер духовного мира и создавая искусство, отмеченное его печатью (Намайон 1990: 738–739). Именно поэтому, согласно мысли Амайон, «шаман во многих культурах мира считался предшественником или прообразом таких видов деятельности как ясновидение, оккультизм, психоанализ и пророчество, а в области искусства – цирка, театра, танца и поэзии» (Амайон 1996: 124). Очевидно, творческое воображение, которое лежит в основе психологии художника, в значительной степени свойственно шаманам, целителям, оккультистам. К таким выводам приходят американские исследователи С.К. Уилсон и Т. Барбер (Wilson, Barber 1983). С. Крипнер дополняет их выводы: «склонные к фантазированию» личности должны обладать способностями к действительному впадению в ИСС и работе в них для того, чтобы быть целителями или медиумами (Крипнер 2000).

Игра рождает напряжения, но в ее собственном движении есть только легкость. Это та легкость, с которой происходит случайное или фатальное, легкость и неотвратимость *не-сознательного* начала, которое, как показывает в своей феноменологии мифа А. Пятигорский, есть *начало смерти* (Пятигорский 1996). *Не-сознательное* (которое в феноменологии Пятигорского не тождественно бессознательному) может сочетаться со сверхъесте-

ственным, только ему открывая свою прозрачность. В игре, как ни странно, нет притворства – напротив, играющий искренне захвачен своей ролью, он не знает, кем является, или, можно сказать, является тем, что подает ему *весть*, но остается *неизвестным*. Игра предстает становлением сознательного из не-сознательного, продуктивной субъективацией смыслов. При этом захваченность игрой (или ролью) в онтологическом смысле можно уподобить одержимости, имеющей прямое отношение к религиозным практикам.

Сочетание не-сознательного и мифопоэтического сверхъестественного составляет суть камлания, обряда с признаками одержимости, когда личность выходит за «пределы личностного». Не-сознательное может быть аспектом структуры сознания, когда таковая, как пишет Пятигорский, предполагает конфигурацию нескольких событий, «которые могут происходить только в присутствии не-сознательного, когда именно не-сознательное «притягивает» их друг к другу заставляет совмещаться в определенных моделях, определяющих топологию мифа» (там же, 95–196).

Шамановеды главной функциональной особенностью шаманов называют их посредничество между мирами, между миром живых и миром мертвых, миром людей и миром духов. Шаман переходит границы миров. Вероятно, с феноменом игры шаманы связаны и через эту свою особенность. Связь игры с *ситуациями перехода* на материалах традиционного народного календаря демонстрирует этнограф и фольклорист И.А. Морозов (Морозов 2006: 50).

Р. Амайон рассматривает шамана как посредника между общиной охотников и миром животных, с духами которых он заключает пакт: шаман переходит границы миров и регулирует баланс в обмене добычи и жертвоприношений. Также по мнению Амайон, шаман стоит на «перекрестке» горизонтальной линии социально-родовых связей и вертикальной линии усопших предков. Как в случае с миром животных, взаимодействие с миром мертвых шаман осуществляет посредством игрового начала (Намауов 1990). Определяя поведение шамана как исполнение роли, которая соответствует его функции, Амайон, однако, не возводит шамана к образу актера, шаманизм – к театру, а обряд – к игре. «Обряд считается коллективным воздействием на нематериальные сущности, и от него ждут эффективности, а не представления, адресованного зрителям и содержащего в самом себе свою цель», – справедливо подмечает антрополог (Амайон 2007: 14).

Представляется, что именование камлания игрой приоткрывает содержательный смысл шаманской возможности «действовать» в нескольких мирах сразу или совершать ритуальный переход между ними, «переклочение регистров». Как указывает О. Финк, «игровой мир» находится не снаружи и не внутри играющих, «он столь же вовне, в качестве ограниченного воображаемого пространства, границы которого знают и соблюдают объединившиеся игроки, сколь и внутри: в представлениях, помыслах и фантазиях самих играющих». Пронизанное интенциональными напряженностями социальное пространство магии – это одна сторона феномена межкатегориального номинализма шамана. В направленных коммуникационных потоках

особое место принадлежит *не-сознательному*, которое, вероятно, и позволяет игровому миру, «не существующему нигде и никогда», занимать, как пишет Финк, «в реальном пространстве особое игровое пространство, а в реальном времени особое игровое время» (Финк 1998: 376–377).

В связи с несознательным, но направленным (*интенциональным*), особый философский интерес составляет проблема связи языка и игры, если понимать язык как бытийный способ, вынесенный из взаимодействия с возможным (пустым, трансцендентным) по лекалу *игровой инверсии*: присваивая феномену ноуменальное, человек обозначает одно через другое, неизменно вступая в отношения с виртуальным таким же сущностным образом, каким шаман вступает в отношение со сверхъестественными мирами.

Таким образом обычный язык и мифопоэтический язык (колыбель человеческой культуры) сущностно едины. Как полагал М. Хайдеггер, в поэзии действует внимание к божественному и сказание его в слове, а в мышлении то же внимание облачено в форму сущего и действует в русле присвоения этого божественного. Разница между мифопоэтическим (в том числе шаманским или сказительским) и философским заключается в том, что поэзия есть нисходящее несение «скрытого в песне», а философия есть восходящее движение от сущего к истине бытия (Хайдеггер 2008; Хайдеггер 2010).

Ученик М. Хайдеггера Х.-Г. Гадамер, сравнивая произведение искусства с игрой, делает вывод: как и игра, произведение искусства *не является предметом* или объектом, противостоящим (или данным) человеку как субъекту (Гадамер 1988). Как ни одна вещь (игрушка, кукла, шахматы) сама по себе не является игрой, так же и картина, музыка по своему «вещественному» составу еще не есть произведение искусства без ваятеля, наблюдателей, без контекста, времени и пространства. Произведение искусства – это *совместное бытие* человека и предмета. Тоже можно сказать и об игре. Особенно хорошо это видно там, где феномены искусства существуют в своем «первородном» виде, в мире мифопоэтических импровизаций и ритуалов, и не ушли в субъектно-объектное истолкование.

Будучи уникальной экзистенциальной способностью человека, единственного существа, соотношенного к универсуму таким способом, что в своей осознаваемой конечности он пребывает *между действительным и возможным*, язык показывает свое сущностное начало через *феномен игры*. В архаических обрядах эта связь проступает в непосредственном виде, она говорит о себе прямо из своей бытийной погруженности. Очевидно, что шаманский обряд-игра (*бакшы ойно*) представляет собой *культурный феномен игровой инверсии, осуществляющейся в мифопоэтической топике*, где интенциональное и не-сознательное образуют сложный событийный узор.

Можно классифицировать *бакшы ойун* и шаманские камлания вообще и более узко, воспользовавшись, к примеру развитой концепцией французского социолога Р. Кайуа. В ее свете камлания представляют собой яркий образец «головокружительных игр» (*ilinx* или *vertigo*), которые содержат

элементы быстрого кружения, пируэтов и кульбитов, призваны нарушить стабильность своего восприятия реальности и вызывать ИСС. С другой стороны, шаманские камлания можно рассматривать в свете «подражательных игр» (*mitisgu*), связанных с маскарадом, имитацией и поддерживаемой участниками верой в образ (Кайуа 2007: 107–118).

\*\*\*

Представленные в качестве когнитивно-онтологических феноменов структуры сакрального при некоторой условности могут быть описаны в виде трех модальностей: внутренней, внешней и медиативной (посреднической). Понятия *аян* (весть из духовного мира, прозрение), *аруу* (период болезненных испытаний перед принятием сакрального дара) и *касает* (сакральный дар) касаются внутренних состояний человека, которые всегда связываются с событиями, но события никогда не мыслятся как нечто внешнее или операционное – напротив, они явлены как присутствие бытия в человеческом, как *со-бытие*.

Человек в *кыргызчылык* окружен невидимым миром *кайып дүйнө* (*кыямат*), который особенным образом раскрывается в сакральных пространствах, на святых местах (*мазары, ыйык жерлер*). Таковыми считаются могилы почитаемых личностей и различные природные объекты. Мазары играют огромную роль в духовно-магической традиции кыргызов и других народов Средней Азии: на них люди лечатся, приводят в порядок свои мысли и чувства, получают знаки, вещие сны, предсказания, внимают *бакишы*, целителям, сказителям и другим «людям, имеющим дар». На мазарах духи, представители *кайып дүйнө*, могут давать человеку способности (*касает*) или наказания, заветы (*аманат*). Само сакральное пространство вместе с духами и природой воспринимается в русле естественной гармонии мира и раскрытия через этот мир бытия.

Различные духи (*джинны, пери, арбаки, тиры-колдоочу, ээси, дивы, кайы, чилтены* и другие), действующие как посредники между мирами, преодолевают онтологическую границу смерти и, таким образом, соотносятся с конечностью земного пути человека. В оптике антропологии воображения (Ж. Дюран) мифы и духовно-магические практики выступают как культурно артикулированный ответ человека на вызов времени и смерти. Такой ответ в кыргызской традиции раскрывается преимущественно в структурах *мистического ноктюрна*, в котором противопоставление жизни и смерти (так же, как и противопоставление субъекта и объекта, ноумена и феномена) сглаживается или вовсе снимается. Это происходит благодаря феномену партиципации.

Данный феномен нуждается в философско-культурологическом прояснении. Партиципацию можно считать методом целостного (холического) восприятия мира, свойственного мифопоэтике. Мифопоэтика исходит не из рационального мышления (счетно-расчетливая рациональность), а из тотальности поэтического мышления. Абстрактно-разумная репрезентация в такой перспективе видится развитием или устрожением мифопоэтического мышления с его обобщающим пониманием. Мифопоэтика может быть по-

нята через современные концепты гуманитарного знания, к примеру, через *нарративы* в нарратологии. Проследить их позволяет сочетание экзистенциального анализа с антропологическим подходом, когда мифологические нарративы выражают различные манеры понимания человеком своего места в мире, те или иные «стили» человеческого ответа на вызовы времени и смерти. Для таких мифопоэтических исследований необходима интегративная философская оптика, выступающая в роли мировоззренческого и методологического базиса в антропологических и культурологических исследованиях. *Мифопоэтическая интенциональность*, наполняющая духовно-магическую сферу, в связи с этим представляется в качестве особого способа интеллектуальной и языковой деятельности. Она оперирует образами, а не прерывистыми каузальными сериями, тяготеет к целостному, а не к аналитическому.

В различных обрядовых практиках человек сталкивается с собственным существованием, которое предполагает свободу выбора, открытый в будущее проект самоактуализации. Нередко это происходит в связи с пограничными ситуациями, бывает связано с моментом трагического выбора, проходя через который, человек понимает, кто он, и что делает его таковым, то есть конструирует свою идентичность. Пророчества, *аманаты*, нравовучения и внушения со стороны сакральных инстанций наполняют человека «внутренней силой», позволяют ему оформить и утвердить свой выбор в рамках характерных культурных и индивидуальных представлений о мире. На такие выводы наталкивают не только наблюдения за сакральными практиками, но и анализ лексики, чаще всего встречающейся в текстах духовно-поэтических импровизаций, будь то *бата*, *дубалоо*, *зикир* или *бакишы ыры*.

Говоря об импровизации (*кара ыр*), которая имеет определяющее значение для мифопоэтики тюркских народов (включая кыргызов), необходимо иметь ввиду природу этого явления: импровизация обладает качествами синхронного творческого модуса, а импровизатор находится по ту сторону объект-субъектной дуальности, исполняя то, что он воспринимает, в том числе через *аян*. *Бакишы* и *джомокчу* – импровизаторы. Есть и ряд других общих (или сходных) черт для шаманов и сказителей, хотя функционально это совершенно разные категории. Характерно, что *бакишы ыры* произносятся в качестве импровизации и зачастую в ИСС. В кыргызской шаманской и магической обрядности также бытуют феномены «свободного языка», такие как глоссолалии и паралогизмы.

Другая сторона духовно-магической деятельности – игра, игровое начало. Оно репрезентируется в самом термине, каким обозначают шаманские камлания – *бакишы оюн* (игра *бакишы*). Необходимо понимать, что *оюн* – не просто слово, а целый семантический пучок, имеющий различные смысловые оттенки от юмористических до сексуальных. Объединение сексуальных и шаманских коннотаций здесь иллюстрирует некоторые существенные стороны шаманизма как такового: значимость аффективного возбуждения в обрядности, важность мотивов переходности (союза различных онтологических полюсов), символический характер шаманского ритуала, который многие исследователи считают генетическим материалом театра

(или шире – искусства). Особый интерес составляет проблема сложной связи языка, игры и сознания. Разумеется, это вопрос, далеко выходящий за пределы тематики шаманизма, однако, изучение духовно-магических практик и мифопоэтики (древнего базиса человеческой культуры) может многое дать для раскрытия названной проблематики.

## Послесловие

Остается кратко подытожить сказанное. Шаманизм кыргызов (*бакшылык*) уходит своими корнями в древнетюркский шаманизм, практики которого впервые были зафиксированы еще в X в. Интерес к ним проявили некоторые путешественники, проповедники и летописцы. Но систематическое этнографическое изучение тюркского шаманизма, в том числе и шаманизма среднеазиатов, началось только в XIX в. Главную роль в изучении шаманизма Средней Азии играли ученые Российской Империи, а позже Советского Союза: краеведы, этнографы, фольклористы. Только в советское время кыргызский шаманизм стали изучать отдельно от казахского, появились ставшие теперь классическими работы С.М. Абрамзона, Т.Д. Баялиевой, В.Н. Баилова. В то же время жесткая марксистская парадигма зачастую мешала всесторонним исследованиям и, по-видимому, была причиной, по которой из поля зрения ученых выпал важный источник, описывающий кыргызских шаманов конца 20-х гг. XX в. – рукопись акына Тоголока Молдо. Она стала одним из главных источников настоящего исследования.

В XXI в. изучение *бакшылык* и духовно-магических традиций кыргызов продолжается силами кыргызских ученых и представителей западной науки. Мировое шамановедение уже к концу XX в. пришло к заключению о плодотворности кросскультурного и междисциплинарного подхода к изучению такого сложного феномена как шаманизм (Криппнер 2007; Харитоновна 2000; Winkelmann 2004). Очевидно, развивать эти подходы важно и в отношении кыргызской традиции. Применение знаний психологии/психофизиологии в культурно-антропологической области в данном случае позволяет продолжить дискуссию о том, что стоит за разделением на черных и белых шаманов – такое разделение в Средней Азии известно именно у кыргызов.

Как было показано, оно коррелирует с техниками вхождения в ИСС. Впрочем, для того, чтобы понять, почему черные шаманы традиционно считаются (у многих народов, в том числе, у кыргызов) более сильными или даже «собственно шаманами» в отличие от белых, необходимо, разумеется, учитывать и знания, накопленные другими науками – фольклористикой, историей, лингвистикой. Но едва ли даже самый сложный междисциплинарный аппарат может дать живое представление о мифопоэтике, собственно о шаманском мире и языке, если сложенные между собой знания и выводы не найдут философско-антропологической концептуальности, – такой ясности, которая способна развернуть аналитическую картину в сторону бытийной истины. Инструментом, который я попытался задействовать в этих целях, стала экзистенциально ориентированная феноменология сакрального.

В последние три столетия кыргызский шаманизм и связанные с ним практики претерпели серьезные изменения. Причинами таковых стали несколько глобальных культурно-исторических процессов. В первую очередь, это исламизация кыргызов, представляющая собой длительный, неоднородный и прерывистый процесс, который начался еще в XII в., имел несколько этапов, перерывов и «откатов», и вступил в свою новую фазу как раз сей-

час, в первой четверти XXI столетия. Значительную роль в этом процессе сыграл суфизм, причем суфийское братство «кочевнического» направления – тарикат Йассавийя. Мистическое, содержательное родство суфизма и шаманизма заложило ту особую основу, из которой произросла сложностная, в некотором роде транскультурная духовная традиция кыргызов.

Во-вторых, не менее значимыми стали изменения в жизни кочевых и полукочевых кыргызов, которые произошли с установлением социалистического строя, – все те процессы, которые были запущены советской властью: модернизация общества, ликвидация сословий, индустриализация, осуществление программы всеобщей грамотности и доступной медицинской помощи, обуздание родо-племенной вражды, атеистическая пропаганда, растущее влияние русской культуры, а через нее – европейской и мировой. Советский Союз подготовил те институции и формы бытования кыргызского народа, которые, преобразившись в соответствии с требованиями рыночной экономики и демократии, стали основой его суверенной государственности после распада СССР.

И здесь уместно назвать третий глобальный фактор, повлиявший и продолжающий влиять на самобытные черты кыргызской культуры, в том числе на шаманизм. Это – глобализация и информационные процессы, запущенные в конце XX – начале XXI вв. «Шаманский социум», разумеется, не остался в стороне от интернета, от влияния т. н. «постмодернистской эпохи». Ярким примером «смешения дискурсов» стал скандал с *джайса-низмом* – борьба ряда филологов и «патриотов-охранителей» против «Ай-коль-Манас», постфольклорной, нешаманской версии великого эпоса. Споры об этой запрещенной книге, отлично отражающие противоречия современного кыргызского общества, продолжаются в настоящее время.

Появление специфических общественных организаций и движений, нацеленных на поиск «национального лица» и возрождение «исконных традиций», в конце прошлого века, новые социально-экономические реалии и обогащение традиционной культуры инородными элементами сделали возможным появление нешаманизма и родственных ему оккультных практик. В то же время шаманизм и традиционная духовная культура тюрков были «подняты на знамя» представителями тенгрианства и частью интеллигенции, что усугубило давно существующее напряжение между приверженцами народной культуры (*кыргызчылык*) и ислама (*мусулманчылык*). Многим традиционные кыргызские ценности видятся здоровой и самобытной альтернативой радикальному исламу, который все громче заявляет о себе в Средней Азии в наше время. Неслучайно неорелигиозные движения, близкие к нешаманизму, порой противопоставляют официальному исламу свой идеологический плюрализм и свою мировоззренческую открытость. Нешаманисты не делят людей по религиям и нациям, ведь у каждого человека есть предки, а именно через почитание духов предков наследники традиционного *бакшылык* актуализируют сакральное и божественное присутствие в своей жизни. Это чрезвычайно важная и весьма чувствительная тема, если учитывать какую роль в геополитике имеет исследуемый регион и

какую роль в мировых общественно-политических процессах берет на себя многоликий ислам.

В XX в. в Кыргызстане, как и в других странах региона, оформился феномен религиозного туризма, появились так называемые *ордо* – неошаманские организации, главным объединительным элементом которых остается практика ритуальных паломничеств (*зийаратов*) на святые места (мазары). Неошаманизм в Кыргызстане включил в себя много нового, но сохраняет и некоторые исконные черты традиции: понятие о наследственном духовном даре (*касует*), о принуждении высшими силами к духовному пути, а также представления о духах-покровителях, непосредственной связи с которыми можно добиться посредством различных обрядов.

Среди таких обрядов большое значение имеют благословения (*бата*), экстаические моления (*зикир*), молитвы и заклинания (*дуба*), спиритуальные контакты (*жар салуу*), паломничества на святые места, различные ритуалы очищений и жертвоприношений. Понятие *бата*, которое обычно трактуют как краткое молитвенное обращение или как слова благословения (*тилек тилөө*), тесно переплетено с древним тюркским жанром благопожеланий *алкыши*. *Алкыши* стали матричной основой для *бата*, но и в собственном виде благопожелания *алкыши* ныне также распространены у кыргызов. Характерно, что у тюркских народов Севера, которые не подверглись исламизации, *алкыши* зачастую звучат на шаманских обрядах, при обращении людей к различным духам или, напротив, обращении духов и сакральных инстанций через медиумов к людям.

У кыргызов подобная спиритуальная связь обнаруживается, во-первых, в так называемых *бакшы ыры* (шаманских песнопениях), а, во-вторых, в специфической форме *бата* – благословениях предков или *арбак бата*. В ходе полевых работ я столкнулся с представлениями, согласно которым обычные *бата* «даются» (*бата беруу*), а благословения предков «издаются» или «выпускаются» (*бата чыгаруу*). Отмечу, что понятие *бата чыгаруу* известно лишь тем информантам, которые каким-либо образом связаны с функционированием различных неорелигиозных организаций, сочетающих шаманизм, суфизм и эзотерику. Но, несмотря на то, что эта форма благословений – новое веяние, в основе своей она соответствует древним представлениям о возможности получить *бата* от духов – непосредственно или через их избранников.

