НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ им. Ч.АЙТМАТОВА
КЫРГЫЗСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. Ж.БАЛАСАГЫНА

УДК:39:398.22:398.224

На правах рукописи

Бакчиев Талантаалы Алымбекович

ТРАДИЦИОННЫЕ ОСНОВЫ СКАЗИТЕЛЬСКОГО ИСКУССТВА
(на примере творчества сказителей эпоса “Манас”)

Специальность: 10.01.09 – фольклористика

Диссертация на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Научный консультант: академик НАН КР,
доктор филологических наук,
профессор **Акматалиев А.А.**

Бишкек – 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

Глава I. Теоретико-методологические проблемы изучения сказительского искусства – манасчы..... 14

1.1. Теоретический подход в исследовании сказительского искусства – манасчы 14

1.2. Методологические основы комплексного изучения сказительского искусства – манасчы 45

Глава II. Научная трактовка процесса изучения сказительского дара 67

2.1. Особенности избрания будущего сказителя 67

2.2. Научные основы понятия о духах-покровителей сказителя .. 96

2.3. Теоретические и эмпирические уровни определения роли духов-покровителей репертуара и сказительского статуса манасчы 114

2.4. Семантика болезни будущего сказителя 126

Глава III. Обучение и исполнительская традиция сказителя 138

3.1. Получение благословления и мотивы посещения святых мест 138

3.2. Особенности живого исполнения эпоса «Манас» 162

3.3. Социальный статус сказителя 189

3.4. Исполнительская традиция сказителя 200

Заключение 220

Список использованной литературы..... 225

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертации. Кыргызы – один из древнейших народов Центральной Азии, за свою многовековую историю создавший десятки эпических произведений, среди которых героический эпос «Манас» по своим идейно-содержательным и художественным качествам занимает особое место в духовной жизни кыргызов.

В прошлом кыргызы воспринимали «Манас» не только как устно-поэтическое произведение, но и как живую субстанцию, внесшую существенный вклад в развитие общенационального сознания. Это духовное наследие кыргызов сыграло особую роль в укреплении единства народа, ярко отразив его мудрость и традиции, историю и верования.

Сказание о Манасе не потерялось во времени благодаря сказителям-манасчы, которые бережно храня и творчески перерабатывая, передавали из поколения в поколение. До сих пор неизвестно, когда и кем был создан эпос «Манас», но существуют ряд научных гипотез, есть народные предания о первом сказителе Ырчы уул, который и сложил сказание о Манасе. Сами манасчы также утверждают, что первым сказителем был именно один из дружинников и сподвижников Манаса – Ырчы уул, который служил ему верой и правдой до конца его дней, а после смерти Манаса сложил о нем то сказание, что дошло до нашего времени и существует в живой форме, благодаря сказителям прошлого и настоящего (по вариантам Тоголока Молдо, Жусупа Мамая и др.).

Конечно, текст эпоса «Манас», как и любое другое устно-поэтическое творение, постоянно развивался и дополнялся. И в этом его особенность и преимущество. Ведь многие эпосы народов мира прекратили свое исконное существование в устной форме. Они запечатлены лишь на бумаге и приняли книжную форму, а значит, прекратили свое развитие традиционным путем. Так, видимо, навсегда исчезли из жизни творители и исполнители эпосов народов Западной Европы – аэды и рапсоды.

Сказитель у кыргызов – это творитель, хранитель и исполнитель эпоса. Каждый, кто проявляет подлинный интерес к «Манасу» и сказительству, конечно же, не каждый человек может стать сказителем. Поэтому для понимания эпоса «Манас» как феномена традиционной культуры и духовного наследия кыргызов, следует изучить традиционные основы сказительства, поскольку создателем и живым носителем эпоса является именно сказитель.

Огромное значение имеет изучение личности сказителя и его творческой лаборатории. В настоящее время в той или иной степени изучены версии эпоса “Манас”, предлагаемые крупными сказителями, также изучен их основной репертуар. На сегодняшний день созданы творческие портреты более семидесяти манасчы. Около семидесяти вариантов эпоса «Манас», разного объема и разных его частей и эпизодов хранятся в Рукописном фонде Национальной Академии наук Кыргызской Республики. Они были записаны в основном в советскую эпоху, а некоторые из них были изданы в книжной и электронной формах.

Сегодня для нас особый интерес представляют *традиционные основы сказительства.* Проявляя интерес к данной проблеме, мы хотим рассмотреть сказительскую традицию на примере творчества сказителей эпоса «Манас». К сожалению, долгие годы эта проблема оставалась почти нетронутой, а в советское время даже являлась полузапретной и требовала крайней осторожности. Несмотря на это, в 40-ые годы прошлого века К.Рахматуллину, а затем в 80-ые годы Р.Кыдырбаевой все-таки удалось в определенной степени рассмотреть некоторые вопросы сказительства. Также были опубликованы научные труды В.М.Жирмунского, М.О.Ауэзова, С.Мусаева, где рассматривались вопросы, касающиеся в целом творчества манасчы и отдельных их представителей.

О кыргызских сказителях и их творческой деятельности говорится в монографиях Б.Н.Путилова – «Эпическое сказительство» и М.Мамырова – «История развития эпоса «Манас» («Манас» эпосунун калыптаныш

тарыхы»). Конечно, нельзя не отметить и роль дореволюционных исследователей – Ч.Ч.Валиханова и В.В.Радлова, научные материалы которых стали первыми в истории развития манасоведения, и дали возможность ознакомиться российской и западноевропейской наукам с кыргызским героическим эпосом «Манас» и его сказителями.

Возникновение данной проблемы сегодня обусловлено потребностями современной фольклористики. Учитывая то обстоятельство, что сказительское искусство является одной из важнейших областей исследований фольклористики, нам предстоит изучить проблему традиционных основ сказительства и ответить на касающиеся ее вопросы. В этом случае мы должны будем рассмотреть *сведения самих сказителей-манасчы и их творчество, как фольклорный материал и ключ к пониманию важнейших аспектов существующей проблемы.* Кроме того подобный подход даст нам возможность понять всю значимость проблемы, которая в силу своей сложности оставалась почти вне поля зрения специалистов. Сейчас уже нет в живых тех сказителей, творчество которых стало в свое время объектом первых научных исследований. Трудно найти материалы, которые велись в полевых условиях рядом со сказителем. Хотя исключением здесь являются работы некоторых современных ученых – Р.Кыдырбаевой, Н. ван дер Хейде, Ж.Орозобековой, К.Райхла, которые в течении некоторого времени вели свои наблюдения бок о бок со сказителями эпоса “Манас”.

В нашем же случае, в течение определенного времени нам пришлось общаться с такими известными сказителями, как – Сейдана Молдокеева (1920-2006), Турдумамбет Акматалиев (1918(24)-2004), Шаабай Азизов (1927(24)-2004), Кааба Атабеков (1924-2008), Уркаш Мамбеталиев (1934-2011), Сапарбек Касмамбетов (1934), Кубанычбек Алмабеков (1955). Во время общения мы пытались понять их творческую деятельность, их сказительскую природу. Многие из них уже ушли из жизни, оставив после себя: светлую память, версии эпоса в письменной форме и в форме живого исполнения, запечатленные с помощью аудио- и видеотехники.

Более двадцати лет мы собирали материалы о сказительстве и о самих сказителях. Это сведения собранные нами из уст сказителей старшего поколения, с кем нам довелось быть вместе в разные периоды их жизни: Шаабая Азизова, Кааба Атабекова, Асанкадыра Жумабаева, Сейданы Молдокеевой, Турдумамбета Акматалиева, Сапарбека Касмамбетова, Зууракан Сыдыковой, Кубанычбека Алмабекова, это и свидетельства тех людей, которые когда-то общались со сказителями еще более старшего поколения: от А.Салиева, С.Бегалиева, Б.Жумабаева, К.Мамбетова, К.Дыйканбаевой, Ы.Азизова, Т.Конурбаева, И.Бакчиева, Б.Турдубековой. Некоторые из этих сведений привлечены в данной работе в качестве фольклорного материала. Общаясь с известными сказителями азербайджанского, алтайского, хакасского, калмыцкого, якутского, монгольского, узбекского народов, и став свидетелем их выступлений перед аудиторией, в очередной раз мы получили подтверждение существующего мнения об общности сказительской традиции тюрко-монгольских народов.

Актуальность данного исследования обусловлена теми проблемами, которые касаются сказительской деятельности как части традиционной культуры кыргызов, что в настоящее время, в эпоху глобализации и массовой культуры, является очень важным предметом для изучения. Для нас было важно рассмотреть вопрос *о сказительском даре и обучении будущего манасчы, его становлении.* В процессе работы над диссертацией нам было также необходимо *ответить на вопросы об основных функциях и особенностях личности манасчы, их сказительской деятельности в целом, о том, что включает в себя традиционное сказительство*.

Связь темы диссертации с крупными научными программами и основными научно-исследовательскими работами. Тема диссертационного исследования является инициативной, а также связана с научно-исследовательским проектом «Дух в действии: сказывание эпоса «Манас», инициированным Общественным фондом «Миротворческий Центр» («Кыргыз өзөгү»), где был осуществлен ряд научных экспериментов

и исследований по воздействию живого сказывания эпоса «Манас» на человека и применялись основные методы социологии, биохимии, биомагнитизма, психологии и нейрофизиологии.

Цель и задачи исследования. Основной целью настоящего исследования являлось определение традиционных основ сказительства на примере устных и письменных сведений сказителей эпоса «Манас» – манасчы.

Достижение указанной цели потребовало разрешить ряд **задач**:

- рассмотреть научно-теоретические исследования проблем, связанных с искусством сказителя– манасчы;
- рассмотреть методологические основы комплексного изучения искусства сказителя – манасчы;
- проанализировать сведения сказителей-манасчы о получении сказительского дара;
- проанализировать сведения сказителей-манасчы о их духах-покровителях, которые способствуют развитию и совершенствованию их сказительского творчества;
- проанализировать сведения сказителей-манасчы о роли духов-покровителей в определении их репертуара и сказительского статуса;
- рассмотреть сведения о болезни будущего сказителя-манасчы как об особом явлении в сказительской традиции;
- рассмотреть процесс обучения сказителя-манасчы;
- проанализировать особенности и функции живого сказывания эпоса «Манас» и его воздействия на человека;
- рассмотреть вопрос о социальном статусе сказителя-манасчы;
- рассмотреть сведения сказителей-манасчы об их исполнительской традиции.

Научная новизна диссертационного исследования состоит в том, что в Кыргызстане она является одной из первых работ, исследующий *традиционные основы сказительства на примере творчества сказителей эпоса «Манас»*.

В результате комплексного исследования и сравнительного анализа проблем традиционных основ сказительства в качестве примера взято творчество нескольких манасчы, которые до этого в качестве научного объекта не рассматривались, а также творчество сказителей эпоса ряда других народов Центральной Азии, Приволжья, Сибири и российского Севера. Это способствовало получению новых результатов:

- на основании сведений сказителей, некоторых свидетельств их близких и наблюдений диссертанта *выявлены пути избрания будущего манасчы*;
- на основании сведений сказителей, некоторых свидетельств их близких и наблюдений диссертанта *выявлены болезни будущих манасчы – как особое явление в сказительской традиции*;
- применяя основные методы социологии, биохимии, биомагнитизма, психологии и нейрофизиологии *был осуществлен ряд научных экспериментов и исследований по воздействию живого сказывания эпоса «Манас» на человека*;
- на основании собственных наблюдений диссертанта и сведений сказителей, *выявлены и обоснованы исполнительские традиции в сказительстве*.

На основе результатов, полученных от научных экспериментов и исследований по социологии, биохимии, биомагнитизму, психологии и нейрофизиологии, *даются рекомендации по сохранению и развитию традиционного сказывания эпоса «Манас» и применению этого феномена в повседневной жизни как части традиционной культуры и народных знаний кыргызов*.

Теоретическая и практическая значимость диссертации обусловлена актуальностью темы и исследовательским аспектом работы. Научно-теоретическая значимость диссертации заключается в том, что в ней впервые анализируются сведения некоторых сказителей и свидетельства их близких, которые до этого не рассматривались в качестве научного объекта. Научные мнения отечественных и зарубежных исследователей, результаты сравнительного анализа могут стать важным материалом для дальнейшего исследования данной проблемы. Результаты ряда научных экспериментов и исследований позволят расширить возможности дальнейшего изучения сказительства как части манасоведения.

Практическая значимость диссертации заключается в том, что новые сведения сказителей и рекомендации, сделанные после получения результатов ряда научных экспериментов и исследований по социологии, биохимии, биомагнитизму, психологии и нейрофизиологии, позволят использовать в жизни человека и общества некоторые функции живого сказывания эпоса «Манас». Вопросы, рассматриваемые в данной диссертации, могут послужить источником для получения дополнительных знаний для исследователей, студентов, преподавателей, могут стать основой для составления учебников, учебных программ, учебных пособий.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. В изучении сказительского искусства манасчы научно-теоретические подходы известных российских, советских и отечественных исследователей: Ч.Ч.Валиханова, В.В.Радлова, Д.Алмаши, Б.В.Смирнова, К.Мифтакова, Ы.Абдырахманова, Б.Солтоноева, М.О.Ауэзова, В.С.Виноградова, К.Рахматуллина, В.М.Жирмунского, Р.Кыдырбаевой, М.Мамырова, С.Мусаева, Б.Н.Путилова, Ж.Орозобековой, Г.Бакиевой и др. могут стать очень важным источником.

2. Опираясь на традиционные методы исследования, – историко-типологический и сравнительно-типологический, разработанные российскими, советскими и отечественными фольклористами, этнографами

можно рассмотреть творческий путь сказителя, сказительскую деятельность как целостную систему.

3. Одним из актуальных вопросов является состояние будущего манасчы во время процесса “избрания и получения” сказительского дара, а также вопрос о “путях избрания” будущего манасчы, после выяснения которого мы получим возможность изучить следующий этап данной проблемы: о “духах-покровителях манасчы”, их роли в появлении сказительского дара у будущего манасчы и его становлении и творческой деятельности, что необходимо изучать и в фольклорно-этнографическом аспекте.

4. Анализируя сведения сказителей, можно прийти к мнению о том, что явившиеся сказителю духи-покровители, духи-посредники (помощники) определяют уровень его сказительской деятельности. Также известно, что каждый персонаж в эпосе занимает определенное место в социально-политической, духовной иерархии общества. И по словам самих сказителей, в зависимости от того, кто именно из героев эпоса «Манас» явится к будущему сказителю, может зависеть в целом уровень сказительской деятельности манасчы.

5. Обращаясь к тексту эпоса, можно понять а затем и понять роль духов-покровителей в жизни кыргызов, которые также являются составной частью эпической традиции. И этим самым можно определить некоторую роль духов-покровителей в избрании будущего манасчы и его формировании как сказителя. Не стоит забывать и о том, что в тексте эпоса, созданного сказителями, отражается само мировоззрение народа, представителем которого они и являются.

6. Обращаясь к научным достижениям зарубежных исследователей в области фольклористики, этнографии, к материалам отечественной науки по данной проблеме и к сведениям самих сказителей нам предстоит более глубже изучить вопрос о «болезни» будущего манасчы и понять, что собой представляет “сказительская болезнь”.

7. Важным вопросом в формировании будущего манасчы является процесс его обучения и роль духовного наставника. Также немаловажную роль в сказительской традиции выполняет благословение старейшин рода и посещение святых мест, с помощью которых будущий манасчы получает возможность ориентироваться в эпической среде. Для полного выяснения поставленных вопросов мы обратимся к сведениям сказителей и свидетельствам их близких людей.

8. Необходимо отметить, что сам процесс живого сказывания эпоса «Манас», достаточно не исследован. И сейчас перед наукой стоит задача не только исследовать основные функции эпоса «Манас», но и функции его живого исполнения сказителями, содержащего в себе ритуальный характер. До сих пор в науке исполнение эпоса «Манас» воспринималось лишь как эстетическое действие.

9. Следует отметить, что осознание важности живого сказывания эпоса «Манас» в выполнении консолидирующих факторов, в формировании идентичности кыргызского народа заметно растет.

10. Очевидно и то, что как и многие другие виды и жанры устного народного творчества кыргызов, живое сказывание эпоса «Манас» оказывает воздействие на чувствительные каналы человека. Базовыми факторами влияния на сознание слушателя живого сказывания эпоса, с точки зрения науки, возможно, является ритм, голос и невербальные реакции сказителя, а также сюжет и характер сказываемого эпизода.

Личный вклад соискателя. Диссертация является самостоятельно выполненным научным трудом, результаты которого в процессе исследования получены соискателем лично. Диссертантом единолично сформулированы положения диссертации, выносимые на защиту, они составляют ее новизну и практическую значимость.

Апробация диссертации. Результаты диссертационной работы получили отражение в учебной программе и в лекциях курса по манасоведению в КГТУ им. И.Раззакова.

Положения и результаты диссертационной работы получили отражение в научных докладах, выступлениях на республиканских и международных научных, научно-практических конференциях: 1. «Кочевая цивилизация и дух Манаса» (III конгресс Ассоциации социологов тюркского мира «Глобализация и тюркский мир». Международный Кыргызско-Турецкий университет «Манас», Исследовательский центр тюркской цивилизации. Бишкек: 21-24 сентября 2006 г.); 2. «Феноменальность манасчы» (Международный симпозиум «Пути и методы сохранения эпического наследия». Правительство КР. Бишкек: 5-6 сентября 2006 г.); 3. «Возникновение сказительского дара» (Международная научно-практическая конференция «Диалог культуры тюркоязычных народов: история и современность» Министерство культуры и информации Республики Казахстан. Астана: 3-6 мая 2012 г.); 4. «Святое Слово кыргызов» (Международная научно-практическая конференция «Эпос «Манас» – памятник мировой эпической культуры. РФ, МГУ им. М.В.Ломоносова, Москва: 18-19 декабря 2012 г.); 5. «Особенности живого исполнения эпоса «Манас» (IV-я Международная научно-практическая конференция «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Проблемы изучения Тенгри в аспекте мировоззренческой культуры». Академия монгольской традиции, Улан-Батор: 09-10 октября 2013 г.); 6. «Методы исследования эпоса «Манас» (Круглый стол «Историческое и духовное наследие тюркоязычных народов: вчера, сегодня, завтра». Бишкекский гуманитарный университет им. К.Карасаева, Бишкек: 25 октября 2013 г.); 7. «Сказитель – душа и дух народа» (Международная научная конференция посвященная к 120 летию Ашыга Шамшара «Исторический путь и творчество Ашыга Шамшара», Институт фольклора Академии Наук Азербайджанской Республики, Баку: 5 декабря 2013 г.); 8. «В начале был звук...» (Международный научно-практический конференция круглый стол. «Традиционные знания кыргызов – основы традиционной музыки», Кыргызпатент, Бишкек: 13 декабря 2013 г.); 9. «Жусуп Мамай и

духовное значение эпоса «Манас» в современном кыргызском обществе (Республиканская научно-практическая конференция «Роль Жусупа Мамая в сохранении сказительского искусства и культурного наследия», Кыргызский Национальный университет им. Ж.Баласагына. Бишкек: 20 декабря 2013 г.); 10. «Эпос «Манас» – как национальный стержень кыргызского народа» (Международная научно-практическая конференция «Цивилизация кочевников: эпосы и виды национальных спортивных игр». Кыргызская Государственная Академия физкультуры и спорта. Булан-Сёгётту: 6-9 сентября 2014 г.); 11. «Феномен исполнения эпоса «Манас» и его функции» (Международная научная конференция «Наука, образование, инновации: основные пути развития». Кыргызский Государственный технический университет им. И.Раззакова. Бишкек: 18-19 сентября 2014 г.); 12. «Духовная ценность эпоса «Манас» в развитии человечества» (Международная научно-практическая конференция «Саякбай Каралаев – великий манасчы XX века». Институт языка и литературы им. Ч.Айтматова Национальной Академии наук КР. Бишкек: 6 декабря 2014 г.); 13. «Исполнительская традиция сказителя» (III Международный форум «Идель – Алтай: история и традиционная культура народов Евразии». Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С.Суразакова Республики Алтай, Горно-Алтайск: 14-18 июнь, 2015 г.).

Полнота отражения результатов диссертации в публикациях. Основные положения и выводы диссертации отражены в 18 научных публикациях автора, рекомендованных ВАК КР для публикации результатов исследований, в том числе в международных изданиях РИНЦ.

Структура и объем диссертации: Работа состоит из введения, трех глав, десяти параграфов, заключения, библиографии. Общий объем диссертационной работы составляет 234 страниц. Список использованных источников включает 163 наименований.

Глава I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СКАЗИТЕЛЬСКОГО ИСКУССТВА – МАНАСЧЫ

1.1. Теоретический подход в исследовании сказительского искусства – манасчы

Как известно, научный интерес к кыргызскому фольклору, в том числе и сказительскому искусству манасчы, появился еще во второй половине XIX века, когда российские исследователи-ориенталисты впервые посетили северные склоны Тянь-Шаня, побережье озера Иссык-Куль, долины рек Текес и Чу, т.е. исконные земли проживания кыргызов.

Одним из первых в качестве исследователя посетил эти места Ч.Ч.Валиханов, в научном наследии которого важное место отводится эпосу «Манас». «Ч.Ч.Валиханов рассматривал эпос «Манас» как разносторонний источник, где отражены сведения по истории и культуре, миропониманию кыргызского народа в дореволюционном прошлом. Если обратиться к трудам Ч.Ч.Валиханова, то нетрудно заметить, что почти во всех своих трудах, где говорится о кыргызах, он стремится использовать нужную (подтверждающую. – Б.Т.А.) информацию из «Манаса» [80. с. 13].

В мае 1856 года, по инициативе Ч.Ч.Валиханова, впервые в истории кыргызской литературы был записан один из крупнейших эпизодов эпоса «Манас» – «Поминки по Кёкётею» (кырг. «Көкөтөйдүн ашы». – Б.Т.А.). И оно стало важным историческим событием не только в истории кыргызской литературы, но и в истории народа. Научная значимость этой инициативы заключается еще и в том, что текст эпоса «Манас», который до этого времени существовал лишь в устной форме, впервые был записан из уст живого сказителя и обрел письменную версию. Кроме того, Ч.Ч.Валиханов впервые в научной сфере упоминает о сказителе-манасчы: «Один эпизод из поэмы «Манас», именно тризна по Кукотай хане, записан мною из слов киргизского рапсода» [28. с. 25]. Что касается самого

сказительства, Ч.Ч.Валиханов пишет следующее: «Киргизы говорят, что трех ночей недостаточно, чтобы выслушать «Манас», и что столько же нужно для «Семетея», но это, вероятно, преувеличение» [28. с. 23-24]. Ч.Ч.Валиханов, видимо, тогда еще не представлял себе, что на самом деле текст эпоса «Манас» имеет огромный объем, исполнение которого может занять несколько ночей, а то и суток. Кыргызы, которые информировали его об этом, были вполне правы и честны в своих высказываниях.

Другой российский ученый, тюрколог по образованию, В.В.Радлов, кыргызов посетил дважды: в 1862 и 1869 гг. Во время своих экспедиций он записал некоторые образцы устного народного творчества. В числе этих жанров В.В.Радлов записал краткий сюжет эпоса «Манас». Как талантливый ученый, В.В.Радлов в отличие от Ч.Ч.Валиханова, впервые в истории науки сумел выделить и предоставить научному миру характерные черты сказителя эпоса «Манас», а именно: стиль, социальное положение, мировоззрение, стремления, личностные качества, музыкальный и поэтический уровень, психологическое состояние при исполнении, взаимосвязь с аудиторией, исполнительское мастерство, историческую роль, национально-эпический дух, пути возникновения сказительского дара. [93. с. 25-42]. Вместе с тем, он сумел сделать сравнительный анализ кыргызских сказителей со сказителями северных тюркских народов, с казахскими акынами-импровизаторами. Вот что он пишет по этому поводу: «Кара-киргизские певцы (сказители. – Б.Т.А.) превосходят певцов других племен ясностью выговора при пении, мелодический их речитатив нисколько не мешает пониманию содержания, которое ясно даже для некиргизов. Это обстоятельство очень облегчило записывание текстов» [93. с. 35].

Касаясь вопроса сказительства, В.В.Радлов пишет следующее: «Ему одному свойственно искусство эпического пения. Он находится под властью музы, которая и влагает в него пение (то же самое, только в других словах, сообщил мне кара-киргизский певец). К этому я прибавлю, что

ошибочно выводит Низе (Niese, Die Entwicklung der homerischen Poesie, Berlin, 1882) из слов Гомера, что певец выучился этому искусству. Певец учится только пассивно, слушая. Он и не поет знакомых ему песен, так как готовые песни вовсе не существуют в периоде настоящего эпоса, существуют только сюжеты, которые и описываются так, как муза, то есть внутренняя сила певца влагает их в него. Он никогда не поет песен, составленных другими, он сочиняет только сам» [93. с. 37]. Продолжая свою теоретическую мысль, В.В.Радлов пишет о судьбе, о принципах традиционного бытования сказительства: «Период аэдов возможен только в то время, когда народная поэзия составляет еще единственное умственное произведение народного творчества, когда не существует других воспроизводителей кроме их; только народ не достигший индивидуалирующей культуры, может выделять из своей среды аэдов и развить период настоящего эпоса. С водворением культуры и с распространением грамоты аэды вытесняются и заменяются рапсодами (акынами у казак-киргизов. – Б.Т.А.), которые не творят сами, но поют заимствованные у других песни. При заимствовании образцов народной культуры мне пришлось убедиться в том, что народный певец может запомнить только весьма ограниченное число чужих стихов, выученных в определенном порядке, и что устная передача из длинных песен в объеме, например, нескольких книг Гомера, немыслима. Я хочу сказать этим, что человеческая память не в состоянии удержать длинное произведение... Это возможно только тогда, когда длинное произведение записано, и когда заучивающий может затвердить отдельные части, прочитывая их или слушая чтение других» [93. с. 38]. Таким образом, на примере сказителя эпоса «Манас» ученый дает свою собственную оценку феномена сказительства в целом.

По результатам своей научной экспедиции 1900 года (июль-ноябрь) в местах бассейна реки Или, районах к востоку от озера Иссык-Куль и ранее неисследованных хребтах Тянь-Шаня, в Будапеште, на немецком языке,

венгерский этнограф, зоолог Д.Алмаши, в 1911 году в журнале «Keleti Szemle» публикует свою статью под названием – «Кара-киргизский эпос – «О смерти Манаса». В этой статье, Д.Алмаши пишет о поэтике трилогии эпоса «Манас» и дает ей краткую характеристику. Также он пишет о сказителе, из уст которого исследователь записал краткий сюжет и определил структуру эпоса, а также небольшой отрывок из 72 стихотворных строк – «Прощание героя Манаса с сыном Семетеем» [8. с. 42-48]. К сожалению, как и в материалах Ч.Ч.Валиханова и В.В.Радлова, точное место и конкретную дату записи текста исследователь не упоминает. «Видимо, это было связано и с тем фактом, что в прошлом ученого трудно было назвать только филологом, лингвистом или историком и этнографом. В большинстве своем они были людьми энциклопедических знаний, были универсалами», – пишет И.Молдобаев [80. с. 19].

«В 1903 году небольшой отрывок в 270 стихотворных строк из эпоса «Семетей» (второй части трилогии эпоса «Манас») записал на фонограф русский художник Б.В.Смирнов. Ещё студентом Петербургской Академии художеств ему довелось участвовать в качестве художника в комплексной экспедиции, организованной Русским Географическим обществом в Среднюю Азию. Тогда он прослушал и незаметно записал на фонограф отрывок из эпоса в исполнении певца-музыканта Кенжекара ырчы (Кенжекара Калча уулу (1859-1929). – Б.Т.А.) в Пишпеке. В это короткое пребывание художник успел создать более двадцати этюдов и зарисовок с натуры, в основном этнографического характера, составивших целый художественный альбом «По Киргизии. 1903 год». Среди рисунков привлекает внимание изображение Кенжекара, которое является первым известным нам изображением исполнителя эпоса в дореволюционное время» [80. с. 17-18].

Изучая рисунки и очерки Б.В.Смирнова как историко-этнографический источник сведений о кыргызах начала XX века, В.Я.Галицкий в своей

работе пишет следующее: «он познакомил российскую общественность с содержанием замечательного памятника эпического творчества кыргызов, который, по словам самого певца-сказителя, можно рассказывать сорок дней и сорок ночей» [34. с. 165-166].

С приходом власти Советов начинается новый этап в изучении эпоса «Манас» и его сказителей. На основании Декрета «Об охране научных ценностей», который был издан в декабре 1918 года за подписью В.И.Ленина, в 1921 году выходит Постановление Совета Народных Комиссаров Туркестанской Республики о создании при Наркоме просвещения Комитета по охране музейных дел, памятников прошлого, искусства и природы» [37. с. 91].

Первые крупномасштабные мероприятия, связанные с эпосом «Манас» были начаты в 1922 году. Основной их целью было не исследование творчества манасчы, а лишь запись их вариантов. Однако среди собирателей были неравнодушные люди, которые в процессе записи текста вариантов эпоса, записывали краткую биографию и творческий путь сказителей. Одним из таких ярких личностей был К.Мифтаков. Будучи сельским учителем и владея кыргызским языком, он сумел собрать буквально со всех регионов Кыргызстана огромное количество образцов устного народного творчества всех жанров. По воспоминаниям самого К.Мифтакова, в 1922 году им был собран обширный материал по творчеству сказителя “Манаса” – Сагымбая Орозбакова (1867-1930), из уст которого он начал запись текста эпоса. К сожалению, по неизвестным причинам материалы были утеряны [146. с. 33].

Один из учеников, который продолжил его дело, и по собственной инициативе, во время записи фиксировал все случаи жизни сказителя, был Ыбырайым Абдырахманов (1888-1967). Благодаря его усилиям и упорству сейчас имеется не только один из крупнейших текстов (183 378 стихотворных строк) эпоса «Манас» по варианту Сагымбая Орозбакова, но и информация об особенностях творческого процесса и жизнедеятельности

этого сказителя. Именно благодаря стараниям и личным наблюдениям собирателя современная наука располагает очень важной информацией о самой природе сказителя на примере Сагымбая Орозбакова как истинного манасчы, о его мировоззрении, глубоком внутреннем ощущении мира Манаса, психологическом состоянии во время исполнения эпоса и вне его исполнения. Записи варианта Сагымбая Орозбакова велись с перерывами в течение четырех лет (1922-1926), и все эти годы Ыбырайым Абдырахманов не переставал пристально наблюдать за личной жизнью и творчеством сказителя. В качестве примера хотелось бы привести один из моментов столь долгого и кропотливого труда, через который прошел Ыбырайым Абдырахманов: «В одном из своих писем, приложенных к первой книге поэмы, переписчик сообщает, что после сновидений поэт становится заметно продуктивнее, что черпает он свои сказания из необычайных, сверхъестественных источников и что, когда его перестают на время посещать духи-покровители, Сагымбай как бы исчерпывается, и работа в такие моменты продвигается очень медленно» [11. с. 51].

Все свои наблюдения Ыбырайым Абдырахманов старался записывать. И в настоящее время эти материалы хранятся в Рукописном фонде Национальной Академии наук Кыргызской Республики. Часть их уже опубликована в различных научных трудах разными авторами (М.О.Ауэзов, К.Ибраимов, К.Рахматуллин, С.Мусаев и др.). И сегодня многие манасоведы при изучении той или иной проблемы сказительства, обращаются к материалам Ыбырайыма Абдырахманова. В этом отношении он внес неоценимый вклад в сбор материалов, касающихся не только творчества Сагымбая Орозбакова, но и многих других сказителей. Не стоит забывать еще об одной очень важной роли Ыбырайыма Абдырахманова в развитии манасоведения, а именно в том, что сумел создать свой собственный вариант трилогии эпоса «Манас», в последствии предоставленый им в Рукописный фонд Национальной Академии наук Кыргызской Республики.

«Неизмеримо велика заслуга этого скромного человека (Ыбырайыма Абдырахманова. – Б.Т.А.) в записи различных вариантов «Манаса», в упорядочении и хранении рукописей. Среди имеющихся ныне записей эпоса, колоссальный объём которых трудно представить, почти нет страницы, которой бы не касался этот человек. Все записи, начиная с варианта Сагымбая и кончая всеми записанными в последующий период вариантами, выполненными Ы.Абдырахмановым, отличаются точностью и аккуратностью» [4. с. 24-25], – отмечает А.Акаев.