В текстах *бата*, *зикир чалуу* и *бакшы ыры* значительное место занимают сакральные фигуры, духи, которые предстают в самых разных образах. Это могут быть герои эпосов, легендарные прародители, *тиры* (покровители), исторические деятели, драконы, великаны, волшебные змеи. Кроме Бога, к которому обращаются под именами Аллах, Кудай, Тенир, исполнители зикров поют о *тирах*, *арбаках*, *шеитах*, *дивах* и *пери*, о душах ходжей, дровищей, различных волшебников и богатырей. В сакральных текстах фигурируют также исторические и культурные деятели: падишахи, ханы, военачальники, сказители, *сынчы*. В этом смысле практика духовно-магических импровизаций остается одним из способов поддержания этнокультурной памяти народа.

Фольклорно-этнографические материалы и мои наблюдения за нынешними целительскими и прогностическими практиками, бытующими в Кыргызской Республике, говорят о развитой сфере духовной культуры, отводящей особую роль искусству слова. Представления о сакральной силе языка лежат в основе различных заговорно-заклинательных практик, которые активно используются в магических ритуалах, таких как инициация *ак кийүү*, водное очищение духа *рух тазало*, заговаривание *дем салуу*, спиритуальные контакты *жар салуу*, огненные обряды *шам жагуу*, экзорцизмы *эмдөө* и многие другие. В заговорно-заклинательном искусстве кыргызов, как и в духовной традиции в целом, прослеживается некоторый дуализм. Одни формы заклинаний ассоциируются больше с мусульманской магией (*рукия*, использование *сур* и *аятов*), другие же связаны с архаическими практиками и шаманизмом (*дарым*, *бадик*, *албын*) и могут предаваться порицанию со стороны ревнителей ислама. Такой термин как *дуба*, хотя и имеет арабское происхождение, понимаются в зависимости от контекста и имеет самое широкое смыслоупотребление: бывают и шаманские, и мусульманские, и белые, и черные *дуба*.

Главной функциональной особенностью шаманов антропологи называют их посредничество между мирами, между миром живых и миром мертвых, миром людей и миром духов, умение пересекать межкатегориальные границы, включая границу природное/культурное (сырое/вареное у Л. Леви-Стросса). Все это в полной мере касается и кыргызского *бакшылык*: кыргызские шаманы утратили характерный для тюрко-монгольского мира специфический шаманский костюм, но не утратили своей шаманской функции – быть связными и «переводчиками» между различными регистрами бытия. Представляется, что к обозначенным в структурной антропологии бинарным парам можно добавить и онтологическую границу актуальное/возможное (или наличное/виртуальное), которая, как известно, пересекается в игре. В этом отношении характерно именование камлания игрой – *бакшы ойно*. Игра как онтологический феномен связана и с языком: и то и другое есть бытийный способ взаимодействия с возможным (пустым, потенциальным, трансцендентным). Очевидно, сакральное измерение игры и сакральное измерение языка раскрываются в импровизациях *бакшы* в виде игровой инверсии.

Считается, что *бакшы*, как и сказители (*манасчи* и др.) имеют особый дар, некие духовные способности, полученные свыше или переданные по наследству (иногда «включаются» оба варианта). Эти способности часто понимаются одновременно как залог, ответственность или миссия (*аманат*). Для исполнения *аманата* и даются таланты, умения, способности (*касает*). Принятие *касает*, особенно, если речь идет о шаманском даре (*бакшы касает*), как правило, сопровождается испытаниями, болезнями и свершениями, имеющими судьбоносное значение. Наличие особых способностей или сакрального дара обязательно не только для шаманов и сказителей, но и для других сакральных специалистов. Среди таковых наиболее близки шаманизму призванные к аскезе и мистическому самосовершенствованию *дубана* (ранее это были нищенствующие мужчины, бродячие

дервиши, отчасти напоминающие русских юродивых, но сейчас в качестве *дубана* идентифицируют себя и семейные люди, и женщины), экзорцисты *куучу* и *эмчи* (как правило, получают свои способности в противостоянии со злыми духами), *демчи* (заклинатели в широком смысле слова), *табыты* (лекари-знахари, имеющие обширные познания в области травничества и натуропатии), *тамырчи* (лекари, диагностирующие по пульсу), *дарыкеры* (знахари-заклинатели), *толгочу* (гадатели), отдельные *молдо* (те муллы, которые с магическими целями используют *суры*, изготавливают амулеты-тумары и нередко имеют познания в области травничества).

Все эти сакральные специалисты с особым пиететом относятся к священным пространствам – мазарам. В русле мифопоэзиса мазары можно понимать как топос, в котором живая «истина мира» представлена в виде миропорядка, посредством природы сопряженного с человеком. Человек, участвуя в обрядах внутри таких пространств, слушая шаманские песнопения и заклинания, передаваемые через медиумов наставления, ощущая символически нагруженный ландшафт «места силы», обнаруживает себя не случайным элементом универсума, а существом, приобщенным к бытию мира и миропорядка. Законы духовной экологии при этом санкционированы ощущением универсальной сопричастности человека и мира, образами которого являются *чильтены* и другие наделенные священной властью существа.

Духи, их мазары и сакральные специалисты – главные силы *кыргызчылык*. В общее семантическое поле их связывают тексты благословений, молений и заклинаний, которые, равно как и эпическое сказительство, функционируют в русле мифопоэтики со всей ее непростой спецификой. Конструктивной стороной мифопоэтического начала является возможность холического и партиципативного восприятия бытия, его осуществление в ходе «особой жизни» ритуального начала. В обряде через взаимодействие с высшими силами происходит особая фиксация человеческих связей и отношений.

Экзистенциальную значимость духовно-поэтических импровизаций сами знатоки фольклора формулируют в таких выражениях, как «земля зеленеет с помощью дождя, а народ процветает благословениями» («*жамгыр менен жер көгөрөт, бата менен эл көгөрөт*»). В различных духовно-магических практиках человек сталкивается с собственным существованием, которое предполагает муки выбора и поиски смысла. Часто это происходит в связи с пограничными ситуациями и может быть связано с тяжелыми обстоятельствами, проходя через которые, человек понимает, кто он, и что делает его самим собой. Иначе говоря, мифопоэтический смысл позволяет человеку осуществить важнейшую экзистенциальную мотивацию – принять и выдержать послы судьбы. Обряд же запечатлевает, формобразует этот выбор в сознании и личной истории человека.

Пророчества, *аманаты*, нравоучения и внушения, которые могут содержаться в текстах *арбак бата* и *бакшы ыры*, наполняют человека внутренней силой, позволяют ему утвердить свой выбор, поскольку погружают его в пространство характерных культурных представлений. Ритуальное и

мифопоэтическое позволяет человеку осуществлять такую композицию смысла, на которую не способно рациональное сознание. Современные исследователи сакрального, такие как Ж.-Ж. Вюнанбурже, подчеркивают плодотворную способность мифотворящей интенции примирять человека и бытие там, где это невозможно сделать в русле рационального, эмпирически или аналитически ориентированного познания (Вюнанбурже 2000).

Через ритуалы и импровизацию мифопоэтика задействует связи между виртуальными, мифическими сущностями, но делает это таким образом, что человек оказывается в функциональной и продуктивной связности с естественной средой реального мира, обнаруживает в ней свою онтологическую целостность. Герменевтически говоря – традиционное (скажем, архаическое) художественное творение входит в мир как в открытость, где оно уместно в сакральном смысле. Значительную роль в этом играет мифопоэтическая интенциональность, сущностной стороной которой является забота о нахождении себя в этом бытийном конструктиве. Его скрепляющими, смысловыми «спайками» и являются различные структуры сакрального, включая наделенных магической силой существ и божественных посредников, героев имагинативного мышления, которые выступают в импровизациях в качестве священных инстанций или божественных посредников.

Изучение духовных практик кыргызского народа показывает актуальное единство языка и бытия, принадлежность человека языковой реальности, которая в своих мифопоэтических истоках, через духовные практики и сакральные импровизации особым образом встраивает человека в архитекtonику переживаемого мира.

Кыргызский шаманизм и связанные с ним духовно-магические практики прошли долгий, сложный и противоречивый исторический процесс. Искусство *бакшы* изменилось, но не исчезло. Оно продолжает меняться прямо сейчас. Пусть его богатая образность, его древние, но гибкие концепты, его своеобразные, плюральные и миролюбивые дискурсы сохраняются и развиваются дальше, подсвечивая универсальное в этническом и способствуя развитию свободы Кыргызстана – свободы культурной, религиозной и общественной.

**Список сокращений**

АН СССР – Академия наук Союза Советских Социалистических Республик

АУЦА – Американский Университет в Центральной Азии

ИСС – Измененные состояния сознания

Известия ОАИЭ – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете

ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии Российской Академии наук

КИЦ – Культурно-исследовательский центр

КНР – Китайская Народная Республика

КР – Кыргызская Республика

КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии

МН-НАН РК – Министерство науки – Национальная Академия наук Республики Казахстан

РГО – Русское географическое общество

РФ ОРП НАН КР – Рукописный фонд Отдела рукописей и публикаций Национальной Академии наук Кыргызской Республики

Сб. МАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской Академии наук

СУАР КНР – Синьцзян-Уйгурский Автономный район Китайской Народной Республики

## Словарь специальных терминов

*Аджина* – бесы, зловредные духи, то же, что шайтаны.

*Ажидар* (*аждаар, ажыдаар*) – дракон;

*Азан* (араб. – объявление, уведомление) – призыв к молитве в исламе, обычно возвещааемый с минарета.

*Азизы* – змеи; слово употребляется зачастую, когда говорят о почитаемых змеях или змеевидных духах.

*Азирет* – святой, священный, святыня.

*Аул* – аул, поселение сельского типа.

*Айтымчи* (*говорящий*) – предсказатель, ясновидец.

*Ак-бакиш* – белый шаман.

*Ак бата* (синоним *бата*) – ритуальное благословение, благопожелание.

*Ак дуба* (белая молитва) – молитва, заговор или заклинание с созидательной целью.

*Ак кийүү* (*ношение белого*) – надевание и последующее ношение одежды белого цвета, практикуется многими шаманами, целителями, «людьми с даром» в традиции *кыргызчылык*.

*Ак тайлак* (*белый верблюжонок*) – дух-покровитель кыргызского шаманизма.

*Ак чачуу* – обряд посыпания или поливания территории продуктами белого цвета для того, чтобы вывести заползшую в дом или на участок змею, указать ей выход.

*Аккула* – конь эпического хана Манаса.

*Аксары башыл* – жертвоприношение животных, обычно осуществляемое, если человек находился в опасной или трудной ситуации, но избежал плохого.

*Акын* – сказитель, певец-импровизатор, поэт.

*Алас* – обряд очищения при помощи огня и дыма.

*Аласчи* – знаток и практик обрядов алас.

*Албарсты* – демоническое создание, нападающее на людей, часто на беременных женщин. Албарсты сближается с образом старухи-вампира Мыстан кемпир (Желмогуз кемпир). Изгнанием албарсты занимаются экзорцисты *куучу*.

*Албын* – заклинание, состоящее из неприличной брани, отгоняющее злых духов, приносящих человеку удущье.

*Алкыш* – жанр благословения в кыргызском фольклоре.

*Аманат* – в *кыргызчылык* завет или наказ, который высшие силы дают человеку, может пониматься как особое миссия или просто задание духов.

*Арбак* – дух усопшего человека.

*Арбак бата* – благословение, полученное от *арбака*.

*Аруусу* (*аруу кармоо, аруукоо*) – болезненное состояние, которое возникает у человека во время посещения его духами, призывающими принять сакральный дар, и обычно проходит, как только избранный высшими силами человек принимает посвящение.

*Аса-муса (аса-таяк)* – посох, обычно изготавливаемый из абелии, у *бакшы* и *дубана* может украшаться колокольчиками и другими подвесками, играть роль ритуального идеофона.

*Ач арбак (ачка арбак)* – голодный дух, обычно опасный и страдающий от того, что его оставили без поминовения или по иным причинам.

*Аян* – весть от духов или Бога, озарение, духовная информация.

*Аянчы (аянчыл)* – человек, получающий *аян*, вести из духовного мира, медиум.

*Аяр* – волшебник, чародей.

*Аят* – коранический стих, из *аятов* состоят *сурь*.

*Баабеддин* – 1) (возможно, от имени знаменитого суфийского шейха из Ферганы Бурханиддина Кылыча, жившего в середине XII – начале XIII вв., или от имени не менее знаменитого суфия XIV в. Мухаммада Бахауддина Накшбанди аль-Бухари) святой подвижник и чудотворец, путешествующий отшельник, персонаж, встречающийся в эпосах и сказках; 2) название жертвоприношения, которое проводится перед паломничеством или во время оно (от минимального набора в семь лепешек до заклания скота и приготовления ритуальной трапезы); 3) *путь Баабедина* – паломничества на святы места, духовные практики, мистическое благочестие.

*Баба-дыйкан* – покровитель земледелия.

*Бадик* – лечебный заговор.

*Бай* – богатый, знатный человек.

*Бакшы* – шаман.

*Бакшылык* – шаманизм.

*Бакшы көрүм* – шаманский ритуал, камлание.

*Бакшы оюн (шаманская игра)* – одно из названий шаманского камлания.

*Бакшы ыры* – песнопение *бакшы*, в котором он призывает духов, рассказывает о своей судьбе, описывает свои действия, заклинает болезни и т. д.

*Барака* – 1) в исламе божественное благословение, благодать или ниспосланный Аллахом достаток; 2) в суфизме может пониматься как сакральный дар, особые способности суфия, его оккультная сила.

*Бата* – благословение, как правило исполняемое после мусульманской молитвы.

*Бата берүү* – традиционный обряд благословения.

*Бата чыгаруу* – обряд духовного благословения от имени предков, практикуемый преимущественно в неорелигиозных общинах.

*Батакөй* – человек, благословения которого сбываются и приносят удачу.

*Батма-Зура (Батмазура)* – святая покровительница материнства; иногда считают, что это целый класс существ и говорят во множественном числе: *матушки батмазуры (батмазура-эңелер)*.

*Батыр (баатыр)* – богатырь, воин.

*Бек* – изначально глава рода, затем феодальный титул ниже хана.

*Бий* – изначально тюркский титул и военно-административное звание, а в традиционном обществе Средней Азии словом *бий* (*бей*, *би*) называли судью, знатока законов и истории народа.

*Бубу* – шаманка.

*Даарат* (*даарат алуу*, от араб. *тахарат*) – мусульманское омовение, осуществляемое с особой последовательностью действий.

*Даараткана* – помещение для совершения *даарата*.

*Даватчи* – мусульманский миссионер, путешествующий проповедник, знаток священных мест и религии.

*Далычы* – предсказатель по бараньей лопатке

*Дарыкер* – народный лекарь, знахарь.

*Див* (от перс. *дэв*, кырг. *дөө*) – сверхъестественное существо, могущее вредить или помогать людям, часто *дивы* связаны особыми отношениями с *бакшы*.

*Дем салуу* – магическое заговаривание.

*Демчи* – специалист по магическому заговариванию.

*Джинн* (*жин*) – сверхъестественное существо, которое может быть причиной болезни или несчастья, равно как и помощником шамана; джины у кыргызов делятся на черных и белых, а также на диких и на прирученных.

*Джомокчу* (*жомокчу*) – сказитель.

*Джомокчулук* (*жомокчулук*) – сказительство.

*Дуба* – молитва либо заклинание.

*Дубакер* (*дубакөй*, *дувакөй*, *дубачи*) – заклинатель.

*Дубана* (*думана*, *дуана*) – мистик и аскет, традиционно ведущий бродячий образ жизни и отчасти исполняющий шаманские функции; в наше время существуют *дубана*, которые живут в домах со своими семьями и далеки от исторического облика «мусульманского юродивого».

*Дубаначылык* – духовный путь и искусство *дубана*.

*Жай таи* (*камень яда*) – волшебный камень, позволяющий влиять на погоду.

*Жайчы* – маг, способный изменить погоду.

*Жайчылык* – магическая практика воздействия на погоду.

*Жар салуу* – спиритическая практика, общение с духами.

*Желмогуз* (*Желмогуз-кемпир*) – демоническая старуха, чей образ зачастую близок *албарсты*.

*Жети токоч* (*семь лепешек*) – ритуальная пища; приготовление семи лепешек на растительном или животном жире во имя духов является распространенным ритуалом, призванным почтить невидимые силы.

*Жер-Суу* (*Земля-Вода*) – древнее тюркское божество, чье имя встречается в кыргызских заговорах и заклинаниях до сих пор.

*Живиш* – вредоносное магическое воздействие, осуществляемое посредством заговора и завязывания узелков.

*Жинди* – сумасшедший, одержимый джином.

*Жин-шайтан* – джинн-бес, злокозненный джинн, демон.

*Зийарат* (*зыярат*, *зыярат калуу*) – паломничество на святые места.

*Зикир* (*зикир чалуу*, *зикр*) – форма мистического мусульманского радения; *зикр* со временем впитал множество шаманских элементов и стал одной из главных форм ритуальной деятельности в духовно-магической традиции Средней Азии.

*Ишан* (*эшен*) – титул руководителя суфийских *тарикатов* и общин, духовных лидеров и видных проповедников; в Средней Азии *ишанами* также называют представителей рода, ведущего своё происхождение от пророка Мухаммеда.

*Йасавийя* (Йасавийя, Ясавия, Ясавийя) – суфийский *тарикат*, основанный поэтом, мистиком и проповедником Ахмедом Ясави (1103-1166), получивший распространение у тюркских народов Средней Азии и значительнее всего повлиявший на кочевников, в том числе кыргызов и казахов; последователи Йасавийи практикуют громкие *зикры*.

*Кавваль* (*кави*) – исполнитель суфийской духовной поэзии.

*Кайып* – сверхъестественное существо, дух, часто благорасположенный к человеку, но могущий его и покарать; *кайыпы* обычно связываются с дикой природой.

*Кайберен* (*кайып эрен*) – 1) то же, что *кайып*; 2) глава *кайыпов*.

*Кайып дүйнө* (*мир кайыпов*) – невидимый мир, населенный духами, духовный мир, иномирье; синонимы: *тиги дүйнө*, *акырет*, *алакчы дүйнө*.

*Калпа* – 1) духовное лицо в мусульманстве, помощник *ишана*, знаток Корана и Шариата; 2) в *кыргызчылык* духовно развитый, ведающий человек, часто наделенный магическими способностями.

*Камчы* – плеть, которая в кыргызском шаманизме является одним из главных ритуальных инструментов.

*Кара-бакшы* – черный шаман.

*Кара-дуба* (или *суук дуба*) – вредоносное заклинание, проклетие, заговор на порчу.

*Кара-жин* – черный джинн.

*Кара шамал* – суховей, сухой ветер без осадков, с помощью которого переносятся джинны.

*Касиет* – сакральный дар, духовная способность.

*Касиетүү* – наделенный особыми сакральными силами (может относиться к человеку и к месту, какому-либо объекту).

*Кирине* – сглаз.

*Комуз* (у казахов *кобыз*) – струнный щипковый музыкальный инструмент.

*Колдоочу* – дух-покровитель, патрон, то же, что и *тир*.

*Кошок* – песня-причет, исполняемая на похоронах либо в память об усопшем; в настоящее время осуждается или, по возможности, запрещается последователями «чистого ислама».

*Көзү ачык* – ясновидение.

*Көчүрүү* (*которуу*) – практика перевода болезни или несчастья на предмет либо животное.

*Кудай* – Бог, Всевышний, синонимы: Тенгри, Аллах.

*Кудайы* (*Кудай тамак*, *Кудай тамагы*) – ритуальная трапеза, предудеждаемая молитвой, призванная почтить Бога и сакральные силы.

*Курмандык* – жертвоприношение четвероногого животного, обычно осуществляемое в связи с религиозными праздниками или значимыми событиями.

*Куучу* – изгоняющий злые силы, экзорцист.

*Куучулук* – практика изгнания злых духов.

*Күзгүчү* – гадающий с помощью зеркала.

*Кыргызчылык* – комплекс духовных и социальных норм, представлений, обрядов и обычаев, понимаемый как «исконно кыргызская традиция» и включающий в себя духовно-магическую составляющую; про *бакшы*, целителей и сказителей говорят, что они «берут дар *кыргызчылык*».

*Кырк чилтен* (сорок чильтенов) – незримое сообщество могущественных существ *чильтенов*, согласно некоторым представлениям, влияющих на события в мире.

*Кырк чоро* (*сорок дружинников*) – эпические богатыри Манаса, которых в качестве сакральных духов почитают и кыргызские *бакшы*.

*Кырк бир таш* – сорок один камень, набор гадательных инструментов.

*Мазар* – 1) в Средней Азии захоронение, склеп; 2) в Кыргызстане священное место, будь то захоронение или любой другой почитаемый объект (деревья, камни, источники, постройки и пр.), место силы.

*Мазар тайынуу* – паломничество на мазар.

*Манас* – главный герой одноименного эпоса, легендарный хан кыргызов, ведущая сакральная фигура в духовной традиции народа.

*Манасчи* – сказители, исполнители эпоса «Манас».

*Манасчулук* – сказительство эпической трилогии: «Манас», «Семетей», «Сейтек».

*Мант* – узел; узлы иногда завязывают во время произнесения заклинаний.

*Молдо* – представитель мусульманского духовенства (мулла) либо лицо, имеющее мусульманское образование, либо уважаемый человек без формального духовного образования, избранный населением на роль муллы.

*Молдочулук* – часть кыргызской духовной традиции, ориентированная на ислам; в *молдочулук* используются коранические *суры* и *аяты*, не приемлются контакты с джиннами и некоторые колдовские практики.

*Майкал* (от араб. *муаккал*) – наследственный дух-покровитель, спиритуальный проводник; термин обычно используется в суфизме (одаренные *ишаны* имеют своих *муаккалов*), однако, может бытовать и среди магов и шаманов.

*Мусулманчылык* – мусульманство, исламская традиция, нормы и правила которой могут не согласовываться с народными обычаями, обрядами и представлениями (*кыргызчылык*).

*Мюрид* (*мурид*, *муриид*) — в суфизме ученик, неопит, находящийся на первой ступени посвящения и духовного самосовершенствования.

*Намаз* – мусульманская молитва.

*Накибандийя* (*Нахшбандийя*, *Нехибендия*) – древний суфийский тарикат, получивший свое название в конце по имени мистика Мухаммада Бахауддина Накшбанди аль-Бухари (XIV в.), который возродил его и дополнил своим учением.

*Насыят* – 1) наставление, добрый совет, назидание; 2) поэма дидактического содержания, зачастую имеющая отношения к мусульманской морали.

*Олуя* – святой.

*Ордо* (ставка, центр) – в современном кыргызском и казахском неошаманизме так называют общину людей (духовный центр) и одновременно сакральное помещение, где эта община проводит свои обряды; обычно *ордо* посвящается тому или иному духу-покровителю.

*Парихон* – шаман у узбеков и таджиков, у кыргызов встречается аналогичное слово *перкун*.

*Пери* (*пари*) – сверхъестественное существо, имеющее большое значение для шаманских практик.

*Пир* – 1) глава суфийского *тариката*, наставник, святой; 2) дух-покровитель, патрон, синонимично – *колдоочу*.

*Рух тазалоо* – ритуал духовного омовения при помощи воды из священных источников.

*Садага* (*садага чабуу*) – милостыня или раздача угощений, жертвоприношение материальными благами, акт благочестия и форма ритуального поведения.

*Санаты* – содержащие народную мудрость дидактические афоризмы и максимы, близкие пословицам.

*Санжыра* – родословная, генеалогическое дерево.

*Саятчы* – народные специалисты по ловле и воспитанию хищных птиц.

*Сук-суктап* – ритуал снятия сглаза.

*Сура* – одна из 114 глав Корана.

*Сынчы* – знаток животных, мудрец, хранитель особых знаний, исполнявший в том числе и предсказательные функции.

*Табыт* – знахарь.

*Талма бий* – экстатический шаманский ритуал, пляска с пением заклинаний, заканчивающаяся исступлением *бакшы*.

*Тамырчи* – народный лекарь, диагностирующий по пульсу.

*Тарикат* – суфийское братство.

*Тескери бата* – проклятие.

*Төлгө* (*төлгө ачуу*, *төлгө салуу*) – гадание.

*Төлгөчү* – гадатель.

*Тенгри* (*Теңир*) – Всевышний, Небеса.

*Тенриология* – духовно-экологическое учение, развиваемое тенгрианцами.

*Теспе* – четки.

*Тул* – идол кыргызов; тулы исчезли в XVIII-XIX вв., сведения о них крайне скудны.

*Тулпар* – крылатый конь, персонаж тюркской мифологии, чей образ у кыргызов сближается с Дулдулом – волшебным конем пророка Мухаммеда.

*Тулөө* – обряд, предполагающий жертвоприношение животного, молитвы и ритуальную трапезу; проводится значительным количеством участников, иногда несколькими селениями или крупными семьями.

*Тумар* – амулет.

*Тундук (тюндюк, тундук)* – конструкция, венчающая кыргызскую юрту (*боз-үй*), световое окно, выполняющее также роль дымохода. Конструкция *тундука* состоит из круглой рамы-обода и крестообразных перекладин. *Тундук* воспринимается как символ домашнего очага и входит в государственную символику КР. В шаманских камланиях использовался в качестве пограничной зоны, как место общения *бакшы* и духов, явившихся на его призыв, при этом *бакшы* взбирался под (или на) *тундук* при помощи веревки или шеста.

*Түтөткү* – ритуал очищения.

*Умай (Умай-эңе)* – божество древних тюрков, у кыргызов священная мать-прародительница, покровительница женщин и детей, чей образ сближается с мусульманской *Батмой-Зурой*.

*Хадис* – предание о деяниях пророка Мухаммада.

*Хикмет* – жанр восточной литературы, небольшое по объёму, чаще поэтическое произведение, содержащее философскую, религиозную или житейскую мудрость; хикметы могут объединяться в циклы.

*Хол* – в суфизме экстаз, особое состояние адепта, когда он получает откровения из сакральных источников.

*Чилтен (чильтен, чилтан)* – сверхъестественное существо, могущественный дух, обычно мудрый и возвышенный нравом.

*Чилдекана* – помещение для сорокадневного (либо на иной срок) отшельничества, отгороженное от суеты и мира людей; это может быть как специальная комната в доме или в мечети, так и пещера вдали от населенного пункта.

*Чымын (муха)* – *чыманами* кыргызы называют шаманских духов, обычно джиннов.

*Шайтан* – бес, черт.

*Шайык (шейх)* – смотритель мазара.

*Шакирт (шакирд)* – ученик; в *бакшылык* ученик шамана, в функции которого обычно входит помощь в обустройстве и проведении ритуалов, включая паломничества и ритуальные трапезы.

*Шам* – ритуал, включающий зажжение специальных лучин.

*Шейт* – человек, погибший героической или мученической смертью.

*Бийык жер* – святая земля, то же, что мазар.

*Ырчы* – певец, исполнитель народных импровизаций.

*Ырым-жырым* – заклинания и заговоры.

*Эмир* – титул мусульманского правителя.

*Эмдөө* – ритуальная практика, имеющая целью изгнать злые силы и привлечь к человеку его духов-покровителей.

*Эмчи* – специалист по *эмдөө*.

*Эр* – 1) воин, герой (например, Эр Манас, Эр Тоштюк); 2) возмужалый, мужчина.

*Эсенчи* – специалист по народному календарю, знаток примет и небесных светил, звездочет.

*Ээ* – дух-хозяин местности или иного объекта.

*Ээле* – состояние одержимости духом.

**Список источников и использованной литературы**

**I. Полевые материалы автора**

ПМА – Полевые материалы автора за 2011–2018 гг.

Основные информанты:

Алиева Н., г. Бишкек, КР.

Бегалиев Т., г. Токтогул Джалал-Абадской области, КР.

Бектемирова Ч., г. Кант Чуйской области, КР.

Егемкулова М., с. Кегете Чуйской области, КР.

Давлеталиева Д., г. Талас Таласской области, КР.

Кудакеев Ж., с. Озгоруш Таласской области, КР.

Кулиева Ж., с. Кок-Жар Чуйской области, КР.

Нурдавлетов Т.С., г. Бишкек, КР.

Модубаева Б., с. Байтик Чуйской области, КР.

Музафаров К., г. Самарканд Самаркандской области, Узбекистан.

Сатыбалдиев И., с. Дархан Иссык-Кульской области, КР.

Смаилбекова Т., с. Кырк-Казык Таласской области, КР.

Сыдыкова Э., г. Талас Таласской области, КР.

Чомоева Э., с. Таш-Арык Таласской области, КР.

Эгембердиев А., с. Тон Иссык-Кульской области, КР.

Эргешева Б.М., г. Каинды Чуйской области, КР.

Ыбралиева М., с. Таш-Арык Таласской области, КР.

**II. Архивные источники**

РФ ОРП НАН КР, инв. № 71 (265) – Тоголок Молдо. Дарым жана түрдүү ыр.

РФ ОРП НАН КР, инв. № 77 – Тоголок Молдо. Бакшылардын ыры жана сөздөрү.

РФ ОРП НАН КР, инв. № 242 (1569) – Чоробаев А. Ак-Талаа, Куланак, Тогуз-Торо районан жайналган фольклордук материалдар.

РФ ОРП НАН КР, инв. № 463 – Абдрахманов Ы. Бата (элден жыйналган).

РФ ОРП НАН КР, инв. № (739) 5186 – Баялиева Т.Д. Сближение народов и этнографических групп в Киргизии в области культуры. Традиции и обряды.

РФ ОРП НАН КР, инв. № 799 – Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Дисс. на соиск. уч. ст. к.и.н. АН Киргизской ССР, Фрунзе. 1969.

РФ ОРП НАН КР, инв. № 1331 – Ильясов С.И. Социалистическое строительство в Киргизии в 1930–50 гг.

РФ ОРП НАН КР, инв. № 1638 – Нуров Г. Киргизская народная медицина (по материалам к. XIX – н. XX века), Фрунзе, 1950.

**III. Источники на кыргызском языке**

Абакиров К.А. Миф, легенда, уламыш: так-жайы жана өзгөчөлүктөрү // Вестник ИГУ. № 29, 2011. Б. 67–74.

Акматалиев А.А. Балдарга арналган салт жана ырым–жырым. Бишкек, 2000. – 234 б.

Акматалиев А.А. Үйлөнүү үлпөт салты жана ыры. Бишкек, 2000. – 112 б.

Алкоолор, ак баталар, ырым–жырымдар / Түз. А.А. Джапанов. Бишкек, 2011. – 396 б.

Асанов Б. Жайсаңдын «Манасы» экстремисттик деп табылды / Азаттык Үналгысы, 20.07.2016. URL: [http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan\\_epos\\_manas\\_conflict/27868584.html](http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_epos_manas_conflict/27868584.html) (Дата обращения: 24. 07. 2018).

Байжигитов К. Кыргыз мифтери, легендалары жана уламыштары. Фрунзе, 1985. – 170 б.

Жалал–Абадагы ыйык жерлер жана эл даанышмандыгы. Бишкек, 2010. – 510 б.

Жусупжан Ж. Кытайлык кыргыздардын «Талма бийи» / Азаттык Үналгысы, 30.03.2011, URL: [http://www.azattyk.org/content/kyrgyzstan\\_china\\_culture/3541564.html](http://www.azattyk.org/content/kyrgyzstan_china_culture/3541564.html) (Дата обращения: 12.03.2018).

Каада–салттар. Ак баталар / А. Акматалиевдин жалпы ред. астында; Түзгөндөр: А. Акматалиев, К. Кырбашев, М. Өмүрбай уулу, Ө. Шаршеналиев. Бишкек: Шам, 2003. – 400 б.

Капаган Э. Кыргыз–түрк фольклорундагы ак бата, тилек, алкыштардагы айырмачылыктар жана окшоштуктар. – Фил. ил. кандидаты окумуштуулук даражасын изденип алуу үчүн жазылган диссертация. Бишкек, 2013. – 174 б.

Касиеттүү Баткен аймагы жана эл билими. Бишкек, 2012. – 352 б.

Кебекова Б. Кыргыз, казак акындарынын чыгармачылык байланышы. Фрунзе: Илим, 1985. – 198 б.

Кебекова Б. Кыргыз элинин каада–салт ырлары. Бишкек, 2001 – 252 б.

Кундакчы М. Кыргыз жана түрк фольклорундагы кыргызтардын жалпылыктары жана айырмачылыктары – Фил. ил. кандидаты окумуштуулук даражасын изденип алуу үчүн жазылган диссертация. Бишкек, 2013. – 167 б.

Курманова Н. Ырым–жырым тексттеринин табияты жана лексика–семаникалык өзгөчөлүктөрү // КР УИА Кабарлары. № 3, 2015. Б. 79–85.

Кыргыз адабитынын тарыхы: Фольклористика. I том. А. Акматалиевдин жалпы ред. астында. Бишкек: Шам, 2004. – 684 б.

Кыргыз поэзиясынын антологиясы: 2 томдон турат: 1–китеп Түзгөн К. Жусупов; Сүрөтчүсү Т. Курманов. Бишкек: Кыргызстан – Сорос фонду, 1999. – 740 б.

Кыргыздар: Санжыра. Тарых. Мурас. Салт. II том / Түз. К. Жусупов. Бишкек: Кыргызстан, 1991. – 576 б.

Кыргызстандагы мазар басуу: Талас тажрыйбасынын негизинде (Экинчи басылыш). Бишкек, 2010. – 399 б.

Манас. Биринчи бөлүк. I китеп. Фрунзе: Кыргызмамбас, 1958. – 343 б.

Молдобаев И.Б. Аяр // Манас энциклопедия. I китеп. Бишкек, 1995. Б. 176–177.

Мусуралиева Ж. Түкүрүкчүнүн дубасы ооруга шыпаа. URL: <http://traditionalknowledge.org/салттык-экологиялык->

билими/каатчылык/каатчылык-убагындагы-ырым-жырымдар/мусуралиева-жаңылкан-түкүрүкчүнүн-д (Дата обращения: 12.02.2018).

Нарынбаева Н.О. Миф. Оозеки кара сөздүн көөнө уңгулары. Бишкек, 2011. – 239 б.

Орозобекова Ж. Айтуучулук өнөрдүн тарыхый өсүп өнүгүү жолу. Бишкек: Бийиктик, 2003. – 304 б.

Оштогу ыйык жерлер жана эл билими. Бишкек, 2011. – 232 б.

Өмүралиев Ч. Теңирчилик: Коом–Мамлекет. Бишкек: Кыргыз Жер, 2012. – 304 б.

Уулу «Манас» жана анын фальсификаторлору / Түз. С. Алахан, К. Абакиров. Бишкек, 2013. – 442 б.

Эр Төштүк. Айтуучу С. Каралаев. Фрунзе: Мектеп, 1969. – 341 б.

#### IV. Использованная литература

Абдуллаев Р.С. Обрядовая музыка народов Центральной Азии. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. искусствоведения. Ташкент, 1997. – 37 с.

Абишева Ж.Р. Благословения и проклятия, применяемые в повседневной жизни казахов // Материалы VIII международной научно–практической конференции. София, 2012. С. 77–81.

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко–культурные связи. Л., 1971. – 404 с.

Абрамзон С.М. К характеристике шаманства в старом быту киргизов. КСИЭ, 1958, вып. XXX. С. 143–150.

Абрамзон С.М. Тянь–Шанская этнографическая экспедиция. КСИЭ, 1948а, вып. IV. С. 66–73.

Абрамзон С.М. Этнографические экспедиции в Киргизской ССР в 1946–1947 гг. // Изв. ВГО. Т.80. Вып.4. Л., 1948б. С. 373–383.

Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмеда Ясави. Алматы: Институт философии МН–НАН РК, 1997. – 196 с.

Абышев К.Н. Устное поэтическое творчество и музыкальная культура кыргызского народа как факторы становления и совершенствования национального искусства // Маданият жана көркөм өнөр жарчысы – Вестник культуры и искусств. – Б.: 2016. С. 5–16.

Аверьянов Ю.А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. М.: Издательский дом Марджани, 2011. – 648 с.

Аверьянов Ю.А. Шаманские элементы в традиционном описании тюркского святого–суфия (на примере Шуджа эд–Дина Баба) // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 1) / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН. 2013. С. 7–18.

Адылов Д.У. Народные целители, практикующие на мазарах: истоки целительства и типы целителей, методы лечебного воздействия и критерии оценки квалификации // Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas. Bishkek: Aigine Research Centre, 2008. С. 377 – 394

Айтпаева Г.А. Феномен мазаров в Кыргызстане (постановка проблемы и гипотеза) // AUCA Academic Review. № 2, 2004. С. 128 – 139.

Айтпаева Г., Алдакеева Г., Эгембердиева А. Рядовые ислама, или феномен молдолор в современном Кыргызстане // Этнографическое Обозрение. № 5, 2010. С. 37 – 43.

Ак-Атай С. Тенгризм // Культурные контексты Казахстана: история и современность: Материалы семинара, посвященного 100-летию М.О. Ауэзова / Сост. А. Кодар, З. Кодар. Алматы: Ниса, 1998. С. 96–100.

Акатаев С.Н. Культ предков у казахов и его этногенетические и историко-культурные истоки: из истории нар. духовной культуры казахов. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к.и.н. АН Каз. ССР. Институт истории, археологии и этнографии им. Ч.Ч. Валиханова. Алма-Ата, 1973. – 34 с.

Алексеев Н.А. Культ айыы – племенных божеств-покровителей у якутов (К вопросу о так называемом белом шаманстве) // Этнографический сборник. Вып. 5 / Отв. ред. Залкинд Е.М. Улан-Удэ, 1969. С. 145–169.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984 – 233 с.

Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.) – М.: Вост. лит., 2003. – 847 с.

Алларов Х.Ф. История народной медицины Средней Азии. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. д.м.н. Москва, 1993. – 32 с.

Ал-Халладж ал-Хусайн ибн Мансур. Китаб ат-Тавасин. Сад Знания. М., 2013.– 82 с.

Амайон Р.Н. Покончить с терминами «транс» и «экстаз» в исследованиях шаманизма // Этнографическое обозрение. № 1, 2007. С. 6–18.

Амайон Р. Традиционный сибирский шаманизм // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Материалы международного симпозиума, 20–26 июня 1996 г. Улан-Удэ, 1996. С. 123–129.

Аманалиев Б. Доисламские верования киргизов // Религия, свободо-мыслие, атеизм. Фрунзе, 1967. С. 18–30.

Аманалиев Б. Из истории философской мысли киргизского народа. Фрунзе: АН КССР, 1963. – 75 с.

Аманова Р.А. Кыргызская народно-профессиональная песенная традиция. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. искусствоведения. Алматы, 2006. – 28 с.

Андреев М.С. Чильтаны в средне-азиатских верованиях / Из работ Восточного факультета Средне-Азиатского гос. университета. Отдельный оттиск из Сборника в честь В.В. Бартольда. Ташкент: издание Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. – 17 с.

Арнау Муро К. Бытовое шаманство шорцев: к проблеме «шаманского дара» // Шаманский Дар (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 6.). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитоновна. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 108–119.

Артемова О.Ю. Колено Исава. Охотники, собиратели, рыболовы. Опыт изучения альтернативных социальных систем. М.: Смысл, 2009. – 560 с.

Асанов Т.И. Этнополитическая структура кыргызов в XV–XVI вв. // Диалог цивилизаций на великом шелковом пути. Материалы Международной научной конференции, Бишкек, 26–27 сентября 2001 г. Бишкек, 2002. С. 32–37.

Ахметова У. Историко–этнографическое исследование Казахстана зарубежными учеными XIX–XX вв. (на примере научных исследований француза Ж.А. Кастанье) // Былые годы. Том 42, 2016. С. 1305–1314.

Аширов А.А., Пасилов Б.А. Зикр джахр в ритуальной практике суфийских групп Средней Азии и его этнографические особенности // Этнографическое обозрение. № 15, 2010. С. 37–43.

Байсабаева Г.М. Бакшы мазаров Кочкорской долины: к вопросу о сакральных художественных средствах. Под ред. Е.С. Лузановой / Новая литература Кыргызстана. URL: <http://www.literatura.kg/articles/?aid=290> (Дата обращения: 16.02.2017).

Бакаева Э.П. Женщина–медлчи в современной Калмыкии // Женщина и возрождение шаманизма: Постсоветское пространство на рубеже тысячелетий (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 11). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 92–107.

Бакчиев Т.А. Влияние духов на становление джомокчу (о подходах к исследованию проблемы) // Академический вестник АУЦА. Выпуск 2. Бишкек, 2004. С. 139–147.

Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек: Принт–Экспресс, 2015. – 256 с.

Бакчиев Т.А. Священный зов. Мнемоническое творчество джомокчу. Бишкек, 2005. – 116 с.

Балашова И.Г. Проблемное поле «Культа святых» в современном исламе Кыргызстана // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 16): Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН. 2012. С. 108–114.

Барт Р. Мифологии // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва, 1994. С. 72–130.

Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Ч. II. Исследование / В.В. Бартольд. СПб., 1900. – 573 с.

Басангова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. д.ф.н. ИЯЛИ им. Г. Цадасы. Махачкала, 2009. – 51 с.

Басилов В.Н. Албасты // Мифологический словарь/ Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 33.

Басилов В.Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. – 208 с.

Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. – 144 с.