Одним из первых среди кыргызских исследователей информацию о сказителях-манасчы собрал Б.Солтоноев. Видный историк, литературовед начала XX века – Б.Солтоноев начал свои исследования еще в 1895 году. К сожалению, он не успел их опубликовать при жизни. И лишь спустя полвека (в 1993 году) после его гибели, все материалы, собранные им в течение сорока лет, были опубликованы. В них имеются краткие сведения о сказителях-манасчы: Нооруз (XVII-XVIII), Кельдибек Барыбоз уулу (1790-1880), Балык (Бекмурат) Кумар уулу (1793-1887), Тыныбек Жапый уулу (1846-1902), Сагымбай Орозбаков, Дыйканбай Калчабек уулу (1873-1923), Акылбек (1840-?), Саякбай Каралаев (1894-1971). С некоторыми, как он пишет, неоднократно встречался сам и был свидетелем их публичных выступлений: «Я несколько раз видел Акылбека, Сагымбая и слушал в их исполнении «Манас». Но на мой взгляд, среди всех остальных манасчы, именно Тыныбек сказывал без преувеличений, как есть. И он обладал на слух приятным голосом. Ни у одного манасчы я не встречал такой голос. Тогда ему было примерно 45-48 лет. Он был крупного телосложения, смуглый, с круглым лицом, и подходящими для его лица бородой и усами. Сам он к тому времени был бием. Я видел, как он участвовал на уездном съезде в качестве должностного лица. И на съезде делегаты – главы волостей и манапы, стали просить Тыныбека исполнить «Манас». И я был свидетелем того зрелища, когда его исполнение слушали несколько дней и ночей 200-300 человек, без сна и отдыха» [106. с. 164].

В середине 30-ых годов на страницах республиканских газет «Советская Киргизия» и «Казахстанская правда» появляются научные статьи о творчестве кыргызских сказителей. Автором этих статей был молодой казахский ученый – М.О.Ауэзов. Для кыргызской газеты он дает интервью о поэтических способностях манасчы на примере процесса возникновения сказительского дара у Тыныбека Жапый уулу и у Сагымбая Орозбакова [155]. Для страниц казахской газеты он дает краткую информацию об эпосе «Манас», об истории записи вариантов эпоса и довольно подробно пишет о творчестве Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева [156].

В 2002 году в личном архиве известного казахского журналиста Г.Бузурбаева были обнаружены рукописи М.О.Ауэзова (104 страницы текста). После изучения этих научных материалов, оказалось, что все они до того времени нигде не издавались. Самым интересным для нас стало то, что исследования были посвящены эпосу «Манас» и его сказителям. Впервые эти материалы были опубликованы в 2002 году на страницах казахского журнала «Отан тарихы» [13], а через девять лет рукописи были изданы в Алматы отдельной книгой под названием: «Манас» – киргизская героическая поэма» [12].

Данный научный материал состоит из двух крупных разделов: 1. Сказители «Манаса» и слушательская среда; 2. Соображения по поводу уточнения времени возникновения эпоса «Манас». Первый раздел был завершен автором в 1930 году. Второй – был закончен 1 февраля 1940 года. В конце каждого раздела рукописи стоит подпись автора и указана дата, что доказывает подлинность авторства и завершенность исследования. При изучении данного материала нами была обнаружена некоторая схожесть второго раздела – «Соображения по поводу уточнения даты «Манаса» с научной работой М.О.Ауэзова, которая была опубликована в 1961 году в книге «Киргизский героический эпос «Манас» [56] под названием «Киргизская народная героическая поэма «Манас» [11. с. 15-84]. На наш

взгляд, материалы исследований М.О.Ауэзова 1940 года, в частности, второй раздел («Соображения по поводу уточнения даты «Манаса») стал стержнем его будущей научной работы, опубликованной в 1961 году. И все же каждый из этих разделов вызывает научный интерес и имеет огромное значение для манасоведения. Однако, на данный момент, наиболее важной для нас является первая часть, где он обращается к вопросам о первом сказителе, о роли манасчы в обществе, о сказительских школах, о появлении сказительского дара у манасчы, о типах манасчы, о видоизменениях текста эпоса. В последующих разделах нашего исследования мы еще раз вернемся к этим материалам.

Хотя научные публикации М.О.Ауэзова в средствах массовой информации стали появляться лишь в середине 30-ых годов, его исследовательская работа над эпосом «Манас» началась еще в 1927 году. В этом отношении, М.О.Ауэзов как крупнейший знаток фольклора и литератур тюркских народов Средней Азии, является одним из зачинателей манасоведения.

В конце 30-ых годов на страницах московских журналов один за другим появляются статьи видных советских музыковедов: В.М.Кривоносова [60. с. 35], В.С.Виноградова [31] и А.Беляева [23. с. 19]. Статьи были посвящены особенностям исполнения эпоса «Манас» и опубликованы в канун проведения Первой декады кыргызского искусства, которая проходила в 1939 году в столице СССР.

Изучая материалы других музыковедов, которые были опубликованы после выступлений сказителей эпоса – Молдобасана Мусулманкулова (1881-1961), Саякбая Каралаева и др., В.С.Виноградов отмечает: «Из фольклористов-музыковедов советского периода «Манасом» раньше других заинтересовался А.В.Затаевич [48], записавший четыре попевки этого эпоса. Но он не представил речитатива и не высказался о манере исполнения манасчы. В.М.Кривоносов посвятил «Манасу» статью [60. с. 35], в которой привел несколько попевок, не отметив их связи с

содержанием текста. Автор писал о речитативе, объединяющим в одну группу несколько стихов, обратил внимание на существование особо акцентируемых слогов. В.М.Беляев [24. с. 22] так же устанавливал связь между семисложником и напевом, но он более четко дифференцировал два типа интерпретации. В этих наблюдениях отмечены существующие два музыкальных потока в «Манасе»: речитативный и напевный. Но такой вывод является слишком обобщенным. Он не раскрывает всего многообразия, богатства музыкальной интерпретации эпоса» [33. с. 223-225].

В 1958 году вышла книга В.С.Виноградова под названием «Киргизская народная музыка», где он очень кратко пишет об исполнительской манере Молдобасана Мусулманкулова [30. с. 186] и Саякбая Каралаева [30. с. 185-186]. А в 1984 году в качестве приложения к академическому изданию первого тома эпоса «Манас», по варианту Сагымбая Орозбакова, была опубликована его статья под названием «Напевы «Манаса» [32], где он более подробно пишет о манере исполнения Молдобасана Мусулманкулова, Ыбырайыма Абдырахманова, Джаныбая Коджекова (1869-1942), Актана Тыныбекова (1888-1951) и Саякбая Каралаева, сопоставляя музыкальное построение текста с идеей и содержанием эпизода, который они исполняют.

В течении нескольких десятилетий (30-60-ые годы) В.С.Виноградов скурпулезно исследовал исполнительское искусство эпоса «Манас». Он успел записать и изучить исполнение таких выдающихся сказителей-манасчы XX века, как Молдобасан Мусулманкулов, Ыбырайым Абдырахманов, Джаныбай Коджеков, Актан Тыныбеков, Саякбай Каралаев. Он стал одним из первых профессионалов-музыковедов, который сумел определить возможности исследования исполнительского искусства сказителей-манасчы в области музыковедения.

Для кыргызского искусства, в том числе и для манасоведения, 1939 год стал особым и важным. Первая декада кыргызского искусства прошедшая в

Москве в том году, дала возможность для многих советских ученых впервые воочию увидеть и услышать живое исполнение эпоса «Манас» из уст традиционных сказителей. Кроме того, для тех исследователей, кто в той или иной степени интересовался эпическим сказительством, была предоставлена возможность для его дальнейшего исследования. И она не была упущена, доказательством чему стали статьи, которые печатались на страницах московских газет и журналов. В тот год на страницах газеты «Вечерняя Москва» была опубликована статья С.Корева [160]; а на страницах газеты «Комсомольская правда» опубликовал свою статью П.Ф.Шубин [162]; в «Литературной газете» были опубликованы ряд статей: Б.Емельянова [158], В.Вершилова [157] и В.Пахомова [161]. Все эти работы были посвящены особенностям исполнения сказителей-манасчы – Молдобасана Мусулманкулова и Саякбая Каралаева, которые были тогда в составе участников декады.

И все же первый, кто взялся вплотную за исследование сказительского искусства манасчы, был К.Рахматуллин – литературовед, знаток эпоса «Манас». В 1942 году он впервые опубликовал свой труд, посвященный сказительскому творчеству, под названием «Сказители «Манаса» [95]. В своей книге автор делает акцент на творческие особенности, слушательскую среду, стиль исполнения, типы, объяснение своего дара сказителями. Кроме того, К.Рахматуллин впервые предоставляет общественности обширный материал по описанию жизни и деятельности: Кельдибека Барыбоз уулу, Балыка (Бекмурат) Кумар уулу, Тыныбека Жапый уулу, Чоюке Омур уулу (1863-1925), Сагымбая Орозбакова, Саякбая Каралаева, Тоголока Молдо (1860-1942), Шапака Ырысмендеева (1963-1956), Джаныбая Коджекова, Акмата Ырысмендеева (1891-1966), Молдобасана Мусулманкулова, Ыбырайыма Абдырахманова.

Основной вопрос, который он считает очень важным в своем исследовании, – это выявление особенностей сказительского творчества манасчы: «В исследовании творчества сказителей эпоса «Манас» очень

важным является тот случай, когда они создают свой собственный вариант. При создании собственного варианта манасчы опираются не только на свои поэтические способности, но, видимо, обращаются еще и к вариантам сказителей прошлого. В этом случае для усовершенствования сказительского искусства главную роль для манасчы играет не только поэтический дар, но еще и преемственность. Именно этот вопрос является очень важным для нас: что заимствует он от других, а что добавляет от себя, создавая свой собственный вариант?» [95. с. 9].

В исследовании эпоса «Манас» и его сказителей неоценимую роль сыграл крупнейший советский ученый в области фольклористики – В.М.Жирмунский.

Еще в 1947 году В.М.Жирмунский опубликовал свою научную статью «Среднеазиатские народные сказители» [41. с. 407-416], где он среди сказителей народов Средней Азии пишет и о кыргызских манасчы. Ранее с этим докладом он выступил на Втором Всесоюзном географическом Съезде, 24 января 1947 года.

В 1960 году, В.М.Жирмунский публикует свою новую статью под названием «Легенда о призвании певца» [40. с. 185-195]. Позже эта статья была опубликована еще несколько раз в 1979 и в 2004 гг. Автор в данной статье затрагивает вопрос о чудесном внушении или наитии как источнике поэтического дара и призвания сказителя. Он обращается к биографической легенде первого англосаксонского поэта – Кэдмона; к древнеисландской саге о скальде – Хальбиорне; к творчеству прославленного узбекского бахши – Эргаша Джуман бул-бул оглы; к биографиям знаменитых монгол-ойратских тульчи – Этэн-Гончика и Парчена; к народному преданию крупнейшего кыргызского манасчы – Кельдибека, к образу сказителя и шамана средневекового тюркского эпоса «Коркут-ата» – Коркута; к творчеству туркменского поэта – Махтум-Кули. Обращаясь к преданиям о сказителях и легендарных поэтах разных народов и разных времен, В.М.Жирмунский одним из первых в области

фольклористики пытается поднять вопрос о возможности древней связи сказителя и шамана. Осуществляя сравнительный анализ об избранничестве сказителя и шамана, ученый пишет: «Подобные представления о божественном «призвании» певца в условиях феодального общества сохраняются лишь как пережиток древности, получая новое переосмысление в духе господствующей религии – христианстве (Кэдмон) или мусульманстве (узбекские или туркменские бахши дореволюционного времени). Более глубокий генезис этих представлений на ранних ступенях развития общества раскрывается лишь в результате дальнейшего привлечения материала сравнительной этнографии и фольклора» [42. с. 361]. При внимательном прочтении этого высказывания можно обнаружить очень интересную мысль автора о том, что божественное призвание сказителя как мощное явление, находится вне всякой религии. В нем более древние общечеловеческие корни и истоки.

Последующие попытки изучения творчества сказителей эпоса «Манас», их классификация, и в целом традиции сказительского мастерства были определены Р.Кыдырбаевой [64], К.Ибраимовым [49], М.Мамыровым [75. с. 71-108], С.Мусаевым [82. с. 131-156], Б.Н.Путиловым [91]. Есть и другие исследования, которые внесли свою лепту в изучение данной проблемы, это труды Ч.Айтматова, К.Артыкбаева, А.Асанканова, Т.Байджиева, С.Бегалиева, Н.Бекмухамедова, З.Бектенова, К.Ибраимова, Х.Карасаева, А.Карыпкулова, К.Кудайбергенова, К.Кырбашева, А.Обозканова, А.Салиева, Р.Сарыпбекова, А.Табалдиева, М.Убукеева, Б.Юнусалиева.

Спустя более сорока лет после выхода в свет научной работы К.Рахматуллина, обращаясь к проблемам сказительства, в 1984 году Р.Кыдырбаева публикует свой научный труд – “Сказительское мастерство манасчи” [64]. Все это долгое время проблема сказительского искусства манасчы оставалась вне научного внимания. За это время в жизни и деятельности сказителей происходили заметные изменения. Как

справедливо в свое время отметил Б.Н.Путилов, «уходили из жизни величайшие сказители, а значит, переставал существовать и предмет исследования» [91. с. 11].

Р.Кыдырбаева в своей монографии рассматривает вопрос о сказительской преемственности в условиях устной традиции, а также вопрос импровизации как неотъемлемую часть сказительской традиции. В качестве приложения к основному материалу она предоставляет информацию о снах некоторых манасчы, когда-то записанных фольклористами из уст самих сказителей и их современников. Основной целью этой работы явилось изучение сказительского мастерства создателя текста эпоса в традиционной форме. Данный материал Р.Кыдырбаевой и вся ее научная деятельность заслуживают особого внимания, ибо имея огромный опыт и знания в сфере манасоведения и в целом фольклористики, она сумела донести до русскоязычных читателей роль манасчы в развитии и бытовании эпоса, проблему генезиса и исторической эволюции эпоса «Манас».

Особо следует отметить исследования М.Мамырова, его последнюю монографию на кыргызском языке – «История создания эпоса «Манас» [75]. Как отмечает сам автор, данный материал был готов еще в 1974 году, но лишь в 2005 году был опубликован. В разделе «Первые сказители эпоса «Манас» автор рассматривает творчество двух героев из эпоса «Манас», которые обладали импровизаторскими способностями и слагали поэтический текст в самом эпосе – Ырчы-уул (кырг. Ырамандын Ырчы уулу) и Жайсан-ырчы. Оба героя описываются в эпосе как сторонники и соратники Манаса. По народным преданиям, они и были первыми сказителями эпоса «Манас».

В этом разделе своей монографии исследователь осуществляет сравнительный анализ творчества, жизнедеятельности Ырчы и Жайсана с древнегреческими сказителями Фемием, Демодогом, Гомером, огузским сказителем Коркутом, древнеиндийскими сказителями Вьясом,

Уграшравасом, Вайшампаяном, Санджаем, древнетибетским сказителем Норбо Чойбебом и т.д. М.Мамыров проводит мысль о том, что для создания проекта героического эпоса должны существовать определенные условия и обстоятельства, а первым сказителем мог стать только тот, кто являлся свидетелем событий, описываемых в эпосе. Лишь непосредственный участник этих событий, обладающий поэтическим даром, мог стоять у истоков создания героического эпоса, как, например, кыргызские Ырчы и Жайсан, древнеиндийский Вьяса или древнетибетский Норбо Чойбеб.

Изучению сказительского искусства в целом, и конкретных манасчы в частности, посвящены исследования С.Мусаева. Огромное внимание ученого было уделено варианту и биографии Сагымбая Орозбакова – одного из величайших манасчы конца XIX и начала XX столетий. Исследователь является автором отдельной статьи «Манасчы» [82. с. 131-156], которая была включена в книгу «История кыргызской литературы» [82]. В данной статье автор предоставляет всю краткую информацию о сказительстве. Он рассматривает следующие проблемы: изучение сказительства; литературная терминология; сходство и различие между манасчы и акынами-импровизаторами; сновидения манасчы; становление сказительства; школы манасчы; изучение первых сказителей; сохранение единства традиционной сюжетной линии эпоса. Для решения вышеперечисленных проблем автор в качестве рекомендации предлагает свои методы и пути исследования.

Несомненно особую роль в изучении эпического сказительства сыграл выдающийся российский ученый, фольклорист – Б.Н.Путилов. В своей монографии – «Эпическое сказительство» [91] автор на материалах эпосов народов Европы, Азии, Океании, Африки, на наблюдениях многочисленных российских и зарубежных исследователей и на основании своих собственных полевых исследований, рассматривает проблемы обучения сказителей, освоение ими эпического мира и овладение ими

«эпическим знанием», расширение репертуара, а также приводит легенды о получении будущими сказителями эпоса «чудесного дара». Подробно описывается искусство исполнения эпических сказаний, его ритуальный характер, взаимоотношения сказителя с аудиторией, связь между сказителями и шаманами [91. с. 4].

Для нас рабата Б.Н.Путилова вызывает особый интерес, так как обращаясь к комплексу проблем, связанных со сказительством, он с глубоким уважением и со всей деликатностью рассматривает сказительское искусство манасчы. Изучив труды своих предшественников по проблемам кыргызского сказительства (Ч.Ч.Валиханова, В.В.Радлова, М.О.Ауэзова, В.М.Жирмунского, К.Рахматуллина, В.С.Виноградова и Р.Кыдырбаевой) он пишет: «Что может добавить к этим суждениям автор, никогда не работавший с манасчы и могущий в первую очередь опираться на международный сравнительный материал на тему избранничества и наития? Разве лишь одно: дар эпического сказительства, да еще связанного с такими монументальными памятниками, как «Манас», – это необъяснимая загадака» [91. с. 51].

Также следует отметить труды отечественных исследователей последних лет – К.Жумалиева [43., 44., 45., 46], А.Заркунова [47] и С.Муратовой [81], которые также внесли особый вклад в изучение биографий, сказительской деятельности манасчы Тыныбека Жапый уулу, Сагымбая Орозбакова, Саякбая Каралаева и др.

В настоящее время тенденция изучения данной проблемы значительно ослабла, и это следует признать. Но следует признать и другое, что за годы независимости Кыргызстана, научные исследования, нами обсуждаемой проблемы, расширили свои границы и возможности. И мы уверены, что это может привести в будущем и к качеству, и к масштабности исследований. Сейчас к данной фольклорной традиции постепенно проявляют научный интерес такие отрасли наук, как культурология, философия, социология и этнография. Хотя в прошлом вопросы сказительства являлись объектом

исследования именно фольклористики. Видимо, это связано с тем, что в советский период было принято считать, что вопросами изучения сказителей и в целом сказительства, должна заниматься лишь фольклористика и не в коем случае никакая другая отрасль науки. Руководствуясь подобным мнением, наука в свое время многое упустила и, пожалуй, это самый главный пробел советской науки в развитии эпосоведения.

По этому поводу очень откровенно высказал свое мнение Б.Н.Путилов: «К сожалению, приходится признать, что и наша отечественная, и зарубежная наука, сделала далеко не все, что должна была и могла сделать. Проблема сказителя и сказительства, по существу, не занимала в эпосоведении центрального места, уступая его проблемам генезиса и истории эпосов, их содержания и поэтики. Работа по записи эпических текстов редко сочеталась с работой по изучению певца – его отношения к своему репертуару, вопросов обучения, усвоения, особенностей исполнения, вариативности и проч. Певец в редких случаях становился объектом вдумчивой экспериментальной работы, «погоня» за новыми записями мешала длительным контактам исследователей с певцами» [91. с. 10]. Далее, оправдывая своих предшественников и продолжая свою мысль, Б.Н.Путилов пишет: «Разумеется, все это – не в укор нашим предшественникам: они совершили великое дело, донеся до нас крупицы (а иногда и пласты) свидетельств, драгоценные факты, наблюдения... Не их вина, что в недавнем прошлом наука не располагала техническими средствами для полноценных записей эпоса, для увековечения самих сказителей, моментов их исполнения и т.д. Да, в конечном счете, и не их вина, что только в последние десятилетия проблема сказительства обрела должные масштабы, обросла программными разделами, высветилась в своем историческом значении и встала на прочные методические основы» [91. с. 10].

Действительно, сегодня мы имеем уникальную возможность для исследования проблем сказительства. Сейчас имеются серьезные труды отечественных исследователей в сфере социальной философии, культурологии, социальной антропологии. Важное значение в сфере фольклористики имеет работа Ж.Орозобековой «Исторический путь развития сказительского искусства» (на кыргызском языке) [88] и А.Джамиля «Эпос «Манас» и традиции тюркских сказаний» [2]; в сфере социальной философии имеет монография Г.Бакиевой «Социальная память и современность» [15]; в сфере социальной антропологии – работа Н. ван дер Хейде «Дух в действии. Эпос «Манас» и кыргызское общество» (на английском языке) [163]; в сфере музыковедения – работа Г.Байсабаевой «Эпос «Манас» в контексте музыкальной культуры кыргызов» [14]; в сфере культурологии – работа Н.Усеновой «Эпос «Манас» как мнемоническая культура кыргызов» [111] и др.

В рамках программы празднования 1000-летия эпоса «Манас», в 1995 году была осуществлена запись трилогии эпоса «Манас» из уст известного манасчы Шаабая Азизова (1927(24)-2004). С момента приобретения Кыргызстаном независимости это единственная запись, осуществленная старшим научным сотрудником Национальной Академии наук Кыргызской Республики – Ж.Орозобековой. Ею же в 2003 году была опубликована монография «Исторический путь развития сказительского искусства» [88], в основу которой легли сказительская деятельность Шаабая Азизова и многих других известных традиционных манасчы прошлых лет. В своей работе Ж.Орозобекова делает акцент на некоторые вопросы, касающиеся современных проблем сказительства, в частности, генезис сказительского искусства, мотивы сновидений в сказительском искусстве, фольклорно-этнографические источники в сказительском искусстве и т.д.

Впервые в истории манасоведения Г.Бакиева рассматривает эпос «Манас», как мнемонический разум и культурный код кыргызов. Характеризуя сказителей-манасчы, она пишет следующее: «Сказители

играют колосальную роль в передаче не только информации и знаний, но и богатейшего эмоционально-психологического пласта народной культуры, что устную речь делает «живой», «мыслящей». Творчество сказителей отличается еще и тем, что они устанавливают связь времен: прошлого, настоящего и будущего, благодаря своей уникальной памяти. Эмоциональная и интеллектуальная нагрузка на разум и память сказителя и историческая синхронизация событий разных времен являются содержанием мнемонической деятельности» [15. с. 101-102].

Продолжая эту же мысль, Н.Усенова, в своей работе пытается «определить уникальность эпоса «Манас» в мировой культуре и в контексте глобализации. И благодаря феноменальным свойствам памяти кыргызских сказителей-манасчы раскрыть феномен «памяти» человека в преемственности культурного наследия кыргызов» [111. с. 25]. Исследователь в своем материале отразила результаты полевых социологических исследований по проблемам роли эпоса «Манас» в контексте мировой культуры среди студентов, жителей столицы и некоторых регионов Кыргызстана. Исследования проводились в 2012-2014 годы. Были использованы анкетный опрос и интервьюрование. Основная часть исследований была связана с выявлением осведомления кыргызстанцев об эпосе «Манас», о кыргызских сказителях-манасчы и ученых, внесших вклад в генезис эпоса. На основе полученных результатов Н.Усенова предлагает свои рекомендации по сохранению преемственности наследия культуры, как в сфере образования, так и в способах развития памяти как основного механизма передачи культурного наследия [111. с. 17-25].

В изучении места и роли сказителей-манасчы в кыргызском обществе неоценимый вклад внесла голландская исследовательница, доктор Лейденского университета – Н. ван дер Хейде. Она дважды посетила Кыргызстан, первый раз в 1996-1997 годах, когда собирала материалы для своей магистрской работы; во второй раз в 1999-2000 годы, когда ей нужно

было собрать материалы для своей докторской диссертации, которую в 2008 году она успешно защитила в Тилбургском университете в Нидерландах. Во время своего пребывания в Кыргызстане она встречалась и общалась в течение долгого времени со сказителями. Ей посчастливилось встретиться с манасчы Кааба Атабековым (1924-2008), Шаабаем Азизовым, Уркашем Мамбеталиевым (1934-2011), Канымбюбю Абраимовой. Ей удалось собрать большой материал, после изучения которого, в 2008 году Н. ван дер Хейде опубликовала свою монографию. Опираясь на труды Ч.Ч.Валиханова, В.В.Радлова, М.Пэрри, А.Б.Лорда, Д.Приора, С.Мусаева и др., автор в своей работе прослеживает современные проблемы, касающиеся сказительского искусства манасчы, – приобретение сказительского дара будущими манасчы, становление манасчы, сказительская школа, функции манасчы, традиционный сюжет вариантов эпоса «Манас», взаимовлияние сказителей и слушателей, социальный статус манасчы, роль сказителей в сохранении эпоса «Манас» [163].

Следует отметить научно-исследовательский проект «Дух в действии: сказывание эпоса «Манас», который был реализован в 2011 году. Проект инициирован и осуществлен «Инициативой по духовной консолидации», неформальной группой специалистов из различных научных сфер и общественным фондом «Миротворческий Центр». Результаты этих научных исследований были позже опубликованы в книге «Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития» [16]. Как пишут авторы, «исследование было посвящено такому трансцендентному (сверхъестественному) явлению в кыргызской культуре, как эпос «Манас». Особый акцент был сделан на процессе живого сказывания эпоса «Манас», поскольку он является центральным и наиважнейшим компонентом культуры кыргызов» [16. с. 5]. В рамках данного научно-исследовательского проекта, мы впервые в истории манасоведения, а, возможно, и фольклористики в целом, провели научные эксперименты по нейрофизиологическому, психологическому, биохимическому,

биомагнитному воздействию живого исполнения эпоса «Манас» на человека. Также впервые в истории манасоведения был проведен социологический опрос (во всех регионах Кыргызстана) о роли эпоса «Манас» и сказительства в жизни Кыргызстана. Результаты этих исследований также были опубликованы в книге – «Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития» [16].

Зная и понимая, что одним из наиболее ярких и таинственных явлений в кыргызской традиционной культуре является феномен сказительства, которое сочетает в себе три важных элемента – сакральный дар сказителя, самого сказителя и слушающую аудиторию, мы до сих пор полностью не осознаем его значимость в жизни народа [16. с. 58]. Исследование сказительского искусства манасчы в одно время являлось полузапретной темой. Вероятно, такая ситуация была связана с тем, что она содержала слишком много вопросов о мистическом, магическом, трансцендентном.

Но жизнь не стоит на месте, и интересующая нас проблема постепенно обрела свое «легальное положение» в современной науке. Теперь стало очевидным, что истинная наука должна быть независимой от действующей государственной идеологии она должна понимать и осознавать всю ответственность, которая стоит перед нею в исследовании подобного феномена. В любые времена она должна быть честной и объективной.

«Многие народы мира уже пережили «эпическую эпоху», то есть время интенсивной жизни эпических сказаний в их устной традиции, прекратив ее несколько веков назад и продолжая бережно хранить как факт своей давно ушедшей истории и часть национального культурного наследия. У кыргызов «эпическая эпоха» в ярко выраженной продуктивной форме протянулась вплоть до середины XX столетия, и что особенно уникально, – не оказалась стерта еще и в наши дни благодаря продолжающемуся феномену его исконных хранителей – народных манасчы» [9. с. 187]. Есть еще в народе манасчы, которые не только хранят в себе сказание о Манасе, но и создают все новые версии, исполняя эпос

также, как и их предшественники, традиционным путем. Это говорит о том, насколько сильны сказительские традиции еще у кыргызов. Это дает возможность для дальнейшего изучения сказительства.

Основным вопросом в исследовании той или иной проблемы, является вопрос терминологии. «Любой термин есть отражение результатов познания. Однако в самом процессе выбора слов или словосочетаний, для обозначения того или иного понятия, имеется момент субъективности. Поэтому при выборе слов могут произойти ошибки. Порою термины вводились намеренно, с определенной целью. Вопреки интересам национального языка вводилась иностранная терминология. А язык – это есть система словесных кодов и символов, элемент национальной культуры, национального мышления и мировоззрения» [20. с. 26; с. 29].

«Уже само обилие терминов, используемых для обозначения устной повествовательной поэзии, нередко демонстрирует, насколько нам недостает ясного представления о процессе устного творчества. Затруднения в данном случае обусловлены в немалой степени неоднозначностью терминологии, а также тем обстоятельством, что каждая научная школа принимает в качестве ведущего лишь какой-то один аспект этой поэзии» [68. с. 15] – отмечает А.Б.Лорд.

В отличие от термина «*эпос»* сложившегося как литературоведческое понятие, термин «*жомок»* – традиционное этническое, которое употреблялось у кыргызов лишь в отношении и значении *сказания о Манасе*. В переводе на русский язык, слово «*жомок»* означает: «1. былина, произведение богатырского эпоса; сказ о богатыре, о богатырском подвиге» [121. с. 259]. На севере нынешнего Кыргызстана, в районах его обширного бытования, лишь эпос «Манас» называли термином «*жомок»*, сказителей же этого сказания называли – *«жомокчу»*, и эти наименования жанра данного эпоса и его носителей были традиционными в жизни кыргызов.

Традиционные этнические термины в отношении эпической традиции можно обнаружить и у других родственных народов. Видный хакасский фольклорист В.Е.Майногашева пишет: «Среди различных жанров хакасского фольклора выделяется *«алыптыг нымах»* – героический эпос – самый обширный по объему, охвату жизненных коллизий, культурно-эстетической значимости... Термином *«алыптыг нымах»* хакасы называют как жанр, так и каждое отдельное произведение этого жанра. Буквально *«алыптыг нымах»* означает «сказание о богатыре (алыптыг)», т.е. богатырское сказание, богатырская сказка (*нымах* – это не только сказание, но еще и сказка) [69. с. 16]. Хакасы и сейчас сказителей алыптых нымах называют *хайджи-нымахчы*. «*Хайджи-нымахчы»* – это есть сказители, владеющие гортанным пением – *хай* и исполняющие крупные эпические произведения: *алыптыг нымах* и исторические предания» [72. с. 9].

Знаток татарского фольклора Н.Исанбат пишет: «на языке татар Западной Сибири, Тобола и Тюмени *«йомак ею»* – рассказывать сказку, *«йомак эйту»* – загадывать сказку. *Йомак* у башкир; *юмак* у ногайцев; *жумбак* у казахов и каракалпаков, у всех в значении загадки. Киргизское слово *жомок* – слово, передаваемое из уст в уста, легенда, сказка. У чувашей *юмах* – в значении сказки; у монголов *домог* – лечение, сказка, рассказ. По-монгольски *дом* означает обряд, колдовство, заговор, заклинание. Рамстед считает, что слово *йомгак* происходит от этого корня» [51. с. 10]. Следует отметить, что это слово присутствует во многих тюрко-монгольских языках. «Общетюркский термин «йумак, ымак, нумах», монг. «домог» – «легенда, сказание, былина, рассказ, сказка, притча» восходят к древнетюркскому «йом» – «легенда, рассказ шамана и приключения души больного в потустороннем мире» [97. с. 54].

Во всех случаях основой слова является либо древнетюркское *«йом-»*, либо монгольское – *«дом-»* (с вариантами на разных языках: *жом-, жум-, юм-* и т.д.), что означает: легенда, рассказ шамана и приключения души больного в потустороннем мире. Если не обращать внимание на некоторые

фонетические изменения этих слов, то можно заметить, что речь идет об одном и том же слове: *жомок, домог, жумбак, йомак, юмак, юмах, йумак, ымак, йомгак, нымах.* Несмотря на их внешнее сходство, аналогию можно обнаружить и в их значении: *сказание, былина, сказка, притча, загадка, колдовство, заговор, заклинание, лечение, легенда, рассказ шамана, приключения души больного в потустороннем мире.* Все эти значения свойственны, как в отношении самого сказания о Манасе, так и в отношении его сказителей.

Но постепенно слово *эпос,* как международное жанровое обозначение закрепилось в кыргызской фольклористике. В первой половине XX века, общепринятый термин *эпос* стал вытеснять термин *жомок* с его первоначальным традиционным обозначением – *сказание о Манасе*, которое позже обрело место лишь в значении *сказки*, хотя сказку кыргызы в прошлом называли – *жөө жомок* (*жөө* – букв. «пеший»). «Обращаясь к истории манасоведения, мы увидели, что в качестве традиционного наименования жанра эпоса «Манас», термин *«жомок»* просуществовал вплоть до начала 30-х годов XX столетия. С начала 30-х до 1935 года сказание о Манасе стали именовать новым термином – *«народная поэма»*, а уже с 1935 года стали официально обозначать термином *«эпос»* [17. с. 244].

Кроме того, в самом тексте эпоса встречаются названия нескольких крупных эпизодов с участием самого слова *«жомок»*: «Жомок башы» (на рус. «Зачин сказания»), «Алмамбеттин жомогу» (на рус. «Сказ Алмамбета»), «Каныкейдин жомогу» (на рус. «Сказ Каныкей»), «Толтойдун жомогу» (на рус. «Сказ Толтоя»). Очень часто многие сказители, начиная свой сказ, используют традиционные поэтические строки:

«Атаңардын *жомогу*,	«*Сказ* о ваших отцах,
Айтпай койсок болобу?	Разве можно его не сказывать?
Бабаңардын *жомогу*,	*Сказ* о ваших предках,

Баштасак келер оролу» Будет к месту его начать» [135. с. 3] (*здесь и далее построчный перевод – наш*).

Сам текст сказания о Манасе показывает, что слово “*жомок”* – это неотъемлемая часть целого, это эпический мир Манаса и традиция сказителя и, наконец, это есть мировоззрение народа, связанное с «Манасом».