Басилов В.Н. О происхождении туркмен–ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. – 340 с.

Басилов В.Н. Посвящение во сне // Шаманизм и ранние религиозные представления (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 1.). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 36–47.

Басилов В.Н. Травестизм (превращение пола) в шаманстве // Шаманизм как религия: генезис, реконструкции, традиции. Тез. докл. международной научной конференции 15–22 августа 1992 г. Якутск: Якутский госуниверситет, 1992а. – 113 с.

Басилов В.Н. Шаманство как ранняя форма мистицизма / Вопросы научного атеизма. Вып. 38. М., 1989. С. 94–108.

Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992б. – 327 с.

Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. –168 с.

Баялиева Т.Д. Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе: Илим, 1981. – 100 с.

Беленицкий А.М., Мешкерис В.А. Змеи–драконы в древнем искусстве Средней Азии. // Советская археология. №3, 1986. С. 16–27.

Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов. Собрание сочинений. М.: Изд. АН СССР, 1955. С. 48–100.

Бертельс Е.Э. Толкование Абд ар–Рахмана Джами на приписываемые ему четверостишия // Бертельс Е.Э. Избранные труды. Том 3. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. – 524 с.

Бернштам А.Н. Мазар Манаса. Фрунзе: Киргосиздат, 1946. – 11. с.

Бобровникова Т.А. «Шаманский призыв» и происхождение поэзии в свете этнографии // Этнографическое обозрение online, ноябрь 2005. URL: [http://journal.iea.ras.ru/online/2005/ЕОО2005\\_6b.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2005/ЕОО2005_6b.pdf) (Дата обращения: 26.09.2017).

Богданова М. Киргизская литература. М.: Советский писатель, 1947. – 292 с.

Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов Северо–Восточной Азии // Этнографическое обозрение. № 1–2, 1910. С. 1–36.

Богораз В.Г. Чукчи. Ч. 2. Л.: Издательство Главсевморпути, 1939. – 211 с.

Болхосоев С.Б. Черный шаман в традиции предбайкальских бурят // Известия Иркутского государственного университета (Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология»). Т. 12, 2015. С. 100–109.

Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков: Исследование и материалы. Элиста: Калм. кн. изд.–во, 1999. – 182 с.

Ботякова О.А. Куклы народов Средней Азии // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 7. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 159–172.

Боулз П. Медждуб // Собрание рассказов. Том 3. Полночная месса. Тверь: Kolonna Publication, 2006. С. 92–99.

Булатов А.О. Формы шаманско–магической практики у народов Дагестана в конце XIX–XX вв. Дисс. на соиск. уч. ст. д.и.н. Москва, 2004. – 381 с.

Бургиньон Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под ред. А. А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 405–461.

- Бурдые П. Начала. Вып. 7. М.: Socio-Logos, 1994. – 288 с.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы–тоджинцы: историко–этнографические очерки. М., 1961. – 216 с.
- Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов / Ч. Ч. Валиханов, Собрание сочинений в пяти томах. Т. 4 Алма–Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984–1985. – 461 с.
- Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. № 5, 1975. С. 53–60.
- Вюнанбурже Ж.–Ж. Принципы мифопоэтического воображения. Пер. Е. Семаш. // Метафизические исследования. Искусство II. Выпуск XV, 2000. С. 51– 68.
- Воронина В.Ю. Распространение базового (экспериментального) шаманизма в мире и в России // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 1) / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН. 2013. С. 63–74.
- Вязниковцев А.И. Экология в религиозных верованиях народов Центральной Азии // Центральнo–азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Материалы международного симпозиума, 20–26 июня 1996 г. Улан–Удэ, 1996. С. 134–135.
- Гадамер Г.-Г. Введение к Истоку художественного творения / Хайдеггер, М. Исток художественного творения. М.: Академический проект, 2008. – 528 с.
- Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
- Галданова Л. Р., Жуковская Н.Л., Очинова Г.Н. Культ Даян–Дэрхэ в Монголии и Бурятии // Традиционные верования и быт народов Сибири (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1987. С. 52–64.
- Галина Г.С. Роль древнейших фольклорных жанров в формировании башкирской оперы // Проблемы музыкальной науки. № 2, 2010. С. 81–83.
- Гальперин Я.Г. Народная медицина России прошлое, настоящее, будущее // II Международный конгресс. Мед. Помощь. №5, 1996. С. 45–56.
- Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
- Гильмутдинова Л.Р. Лексика заговоров и заклинаний в татарском языке. Дисс. на соиск. уч. ст. к.ф.н. Казань, 2004 – 285 с.
- Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 560 с.
- Гирц К. Как мы сегодня думаем: к этнографии современной мысли // Этнографическое обозрение. № 2, 2007. С. 3– 16.
- Гольдциэр И. Культ святых в исламе (мухаммеданские эскизы). М.: ОГИЗ, 1938. – 180 с.
- Гордеева О.В. Шаманское измененное состояние сознание: разнообразие видов // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам) Т. 15, ч. 2. Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 148–160.

Горшенина С. Странный археолог Кастанье // Звезда Востока. № 3, 1996. С. 146–159.

Горшунова О.В. Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований. Ред. З.П. Соколова. Москва: ИЭА РАН, 2000а. С. 23–39.

Горшунова О.В. Тяжкое бремя шаманского дара: судьба современной ферганской бахши // Шаманский Дар (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам) Т. 6. Отв. ред. В.И. Харитоновна. Москва: ИЭА РАН, 2000б. С. 191–204.

Горшунова О.В. Священные деревья Ходжи–Барора: фитолатрия и культ женского божества в Средней Азии // Этнографическое обозрение. №1, 2008. С. 71–82.

Гуллыев Ш. Искусство туркменских бахши: основы музыкально–поэтического строения. Под ред. Ф.М. Кароматова. Ашхабад: Ылым, 1985. – 260 с.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 2009. – 586 с.

Дампилова Л.С. Символика «черных всадников» в шаманских песнопениях бурят // Этнографическое обозрение. № 7, 2003. С. 118–123.

Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 г. // Записки Оренб. отдела РГО. Вып. IV. Оренбург, 1881. С. 98–117.

Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. – 494 с.

Демидов С.М. Легенды и правда о святых местах. Ашхабад: Ылым, 1988. – 136 с.

Джумаев А. Зикр в теории и практике Яссави и яссавий // Тамыр. № 2 (4), 2001. С. 17–28.

Диваев А.А. Заклинание и призыв ветра. Из киргизских поверий // Этнографическое обозрение. № 1–2, 1910а. С. 131–133.

Диваев А.А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун: Этнографический очерк // Известия ОАИЭ. Вып. 3. Казань, 1899. С. 307–344.

Диваев А.А. Киргизский заговор против укуса ядовитых насекомых и пресмыкающихся // Этнографическое обозрение. № 1–2, 1910б. С. 128–130.

Дмитриев С.В. Обряд бадик у тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана // Лавровский сборник: Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско–Кавказских чтений, 2012–2013 гг.: Этнология, история, археология, культурология. – СПб., 2013. С. 424–430.

Добкин де Риос М. Шаманизм, онтология и эволюция человека в контексте психотерапии. // Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: Труды по медицинской антропологии / Отв. ред. В.И. Харитоновна; ИЭА им. Н.Н. Миклухо–Маклая РАН; НИИ медицинских проблем Севера СО РАМН. М.: Новости, 2009. С. 299–307.

Доронин Д.Ю. Политик? Лекарь? Шаман? Современные шаманы Алтая // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям

- и практикам. Т. 15, ч. 1). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 87–102.
- Доронин Д.Ю. Небесные письма Кудая и шаманские песни лебединской черни (новые издания в алтайской фольклористике) // Вестник РГГУ. №6, 2015. С. 130–142.
- Дугаров Р.Н. К истории племен голоков Верхнего Амдо. Улан-Удэ, 2005. – 38 с.
- Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991. – 300 с.
- Дугарова Р.Д. «Мы доводим истории людей до богов»: истории бурятских шаманок // Женщина и возрождение шаманизма: Постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 11). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 228 – 249.
- Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 9. Л., 1930. С. 267–291.
- Дюшалиев К.Ш., Лузанова Е.С. Кыргызское народное музыкальное творчество: Учебное пособие / под ред. Е.В. Назайкинского. Бишкек, 1999. – 344 с.
- Дюшалиев К.Ш., Лузанова Е.С. Народная музыкальная культура // Кыргызы / Отв. ред. А.А. Асанканов, О.И. Брусина, А.З. Жапаров; ИАЭ им. Н.Н. Миклухо–Маклая РАН; ИКН НАН КР. М.: Наука, 2016. С. 415–425.
- Дюшенбиев С.У. Доисламские верования и культы // Кыргызы / Отв. ред. А.А. Асанканов, О.И. Брусина, А.З. Жапаров; ИАЭ им. Н.Н. Миклухо–Маклая РАН; ИКН НАН КР. М.: Наука, 2016. С. 461–468.
- Дюран Ж. Концепт социокультурной топики // Имажинёр: Сборник материалов. Вып. 1. М., 2012. С. 14–46.
- Ефимова Л.С. Якутский алгыс: специфика жанра, поэтика. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. д.ф.н. Элиста, 2013. – 55 с.
- Жапаров А.З. Народная медицина // Кыргызы / Отв. ред. А.А. Асанканов, О.И. Брусина, А.З. Жапаров; ИАЭ им. Н.Н. Миклухо–Маклая РАН; ИКН НАН КР. М.: Наука, 2016. С. 446–453.
- Жексембекова Г.Б. Спиритуальный мир казахского шаманства // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 2) Сб. статей / Отв. ред. Харитонова В.И. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 170–175.
- Жилек В.Г. Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под ред. А.А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 462–482.
- Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. – 518 с.
- Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас» // Энциклопедический феномен эпоса «Манас» / Сост. С. Алиев, Р. Сарыпбеков, К. Матиев. Бишкек: Главная редакция Кыргызской Энциклопедии, 1995. С. 85–149.
- Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Л., 1979. С. 397–407.

Жирмунский В.М. Среднеазиатские народные сказители (Традиции и творческая импровизация) / VII Междунар. конгресс антропол. и этногр. наук (Москва, авг. 1964 г.). М.: Наука, 1964. – 12 с.

Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избр. труды. Л.: Наука, 1974. – 727 с.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука: ГРВЛ, 1977. – 199 с.

Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии: Сб. ст. / Отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. С. 118 – 135.

Заболоцкая П.Е. Фольклорный театр якутов: опыт историко-театроведческого анализа. Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ. 2009. – 135 с.

Заболоцкая П.Е. Шаманские мистерии–камлания якутов, казахов и кыргызов (к проблеме изучения игровых элементов) // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 1). С. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 102–109.

Запороженко А.В., Луговой К.В. Мотив «расчленения тела» в инициационной практике индоиранцев // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Т. 10. Вып. 4. 2011. С. 49–54.

Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии сиб. народов. Труды Института антропологии, археологии и этнографии. Этнографическая серия/ Акад. наук СССР; Вып. 3. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1936. – 436 с.

Зийа ал-кулуб. Материалы по истории киргизов и Киргизии. Выпуск I. // М.: 1973. С. 177–184.

Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под ред. А.Б. Мороза. М.: ФОРУМ; Неолит, 2012. – 592 с.

Золотарев. А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. – 328 с.

Иванова В.В. Змея–джин–предок: анатолийский взгляд на хранителя дома // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго–Западной и Центральной Азии. СПб.: МАЭ, 2009. С. 151–160.

Идельбаев М. Древнетюркский памятник «Книга моего Деда Коркута» и башкирская словестность // Современные проблемы науки и образования. №6, 2014. Москва. URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=16437> (Дата обращения: 11.03.2018).

Ильясов С.И. Пережитки шаманизма у киргизов // Тр. Ин-та яз., лит. и истории / Кирг. фил. АН СССР. Вып. 1. Фрунзе, 1945. С. 181–184.

Иманалиев К. Культ природы в национальном самосознании кыргызов // Вестник КРСУ. Том 9. № 4, 2009. С. 168 – 172.

Йоханесен У. Экстаз и одержимость: различия в переживаниях шаманов Сибири и Центральной Азии // Этнографическое обозрение. № 1, 2007. С. 19–31.

Кадыров Ж. Бюбю Мариям. Б.: Бийиктик, 2009. – 316 с.

Каландаров Т.С. Любовная магия в народном исламе на Памире // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии (Этнологические исследо-

- вания по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 16). Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 20–28.
- Кальвайт Х. Шаманы, целители, знахари. Древнейшие учения, дарованные самой жизнью. Москва, 1998. – 59 с.
- Карпенко И.В. Интенциональность сознания и жанровое многообразие философствования // Гуманитарный часопис. № 3, 2005. С. 5–10.
- Кастанье И. Из области киргизских верований. Вести. Оренб. учебн. окр. № 3, 1913. С. 11–19. № 4, 1913. С. 112–134. № 5, 1913 с. 150–156. № 7–8, 1913. С. 219–222.
- Кастру Э.В., де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 200 с.
- Кайуа Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2007. – 304 с.
- Кайыпов С.Т. Проблемы поэтики эпоса «Эр Тёштюк». Фрунзе: Илим, 1990. – 320 с.
- Калыбеков А. Астрономические основы плеядно–лунного календаря // Наука вчера, сегодня, завтра: сб. ст. по матер. XXXVII междунар. науч.–практ. конф. № 8(30). Часть II. Новосибирск: СибАК, 2016. С. 78–86.
- Кароматов И.Д. Применение гармалы обыкновенной (дикой руты, мотыльника) в древней и современной медицинской практике: обзор. Традиционная медицина. № 3, 2014 г. С. 22–27.
- Кисель В.А. Чудесный камень тувинцев в свете традиционных представлений о «камне дождя» // От бытия к инобытию. Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 332–261.
- Киргизско-русский словарь. В двух книгах. Около 40 000 слов. Кн. I А – К. / Сост. К.К. Юдахин. Фрунзе: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1985. – 504 с.
- Киргизско-русский словарь. В двух книгах. Около 40 000 слов. Кн. II Л – я. / Сост. К.К. Юдахин. Фрунзе: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1985. – 480 с.
- Клейн Л. История антропологических учений / под ред. Л.Б. Вишняцкого. – СПб.: Изд-во С.–Петербур. Университета, 2014. – 744 с.
- Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-наби // Советская этнография. № 2, 1949. С. 86–97.
- Кнорозов Ю.В. Шаманский зикр в подземелье Мазлумхан–сулу // Этнографическое обозрение. № 6, 1994. С. 91–96.
- Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве: особенности сектантской экстатической речи (гlossалической и пророческой) // Богословский вестник, том III. № 10, 1908. С. 188–217.
- Корженевский Н.О шаманстве у алайских киргиз // Туркестанские ведомости, № 31, 1913.
- Кодар А. Легенда о Коркуте в перекрестье историологии и герменевтики / Культурные контексты Казахстана: история и современность: Материалы семинара, посвященного 100–летию М.О. Ауэзова/ Сост. А. Кодар, З. Кодар. Алматы: Ниса, 1998. С. 66–71.

Кодар А. Степное знание: очерки по культурологии. Астана: Фолиант, 2002. – 208 с.

Кочумкулова Э. Народные причитания и плакальщики. Бишкек, 2014. – 151 с.

Крипнер С. Измененные состояния сознания и шаманские ритуалы // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и не-ошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937– 1998) (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 17). Сборник статей. Изд. 2–е, перераб. и доп. / Отв. ред. В.И. Харитоновна М.: ИЭА РАН, 2012. С. 247–268.

Крипнер С. Методы психологического исследования и сообщения об аномальных явлениях в практике шаманов // Этнографическое обозрение. №1, 2007. С. 46–55.

Крипнер С. Призванные исцелять: элементы шаманизма в практике бразильских духовных целителей // Шаманский Дар (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, т. 6). М.: ИЭА РАН, 2000. С. 121–145.

Крипнер С., Богзаран Ф., де Корвальо А.Ф. Сновидение: иная реальность. М.: Постум, 2011. – 272 с.

Ксенофонтов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М.: Безбожник, 1930. – 117 с.

Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избранные труды (публ. 1928–1929 гг.). М.: «Север–Юг», 1992. – 318 с.

Ксенофонтов Г.В. Культ сумасшествия в Урало–Алтайском шаманизме (К вопросу об «умирающем и воскресающем боге»). Иркутск, 1929. – 19 с.

Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. – 576 с.

Кузембаева С. «Бата–сөз» – жанр благословения в казахском фольклоре // Простор. № 1, 2005. С. 133–138.

Кукашев Р.Ш. К образу лебедя в казахском шаманстве. Этнографическое обозрение. № 6, 2002. С. 38–44.

Кыдырбаева Р.З. Искусство сказителей–манасчи // Кыргызы / Отв. ред. А.А. Асанканов, О.И. Брусина, А.З. Жапаров; ИАЭ им. Н.Н. Миклухо–Маклая РАН; ИКН НАН КР. М.: Наука, 2016. С. 408–414.

Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. Семинары: Книга XI (1964). М: Издательство Гнозис, Издательство Логос 2004. – 304 с.

Ларина Е.И., Наумова О.Б. Представление о даре и аруаке и современное народное целительство у российских казахов // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 1). Отв. ред. В.И. Харитоновна М.: ИЭА РАН, 2013а. С. 110 – 122.

Ларина Е.И., Наумова О.Б. Этнокультурная среда и шаманские практики у российских казахов // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 1). Отв. ред. В.И. Харитоновна М.: ИЭА РАН, 2013б. С. 122–138.

- Ларина Е.И., Наумова О.Б. Сквозь модернизацию: традиции в современной жизни российских казахов. М.; СПб.: Нестор–История, 2016. – 304 с.
- Леви–Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика — Пресс, 1994. – 608 с.
- Леви–Строс К. Структурная антропология. М., 1985. – 535 с.
- Левшин А.И. Описание киргиз–казачьих, или киргиз–кайсацких орд и степей (под ред. М.К. Козыбаева). Алматы: Санат, 1996. – 665 с.
- Липатова А.П. Дурак и святой: игра с реальностью или игра в реальность // Личность: игра и реальность / Сост. И.А. Морозов, И.С. Слепцова (Кызласова); Отв. ред. М.Л. Бутовская. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 215–234.
- Лорд А.Б. Сказитель. М.: Вост. лит. РАН, 1994. – 368 с.
- Львова Э.В., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. – 225 с.
- Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М.: Восточная литература, 2005. – 350 с.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2015. – 298 с.
- Малов С.Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // Журнал заседания Отделения этнографии. Год. 25. Вып. 1. 1916. С. 28–32.
- Малов С.Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // Советская этнография. № 1, 1947. С. 151–160.
- Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. СПб.: Лениздат, Команда А, 2014. – 384 с.
- Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1999. – 309 с.
- Маничкин Н.А. Айналайын: деконструкция сакрального жертвоприношения в кыргызской культуре // «BILGAMESH» International Almanac of Cultural and Social Studies. № 1, 2019. Pp. 85-93.
- Маничкин Н.А. Духовно–поэтические импровизации из рукописи Тоголока Молдо в контексте среднеазиатского шаманизма // Традиционная культура. № 1 (61), 2016а. С. 75–84.
- Маничкин Н.А. Сакральные переживания: новые материалы к характеристике типов измененных состояний сознания и дифференциации киргизского шаманства // Сибирские исторические исследования. № 4, 2016б. С. 216–235.
- Маничкин Н. Священные и целебные растения киргизов в шаманской практике и народной медицине // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / Отв. ред.: А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 235.
- Маничкин Н.А. Скрытый мир центрально–азиатских святынь // Тамыр. №2 (42), 2015. С. 34 – 41.
- Маничкин Н., Радзиховская К. Путь Тенгри – путь справедливости и равенства. FoxЖурнал, 25.05.2005.  
URL: <http://www.fox.ivlim.ru/showarticle.asp?id=2132> (Дата обращения: 09.11.2017).

Маулетова С.А. Фольклор в музыкально сценических жанрах Казахстана // Простор. № 9, 2010. С. 184–186.

Машимбаева А. Суггестивная форма казахских бата–пожеланий // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 5, 2013. С. 142–144.

Мироппиев М. Демонологические рассказы киргизов, собранные и переведенные М. Мироппиевым (Записки императорского РГО по отделению этнографии. Т. 10, вып. 3). Санкт–Петербург: Тип. В.Ф. Киршбаума, 1888. – 50 с.

Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. – 528 с.

Михайлов Т.М. Шаманизм, социум и культура тюркско–монгольских народов // Центрально–азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Материалы международного симпозиума, 20–26 июня 1996 г. Улан–Удэ, 1996. С. 108–110.

Мокеев А. Роль суфийских шейхов в распространении исламской религии в Кыргызстане // Journal of Turkic civilization studies. № 2, 2006. С. 125–136.

Молдобаев И.Б. Кыргызский шаман (бакшы) в 20–е годы XX века // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. Москва, 2001. С. 232–237.

Молдобаев И.Б. Эпос «Манас» – историко–культурный памятник кыргызов. Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 312 с.

Молдобаев И.Б. Эпос «Манас» о кыргызских бакшы и его связях с сибирским шаманством // Шаманизм как религия: генезис, реконструкции, традиции. Тез. док. Международной научной конференции 15–22 авг. 1992 г. Якутск, 1992. С. 83–94.

Молчанова Е.С. Изменённые 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. ИЭА им. Н.Н. Миклухо–Маклая РАН; НИИ медицинских проблем Севера СО РАМН. М.: Новости, 2009. С. 417–425.

Молчанова Е.С., Айтпаева Г.А. Ритуалы в киргизской культуре и возможности их использования в психологической практике // Вестник психиатрии и психологии Чувашии. № 7, 2007. С. 116–133.

Морозов И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (Кросс–культурное исследование идеологии антропоморфизма). М.: Индрик, 2011. – 352 с.

Морозов И.А. «Физиология» игры (к анализу метафоры «Игра как живой организм») // Логический анализ языка. Концептуальные поля игры / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Индрик, 2006. С. 42–59.

Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. – 340 с.

Мусаева И. «Манас», манасчи и эпическая среда // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем (Этнологические исследования)

ния по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 2). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 49 – 56.

Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов: в контексте бытового ислама в южном Казахстане в конце XIX–XX вв. Алма-ата: Казак Университеті, 1992. – 172 с.

Мухоплева С.Д. К вопросу о соотношении функции шамана и сказителя по якутским материалам // Проблемы этнической истории и культуры тюрко–монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М., 1996. С. 70–77.

Наева А.И. Алтайский обрядовый фольклор: специфика жанра. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к.ф.н. Улан–Удэ, 2010. – 132 с.

Народы Средней Азии и Казахстана. Т. II / Под ред. С.П. Толстова (и др.). М.: Издательство АН СССР, 1963. – 779 с.

Нарынбаева Н.О. Мифы, легенды и предания // Кыргызы / Отв. ред. А.А. Асанканов, О.И. Брусина, А.З. Жапаров; ИАЭ им. Н.Н. Миклухо–Маклая РАН; ИКН НАН КР. М.: Наука, 2016. С. 391–396.

Наумова О.Б. Казахский баксы: история одной фотографии (публикация материалов Ф.А. Фиельструпа по казахскому шаманству) // Этнографическое обозрение. № 6, 2006. С. 77–85.

Неклюдов С.Ю. Каменный человек в пещере. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov61.htm> (Дата обращения: 30.06.2017).

Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник 1977. М.: Наука, ГРВЛ, 1981. С. 183–202.

Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Мансур ал-Халладж: жизнь и учение // Ал-Халладж ал-Хусайн ибн Мансур. Китаб ат–Гавасин. Сад Знания. М.: Номос, 2010. С. 4 – 33 с.

Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993. – 186 с.

Новикова Е.Б. Трансцендентная природа импровизации // Омский научный вестник. № 1 (105), 2012. С. 111–113.

Новичкова Т.А. Лобаста // Русский демонологический словарь. СПб.: Петербургский писатель, 1995. С. 352–354.

Нурзбаева З. Вечное небо казахов. Алматы, 2013. – 704 с.

Огудин В.Л. Нижний ярус мироздания, или Культурные пещеры Ферганы. Бишкек: Раритет, 2013. – 356 с.

Огудин В.Л. Магия в бытовом исламе // Этнографическое обозрение. № 4, 2002. С. 65–82.

Огудин В.Л. Природные места поклонения в религиозных представлениях современного населения Ферганы. Дисс. на соиск. уч. ст. д.и.н. Москва, 2003. – 391 с.

Омар А. Понятие нуминозного опыта (на материале древнетюркской мифологии) // Вестник Московского Государственного Областного Университета. №1, 2011. М.: Изд–во МГОУ. С. 85–89.

Орозбекова Ж. Мазар Тастар–Ата в Алайской долине Кыргызстана // Вестн. Новосиб. гос. ун–та. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, вып. 7: Археология и этнография. С. 275–280.

Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. Структурная морфология культуры. Единство онто– и филогенеза. Изоморфизм мышления и историко–культурной феноменологии. М.: Языки русской культуры, 1998. – 371 с.

Петренко Н. «Я поклоняюсь Тенгри» // АиФ–Кыргызстан, № 42. 20.10.2004.

Пилявский Н. Испытать ночь: Хайдеггер и слова // Тамыр. № 1 (41), 2015. С. 76–86.

Помаскин Б.В. Гумбез Манаса. Фрунзе: Кыргызстан, 1972. – 55 с.

Попов А.А. Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т.11. М.; Л., 1947. С. 282–293.

Поршнев Б.Ф. Загадка снежного человека: современное состояние вопроса о реликтовых гоминоидах. М.: Эксмо–Алгоритм, 2012. – 560 с.

Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). Под ред. Б.А. Диленко. М.: «ФЭРИ–В», 2006. – 640 с.

Потапов Л.П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков. – КСИЭ. Вып. 30. 1958. С. 135–142.

Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 3–36.

Поярков Ф. Джинны. Из области киргизских суеверий. Этнографическое обозрение. № 1, 1894. С. 89–99.

Поярков Ф. Кара–киргизские легенды, сказки и верования. Памятная книжка Семиреченской области. Верный, 1900. С. 1–42.

Принс Р. Шаманы и эндорфины: гипотезы для синтеза // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под ред. А. А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 483–500.

Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко–самоедского) шамана // Сб. МАЭ. Вып. XI, 1949. С. 335–375.

Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко–этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 435–490.

Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М.: «Восточная литература» РАН, 1997. – 295 с.

Пушкарева Е.Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно–феноменологический анализ. Екатеринбург, 2007. – 248 с.

Пятигорский А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М., 1996. – 280 с.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 1. СПб., 1893. – 967 с.

Райхл К. Тюркский эпос. Традиции, формы, поэтическая структура / Под ред. Д.А. Функа. М.: Вост. лит., 2008. – 383 с.

Ревуненкова Е.В. Владимир Николаевич Басилов и современные исследования шаманства // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традици-

онное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998) (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 17). Сборник статей. Изд. 2–е, перераб. и доп. / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 31–41.

Ревуненкова Е.В. О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман–певец–сказитель) // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 35–41.

Рэдклифф–Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М.: «КАНОН–пресс–Ц», «Кучково поле», 2001. – 416 с.

Реше Ж. Lamella без кога, или психоаналитическая теория сексуальности // Климов В.А., Реше Ж., Введение в философию. Пластичность повседневности. Прощание с ясностью. М.: Опустошитель, 2017. С. 129–141.

Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011. – 218 с.

Родштат И.В. Некоторые дискуссионные соображения относительно шаманов и шаманской болезни // Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: Труды по медицинской антропологии / Отв. ред. В.И. Харитонов. ИЭА им. Н.Н. Миклухо–Маклая РАН; НИИ медицинских проблем Севера СО РАН. М.: ОАО Новости, 2009. С. 445–453.

Романова Е.Н. К интерпретации символики якутского шаманского обряда (путешествие за душой – «Кут» больного) // Шаманизм и ранние религиозные представления (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 1). Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 108–114.

Ростова Н.Н. Человек обратной перспективы. Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради. М.: МГИУ, 2008. – 140 с.

Садьков Б.Д. Функции фольклорных жанров в художественном составе эпоса «Манас» (кошок, керээз, арман, алкыш, каргыш – причитания, заветания, сожаления, благопожелания, проклятия). Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к.ф.н. Алма–Ата, 1992. – 25 с.

Сарьгулов Д.И. XXI век в судьбе кочевников. Бишкек, 2001. – 146 с.

Сапалова Д.У. Параллели в религиозных верованиях кыргызов и якутов // Аналитика культурологии. № 9, 2007. С. 99–104.

Сафтуф А.А., Харитонов В.И. Визионерский опыт в «экспериментальном шаманизме» и личный опыт колдуна // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5. Ч. 1). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 215–221.

Свидерская Н.Е. В поисках нейрофизиологических критериев измененных состояний сознания // Журнал высшей нервной деятельности. Т. 52. № 5, 2002. С. 517–530.

Свобода Р. Агхора. По левую руку Бога. М.: Саттва, Профиль, 2014. – 384 с.

Святые места Иссык–Куля: паломничество, дар, мастерство. Бишкек: КИЦ «Айгине», 2009. – 432 с.

Святые места севера Кыргызстана: природа, человек, духовность. Бишкек: КИЦ «Айгине», 2015. – 239 с.

Святые места юга Кыргызстана: Природа, Манас, Ислам. Бишкек: КИЦ «Айгине», 2013. – 240 с.

Северцов Н.А. Путешествие по Туркестанскому краю. Спб., 1873. – 462 с.

Семенов–Тянь-Шанский П.П. Путешествие в Тянь–Шань в 1856–1857 годах. Мемуары. Т. II. М.: ОГИЗ Государственное издательство географической литературы, 1946. – 256 с.

Симаков Г.Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. – 320 с.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 тт. Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д–К. М.: «Международные отношения», 1999. – 688 с.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. – 280 с.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. – 336 с.

Спивак Д.Л. Лингвистика измененных состояний сознания. Л.: Наука, 1986. – 92 с.

Стасевич И.В. Дороги предков. Традиционные и современные религиозные течения в Казахстане // Лавровский сборник: Материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско–Кавказских чтений, 2010–2011 гг.: Этнология, история, археология, культурология. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 482–488.

Стасевич И.В. К постановке проблемы выделения комплекса окказиональных обрядов в казахской и киргизской культуре // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. СПб.: МАЭ РАН, 2013а. С. 132–140.

Стасевич И.В. Почитание природных объектов в религиозной практике киргизов // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. СПб.: МАЭ РАН, 2012а. С. 446–452

Стасевич И.В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. 3. Отв. ред. Р.Р. Рахимов, М.Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2013б. С. 270–301.

Стасевич И.В. Представления о династическом даре в культуре казахов (в контексте традиции почитания памяти святых предков) // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 16). С. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2012б. С. 230–242.

Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно–этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа: Гилем, 2005. – 344 с.

Султанова М.Э., Михайлова Н.А. Волк в шаманской натурфилософии кочевников Центральной Азии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Том 2. № 3, 2013. С. 135–143.

Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. – 340 с.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

Татаркулов К.–М.Н. Традиции духовной поэзии Востока в художественной системе Исмаила Семенова. Дисс. на соиск. уч. ст. к.ф.н. Карачаевск, 2006. – 175 с.

Тедлок Б. Бикультурное сновидение как межсубъектный коммуникативный процесс // Этнографическое обозрение. №6, 2006. С. 16–30.

Тенчой. Рассказы о практике Чод. М.: Глобус, 2004. – 88 с.

Терлецкий Н.С. К вопросу о почитании деревьев на мазарах Центральной Азии // Лавровский сборник: Материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско–Кавказских чтений, 2010–2011 гг.: Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2011. С. 333–336.

Терлецкий Н.С. К вопросу о роли лоскутов ткани (латга–банд) на мазарах Центральной Азии: научное издание // Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско–Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология, 2006–2007. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 118–122.

Тернер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. – 277 с.

Тишин В.В., Серегин Н.Н. К вопросу о существовании служителей культа у древних тюрок Центральной Азии // Этнографическое обозрение. № 3, 2017. С. 76–96.

Токарев С.А. Духи // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2–х т. Т. 1. М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. С. 413–414.

Токарев С.А. Религии в истории народов мира. М.: Политиздат, 1965. – 622 с.

Толеубаев А.Т. Шаманское святилище тюркского времени из восточного Казахстана // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 16). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 277–289.

Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. – 624 с.

Топоров В. Об образце «говорения языками» в русской мистической традиции // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Ч. 1. М., 1988. С. 160–164.

Торланбаева К.У. Ритуальные кружения в доисламских верованиях и исламе: Универсализм и уникальность // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 16). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 58–68.

Торчинов Е.А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм // Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. СПб., 2000. С. 74–90.

Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Том V. Ташкент, 1960.

Троицкая А.Л. Женский зикр в старом Ташкенте // Сборник Музея антропологии и этнографии. Том VII. Л., 1928. С. 173–199.

Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 328 с.

Турсунов Е.Д. Истоки тюрского фольклора. Коркут. Алматы: Дайк-пресс, 2001. – 167 с.

Турсунов Е.Д. Происхождение носителей казахского фольклора. Алматы: Дайк-Песс, 2004. – 322 с.

Тюхтенева С.П. Женщины–шаманки у алтайцев // Женщина и возрождение шаманизма: Постсоветское пространство на рубеже тысячелетий (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 11). М.: ИЭА РАН, 2005. С. 154 – 162.

Ухатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. – 288 с.

Убукеев М. Величие акына: К 125-летию со дня рождения Т. Сатылганова // Вечерний Фрунзе, 18.09.1989.

Умет уулу Жайсан. Айкель Манас: Дастан: Первая книга. Бишкек: Бийиктик, 2010. – 576 с.

Урбанаева И.С. Шаманизм монгольского мира как выражение тенгрианской эзотерической традиции Центральной Азии // Центрально–азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Материалы международного симпозиума, 20–26 июня 1996 г. Улан–Удэ, 1996. С. 350–352.

Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008 – 224 с.

Фархаштов М.Н. Мусульманское духовенство // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Ред. С.М. Прозоров. Т. 1. М.: Вост. Лит., 2006. С. 288.

Фиельструп В.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / ИЭА им. Н.Н. Миклухо–Маклая. М.: Наука, 2002. – 300 с.

Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М; 1998. С. 358 – 403.

Фреска Э., Кюльсар С. Социальные связи в модуляции физиологии ритуального транса / Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под ред. А. А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 501–522.

Функ Д.А. Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX века: историко–этнографическое исследование (Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 17, кн. 2). М., 1993. – 325 с.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. – 398 с.

Функ Д.А. Отношение «шаман–сказитель» по материалам шорской этнографии // Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе»: Тезисы докладов. М., 1987. С. 106–109.

Функ Д.А., Харитоновна В.И. К вопросу о методологии исследования шаманства в кругу родственных явлений (магия, колдовство, экстрасенсорика) // Центрально–азиатский шаманизм: философские, исторические,

религиозные аспекты. Материалы международного симпозиума, 20–26 июня 1996 г. Улан-Удэ, 1996. С. 142–144.

Фурст Т.П. Высшие состояния с культурно–исторической точки зрения // Измененные состояния сознания и культура (хрестоматия / автор–составитель О.В. Гордеева). СПб.: Питер, 2009. С. 192–218.

Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 1993. – 452 с.

Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. – 528 с.

Хайдеггер М., Финк Е. Гераклит. СПб.: Владимир Даль, 2010. – 383 с.

Харитонов В.И. Заговорно–заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Ч. 1–2. М.: ИЭА РАН, 1999. – 602 с.

Харитонов В.И. «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные Учителями»: обретение магики–мистических свойств, знаний, навыков // Этнографическое обозрение. № 5, 1997. С. 16–35.

Харитонов В.И. Исследование феномена или обоснование теорий? // Этнографическое обозрение. № 1, 2007. С. 56–69.

Харитонов В.И. Медицинская антропология: институционализация научного направления // Предмет и проблемы этнологии и антропологии. Лекции для аспирантов / Сост. Е.Б. Барина. М.: ИЭА РАН, 2016а. С. 216–259.

Харитонов В.И. Народные магики–медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системно–феноменологического исследования. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. д.и.н. – Москва, 2000. – 84 с.

Харитонов В.И. Портреты народных целителей России. М.: ВНИЦТНМ ЭНИОМ, 1994. – 233 с.

Харитонов В.И. Сексуально–эротический элемент в магики–мистической практике (к проблеме НСС) // Шаманизм и ранние религиозные представления (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 1). Сб. статей / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995а. С. 206–254.

Харитонов В.И. Традиционная магики–медицинская практика и современное народное целительство: статьи и материалы. М., 1995б. – 204 с.

Харитонов В.И. Устами шамана глаголет... дух? К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана / Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. 2002. М.: Наука, 2004. С. 24–43.

Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006, – 372 с.

Харитонов В.И. Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации // Сибирские исторические исследования. № 4, 2016б. С. 236 – 261.

Харитонов В.И. Шаманы без бубнов / Восточная коллекция. Журнал для всех, кому интересен Восток. № 3 (14), 2003. С. 130–140.

Харитонов В.И., Казачинова Г.Г. Избранничество и дар творчества: судьба хама, хайджи, тахпахчи // Шаманский Дар (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 6). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 79–105.

Харитонова В.И., Кенин-Лопсан М.Б. «Шаманский дар» в представлениях тувинцев (из тувинских материалов летней экспедиции РАН 2000 г.) // Шаманский Дар. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, т. 6). М.: ИЭА РАН, 2000. С. 55–78.

Харитонова В.И., Сви́дерская Н.Е., Мещерякова Е.А. Шаманы и шаманизм в свете междисциплинарных исследований / Полевые исследования института этнологии и антропологии РАН. 2004. М.: Наука, 2006. С. 128–149.

Харитонова В.И., Топоев В.С. Там, где «я» превращается в «мы» (психоментальные и психоэнергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. 2003. М.: ИАЭ РАН, 2005. С. 83–103.

Хейзинга Й. Homo Ludens: В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. – 461 с.

Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. – 452 с.

Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика (На примере братства Накшбандийа). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. – 208 с.

Хоппал М. Шаманизм в постсовременную эпоху // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Материалы международного симпозиума, 20–26 июня 1996 г. Улан-Удэ, 1996. С. 113–115.

Хоппал М. Шаманы – Культуры – Знаки. Тарту: Научное издательство ЭЛМ, 2015. – 240 с.

Христофорова О.Б. Антропологические подходы к изучению феномена колдовства // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2010а. С. 11–59.

Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ; О.Г.И., 2010б.– 432 с.

Чажытмаа А.Б. Синкретизм буддизма и шаманизма в Туве // Новые исследования Тувы. № 2, 2012. С. 129–132.

Чеканинский И.А. Баксылык // Записки Семипалатинского отделения общества изучения Казахстана. Том 1. (Выпуск XVIII). Семипалатинск, 1929. С. 75–87.

Чертыков М.А. Фуюйские кыргызы (историко-этнографический очерк). Центральноазиатский исторический сервер. URL: [http://www.kyrgyz.ru/articles/khakas/ma\\_chertykov\\_fuyuyskie\\_kyrgyzy\\_istoriko-etnograficheskiy\\_ocherk/](http://www.kyrgyz.ru/articles/khakas/ma_chertykov_fuyuyskie_kyrgyzy_istoriko-etnograficheskiy_ocherk/) (Дата обращения 09.09.2017).

Шах И. Магия Востока. М.: Локид-Пресс, 2001. – 304 с.

Шах И. Путь суфиев. М.: Единство, 1993. – 272 с.

Шагланова О.А. Шаманизм у бурят Тункинской долины: вторая половина XIX–XX вв. Дисс. на соиск. уч. ст. к.и.н. Улан-Удэ, 2003. – 218 с.

Шерстова Л.И. Бурханизм в Горном Алтае //Этнографическое обозрение. № 4, 2005. С. 22 – 37.

Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Дому-сультманские верования и обряды в Средней Азии. М: Наука, 1975. С. 248 – 260.

Шомфай Кара Д. Шаманизм в народном исламе тюрков Центральной Азии Религиозная жизнь народов Центральной Евразии (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 16). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 68–86.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Института народов Севера, 1936. – 573 с.

Эванс–Причард Э.Э. История антропологической мысли. М.: Восточная литература, 2003. – 358 с.

Эрдэнэболд Лхагвасурэн. Традиционные верования ойрат–монголов (конец XIX–начало XX в.). Улан–Удэ: Изд-во Бурятского науч. центра СО РАН, 2012. – 194 с.

Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб.: Алетейя, 1998а. – 374 с.

Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев: София, 1998б. – 380 с.

Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы 'К', 'Қ' / Авт. сл. статей Л.С. Левитская, А.В. Дыбо, В.И. Рассадин. М., 1997. – 368 с.

Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2006. – 397 с.

Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. М.: Наука, 1983. – 558 с.

Яданова К.В. Встреча охотника с духами–хозяевами / алмысом. Опыт указателя сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции // Древности Сибири и Центральной Азии. Сб. науч. тр. / Под ред. В.И. Соёнова. Горно–Алтайск. № 1–2 (13–14), 2009. С. 174–185.

Яданова К.В. Камень погоды – жада таш у теленгитов (По материалам экспедиций в Кош–Агачский район Республики Алтай) // Сибирский сборник – 4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры (Памяти Н.В. Ермоловой). СПб: МАЭ РАН, 2014. С. 262–281.