И сегодня термин *эпос* укрепился в фольклористике как научный термин, и как основной инструмент, без которого не обходится ни одно научное исследование, где объектом изучения является «Манас». Произведения, обозначаемые как *эпос*, очень разнообразны, и пока ещё не было представлено точного определения, которое соответствовало бы всем типам сказаний. На наш взгляд, термин *эпос,* включающий в себя лишь определенную функцию, не отвечает всем тем целям и особенностям, которые имеют в себе не только кыргызское сказание о Манасе, но и многие другие сказания народов Сибири и Центральной Азии. В этом отношении следует принять во внимание следующее положение, что термин *«эпос»*, являющийся производным западноевропейской лексики, а значит, и мышления, все же отражает западноевропейское мировоззрение, культуру и литературу. Ведь нет более объективного и точного обозначения, чем народное. Тем более, если речь идет о ведущих образцах духовной культуры того или иного народа, создателем и носителем которых он является, где скрыты его многовековые знания и мудрость.

Термин *«эпос»* настолько глубоко укоренился в сознании народа, что кыргызское общество категорически отказывается от превоначальных значений своих традиционных терминов *«жомок»* и *«жомокчу»*, не подозревая, что это своеобразный отказ от своего традиционного мировоззрения.

«В каждой традиционной этнической культуре существовали свои типовые термины, которыми называли знатоков и исполнителей эпических сказаний. Иногда такие термины были производными от названия

эпических жанров: олонхосуты у якутов (от названия поэм – олонхо), улигершины у бурят (от термина «улигер»), дастанчи у узбеков (от термина «дастан»), жырау у казахов (от термина «жыр») и др. Термины, обозначающие типы певцов, могли производиться от названий крупных эпических памятников: манасчи у киргизов (от эпоса «Манас»), гуруглихоны у таджиков (от «Гуругли»), джангарчи у калмыков (от «Джангара»). Встречаются также термины, связанные с характерными особенностями исполнения: кайчи у алтайцев, у шорцев, хайджи у хакасов (от «кай», «хай» – специфической манеры гортанного пения). В других культурах термины вели происхождение от названий музыкальных инструментов, которыми сопровождалось исполнение эпоса: гусляры у южных славян (от «гусли»), кобзари у украинцев (от «кобзы»). Наконец, есть термины, значимые сами по себе: бахши, акыны и шаиры у народов Средней Азии, ашуги – у туркмен, азербайджанцев, армян, сэсэны у башкир, чичяны у татар и др.» [91. с. 7-8]. Здесь Б.Н.Путилов упоминает и о кыргызском термине – *манасчи.* Учитывая то обстоятельство, что этот термин является производным от кыргызского языка, будет справедливо, если в ходе своей дальнейшей работы мы будем называть его так, как он звучит на родном языке, т.е. *манасчы*, а не *«манасчи»*. Видимо, автор не знал о том, что «*манасчы»* как термин в научный оборот вошел лишь в начале 30-ых годов прошлого века, вытеснив традиционный народный термин *«жомокчу»*. Если быть конкретным, то впервые этот термин был использован известным кыргызским лингвистом – Х.Карасаевым в статье «Манас», которая была опубликована 27 мая 1930 года в республиканской газете «Кызыл Кыргызстан» [159], где он пишет о сказителе Сагымбае Орозбакове и его варианте. В кыргызско-русском же словаре, составленном К.К.Юдахиным в 1965 году, слово *«жомокчу»* переводится, как: «творец и сказитель эпоса» [121. с. 259].

Об этом пишет в своих научных трудах С.Мусаев – один из видных кыргызских манасоведов, проводя идею о возвращении народного термина

«жомок» [82. с. 131-156; с. 491-584]. К сожалению, он не смог убедить научный мир в необходимости возвращения этого термина. На наш взгляд, изучение этимологии этого слова может стать одной из попыток объяснения и более глубокого понимания термина – *«жомок»*.

«Слово «манасчы» – это есть сказитель «Манаса» (соответственно «семетейчи» и «сейтекчи») – словотворчество последних лет, возникшее для более точного выделения основного направления сказительского ремесла. В прошлом преимущественно бытовало определение сказителей «Манаса» словом «жомокчу» (от “жомок” – сказ), им же обозначали сказителей вообще» [9. с. 165].

Сами сказители неоднократно упоминают слово *«жомокчу»* применительно к создателю сказания о Манасе. Например, Сагымбай Орозбаков говорит об этом следующим образом:

«Жомокчулар койбосо,
Уйкаштырып ырды айтып...»

«Не сложилась бы песнь
Без рифмы жомокчу...» [150. с. 380].

Другой сказитель – Тоголок Молдо, в одном из своих произведений под названием «Рассказ о сказителях от времен Манаса до нынешних дней», пишет следующее:

«Ырамандын Ырчы уул –
Жомокчунун башчысы.
Баарын тизген Токтогул –
Бул *жомоктун* ачкычы.
Ырамандан бер жакка,
Жомок болуп жолдонуп,
Отуз бир болду *жомокчу*,
Манасты айткан колдонуп...»

«Ырчы сын Ырамана –
Он глава всех *сказителей*.
А Токтогул сложил *сказание* –
Он является ее ключом.
И от Ырамана до нынешних дней
Продолжает жить *сказание*,
И *сказителей* стало тридцать один,
Сказывающих Манас...» [145. с. 140].

«Народные предания утверждают, что после смерти Манаса, Ырчы-уул воспел подвиги вождя в кошоках (в причитаниях. – Б.Т.А.). Затем эти

песни-кошоки, сохранившиеся в народных устах, другой легендарный певец-акын Токтогул-ырчы объединил в одно цельное повествование» [77. с. 358-359].

В этнической культуре кыргызов, да и в самом сказании о Манасе существует термин *«ырчы»*. Более того, в сказании существует герой по имени Ырчы сын Ырамана, который является одним из сподвижников и членов военной дружины Манаса. В самом сюжете эпоса он изображен не только как воин и приближенный Манаса, но и как придворный глашатай, который выступал на массовых культурных мероприятиях будучи в составе военной дружины Манаса. Особенно ярко в тексте запечатлено его выступление на поминках Кёкётёя [137. с. 1520; с. 1535]. По варианту Сагымбая Орозбакова его настоящее имя Каратай [137. с. 419]. Профессиональное прозвище Ырчы он получает позже из-за своих импровизаторских, поэтических способностей. До сегодняшнего дня в памяти народа закрепилось мнение о том, что именно Ырчы и стал первым сказителем эпоса после смерти Манаса. Об этом утверждают в своих вариантах и сказители. Например, Жусуп Мамай (1918-2014) в своем варианте точно отмечает миссию Ырчы:

«Урушка *Ырчы* барбагын,	«Не иди *Ырчы* в поход,
Калемди колго кармагын,	Лучше перо возьми в руки,
Эл унутуп калбасын,	Чтоб народ потом не забыл
Айкөл Манас арбагын...	Дух великодушного Манаса...
Мен өзүм кылган иштерим,	Я же свой жизненный путь
Ак кагазга бүткөмүн,	Оставил на белой бумаге,
Аруукеден сурап ал,	Спроси у Аруука
Ырчым сөзгө улап ал...»	И Словом своим продолжи...»

[135. с. 385].

В этом эпизоде Алмамбет, заранее предвидя результат предстоящего похода на Бейджин как один из самых близких сподвижников Манаса

завещает Ырчы, чтобы он выполнил свой основной профессиональный долг, т.е. создал Слово (сказание) о Манасе и оставил его народу.

Слово *«ырчы»* производное слова *«ыр»*, что в переводе с кыргызского языка означает – «песня» [121. с.934]. Слово *«ырчы»* как термин в прошлом у кыргызов, т.е. в досоветский период, часто ассоциировался с термином *«жомокчу»*. В этнической культуре это слово означает: «1. Народный певец; рапсод (*исполнитель отрывков богатырского эпоса, обычно заученных; ср.* **жомокчу**)» [121. с. 938]. В кыргызском литературоведении «*ырчы»* делятся на три категории: «*жамакчы* (певец-импровизатор, исполнитель мелких жанров песен); *жомокчу* (творец и сказитель богатырских эпосов); *нускоочу* (певец-импровизатор, слагающий назидательные песни)» [121. с. 938]. Поэтому *сказителей-жомокчу* порою называли *ырчы*.

Выдающийся музыкант своего времени, знаток многих музыкальных инструментов и жанров кыргызского народа – Муратаалы Куренкеев в одной из своих бесед с музыковедом В.С.Виноградовым утверждал, что: «У кыргызов с давних пор были «ырчы» (народные певцы), все кыргызы всегда умели петь» [30. с. 190]. А вот что по этому поводу пишет сам В.С.Виноградов: «Киргизское слово *ыр* в переводе означает *«песня», «стихотворение»*. Так называется любое произведение вокального жанра за исключением эпоса, для обозначения которого применяется термин *жомок.* От *ыр* производное – *ырчы* – певец, от *жомок* – *жомокчу* – сказитель [30. с. 81].

Следует отметить, что слова *«ыр»* и *«ырчы»* существуют у многих тюркоязычных народов, например: у хакасов *ыр* – песня, у шорцев также *ыр* – песня, у казахов жыр – песня и т.д. Например, своих создателей и носителей эпических произведений, «вещих» поэтов, песенников-композиторов, казахи называют – *жырау*» [109. с. 6]. Как мы видим, значения слов у этих народов одинаковы. И это говорит о том, что происхождение этого слова довольно древнее. Несмотря на огромный

разрыв во времени и в пространстве, эти народы сумели сохранить не только это слово, но и его первоначальное значение – *песнь, песня*.

Совсем недавно в кыргызской терминологии появился еще один литературоведческий термин – «*айтуучу*», что в переводе на русикй язык означает то же, что и сказитель. На самом деле этот термин является калькой русского термина *«сказитель»*. В настоящее время этим термином стали называть сказителей всех кыргызских эпосов, включая и сказителей «Манаса» [66. с. 45]. Таким образом этот термин сегодня стал общим названием сказителей всех типов.

Здесь надо особо отметить еще один момент. На сегодняшний день у кыргызов лишь эпос «Манас» сохранился в живой форме. Как и раньше устами уже современных сказителей все еще создаются новые варианты. Это единственный эпос у кыргызов, который еще живет и развивается традиционным путем. Кыргызы за свою многовековую историю создали десятки эпосов, ничем не уступающих по своему объему и содержанию другим эпосам народов мира, и все они записаны и имеют письменную форму, многие из них уже приняли книжный облик. Но в настоящее время, почти все они перестали бытовать в традиционной форме. Возможно, это было связано с тем, что основной акцент народ делал на сохранение и развитие эпоса «Манас», оставляя в забвении малые эпосы (в кыргызской фольклористике по отношению к эпосу «Манас» все остальные кыргызские эпосы условно считаются *“малыми”*).

По этому поводу, А.Б.Лорд заметил следующее: «Даже само слово «эпос» в настоящее время приобрело много значений. Иногда им обозначают просто длинное поэтическое произведение, написанное «высоким слогом»... Едва ли длину произведения можно считать критерием эпической поэзии. Другая точка зрения отождествляет эпос с героической поэзией. Термин «героическая поэзия» иногда, собственно, для того и используется, чтобы избежать той самой двусмысленности, которая содержится в слове «эпос». Существует много названий для всех

тех поэтических произведений, которые мы условились называть устными; спор о терминах – отнюдь не пустое занятие» [68. с. 17]. Разумеется, спор о терминах всегда был, он будет существовать и впредь, ибо от термина или от простого обозначения того или иного предмета или понятия зависит понимание и объяснение их назначения. По этой причине одним из правильных подходов в обозначении предмета тем или иным термином является глубокое изучение его природы, роли и места происхождения.

Таким образом, подводя итоги к данному параграфу, мы попытались раскрыть содержание таких традиционных обозначений эпоса «Манас» и его сказителей, как *«жомок»* и *«жомокчу»*. При выборе термина *«жомок»* как обозначения сказания о Манасе, существенным для кыргызов в прошлом, видимо, являлось не только то, что это – «былина, произведение богатырского эпоса; сказ о богатыре, богатырском подвиге» [121. с. 259] включающий в себя «широкий охват событий во времени и пространстве, полноту изображения, развитую внешнюю сюжетность и драматизм» [104. с. 475-476], и еще то, что называется традиционными духовными ценностями кыргызского народа (заговор, заклинание, лечение, приключения души сказителя в потустороннем мире), которые не всегда проявлялись открыто.

Следует отметить, что рассматривая вопрос о традиционном обозначении терминов *«жомок»* и *«жомокчу»* в отношении героического эпоса «Манас» и его сказителя, мы не стремились к возвращению их на исконное место. Интерес ученых к кыргызскому героическому эпосу «Манас» и манасчы с каждым годом растет. В данном разделе мы обратились к работам российских, советских, а также отечественных исследователей – Ч.Ч.Валиханова, В.В.Радлова, Д.Алмаши, Б.В.Смирнова, Ы.Абдырахманова, Б.Солтоноева, М.О.Ауэзова, В.С.Виноградова, К.Рахматуллина, В.М.Жирмунского, Р.Кыдырбаевой, М.Мамырова, С.Мусаева, Б.Н.Путилова, Ж.Орозобековой, Г.Бакиевой и др., которые оставили неизгладимый след в изучении творчества сказительского

искусства манасчы. Обращаясь к их работам, мы попытались отметить этапы развития эпосоведения в изучении проблем эпического сказительства.

1.2. Методологические основы комплексного изучения сказительского искусства – манасчы

Современное научное мировоззрение имеет возможности в построении универсальной научной теории в области манасоведения, которая сможет объяснить всё его многообразие. Сегодняшнее осмысление роли эпоса «Манас» в жизни общества показало, что одностороннее научное объяснение данного феномена не соответствует реальности. В настоящее время в манасоведении идет процесс поиска новых путей научного анализа, разработок новых концептуальных моделей.

«Ученые еще долго будут изучать те или иные стороны его художественной системы и поэтической структуры. Ибо невозможно всесторонне осветить все его проблемы в одном исследовании. Причина в том, что каждое новое поколение, новая школа манасчы непрерывно обновляли, обогащали «Манас» по-своему, в зависимости от силы своего таланта, эрудиции, мастерства и с учетом духовных, нравственных, идеологических запросов и требований времени. Соответственно этому претерпевали изменение общественные, эстетические, этические функции эпоса, его место в системе других ценностей кыргызского менталитета. Точно также каждое новое поколение ученых-манасоведов, исследователей будет открывать в «Манасе» свое собственное видение и понимание» [53. с. 12-13].

Таким образом, предметом изучения манасоведения является эпос «Манас». «Отдавая приоритет тем общечеловеческим ценностям, которые, будучи духовным достоянием одного народа, одной нации, в такой же

степени принадлежат всему человечеству. «Манас» относится к подобного рода созданиям общечеловеческого духа. Национальный эпос кыргызов уникален не только своим объёмом, превышающим все известные шедевры мирового устного народного творчества, но и своей живучестью – он живёт в памяти народной, не будучи записанным столь долго, сколько существуют кыргызы. Уникален он и своей всеохватностью освещения жизни народа от древнейших мифических напластований до художественного отражения реальной основы народного бытия на различных этапах его истории, да и самой истории кыргызов. Характерно, что почти все отечественные и зарубежные исследователи «Манаса» единодушно сошлись именно на этом феномене – энциклопедичности «Манаса» [53. с. 6], что еще раз подтверждает, что эпос «Манас» требует к себе комплексного изучения.

Опираясь на научный арсенал прошлого, мы предлагаем следующее определение манасоведения как науки. *Манасоведение – это одно из направлений науки, изучающее эпос «Манас» и его особенности. Оно изучает принципы развития эпоса «Манас», выявляет его своеобразие, анализирует творческий путь сказителей. И самой основной функцией манасоведения является то, что эта наука определяет значение и роль эпоса «Манас», его ценность для жизни общества.*

В зарождении и становлении данного научного направления, большая заслуга принадлежит путешественникам, ученым-ориенталистам XIX-XX вв.: Ч.Ч.Валиханову, В.В.Радлову, Д.Алмаши и др. Ими были «заложены некоторые общеметодологические принципы будущего манасоведения, касающиеся исходного генезиса, социальной и поэтической генеалогии, эволюции, общей поэтики, художественной структуры, гармонии содержания и формы, древнейшего мифологического ядра и его разрастания до нынешних размеров» [53. с. 6].

Бесспорным достоянием в становлении манасоведения как научного направления стали работы советских учёных: Э.Абдылдаева,

С.М.Абрамзона, К.Айдаркулова, М.О.Ауэзова, А.Н.Бернштама, П.Н.Беркова, В.С.Виноградова, А.Жайнаковой, В.М.Жирмунского, К.Ибраимова, Р.Кыдырбаевой, К.Кырбашева, М.Мамырова, З.Мамытбекова, А.Маргулана, И.Молдобаева, С.Мусаева, Е.Д.Поливанова, К.Рахматуллина, Р.Сарыпбекова, К.Тыныстанова, П.А.Фалева, Б.М.Юнусалиева и др. Научные работы этих исследователей и исследователей уже более позднего времени были вызваны многими практическими потребностями времени. В первую очередь стремлением оценить культурное развитие народа, который создал этот эпос. Определить историю кыргызов как самостоятельного, этнического образования, понять механизмы формирования и особенности мировоззренческой системы кыргызов, определить общественное устройство и взаимосвязь кыргызов с другими этносами. Ответы на эти самостоятельно выдвинутые вопросы рассматривались при помощи комплексных методов и приемов. На основании этих исследований стали возникать все новые теории и концепции, складываться научные направления и школы, которые со временем образовали новое научное направление, изучающее героический эпос «Манас».

Таким образом, историографию изучения эпоса «Манас» можно разделить условно на три периода: первый – досоветский; второй – советский; третий – постсоветский период.

Пересекаясь с другими отраслями наук, возможности манасоведения могут стать еще более обширными. Поэтому, с привлечением возможностей других наук, манасоведение стало бы отвечать многим требованиям современности.

Каждое научное исследование изучает объект, используя все необходимые знания, и не забывая, что любая наука имеет свои отличительные особенности познания объекта. Так уж случилось, что процесс становления манасоведения как нового научного направления, был очень трудным и тернистым, а порою даже жизненно опасным. Это

объясняется рядом причин, одна из которых – постоянное политическое преследование исследуемого объекта и политические репрессии тех, кто имел к нему отношение. Несмотря на подобные гонения, ученые продолжали изучать эпос «Манас». Благодаря научным методам российских, советских исследователей, стало возможным изучение древних, средневековых исторических летописей и сочинений, материалов ученых-ориенталистов второй половины XIX и начала XX столетий; записи вариантов эпоса «Манас», сделанные учеными-фольклористами, этнографами, сельскими учителями, самими сказителями; научные исследования ученых разных отраслей.

Каждый, кто сталкивался с эпосом «Манас», использовал самые различные методы для решения проблем и достижения своей цели.

В этом отношении объективно и четко выразил свою мысль Б.Н.Путилов: «Исследования искусства певцов нередко основывались не столько на экспериментальном материале, сколько на последующем анализе текстов. У большинства собирателей живого эпоса не было тщательно разработанной программы изучения сказительства и отлаженной его методики. Отсюда – случайный характер ряда наблюдений, имеющих важнейшее значение, преобладание попутных сообщений, вместо вдумчивого (на месте) анализа. Относительно многих, еще недавно живых эпических традиций, мы вовсе не располагаем более или менее достаточными сведениями о сказителях и их искусстве» [91. с. 10]. Выводы Б.Н.Путилова подтверждаются тем, что зафиксировав и имея на руках варианты около семидесяти сказителей-манасчы, наука мало что знает о самих сказителях, и их личностных качествах. Ведь каждый манасчы имел свои, присущие лишь ему, индивидуальные творческие способности и качества, которые помогли ему стать сказителем.

Наука мало что знает о возникновении сказительского дара у манасчы, их трансцендентных функциях и других особенностях. И хотя на сегодняшний день кыргызская фольклористика имеет огромное количество

вариантов эпоса «Манас», но мало чем располагает об их источниках – о сказителях, которые предоставили ей этот материал. «Ведь создателями эпоса «Манас» были и есть сказители-манасчы, обладавшие феноменальной памятью (хотя память не является основной особенностью) и божественным даром. Они же и есть хранители эпоса, передававшие текст эпоса из поколения в поколение, из уст в уста. Благодаря именно сказителям, эпос «Манас» развивался и совершенствовался» [18. с. 31].

В этой связи, в сфере фольклористики многое было сделано впервые американскими исследователями М.Пэрри и А.Лордом во время исследования творчества югославских сказителей. «Исследование важнейших составляющих сказительского творчества М.Пэрри и А.Лорд поставили на прочную основу специального широкого эксперимента. Благодаря этому им впервые удалось так детально и конкретно проследить этапы и особенности трудноуловимого процесса формирования гусляра, осветить характер внутренней работы, направленной на овладение различными сторонами сказительского знания и искусства. Значительное внимание ученые уделили вопросу о взаимоотношениях ученика и учителя» [90. с. 329].

Вот что пишет М.Пэрри о своих методах исследования: «Метод исследования заключается в том, чтобы, наблюдая певца, творящего в рамках живой традиции бесписьменной песни, понять, насколько форма песен определяется необходимостью учиться сказительскому искусству и заниматься им без помощи чтения и письма. Установленные таким образом основные принципы устной формы могут найти двойное применение. Они могут служить отправной точкой при сравнительном изучении устной поэзии с целью выяснить, как образ жизни того или иного народа порождает поэзию данного типа и данной степени совершенства» [68. с. 14].

«За время работы М.Пэрри были собраны уникальные по объему и разнообразию данные: записывались подробные рассказы певцов об их

жизни с описанием мест, где они жили, занятий, переездов и т.д.; обязательно фиксировались свидетельства, касавшиеся обучения гуслярскому искусству, с указанием учителей, процесса обучения и т.д.; специальные вопросы касались понимания певцами своего искусства, оценок, какие они давали другим исполнителям; особую тему составляли соотношения между текстами разных певцов, отношение певцов к собственным текстам, положение певца в обществе и т.д.» [90. с. 325]. Таким образом, при изучении эпических сказаний для М.Пэрри и его ученика А.Б.Лорда, «главным было понять, каким образом певцы слагают, усваивают и передают свои песни» [90. с. 326].

Несмотря на то, что М.Пэрри и А.Лорд являлись представителями западной школы, которая не сталкивалась с живой эпической традицией, Б.Н.Путилов отмечает: «М.Пэрри, А.Лорд и их школа порвали с этой научной инерцией, поставив изучение устной и книжной эпики в их исторических взаимоотношениях на новые основы. В этом пункте они вплотную приблизились к идеям русской школы и советского эпосоведения и ученых, изучающих живую традицию эпоса южных славян» [90. с. 339-340].

Рассматривая вопрос о среднеазиатских народных сказителях, В.М.Жирмунский применял сравнительно-исторический метод. «В этих работах, открывших совершенно новый этап в изучении тюркоязычных эпопей, скрупулезное изучение истории и этнографии тюркских народов, форм устного бытования эпоса, местных школ сказителей и т.п. велось на широком сравнительно-историческом фоне с привлечением материалов монгольских, славянских, германских и финно-угорских народов» [79. с. 10].

Опираясь на сравнительно-историческую типологию эпического творчества, Б.Н.Путилов «попытался собрать, систематизировать и осмыслить факты, относящиеся к различным эпическим традициям, и выявить типолигические универсалии, которые за этими фактами стоят.

Естественно, что в первую очередь он использовал материалы отечественного эпосоведения, а также – зарубежные исследования, относящиеся к «живому» эпосу. Частично автор мог опереться и на собственные наблюдения, явившиеся результатом его знакомства с живыми сказительскими традициями русских, южных славян, народов Океании» [91. с. 11]

Исследуя сказительство в системе фольклорной традиции народа саха, В.В.Илларионов ставит перед собой определенные задачи:

«показать личность сказителей как носителей, хранителей и создателей фольклорных текстов;

выявить общие и индивидуальные стороны исполнителей олонхо, сказок, преданий, песен и произведений обрядовой поэзии;

определить характерные признаки искусства, а также проследить взаимовлияние исполнителей различных жанров фольклора;

выявить типические черты и роль индивидуального творчества в разных фольклорных жанрах, создаваемых олонхосутами, сказочниками, певцами и пр.;

проанализировать устно-поэтические традиции сказителей, соотношение импровизации исполнителя и канонического фольклорного текста;

показать на широком фольклорном материале сказительский этикет и ритуальные действия, связанные с живым словом;

проследить исполнительские традиции сказителей, особенности их непосредственного общения с аудиторией;

раскрыть закономерности влияния сказительства на духовную и культурную жизнь народа;

осветить некоторые вопросы современного состояния якутского фольклора» [50. с. 10-11].

Это лишь некоторые задачи, которые он ставит перед собой при рассмотрении сказительства народа саха как целостную систему искусства

исполнителей фольклора. В.В.Илларионов пишет, что он: «в своей работе, опираясь на методологию историко-сравнительного изучения устной словесности, разработанную русскими и тюрко-монгольскими фольклористами, выявил сложные связи и взаимоотношения сказителей: олонхосутов, шаманов, сказочников, знатоков старины и народных певцов» [50. с. 11].

Известный исследователь казахского фольклора Е.Турсунов, отслеживая исторические пути происхождения различных носителей казахской устно-поэтической традиции, пишет следующее: «Традиционная методика, исходящая из критериев исторической школы и популярная в казахской фольклористике, вряд ли подойдет для целей нашего исследования, ибо рамки ее использования узки, а заключения, которые можно сделать на его основе, слишком общи. Исходя из правильной установки, согласно которой изменениям в перепитиях исторической жизни народа соответствуют изменения в фольклоре, историческая школа обнаружила свою несостоятельность в конкретном обнаружении этих изменений. Явления социально-экономической жизни не получают точного отображения в фольклоре, ибо фольклор – не научное, а художественное творчество, поэтому жизненная правда изображается в нем сквозь призму художественного мировидения» [109. с. 9].

Исследования Е.Турсунова посвящены вопросам, касающимся истории происхождения типов создателей и распространителей фольклора: предпосылки зарождения типов носителей фольклорной традиции; начало процесса выделения специализированных носителей устнопоэтической традиции; профессиональные функции носителей устнопоэтической традиции. Специалисты понимают, что проблема, рассматриваемая Е.Турсуновым, является одной из сложнейших в фольклористике и требует комплексного изучения. Возможно, поэтому он очень строг в своих высказываниях в отношении традиционных методов исследования. Хотя в

целом он использует в своей работе традиционный для фольклористики сравнительно-исторический метод исследования.

Полное научное представление об алтайских сказителях мы получили из диссертации Е.Е.Ямаевой – «Духовная культура алтайцев: Эпос. Миф. Ритуал» [122]. Данная работа посвящена проблемам алтайского сказительства: «1. Сказитель и основные приемы или техника его исполнительского мастерства; 2. Проблемы соотношения эпоса и ритуала, эпоса и мифа, эпоса и истории. Сквозной темой всей диссертации является проблема соотношения сказителя и шамана» [122. с. 33]. При исследовании автор опирается на методику историко-типологических, сравнительно-типологических и структурно-типологических исследований, разработанных в трудах В.Я.Проппа, В.М.Жирмунского, Е.М.Мелетинского, Б.Н.Путилова, А.К.Байбурина [122. с. 33].

Хотелось бы заметить, что мы сознательно в этой и в последующих разделах своей работы будем обращаться к исследованиям, рассматривающим сказительские традиции тюрко-монголоязычных народов Сибири и Центральной Азии, ибо именно у этих народов, которые являются генетически родственными кыргызам, в той или иной степени сохранились живые традиции сказительства. Это еще делается для того, чтобы провести сравнительный анализ с живой традицией сказительского искусства манасчы.

Следует отметить роль В.Я.Бутанаева, внесшего определенный вклад в развитие хакасской фольклористики. В одном из своих исследований – «Мир хонгорского (хакасского) фольклора» [27], В.Я.Бутанаев пытается раскрыть индивидуальные стороны классического хакасского сказителя, т.е. показать личность хайджи, определить место, роль его в жизни хакасов, показать взаимоотношения сказителей и шаманов и определить традиционную основу хакасского сказительства.

Для манасоведения, очень важным являются записи вариантов эпоса «Манас», которые и считаются основным источником исследования.

Конечно, не всегда записи вариантов эпоса «Манас» велись в благоприятных для исследователей, и тем более для сказителей условиях, т.е. приближенных к их естественным условим жизни (в родном доме, в родном краю, в кругу родной семьи, общества, с привычной пищей и т.д.). Если до шестидесятых годов прошлого столетия, записи вариантов эпоса велись вручную, т.е. с помощью пера, бумаги и с участием самого исследователя, который должен был владеть родным языком сказителя, языком эпоса и кроме того должен был обладать стенографистскими навыками, то далее, записи стали вестись с помощью привлечения технических средств, т.е., аудио- и видеоаппаратуры.

Во время записи текста варианта из уст того или иного сказителя, появляется хорошая возможность для исследования его личностных качеств как создателя и носителя не только эпического текста, но и как хранителя знаний традиционных основ сказительства и в целом традиционных знаний народа. В рамках психоистории и психоантропологии можно выявить антропологический и психологический портрет сказителя, чтобы определить те качества и характеристики, которыми обладают традиционные манасчы.

Исходя из вышесказанного, необходимо отметить, что в настоящее время современная наука имеет те средства и возможности, которые помогли бы более глубже изучить и понять сказителя. Только при изучении и понимании самого сказителя, можно будет понять традиционные основы сказительства, которое является формирующей частью этого феномена. Благодаря сказителям, у кыргызов существует сказительская традиция, которая является народным знанием, прошедшим через тысячелетия. Не стоит забывать и о том, что сказители и есть создатели эпоса. Исследуя эпосы, наука не обращала внимания на их создателей, а порою просто их забывала. Об этом говорит и Б.Н.Путилов в своих трудах [91. с. 10], это отмечает и Е.Е.Ямаева: «Между тем, проблема сказителя и сказительства до сих пор не занимала должного места не только в российском, но и

международном эпосоведении. Усилия ученых были направлены в первую очередь на изучение генезиса, истории, типологии, поэтики эпосов» [122. с. 33].

Более того, изучая биографии носителей эпоса «Манас», можно заметить, что их тексты часто использовали в политических целях, а к самим сказителям относились потребительски. Это можно четко проследить из истории СССР и новейшей истории Кыргызстана.

В 30-50-е годы прошлого столетия многие варианты эпоса и их исследователи были обвинены в национализме, пантюркизме и панисламизме, а самих сказителей пытались переубедить и изменить тексты их вариантов во время исполнения эпоса. В качестве примера мы приведем один из актов членов экспертной комиссии, созданной согласно Постановлению Министерства госбезопасности Киргизской ССР от 13 мая 1950 года: «Значительной фальсификации «Манас» подвергся в первые годы после Великой Октябрьской Социалистической революции, когда буржуазные националисты заставляли некоторых манасчы в своих классовых интересах извращать эпос, вносить туда антинародные, панисламистские и пантюркистские идеи, а местами вносились открытые контрреволюционные выпады против советской власти, против большевистской партии и ее вождя В.И.Ленина, как это имело место в варианте Сагымбая Орозбакова... Различные варианты записей, хранящиеся в ИЯЛИ КирФАНа, содержат столько различного рода наслоений и искажений, и чтобы их отбросить и взять только народное, демократическое – нужна серьезная работа, нужен подход с позиций марксистско-ленинской методологии к научной разработке материалов эпоса «Манас». Только тогда «Манас» может быть народным эпосом и сможет служить в интересах народа» [154].

Подобные политические обвинения и строгий контроль со стороны властей в советскую эпоху существовали всегда, вплоть до середины 80-х годов. Таким образом, советский период с его политической идеологией

оставил неизгладимый отпечаток в судьбе эпоса «Манас» и его сказителей. Но была и другая сторона коммунистического режима – положительная, благодаря которой, под эгидой советской науки и культуры было записано более шестидесяти вариантов текста эпоса «Манас». И самые крупные из них хранятся сейчас в Рукописном фонде Национальной Академии наук Кыргызской Республики, в Золотом фонде Общественной телерадио-корпорации Кыргызской Республики. Они были записаны именно в советскую эпоху. Это вариант Саякбая Каралаева – «Манас», «Семетей», «Сейтек», «Кенен», «Алымсарык», «Кулансарык», общий объем его составляет 500 553 стихотворных строки [152; 150]; вариант Мамбета Чокморова – «Манас», «Семетей», «Сейтек» с общим объемом 397 557 стихотворных строк [148]; вариант Сагымбая Орозбакова – «Манас» с общим объемом 180 378 стихотворных строк [147] и т.д. Кроме того были осуществлены видеозаписи в исполнении Саякбая Каралаева (1966 г.), аудиозаписи в его же исполнении (1959 г., 1968 г.), Дункана Кочукеева (1965-1967 гг.), Мамбета Чокморова (1959-1972 гг.), Мамбетаалы Ашымбаева (1964 г.), Шаабая Азизова (1959 г.), Сейданы Молдокеевой (1961 г.) и т.д. Об этом более подробно мы изложили в своей монографии – «Манас» и политика» (на кыргызском языке) [17].