Ярзуткина А.А. «Кто даёт – лицо светлое...»: Садака в Сибири // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 16). Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 314–324.

Aitpaeva G. Kyrgyzchylыk: Searching New Paradigms for Ancient Practices // European Cultures. Vol. 17(2). 2008. Pp. 77–89.

Alvi F. The Significant Role of Sufism in Central Asia // Oriental College Magazine. № 3, 2009. Pp. 301 – 314.

Baba Ifa Karade. The Handbook Yoruba Religious Concepts. Weiser Books, 1994. – 113 p.

Basilov V.N. Zur Erforschung der Uberreste von Schamanismus in Zentralasien // Sehnsuchtnach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade / Hg. H.P. Duerr: Frankfurt, 1983. S. 207–225.

Bennigsen A., Wimbush S.E. Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. Front Cover. Hurst, 1985. – 195 p.

Biard A. Interrelation to the Invisible in Kirghizistan // Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World / Ed. by T. Zarcone and A. Hobart. New York: I. B. Tauris, 2013. Pp. 79–94.

Bourguignon E. Possession. San Francisco: Chandler & Sharp, 1976. – 78 p.

Boyle J.A. Turkish and Mongol shamanism in the Middle Ages // Folklore. Vol. 83, № 3 (Autumn, 1972). Pp. 177–193.

Dodson J.E. Sacred Spaces and Religious Traditions in Oriente Cuba (Religions of the Americas Series). University of New Mexico Press, 2008. – 210 p.

Cabrera L. Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe / D. Fhunsu: The Kongo Rule: The Palo Monte Mayombe Wisdom Society. A Book by Lydia Cabrera an English Translation from the Spanish (Under the direction of I. S. B. Brodey and T. R. Ochoa). Chapel Hill, 2016. – 441 p.

Castagné J. Magie et exorcisme chez les Kazak–Kirghizes et autres peuples turcs orientaux. Extrait de la Revue des Études Islamiques. Paris, 1930. – 151 p.

Centlivres M., Centlivres P., Slobin M. A Muslim Shaman of Afghan Turkestan // Ethnology. Vol. 10, № 2, 1971. Pp. 160–173.

Cohen E. What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms // Ethnos. № 73 (1), 2008. Pp. 1–25.

Cozma C.–M. Aspects concerning the Imaginary in the work of Mircea Eliade. Lucian Blaga University of Sibiu, 2011. – 21 p.

Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Dunod, 1992. – 508 p.

Duyshembiyeva J. Kyrgyz Healing Practices: Some Field Notes // The Silk Road. № 3(2), 2005. Pp. 38–44.

Ergeshov E. Kirgiz türklerinin kültüründe müzikterapi uygulamaları ve Maneviyat ilişkisi (The Relationship Between Music Therapy And Spirituality In Kyrgyz Culture, Master's Thesis). Ankara, 2011. – 192 p.

Gackenbach J. Women and meditators as gifted lucid dreamers //

Dreamtime and Dreamwork: Decoding the Language of the Night. Ed S. Krippner. Los Angeles, 1990. P. 244–251.

Gurvich G. The Spectrum of Social Time. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1964. – 152 p.

Guthrie S. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1993. – 290 p.

Hamayon R.N. Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counterpower in Society // Shamanism, History and the State / Eds.: N. Thomas, C. Humphrey. The University of Michigan Press, 1996. Pp. 76–89.

Hamayon R. La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Nanterre.: Société d'ethnologie, 1990. – 880 p.

Hatto A.T. Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1970. – 19 p.

Hoppál M. Sámánképek. Fotókiállítás. Budapest: MTA, 2005. – old. 51.

Hoppal M., Sipos J. Shaman Songs. Budapest: International Society for Shamanistic Research, 2010. – 72 p.

Hubert H., Mauss M. Esquisse d'une théorie générale de la magie // Année sociologique. T. VII, 1904. – 146 p.

Hujiexi G. Keerkeze zu samande zhouyu he shenge // Saman xinyang yu minzi wenhua (Shamanic Beliefs and Nationalities Cultures). Beijing, Zhungguo shehui kexue chubanshe, 2009. Pp. 383–413.

Hunter J. Spirits are the Problem: Anthropology and Conceptualising Spiritual Beings // Journal for the Study of Religious Experience. Vol. 1, № 1, 2015. Pp. 76–86.

Edgar I.R. Guide to Imagework: Imagination-based Research Methods. London: Routledge, 2004. – 161 p.

Fanfan Chen. The Imaginary of the Fantastic Inventio // Dong Hwa Journal of Humanities. № 9, 2006. Hualien County. P. 283 – 324.

İnan A. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara, 1986. – 234 s.

Kharitonova V. “Black” Shaman, “White” Shamans // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Eds. M. Namba Walter, E.J. Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. V. II. Pp. 536 – 539.

Kirsch I. Changing expectations: A key to effective psychotherapy. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole, 1990. – 231 p.

Lieberman M. Social: Why Our Brains Are Wired to Connect. Crown, 2013. – 781 p.

Louw M.E. Dreaming up Futures. Dream Omens and Magic in Bishkek // History and Anthropology, Vol. 21, № 3, September 2010. Pp. 277 – 292.

Ludwig A.M. Altered states of consciousness // Archives of General Psychiatry. № 15, 1966. Pp. 225–234.

McNamara P. An evolutionary psychology of sleep and dreams. Cambridge University Press, 2004. –190 p.

Marat E. National Ideology and State-building in Kyrgyzstan and Tajikistan. Central Asia–Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, 2008. – 98 p.

Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas. Bishkek: Aigine Cultural Research Center, 2007. – 531 p.

Merett R.R. Psychology and Folk-lore. London: Methuen and Co. Ltd., 1920. – 275 p.

Morris B. Religion and Anthropology. A Critical Introduction. Cambridge University Press, 2006. – 350 p.

Maffesoli M. L'Ombre de Dionysos. Paris: Le Livre de Poche, 1991. – 243 p.

Mauss M. L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes // École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Vol. 17, № 13. 1903. Pp. 1–55.

Oesterreich T.K. Possession Demoniacal and Other: Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1930. – 400 p.

Omar D. Modern Kazakh Shamanism // Rediscovery of Samanic Heritage. Bibliotheca Shamanistica 11. Budapest, 2003. Pp. 227–240.

Ochoa T.R. Society of the dead: Quita Munanquita and Palo praise in Cuba. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2010. – 313 p.

Penkala-Gawęcka D. Mentally ill or chosen by spirits? 'Shamanic illness' and the revival of Kazakh traditional medicine in post-Soviet Kazakhstan // Central Asian Survey. Vol. 32, № 1, 2013. Pp. 37–51.

Penkala-Gawęcka D. The Way of the Shaman and the Revival of Spiritual Healing in Post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan // Shaman – Journal of the International Society for Academic Research on Shamanism, vol. 22, nos. 1–2. 2014. Pp. 35–59.

Reinach S. La flagellation rituelle. Cultes, Mythes et Religions. Paris: T. I. Éditions Ernest Leroux, 1905. P. 173–183.

Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. Revue de l'histoire des religions. Vol. 149, 1956. P. 49–82.

Samuel G. Revisiting the Problem of Bon Identity: Bon Priests and Ritual Practitioners in the Himalayas // Journal of the International Association for Bon Research. № 1(1), 2013. P. 77–97.

Shirokogoroff S. M. Psychomental complex of the Tungus. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1935. – 469 p

Silverman J. Shamans and acute schizophrenia // American Anthropologist. Vol. 69 (1), 1967. P. 21–31.

Somfai K.D. An Encounter with a Kyrgyz Dervish in the Talas Valley (Field Report) // Shaman an International Journal for Shamanistic Research. № 23, 2015. Pp. 211–224.

Somfai K.D. Kirghiz shamanism (West Central Asia) // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Eds. M. Namba Walter, E.J. Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. V. II. Pp. 579–582.

Somfai-Kara D., Hoppál M., Sipos J. The Sacred Valley of jay Ata and a Kirghiz Shaman from Xinjiang, China // Shaman: An International Journal for Shamanistic Research. № 15 (1–2), 2007. Pp. 47–68.

Stark R.A. Taxonomy of Religious Experience // Journal for the Scientific Study of Religion. № 5, 1965. Pp. 97–116.

Turner E. The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study // Anthropology of Consciousness. № 4 (1), 1993. Pp. 9–12.

Young D.E., Goulet J.-G. Being Changed by Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience. New York: Broadview Press, 1994. – 384 p.

Westermarck E. Ritual and Belief in Morocco: Vol. I (Routledge Revivals). London: Macmillan and Co., Limited, 1926. – 608 p.

Wilson S.C., Barber T.X. The Fantasy-prone Personality: Implications for Understanding Imagery, Hypnosis, and Parapsychological Phenomena // Imagery: Current Theory, Research and Application. New York: Wiley, 1983. Pp. 340–390.

Winkelman M. Spirits as Human Nature and the Fundamental Structures of Consciousness // From Shaman to Scientist: Essays on Humanities Search for Spirits. Oxford: The Scarecrow Press, Inc., 2004. Pp. 59–96.

Zarcone T. Shamanism in Turkey: Bards, Masters of the Jinns, and Healers // *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World* / Ed. by T. Zarcone and A. Hobart. New York, 2013a. Pp. 169–202.

Zarcone T. The Bektashi–Alevi 'Dance of the Crane' in Turkey: A Shamanic Heritage? // *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World* / Ed. by T. Zarcone and A. Hobart. New York, 2013b. Pp. 203–321.

Приложения

Приложение 1. Багыш-тоо («Лосиная гора», посвящение Богу и духам)

*Записано 20.08.2014 г. от Маржан Егемкуловой на Ак-Мазаре, близ села Кегетей (Токмакской р-н, Чуйская область, КР), перевод мой.*

**Оригинал:**

Ушул окуган курандын сообун Алланын сүймөнчүлүгүнөн жаралган, пайгамбарыбыз Мухаммад вaleyхи салoоxо, өткөн бир жуз жыйырма торт миң пайгабарларга өткөн сахабаларга, Кыдыр алейхсаламга кыргыз элини зоболсун зоого көтөргөн, Манас-атама, жети ата журтуна, жети урпактарына, Бакай-бабага, Кошой-бабага, Алмамбет-атага, Тайчабар-атага, он алты Маажик-аталар, Жайсаң-атага, Чубак-атага, Сыргак-атага, Ажибай-атага, Чалыбай-атага, Кутунай-атага, Шууту-атага, Көкчө-атага, Жамгырчы-атага, Байгөрө-атага, Акбай-атага, Ырчыуул-атага, Серек-атага, Ак-Балта-атага, Айдар-атага, Жаныбек-атага, Кыргызчал-атага, Каратоко-атага, Төлөк-атага, Атай-атага, Сатай-атага, Бозуул-атага, Калкаман-атага, Эр-Чегиш-атага, Эр-Агыш-атага, Көк-көөн-атага, Көк-бөрү-атага, Акаяр-атага, Жайнак-атага, Музбурчак-атага, Үрбү-атага, Дөрбөн-атага, Үмөт-атага, Тазбаймат-атага, Эр-Төштүк-атага, Нүрдөөлөт-атага, Баяман-атага, Көкөтай-атага, Ак-Жөлтөй-атага, Хан Жакып-атага!

Каныкей-апа, Чыйырда-апа, Алтынай-апа, Курманжан-датка, Жаныл-Мырза-апа!

Захириддин Мухаммед Бабур-ата, Чынгыс-хан-ата, Амир Тимур-ата, Улугбек-ата, Умар шейх-ата, Кутлук Нигор-ханым, Хумаюн-ата, Акбар-ата, Ханзад-бегим, Махам-бегим, Дильдар-бегим, Гульбадан-бегим, Мир-Алишер Навои!

Сулайман-тоо-аталар!

Бекшен-ата, Ажибек-датка, Курак-ата, Кадыр-ата, Калпа-ата, Зулпокор-ата, Аль-Фараби, Баласагын-ата, Махмуд Кашгар-ата, Бурана-апа, Ак-Мазар Кайберен, Кырг-челтен, Камбар-ата, Ойсул-ата, Чолпон-ата, Чычан-ата, Зенги-баба, Чекир-ата, Шаймерден-ата, Бабадекан-ата, Көлтөр-ата, Туюк-ата, Шабдан-ата, Хан Жантай-ата, Ормон-хан-ата, Манжылы-ата, Атанкебаатыр-ата, Калыгул-аулие-ата, Жайыл-ата, Кул кожо Ахмет Яссави, Арыстан-баб, Туктубай-ата, Суюнбай-ата, Сарыбай би-ата, Жамбыл-ата, Кайназар-ата, Нылды-ата, Сатылган-ата, Эгемберди-ата, Боотерек-ата, Жаныбек-баатыр-ата, Жанкороз-олуя-ата, Арашан-ата, Көжөсан-ата, Молдосан-ата, Кайнар-булак-ата, Жангельди-олуя-ата, Молдосу-ата!

Кыргызбай-ата, Көк-жала-борү-эне, Умай-эне, батмазура-эцелер, Акмор-ата, Сайкал-ата, Наалы-эже, Өтөгөн-ата!

Иса-пайгамбарага, Архангел Михаил, Архангел Гавриил, Николай-угодник, Серафим Саровский, Пётр, Даниил, Мария-Богородица, Дауд, Анна, Ксения Петербуржская, Матрёна Московская, Святой Вильгельм!

Жаткан жерлери жайлоо болсун, топурагың торкол болсун, жана ата жемиши байиштен болсун! Омин.

*Перевод:*

Мы посвящаем чтение этой молитвы и эту предрассветную трапезу возлюбленному создателю Аллаху, пророку Мухаммеду, да приветствует его Аллах, ста двадцати четырем тысячам святых подвижников прошлого, Кыдыру, приветствуемому Аллахом, почитаемому кыргызами, Манасу-ата, семи его ближайшим отцам, семи потомкам, Бакаю-баба, Кошою-баба, Алмамбету-ата, Тайчабар-ата, шестнадцати отцам Маажик, Жайсану-ата, Чубаку-ата, Сыргаку-ата, Ажибаю-ата, Чалыбаю-ата, Кутунаю-ата, Шууту-ата, Көкчө-ата, Жамгырчы-ата, Байгөрө-ата, Акбаю-ата, Ырчыуулу-ата, Сереку-ата, Ак-Балта-ата, Айдару-ата, Жаныбеку-ата, Кыргызчалу-ата, Каратоко-ата, Төлөку-ата, Атаю-ата, Сатаю-атага, Бозуулу-ата, Калкаману-ата, Эр-Чегишу-ата, Эр-Агышу-ата, Кёк-коён-ата, Кёк-бөрү-ата, Акаяру-ата, Жайнаку-атага, Музбурчаку-ата, Урбю-ата, Дёрбёну-ата, Умёту-ата, Тазбаймату-ата, Эр-Тёштуку-ата, Нурдавету-ата, Баяману-ата, Кёкётаю-атаа, Ак-Жөлтөю-ата, Хану Жакыпу-ата!

Каныкей-апа, Чыйырда-апа, Алтынай-апа, Курманжан-датка, Жаныл-Мырза-апа!

Захириддин Мухаммед Бабур-ата, Чингиз-хан-ата, Амир Тимур-ата, Улугбек-ата, Умар шейх-ата, Кутлук Нигор-хан, Хумаюн-ата, Акбар-ата, Ханзад-бегим, Махам-бегим, Дильдар-бегим, Гульбадан-бегим, Мир-Алишер Навои!

Отцы Сулайман-тоо!

Бекшен-ата, Ажибек-датка, Курак-ата, Кадыр-ата, Калпа-ата, Зулпокор-ата, Аль-Фараби, Баласагын-ата, Махмуд Кашгар-ата, Бурана-апа, Кайберен Ак-Мазара, Сорок чильтепов, Камбар-ата, Ойсул-ата, Чолпон-ата, Чычан-ата, Зенги-баба, Чекир-ата, Шаймерден-ата, Бабадекан-ата, Кёлтёр-ата, Туюк-ата, Шабдан-ата, Хан Жантай-ата, Ормон-хан-ата, Манжылы-ата, Атанке-баатыр-ата, Святой Калыгул-ата, Жайыл-ата, раб божий, ходжа Ахмет Яссави, Арыстан-баб, Туктубай-ата, Суюнбай-ата, Сарыбай би-ата, Жамбыл-ата, Кайназар-ата, Нылды-ата, Сатылган-ата, Эгемберди-ата, Ботерек-ата, Жаныбек-баатыр-ата, Святой Жанкороз-ата, Арашан-ата, Кёжёсан-ата, Молдосан-ата, источник Кайнар-ата, Святой Жангельди-ата, Молдосу-ата!

Кыргызбай-ата, Матушка Сивогривая волчица, Умай-эне, матушки батмазуры, Акмор-ата, Сайкал-ата, Наалы-эже, Отогон-ата!

Иса-пророк, Архангел Михаил, Архангел Гавриил, Николай-угодник, Серафим Саровский, Пётр, Даниил, Мария-Богородица, Давид, Анна, Ксения Петербургская, Магрёна Московская, Святой Вильгельм!

Да будут земли готовы под пастбища, да будет земля пухом праху усопших, да пребудут отцы под райскими деревьями! Аминь.

**Приложение 2. Арбак бата.**

*Записано от Динары Давлеталиевой 15.08.2015 г. в Манас-Ордо, Таласская область, КР, перевод мой.*

Ата болуп өзүм да,  
Тилсиз мына дүйнөдөн,  
Келген мына кезимде,  
Нестор деп урпак озунду  
Тургузуп бир алайын,  
Ондуулукка салайын!  
Мына урпак өзүңдү!  
Карай кеткен кезинде,  
Мына дагы артыңда,  
Колдоп мына урпагың,  
Турган мына кезинде,  
Мына дагы бүгүнкү,  
Күндө мына өзүң да,  
Күмөн гана үзүлдү,  
Салып мына урпагым,  
Далай мына касиет,  
Ачыла албай өзүнүн,  
Турган мына жайында,  
Дагы айттың өзүң да,  
Мына дагы бүгүнкү,  
Күлдүр мына кулуна,  
Кылычынды мына да!  
Карматып мына урпагым,  
Далай мына карагың,  
Күнөс мүнөз өзүңдү  
Мына дагы ак жолго,  
Таптап мына өзүңдү,  
Чыгарып турган жайыңды,  
Дагы айттым өзүм да,  
Карай кеткен кезимде,  
Мына дагы өзүңдүн,  
Касиеттер дагы да,  
Ачылып мына урпагым,  
Мынабу турган өзүң да,  
Түздө мына түздөдүм,  
Арасына урпагым,  
Мына дагы өзүң да,  
Каалаганыңа ишенип,  
Камап мына өзүңдүн,  
Кое турган жайыңды,  
Дагы айттым өзүм да,

Я, предок,  
Пришел  
Из беззвучного мира,  
Потомок мой Нестор,  
Я поднимаю тебя  
И покажу тебе правильный путь!  
Вот потомок ты мой!  
Я смотрю за тобою,  
Это я за тобою стою,  
Я – поддержка твоя,  
Стой, потомок мой,  
И в день этот стой,  
В этот день твой  
Распалось сомнение,  
Что принес ты, потомок,  
В место, где с ним не могут  
Стать раскрытыми  
Дары святые мои,  
Да и сам ты сказал,  
Что в этот же день  
Рассмешишь слугу моего,  
Теперь дарю в твою руки,  
Мой потомок, свой меч!  
Посмотри, как в нем много  
От скрытного нрава,  
Теперь я направлю тебя  
Верной дорогой,  
Укажу тебе место,  
Сам скажу тебе, где оно,  
Там смотреть на тебя  
Стану я и увижу,  
Как святые дары мои  
Раскрываются, процветают,  
Вот ты стоишь здесь,  
Поправляйся теперь,  
Выпрямляйся теперь,  
Это я выпрямляю потомка,  
Что вошел и стоит здесь,  
Так тебе рассказал я,  
Показал священное место,  
Где ты с верой в желанье свое

Кааламына кезинде,  
Мунабу турган өзү да,  
Азабы бар таалада,  
Мына дагы өзүң да,  
Сезген мына пенделер.  
Мына дагы көп экен да.

Желанное можешь обрести,  
Если будешь наказы блюсти.  
Свое время придет для желанного.  
В поле есть свои беды,  
И сам ты знаешь об этом,  
Чувствуешь, мой смертный потомок,  
И много таких здесь теперь.

### Приложение 3. Зикр (зикир чалуу)

*Записано от Токторбая Бегалиева 07.12.2015 в г. Бишкек, КР. Перевод  
Н.А. Маничкина и Н. Жусуповой.*

Ла-илахо-илла-Алла!  
Илла-Алла,  
Илла-Алла!  
Жараткан Аллам жалгай көр!  
Шамшыкал-атам колдой көр!  
Жараткан Аллам жалгай көр!  
Кантар атам колдой көр!  
Жараткан Аллам жалгай көр!  
Бүгүн иштиң ээй колдой көр!  
Алла-үй, Алла-үй, Алла-үй!  
Шаршембинин ай күнү дейт,  
Бейшембинин ай түнү дейт.  
Ишарат берген Аллахым,  
Бүгүн жакшы күүлдөйт.  
Алла-үй, Алла-үй, Алла-үй!  
Тоо десем жетерсиң,  
Торосуз менден бекерсиң.  
Шүгүр десем жетерсиң  
Шүгүрсүз менден бекерсиң.  
Кудай берсең жетерсиң,  
Кудайсыз менден бекерсиң.  
Бул жашоодо пендем ай,  
Жакшы жашап өткүрлөр!  
Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха,  
Алла-ха!

Ла-илахо-илла-Алла!  
Илла-Алла,  
Илла-Алла!  
Творец Аллах мой, будь со мной!  
Отец Шамшыкал<sup>63</sup>, поддержи меня!  
Творец Аллах мой, поддержи меня!  
Отец мой Кантар, поддержи меня!  
Творец Аллах мой, поддержи меня!  
Поддержи моё сегодняшнее дело!  
Алла-үй, Алла-үй, Алла-үй!  
Вот говорят «день среды»,  
И говорят «ночь четверга».  
Аллах мой, который дал знамение,  
Сегодня будет творить благо.  
Алла-үй, Алла-үй, Алла-үй!  
Если скажу «гора», ты, Бог даст, достиг-  
нешь желанного,  
Без направляющего же ты хуже меня.  
Если прославлю Бога, ты, даст Бог, до-  
стигнешь желанного,  
Без прославления Бога же еще хуже меня.  
Если даст Бог, ты достигнешь желанного,  
Без Бога же ты еще хуже меня.  
В этой жизни вы – смертные, люди мои,  
Живите же хорошо!  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!

Суу башыда Сулайман,  
Сураймын күчүн Кудайдан!

В водном русле Сулайман,  
Испрошу я его силы у Бога!

<sup>63</sup> Шамшыкал – легендарный сподвижник пророка Муххамеда, почитается киргизами. В Джалал-Абадской области есть мазар с могилой Шамшыкала. Данный мазар является основным для бакшы Т. Бегалиева, от которого записан зикр.

Суу адамдын өмүрү  
Жараткандын көңүлү.  
Жараткандан суранам,  
Кагылайын сен үчүн!  
Теңирим өзү колдосун  
Бүгүн ишти оңдосун!  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!  
Жараткан Аллам жалгай көр!  
Айкөл Манас колдой көр!  
Жараткан Аллам жалгай көр!  
Жакып атам колдой көр!  
Жараткан Аллам жалгай көр!  
Кошой атам келе көр!  
Кол жайып эй, бүгүн биз,  
Батаңызды бериңиз!  
Кошой атам ой бериңиз.  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Аксакалын жайкалткан,  
Өз-өзүнчө көз артып  
Чаарала атты минбеген  
Жаман тилге кирбеген.  
Алдайдагы иштерди  
Алдын-ала билүүчү  
Абам Бакай эй болсо экен!  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Кыдыр аят кырк чилтен, эй  
Кырк чилтеним колдоп бер!  
Бүгүн ишти оңдоп кел  
Жараткандан суранам.  
Кыйналбасын пенделер,  
Жараткандан суранам!  
Бизди өзүң колдой көр,  
Бир Алла!  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Бир ишенем Кудайга!  
Бир ишенем арбакка!  
Бир ишенем периште,  
Периштеге келинмин  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,

Вода – жизнь для человека.  
Всевышний, внемли.  
И стану я просить у Бога,  
Дорогой мой, для тебя!  
Пусть сам Бог поддержит меня  
И направит дела к лучшему в этот день!  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!  
Творец Аллах мой, поддержи меня!  
Манас Великодушный, поддержи меня!  
Творец Аллах мой, поддержи меня!  
Отец мой Жакып, и ты поддержи меня!  
Творец Аллах мой, поддержи меня!  
Приходи ко мне, отец Кошой!  
Вот раскрыли мы ладони сегодня,  
Дайте нам благословенья ваши!  
Отец Кошой, дай нам благословенья.  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

С важным видом, с белой бородой,  
Каждый тебе завидует,  
Ты верхом на гнедой,  
Ты не слушаешь злых языков,  
Ты знаешь будущее,  
Дела, которые лишь предстоят,  
Приди, дядюшка Бакай!  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Сорок чилтенов по следам Кыдыра, эй,  
Сорок чилтенов мои, поддержите меня!  
Пусть поправят дела в этот день.  
Я прошу об этом у Господа.  
Пусть смертные не мучаются,  
Я прошу у Господа!  
Поддержи нас, Ты,  
Единый Аллах!  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Верю одному Богу!  
Верю одному арбаку!  
Верю одному пери,  
Я – невестка пери!  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,

Алла-ха!

Он сегиз миң Ааламды  
 Жаратыпсың бир Алла!  
 Адам ата пенделер  
 Жараткансың Бир Алла!  
 Бирин өйдө, бирин да  
 Пас кылдың да бир Алла!  
 Бирин кедей, бирин да  
 Бай кылдың да бир Алла!  
 Бирин оору, бирин да  
 Соо кылдың да, бир Алла!  
 Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
 Алла-ха!  
 Алтымыш күн жол жүрсө  
 Арыбаган мал эле  
 Алтымыш асый болсо да  
 Карыбаган мал эле  
 Манас минген Аккула  
 Аккуласы колдосун  
 Бүгүн ишти колдосун!  
 Жолду тоскон болбосун!  
 Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
 Алла-ха!

Эгин оруп, дан баккан  
 Пенделериң жан баккан,  
 Баба-дыйкан колдосун  
 Ишиңерди ондосун  
 Кампаңарда дан болсун  
 Подвалыңда нан болсун!  
 Айланайын кыргызым  
 Кагылайын кыргызым  
 Казан асып этиңди  
 Чай кайнаткан кыргызым  
 Мейман тосуп байлаган  
 Мейман келсе кыргызга  
 Төрт бүктөп эй төшөгүн  
 Салган эле кыргызым  
 Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
 Алла-ха!  
 Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
 Алла-ха!

Алла-ха!

О, Аллах, ты один, кто создал  
 Все восемнадцать миров!  
 Человека от Адама  
 Ты возвысил, о Аллах!  
 Ты сделал одного выше стоящим, а друго-  
 го,  
 Ниже расположил, о Аллах!  
 Одного сделал нищим, а другого  
 Сделал ты богатым, о Аллах!  
 Одного сделал больным, а другого  
 Ты сделал здоровым, о Аллах!  
 Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!  
 Если был в пути шестьдесят дней,  
 Был не устающим животным он,  
 Несмотря на то, что ему было шестьдесят  
 лет,  
 Нисколько он не старел –  
 Аккула<sup>64</sup>, которого оседлал Манас.  
 Пусть Аккула поддержит нас,  
 Пусть поддержит он наше дело!  
 И не станет тех, кто бы мог нам мешать!  
 Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!

Пусть поддержит нас Баба-дыйкан,  
 Который жнёт пшеницу, бережет работу,  
 Который кормит смертных,  
 Пусть дела он ваши поправит,  
 Пусть будет пшеница в ваших закромах,  
 Пусть в подвале вашем будет хлеб!  
 Мои милые кыргызы,  
 Мои любимые кыргызы,  
 Кыргызы, которые ставят казан на костёр,  
 Кипятят чай,  
 Которые ждут гостей.  
 А когда придут гости, кыргызы мои,  
 Которые в четыре слоя стелят постель.  
 Алла-ха, Алла-ха,  
 Алла-ха, Алла-ха!  
 Алла-ха, Алла-ха,  
 Алла-ха,  
 Алла-ха!

<sup>64</sup> Аккула – легендарный конь Манаса.

Илээшкенин айдайын  
Зыянкечин байлайын!  
Жазасын алсын жин-шайтан  
Жашаарга жери калбасын!  
Куттуу жерге барбасын!  
Кубалайын бетпакты  
Бул жерде эмнең бар?!  
Жараткандан суранам  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Кагылайын ден соолук  
Алтынга да алмашкыс  
Алмаштыргыс ден соолук  
Дегдеп келген пендени  
Жараткандан суранам  
Тобо десең берээрсин  
Тоос пендем эй берээрсин  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Ак уруп келди дубана  
Жин-шайтанды эле кубала  
Элим оңолсо экен деп  
Келди ак урган дубана  
Ашуу ашып мен келдим  
Кетмен-Төбө жеринен  
Эки дабан мен ашып  
Бүгүн келдим эй бул жерге  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Базары жакын байыбайт,  
Мазары жакын тайыбайт,  
Кыйналганда барасын.  
Айланайын пендем ай.  
Бир аз жолуң оңолсо дей,  
Кудайды унутуп каласын  
Бассаң-турсаң Кудайлап.  
Оңолсоңчу пенде эй,  
Ичкилик бар жерде иш  
жүрбөйт  
Жактырганды жин-шайтан  
Жолобосун бул жерге,  
Жолдо калган жин-шайтан.  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,

Я прогоняю то, что прилипло,  
Завяжу того, который вредит!  
Пусть получат по заслугам черти,  
Пусть не будет места, где бы жили!  
Пусть не ступят они на благодатные зем-  
ли!  
Я буду прогонять беса-наглецов,  
Что ты здесь потерял-то?!  
Буду просит у Творца.  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!

Я прошу для смертного,  
Который пришел с пожеланием  
Прекрасного здоровья,  
Что нельзя обменять даже на золото.  
И если кто-то раскается,  
Возможно и ты его,  
Гордого как павлин,  
Смертного его простишь!  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!

Вот пришел дубана с песнями.  
Изгони же ты бесов.  
Вот пришел с песнями дубана,  
Желает народу он лучшей жизни,  
Вот и я пришел, перевалил за перевалы,  
С земли Кетмен-Тобо  
Два перевала я перешел  
И сегодня сюда пришел.  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Тот, у кого базар рядом, не разбогатеет.  
Тот, у кого мазар рядом, не заболает.  
А ты же, смертный мой, идешь  
Только тогда, когда тебе невоготу,  
И если чуть-чуть станет тебе хорошо,  
Ты забудешь про Бога,  
А надо все время на устах держать Бога.  
Тебе надо бы исправиться, смертный.  
Там, где есть спиртное, дела не идут.  
И кто нравится бесам,  
Пусть сюда не ступит ногами.  
А также и бесы, что остались в дороге.  
Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха,

Алла-ха!

Урааным Манас деп айтам,  
Улутум кыргыз деп айтам,  
Ойгон кыргыз деп айтам,  
Ойлон кыргыз деп айтам,  
Ата салтың каякта.  
Кагылайын кыргызым,  
Табият менен байланган,  
Кагылайын ой кыргызым.  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Мен тилеймин бай болгун  
Келгин куш келген жай  
болгун  
Касиеттүү керемет.  
Төрт мезгилди берген деп  
Тонналап аккан суусу бар  
Агып аткан суусу бар  
Алтыны бар да, күмүш бар  
Коргошун бар да  
Керки бар  
Кагылайын ой жеримден  
Кагылайын ой ак калпак,  
Ак калпак кийген элимден  
Үйүнө келсе сыйлаган  
Аш-тамагын жайнаткан  
Кой сой десе, тай сойгон  
Кагылайын ой кыргызым.  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха,  
Алла-ха!

Алла-ха!

Я скажу вам, что клич мой «Манас»,  
А по происхождению я кыргыз,  
И говорю вот, одумайся, кыргыз,  
Где обычаи твоих предков,  
Милые мои кыргызы, заповеди природы,  
О милые мои кыргызы!  
Алла-ха,  
Алла-ха,  
Алла-ха,  
Алла-ха!

Пожелаю, будь ты богатым,  
Стань местом, куда слетаются перелетные  
птицы,  
Место будет твоё чудесным,  
Где во все четыре сезона  
Свободно течет вода,  
Изливается тоннами,  
Есть золото, есть и серебро,  
Есть олово,  
Есть красота,  
У моей святой земли.  
О милые мои ак-колпаки<sup>65</sup>,  
Мой народ, что в ак-колпаках,  
К вам если придешь домой,  
Угостят множеством кушаний,  
И, если попросят зарезать барана, то режут  
жеребца,  
О милые мои кыргызы.  
Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха, Алла-ха!

<sup>65</sup> Ак-калпак – белый колпак, киргизский этнический головной убор, здесь ак-калпаки – кыргызы.

**Приложение 4. Бакшы ыры (песни бакшы) из рукописи Тоголока Молдо «Бакшылардын ыры жана сөздөрү».**

*Перевод Н. Маничкина и Н. Жусуповой.*

**Песнопение Борбу-бакшы**

Арчалуу мазар Азирет,	Азирет, святыня можжевеловая,
Азапка салдың кудерет.	Господь, ты оставил меня в горе.
Жийделүү мараз Азирет	Азирет, святыня с узкими листьями,
Жин чакырттып кудерет.	Господь, ты указал призывать джиннов.
Бешипте жатып толуптум	Эта участь постигла меня еще в колыбели,
Беш жашымда оолуктум.	Пятилетним я уже встретил джинна.
Кондакта жатып жолуптум.	Встретил я его в постели,
Куу шайтан жинге оолуктум.	Бесновался хуже самого черта.
Бериште десем жин экен	Думал то был пери, (он) оказался джинном.
Мүнү көтөргөн адам пил	Человек, что выдержит такое – слон.
экен	Тогда дни мои стали такими (жалкими),
Көп элге болуп маскара	Стал посмешищем среди народа я.
Көрөр кунум бул экен.	Господь, ты дал еще в юности
Жашымда кудай кез кылдың,	Мне тоску и оцепенение,
Жалдырама нес кылды,	Господь, ты дал еще в колыбели
Бешикте кудай кез кылдың,	Мне оторопь и безмолвие.
Мелтиреме нес кылдың.	Азирет, святыня, будь мне помощником,
Жармазарда Азирет	Помоги мне и ты, Бог мой.
Жалгай көргүл кудерет.	Пусть болезнь отступит на полчаса
Жарып саат токтолуп	А потом пусть исчезнет за минуту.
Турбасын кесел бир мүнөт.	Пусть в игру мою вступят храбрецы,
Көйкаптын тоосун жердеген	Что живут на краю света.
Көсөлдөр келсин ойнума.	А, если не будет святых храбрецов,
Көсөлдөр мында келбесе	Кара за это лечение будет на мне.
Көрүмдүн жашы мойнума.	Пусть же вступят в мою игру
Аждаар минип ойногон	Львы, резвящиеся на драконах.
Арстандар келсип ойнума	А, если не придут сюда львы,
Арстандар мында келбесе	Вина да пребудет только на мне.
Ар убалым муйнума.	В девять лет я брыкался.
Тогузумда тукундум.	В десять лет я очнулся.
Он жашымда укундум.	Стал зваться мальчиком-бакшы,
Бала бакшы атандын.	Взял в начале твое благословение,
Башында сенден бата алдым	Стал учиться всему у кайыпов,
Кайыпдар берген таалим деп	На зубок заучивал, чем учили меня.
Калдырбастан жат алдым.	Золотой сурнай, медная труба,
Алтын сурнай жез керней,	Как сильно гремят они.
Айгайлаган чуу менен.	Пусть выйдут многие тысячи воинов,
Алда канча көл менен	На пути их скачет конница,
Колун баштап жол менен	Пусть придут многочисленные воины.

Түрүлгөн төлгөн сан келсин  
 Түйшүп тартчуу жан келсин  
 Бадша байык кан келсин  
 Адрахман дөө келсин  
 Абдышукур бий келсин  
 Чала доруп болбосун  
 Чал жыгылып калбасын  
 Асманда жүрүп дуулаган  
 Алыстан душман уулаган  
 Болот минген дөө келсин  
 Шамал минген эр келсин.  
 Жол көтөрчү лөк келип.  
 Журт бийлеген бек келсин.  
 Туу көтөргөн кап келсин  
 Тулпар минген жан келсин.  
 Кабар бердин андасын  
 Кайыптын бири калбасын  
 Ажыдаар ак жылап  
 Алдыма келип арбасып  
 Кырк эмчектүү кер тайган  
 Кыдыр-ата жойлосун  
 Оң жалымдан ойносун  
 Алтын мүйүз сур кайып  
 Сол жалымдан ойносун.  
 Бул илдетти койбосун  
 Жигиттин пири Шаймерден  
 Кара лөк кайып келгенче  
 Менин катышар кезиң  
 боло экен.

Пусть придет сюда мученик,  
 Пусть придут падишах, бай и хан.  
 Пусть придет див Абдырахман,  
 Пусть придет бий Абдышукур,  
 Да преисполнимся волнения,  
 Пусть старик не упадет.  
 Пусть придет див, оседлавший булат,  
 (Он) гуляет по небесам,  
 На врагов своих нападает издали.  
 Пусть придет воин, оседлавший ветер.  
 Пусть придет одnogорбый верблюд вожак,  
 Пусть придет и бек, народом правящий.  
 Хан свой флаг высоко поднявший.  
 Пусть придется – кто тулпара оседлал.  
 Весть свою возвещаю, пусть услышат  
 Все кайыпы да придут сюда.  
 Драконовая белая змея,  
 Да предстанет передо мной, заволаживая.  
 Бледная гончая, у которой сорок сосцов,  
 Пусть разыщет все,  
 Выйдет с правой от меня стороны.  
 Золоторогий серый олень  
 Выйдет с левой от меня стороны.  
 Пусть же выгонят они эту хворь.  
 И пока не пришел одnogорбый черный вер-  
 блюд,  
 О Шаймерден, покровитель джигитов,  
 Не пришло еще время  
 моего участия.

### **Песнопение Шатана-бакшы**

Жашымда калдың дубана,  
 Жанымды кылдың убара.  
 Он жашта кылдың дубана,  
 Өзүмдү калдың убара.  
 Периштелер бер байлап,  
 Шайтанды келип кубала,  
 Адамга шайтан кас экен.  
 Азырган ишке маш экен.  
 Тиленгеним келдиби,  
 Тилекти кудай бердиби?  
 Перден медет болбосо,  
 Мында келип не кылам?  
 Периште жардам болбосо,  
 Көрүм көрүп не кылам?

Сделал (ты) меня в молодости дубана,  
 Измучил (ты) мою душу.  
 В десять лет (ты) сделал меня дубана,  
 Заставил меня мучатся.  
 Пери, придите ко мне,  
 Изгоните шайтанов.  
 Вот шайтан враг человеку,  
 Любитель искушать и запутывать.  
 Вот исполняется мое желание,  
 Господь мне в помощь в этом.  
 Исполнится ли просьба моя,  
 И дал ли мне Господь все (необходимое)?  
 И если пери не помощники мне,  
 Зачем же мне сюда приходиться.

Перилерим кайдасың.  
Периште мага пайдасың.  
Кайырптарым кайдасың?  
Кара жин мага пайдасың.  
Кара туулу кан келип,  
Кайыптан канча жан келсин.  
Жалгыз өркөч кара нар,  
Айтылуу кара лек келсин  
Кызыл чаар ат минген,  
Кыл куйругун шарт түйгөн  
Кызыл чайкил жаш бала  
Кылчылдаган дубана  
Бир сап болуп болор күн.  
Көз алдымда көрүнгүн,  
Алтын мүйүз сур кайып.  
Иш кетпесин улгайып,  
Бир сап болуп бөлүнгүн.  
Аждаар ак жылан.  
Арбар кезиң ушул чак  
Алдымда сүйлөп ышкырып,  
Жалгар кезиң ушул чак  
Кырк эмектүү кер тайган.  
Жойлой гурган кезегиң.  
Чубар атуу дубанам.  
Дубанам сага кубанам,  
Эл башкарган дубанам.  
Эрлигиңе кубанам.  
Кабарды катуу саларсың,  
Калыкты жыйнап аларсың,  
Алтын селде башында,  
Ак кайыптар кашында,  
Зикир кылып дем салган,  
Дем салган эм салган,  
Эшендер келбей калбасын.  
Элинди кудай жалгасын.  
Жолборс минип чамынган,  
Жоону көрсө камынган,  
Баатырлар келбей калбасын,  
Калкынды кудай жалгасын,  
Каңгылдыгын карматып,  
Кара лек келбей калбасын,  
Аярлыгың карматып,  
Аңкайып келбей калбасын,  
Айлыңды кудай жалгасын.  
Азиздигин карматып,  
Ак жылан келбей калбасын,

Если не станут помогать мне мои пери,  
Зачем же мне тогда браться за лечение.  
Где же вы мои покровители?  
Черные джины мне тоже полезны.  
Пусть придет хан с черным флагом,  
Пусть придут кайыпы во множестве,  
Пусть придет одnogорбый верблюд,  
Знаменитый верблюд.  
Пусть придет молодой мальчишка,  
Ездящий на красно-чубаром коне,  
У которого хвост завязан накрепко,  
И дубана, который дрожит.  
Все в этот день покажитесь мне,  
Встаньте перед глазами.  
Золоторогий олень — кайып.  
Пусть делу будет время.  
Вставшими в один ряд  
Покажитесь перед моими глазами,  
С вами драконовая белая змея.  
Настало время, чтобы (она) завораживала.  
Настало время, чтобы передо мной  
Заговорила с шипением.  
Пришло время и тебе рыскать везде,  
Гончая, у которой сорок сосцов.  
И выгнать болезнь привязавшуюся  
Пришло время тебе, дубана Чубар.  
Я рад тебе, мой дубана, ведущий народ.  
Рад я твоему мужеству.  
Знаю, быстро ты распространишь весть.  
Соберешь у себя население.  
На голове твоей золотая чалма,  
Пред тобой белые кайыпы,  
Зикир творящие, заговор читающие,  
Призовите, чтобы услышали (нас) эшены.  
Да будет благодать Господа для народа.  
Пусть не останутся в стороне  
Богатыри, оседлавшие тигров,  
Всегда для сраженья готовые.  
Да получат все благословение божие,  
Да услышит нас черный верблюд, придет,  
И да будет благодать народу твоему.  
Волшебство творящий  
Не зевает пусть, пусть приходит.  
И да будет твоему аилу благодать божия.  
Пусть придет белая змея,  
Чтобы выполнить пожелание.