За исключением работ К.Рахматуллина [95], М.Ауэзова [11; 12; 13], Р.Кыдырбаевой [64], К.Ибраимова [49], К.Жумалиева [43; 44; 45; 46] Ж.Орозобековой [86], Н. ван дер Хейде [163], К.Райхла [94] и целого коллектива авторов: Т.Бакчиева, С.Абдрасулова, И.Раимбердиевой, С.Сарыгулова, А.Эгембердиевой (2012), комплексные научные исследования по сказительству и личности сказителя фактически не проводились. Говоря о целях комплексного изучения, мы имеем в виду – «использование возможностей разных предметных ориентаций и методов, мобилизацию предварительно нагроможденного научного знания и получение результатов, которые невозможны ни в одной из отдельно взятых областей знания» [57. с. 301].

До сих пор наука не уделяла особого внимания таким вопросам, как генеалогия и рождение будущего манасчы; место и возраст инициации будущего манасчы; место и роль духов-покровителей в сказительской традиции, роль духовного наставника в инициации будущего манасчы; сказительская болезнь будущего манасчы; ритуализированный характер живого сказывания эпоса; исполнительские традиции манасчы; трансцендентные функции манасчы и воздействие живого сказывания эпоса «Манас» на человека, окружающую среду, т.е. многофункциональность манасчы; психологический портрет личности манасчы; индивидуальные и общие стороны манасчы; династийность в сказительстве; роль манасчы в духовной жизни народа.

В 1994 году в Бишкеке состоялась Международная научная конференция, посвященная 100-летию великого сказителя эпоса «Манас» Саякбая Каралаева, организованная государственной дирекцией «Манас-1000» и его деловым проектом «Мурас» в рамках подготовки и проведения 1000-летия эпоса «Манас». С момента приобретения независимости Кыргызстана эта международная научная конференция, посвященная эпосу «Манас» и его сказителям, стало первой.

На конференции приняли участие отечественные и зарубежные ученые.

«В ходе конференции было заслушано свыше 30 научных докладов и проведено их обсуждение. Участники конференции особо подчеркнули необходимость и в дальнейшем глубоко и всесторонне исследовать эпос «Манас», а также широко пропагандировать его значение как общечеловеческое культурное наследие. Опираясь на высказанные предложения и мысли участников конференции, научный форум предложил следующие рекомендации:

1. Организовать фольклорные, этнологические, археологические, палеографические научные экспедиции в целях дальнейшего комплексного изучения эпоса «Манас» и творчества сказителей эпоса;

4. Создать международный центр «Манас» в целях укрепления и расширения связей с зарубежными учеными-исследователями этого эпоса;

5. Одобрить практику проведения Международных научных конференций, способствующих более глубокому и активному исследованию эпоса «Манас» и творчества его сказителей;

6. Проводить смотры-конкурсы научных работ, глубоко и всесторонне исследующих эпос «Манас» и творчество сказителей эпоса» [7. с. 75-76]

В сентябре 2006 года в рамках I Всемирного фестиваля «Эпосы народов мира», в столице Кыргызстана состоялся (5-6 сентября) Международный симпозиум «Пути и новые формы сохранения эпического наследия». В ходе конференции было заслушено более 50 докладов. Многие из этих докладов были посвящены феномену сказительства. Проведение Международного симпозиума способствовало разработке дальнейшей политики по сохранению и развитию эпического наследия. Научные исследования эпического наследия отдельно взятых народов мира воздействуют как мощный инструмент дальнейшего сохранения и популяризации данного жанра. Проблемы изучения сказаний призваны к выработке программных заявлений по охране нематериального наследия для соответствующих органов власти, заинтересованным государствам и международным фондам [89. с. 174-176].

Известный хакасский ученый, фольклорист В.Е.Майногашева, которая за годы своей работы в Хакасском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории организовала 7 фольклорных экспедиций, записала 30 героических сказаний, написала и опубликовала 300 научных, научно-методических работ, и в одной из своих статей она пишет следующее: «Для получения в руки творения сказителей, надо знать их язык, т.к. словесные творения – это, прежде всего, художественно-языковые памятники. Фольклорист прежде всего обязан знать язык творцов. Незнание языка – это барьер для занятия фольклористикой. Кроме того, специфика предмета такова, что только духовное притяжение к нему

способно заставить человека с интересом им заниматься. Значимость любого классического хайджи-нымахчи первоначально выявляется обычно самим народом-слушателем, а уже в дальнейшем – научными исследователями, которые наиболее аналитично могут их оценивать. Но для проведения научных исследований нужны, кроме необходимой квалификации, теоретической подготовленности, наличия технической аппаратуры, очень спокойная обстановка, моральная и материально-техническая поддержка и доброжелательность. Годы, десятилетия нужно изучать творчество живых мастеров. Одно дело, когда творчество сказителей изучает 1-2 человека, другое дело, когда целый коллектив» [70. с. 11-12]. Вышесказанные слова В.Е.Майногашевой являются ни столько рекомендацией, сколько напутствием ученого с большим опытом для будущих фольклористов, которые занимаются изучением творчества сказителей.

Как мы уже упоминали выше, в 2011 году в рамках научно-исследовательского проекта «Дух в действии: сказывание эпоса «Манас», инициированным Общественным фондом «Миротворческий Центр», в Кыргызстане было осуществлено ряд научных экспериментов и исследований, касающихся воздействия живого исполнении эпоса «Манас» на человека: социологический опрос населения, биохимическое, биомагнитное, психологическое и нейрофизиологическое исследования [16]. Еще раз следует отметить, что все они были проведены нами впервые в истории манасоведения.

1. *Социологический опрос* был осуществлен во всех областях Кыргызстана, в городах Бишкек и Ош специалистами консалтинговой компании «SIAR». Сбор информации был проведен методом анкетирования. Из нескольких десятков предложенных вопросов, были вопросы, касающиеся эпоса «Манас» и манасчы.

Исследование ставило перед собой следующие задачи: (1) получение индивидуальных данных о респондентах; (2) выявление уровня

осведомленности об эпосе «Манас» и о сказителях; (3) выявление отношения к эпосу «Манас» и к сказителям; (4) выявление ощущений при прослушивании живого исполнения эпоса «Манас»; (5) выявление способов применения эпоса «Манас» и сказительства, и т.д.

Вот некоторые из этих вопросов:

А) вопрос об осведомленности респондентов об эпосе «Манас» и вопрос об осведомленности респондентов о самих (имена сказителей) сказителях;

Б) вопрос об отношении респондентов к эпосу «Манас»;

В) вопрос о восприятии живого исполнения эпоса «Манас» сказителями: повышение энергетики, ощущение, желание плакать, появление чувства уверенности и гордости, представление перед глазами героев из эпоса «Манас», чувства попадания в иное измерение или пространство, погружение в особое состояние, душевное облегчение, духовное облегчение, внутреннее вдохновение.

Г) вопрос: «какая форма передачи эпоса «Манас» вам больше нравится?» и что предпочитают респонденты, сказительскую или печатную форму.

Д) вопрос: «исполнение какого сказителя эпоса «Манас» вам больше нравится?» и «почему нравится исполнение именно этого сказителя?» [16. с. 71-87].

2. *Биохимический эксперимент:* целью биохимического исследования являлось воздействие живого исполнения эпоса «Манас» сказителями на слушателя. Выяснение некоторых механизмов запуска нейрогуморальной регуляции метобализма. Экстренно измененной средой в данном контексте является живое исполнение эпоса «Манас» сказителями. С точки зрения биохимии было интересно выяснить, не происходят ли какие-либо изменения в процессе метаболизма (обмена веществ) при живом исполнении эпоса «Манас».

В задачи эксперимента входило: (1) определение концентрации сахара в крови человека после прослушивания живого исполнения эпоса «Манас»; (2) заключение по общему воздействию феномена на человека на уровне биохимии организма. Исследование проводилось методом определения концентрации глюкозы в крови. Забор крови участников эксперимента осуществлялся ежедневно в течение трех экспериментальных дней, спустя два часа после легкого завтрака (без углеводной нагрузки – в 12 часов дня). Анализ крови осуществлялся в лаборатории Диагностического центра «Хьюман» (г. Бишкек). В качестве испытуемых была исследована группа из 21 человек в возрасте от 20 до 59 лет, практически здоровых. 20 испытуемых были кыргызской национальности, 1 – не кыргызской национальности. В эксперименте также участвовали два сказителя-манасчы: Талантаалы Бакчиев (40 лет) и Дёёлётбек Сыдыков (31 год). Эксперимент проходил в три этапа: (1) введение аудитории в курс эксперимента; (2) снятие данных до живого исполнения эпоса «Манас» сказителями-манасчы (забор крови); (3) снятие данных после живого исполнения эпоса «Манас» сказителями-манасчы (забор крови) [16. с. 89-97].

3. *Биомагнитный эксперимент:* целью исследования являлся сбор доказательной экспериментальной базы по проблеме воздействия сильных эмоционально-духовных переживаний, вырабатываемых у сказителей эпоса «Манас» и рядом сидящих слушателей в период живого исполнения эпизода из эпоса «Манас» на естественное состояние параметров биомагнитного поля испытуемых и неживых предметов.

В задачи исследования входило следующее: (1) произвести замеры у людей, практикующих различные духовные практики: Ислам, Даосизм, сказительство и другие до начала практики (спокойное повседневное состояние) и в конце (после) практики; (2) произвести сравнительный анализ возможных колебаний и изменений показателей биомагнитного поля практикующего человека по окончанию своей духовной практики; (3)

произвести анализ полученной информации и сделать предварительные выводы; (4) зафиксировать и проанализировать все незапланированные результаты, которые могли бы вытекать из данного эксперимента. Тестирование проводилось посредством «Измерителя параметров электрического и магнитного полей» российского производства, предназначенного для замеров параметров электромагнитного поля, исходящих от различного продуцирующего ЭМП оборудования и технической аппартуры, по показателю «напряженность». Исследования проводились в двух аудиториях: (1) представители традиционной кыргызской культуры (сказители и слушатели живого исполнения эпоса «Манас»): два сказителя эпоса «Манас» (Талантаалы Бакчиев и Дёёлётбек Сыдыков) и три слушателя живого исполнения эпоса «Манас»; (2) представители мировых духовных практик (практикующие медитацию и молитву); один практик даосской медитации, один практик исламской молитвы. Эксперимент проходил в три этапа (все этапы повторялись во всех экспериментальных случаях): (1) введение аудитории в курс эксперимента; (2) снятие данных до живого исполнения эпоса «Манас» (снятие показателей измерителя); (3) снятие данных после живого исполнения эпоса «Манас» (снятие показателей измерителя) [16. с. 98-108].

4. *Психологический эксперимент:* целью психологического исследования являлось изучение психологического воздействия живого исполнения эпоса «Манас» на человека.

Перед исследователями были поставлены задачи: (1) фиксация изменения состояния сказителей и слушателей по заданным параметрам: самооценка настроения, состояния здоровья и самочувствия; (2) интерпретация данных изменения и оценка характера воздействия живого исполнения эпоса «Манас»; (3) общее заключение по воздействию живого исполнения эпоса «Манас» на слушателей и сказителей.

Изучение личности носителей эпоса (10 манасчы) и подробный анализ отдельных из них (2 манасчы) проводилось при помощи следующих методик:

А) выявление преобладающей репрезентативной системы сказителей, функционирование их стратегий в картине мира при живом исполнении эпоса, использование ими атрибутики, анализ модальных слов текста, ритмики эпизодов эпоса;

Б) изучение элементов присоединения сказителей к слушателям взаимодействие их со слушателями в процессе живого исполнения эпоса;

В) выявление проявлений транса у сказителей в процессе живого исполнения эпоса с использованием видео (фото) аппаратуры.

Изучение слушателей (493 человек) проводилось при помощи следующих методик:

А) составление карты исследования: возраст, пол, регион, преобладающее мировоззрение («киргиз», кыргыз, промежуточное);

Б) экспресс-диагностика функций полушарий мозга, психогеометрический тест для выделения типа личности, рисуночные тесты: дом, дерево, человек;

В) выявление проявлений транса у слушателей в процессе прослушивания живого исполнения эпоса «Манас» сказителями;

Г) тест самооценки настроения, самочувствия и здоровья до и после сеанса живого исполнения эпоса «Манас» сказителями.

Все эти эксперименты проходили в три этапа: (1) введение аудитории в курс эксперимента; (2) снятие данных до прослушивания живого исполнения эпоса «Манас» (психологическое тестирование); (3) снятие данных во время живого исполнения эпоса «Манас» (фото-видеофиксации, наблюдение); (4) снятие данных после прослушивания живого исполнения эпоса «Манас» (психологическое тестирование) [16. с. 109-139].

5. *Нейрофизиологический эксперимент:* целью нейрофизиологического исследования является познание психологических процессов переработки

информации в экстренно измененной среде и физиологических механизмов, лежащих в основе этих процессов. Экстренно измененной средой в данном контексте является феномен живого исполнения эпоса «Манас».

Перед исследователями стояли следующие задачи: (1) зафиксировать, описать и выявить особенности памяти и внимания человека после живого прослушивания эпоса «Манас»; (2) сделать заключение по воздействию феномена на человека – выявить формирование адаптационной доминанты, которая направляет активный поиск организмов биологически целесообразных реакций в экстренно измененной среде т.е. при живом исполнении эпоса «Манас». Согласно авторитетным научным исследованиям, именно формирование подобной доминанты изменяет такие фундаментальные свойства мозга, как память, эмоции и др., тем самым обеспечивая оптимизацию переработки резко возросшего потока сигналов; (3) провести анализ литературы по вопросу развития памяти и внимания при воздействии звукового раздражителя.

Исследовательская группа решила разделить нейрофизиологическое исследование на два этапа: (1) исследование на психофизиологическом уровне (применение психологических тестов и обследование сердечно-сосудистой системы – ССС); (2) исследование непосредственно на нейрофизиологическом уровне, включая применение энцефалографа. Данный эксперимент являлся исследованием на психофизиологическом уровне – первый этап. В качестве испытуемых была исследована группа из 19 человек в возрасте от 16 до 59 лет, практически здоровых. Все испытуемые были кыргызской национальности, с разными уровнями восприятия, отношения и осведомленности о живом исполнении эпоса «Манас» сказителями. В эксперименте также участвовали два сказителя: Талантаалы Бакчиев и Дёёлётбек Сыдыков.

Эксперимент проходил в три этапа: (1) введение аудитории в курс эксперимента; (2) снятие данных до живого исполнения эпоса «Манас»

(психологическое тестирование и снятие основных параметров ССС); (3) снятие данных после живого исполнения эпоса «Манас» (психологическое тестирование и снятие основных параметров ССС) [16. с. 140-151].

Выше перечисленные эксперименты проводились специальной исследовательской группой, в состав которой вошли специалисты с большим опытом: С.М.Абдрасулов, Д.У.Адылов, Т.А.Бакчиев, Д.С.Кадыров, Г.Т.Курманбекова, И.Раимбердиева, С.И.Сарыгулов, А.С.Турганбаева, А.Эгембердиева. К результатам этих экспериментов мы обязательно вернемся в следующих разделах нашей работы [16. с. 89].

Проводя многолетние наблюдения над сказителями старшего поколения, мы пытаемся в своей работе рассмотреть внутренний мир сказителя, его индивидуальную сторону и природу. Узнать и понять, что является движущей силой сказителя и его творчества. Нам многое еще предстоит познать и о воздействии живого исполнения эпоса «Манас» на человека, окружающую среду – как часть сказительской традиции. Об этом достаточно материала можно найти в воспоминаниях старшего поколения, представители которого общались и имели тесные связи со сказителями.

Опираясь на сведения наших предшественников и на результаты наших экспериментов, которые были получены сравнительно недавно, мы собираемся обратить внимание на основы сказительской традиции. Другой вопрос, насколько эти традиции сохранились сегодня.

Читая обязательный курс лекции по манасоведению в Кыргызском Государственном техническом университете (г.Бишкек), уже несколько лет подряд, традиционно в конце курса в качестве практики мы своим студентам предлагаем послушать эпос «Манас» в исполнении традиционного сказителя, эпизод из эпоса студенты выбирают сами по желанию. Продолжительность выступления 10-20 минут. И в качестве домашней работы мы даем им задание, чтобы они написали о своих внутренних ощущениях во время и после прослушивания живого исполнения эпоса «Манас». Среди этих студенческих работ имеются очень

интересные наблюдения, о некоторых из них мы еще будем говорить в следующих разделах нашего исследования.

В заключении данного раздела хочется отметить, что сегодня в Кыргызстане и Синьцзяне (КНР), где проживают кыргызы, есть традиционные сказители, и их слушатели. Это еще раз подтверждает, что сказительская традиция жива и востребована современностью. Но, учитывая ту закономерность, что возникновение и развитие творчества сказителя зависит не только от внутренних качеств и личных способностей, но и от внешних обстоятельств и условий, следует признать тот факт, что в эпоху глобализации сказители и их слушатели уже не те, что были в прошлом. Изменились интересы, условия, требования жизни, а значит, изменился и сам образ жизни. Изменилось сознание и мышление всего человечества. Но несмотря на подобные глобальные изменения в мире, у кыргызов сохранился классический эпос, сохранилась и устная традиция, а значит, сохранилось и взаимодействие между сказителем и его слушательской средой, поскольку сказитель и его слушатель являются взаимодополняющими сторонами. И исчезновение лишь одной из этих сторон может привести к исчезновению другой.

Рассматривая теоретико-методологические подходы советской, зарубежной и отечественной науки, которые применялись в изучении проблем сказительского творчества, мы имеем цель правильно оценить проблемы традиционных основ сказительства. При этом мы опираемся на достижения научных исследований прошлых лет и на традиционные методы исследования (историко-типологический, сравнительно-типологический), разработанные советскими, зарубежными и отечественными учеными, которые помогут нам еще глубже раскрыть и понять мир сказительства.

Глава II. НАУЧНАЯ ТРАКТОВКА ПРОЦЕССА ИЗУЧЕНИЯ СКАЗИТЕЛЬСКОГО ДАРА

2.1. Особенности избрания будущего сказителя

Вопросы, касающиеся данной проблемы, всегда вызывали большой интерес у народа. И хотя наука всячески старалась не затрагивать эту тему, обойти ее стороной было невозможно. И прежде, чем начать разговор о сказительском даре и путях избрания манасчы, нам следует подробно остановиться на самой личности сказителя. И ответить на некоторые вопросы, касающиеся этого феномена. И так, кто такой манасчы? Почему в народе даже при жизни самих манасчы о них слагали столь множество легенд и преданий, не менее, чем о самом Манасе?

М.О.Ауэзов, который изучал варианты многих кыргызских сказителей и в первую очередь варианты Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева, пишет: «Жомокчу-аэдам принадлежала творческая роль. А их квалификацию действительного эпического певца определяла плодотворность их фантазии или длительное исполнение, широкое развертывание сюжетной канвы былины» [12. с. 30].

В.М.Жирмунский, имевший широкое представление о кыргызском сказительстве, дает свое определение сказителям-манасчы: «Киргизские «манасчы», хранители и распространители грандиозной по своим размерам древней эпопеи «Манас», также ссылаются на подобного рода «внушение» свыше, как о том свидетельствуют известные нам биографии крупнейших народных сказителей. Будущего манасчы призывает к пению сам Манас, который является ему в сновидении в сопровождении своих сорока дружинников. Сновидение это является непосредственным источником песенного дара» [42. с. 360]. Далее В.М.Жирмунский пишет: «Новоевропейская поэзия в период Ренессанса и классицизма XVII-XVIII вв., унаследовала сходный комплекс образов и представлений от поэзии

античной. Музы и Аполлон «вдохновляют» поэта, т.е. чудесным образом сообщают ему творческий «дар», «призывая» его к своему служению («Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон...»). Соответственно этому двойной смысл имеют и самые слова «призвание» (ср. франц. vocation, нем. Ruf, Beruf, англ. call и т.п.) и поэтический «дар» (франц. don, нем. Gabe, англ. gift и т.п.)» [42. с. 368].

В целом, обращаясь к кыргызским музыкальным жанрам, В.С.Виноградов дает свое определение о сказителях-манасчы: «Хранителями и исполнителями эпоса «Манас» являются сказители *манасчы*, которые удерживают в своей памяти сотни тысяч стихотворных строк, множество имен, сюжетных ходов, важнейших драматургических узлов и т.п. Конечно, они обладают огромным даром поэтической импровизации и в пределах традиционной формы создают собственные варианты эпоса» [30. с. 94].

А.Б.Лорд, изучавший вопросы, касающиеся древнегреческого поэта Гомера и южнославянских сказителей XX столетия, дает свое определение о певце эпических сказаний в целом, как о носителе устной художественной культуры: «Сказитель – это сама традиция и одновременно индивидуальность, автор. Сказитель – не сознательный иконоборец, он художник, творящий в рамках традиции. Сказитель эпоса – это создатель эпоса. Певец, исполнитель, слагатель, поэт – это один человек, рассматриваемый с различных точек зрения, но в одно и то же время» [68. с. 15; с. 25].

Один из видных кыргызских ученых, философ, психолог, литературный критик – А.Салиев пишет следующее: «Манасчы – это совершенно особого, так сказать, синкретического, склада поэт, воображение которого сильно развито сообразно его многогранному искусству» [99. с. 217-218].

А вот как очень точно выразила свое мнение о манасчы Р.Кыдырбаева – один из знатоков кыргызского сказительства: «Сказитель в подвижном

кочевом обществе есть ум и совесть народа. Он – своеобразный летописец, память которого хранила более полумиллиона стихотворных строк вечно живой истории народа, его духа; выразитель его чаяний и надежд» [64. с. 3].

К.Рахматуллин, анализируя объяснения сказителей о своем даре, пишет следующее: «Почти все манасчы связывают начало своей творческой деятельности со сновидением и наитием. Они любят упоминать о том, что до наития они не знали содержания эпоса, не имели дара сказителя и что и то и другое появилось у них после сновидения, в котором Манас, Семетей или кто-нибудь из их соратников будто бы велели им воспевать их» [96. с. 93].

На самом деле, существует очень много народных преданий вокруг манасчы, и все они связаны с его наитием и сказительской деятельностью. И это делает его еще более загадочным и таинственным. Народ верил этим историям, также как и верил сказанию о Манасе. Сказителя почитали на всех социальных уровнях кыргызского общества, так как считали избранным ни народом и ни каким-то отдельным общественным сословием, а именно миром Манаса. Он являлся носителем сакрального для кыргызов Слова, именно поэтому его считали эталоном истинного сына своего народа. И об этом в своей известной монографии довольно убедительно пишет Б.Н.Путилов: «Никто не в силах объяснить, откуда этот дар, как входит он в человека, почему так мучает и так радует его, каким образом обнаруживается и властно требует реализации. И хотя есть немало вполне рациональных фактов, которые в совокупности своей могли бы послужить материалом для частичного ответа на эти и другие вопросы, - загадка остается, и для разгадки таинственного феномена сказительского дара требуется и нечто иное. И это нечто ведет свое начало с незапамятных времен, питается мифом, поддерживается устойчивыми представлениями о власти «сверхъестественного», «сверхобычного», «потустороннего»,

воспринимаемого, кстати сказать, во вполне реальных измерениях» [91. с. 51].

В трудах К.Рахматуллина, М.О.Ауэзова, В.С.Виноградова, В.М.Жирмунского, А.Салиева, С.Мусаева, которые изучали кыргызских сказителей в первой половине XX столетия не по чужим сведениям и материалам, а проводили собственные наблюдения за их творческой лабораторией, их внимание направлено на сказителей-манасчы XIX-XX столетий, это: Джаныбай Коджеков, Сагымбай Орозбаков, Шапак Ырысмендеев, Ыбырайым Абдырахманов, Саякбай Каралаев, Мамбет Чокморов. Следует отметить труды отечественных ученых Р.Кыдырбаевой [64], К.Жумалиева [43; 44; 45; 46] Ж.Орозобековой [88]. Они также имели возможность вести исследования на близком расстоянии со сказителями, в их работы вошли сведения ни только о выше перечисленных сказителях, но и о других менее известных современных манасчы XX века: Шаабай Азизов, Кааба Атабеков и др.

Исходя из этого, мы в своей дальнейшей работе, кроме известных в народе сказителей, будем обращаться к материалам сказителей, о которых мало, что известно науке. Кроме того, мы будем обращаться к сведениям, собранным нами из уст современных манасчы.

Хотя в народе существует мнение, ставшее уже довольно традиционным, о том, что сказительский дар (кырг. *өнөр, шык, жөндөм, касиет* – дар) будущий манасчы получает лишь в состоянии сна, по свидетельствам самих же сказителей, были и другие человеческие состояния, во время которых они получали сказительский дар, о чем раньше не говорилось, и поэтому нам следует в этом серьезно разобраться.

В кыргызском языке понятие *«сказительский дар»* имеет двоякое значение, и мы об этом не раз упоминали в своих научных трудах. Ведя речь о сказительском даре, исследователи очень часто обращаются к кыргызскому слову *«өнөр»*, на наш взгяд, значение данного слова несколько поверхностное в отношении природы и характера сказительства.

Слово *«өнөр»* ближе к значениям слов *«искусство»* и *«ремесло»*. Искусству или ремеслу человек обучается путем многолетнего труда и усилий, после чего получает определенные знания по той или иной специальности, возможно, имея при этом индивидуальные способности и мотивы. *«Дар»* – это все же более глубокое понятие, которое имеет философский и психологический аспект, где особая роль отводится озарению, инсайту и т.п. В обычном понимании дар рождается вместе с человеком или же приходит к нему позже на определенном этапе жизни. *«Искусство»* и *«ремесло»* (кырг. *өнөр*) – это то, что человек *приобретает* путем определенных усилий и знаний. *«Дар»* (кырг. *касиет*) – это то, что в человеке проявляется, или то, что к нему *приходит* при определённых условиях и обстоятельствах. И в кыргызском языке понятие *«сказительский дар»* больше подходит к значению слова – *«касиет» (манасчылык касиет)* т.е. *дар*, нежели *«өнөр»*.

Дело в том, что некоторые манасчы утверждают, что сказительский дар они получили не во сне, а именно наяву. Конечно, подобное заявление сказителей не подвластно реальному объяснению. Ведь сон и явь – совсем разные понятия и совершенно разные состояния человеческой физиологии. Возможно, мы раньше не вникали и не обращали серьезного внимания на подобные заявления сказителей и не считали столь важным, каким оно является на самом деле для самих сказителей и в целом, для сказительской традиции. Именно их состояние (сон, явь) в момент получения дара, по свидетельству самих сказителей, определяет их дальнейшую сказительскую деятельность и уровень сказительского мастерства.

Балык (настоящее имя Бекмурат) Кумар уулу – один из видных сказителей XIX века. «Кыргызские баи посылают его в Наманган, чтобы заплатить дань Кокандскому ханству овцами, в один из дней он и трое его товарищей достигают мавзолея Манаса (в местечке Талас. – Б.Т.А.), у которого они решают переночевать. Однако к ночи начался сильный дождь, и они вынуждены были укрыться под сводами мавзолея. Когда

пришла очередь отдыхать Балыку, он быстро уснул и во сне ему послышался топот коней. Проснувшись от топота, он вышел из мавзолея и увидел, что его товарищи уснули. Тогда он обошёл вокруг мавзолея и увидел 40-50 всадников. Балык поздоровался, те ему ответили. Балык вначале было подумал, что это люди его Кушбега (бая-владельца). Но, присмотревшись, он заметил, что они не похожи на них. Все как на подбор – одного роста, на них высокие войлочные шапки, при оружии. Балык в растерянности опустил голову. Тогда один из них, белобородый старец, спрашивает его: «Ты узнаешь нас?». Балык отвечает: «Я не видел вас, но думаю, что знаю». Всадники говорят: «Тогда это мы, которых ты знаешь. Ты оказался в мавзолее, в котором мы живем. Был такой певец Токтогул, который сказывал о нас, был и знаток Толубай, которого хорошо знали в народе. Ты тоже должен сказывать о нас» [64. с. 112].

А вот официально существующая версия рассказа о получении сказительского дара Саякбаем Каралаевым. Эта история была записана в свое время А.Салиевым из уст самого сказителя: «Я ехал на своей пегой резвушке с ночных песнопений «Жарамазан» (обрядовые песни, распевавшиеся в месяц рамазан. – Б.Т.А.), рассказывает он. – Время шло к утру, а ехал я по Орто-Токойскому ущелью (Прииссыкулье. – Б.Т.А.). Вдруг раздается пронзительный крик такой страшный силы, что вот-вот голова треснет. Ну, думаю, не иначе, это духи албарсты (демоническое существо в образе женщины. – Б.Т.А.), о которых говорят жуткие вещи. Не помню, как я вылетел из ущелья. А тут была поляна с большим серым камнем: гляжу, нет камня, а стоит огромная юрта, роскошно убранная. Не успел я опомниться, как выходит из нее женщина, красивая, статная. «Вот, молодчина, подоспел кстати, – говорит она, улыбаясь, – как раз тут собираются баатыры. Слезай и отведай пищи с их скатерти». Женщина такая красивая и обаятельная, что я несказанно оробел и тут же повиновался. Спрыгнул с коня, вхожу в дом. Там никого не оказалось, лишь стояли в ряд блюда с едой: по одну сторону – деревянные, а по

другую – медные, серебрянные и золотые. «Присаживайся и кушай из всех блюд», – говорит красавица, а с ее лица не сходит ласковая улыбка. На мне были старые ссохшиеся кожаные портки и лапти, – такой стыд берет. Стал я садиться на ковер, а проклятые штанины и полезли к коленям, оголив ноги, – меня в пот бросило от смущения. А она все подбадривает: ешь, мол, не стесняйся. Приловчился я кое-как, поел из крайнего блюда и поспешил подняться. «Ай, молодец, что ж не поел из всех блюд, – сокрушается она. – Какой робкий, а!» И вся такая прекрасная, благородная, обаятельная, – ведь то была Каныкей! Я видел ее, несравненную Каныкей, и вы же знаете, как я без волнения и слез не могу рассказывать о ней…

Но только я выхожу оттуда, передо мной на сером аргымаке – старик с окладистой бородой. В одной его руке – копье, а другой он берет что-то из красной походной сумы. «На-ка, сынок, подставляй горсть, подойди, не бойся!» – говорит он. Подхожу, – сыплет мне в руку вылущенное просо. «Съешь, говорит, все до единого зернышка, – смотри, ни одного не роняй!!!». Насыпал я просо в рот, а оно – как песок: на зубах скрипит, не жуется. «Глотай! – грохочет старик, подступая ко мне, и его копье вертится передо мной. – Это кюлазык, добро неиссякаемой силы». Глотаю песок, а в голове мелькает: ведь это же Бакай!..

Вдруг рядом с ним появляется на саврасовом коне могучий человек с добрым лицом, а за ним – еще и еще всадники. «Это Манас, – говорит Бакай. – А это Алмамбет, а тот Чубак, дальше – Сыргак, Тёштюк… Запомни их всех, – потом будешь о них рассказывать людям. А начнешь рассказывать через семь лет. И вот что сделай: по дороге домой встретишь старика с двумя баранами, – купи баранов, зарежь их дома и, пригласив почтенных старцев, получи от них благословение».

В это время Манас что-то крикнул. Застучали копыта коней, загудела земля, поднялась вихрем пыль. Я поперхнулся пылью, закрывая глаза. А когда открыл их, – весь в поту стою около знакомого серого камня. Кругом – никого, один лишь мой конь…

А по дороге я действительно встретил старика с двумя баранами. И сделал все, что велел Бакай. Спустя лет семь, я лишился покоя: меня преследуют видения, на язык лезут песни о Манасе, Канықей и других легендарных героях, я тянусь к слушателям. Но утром отец и мать говорят, что я ночь напролет пел во сне» [99. с. 215-216].

За исключением одного очень важного момента, можно встретить еще одну схожую, почти ничем не отличающуюся от предыдущей версии рассказа, версию, которую записал С.Мусаев из уст самого сказителя [83. с. 10-11]. Обе версии рассказа имеют почти общий сюжет. Лишь в одном они отличаются друг от друга. В первом случае по записям А.Салиева, Саякбай Каралаев действительно встречается с героями эпоса наяву. Во второй же версии сказителю все это снится.

О своем разговоре с Саякбаем Каралаевым довольно четко и ясно нам рассказывает один из близких его родственников – Турускельди Конурбаев (1923-2012): «Этот разговор произошел на второй день после торжественных мероприятий, посвященных семидесятилетию Саякбая, в 1964 году. Когда все члены семьи стали провожать последних гостей, и потом так уж случилось, что мы остались в комнате вдвоем. И тогда Саякбай вдруг обратился ко мне: – «Знаешь, братишка, я хочу поведать тебе одну историю. Придет время, когда и у тебя спросят её. И тогда ты им расскажешь именно так, как услышишь это сейчас от меня. История эта о моем прошлом, а точнее, о том, как я получил сказительский дар. Об этом сейчас пишут и говорят по-разному. И этому причиной являюсь я сам. Дело в том, что если бы я рассказал им всю правду, меня бы посчитали сумасшедшим, это причем, меньшее, что можно ожидать. Ведь нынешнее время и нынешние люди подобным явлениям не верят. Поэтому я это говорю тебе. Ты долго будешь жить. И многое увидешь в своей жизни: и хорошое и плохое. Не только люди меняются, меняются и времена, эпохи. И ты расскажешь эту историю после моей смерти. Не верь тем словам, что будто бы я с баатырами встречался во сне. Бог свидетель! Свидетели и

духи баатыров, которые мне дали этот дар! Такими вещами не шутят. И я вынужден был рассказать им не правду. Бартия (Партия. – Б.Т.А.) на такие вещи смотрит иначе. Ей нужен наш «Манас», но для чего, я и сам не знаю.