Максатыңа жеткирип,  
Биринди кудай жалгасын.  
Темирден ташы мойнунда,  
Темирдан чокмор колунда,  
Теспе тартып алдалап,  
Бир кудайдын жолунда,  
Шаанын, уулу Шааперим,  
Дөөнүн уулу дее перим,  
Бири да келбей калбасын,  
Перилерди кудай жалгасын.

Пусть все помогут достичь загаданного,  
И дарует Всевышний благословение.  
Жернова на чей шее,  
В чьих руках железная дубинка,  
(Это) Шаа, сын Шаапери,  
Сын дива, (сам) пери.  
Четки перебирая, с Богом на устах,  
Находясь в служении у Господа,  
Пусть явятся сюда все до одного  
Пери, коим Бог поможет.

Приложение 5. ФОТОМАТЕРИАЛЫ

Рукопись Тоголока Молдо «Бакшылардын ыры жана сөздөрү»

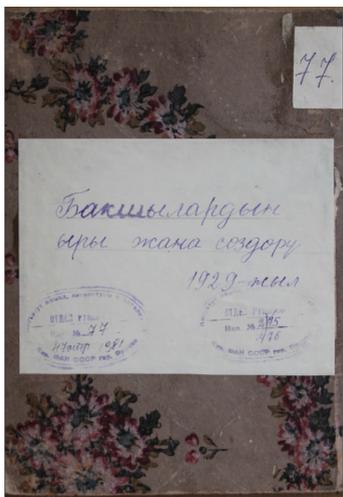


Рис. 1. Рукопись Тоголока Молдо «Бакшылардын ыры жана сөздөрү», обложка.

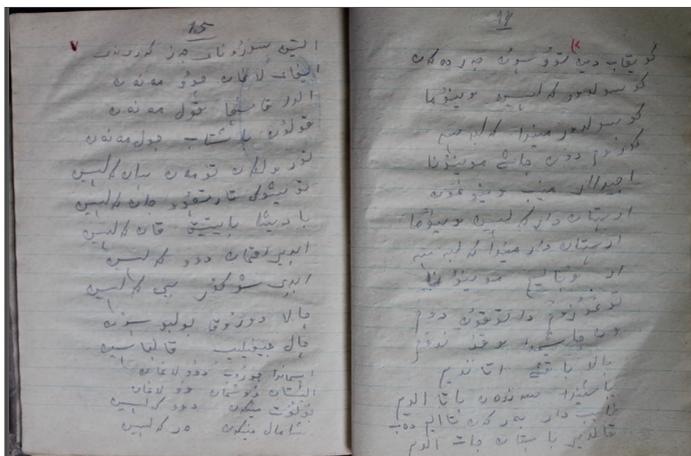


Рис. 2. Страницы рукописи Тоголока Молдо «Бакшылардын ыры жана сөздөрү».



**Мазары Чуйской области**



*Рис. 5.* Дерево-охранитель у входа в Ала-Арчинское ущелье, Чуйская обл. КР, июнь 2016 г.



*Рис. 6.* Тряпицы на дереве, Иссyk-ата, Чуйская обл. КР, август 2017 г.



Рис. 7. Одно из «змейных жилищ» на Азиздер-ордосу, Чуйская обл. КР, август 2017

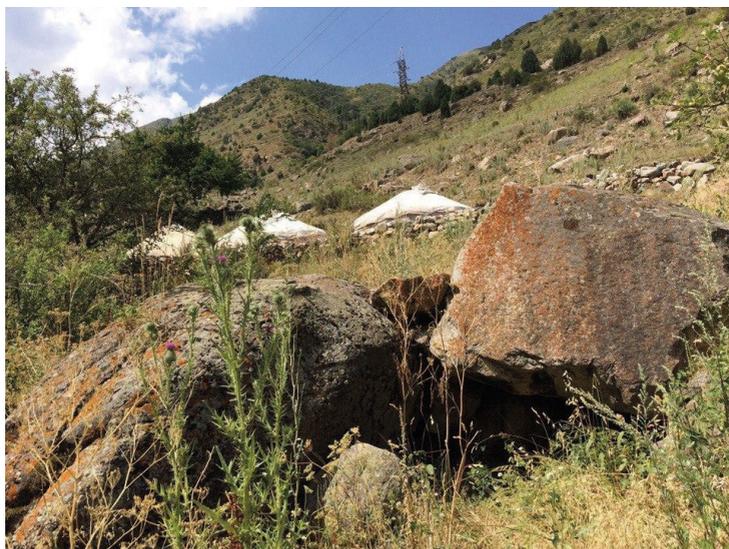


Рис. 8. Юрты в Азиздер-ордосу, Чуйская обл. КР, август 2017 г.

Ак-Мазар



*Рис. 9.* Бүбү М. Егемкулова читает молитву у ритуального костра, Ак-Мазар, с. Кегеты Токмакского р-на Чуйской обл., КР, ноябрь 2015 г.



*Рис. 10.* Ритуальный костер и вход на Ак-Мазар, с. Кегеты Токмакского р-на Чуйской обл., КР, ноябрь 2015 г.



*Рис. 11.* Предполагаемое древнее захоронение, основной объект почитания в Ак-Мазаре, с. Кегеты Токмакского р-на Чуйской обл., КР, ноябрь 2015 г.



*Рис. 12.* Трапеза паломниц, Ак-Мазар, с. Кегеты Токмакского р-на Чуйской обл., КР, май 2014 г.

**Мазары и хранители традиционных знаний в Таласской области**



*Рис. 13.* Гадательные и лечебные камни. Мазар Айчурок-апа, близ с. Ташарык Таласской обл. КР, июль 2014 г.



*Рис. 14.* Дубана Токтош-апа поёт на мазаре Айчурок-апа, близ с. Ташарык Таласской обл. КР, июль 2014 г.



Рис. 15. Автор с Токтош-апой, Манас-Ордо, Таласская обл. КР, июль 2014 г.



Рис. 16. Принадлежности шаманки Д. Давлеталиевой,  
Манас-Ордо, Таласская обл. КР, август 2015 г.



*Рис. 17.* Бүбү Э. Сыдыкова, мазар Арашан-ата,  
Таласская обл. КР, июль 2015 г.



*Рис. 18.* Ритуал шам в Манас-ордо, Таласская обл. КР, июль 2014 г.  
Справа шаманка (бакшы-бүбү) Д. Давлеталиева



*Рис. 19.* М. Ыбралиева, бубу, целительница и продавщица сувениров,  
Манас-Ордо, Таласская обл. КР, июль 2017 г.



*Рис. 20.* Т. Смаилбекова, знаток старины, изготовительница амулетов и сувениров,  
Манас-Ордо, Таласская обл. КР, июль 2017 г.

### Кыргызчылык в Бишкеке



Рис. 21. Средства народной медицины и магии, Ошский рынок, г. Бишкек, КР, июнь 2016 г.



Рис. 22. Төлгөчү (гадательница на камнях), Ошский рынок, г. Бишкек, КР, июль 2014 г.



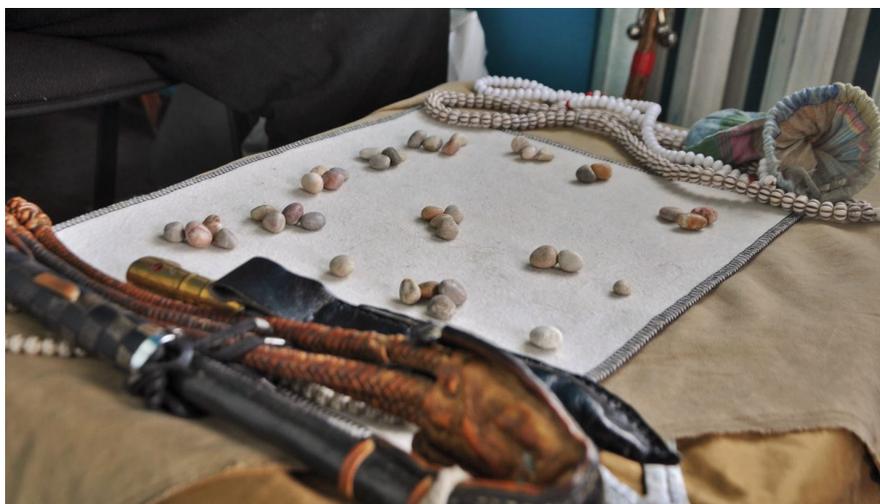
*Рис. 23.* Обряд шам в доме М. Егемкуловой,  
г. Бишкек, КР, ноябрь 2016 г.



*Рис. 24.* М. Егемкулова зажигает свечи, обряд шам,  
г. Бишкек, КР, ноябрь 2016 г.

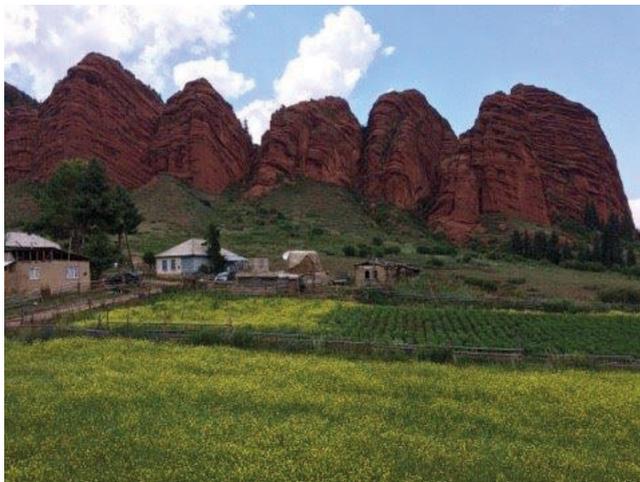


*Рис. 25. Бакшы-дубана Т. Бегалиев с посохом аса-муса, запись интервью и зикра в НАН КР, г. Бишкек, август 2016 г.*



*Рис. 26. Гадательные камни и магические инструменты бакшы-дубана Т. Бегалиева, запись интервью и зикра в НАН КР, г. Бишкек, август 2016 г.*

Мазары Иссык-Кульской области



*Рис. 27.* Почитаемые скалы Жети-Огуз (Семь быков),  
с. Жети-Огуз, Иссык-Кульская обл. КР, август 2017.



*Рис.28.* Паломники на мазаре Жалгыз Терек,  
Иссык-Кульская обл. КР, август 2017.



*Рис. 29.* Паломник на мазаре Жалгыз Терек,  
Иссык-Кульская обл. КР, август 2017.



*Рис. 30.* Калыгул-Олуя, Иссык-Кульская обл. КР, август 2017.

## Мазар Шамшыкал-ата



*Рис. 31.* Одно из почитаемых деревьев рядом с источником,  
Джалал-абадская обл. КР, июнь 2016 г.



*Рис. 31.* Дубана-бакшы Т. Бегалиев исполняет зикр,  
мазар Шамшыкал-ата, Джалал-абадская обл. КР, июнь 2016 г.

## Оглавление

<b>Предисловие ответственного редактора</b>	5
Благодарности	7
<b>Предисловие автора</b>	8
<b>Глава 1. Кыргызский шаманизм в этнокультурном контексте</b>	11
§ 1.1. <i>Бакшылык</i> через призму шамановедения	
1.1.1. Среднеазиатский шаманизм в досоветских источниках	
1.1.2. Кыргызские и казахские шаманы в советской этнографии	
1.1.3. Кыргызский шаманизм и изучение фольклора	
1.1.4. Вклад В.Н. Басилова в изучение <i>бакшылык</i>	
1.1.5. Современные исследования кыргызского шаманизма и неошаманизма	
1.1.6. Интердисциплинарный подход в шамановедении	
§ 1.2. Шаманы Тоголока Молдо и вопрос одержимости	
1.2.1. Судьба рукописи Тоголока Молдо « <i>Песни и слова бакшы</i> »	
1.2.2. Информанты Тоголока Молдо	
1.2.3. Шатан-бакшы и шаманский трансвестизм	
1.2.4. Специфика переживания одержимости у кыргызских шаманов	
§ 1.3. Черные и белые шаманы у кыргызов	
1.3.1. К вопросу об ИСС в шаманизме	
1.3.2. <i>Кара-бакшы</i> и <i>ак-бакшы</i>	
1.3.3. Специфика ИСС у <i>кара-бакшы</i>	
1.3.4. Черное и белое у шаманов-современников	
§ 1.4. Дифференциация сакральных практиков у кыргызов	
1.4.1. <i>Бакшы</i> и <i>бубу</i> , их атрибуты и инструменты	
1.4.2. <i>Дубана</i> : между шаманизмом и суфизмом	
1.4.3. <i>Куучу</i> – изгоняющие демонов	
1.4.4. Смотрители мазаров <i>шайыки</i>	
1.4.5. Народные знахари: <i>табыты</i> , <i>дарыкеры</i> , <i>тамырчи</i>	
1.4.6. <i>Молдо</i> и другие представители народного ислама	
1.4.7. Другие сакральные специалисты кыргызов	
§ 1.5. Кыргызский шаманизм и силы природы	
1.5.1. Камни и растения	
1.5.2. Сакральные животные	
1.5.3. Змея – священное животное кыргызских шаманов	
1.5.4. Этноэкологические аспекты традиционной духовности <i>кыргызчылык</i>	
§ 1.6. Исторические трансформации кыргызского шаманизма в XX–XXI вв.	
1.6.1. Шаманизм под натиском ислама	
1.6.2. Модернизация традиционного шаманизма и неошаманизм	
1.6.3. Духовные поиски кыргызской интеллигенции и идеи тенгрианства	
1.6.4. Неошаманизм и религиозный туризм	
1.6.5. Кыргызские медиумы на перекрестке культур	

- § 2.1. *Бакшы ыры* – шаманские песни
  - 2.1.1. Изучение кыргызских шаманских песен
  - 2.1.2. Духи-покровители и сакральные образы *бакшы ыры*
  - 2.1.3. Художественная и ритуальная специфика *бакшы ыры*
- § 2.2. *Зикир чалуу* – экстатические моления
  - 2.2.1. На стыке суфизма и доисламской культуры
  - 2.2.2. Ишаны, духовные «отцы» и гетеродоксальный ислам
  - 2.2.3. Зикр пилы и шаманский зикр
  - 2.2.4. Мотивы расчленения и страдания в суфизме и шаманизме
  - 2.2.5. *Көрүм-зикир*: от зикра до камлания
  - 2.2.6. Народный зикр кыргызов
  - 2.2.7. Мистико-эстетическое содержание зикра
- § 2.3. *Арбак бата* – благословения предков
  - 2.3.1. *Бата* и *алкыш*
  - 2.3.2. Архаические элементы и магическое содержание *бата*
  - 2.3.3. *Бата чыгаруу* – новая духовная практика
  - 2.3.4. «Обратное благословение»
  - 2.3.5. Благословения, даруемые духами
- § 2.4. Магические заклинания *ырым-жырым*
  - 2.4.1. Разновидности кыргызских заговоров и заклинаний
  - 2.4.2. *Дуба* – слово силы
  - 2.4.3. Лечебные заговоры *дарым* и *бадик*
  - 2.4.4. Элемент заклинания *суф-суф*
- § 2.5. Основные духовно-магические обряды кыргызов
  - 2.5.1. Духовное омовение *рух тазалоо*
  - 2.5.2. Заговаривание *дем салуу*
  - 2.5.3. Ритуалы с огнем и дымом *шам жагуу* и *аластоо*
  - 2.5.4. Спиритуальная работа *жар салуу*
  - 2.5.5. Жертвоприношения *садага*, *курмандык*, *түлөө*, *аксары башыл*
  - 2.5.6. Обряды экзорцизма *эмдөө*, *көчүрүү*, *эситки* и *түтөткү*

- § 3.1. Ось сакрального: дар – духи – мазары
  - 3.1.1. Откровение *аян*
  - 3.1.2. Сакральный завет *аманат*
  - 3.1.3. От *арбаков* до джиннов: пантеон кыргызских шаманов
  - 3.1.4. *Мазары* – места силы
- § 3.2. Мифопоэтическая композиция смысла и возможности осмысления духовно-магических традиций с позиций гуманитарного знания
  - 3.2.1. Мифотворящая интенциональность
  - 3.2.2. Экзистенциальная сторона духовно-магического
- § 3.3. Поэтическая импровизация и феномен игры в духовно-магической традиции кыргызов
  - 3.3.1. Импровизация в контексте художественного творения
  - 3.3.2. Глоссолалии и паралогизмы

3.3.3. *Бакшы оюн*: игра в обрядах кыргызских шаманов

3.3.4. Феноменология игры

<b>Послесловие</b>	_____	190
<b>Список сокращений</b>	_____	196
<b>Словарь специальных терминов</b>	_____	197
<b>Список источников и использованной литературы</b>	_____	205
<b>Приложения</b>	_____	232
Приложение 1. <i>Багыш-тоо</i> («Лосиная гора», посвящение Богу и духам)		
Приложение 2. <i>Арбак бата</i>		
Приложение 3. Зикр ( <i>зикир чалуу</i> )		
Приложение 4. <i>Бакшы ыры</i> (песни бакшы) из рукописи Тоголока Молдо « <i>Бакишлардын ыры жана сөздөрү</i> »		
Приложение 5. Фотоматериалы		



*Научное издание*  
Этнологические исследования по шаманству  
и иным традиционным верованиям и практикам  
Том 18

**Маничкин**  
Нестор Александрович

**Шаманизм и духовно-магические практики кыргызов**

*Утверждено к печати*  
*Учёным Советом*  
*Института этнологии и антропологии*  
*им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

Подготовка к печати:  
*Кондрашов Г.В.*

В оформлении использованы иллюстрации *Н. Алиевой*

Подписано в печать 04.11.20  
Формат 60x90 1/16  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 16,7  
Тираж 300 экз.  
Заказ № 2020/11-01

Отпечатано в типографии  
ООО «Смарт Ивент»  
127055 г. Москва, переулок Угловой, дом 2  
[www.смартивент.рф](http://www.смартивент.рф)



## Маничкин Нестор Александрович

антрополог, публицист,  
кандидат исторических наук,  
научный сотрудник  
Центра медицинской антропологии  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая  
Российской Академии Наук,  
член Ассоциации медицинских антропологов,  
автор более чем двадцати пяти научных статей

Монография посвящена кыргызскому шаманизму – традиции бакшылык. В ней рассматриваются и связанные с шаманизмом духовно-магические практики, ритуальные тексты и сакральные представления кыргызов. Осмысляя кыргызский шаманизм в этнокультурном контексте, автор увязывает мифопоэтическое наполнение сакральных практик с экзистенциальной значимостью и художественным своеобразием обрядов, а также демонстрирует, что, пережив ряд социально-исторических трансформаций и продолжая меняться, традиционные сакральные практики и знания кыргызов сохраняют свою культурную значимость и духовное достоинство в наши дни. Книга адресована тюркологам, антропологам, этнографам и этнологам, фольклористам, религиоведам, культурологам и иным специалистам, а также широкому кругу читателей, интересующихся проблемами духовно-магических практик.

Монография публикуется в международной серии научных трудов «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам», которая с 1995 г. издается ИЭА РАН.

ISBN 978-5-6045579-0-7



9 785604 557907