Так слушай, родной мой. На самом деле это было так. Друзья из соседних селений – Анапия и Чокой попросили меня пойти вместе с ними на охоту. Тогда в наших краях водились все дикие парнокопытные – козлы, бараны, олени. У подножий гор водились джейраны. Дроф можно было встретить на каждом шагу. Итак, мы отправились на охоту за джейранами. С раннего утра до позднего вечера мы охотились. Но в тот день удача от нас отвернулась, и нам явно не повезло, мы возвращались обратно ни с чем и без всякого настроения и даже стали винить друг друга в неудаче, из-за чего поссорились и разошлись по разные стороны.

Я короткой дорогой, через сопку направился домой. Когда я стал проходить через местечко Кёндёй, где уже веками лежали огромные камни размером с дом, вдруг увидел белую юрту. Сколько бы я через это место не проходил раньше, подобной юрты никогда там не видел и поэтому, оставив свою лошадь направился в сторону юрты. Вдруг из нее вышла красивая молодая женщина в красивом одеянии и жестом руки пригласила меня войти. Я вошел в юрту, за мной вошла и она. Я не знаю, откуда был свет в ночное время в юрте, но в ней было необычайно светло. Тут же женщина подала мне асый-аяк (большая деревянная чаша. – Б.Т.А.) с кумысом. Целый день, не имея во рту и крошки хлеба, я был по-настоящему голоден. И поэтому кумыс я с удовольствием выпил до дна. Через некоторое время в юрту вошел белобородый старец. Увидев меня, он приказал сесть. Затем обратился к той женщине, что пригласила меня в юрту: – «Канықей (жена Манаса. – Б.Т.А.)! Принеси-ка мне наш эшек-курджун (небольшая походная сума)». Канықей взяла висевший на женской стороне юрты чем-то наполненный курджун и подала старцу. Взяв курджун, он приказал открыть рот и прямо из курджуна стал сыпать мне в рот просо. Сколько бы он не сыпал мне в рот, просо в курджуне не убавлялось. Я чуть было не

подавился и перестал глотать. Тогда старец грозным голосом приказал мне: – «Глотай все! Ибо...». Я, не разжевывая, все глотал и глотал. Потом он спросил меня трижды: – «Насытился ли ты???». Я, кивая головой, дал знать, что сыт.

В это же время вдруг содрогнулась земля. Послышался топот лошадей. И в юрту стали входить войны. Первым вошел Кыргыл чал – глава дружины Манаса. За ним вошел Алмамбет – один из сподвижников Манаса. Затем вошли Чубак, Сыргак, Серек и все остальные члены дружины. И стали рассаживаться каждый по своему статусу. Честно признаться, тогда я еще не знал, кто есть кто. Когда все заняли свои места, старец стал меня с ними знакомить. И сам представился. Это был – Бакай! Потом Канык ей быстро накрыла дастархан. Воины по своему статусу разделились по пять человек на восемь групп. Ты знаешь, братишка, эта традиция живет в народе и сейчас. Для каждой группы в огромных золотых, серебряных и медных чашах поднесли мясо. В нашу группу, по статусу самую младшую, вошли Сыргак, Серек и я. Каждый взял свой устукан (кость с небольшим количеством мяса. – Б.Т.А.) имеющий определенный статус. Затем младшие в группах стали крошить мясо. Мне досталось ребро. Как у нас принято в народе, обычно старший по статусу и по возрасту, получивший свой устукан, отдает его более младшему в знак уважения. Также поступил и Сыргак. Свой устукан-ребро отдал мне. Тогда еще, видимо, не готовили лапшу, как сейчас, а сразу к крошенному мясу налили бульон. Воины долго сидели за дастарханом, ели бешбармак и говорили о предстоящем походе. А когда мы завершили трапезу, все стали выходить из юрты. И вдруг все исчезло. Исчезла юрта, исчезли воины. И я оказался один с самим собой. Лошадь моя стояла на том же месте, где я ее и привязал. Время было уже к рассвету. Я долго не мог прийти в себя. И просидел на этом месте пока не исчезли звезды на небе и не наступила утренняя заря».

Саякбай Каралаев был совершенно прав в своем рассказе по поводу отношения общественности к его рассказу о приобретении сказительского дара, так как на самом деле подобные истории сказителей в советское время не приветствовались. Это было связано с господствующей идеологией. Как пишет английский ученый – Д.Бранденбергер: «Ссылаясь на строчку из «Манифеста коммунистической партии» Маркса и Энгельса «рабочие не имеют отечества», идеологические трактаты того времени подчеркивали превосходство классового сознания над национальным» [25. с. 15].

Примерно такого же мнения придерживается и голландский антрополог Н. ван дер Хейде: «Изучая материалы, т.е. творческие биографии сказителей эпоса «Манас», я поставила перед собой вопрос: что есть на самом деле сон манасчы? Это элемент прошлого или явление, которое недоступно еще науке? Таким образом, вопрос пока остается открытым. Пока можно сказать лишь следующее, что мы имеем информацию о сновидениях сказителей прошлых времен, когда сказительство являлось очень важной профессией. А также располагаем информацией о сновидениях тех сказителей, которые жили в эпоху социализма в то время, когда сказительство уже утратило свои функции в обществе и стало восприниматься как элемент наследия отсталой традиции. В этот период появляется совершенно новое мнение советских ученых о том, что сказительский дар приходит к будущему сказителю за счет творческих усилий и стараний, как в случае с Молдобасаном Мусулманкуловым и Ыбрайымом Абдырахмановым. Этим самым советские ученые стали отвергать традиционное представление о сказительском даре. Тем самым они лишили народ и даже самих сказителей той подлинной духовной движущей силы, с которой они жили веками, аргументируя тем, что это сверъестественное и иррациональное» [114. с. 93].

Советские ученые, вооруженные материализмом, и, опираясь на коммунистическую идеологию, жестко критиковали такие суждения и высказывания. Подобную тенденцию можно обнаружить и сейчас у некоторых представителей отечественной науки, которые также продолжают игнорировать и стараются не воспринимать всерьез подобные объяснения сказителей, не говоря уже о более серьезном исследовании данного феномена.

В.Е.Майногашева, обращаясь к творчеству выдающегося хакасского сказителя П.В.Курбижекова, пишет: «Замечается, в то недалекое время господства односторонне материалистического мышления хайджи-сказители не все свои знания открывали собирателям фольклора. Возможно, боялись непонимания, невосприятия, а может быть, и большего» [71. с. 65].

Известный английский этнограф Э.Тайлор считает, что «вера в то, что сны и видения наяву обусловливаются присутствием объективных вещей, и отождествление таких призрачных душ с тенью или дыханием заставили многих смотреть на душу, как на существо материальное» [108. с. 226].

Не следует забывать еще одну причину, почему сказители в том числе и Саякбай Каралаев, старались скрыть правду от общественности. В досоветское время в сознании кыргызов определенное место занимал ислам со всеми его догмами, которые также к подобным проявлениям относились противоречиво. Носители и распространители ислама не желали видеть в лице «Манаса» (как эпоса, так и главного героя) конкуренцию, ибо сакрализация Манаса как национального героя-освободителя, могла помешать успешному внедрению ислама.

М.О.Ауэзов, анализируя сон одного из величайших кыргызских сказителей XIX века Тыныбека Жапый уулу, приходит к следующему мнению: «Большинству певцов, несомненно, понравился этот способ мотивировки и маскировки своего дара. Возможность «вещих снов» допускалась и муллами, часто они сами распространяли широкие

снотолкования. С другой стороны, в последние века сказители должны были объяснять наитие каким-либо приемлемым, позволительным, с точки зрения ислама, образом. Иначе объяснение, противоречащее духу ислама, усилило бы гонения и массовое возмущение среди мулл, ишанов, влиявших на родовые манапские верхи гораздо больше, чем кто бы-то ни было другой. Фанатические муллы и манапы навязали сказителям «Манаса» вообще много наносного, чуждого для трезвой, широко-народной первоначальной основы эпопеи. Среди таких обстоятельств вера в наитие и у сказителей, и у значительной группы слушателей является одним из наслоений этой религиозно-манапской косной и ограниченной среды» [12. с. 25-26].

Можно согласиться с подобным мнением М.О.Ауэзова, поскольку для этого существовали некоторые причины. Известно, что Сагымбай Орозбаков имел определенное образование и был очень религиозным человеком. Он был прекрасным знатоком истории не только ислама, но и других мировых религий. ЫбырайымАбдырахманов, который вел записи варианта Сагымбая Орозбакова из уст самого манасчы, вспоминает слова сказителя произнесенные во время записи: «Пиши и о том, что я сказываю о религии, пусть постепенно народ внедряется в нее» [123. с. 67].

М.О.Ауэзов в своей статье отмечает еще одно обстоятельство – почему сказители утверждают о чудесном приобретении своего дара: «Не без сна и Сагымбай, и даже Каралаев. Общность схемы, приблизительные фабульные совпадения раскрывают традиционность, каноничность даже и самих этих снов. Может быть, жомокчу не видел даже сна, но для того чтобы внушить к себе уважение, по привычке предшественников должен был свой поэтический дар объяснить сверхъестественным. Однообразие сновидений их не смущало. Потому что всех жомокчу избирал сам Манас. И он должен был являться каждому во сне. В результате, отрицая факт заучивания» [12. с. 26].

Такое же мнение и у К.Рахматуллина. В частности, на вопрос, почему сказители связывают свой дар со сновидением, он конкретно выдвигает четыре причины: «1) особое возвеличивание Манаса, когда он превращается в духа-покровителя, а сказители – в его избранников или вера в сверъестественное, в том числе и в сновидения, наитие, избранничество; 2) творчество сказителя не вызывалось сновидением, а наоборот, сновидение вызывалось напряженной творческой деятельностью в период освоения эпоса и подготовки к роли сказителя; 3) убежденный в обязательности наития сказитель, возможно, и не осмеливался начинать исполнение «Манаса» до того, пока не приснится традиционный сон, под которым, кстати сказать, может скрываться и профессиональный секрет; 4) из-за материальных или карьеристических соображений, которые таким путем стремились возвыситься над остальными акынами и тем самым оградить себя от возможных гонений со стороны баев-манапов» [96. с. 96-98].

А.Салиев же говорит об обратном: «Безбрежный поэтический мир, воскрешающий многообразие жизни, владеет Саякбаем. Он верует в могучую власть образов и самозабвенно предан им. Подобно всем великим манасчы, он был посвящен в эту стихию самими героями поэмы» [99. с. 215]. Далее, продолжая свою мысль, А.Салиев пишет следующее: «Эти галлюцинации живо говорят о психологии манасчы. Иным авторам такие рассказы казались попыткой мистифицировать свое искусство. Так, галлюцинации попросту не принимались в расчет, – их роль не признавалась. Явно сказывалось влияние вульгарной социологии, которая обходила или вовсе отвергала тончайшие психологические особенности творчества. Но ведь для науки галлюцинации как плод сильных переживаний не представляют собой ничего мистического (как нет мистики, скажем, и в передаче мысли на расстоянии, и в исцелении внушениями и т.п.)» [99. с. 216].

Ознакомившись с материалами кыргызских исследователей, Н. ван дер Хейде отмечает, что такие ученые, как: «Б.Садыков и А.Салиев приход сказительского дара через сновидение объясняют как психологическое явление, т.е. стремление сказителя показать себя особенным или необычным. Однако я часто общалась во время своих полевых исследований со сказителями и часто присутствовала во время их исполнения эпоса «Манас». И я чувствовала, что этот феномен пока невозможно объяснить научным путем. И я нисколько не сомневаюсь, что сновидения манасчы – это есть их верная связь с духами мира Манаса. Я не вижу причин, чтобы отрицать возможность общения с духами. И оно имеет психологическое, социальное объяснение» [114. с. 94].

Были и другие случаи подобные рассказам Турускельди Конурбаева о величайшем манасчы Саякбае Каралаеве, с которыми стоит нам ознакомиться. И в первую очередь мы хотели бы предоставить информацию, которую рассказал нам сын другого не менее известного сказителя Мамбета Чокморова (1896-1973) уроженца села Корумду Тонского района Иссык-Кульской области, Касымбек Мамбетов (1934-2015): «В шестидесятые годы (XX века – ред.) к нам домой приехал фольклорист Буудайбек Сабыр уулу. Он объяснил моему отцу цель своей поездки: «Аксакал, мы намерены написать книгу на основе рассказов манасчы, комузистов и вообще всех одаренных людей. Нам передали, что Вы – большой сказитель «Манаса», поэтому и приехали в ваш Тонский район, чтобы услышать Вас». Отец не хотел с ним разговаривать: «Откуда тебе написать книгу – ведь такие, как ты, ищут легкой жизни?». Тогда Буудайбек стал уговаривать: «Хотя бы расскажите, как Вы стали сказывать «Манас», у кого научились, кто Вам передал тайны своего мастерства?». «Эх, сынок мой, как я расскажу об этом, ведь мне запрещено раскрывать эту тайну?». А Буудайбек никак не унимался, упрашивал все большим упорством. «Что же поделать, расскажу. Только не тебе, прилипающему, как репей, а своему сыну». “Пиши!”, – приказал мне отец. Я все записал...

Текст забрал Буудайбек Сабыр уулу и вскоре включил в свою книгу «Народные таланты» (эта книга вышла на кыргызском языке в 1980 году во Фрунзе, под названием «Эл шайырлары». – Б.Т.А.). То было советское время.

Однажды я встретил Буудайбека и спросил, почему он исказил слова моего отца: «Ведь он говорил, что Великодушного (Манаса. – Б.Т.А.) и его витязей видел наяву, а не во сне, как ты напечатал?». Он объяснил, что пришлось приспосабливать текст к партийным требованиям, иначе книга бы не увидела свет. Отец действительно видел Манаса наяву и пережил обморочное состояние» [74. с. 80].

«Старики, знавшие Кельдибека, с его слов рассказывали, что во время посещения мавзолея (мавзолей Манаса. – Б.Т.А.) ему во сне опять явился Манас со своими соратниками (до этого они уже являлись к нему во сне. – Б.Т.А.). Они сказали: «До сих пор мы показывались тебе только во сне. Теперь покажемся наяву. Приходи к горе Палдажан на солнечной стороне реки Чу, но только один». Кельдибек будто бы явился в указанное место и увидел там воинов, в которых узнал тех, что являлся ему во сне. Они поздоровались с Кельдибеком, и Манас сказал: «Если бы твое творчество перешло по наследству потомкам, мы не пришли бы к тебе наяву. Но твое творчество уйдет с тобой» [96. с. 94].

Манасчы Асанкадыр Жумабеков, которого мало кто знал как сказителя пока он не достиг своего семидесяти семилетия, по природе был очень скромным, тихим человеком, который никогда и нигде не проявлял своего «я». Полностью посвятив себя семье и родному селу, он почти до конца жизни оставался незамеченным.

Асанкадыр Жумабеков (1918-2003) – менее известный и популярный манасчы, чем Алмабек Тойчубеков (1888-1962), Акмат Ырысмендеев (1891-1966), Дункана Кочукеев (1886-1981), Шаабай Азизов не говоря уже о Сагымбае Орозбакове или Саякбае Каралаеве. Асанкадыр Жумабеков, как он сам утверждал, получил сказительский дар наяву и никак не во сне.

Об этом неоднократно он мне рассказывал в 1995 году во время участия в Международном конкурсе сказителей-манасчы, в городе Бишкек, где мы и познакомились. Об этом позже мне рассказала и его внучка – Ж.Жумабекова.

Асанкадыр Жумабеков родился и вырос в селе Чон-Таш Тюпского района Иссык-Кульской области. И всю свою жизнь прожил в своем родном селе. Там он учился и получил начальное образование. В среднюю же школу стал ходить с 12 лет, которая находилась в соседнем селе Талды-Суу.

Однажды верхом на лошади, как обычно, он отправился в школу в соседнее село. Но когда он выехал из села, та обычная грунтовая дорога, по которой каждый день он ездил в школу и обратно домой, оказалась в густом тумане. Такого природного явления он раньше здесь никогда не видел, хотя каждый день дважды проезжал по этой дороге. И вдруг из серого тумана появляется белобородый старец и оказался прямо перед ним. Асанкадыр, испугавшись, чуть не слетел с коня. И тогда старец поддержал его за правый локоть и сказал необычным для старца громким голосом: «Долго же ты заставил нас ждать!» и потребовал открыть рот, куда всыпал горячий песок. Затем приказал ему впредь сказывать о баатыре Манасе. После чего туман сгустился и исчез, за туманом исчез и тот белобородый старец. У Асанкандыра все онемело. Он не чувствовал своего тела. Руки, что держали уздечку, и ноги, что были в стремени, не слушались. И вдруг у него закружилась голова. Дальше он ничего не помнил. Так он пролежал до вечера, пока местный аксакал по имени Абийир не подобрал его. Очнулся Асанкадыр лишь через трое суток.

Через несколько дней, уже почти позабыв о происшедшем случае, он снова направился в школу по той же грунтовой дороге. И не доехав до того места, где он в первый раз встретился со старцем, увидел, что снова сгущается такой же серый туман, и из тумана появляется тот же белобородый старец. И уже довольно грозным голосом старец спросил:

«Ты когда начнешь сказывать? Или ждешь своего наказания?». Услышав этот голос, Асанкадыр потерял сознание. На этот раз его нашли родители, которые вскоре после его ухода из дома, пошли за ним следом, чтобы предостеречь от опасностей, а может, чтобы узнать, что же на самом деле происходит с их мальчиком. После того, как его привезли домой, он стал по ночам во сне сказывать «Манас» (Жумабекова Ж.О. Интервью: 27 марта 2013 года, г. Бишкек).

Среди кыргызских сказителей можно встретить и женщин: Сейде Дейди кызы (1881-1946), Анаргуль Таджыбаева (1900-?), Сейдана Молдокеева (1920-2006), Канымбюбю Абраимова (?), Зууракан Сыдыкова (1948) и др. Среди этих сказительниц огромную известность в народе приобрела Сейдана Молдокеева, уроженка села Кара-Тектир Токтогульского района Джалал-Абадской области.

Сейдана Молдокеева также считала, что сказительский дар она приобрела благодаря встрече с героями из мира Манаса. Об этом более подробно она рассказала своей дочери – Б.Сейитбековой: «Это произошло в 1958 году, обычным летним днем, когда я готовила обед для своих детей. Я вышла во двор за чайником. Только подошла к очагу и наклонилась, чтобы взять кипящий чайник, как вдруг послышался чей-то голос: «Сейдана!». Я подняла голову и не поверила своим глазам. Передо мной верхом на серой лошади с высоким белым колпаком на голове стоял белобородый старец, а за ним еще множество воинов. Я не успела перевести дыхание, как старец говорит мне: «Сейдана, мы направляемся в сторону Бейджина. Видишь вот этого старца, это золотобородый посланник Манаса – Айкоджо», – и указал на старца, бывшего рядом с ним также верхом на лошади. «За ним стоит Манас, наш баатыр. Я же приближенный Манаса – Бакай. Внимательно смотри и запоминай. А сейчас наступило время молитвы. Мы должны ее прочесть у тебя дома. Затем ты начнешь сказание о Манасе. Мы тебе доверяем это дело». После этих слов Бакая я

только направила свой взор на Манаса, как тут же у меня закружилась голова, и я потеряла сознание.

Для того чтобы воочию увидеть Манаса, нужно огромное мужество и храброе сердце. У меня этой храбрости не хватило. Я не верю некоторым людям, которые говорят, что воочию видели Манаса. Это не всем дано» [140. с. 7-8].

Подобный пример можно привести и из жизни Кубанычбека Алмабекова (1955 г.р.), который является потомственным сказителем в четвертом поколении. Он всю жизнь проработал в сфере медицины и лишь последние двадцать лет стал выступать перед публикой. Его дед – Алмабек Тойчубеков – один из известных сказителей XX столетия. Кубанычбек Алмабеков, как это было принято в любой традиционной кыргызской семье, воспитывался до восьми лет у деда в селе Ой-Булак Тюпского района Иссык-Кулькой области. После смерти деда его забирает к себе отец в соседнее село Григорьевка, где он поступает учиться в среднюю школу. Именно тогда Кубанычбек получил сказительский дар.

Об этом он рассказал мне двадцать лет тому назад, когда со своей семьей проживал по соседству с моими родителями в селе Каракол Ак-Суйского района Иссык-Кульской области и работал главным врачом, хирургом сельской больницы: «Мне тогда было двенадцать лет», – рассказал Кубанычбек Алмабеков. «Не знаю почему, и по какой причине я оказался у подножия горы, рядом с которой и расположено село Григорьевка. Это было обычное время, ближе к вечеру. И вдруг прямо с гор ко мне направляется всадник громадного телосложения, в кольчуге, это был Семетей – сын Манаса верхом на своей огромной лошади Тайбуурул и с белым кречетом Акшумкар на руке. Земля содрагалась от топота его лошади. Я уже и до этого не раз встречался и с Семетеем и с его отцом Манасом. Но этот случай был особым. Когда Семетей оказался рядом со мной, он грозно воскликнул: «Когда ты продолжишь дело своих предков и

начнешь сказывать?» Наверное, от его грозного вида я потерял сознание и упал».

Подобную параллель можно обнаружить и у алтайских сказителей. Е.Е.Ямаева, рассматривая вопрос о сказительском даре, обращается к рассказам известного алтайского сказителя Алексея Григорьевича Калкина, которые были записаны в 1986 году из уст самого сказителя: «В разговоре с нами Алексей Григорьевич был более откровенным и ответил на несколько вопросов:

Я.Е.: А как Вы общались с Эрликом? (один из главных покровителей алтайских сказителей. – Б.Т.А.) Вы его видели?

А.К.: Я сильно болел. Кара-Таадьи (дочь Эрлика. – Б.Т.А.) меня сильно мучила. (...) Я с Эрликом встретился и спросил у него относительно Кара-Таадьи. Эрлик мне сказал: «Я давал вам баркы (дар от бога. – Б.Т.А.)... Вы должны исполнять сказания».

Я.Е.: Как Эрлик выглядит?

А.К.: А как ему выглядеть? Как я описал его в сказании «Маадай-Кара», так и выглядит: с черным лицом, с черной бородой, с круглыми, как чаша глазами... Правда, он не ответил на наш вопрос, как он устроил эту встречу. Естественно, это не было шаманским камланием в принятом смысле. Возможно, это было обращение Алексея Григорьевича к владыке нижнего мира каким-то другим путем, известным ему, с просьбой к Эрлику урезонить свою дочь, которая мучила сказителя, насылала на него болезни» [122. с. 66].

Примеры из жизни кыргызских и алтайских сказителей говорят нам о том, что в сказительской традиции существует еще один путь получения дара – наяву. На наш взгляд, данная проблема требует особого внимания. Мы не можем утверждать то, что и другие манасчы получили сказительский дар именно таким путем. Но мы уже говорили, что сама информация о получении его в некоторых случаях была искажена по ряду субъективных и объективных причин также, как и пути его получения. Но

те свидетельства, которые были выше изложены, говорят нам о том, что сновидение – не единственный путь получения сказительского дара.

Н.Усенова пишет, что «только к определенным избранникам приходят эпические богатыри во сне или даже наяву. Они приходят сами или со своими соратниками, благословляют их талант, накладывают на них обязанность в течение своей жизни воспевать подвиги и деяния богатырей» [111. с. 80].

«В эпической среде поддерживалось представление об особых путях приобретения искусства сказителя. Этому не препятствовали известные всем свидетельства начального обучения, эмпирической передачи и усвоения опыта, факты длительной выучки мастеров. Эпическая среда с древних пор сохраняла веру в чудесные свойства эпического слова и в то, что способности к овладению им и к его воспроизведению, в конечном счете, независимо от реальности, привносятся свыше некими таинственными и предуказанными путями» [91. с. 45].

Также следует отметить, что по свидетельствам самих же манасчы (Балык Кумар уулу, Саякбая Каралаева, Асанкадыра Жумабекова, Сейданы Молдокеевой, Кубанычбека Алмабекова), человек, получивший сказительский дар наяву, обладает не только способностями сказывать эпос, но и другими трансцендентными способностями.

Кыргызы всегда считали, что сказители являются избранниками духов мира Манаса. Это народное объяснение дает исчерпывающий ответ на вопрос, можно ли стать сказителем по желанию. *Сказительский дар приходил обычно тем, у кого уже в роду были сказители. Таким образом, сказительство передовалось путем эстафеты от старшего к младшему поколению – от отца к сыну, от деда к внуку и т.д.* По словам Шаабая Азизова, «сказительский дар передается только по мужской линии, и очень редко по женской, и это зависит прежде всего от самого манасчы и его сказительской деятельности».

Например, сказительская *династия Акылбека* (правнук – Сатыбалды), *династия Тыныбека* (сын – Актан, сын – Сооронбай, племянник – Байбагыш), *династия Чоюке* (младший брат – Азиз, племянник – Шаабай), *династия Тойчубека* (сын – Алмабек, племянник – Дыйканбай, внук – Касымаалы, правнук – Кубанычбек), *династия Балыка* (сын – Найманбай), *династия Шапака* (сын – Момуш), *династия Алишера* (младший брат – Сагымбай, сын Сагымбая – Аманкул, дочери Сагымбая – Токтобюбю и Бурулбюбю), *династия Айдарбека* (сын – Суюнбай, внук – Сакочук, внук – Тенгирбай, правнук – Сары, праправнук – Жаманкары, сын Жаманкары – Коджек и его сын – Джаныбай), *династия Денизбая* (племянник – Мамбет) и т.д.

Но это не значит, что передача по семейно-генетической линии, это единственный путь получения сказительского дара. В истории кыргызского народа довольно много таких манасчы, которые не имели в роду сказителей, но стали величайшими сказителями своего времени. И среди них Чонбаш (Нармантай), Кельдибек Барыбоз уулу, Саякбай Каралаев и др. Ведь любая династия имеет начало. Известно, что до Тыныбека у него в роду сказителей не было. И началом сказительской династии в их семье становится Тыныбек. Такая же ситуация обстоит и у других сказительских династий. И когда-то сказительская династия может прекратить свою жизнедеятельность, а в лучшем случае может поменять свое направление, как на примере той же сказительской династии Тыныбека. Возможно, наше заявление станет преждевременным, но после его сыновей Сооронбая, Актана и племянника Байбагыша этот дар больше никому из их потомства не передавался, лишь его внук Табылды Актанов (1949 г.р.) стал известным комузистом и актером. Возможно, на каком-то этапе сказительской династии требуется «перерыв», для того, чтобы в будущем более сильно и плодотворно выразить свою творческую энергию.

Процесс передачи сказительского дара от старшего поколения к младшему обычно осуществлялся после ухода из жизни старшего

поколения. Дух покойного сказителя – отца или деда, являясь будущему манасчы – сыну или внуку во сне или наяву, передавал свой сказительский дар.

Шаабай Азизов вспоминает: «Я совершенно не помню своего дядю Чоюке. Ведь когда он умер, мне еще не было года. Я был совсем младенцем. А когда он впервые явился во сне, мне было девять лет. Он показал мне место в доме, где находится песок и вручил мне бусы из жемчуга и сказал: – «Попробуй посчитать весь песок и все жемчуга, что оставил я для тебе». И исчез. Через некоторое время, ближе к летнему зною, он еще раз явился ко мне во сне. На этот раз он проводил собрание для наших айыльских аксакалов внутри огромной белой юрты. Когда я вошел в юрту, то увидел, что с правой и с левой стороны дяди сидят по два грозных война. Я лишь смог разглядеть двоих, что сидели ближе к дяде, с правой стороны это был Алмамбет (один из близких сподвижников Манаса. – Б.Т.А.), а с левой стороны – был Семетей (сын Манаса. – Б.Т.А.). Дядя Чоюке, заметив, что я вошел в юрту, представил меня перед собравшимися и сказал следующие слова: – «Теперь все свое знание я оставляю Шаабаю!». И больше я ничего не помню. И лишь через двое суток я пришел в себя. Вот с этого момента я и стал исполнять сказание о баатырах. И с этого момента меня стали называть – «манасчы», «продолжателем Чоюке» [125. с. 91]. Эта запись из уст самого сказителя была сделана в 1970 году одним из известных собирателей кыргызского фольклора Сабыром Буудайбек уулу.

Известный сказитель, проживающий на территории КНР в Синьцзяне в в кыргызском национальном селе Кёк-Терек, Сатыбалды Аалы (1933-2006) был правнуком знаменитого манасчы Акылбека, который некоторое время жил в этой местности и выдал свою дочь за китайского кыргыза.

В сравнении с другими сказителями, Сатыбалды Аалы помимо «Манаса» исполнял сказания и о семи предках Манаса. Сатыбалды вспоминает тот день, когда к нему пришел сказительский дар: «Это было

17 ноября 1972 года. После чистки зерна я остался спать на току. Вдруг мне послышался голос, который представился Акылбеком. За ним явился Бакай, и они потребовали моего скорейшего исполнения сказания о Манасе» [78. с. 109].

Кубанычбек Алмабеков, рассказал нам о себе следующее: «Мне тогда было семь лет. Через несколько дней после похорон деда (Алмабек Тойчубеков. – Б.Т.А.), совсем неожиданно он явился мне во сне. Он взял меня за руки и, не вымолвив ни одного словечка, привел к Бакаю, а сам остался в стороне. Позади Бакая стояла огромная рать. И тогда Бакай стал представлять каждого кто находился позади него: «Запомни, это Манас! За ним стоит Семетей! А за ним стоят сорок чоро – дружина Манаса! Ты должен каждого запомнить и сказывать так, как ты их видишь сейчас!» Утром я встал сам не свой. В уста лезут какие-то слова о баатырах. Хочется сказывать и сказывать. Никак не могу найти себе место» [78. с. 122].

Как отмечает Л.Я.Штернберг: «Одна из ранних форм эволюции – та, когда избранник после смерти сам становится духом-покровителем, но избранничество продолжает идти обоими путями: и путем самостоятельного избранничества и путем избранничества со стороны предков» [118. с. 178].

Но были и другие случаи, когда сказители передавали свой дар еще при жизни тому, кого они считали более достойным в роду.

Здесь следует еще раз обратиться к сказительской династии Чоюке. «Мало известно, что кроме самого Чоюке, не менее талантливым сказителем в их семье был его младший брат – Азиз (Азиз Омуров – (1870-1970 г.ж.), отец Шаабая. Но после того, как сын Азиза, Шаабай получил сказительский дар и стал публично исполнять эпос «Манас», Азиз прекратил свою сказительскую деятельность, официально заявив членам своей семьи о том, что передал ее своему сыну Шаабаю. После чего он стал вести лишь шаманскую деятельность, хотя он и до этого был известен как один из крупных шаманов в своей окрестности» [21. с. 5].

Примерно такая же ситуация сложилась и с Денизбаем. Сын Мамбета Чокморова – К.Мамбетов вспоминает: «Когда мой отец Мамбет начал сказывать «Манас», его дядя Денизбай перестал выступать перед народом, объявив, что передает свое искусство племяннику Мамбету: «Пусть в дальнейшем он будет сказывать «Манас», – пожелал Денизбай. С тех пор сам он никогда больше не исполнял «Манас» [74. с. 79].

Увидев исполнение Сагымбая Орозбакова, который до этого скрывал о своем даре и не сказывал публично, его старший брат Алишер, сообщив об этом матери и совершив жертвоприношение, официально передал свое искусство Сагымбаю, после чего вообще не сказывал эпос [129. с. 116].

Другой сказитель – Джаныбай Коджеков говорит, что его предки до седьмого колена были сказителями. Сам он стал сказывать лишь после смерти отца: «Однажды зимой отец позвал меня к себе и сказал: – Если я вдруг умру, ты должен вместо меня сказывать «Манас» [3. с. 12]. Даже после смерти отца Джаныбай не решался взять на себя эту миссию. И только когда ему во сне явились герои эпоса, он стал сказывать публично.

При беседе с дочерью Сейданы Молдокеевой, она нам рассказала, как перед смертью ее мать передала свое сказительство ей и ее брату. С этой же информацией мы ознакомились в книге Ж.Исабаевой: «Это произошло 24 марта, 2006 года, когда Сейдана уже несколько дней лежала в постели, а за последние три дня она не промолвила ни слова. Лишь к обеду она неожиданно вздрогнула, и сказала: «Оставлю, о Боже! Оставлю Тилегену!» и стала звать сына Тилегена. Прошло некоторое время. Тилегена все не было. «Где же ты, мой милый?! Не мучай меня сынок! Скажи, что принял?!», и переворачиваясь в постели, заплакала. А Тилегена все не было. Чтобы успокоить её, Бактыгуль (Бактыгуль Сейитбекова, дочь Сейданы Молдокеевой. – Б.Т.А.) вместо Тилегена произнесла следующие слова: «Я приняла, приняла мамочка!». И в этот момент подбежал Тилеген. Обняв мать, громко рыдая, он повторил те же слова, что произнесла его сестра. Лишь только тогда Сейдана успокоилась и покинула их» [132. с.

128-129]. Таким образом, Сейдана Молдокеева передала свое сказительство сыну Тилегену.

На примере сведений Шаабая Азизова, Сатыбалды Аалы уулу и Кубанычбека Алмабекова видно, что их деды, в первом случае Чоюке, а во-втором Акылбек и в третьем случае Алмабек, выполняют особую миссию, между миром Манаса и будущими манасчы – это миссия посредника. Таким образом, следует заметить, что роль посредника, когда-то реально жившего сказителя-предка, необычайно велика в передаче сказительского дара следующему поколению рода.

Л.Я.Штернберг, рассматривая шаманскую традицию, пишет, что дух-покровитель, которым может быть дух умершего предка, умершего шамана, передающего неофиту своих духов-помощников, служивших ему при жизни, объявляет и приказывает ему стать шаманом [118. с. 142].

Традиция передачи сказительского дара по наследству существует и у народов Сибири. В частности: «у алтайцев существовал ряд строго регламентированных иерархических структур. К ним относились и наследственные функции членов общества. Так в семье зайсанов рождаются зайсаны, в семье шаманов – шаманы, а в семье сказителей (певцов, поэтов и т.д.) рождаются сказители. Безусловно, бывают и исключения. Но в целом данное разделение скрытно присутствует в обществе. Передача сказительского дара шла от отца к сыну, внуку, от дядей к племянникам, от матери к дочери и т.д. Материал алтайского фольклора свидетельствует о том, что часто они были родственниками между собой. Преобладающее большинство сказителей Горного Алтая имели в родственниках или предках шамана или ярлыкчи – служителя культа бурханизма. Например, род Улагашевых, Ялатовых, Калкиных, Шинжиных и т.д.» [122. с. 52-57].

Эта же традиция существовала и у хакас: «Знаменитый потомственный сказитель П.В.Курбижеков впервые свой алыптых нымах под названием «Алаты-хан на красном-пегом коне» исполнил в десятилетнем возрасте.

Удивленная мать спросила его, откуда он знает этот алыптыг нымах. Петр вынужден был признаться, что слышал его во сне. Мать, которую звали Эде, потрясенная незаурядными способностями сына, сообщила ему, что это сказание принадлежало ее отцу, мастеру слова Демишу Кульбустееву, умершему еще до рождения внука. У Петра Курбижекова отец Пайса и дед Егор были профессиональными сказителями» [27. с. 11].

Л.Я.Штернберг отмечает, что: «Генезис избранничества в религиях низшего порядка, проще всего было бы искать в культе предков. Обожествленный предок в силу своей родительской симпатии оказывает свое покровительство более любимому или достойному своему потомку. Тут мотивом явилось бы естественное родительское или родовое чувство, предпочитающее покровительствовать своему, а не чужому. Такие представления действительно очень распространены, но они, несомненно, не первичного происхождения, ибо ведь обожествленный предок, в свою очередь, тоже избранник божества» [118. с. 141].

Не стоит забывать, что традиции передачи и получения сказительского дара имеют общее и с шаманскими традициями. Подобную картину можно увидеть у многих народов. Также как и кыргызские или алтайские сказители, «многие хаккасские хайджи становились шаманами, ибо способность к горловому пению они часто получали от горных хозяев. Горные духи во время посвящения заводили сказителя к себе во дворец, где находились шаманские атрибуты и музыкальные инструменты. Хайджи, выбравший путь рапсода, приобретал чатхан или хомыс. Если он выбирал шаманский костюм, то становился камом. С другой стороны, великие шаманы умели петь горлом – хаем» [27. с. 19].

В.В.Ушницкий рассматривая шорскую традицию также отмечает, что и «в шорской традиции сказителем кайчи, как и шаманом, становятся в результате избранничества; эпические песнопевцы часто повествуют о чудесном получении дара сказителя во сне» [112. с. 147].

Изучая материалы о традициях передачи шаманского дара у народов Сибири и Северо-Восточной Азии, М.Элиаде пишет: «главными методами отбора шаманов являются: 1) наследственная передача шаманской профессии; 2) природное призвание («призыв» или «отбор»). Независимо от метода отбора, кандидат признается шаманом только после наставления двойного порядка: 1) экстатического (сны, трансы и т.д.); 2) традиционного (шаманские техники, имена и функции духов, мифология и генеалогия рода, тайный язык и т.д.). Встречаются также случаи, когда шаманами становятся по своей воле или по воле рода. Последние, однако, считаются более слабыми, чем те, кто унаследовал эту профессию или последовал «зову» богов и духов» [120. с. 27].

«В случае наследственного шаманизма души предков-шаманов выбирают юношу из семьи; при этом он становится «отсутствующим» и задумчивым, любит одиночество, у него бывают пророческие видения и иногда припадки, во время которых он теряет сознание. При этом, как считают буряты, духи уносят душу на запад.., или на восток... Принятую во дворцах богов душу неофита предки-шаманы обучают тайнам своего ремесла, знанию форм и имен богов и т.д. Только после этого первого посвящения душа возвращается в тело» [120. с. 31-32].

Б.Н.Путилов совершенно прав в своем высказывании, говоря о близости сказительского дара и шаманства, именно это происходит с Шаабаем Азизовым и Кубанычбеком Алмабековым, когда оба при посредничестве своих предков (Чоюке и Алмабека) знакомятся с героями сказания, после чего будущие сказители находятся в «отсутствующем» состоянии. Именно это происходит почти со всеми будущими манасчы, когда после встречи с героями из мира Манаса, они теряют сознание, падают в обморок или сказывают эпос во сне. О связях манасчы и шамана мы еще подробно расскажем в нашей работе, когда будем рассматривать вопрос о сказительских ритуалах и трансцендентных функциях манасчы.

Что же касается самого процесса избранничества, то по мнению Л.Я.Штернберга: «Идея избранничества – одна из кардинальнейших идей во всех религиозных системах, начиная с самых первобытных и кончая самыми высшими, монотеистическими. В основе самой ранней религиозной идеи, идеи удачи, счастья, лежит представление о чьем-то специальном покровительстве, чьем-то специальном расположении к тому или другому отдельному лицу. С точки зрения первобытного человека, всякий преуспевающий в жизни или выдающийся человек, всякий удачливый охотник, всякий талантливый, умный, красноречивый, даже всякий богатый человек – это избранник, т.е. человек, который почему-либо привлек к себе симпатии того или другого властного духа или божества» [118. с. 140].

Итак, опираясь на работы Б.Н.Путилова, Л.Я.Штернберга, М.Элиаде, Е.Е.Ямаевой и др., изучая сведения сказителей, и учитывая все то, что было сказано выше, нам предстоит сделать некоторые выводы:

1) будущий манасчы получает сказительский дар:

А) в сонном состоянии или в сновидениях;

Б) в обычном состоянии или наяву.

2) пути избрания будущего манасчы:

А) наследственным путем;

Б) путем собственного призвания.

3) некоторое сходство процесса избрания шамана и сказителя.

Рассмотрев вопрос состояния будущего манасчы во время процесса избрания и получения сказительского дара, а также рассмотрев вопрос о путях избрания будущего манасчы, мы получим возможность изучить следующий этап данной проблемы, которая больше относится к фольклорно-этнографическому аспекту. В частности, речь будет идти о духах-покровителях манасчы, о их роли в появлении сказительского дара у будущего манасчы, о становлении и в целом о деятельности манасчы.

2.2. Научные основы понятия о духах-покровителей сказителя

Кыргызы до сих пор относятся с почтением к духам и определяют их по различным типам. Согласно народным поверьям, в зависимости от типа духи выполняют определённые функции и обладают определённой силой и тем самым определяются в служебной иерархии. Довольно широко говорится о различных типах духов и в эпосе «Манас» как о реальном явлении. Особое представление о духах мира Манаса имеют и сказители. По словам самих сказителей, сказителем мог стать лишь человек, избранный духами из мира Манаса, преимущественно тот, у кого уже были в роду манасчы.

«Дух – в широком смысле слова понятие, которое тождественно идеальному сознанию, невещественному началу, в отличие от материального начала; в узком смысле однозначно с понятием «мышление». Представители различных течений домарксовой философии выделяют субъективный дух (субъект, личность, индивид), абсолютизация которого ведет к субъективному идеализму, и объективный дух (сознание, оторванное от человека и мистифицированное в качестве самостоятельной силы), признание первичности которого ведет к объективному идеализму» [57. с. 217].

«В эзотерике понятие «дух» более узкое, чем душа. Духом называют бессмертную составляющую человеческой души, которая не исчезает вместе с физическим телом человека после смерти, а после пребывания в тонком мире вновь возвращается в земное тело, то есть реинкарнирует. В литературе духами также часто называют призраки, души умерших. В христианстве Дух Святой или Дух Божий – одна из ипостасей Троицы, божественная идея, животворящая сила, объединяющая Бога-Отца, Бога-Сына и являющаяся связывающим звеном между Богом и людьми. Кроме того, духами называют бесплотных обитателей тонкого мира, к услугам которых прибегают различного рода в магических операциях. Некоторые

духи имеют собственные имена, что якобы позволяют магам диктовать им свою волю – во всяком случае, именно такие процедуры используются в церемониальной магии» [103. с. 76-77].

По нашим наблюдениям у кыргызов духи имеют свои определенные функции и признаки. И в зависимости от их функций и признаков можно распределить их по типам. Это так называемая классификация мира духов. Их типологизация необходима для сравнительного изучения функций и свойств. До сегодняшнего дня этот вопрос оставался открытым. Поэтому мы попытались в меру своих возможностей распределить их по типам:

«1. *духи мира Манаса* (кырг. *Манас дүйнөсү*). Это духи, относящиеся к миру Манаса. По поверьям кыргызов, Манас и его эпоха являлись исторической реальностью. После смерти Манаса, учитывая подвиги, совершенные при жизни перед народом, его стали почитать, как национального героя и причислять к культу божеств (например, Искандар Зу-л-карнайн у арабов и иранцев, Чингисхан у монгол и т.д.). Это источник великой силы и энергии, наделяемый личными качествами в сознании кыргызов. Этот великий дух, который народ даёт своему источнику, проявляется не только в чудесах, но и в обычных делах повседневной жизни народа. Он обладает теми функциями и имеет те признаки, которые очень близки к культу божеств;

2. *мифические духи-покровители* (кырг. *колдоочулар*) *и духи-помощники* (кырг. *арка*). У духов-покровителей и помощников имеются свои собственные имена и к этим именам добавляются слова, определяющие их значение: «ангел-хранитель» (кырг. *периште*), «фея» (кырг. *пери*), «предок» (кырг. *баба*), «отец» (кырг. *ата*), «мать» (кырг. *эне*), «покровитель» (кырг. *пир*), «хозяин» (кырг. *ээси*) обозначающие их функциональные обязанности. Это духи-покровители людей (по полу, возрасту, ремеслу и роду деятельности), стихий, разных видов животных, болезней, определенных мест, целебных источников, родников, рек, озёр, гор, скал, ущелий, деревьев (мазаров) и т.д. Они могут принимать

человеческий облик и облик животного. Тип духов-покровителей – это особый культ у кыргызов, выражающий почитание человеком природы. О роли и происхождении некоторых из этих духов очень четко говорится и в эпосе «Манас». Не только имена, но и их функции, общие признаки сохранились в сознании современных кыргызов: *Кыдыр (Кызыр)* – покровитель человека, *Олуя чал* – покровитель человека, *Чолпон ата* – покровитель овцы, *От эне* – покровитель огня, *Тоо-мерген* – покровитель гор; *Кытмыр ата* – покровитель собак и т.д.;

3. *духи умерших духовно-святых людей* (кырг. *олуялардын арбагы*). Это духи умерших святых, шаманов, провидцев, сказителей, мудрецов;

4. *духи умерших правителей, родоначальников, национальных героев* (кырг. *элдик баатырлардын арбагы*);

5. *духи умерших и предков* (кырг. *жалпы жана ата-бабалардын арбагы*);

6. *«голодные или осиротевшие» духи умерших* (кырг. *ач арбак*). Это духи тех умерших, которые не были похоронены после смерти или забыты потомками. Поэтому духи таких умерших становятся вредными и мстят живым;

7. *злые духи или «нечистые» силы* (кырг. *кара күч, азыткы*). Это религиозно-демонические существа. Они принимают человеческий облик, очень часто принимают образ фантастического, мифического существа. Они наносят вред жизни и деятельности человека: кырг. *жезтумшук*, *албарсты* и т.д.» [20. с. 64-69].

Выше представленные типы духов отмечены нами не в исторической последовательности ступеней развития мировоззрения кыргызов, а лишь по собственным наблюдениям логического представления. Опираясь на этнографические, фольклорные материалы, мы позволили себе проследить представление кыргызов, связанные с типами духов. Независимо от того, какую религию кыргызы исповедовали, вера в духов у них существовала всегда.

Духи божеств, духи умерших духовно-святых, умерших правителей, родоначальников, национальных героев, умерших и предков, «голодные или осиротевшие» духи умерших, представляют особый религиозный культ кыргызов: *культ умерших и предков* (кырг. *арбактар*). В целом их всех кыргызы называли – *«арбак»*. Анализируя культ умерших и предков, С.М.Абрамзон отмечает: «Они (кыргызы. – Б.Т.А.) пытались прибегать к защите и помощи также своих умерших и предков; последним приписывалась способность влиять на благополучие потомства. Культ умерших и предков занимал в системе доисламских представлений у киргизов одно из главных мест. Основу культа умерших и предков составляют анимистические представления, исходящие из идеи реального существования духов умерших и предков» [1. с. 334].

В своих «Заметках о киргизах» Ч.Ч.Валиханов отмечает: «Духи умерших также получают значение божественное, в честь их ставят свечи, приносят в жертву баранов. При обращении к огню и духу говорят следующее заклинание: «Мать огонь! Или Отец дух! Памяти твоей поклон. Тобо, Тобо! Помилуй!» [29. с. 370].

Среди вышеперечисленных типов весьма важное место в жизни кыргызов занимает дух Манаса. В некоторых мифах и преданиях древних тюрков говорится, что: «у древнетюркского Тенгри-хана, а значит, и его божественной супруги – Умай, было три сына, когда-то имевшие земную жизнь: 1. Манас (Гесер, Джангар); 2. Тениз (Чингиз); 3. Эрен-Шайын (Эр Тёштюк). На Алтае эти три сына составляют Уч-Курбустан, триединое божество («все трое – одно»), восседавшее на самом высоком слое неба» [85. с. 63-70]. По этому поводу А.Ю.Никонов пишет, что «сам миф об этом был утрачен во мраке времен в период упадка тенгрианства, но, тем не менее, хорошо сохранился в фольклорной традиции» [86. с. 68].

Венгерский этнограф Д.Шомфаи отмечает: «Среди духов, в которых верят кыргызы, есть как добрые, так и злые, но самыми значимыми считаются духи, которых называют «арбак» – духи умерших, предков. Это

слово происходит от арабского *рух* (дух). Самым главным арбаком для кыргызов, естественно, является Манас – дух легендарного героя, который привел их с Алтая в горы Ала-Тоо (Тянь-Шань). В то время, как в разных областях Кыргызстана поклоняются разным духам, дух Манаса является священным для всех и часто служит в качестве той силы, которая всех объединяет» [117. с. 144].

В эпосе «Манас» да и в мировоззрении современных кыргызов существует понятие *«кайып»*. В кыргызском языке слово *«кайып»* имеет несколько значений: «1. исчезновение, стать невидимым; 2. *миф.* добрый дух» [121. с. 324-325]. Оба значения взаимосвязаны и имеют общую основу. В мировоззрении кыргызов, понятие *«кайып»* относится как к человеку, так и к животным, зооморфным существам и духам. В отношении человека и животных, понятие *кайып* применялось в том случае, когда они не умирают и не погибают, лишь исчезают и покидают мир живых или средний мир и уходят в межвременной, межпространственный мир – *кайып,* и обретают бессмертие, вечность. Ушедших в мир кайып, кыргызы называли также – *кайып*. Местом их обитания или местом для возможной встречи с ними были горные пещеры – *пещера кайыпов* (кырг. *кайыпчынын үңкүрү*). Так как «пещера олицетворяет центральный пункт, средоточие, центр мира, сердце; место соединения личности с высшим эго, место встречи божества с человеком, поскольку все умирающие боги и спасители рождены в пещерах; внутреннее эзотерическое знание, то, что спрятано; место инициации и второго рождения. Пещера – это женский принцип, утроба Матери-Земли в ее защищающем аспекте. Это одновременно место и погребения, и возрождения, тайны, приращения и обновления, откуда человек возникает и куда он возвращается после смерти в каменной гробнице» [61. с. 245]. *Пещера-кайыпов* в эпосе «Манас» – это пещера, через которую можно попасть в другое измерение, в другое пространство – в *мир кайып*. Попавшие в мир кайып, являются своего рода невидимыми посредниками,

мостом между трёх миров: верхним – миром божеств, средним – миром живых, нижним – миром мёртвых. По мотивам героического эпоса «Манас», они временно покидают мир живых и по прибытию в мир кайып лишаются зрения и слуха. Лишь при крайне исключительных ситуациях и обстоятельствах, когда народу грозила опасность, они могли неожиданно являться в средний мир – мир людской, чтобы помочь своему народу и спасти его от опасности. Поэтому кыргызы не причисляли их к умершим, а считали исчезнувшими и невидимыми могучими духами. Также в народе считали, что в тяжелые моменты жизни народа их можно призвать. В самом эпосе героями, добровольно покинувшими мир живых и ушедшими в мир кайып, считаются: *Бакай* (двоюродный брат и советник Манаса и Семетея), *Канykей* (супруга Манаса), *Семетей* (сын Манаса), *Айчурек* (супруга Семетея), *Гульчоро* (сын Алмамбета, молочный брат Семетея). Среди животных и зверей: *Тайбуурул* (боевой конь Семетея), *Желмаян* (верблюд Манаса, предназначенный для перевозки военного снаряжения), *Кумайык* (борзая собака Манаса), *Акшумкар* (белый кречет Манаса) [140. с. 1005-1019]. В третьей части эпоса «Манас» («Сейтек») существует эпизод, где *Семетей*, после тринадцати лет прибывания в мире кайып, незрячий и глухой возвращается обратно к своим родным. Зрение и слух к Семетею возвращаются после того, как Канykей вскармливает его своим материнским молоком [140. с. 481-482].

Как мы заметили, названные нами герои из эпоса «Манас» очень часто являются к будущим сказителям-манасчы во сне и наяву. Они избирают будущих манасчы и становятся мостом между миром Манаса и сказителями (Бакай, Канykей, Семетей, Айчурек, Гульчоро) [19. с. 132]. По сведениям одного из известных сказителей современности Шаабая Азизова, среди всех героев из мира Манаса главным покровителем (кырг. *пир, колдоочу*) у сказителей-манасчы является – *Бакай*. По словам сказителя, «редко к кому является *Бакай* и редко кого он благославляет». *Бакай* – сын Бая, двоюродный брат, советник Манаса и Семетея, один из

главных персонажей эпоса, который присутствует в основных трех частях эпоса («Манас», «Семетей», «Сейтек»). *Бакай* – обладает особыми качествами. В эпосе он больше выступает как благородный, справедливый, мудрый, красноречивый старец. По варианту Саякбая Каралаева, на правом плече *Бакая* всегда сидит невидимый для других мальчик, который предвидет будущее и постоянно сообщает ему об этом. После смерти отца и матери годовалого *Бакая* забирает в свои владения (*Джелпиниш*) святой старец – *Олуя чал*, где он находится до семнадцати лет:

«Түн ортосу мезгилде	«Однажды в глубокую ночь
Олуязаада жан келди,	Дух святой меня посетил,
Касиеттүү чал келди...	Святой старец меня навестил...
Байкап карап отурсам,	Наблюдая за ним, его я узнал,
Олуя чалдын өзү экен,	Это был сам *старец Олуя*,
Ата болуп ал мени	Став отцом, он тогда
Даарый турган кези экен»	Принял меня в сыновья» [136. с. 372-373].

Олуя чал, постоянно предостерегает *Бакая* от опасностей, предсказывает ему будущее, наставляет его на путь истинный [136. с. 372-376]. В эпосе *Олуя чал* выполняет роль доброго духа-покровителя и является в образе седобородового святого старца, он вездесущий, всеведущий и всемогущий. Под его покровительством находятся многие персонажи эпоса. Он сам выбирает и сам находит того героя, которого он считает нужным и достойным его покровительства. Но в то-же время нет такого случая, чтобы кто-нибудь из персонажей эпоса, обращался бы к нему с мольбой и призывал его.

Видимо, поэтому, *Бакай*, имея в качестве своего духовного учителя и покровителя *Олуя чала*, который является одним из главных мифических духов-покровителей в эпосе, обладает необычайными человеческими качествами, а иногда даже сверъестественными способностями.

Следует отметить еще очень важный момент. Ведь кроме *Олуя чала* в тексте можно обнаружить ряд других духов-покровителей в образе сказочно-мифических героев, животных и зооморфных существ, которые покровительствуют персонажам эпоса. Каждый персонаж имеет своих собственных духов-покровителей, которые в дальнейшем переходят к их потомкам. Если обратиться к образу главного героя эпоса, то у Манаса их несколько: чернопятнистый леопард (кырг. *кара чаар кабылан*); белый короткохвостый лев (кырг. *көсө куйрук көк арстан*); дракон (кырг. *миф. ажыдаар*); черная вещая птица – Симург (кырг. *миф. алп кара куш Зумурук*); сорок существ – чильтаны (кырг. *миф. кырк чилтен*); покровитель мужей – Шаймерден (кырг. *миф. Шай ата или Шаймерден*); вещий старец (кырг. *думана*); покровитель мужей – Коджосан (кырг. *миф. Кожосан*); посланник Бога, покровитель людей – Хизр (кырг. *миф. Кызыр*). Они неожиданно появляются и неожиданно исчезают. В зависимости от ситуации и событий, которые происходят в сюжете эпоса, они могут являться все сразу или же по одиночке.

Возвращаясь к образу *Бакая* и к его роли в сказительстве, следует отметить, что будущим сказителям *Бакай* является в образе седобородого старца, с высоким войлочным калпаком на голове. И очень часто он выполняет роль посредника между миром Манаса и будущим манасчы, и вступает в контакт с избранником. Сведения о посещении (кырг. *дааруу*) *Бакая* можно найти в биографиях многих сказителей: Балыка Кумар уулу, Чоюке Омур уулу, Шапака Ырысмендеева, Сейданы Молдокеевой, Уркасыма Бегалиева (1924-1990), Кааба Атабекова, Сатыбалды Аалы, Зууракан Сыдыковой, Кубанычбека Алмабекова и др.

Будущим сказителям очень редко, но являлся и сам Манас, будь то во сне или наяву. В этом случае Манас почти никогда не вступает в прямой диалог с избранником. Он общается лишь через своих посредников и часто через Бакая.

Сейдана Молдокеева часто вспоминала и с сожалением говорила своим близким о том, что у неё «не хватило мужества разглядеть Манаса, а то сказывала бы и о самом Манасе». Здесь нужно отметить, что Сейдана Молдокеева сказывала лишь «Семетей» (вторая часть трилогии эпоса «Манас»), за что и прозвали ее в народе – «семетейчи Сейдана». «Мне довелось увидеть короткохвостого белого льва, который являлся одним из покровителей Манаса. Очень четко я разглядела членов его дружины. Хочу сказать, что герои из мира Манаса являются будущим манасчы обычно двумя группами. Что очень важно, обе группы являются во главе с Бакаем. К первой группе относятся сам Манас и его сподвижники – Алмамбет, Чубак, Сыргак (двоюродный брат Манаса. – Б.Т.А.), Музбурчак, Кокче, Сайкал (загробная жена Манаса. – Б.Т.А.) и все остальные члены его дружины. Это те, которые погибли на поле брани. Важным является и тот факт, что Бакай всегда приходит ко мне без доспехов и оружия. Ко второй группе относятся те, которые находятся в мире кайып – Чыйырды (мать Манаса. – Б.Т.А.), Канykей, Семетей, Айчурек, Гульчоро и сам Бакай. В отличии от членов первой группы они приходят очень спокойно, без каких-либо угроз. А что касается самого Манаса, то увидеть его воочию было дано лишь Саякбаю (Саякбай Каралаев. – Б.Т.А.)» [140. с. 9-10].

Кубанычбек Алмабеков утверждает: «Духом-покровителем моего отца Касымаалы Алмабекова, жившего в 1927-1973 годы, был Семетей. Видимо, поэтому его репертуар в большей степени состоял из «Семетея», хотя он знал и сказывал другие части эпоса».

Подобную ситуацию можно проследить и в алтайской традиции: «Сказители считаются избранниками божеств и духов, а таковыми могут быть духи-хозяева местности (*ээзи*), духи могущественных богатырок и богатырей (*тартынганы*, *тайанганы* – букв.: «те, на кого опираются», «те, кого притягивают»). Божества и духи-покровители сопровождают сказителей в течение всего периода их исполнительской деятельности. Одним из главных покровителей алтайских сказителей считается Эрлик.

Представления об Эрлике в алтайской мифологии отличаются пестротой, неоднородностью и большим разнообразием. Он выступает творцом людей, владыкой подземного мира, хозяином душ умерших в мире мертвых. Он забирает душу человека в нижний мир, творит над ней суд и делает своим работником» [122. с. 62].

Примерно такое же представление и у хакасов: «Эпические произведения, согласно народным поверьям тюрков Саяно-Алтая, имели своих духов-хозяев *нымах-ээзи*. Если *нымах ээзи* соизволит появиться там, где сказывается сказание, то у рапсода наступает необыкновенное вдохновение, легко льется его речь, громче звучит музыкальный инструмент. Рождение новых героических сказаний связано с великими рапсодами, которые видят во сне души – *суне* богатырей, обучающих их сказительскому мастерству» [27. с. 11].

Одному из выдающихся хакасских сказителей П.В.Курбижекову: «Творческие силы давали две его личные музы – 2 хай ээзи. Из них один, по его словам, находился около него, в доме, другой вдохновлял с улицы. У хакасских сказителей вера в духа хая живет прочно. Хайджи верили в то, о чем сказывали, как и в существование нижнего, верхнего, среднего (земного) миров» [71. с. 64].

Также, у туркмен существует поверье, что «будто певцам и музыкантам покровительствуют сверхъестественные существа – «вездесущие» эрены, сказочные святые, персонажи домусульманских, шаманистских легенд» [52. с. 8].

Мы уже говорили, что духи предков, которые при жизни были сказителями, также становятся не только помощниками своих избранных потомков, но и посредниками (кырг. *ортомчу*) между миром Манаса и будущим потомком-манасчы. При сборе материалов, информации от самих сказителей мы выяснили, что роль духов-покровителей и духов-посредников (помощников) между миром Манаса и сказителями могут выполнять и духи предков, и духи умерших, не имеющие родственных

отношений к будущему сказителю, либо не имеющие отношения к эпосу «Манас». Подобные ситуации можно увидеть на примере сказительниц Сейданы Молдокеевой и Зууракан Сыдыковой.

Сейдана Молдокеева до того, как наяву встретилась с героями из мира Манаса, увидела сон: «Незадолго до встречи с баатырами мне приснился Токтогул (Токтогул Сатылганов, известный кыргызский поэт-импровизатор, комузист, живший в 1864-1933 годы. – Б.Т.А.). Верхом на лошади он был в кругу множества людей, и в сопровождении комуза (национальный музыкальный трехструнный инструмент. – Б.Т.А.) он исполнял песню. Я же находилась недалеко от них и наблюдала за представлением. Но неожиданно Токтогул направился прямо в мою сторону. Подъехав ко мне, Токтогул сказал: «Сейдана, ты скоро станешь ырчы», и взяв из своей полевой сумы горсть песка, всыпал в мой рот» [140. с. 8-9].

В беседе с В.С.Виноградовым, Джаныбай Коджеков утверждал, что «Токтогул ни у кого не учился, что творческий дар и навыки пришли к нему в результате чудесного видения» [30. с. 243]. Это говорит о том, что призвание певца Токтогул Сатылганов получил таким же путем, как и сказители эпоса «Манас».

Зууракан Сыдыкова (1948 г.р.) родилась в селе Талды-Суу, Тюпского района Иссык-Кульской области. Женщина вспоминает, как её покойный дед – Сыдык, которого она никогда в жизни и не видела (он умер в 1928 году), явился к ней во сне: «Это произошло в 1975 году, 7 декабря, когда мне уже было 27 лет. В этом сне дед привел меня к огромной белой юрте. Дед, а за ним и я, стали заходить в юрту, а когда вошли, то увидели баатыров огромного телосложения, в доспехах, сидящих на почетном месте (кырг. *төр*. – Б.Т.А.) Я разглядела лишь некоторых из них. Самым старшим был Бакай, рядом с ним, скрестив ноги, сидели Манас, Алмамбет, Чубак, Сыргак и остальные члены военной дружины Манаса. Затем дед стал рассказывать мне о каждом из них, кто они есть и как их зовут. После чего

он обратился ко всем, и прежде всего к Бакаю: «Достопочтенные, я прошу вас благословить мою внучку – Зууракан, и дать ей возможность сказывать о ваших героических подвигах народу, она уже несколько лет страдает, сжальтесь над ней и откройте ей сказительский путь» [78. с. 117].

На основании выше приведенных примеров, мы видим, что в первом случае, духом-посредником (помощником) для Сейданы Молдокеевой становится Токтогул Сатылганов, не имеющий никаких семейно-родственных отношений с будущей сказительницей. Не всем известно, что Токтогул Сатылганов был не только поэтом-импровизатором, но еще и сказителем, исполнителем эпоса «Манас». Кроме того, он был сказителем еще и малого эпоса «Кедейкан» (термин «малый эпос» используется в кыргызской науке относительно к эпосу «Манас», т.е. все эпосы кроме эпоса «Манас» называются «малыми эпосами») . В народе его больше воспринимают, как поэта-импровизатора, певца, но существует информация о том, что при жизни он исполнял некоторые эпизоды из эпоса «Манас». По его варианту было записано 747 стихотворных строк из разных эпизодов текста эпоса «Манас» [151]. Подобные случаи можно увидеть и на примере других современных сказителей эпоса, когда духами-посредниками (помощниками) у будущих манасчы становились сказители, уже ушедшие из жизни и не имеющие семейно-родственных связей с ними.

Во-втором случае, по словам самой сказительницы Зууракан Сыдыковой, её дед не имел никакого отношения к эпосу «Манас»: «Я не видела своего деда, так как он ушёл из жизни еще до моего рождения. Но те, которые видели и знали его, говорят о том, что Сыдык был очень скромным и молчаливым человеком, он прекрасно играл на комузе и даже сам сочинял мелодии. Я до сих пор не могу понять, почему мой дед стал посредником между мной и баатырами. Для меня непонятно и другое, почему он выбрал именно меня, девушку, и привел на встречу к баатырам, стал просить у них благословения, хотя у него были сыновья и внуки, и,

возможно, достойнее меня» (Сообщение Зууракан Сыдыковой от 08.02.2015 г.).

По сведениям современных сказителей, Сапарбека Касмамбетова (1934 г.р.), Зууракан Сыдыковой, Кубанычбека Алмабекова, каждый сказитель имеет своих собственных духов-покровителей, духов-посредников (помощников), чем они и отличаются друг от друга. Сказители утверждают, что это могут быть духи умерших и предков, герои из мира Манаса, зооморфные существа или персонажи из древнекыргызской мифологии.

Мария, супруга Сагымбая Орозбакова, вспоминает: «Рядом с Сагымбаем всегда находился мужчина в белом халате и белой чалмой на голове. И он всегда и всюду следовал за Сагымбаем. Он повторял все его движения и действия: если муж ложился, то ложился и он, если Сагымбай сидел, то садился и он. А со временем, когда муж входил в лета, пожилым становился и он. Даже его борода менялась, как у Сагымбая. Однажды, когда я спросила у Сагымбая, что за мужчина постоянно преследует его, он ответил: «Об этом никто не должен знать. И ты не тревожься... Он появился, когда мне исполнилось семь лет. С его приходом, у меня появился дар акына» [123. с. 74-75].

Сапарбек Касмамбетов родился в селе Корумду Иссык-Кульского района Иссык-Кульской области. Один из известных сказителей современности. Всю жизнь он проработал в сфере образования и культуры, что не помешало ему заниматься сказительской деятельностью. Во время беседы с Сапарбеком Касмамбетовым он рассказал нам о своих покровителях, которые всегда и всюду его сопровождают: «Моим покровителем из числа эпических героев является Кошой – один из главных персонажей эпоса «Манас», старейшина всех кыргызских племен, один из семи ханов, которые вошли в состав союза, созданного Манасом. Он стал одним из первых советников Манаса. Кошой до глубокой старости обладал неимоверной силой и отвагой. И именно после его благословения,

Канықей родила долгожданного сына. Среди духов-предков, моим покровителем всегда был дух моего отца – Касмамбета. Во время Великой Отечественной войны (1941-1945), когда отец ушел на фронт, мое детство проходило на малой родине матери в селе Кок-Джар Кочкорского района Нарынской области, там я совершенно случайно впервые встретил известного сказителя – Шапака Ырысмендеева, который благословил меня на сказительский путь. После этой встречи в моей жизни появился белый зайчонок, который всюду стал сопровождать меня, где бы я ни был, он всегда находился рядом со мной. Когда в моей жизни ожидалось что-то существенное, зайчонок появлялся из неоткуда. Этим самым подавал мне знак и указывал мне дорогу. Это маленькое существо и стало моим духом-покровителем. Мне уже за восемьдесят. И мне нечего скрывать. Пусть знают и другие о сказительском даре. Пусть знают, что это непростое дело» (Сообщение Сапарбека Касмамбетова от 11.02.2015 г.).

Зууракан Сыдыкова по некоторым семейным причинам и по своей чрезмерной девичьей стеснительности, долгое время не решалась вступить на сказительский путь. Более сорока лет она молчала, и лишь последние три года она стала публично выступать и сказывать то, что ей было дано еще в студенческие годы. При нашей беседе она откровенно сказала: «Стоит ли о подобных вещах говорить и поймут ли меня правильно люди? Ведь об этом я никогда и никому раньше не рассказывала. Мне часто во сне является мой дед – Сыдык. Именно он впервые познакомил меня с баатырами, когда мне было нелегко и когда я еще не понимала, что со мной происходит. Он стал моим помощником и защитил меня от гнева баатыров. Я благодарна ему. Также я благодарна святейшему Бакаю, который благословил меня. И поэтому я считаю, что именно Бакай – мой покровитель из мира Манаса. Другим моим духом-покровителем является белая змея. И когда мне тяжело на душе, она является во сне и указывает мне правильный путь» (Сообщение Зууракан Сыдыковой от 08.02.2015 г.).

Здесь следует вспомнить еще об одной очень важной информации, которую в свое время нам рассказал Шаабай Азизов: «Покровителями сказителей могут стать не только сами герои из мира Манаса, но и их звери и животные, которые служили им при жизни» (Сообщение Шаабая Азизова от 30.09.1998).

В одной из бесед о своих духах-покровителях и духах-посредниках (помощниках) нам рассказал Кубанычбек Алмабеков: «Среди духов предков, посредником между миром Манаса и мной стал родной дед по отцу – Алмабек. До восьми лет я воспитывался у него. И хотя Касымаалы мне родной отец, все же душой я всегда был ближе к деду. Он нередко брал меня с собой на разные тризны и пиршества, где ночами, а то и сутками сказывал «Манас». Я всегда слушал его выступления, возможно, я тогда еще и не понимал о чем он сказывал, но каким-то образом все это сохранилось у меня в памяти. Он свел меня с баатырами, просил меня продолжить его дело. Среди героев из мира Манаса, я считаю, что моим духом-покровителем является Алмамбет – китайский принц, но всю свою энергию и свои знания посвятивший служению кыргызскому народу и самому Манасу. Нет более достойного героя в эпосе, чем Алмамбет – высокообразованный, честный, отважный воин. Он всюду сопровождает меня. Я ведь хирург и перед очередной операцией, которую я должен сделать на следующий день, он всегда снится мне и уже заранее говорит о ее результатах. Даже тогда, когда я стою перед операционным столом, он рядом со мной и как бы направляет меня на правильное хирургическое действие.

Подобные явления не всем понятны, тем более сейчас, в эпоху научно-технического прогресса. Я ведь тоже являюсь представителем современного общества, и в моем случае, тем более врачу-хирургу, не стоило бы говорить о подобных вещах. Но все это во мне. Я этим жил и живу. И я не могу отказаться от всего этого, даже при всем моем желании. Потому что я знаю, что это просто невозможно. Я знаю, что может

произойти со мной и с моими близкими в случае отказа или отречения от всего этого. Это судьба моих предков, это и моя судьба и с этим я должен просто жить.

Моим следующим духом-покровителем уже с детства является белый кречет Семетея. Он часто является мне во сне. Бывают случаи, когда он является и наяву, особенно тогда, когда я нахожусь в процессе сказывания эпоса перед слушателями» (Сообщение Кубанычбека Алмабекова от 10.02.2015 г.).

Сведения о духах-покровителях у сказителей можно встретить и в алтайской традиции. Е.Е.Ямаева в процессе исследования духовной культуры алтайцев взяла интервью у известного сказителя Н.К.Ялатова: «По признанию Н.К.Ялатова, его творчеству также покровительствуют духи. На наш вопрос (вопрос Е.Е.Ямаевой. – Б.Т.А.), покровительствует ли ему в творчестве кто-нибудь, он уверенно сказал «да». Далее по нашей просьбе, он сказал, что таковым является белый заяц. Когда он отправляется на какие-нибудь важные мероприятия (моления, исполнение эпоса и т.д.), «впереди него бежит белый заяц». Если этот белый, мягкий зверек появляется передо мной, то всегда бывает хорошо. В заключение Н.К.Ялатов заметил, что «вообще-то он никому об этом раньше не рассказывал». «Но теперь я уже старый. Кому я нужен? Вот вам и рассказал». Следует дать пояснение реплике «Теперь я уже старый... Кому я нужен?» Тут имеется в виду Эрлик, который, по представлениям алтайцев, уводит из «нашего мира» людей молодых, а стариков «не берет». Для Н.К.Ялатова, которому перевалило за 70 лет, эта угроза будто бы перестала быть актуальной, поэтому он счел возможным рассказать о своем личном покровителе» [122. с. 69-70].

Обращаясь к сведениям другого алтайского сказителя, Е.Е.Ямаева отмечает, что: «Помимо Эрлика, который лично покровительствует А.Г.Калкину, у него еще есть покровители менее высокого ранга из числа эпических героев, причем это персонажи женского пола – девы-багатырки,

о чем А.Г.Калкин неизменно говорит сам: «Моими покровителями являются женщины, опорой моей являются женщины, они помогают мне. Если во сне мои богатырки Боодой-Коо, Очы-Бала приходят ко мне, спят со мной, ласкают и обнимают – это хорошо.

В 1947 году я жил в интернате национальной школы. Записывали сказание «Боодой-Коо». Секретарь уже ушел. Я спал. Вдруг дверь отворилась. Смотрю заходит девушка. Она подходит ближе. И становится все больше и все крупнее. Вижу: девушка в богатырской одежде, в кольчуге. Со сверкающими очами, краснощекая. Догадался – это Боодой-Коо. Подошла поближе. Сердце мое то бьется, то не бьется. Дыхание перехватило. Девушка подошла и положила руку на мою голову. Кости мои словно раздавились. У почтенной кайракан очень тяжелые руки, ноги, мышцы. Очень сильная ведь: «Догадываешься, кто я?» – спрашивает. Конечно, я понимаю, кто стоит передо мной, но слова вымолвить не могу. «Сколько дней про меня пел, что-нибудь про меня не забыл? Не досказал (чего-нибудь)?». – Все сказал, – говорю. Девушка молчала, потом говорит: «Ну тогда скоро получишь. 11 000 рублей. Женишься, 5 детей будешь иметь». Потом сняла с меня руку и вышла. Ушла. Я не мог ни дышать, ни двигаться. Потом я лежал в больнице» [122. с. 67-69].

Удивительную схожесть можно заметить и в признаниях не только кыргызских сказителей, но и сказителей других тюркоязычных народов, даже тогда, когда их разделяет историческое время и пространство. Очень близкую параллель духов-покровителей можно заметить у Н.К.Ялатова и Сапарбека Касмамбетова, несмотря на то, что они являются представителями разных сказительских традиций и народов.

Близкую параллель в рассказах о духах-покровителях, духах-посредниках (помощниках) можно увидеть и у шаман. «У каждого шамана есть свой дух-покровитель. Он является неотъемлемой частью шамана. В основном это душа жившего некогда на земле шамана, в исключительных случаях – кого-либо из небожителей, но всегда второстепенных, так как

человеческое тело не может вынести мощи великих богов. Помимо духа-покровителя, у каждого шамана есть и духи-помощники, которых ему дает его дух-покровитель. Они выполняют его поручения, помогают сражаться с враждебными духами, узнают то, что скрыто от других людей. Чем больше у шамана духов-помощников, тем он считается сильней» [116. с. 11].

Говоря о духах-помощниках шаманов, М.Элиэде подчеркивает, что «у сибиряков и алтайцев они могут принимать облик медведей, волков, оленей, зайцев, всякого рода птиц (особенно гуся, орла, совы, вороны и т.п.). Их формы, названия и количество раличаются в зависимости от региона. Все категории шаманов имеют своих духов-помощников и духов-покровителей, которые, в зависисимости от категории, могут значительно отличаться по природе и силе действия» [120. с. 94, 95].

Подобную параллель можно объяснить тем, что и шаманы, и сказители являлись носителями, хранителями народных и эпических знаний, которые играли важную роль в сохранении традиционной культуры народов.

По словам В.Н.Басилова: «Пользуясь всем богатством народного творчества, шаман вырабатывал и свой собственный стиль, умело вводил в речь новые эпитеты и сравнения. Он знал, что его речь должна радовать слух не только людей, но и духов. Поэтому духи и наделяют своих избранников красноречием. По древнейшим понятиям якутов, первый признак явления духов – это обретение человеком дара поэтической импровизации. Но так думали не только якуты. Едва ли не у всех народов мира поэтический талант считался даром, ниспосланным свыше. Вот почему шаманство находится в теснейшей связи с развитием поэзии, эпоса и других жанров фольклора. Сочетая в себе поэтический дар со знанием мифов и преданий, шаман был, по существу, и народным сказителем» [22. с. 120., с. 122]. Далее он отмечает, что «с течением времени роль сказителя-музыканта стала отделяться от шаманства. Но исполнители народных сказаний долго сохраняли свою древнюю связь с миром духов» [22. с. 122].

Подытоживая данный параграф, мы приходим к следующим выводам, что явившиеся сказителю духи-покровители, духи-посредники (помощники) могут быть:

1) в определенном количестве и определенного ранга;
2) разного типа и вида происхождения;
3) с определенной миссией и функцией.

Именно эти особенности духов-покровителей и духов-посредников (помощников) видимо и определяли уровень сказительской деятельности манасчы, так как в сознании народа каждый персонаж эпоса выполнял определенную роль, занимал определенное место в духовной жизни кыргызов. Также известно, что в эпосе каждый персонаж занимает определенное место в социально-политической, духовной иерархии общества. Возможно от того, кто явится из героев эпоса «Манас» к будущему манасчы, зависит в целом уровень его сказительской деятельности. Конечно, подобное мнение может быть не окончательным и не последним. Поэтому в последующих разделах своей работы мы продолжим анализ данной проблемы.

2.3. Теоретические и эмпирические уровни определения роли духов-покровителей репертуара и сказительского статуса манасчы

Каждый манасчы неповторим в своей сказительской деятельности. И основными их отличительными особенностями являются:

1) стиль исполнения;
2) поэтический уровень текста эпоса;
3) основной репертуар;
4) статус в сказительской деятельности.

И в определении всех этих особенностей в сказительской деятельности главенствующую роль играют духи-покровители.

Явившиеся духи угощают своего избранника каким-либо видом продукта, это обычно:

1) *молочный продукт* (кобылье, коровье молоко или кумыс, айран);

2) *злаковый продукт* (пшено, ячмень, пшеница, толокно, просо);

3) *мясной продукт или мясные блюда* (бешмармак – крошенное мясо, гульазык – крошенное, высушенное мясо);

4) *вода*;

5) очень редко *песок* и *мёд*.

Информация о многих сказителях XVIII-XIX веков, к сожалению, не дошла до наших дней. Но мы располагаем достаточными сведениями о сказителях XX века и современного периода. И поэтому в нашем случае мы в большей степени будем обращаться к сведениям современных сказителей и сказителей XX века.

Знаменитым манасчы XIX века был Тыныбек Жапый уулу, который родился в местечке Кайнар на побережье озера Иссык-Куль. Мы предлагаем запись, сделанную М.О.Ауэзовым еще в 40-годы прошлого века, где автор пишет о сновидении сказителя: «Однажды Тыныбек поехал в Каракол, а там за несвоевремененный взнос покибиточного налога был оштрафован начальством и посажен на неделю в каталажку. Отбыв наказание, он выпросил у знакомого лошадку (байтал – трехлетку), чтобы доехать до своего айыла. Дорогой его байтал устала и отказалась везти его дальше. Он вынужден был устроить остановку в безлюдном месте, в урочище Тосор. Утомленный ездой, он уснул. Во сне он видит, как подъехала большая группа всадников. Это были Манас со своими кырк чоро. Манас был на своем светлосавросом коне. Путники устроили привал около Тыныбека. Причем Манас сам сел отдельно, а его спутники разделились на четыре группы. Во время еды Манас приказал своим слугам дать пищу для Тыныбека. Слуги поднесли ему мёд (между прочим,

Тыныбек никогда раньше не пробовал меда и впоследствии наяву, когда ему пришлось есть мед на самом деле, он якобы тогда заявил, что именно этим и угощали его слуги Манаса) Тыныбек от слуг узнал, что эти путники не кто иные, как Манас с соратниками. Но когда он, опомнившись, вздумал к ним подойти, они быстро снялись с мест и стали удаляться. Тыныбек долго гнался за ними, но никого не догнал» [12. с. 23-24].

По другой версии, Бакай приводит Тыныбека к белой юрте Манаса, которая находилась прямо на поверхности озера (Иссык-Куль. – Т.А.Б.). Там же Бакай знакомит Тыныбека с Манасом и его дружинниками. Затем предлагает съесть просо [47. с. 32].

Одним из видных сказителей-манасчы конца XIX и начала XX веков был Чоюке Омур уулу. Чоюке Омур уулу родился в 1863 году в местности Кара-Бёльтёк, ныне Ак-Суйский район Иссык-Кульской области. Отец его Омур был очень уважаемым человеком и был избран старостой аила и долгие годы оставался им.

Во сне к будущему сказителю являлся седобородый старец, который всыпал в его рот просо и сказал: «Видишь ту возвышенность, находящуюся в местечке Тулпар-Таш, там стоят сорок юрт. Ты должен войти в каждую юрту». И в тот же миг, Чоюке оказывается на том месте, что было указано старцем. Он стал входить в каждую юрту, где его угощали айраном из особой посуды размером с копыто жеребенка. А когда он дошел до центральной юрты, то там оказалась женщина в белом одеянии, которая предупредила его о том, что на его кобылу уже погрузили два мешка песка» [125. с. 88]. Другая версия этого же рассказа хранится в Рукописном фонде Национальной Академии наук Кыргызской Республики [149].

Еще один видный сказитель, Джаныбай Коджеков, родился в 1869 году в Джумгальском районе Нарынской области. По словам самого Джаныбая, его предки до седьмого колена являлись сказителями. Сведения о Джаныбае Коджекове можно найти в материалах В.С.Виноградова, они были записаны музыковедом из уст самого сказителя. Однажды во сне

Джаныбаю являются герои эпоса – Семетей, Гульчоро и Канчоро (сын Чубака), которые прямо при нем стали готовить пищу: «Я обратился к ним с вопросом: «Вы ведь чудо, а не действительные люди». На это один из них ответил: «Я Семетей, а это Гульчоро и Канчоро». Я хотел было съесть приготовленную ими пищу, но ее тут же съел Канчоро, из-за чего между ним и Гульчоро завязалась драка. Наконец, Канчоро принес мне новую еду – это было просо. Он всыпал мне зерна в рот, и я проглотил их. Эти зерна были своеобразными жомоками – сказаниями. Он много их всыпал в меня» [30. с. 244].

Турдумамбет Акматалиев (1918(1924)-2004), уроженец села Ак-Тал Ак-Талинского района Нарынской области, в одной из бесед рассказал нам о своем сне: «Манас, явившийся ему во сне, угостил его водой из чаши, которую он набрал из огромного котла» [78. с. 100].

По словам Сапарбека Касмамбетова, ему «седобородый старец влил в рот целый бурдюк айрана (кисломолочный национальный напиток. – Т.А.Б.)» (Сообщение Сапарбека Касмамбетова от 11.02.2015).

По сведениям Каната Мамбеталиева: «Мой отец – Уркаш Мамбеталиев часто рассказывал мне в детстве о том, что во сне Канык ей его угостила кумысом, разбавленным с мёдом» (Сообщение Каната Мамбеталиева от 23.02. 2015).

Кубанычбек Алмабеков вспоминает, что ему Бакай всыпал в рот толокно (кырг. *талкан*) (Сообщение Кубанычбека Алмабекова от 09.03.2015).

Подобного рода сведения можно встретить в биографиях почти каждого сказителя. В предыдущих разделах мы говорили о Саякбае Каралаеве и о Сейдане Молдокеевой, и как первому Бакай всыпал в рот просо, а второй – Токтогул всыпал песок. Некоторые сказители сознательно умалчивали и не давали информацию об источнике своего сказительского дара, это было связано прежде всего со сказительской традицией и ее особенностями. Поступая таким образом, они считали, что о

продукте, предоставленным духами из мира Манаса, должны знать лишь они, и держали это в строжайшем секрете, чтобы не утратить свою силу.

На самом деле, тот или иной вид угощения, предоставляемый духами, по своему роду и составу видимо имеет лишь символическое значение. В народе, да и сами сказители, считали, что вид угощения определяет репертуар будущего сказителя. Узнав о виде продукта, предоставленный будущему манасчы, в народе уже могли заранее определить сказительский уровень манасчы. По мнению Шаабая Азизова, с которым мы довольно долгое время общались и имели очень тесные отношения, «самыми мощными и сильными угощениями предоставляемые духами, будущему сказителю, являются песок и просо» (Сообщение Шаабая Азизова от 30.09.1998).

Песок, просо и другие виды продуктов, предоставляемые духами из мира Манаса, видимо определяют стиль исполнения сказителей, уровень художественного слова, сказываемый ими, и основной их репертуар.

Другой немаловажный вопрос, рассматриваемой проблемы, касается *определения статуса будущего манасчы духами-покровителями*. В качестве подарка во время своих посещений будущего манасчы духи оставляют вещь, предмет, иногда даже какое-то особое блюдо, или оставляют знак, который имеет огромное значение ни только в сказительской деятельности будущего манасчы, но и в его дальнейшей жизни. И в этом случае не все сказители любят давать сведения о том, что было предоставлено им духами. Опасаясь за безопасность своего дара. К подобным явлениям не только сказители, но и в целом в народе относились со всей осторожностью и считали, что от этого зависит дальнейшая судьба сказителя.

В.М.Жирмунский, обращаясь к творчеству древнегреческого поэта Гесиода (VIII-VII вв. до н.э.), пишет: «Музы обучили пастуха Гесиода своим дивным песням «в те времена, как овец под святым он пас Геликоном». Они вручили ему жезл, вырезанный из пышного лавра (лавр

посвящен Аполлону, а жезл – знак отличия греческого рапсода), и они «вдохнули» в него «голос». В дальнейшем в эллинистической и в латинской поэзии, как и в новоевропейской, это «посвящение» и «дар» становятся традиционной метафорой индивидуального поэтического дарования и высокого общественного служения» [42. с. 368].

Хакасские исследователи, изучая творчество народного сказителя П.В.Курбижекова, пишут следующее: «Более сорока алыптыг нымахов П.Курбижеков познал во сне. Только одно сказание под названием «Иткер Молат» он полностью не узнал. К нему во сне пришло двенадцать полков вражеского войска во главе с Иткер Молатом, обладавшим косматой собачьей головой и коровьими копытами. Когда сидящий на коне богатырь-оборотень с криком «ура!», набросился на него и стал топтать копытами, то Петр Васильевич от испуга во сне замахал руками и нечаянно сбросил с кровати на пол свою жену. Супруга сильно закричала и П.Курбижеков внезапно проснулся. Поэтому это сказание он не досмотрел, так и не узнав концовки» [27. с. 11-12].

Сказителю Чоюке Омур уулу духи предложили нечто особое – большое количество жемчугов. Вот как об этом рассказывает его племянник – Шаабай Азизов: «После того, как женщина, находящаяся в юрте, сказала Чоюке о двух мешках песка, которые он должен увезти с собой, она предложила ему еще и свои жемчуга: «Вот, возьми и сосчитай все *жемчуга*, если не сможешь или не успеешь, то оставь их своим потомкам» [125. с. 88].

Когда Балыку Кумар уулу явились Манас со своей дружиной, «они сказали ему, что его рот и глаза похожи на рыбьи, отчего отныне его будут именовать Балыком (рус., *рыба* – балык. – Б.Т.А.), и собрались уезжать. Перед отъездом они сказали, что раз он ездит на осле, то они подарят ему коня: «Подъедешь к Кабаку (название местности. – Б.Т.А.), увидишь оседланную небольшую гнедую трехлетку – это будет твой *конь*» [64. с. 112-113].

Сказителю Акмату Ырысмендееву (1891-1966), уроженцу села Шамшы Чуйской области, во сне неизвестный молодой джигит вручает *пояс*, сказав, что ему это передано от баатыров. После чего он стал сказывать «Семетей» [76. с. 60].

А когда Мамбету Чокморову уже было около двадцати лет, в местечке Тастар-Ата Тонского района Иссык-Кульской области, ему наяву явилась: «Бесчисленная рать со знаменами, напоминающая войска Манаса. Один человек, неизвестно откуда появившийся, стал допрашивать, знаю ли я этих людей. Я ответил, что нет. «Тогда убей его копьем», – сказал другой. – «Не бойся, это Манас, сейчас богатырь с Востока на Запад отправляется, а ты сказывай «Манас», – сказал голос, – а рядом с Манасом его сорок дружинников». – Будет сказывать, будет! – раздался еще один голос. – Да не будет он сказывать, лучше поставь печать на его грудь. – Будет сказывать, может, в начале с трудом, ставь свою печать, – снова вмешался чей-то голос. Тогда один человек в белой чалме, восседающий на короткохвостом сером коне (я не назову его имени), спешился и поставил *печать* на правую сторону моей груди. – Ну, все, теперь достигнет 20 лет и будет манасчы, – сказав так, они исчезли» [64. с. 116-117].

Сын Мамбета Чокморова, К.Мамбетов вспоминает слова своего отца: «Когда мой отец Мамбет начал исполнять «Манас», ему был дан наказ, чтобы он сказывал события о предках Манаса и вплоть до седьмого колена его потомков. Это должно было быть его посвящением в манасчы. После чего мой отец останавливался каждый день в одном из домов рода Улук уулу и сказывал «Манас». За сорок дней он успел поведать историю о предках Манаса и двух его поколений. После этого народ стал просить его, чтобы он заново рассказал историю о Великом походе Манаса на Бейджин, которая больше всего понравилась слушателям. Поскольку тогда, во время своего посвящения, отец рассказал в полном объеме истории только о предках Манаса и двух поколений великого героя – Семетея и Сейтека, а следующие части не успел продолжить, он всю жизнь стал сказывал в

основном только историю о предках Манаса и следующие три части великого эпоса («Манас», «Семетей», «Сейтек»). Из-за того, что народ в тот раз предпочел раздел «Великий поход» историям следующих после Сейтека поколений, события, связанные с жизнью потомков Сейтека, мой отец повествовал не в стихах, а в прозе» [74. с. 79-80].

Кубанычбек Алмабеков, вспоминая свое далекое детство, рассказал нам следующее: «Когда Семетей на своем Тайбууруле, довольно близко подъехал ко мне, он выдернул из правого крыла своего белого кречета Акшумкара *перышко* и бросил в мою сторону».

Таким образом, духи-покровители предоставили Чоюке Омур уулу – *жемчуга*, Балыку Кумар уулу – *коня*, Акмату Ырысмендееву – *пояс*, Мамбету Чокморову – *печать* на правую грудь, Кубанычбеку Алмабекову – *перо белого кречета*.

Выше приведенные сведения о предоставлении духами из мира Манаса будущим сказителям разного рода предметов, вещей и знаков видимо имеют определенное значение. Хотя значение этих предметов, вещей и знаков в какой-то степени доступны для общего понимания, все же они носят в себе глубокий смысл и требуют точной и детальной расшифровки, исходя из этнического мировоззрения и понимания. Нам же это пока не удается сделать, ибо правильное толкование и объяснение – удел самих сказителей. Поэтому мы можем лишь полагать, что каждый предмет, каждая вещь и каждый знак, предоставляемый духами из мира Манаса, возможно является определителем статуса сказителя и тем знаком, который отличает одного сказителя от другого.

В 1994 году, будучи еще студентом университета, я отправился в родное село Кааба Атабекова (село Тёрт-Куль Тонского района Иссык-Кульской области), для сбора информации по сказительству, которую я должен был использовать для своей дипломной работы. По приезду в родное село сказителя я стал свидетелем семейного мероприятия по подготовке к 70-летнему юбилею Кааба Атабекова. В тот день и в ту ночь

свободными оказались лишь Кааба как глава семьи и я как его гость. Заняв одну из комнат в доме, мы долго, вплоть до глубокой ночи беседовали о сказителях, которых он знал и видел, и в целом о сказительстве. Во время беседы я задал ему несколько вопросов и среди них были вопросы касающиеся сновидений:

Б.Т.А.: Как Вы думаете, что же на самом деле означает печать, поставленная на грудь Мамбета Чокморова?

К.А.: Знаешь, мой милый, это знак баатыров, который определяет, что он сказитель с определенным статусом.

Б.Т.А.: А что Вам было предоставлено от духов в качестве подарка (кырг. *тартуу*)?

К.А.: Ну на этот вопрос без разрешения баатыров я, наверное, не смогу ответить.

Вопросы, которые были заданы мною Кааба Атабекову, возможно, были слишком прямолинейными. На наш взгляд, к подобному поведению сказителей следует отнестись с глубоким пониманием, поскольку это связано с личными отношениями их к эпическому миру и сказительской традиции. Но все же мы получили ответ на наш вопрос – «что же на самом деле означают, те предметы, вещи или знаки, предоставляемые духами-покровителями будущему сказителю?».

По словам самого Мамбета Чокморова, которые он когда-то сказал своему сыну К.Мамбетову, «кому доведется видеть Манаса наяву, тот станет сильным сказителем. А те, которые начинают сказывать после сновидений или других знамений, не могут соперничать с первыми. Они тоже сказывают довольно хорошо, но их потенциал изначально ограничен» [74. с. 80].

Мотивы предоставления духами-покровителями разного рода даров: вещей, предметов, знаков, животных героям присутствуют и в самом эпосе «Манас». Таким образом, главный герой эпоса – Манас приобретает шесть грозных мечей, которые имеют божественное происхождение:

«Кабар алып Алдадан	«Получил я весть от Аллаха
Аты Манас арслан, - деп, -	О Манасе подобному льву, -
Канча жерден күйгөмүн...	Где я только тебя не искал...
Кудай сүйгөн алты курч	Божественные шесть мечей
Асмандан түштү атайын,	Снизошедшие с небес,
Арслан, сенин өзүңө	Предназначенные для тебя
Берейин, - деп келгемин...	Я пришел, чтобы их отдать...
Асмандан түшкөн алты курч	Снизошедшие шесть мечей
Айкөлдүн берди колуна:	Великодушному вручая сказал:
“Ай, Манас, кебим уккун”, – деп,	«Помни слова мои, Манас», – так
Аты *Кызыр* дубана	Вещая старец *Кызыр,*
Кайта салды жолуна»	Отправился обратно в путь» [136. с. 356].

Хотя происхождение данного образа уходит далеко в религиозно-мифологическое прошлое тюрко-ираноязычных народов, в современном кыргызском мировоззрении *Кызыр, Кыдыр* – один из добрых духов-покровителей человека. В эпосе «Манас» он выполняет роль посланника Бога, равный пророку. В данном же эпизоде *Кызыр* не первый и не последний раз является Манасу. Он как один из полноправных эпических героев, очень часто встречается в тексте эпоса и становится покровителем многих других персонажей.

Манас получает от *Кызыра* шесть мечей, пять из которых он в будущем подарит своим близким сподвижникам:

«Асмандан түшкөн алты курч,	«Шесть мечей снизошли с небес,
Кылычтын кыл мыктысы	Нет в мире лучше мечей:
Манас алган Зулпукор,	*Зулпукор* Манасу был дан,
Ажыбай алган Ачболот,	Ажыбаю был дан *Ачболот*,
Бакай алган Кылболот,	Бакаю был дан *Кылболот*,
Алмамбет алган Жойкума,	Алмамбету дан *Жойкума*,
Чубак алган Ачалбарс,	Чубаку был дан *Ачалбарс*,

Сыргак алган Наркескен,	Сыргаку был дан *Наркескен,*
Алты болот курч ошол,	Это стальные мечи,
Ачуусуна тийгенде,	Те, кто рассердит их зря,
Ааламды бузган мүлк ошол»	Сокрушимы будут они» [76. с. 88].

Еще один эпизод из эпоса, где уже другой покровитель является Манасу и предоставляет ему черного, плоскогорбового верблюда для перевозки военных снаряжений:

«Адам айтып, көздө жок,	«На устах у людей, но незрим,
Шай атаңдын өзүмүн,	Я и есть твой *Шай ата* (*отец*)
Колдой турган пириңдин	Я именно тот,
Караган кара көзүмүн!	Кто покровительствует над тобой!
Ар кыраан жыйдың керекке!	Ты собрал самых нужных себе!
Жалпак өркөч кара нар	Плоскогорбый, черный верблюд
Кан Манастын Желмаян,	Желмаяна привел я тебе, хан Манас,
Колум менен тапшырып,	Чтобы лично вручить,
Бүгүн бердим белекке!..	Подарок тебе от меня!..
«Шай ата!» – деп чакырсаң,	Произнеси мое имя – *«Шай ата!»*,
Асмандай боз ат минип,	На сером коне прискачу я к тебе,
Аманат жанга күч келсе,	Если в жизни настигнет беда,
Арсланым, сенин өзүңө	О, мой лев, я приеду к тебе
Жолдош болуп калармын.	И буду рядом с тобой.
Капырга казат сала жүр,	Походом иди на неверных,
Оюңа мени ала жүр!»	И помни всегда обо мне!» [136. с. 522].

Шай ата или *Шаймерден* в эпосе «Манас» присутствует в качестве одного из духов-покровителей мужей, воинов. По сравнению с другими покровителями в эпосе, его имя и он сам присутствуют довольно часто. В некоторых научных источниках: «Шаймерден (*ир*. шахи – *покровитель*; мардан – *мужчина*) объясняется как образ четвертого халифа арабов – Али» [77. с. 345].

В эпосе духи-покровители свою миссию выполняют двумя путями: от своего имени, и от имени Всевышнего (Аллаха). Этим самым, перед нами выявляются два разных типа покровителей. Это можно довольно четко заметить на примере двух духов-покровителей Манаса: *Кызыр, Шай ата (Шаймерден)*. *Первый* (*Кызыр*) действует по воле Аллаха и выполняет функции посланника. *Второй* же (*Шай ата*) действует самостоятельно, по собственной воле, без участия Бога. Хотя оба типа, обладают чрезмерно огромными возможностями, что является общими для них особенностями. Таким образом, Манас, приобретая *меч* от *Кызыра* и плоскогорбого черного *верблюда* от *Шай ата,* приобретает величие, и не только физическую, но и духовную силу, ибо меч и верблюд ему являются божественным путем.

Таким образом, подводя итоги к данному параграфу, мы пришли к следующим выводам, что понятие о духах-покровителях присутствует не только в сказительской традиции, но и в самом эпосе как составная часть эпической традиции и как значимый компонент повествования. Необходимо отметить, что текст эпоса, созданный сказителем, это еще и отражение мировоззрения народа, представителем которого является сам сказитель.

Обращаясь к тексту эпоса, можно определить роль духов-покровителей в формировании и развитии эпического героя. Определяя же типы духов-покровителей (мифические, религиозные), присутствующих в эпосе, можно определить социальный, политический, религиозный статус героя, который он занимает среди остальных персонажей. По сведениям самих сказителей, в зависимости от статуса героя, который он занимает в эпосе, и который является будущему сказителю, можно определить репертуар и статус манасчы.

2.4. Семантика болезни будущего сказителя

В сказительстве, как и в шаманской традиции, существовало представление о болезни будущего манасчы. В биографиях многих манасчы можно обнаружить случаи, когда они тяжело заболевают перед тем как стать сказителем. По нашим наблюдениям и по сведениям самих сказителей обычно это происходит после того, как их посещают духи-покровители, а они – избранные не принимают или же всячески медлят принять сказительский дар. Немало фактов, когда многие из тех, на кого пал выбор, пытаются избежать этой участи. Но духи могут быть настолько настойчивыми, что в конце-концов одерживают верх. Еще раз следует отметить, что болезнь проявляется лишь в том случае, если избранный отказывается выполнять требования духов. И это испытание будет продолжаться до тех пор, пока будущий манасчы не станет сказывать эпос. Таким образом, первым шагом для того, чтобы избавиться от болезни является принятие сказительского дара т.е. исполнение эпоса «Манас». Надежда на то, что духи покинут его в скором будущем, недопустима. Промедление в своем решении может привести к болезни. Проявление болезни разнообразно, и в основе его лежит периодическое изменение психического состояния будущего манасчы: он как бы впадает в беспамятство, необычен внешностью, совершает очень странные поступки, иногда у него бывают припадки, часто пропадает по ночам, ищет уединения, неразговорчив, подолгу спит, кажется рассеянным, у него отсутствуют самоконтроль, аппетит. Порою поведение его настолько драматично, что можно вполне увидеть в нем психически больного человека. Это может продолжаться от нескольких месяцев до нескольких лет [20. с. 75].

По словам Турускельди Конурбаева: «После того, как Саякбая посетили духи из мира Манаса, он лишился речи. Все слышит, но не может промолвить ни слова. Все члены семьи удивленно смотрели на него, как

будто его посетили бесы. А дети из нашего села стали над ним издеваться и забрасывать его камнями. Из-за чего он решил уединиться и уйти в горы. Питаясь разными растениями и мелкими животными он пробыл там несколько дней, пока к нему однажды во сне не явился Алмамбет. А когда он проснулся, то понял, что к нему вернулась речь. Более того, он стал бесперерывно петь. Во весь голос, возвращаясь обратно домой, он сказывал «Манас». И остановился он лишь, когда его отец ударил плетью».

Манасчы Шаабай Азизов вспоминает: «После встречи с баатырами в местечке Джаман-Карагай (Ак-Суйский район Иссык-Кульской области. – Т.А.Б.), я потерял сознание и упал в обморок. А когда я очнулся уже в своей постели, то чувствую, как губы сами по себе шевелятся. С этого момента покой покинул меня. Я никак не мог остановить себя. Будто мною кто-то управлял. Увидев мое состояние, односельчане стали меня называть сумасшедшим (кырг. *жин тийген*). Будь то зима или осень, я стал искать уединения и уходить из дома в безлюдное место. Там я вдоволь выливал то, что исходило из моих уст. Тогда мне было шесть лет. Однажды я снова упал в обморок у себя дома. В это время, я увидел, как седобородый старец верхом на сером коне вошел прямо домой и говорит: – «До каких пор, мы тебя будем кормить? Ну-ка сказывай!». Помню лишь, как я открыл рот и стал сказывать. А когда открыл глаза, то время было уже к рассвету. После этого случая я надолго заболел. По словам отца (Азиз Омуров. – Б.Т.А.), в детстве я очень часто болел, сначала с двух до пяти, а потом с шести до девяти лет» [125. с. 89-91].

В этом интервью, которое он дал одному из известных собирателей фольклора – Буудайбеку Сабыр уулу, сказитель кое-что не досказал о своей болезни. Видимо, посчитал это необязательным или же постиснялся. Всем, кто видел Шаабая Азизова, известно, что у него было косоглазие. Сам он говорил так, что это «наказание баатыров», которое он получил в шесть лет. Это как раз то время, когда к нему явился Бакай. В течение года он оставался незрячим, лишь через год, когда он публично стал сказывать эпос

«Манас» к нему вернулось зрение. Но все-же духи оставили свой отпечаток – это было его косоглазие. Он всегда к героям эпоса обращался с глубоким уважением, имя Манаса он никогда не произносил вслух, а называл иначе – *Святцем* (кырг. *Олуя*) [21. с. 6].

После того, как к Джаныбаю Коджекову во сне явились герои из эпоса – Семетей, Канчоро и Гульчоро, он «долго болел, а после выздоровления он уходил в горы и там начинал сам для себя сказывать «Манас», а через некоторое время сказывал его уже при большом стечении народа. Так он стал манасчы» [64. с. 114].

«После того, как Мамбета Чокморова посетили Манас и его дружинники, и даже после того, как на его правую грудь поставили печать, будущий сказитель долго не решался сказывать «Манас». От чего его правая сторона стала постепенно отказывать» [98. с. 6].

Канымбюбю Абраимова – малоизвестная сказительница эпоса «Манас», из села Казыбек Ат-Башынского района Нарынской области, рассказала голландской исследовательнице Н. ван дер Хейде о тех своих испытаниях, через которые она прошла в своей жизни: «В 1963 году она выходит замуж и остается жить в селе Казыбек. Здесь ей часто стали сниться Бакай и Манас. Однажды во время сна Бакай ударил ее булавой, требуя скорейшего сказывания «Манаса». После чего она стала уединяться, уходить в горы и сказывать эпос. Через некоторое время она стала исполнять эпос уже перед народом. Здесь следует отметить одну очень важную деталь, которую она мне рассказала во время беседы. Когда она долгое время не сказывала эпос, то ее дочери, а их было пятеро, тяжело заболевали. Поэтому она старалась исполнять сказание о Манасе уже ради здоровья своих собственных дочерей» [114. с. 92].

Возможно, одной из трагических судеб среди всех кыргызских сказителей последних восьмидесяти лет, является судьба Сейданы Молдокеевой. После того, как ее наяву, а потом уже и во сне стали посещать герои из мира Манаса, она долго не решалась сказывать: «Долго

меня мучили баатыры. Требовали, чтобы я сказывала. Я же не могла, стеснялась. Как, я – женщина буду перед народом сказывать «Манас»? Не знала к кому обратиться за помощью. Свекор был очень суровым человеком. Дети же были еще маленькими. Мне пришлось пройти через тяжелые испытания. Несколько раз я падала со скалы. Но однажды мне явились духи баатыров и пригрозили, если я не стану сказывать, то лишусь своих четырех воинов. Тогда я, видимо, не поняла и не придала этим словам серьезного значения. Оказывается, те четыре воина, о которых говорили баатыры, были мои сыновья. Через некоторое время я лишилась четырех своих сыновей: Арзыбека, Дёёлётбека, Мырзабека, Таласбека. При разных обстоятельствах и ситуациях они уходили один за другим. От горя я потеряла голову. Не находила себе места. Несколько раз убегала из дома. Меня снова и снова находили. И в конце-концов стали даже запирать. Решили, что я сошла с ума. Тогда, я стала сказывать дома, когда все уходили на работу. В это время рядом со мной постоянно находились Каныкей, Айчурек и Семетей. Однажды Каныкей мне предложила сказывать о Семетее. Именно с этого момента я стала сказывать лишь «Семетей» [140. с. 11].

Вот что рассказал Турдумамбет Акматалиев о своем призвании: «В детстве я увлекся эпосом «Манас» и иногда исполнял некоторые его эпизоды. Но в 1947 году меня настигла очень странная болезнь. У меня отказали ноги. Я не мог ходить, ползал по земле, как ребенок. Меня отвезли в нарынскую больницу, где я пролежал до того момента, пока меня не посетили во сне баатыры – Манас, Бакай, Чубак, Алмамбет и Сыргак. Вижу, что сижу между ними. И один из них говорит мне: «Ты должен вспоминать о нас и сказывать! Вот тогда ты поправишься, и все у тебя будет хорошо». И взяв за руки, они вывели меня на улицу» [78. с. 100].

Одним из объектов научного исследования Н. ван дер Хейде стало творчество Кааба Атабекова, известного сказителя эпоса «Манас» конца XX столетия. В одной из своих статей она пишет о психологическом

состоянии Кааба Атабекова: «Однажды ночью во сне ему явился средневековый воин огромного телосложения – это был Алмамбет. Один из близких сподвижников Манаса. За ним явился Бакай – советник Манаса, а за ними Чубак, Сыргак и Аджибай. Они между собой говорили о хане Кошое из Ат-Башы. И совсем неожиданно, вдруг Алмамбет обратился к мальчику (Кааба Атабекову. – Т.А.Б.) и сказал, что тот сейчас своими глазами увидит (Кааба Атабеков. – Т.А.Б.) огромную битву между кыргызскими и китайскими войсками. Также Алмамбет сказал ему и о том, что во время сражения он сможет увидеть самых известных китайских воинов: Конурбая, Нескара и Джолоя. И рассказал, как будут происходить события. Одновременно вместе с рассказом Алмамбета, Кааба прямо во время сна в течение часа стал сказывать все те события, о которых ему поведал Алмамбет. Его мать, которая была вместе с ним в юрте, увидев странное состояние своего сына, пыталась разбудить его. Но он не просыпался в течение трех суток. После этого Кааба по ночам стал уходить из дома. И возвращался лишь к утру. А через две недели мать нашла своего сына ночью посреди горной речки, где он сказывал «Манас» [114. с. 90-91].

По словам одного из известных сказителей Дункана Кочукеева (1886-1981), который был родом из села Эчки-Башы Нарынской области, «когда молодой манасчы перед исполнением или при исполнении теряет сознание и падает в обморок, то это говорит о том, что он уже имеет сказительский дар, но никак не может удержать его. Для того, чтобы удержать подобный священный дар, нужно иметь терпение. Конечно, не всякому это дано. Но если он не удержит, то не быть ему сказителем в будущем. Это такой момент в его жизни, когда сказительский дар входит в него и старается овладеть им. И он теряет сознание, потому что не может осилить и принять в полной мере этот дар» [47. с. 33].

Примерно такую же ситуацию можно обнаружить у сказителей других народов. И вот что пишет Г.Д.Санжеев о бурятских сказителях: «Будущий рапсод обычно уже с юных лет начинал вести себя как одержимый духами

– он часто видит сны, уединяется в лесу и вообще проявляет признаки нервного расстройства; иногда он даже хворал, терял свою обычную бодрость, впадал в апатию. То есть с рапсодом происходит то же самое, что и с будущими шаманами, с той только разницей, что болезненный процесс нервного расстройства у последних проявлялся и выражался в гораздо более острой форме. Юный рапсод, убедившись в том, что избравшие его «музы» все равно не оставят в покое, начинал учиться песнопению у старых рапсодов, запоминать слышанные им эпопеи. Помогали ему учиться и те «музы», которые избрали его; обычно эта помощь проявлялась в том, что рапсод во сне слышал пение духов, являвшихся к нему и уводивших его к себе на небо; иногда несчастный маньак слышал пение «невидимого голоса», или, как говорят буряты «пение без рта». За плохое пение рапсоду доставалось не только от слушателей, награждавших его презрением и невниманием, но и главным образом от избравших его духов и тех героев, подвиги которых он пытался воспеть в своей эпопее» [101. с. 18].

У шорцев «важным моментом в избранничестве сказителей, как и шаманов, считалось сошествие к будущему сказителю духов-тёс. В отношении шаманов такое сошествие обычно определялось стандартной формулой «тёс пасыпчылар» – «духи давят» и влекло за собой, то, что обычно именуется «шаманской болезнью» [112. с. 147].

Момент частого недомогания и уединения можно обнаружить в жизни многих святых и основателей религий – это Будда, Иисус, Мухаммед. Основной целью уединения человека являлось, направить себя к духовному началу. Видимо именно поэтому к уединению стремятся и сказители. И возможно через уединение они совершенствуются, вступают в контакт с духами. Когда они пропадают по несколько дней, то оказываются в другом мире, в другом пространстве и в другом измерении – в эпическом мире. Современное толкование подобных явлений настолько широко, что в лице сказителей можно было увидеть вполне больного человека.

Безусловно, как мы уже говорили выше, болезнь и всяческие страдания будущего манасчы имеют некую параллель с шаманской традицией. Ведь сказители-манасчы в какой-то мере выполняли некоторые функции шамана. Это подтверждает достаточное количество материалов о том, что не только кыргызские сказители, но и сказители других тюрко-монголоязычных народов обладали шаманскими способностями, более того, некоторые из них, уже были шаманами или же становились им. Например, младший брат Чоюке Омур уулу и отец Шаабая Азизова – Азиз Омуров был традиционным шаманом. А когда он передал сказительство своему сыну Шаабаю, он полностью посвятил себя шаманской практике.

Венгерский этнограф Д.Шомфаи приходит к следующему мнению: «Хотелось бы отметить тот факт, что священные сказки (*жомок* и *дастан*) о героях также тесно связаны с шаманизмом. Рассказчики – *жомокчу, манасчы* – претерпевают то же, что и шаманы. В детстве они теряются в горах, во время галлюцинаций встречаются там с арбаком – хранителем сказок (чаще всего это белобородый старец). Этот арбак заставляет их рассказывать сказки. Данный вид сна называется *аян* (арабск. – «воззвание»). Рассказывая сказки, они поддерживают связь с арбаком. Эти люди могут угодить духам, рассказывая сказки о них» [117. с. 147-148].

Можно заметить, что также как и шаманы, будущие манасчы переносили странную болезнь, обычно после первого посещения духов. Это было в какой-то степени первым уроком для них. И что очень заметно, все симптомы сказительской болезни сходятся с симптомами шаманской. Известный этнограф и антрополог М.Элиаде пишет следующее: «Будущий шаман отличается прогрессирующими странностями в поведении. Даже когда шаманом становятся по наследству, выбору нового шамана предшествует перемена поведения: души предков шаманов выбирают из семьи юношу; тот становится рассеянным или мечтательным, его охватывает желание уединиться, у него возникают пророческие видения, а в некоторых случаях – приступы с потерей сознания. В течение этого

времени, как полагают буряты, душа избранника уносится духами и приветствуется в обители богов, получает наставления от предков шаманов касательно секретов мастерства, образов и имен богов, культа и имен духов, и тому подобное. И лишь после этого посвящения душа возвращается в тело» [119. с. 82]. Далее он пишет: «Нельзя говорить, что шаманы являются, или всегда должны быть неврастениками: напротив, огромное их большинство совершенно здравомыслящие люди. Очень часто, когда призвание раскрывается в ходе болезни или приступа эпилепсии, посвящение является также и лечением. Будучи далеко не неврастениками или дегенератами, шаманы являются, с интеллектуальной точки зрения, явно выше тех, кто их окружает» [119. с. 84].

То же самое можно увидеть и у сказителей эпоса «Манас». В то время, когда они находились в приграничном душевном состоянии, когда общество, а порою близкие отворачивались от них и отвергали их, они с помощью своих же покровителей, которые и дали им эту болезнь, выходили из столь тяжелой ситуации и приобретали духовно-культурный статус – статус сказителя.

В качестве следующего примера мы предоставляем материал касающийся одного из эпизодов жизни В.М.Жирмунского. Эта вполне реальная история была опубликована в 1992 году на кыргызском языке видным кыргызским фольклористом З.Бектеновым, который в свое время был аспирантом В.М.Жирмунского. Дело в том, что в 1947 году была создана специальная редколлегия из девяти человек по подготовке к изданию книги эпоса «Манас» на русском языке, которая должна была быть опубликована к юбилею эпоса «Манас». Одним из членов этой редколлегии был В.М.Жирмунский. Работа над книгой продолжалась в течение трех месяцев и в августе того же года была завершена. «По окончанию работы, Виктор Максимович попросил меня показать места, связанные с Манасом. Мы взяли официальное разрешение от Совета

Министров Республики, специальный правительственный документ и правительственную новую легковую автомашину.

Из города (Фрунзе. – Б.Т.А.) мы выехали ранним утром. В машине нас было пять человек: молодой лейтенант – сын Виктора Максимовича, сам Виктор Максимович, водитель автомашины, ученый секретарь КирФАНа (Киргизский филиал Академии наук СССР. – Б.Т.А.) – Г.А.Самарин и я. Сначала мы должны были доехать до озера Иссык-Куль, и по северному побережью добраться до Чолпон-Аты. Вечером мы остановились на правительственной даче города Чолпон-Ата, где директор заведения очень радушно встретил нас и расселил по номерам.

Утром мы собрались на завтрак. И тут же Г.А.Самарин нам заявил, что ночью во сне ему явился Манас верхом на своей лошади Аккула, и стал его избивать, даже дважды пытался растоптать. Виктор Максимович с удивлением посмотрев на меня, полушутя сказал: «Как это можно понять? Может быть в будущем и среди русских кто-то станет манасчы?».

После чего мы отправились в город Пржевальск. По приезду в город, мы попросили у председателя облисполкома товарища М.Мамбеталиева показать нам Каркыру, где по мотивам эпоса проводились поминки по Кокетею (Кокетей – один из близких сторонников Манаса. – Т.А.Б.), но нам отказали из-за тяжелых горных условий этой местности.

На следующий день мы отправились на Джети-Огузский курорт. К обеду мы уже были на месте. Пообедав, до позднего вечера я стал знакомить профессора с местностью, а после чего мы все легли спать. Виктора Максимовича мы разместили вместе с сыном в отдельном номере. Я, видимо, в тот день очень устал, и проснулся лишь от громкого крика Виктора Максимовича. Вскочив, я прибежал в его номер. Профессор сидел на своей кровати и правой рукой держался за шею. «Что с Вами, Виктор Максимович?», – спросил я. «Мне тяжело дышать». Тогда я: «Может быть, это связано с высокогорьем? Может быть, нужно вызвать доктора?». «Нет! Не надо вызывать!» – ответил он. И мы снова все легли спать. Через

некоторое время опять раздался громкий крик профессора. Я вновь поспешил к нему в комнату: “Что случилось?”, – спрашиваю я. «Не знаю, но почему-то во сне Алмамбет берет меня за воротник и душит». «Не беспокойтесь, Виктор Максимович, просто вы же не верили, что во сне кыргызским сказителям является Манас!». Профессор, посмотрев на меня, ответил: «Да это ничего, что они являются. Суть в другом, почему Алмамбет стал меня душить?». Так мы и не смогли заснуть и просидели до рассвета» [124. с. 286-296].

Событие, случившееся с В.М.Жирмунским, можно было бы проигнорировать, но дело в том, что эта история является вполне реальной. И случилось это не со сказителем, а с ученым мирового уровня, а свидетелем всего этого стал З.Бектенов его же аспирант, ведущий специалист в исследовании кыргызского фольклора.

Ознакомившись с этим материалом, можно было задать себе вопрос, почему именно Алмамбет явился во сне В.М.Жирмунскому? Конечно трудно дать ответ на подобный вопрос, но мы постараемся это сделать. Как было сказано выше, Алмамбет был китайским принцем, сыном правителя одного из китайских провинций – Азизхана (по варианту Саякбая Каралаева, или Соорондук по варианту Сагымбая Орозбакова), который из-за религиозных (в варианте Сагымбая Орозбакова), и политических (в варианте Саякбая Каралаева) мотивов переходит на сторону Манаса и осуществляет ряд реформ в политической жизни и в военном деле кыргызов. И в этом Алмамбету помогает его образование, которое он получает еще в детстве. Азизхан отправляет его на обучение к дракону в местечко Аджайып, куда не каждому было дано попасть, и где не каждый мог соответствовать жестким требованиям этого образовательного учреждения. Там Алмамбет получает универсальное образование самого высокого уровня, там же он получает знания и по магии. В этом отношении он превосходит даже самого Манаса. Алмамбет был представителем высшей китайской аристократии. Не говоря о его чудесном рождении,

именно эти жизненные условия и ситуации сыграли значительную роль в формировании и развитии у него прогрессивных идей, способностей и высочайшего интеллекта. В этом отношении место и роль Алмамбета в эпосе чем-то схожи с родом деятельности профессора В.М.Жирмунского. Мы не можем утверждать, но, возможно именно поэтому во сне ученому явился Алмамбет.

Таким образом, в этой главе мы рассмотрели проблему о получении сказительского дара будущими манасчы. Конечно проблема, которую мы затронули, считается не из самых легких. Тем более, некоторые вопросы данной проблемы вовсе не являлись объектом изучения отечественной науки. Поэтому она оставалась до конца не изученной. Мы не стали рассматривать и анализировать сновидения и видения сказителей в психологическом аспекте, считая, что этой проблемой должны заняться в будущем психологи. Тем более для фольклористики на наш взгляд это не имеет важного значения. Хотя В.И.Харитонова отмечает, что «для представителей психологической отрасли науки работа с мало понятным им материалом не менее сложна, чем освоение этнографом или фольклористом тайн психологии личности, специфики работы мозга человека, новейших сведений о природе Вселенной. Думается, что в случае с шаманством и иными родственными явлениями не обойтись без уяснения основ происходящего с человеком в странных ситуациях «общения с потусторонним» – без понимания своеобразия работы психики в измененных состояниях сознания» [113. с. 206-207].

И всё же, опираясь на научные достижения зарубежных исследователей в области фольклористики, этнографии по данной проблеме, обращаясь к сведениям сказителей разных народов, в том числе и сказителей эпоса «Манас», мы старались изучить вопросы об избрании, о духах-покровителях и духах-посредниках (помощниках) манасчы, о болезни будущего манасчы с точки зрения фольклористики, а также понять его внутреннее состояние, которое руководит им и вводит его в эпическую

среду, о котором мы так много говорим, но очень мало знаем. Возможно войдя в эпическую среду сказитель воспринимает её как реальность и становится носителем этого особого эпического сознания. И здесь не стоит вопрос верить этому или же не верить, здесь стоит вопрос о рассмотрении особых механизмов передачи сказительского дара. И отрицать это явление мы не можем, ибо это есть часть эпической культуры не только кыргызов, но и многих других народов мира.

Глава III. ОБУЧЕНИЕ И ИСПОЛНИТЕЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ СКАЗИТЕЛЯ

3.1. Получение благословения и мотивы посещения святых мест

Британский антрополог Э.Лич в своей книге «Культура коммуникации: Логика взаимосвязи символов» отмечает: «Главная задача, связанная с жертвоприношением, сосредоточена вокруг метафоры смерти. Какое отношение имеет убийство животных к общению между Человеком и Божеством или к изменению социального статуса индивида? Один подход – как представляется, довольно часто находящий подтверждение в языке, которым люди описывают совершаемые ими жертвоприношения, – состоит в том, что принесение жертвы есть дар, или дань, или штраф, выплачиваемый богам. Церемония жертвоприношения – это выражение принципа взаимообмена. Одаривая богов, их принуждают в ответ оказывать человеку благодеяния» [67. с. 100-101].

По сведениям самих же сказителей мы заметили, что после избрания будущего манасчы, духи из мира Манаса требуют от него *жертвоприношения* (кырг. *ак сарбашыл*). И этот мотив можно встретить почти во всех биографиях сказителей. Жертвоприношение должно было быть посвящено духам мира Манаса, и прежде всего духу самого Манаса, для того, чтобы умилостивить их.

«Узнав о тяжелом состоянии здоровья Мамбета Чокморова, его дядя по материнской линии – Денизбай Эшимбек уулу (1863-1935), который к тому времени уже был известным сказителем эпоса «Манас», приезжает к нему домой и, обращаясь к родственникам, требует пригласить старейшин рода и благословить Мамбета, этим самым открыть ему сказительский путь (кырг. *бетин ачуу* – Б.Т.А.). Затем ему предлагают самому выбрать жертвенную *овцу*. После чего все собравшиеся, положив свои пояса на шеи,

обращаются к духу Манаса и совершают обряд жертвоприношения» [98. с. 6-7].

Через месяц после того, как Кааба Атабекова во сне посетили Бакай, Алмамбет, Чубак, Сыргак и Аджибай, «его дядя Асанбек, (заколол жертвенную *овцу*. – Б.Т.А.), пригласил домой старейшин рода, которые попросили мальчика (Кааба Атабекова. – Б.Т.А.) исполнить «Манас». Кааба был очень застенчивым мальчиком, и он никак не мог решиться исполнить перед старейшинами сказание о Манасе, а когда он начал, то старейшины даже забыли о приеме пищи. После исполнения эпоса старейшины прочли суры из Корана и благословили (кырг. *бата берүү*) мальчика. Это было началом его сказительской деятельности» [114. с. 91].

После того, как в местечке Джаман-Карагай (Ак-Суйский район Иссык-Кульской области. – Т.А.Б.), шестилетний Шаабай Азизов при виде огромного полчища потерял сознание, родители нашли его лишь через несколько дней и привезли домой. А когда через трое суток он пришел в себя и открыл глаза, родители от радости закричали – «ак сарыбашыл!» (овца, предназначенная в качестве умилостивительной жертвы. – Т.А.Б.). И тут же закололи *овцу*. Но это было лишь вступлением, так как Шаабай все еще не сказывал «Манас» и не придавал этому серьезного значения (либо не понимал сути того, что он должен делать). Понять смысл происходящих событий вокруг него шестилетнему мальчику было просто невозможно. Видимо, поэтому, спустя три года, отец Шаабая, Азиз еще раз заколов жертвенную *овцу* и пригласив аксакалов (старейшин. – Б.Т.А.) – односельчан, потребовал у своего сына исполнить эпос перед гостями, мальчик стал сказывать всю ночь, а наутро, когда он закончил, все приглашенные благословили Шаабая. Только после этого он стал сказывать по-настоящему. Здесь нужно отметить еще одну причину начала его первого выступления. В этот же день, когда отец пригласил аксакалов и всех близких родных, к Шаабаю явился седобородый старец и пригрозил ему. Об этом мы говорли в предыдущем разделе. Видимо, именно угроза

седобородого старца (это, возможно, Бакай. – Т.А.Б.) и стала причиной его первого исполнения эпоса «Манас» перед настоящей аудиторией» [125. с. 90].

Еще один пример, касающийся творчества Саякбая Каралаева: «Однажды Алмамбет, явившись во сне Саякбаю, сказал: – «Семь лет прошло с того момента, как тебя посетил Бакай. Поэтому по возвращению домой ты должен в честь Манаса принести в жертву своего *коня* и получить благословение народа!». Полностью еще не поправившись от болезни, «Саякбай вместе со своим дядей Конурбаем и скакуном Кунантаем отправляется в Тюп на скачки. На скачках его Кунантай выходит первым и получает главный приз. Но в этот момент Саякбай тяжело заболевает и остается в Тюпе на некоторое время. Не зная куда идти, он обращается к известному сказителю Дыйканбаю, так как между Дыйканбаем и Саякбаем имелись дальние родственные узы. Дыйканбай очень тепло встретив его, замечает, что Саякбай очень болен: «Эх, сынок, ты оказывается никак не можешь расскрыться, это и есть причина твоей болезни. Сейчас я совершу обряд жертвоприношения (*овца.* – Б.Т.А.) в честь духов, и я тебе исполню «Манас», а потом ты продолжишь. Таким образом я постараюсь помочь и направить тебя на сказительский путь». И Дыйканбай стал сказывать эпизод «Великий поход Манаса на Бейджин» (кырг. *«Чоң казат»*. – Б.Т.А). Он долго сказывал и остановился, лишь когда сварилось мясо. А когда все поели, пришла очередь Саякбая. И тогда Саякбай сказывал целые сутки. Позже Саякбай вспоминал что, «к сказительству меня привел Дыйканбай. Он благословил и открыл мне дорогу» [81. с. 22-27].

Существуют три версии одного и того же сновидения Тыныбека Жапый уулу (М.О.Ауэзова, А.Тыныбекова, Т.Актанова). Одна из них принадлежит его сыну – Актану Тыныбекову. Согласно этой версии, будущий сказитель, направляясь по южному побережью озера Иссык-Куль в город Каракол по служебным делам, в местечке Бир-Булак

останавливается на ночлег. Там ему во сне являются герои из эпоса «Манас». Один из молодых баатыров представил всех, кто явился к нему, и в конце предупредил, чтобы он на следующий день еще раз остановился на ночлег в одном из стойбищ в направлении города Каракол: «И там хозяева зарежут черную *овцу* для гостей. Ты же про себя должен эту *овцу* посвятить духу Манаса как жертвоприношение». Все так и случилось, как предупреждал молодой баатыр. После чего Тыныбек всю ночь стал сказывать «Манас» для гостей стойбища [47. с. 3-9].

Сапарбек Касмамбетов вспоминает: «В тот день вечером я пошел искать отвязавшегося теленка (это было зимой 1943 года. – Б.Т.А.). Перешел речку Мыкан по мосту, добрался до местности Чекилдек (Кочкорский район Нарынской области. – Т.А.Б.), где на лугу паслось большое стадо коров. Теленка не нашел. Был зимний день, сумерки наступили быстро. На краю леса увидел старика, который пытался грузить дрова на лошаденку. Аккуратно срубленные ветки были связаны в две вязанки. Старик был высокого роста, складной осанки, бородатый, в изношенной шубе, поверх которой был надет серый суконный халат. “Ой, сынок, иди сюда!” – позвал он меня. «Откуда идешь? Чей ты будешь?» Подошел и поздоровался. Тогда никто в окрестности не знал моего отца Касмамбета, поэтому назвал имя матери:

- Я – сын байбиче по имени Сайраке.

- Ага, это дочь того Сыдыка, знаю, знаю. Очень красноречивая, хорошая женщина. Как она поживает, жива, здорова?

- Спасибо, здорова.

- В таком случае помоги мне погрузить дрова. А ты зачем приходил сюда?

- Вон тот теленок – наш, его и искал.

- Ой, не спеши теперь, иди со мной, переночуешь у меня. Утром укажу дорогу, и ты уведешь своего теленка к себе домой.

- Мать волноваться будет.

- Ничего. Мужчина волен ходить, где придется. За одну ночь ничего плохого не случится. Я помог старику и пошел с ним дальше. Перешли две речки, добрались до его однокомнатного домика под скалой. Старик посмотрел на меня с одобрением и пригласил в дом.

- Иди, сынок, гость не приходит по приглашению. Благодаря тебе мы тоже будем пить сегодня бульон. И зарезал рыжего козленка. Я хорошо умел разделывать мясо, поэтому охотно помог ему. Мясо варилось в казане. Разговорились: «Что ты умеешь, сынок, что знаешь?» – спросил он. Я рассказал все о себе, не стал скрывать, что с тех пор как нечаянно заснул в безлюдном месте, мне только и хочется петь, но ничего не получается. Не могу и «Манас» сказывать.

- А-а, хороший мой, видимо, на тебя подействовала священная сила, - сказал хозяин дома. – Как будто я знал тебя и правильно сделал, что зарезал в твою честь козленка. Садись поближе ко мне. Я тот самый известный манасчы Шапак (Шапак Ырысмендеев – известный сказитель эпоса “Манас”. – Т.А.Б.).

Потом он исполнил небольшой отрывок из «Манаса» и предложил мне продолжить. Не знаю, как получилось, я довольно свободно начал сказывать. Спустя некоторое время он остановил меня и благословил: «Я благословляю тебя, мой милый. Пусть дорога твоя будет широкой!» [54. с. 70-72].

Позже Сапарбек Касмамбетов признался нам: *«Значение жертвенного скота огромно. Явно, от рода и вида скота, приведенного в качестве жертвы, зависит будущее творчество сказителя и даже стиль исполнения.* Шапак принес в жертву козленка и благословил меня на сказительский путь. Поэтому и мой голос при исполнении эпоса «Манас» стал высоким...» (Сообщение Сапарбека Касмамбетова от 07.09.2014 г.).

Уркаш Мамбеталиев вспоминает: «Во время моего сна Саты (его дядя. Б.Т.А.) не мог меня никак разбудить, тормоша, громко крича. Подумав, что я умер, он поскакал к жене моего брата, которую звали Шамшы. Она тоже

испугалась не на шутку и, упрекнув Саты за плохую весть, отправила вместе с ним своего старшего сына Эсена. Тот и привез меня домой на лошади. Я ничего не соображал, только бормотал несвязанные строки «Манаса». Дед Дуйшаалы догадался, что меня осенил дух Манаса, и принес в жертву белую козу, получив для меня у своих соседей благословение» [73. с. 75].

Также в качестве примера нам следует обязательно отметить историю Кельдибека Барыбоз уулу, который является совершенно особым случаем в сказительской традиции: «Первое явление Манаса и его дружинников Кельдибеку было в то время, когда он жил на Чуе и пас днем овец. Появившиеся дружинники Манаса сказали ему: «Кельдибек, мы проездом ночевали у тебя, после тебя будет Сагымбай – у него мы пообедаем, с Тыныбеком только повстречаемся. Ты нас встречай по-доброму, мы еще остановимся на обед у черика (название рода) Кожомкельди, но его жизнь будет короткой». Второе явление Манаса и его дружинников: человек, восседавший на Аккуле с грозным и насупленным видом, с черной круглой бородой, с большими глазами, что с ладонь, сказал: «Меня зовут Манасом». Рядом с ним на коне Сарале восседал лучезарный, большеглазый, с рыжьей бородой клинышком человек. Когда его Кельдибек спросил: «Кто вы такой?», – он ответил: «Я Алмамбет». Потом Кельдибек обратился к белобородому смуглому человеку, сидящему на коне Акбозе: «А вы кто будете?». Он сказал: «Я родственник (Манаса), Бакай». Затем они предупредили Кельдибека: «Если ты каждый год, вспоминая дух предков, будешь посвящать нам жертву в виде *скота*, у тебя будет мужское потомство, но если ты забудешь хоть один раз исполнить этот обет, то уже ничто не поможет, и ты останешься без потомства». И в последнее, третье свое посещение они говорят: «Ты поклонялся нам, наши дела воспевая, но поставленное нами условие не выполнил до конца, потому не будет у тебя мужского потомства, ты будешь иметь одну дочь». И действительно, говорят, у Кельдибека не было сыновей» [64. с. 111-112].

Итак, выше приведенные сведения сказителей говорят нам о том, что жертвоприношение духам мира Манаса, это важная и неотъемлемая часть сказительской традиции. Жертвоприношение – это благодарность будущего манасчы за то, что ему предоставлен особый дар от духов мира Манаса. Конечно, как мы заметили многие из них вначале не осознают своей избранности. Также многие из них не осознают свою ответственность перед этим даром: его особенности и роль не только в его будущей судьбе, но и в судьбе народа. И, возможно, некоторые из них не до конца понимают, каковы могут быть последствия при отказе принять сказительский дар. С проведением обряда жертвоприношения будущий сказитель уже официально в народе считался настоящим сказителем и получал признание в обществе. Ведь вместе с осуществлением обряда жертвоприношения будущий сказитель получал и благословение старейшин рода, духовных наставников, что также являлось важной частью в сказительской традиции. И хотя он уже до этого получил благословение от духов мира Манаса, видимо это нужно было закрепить на социальном уровне. Здесь следует помнить еще об одном очень важном моменте сказительской традиции. Народ никогда не признавал лжесказителей, т.е. тех, кто старался выдавать себя за манасчы. В народе было принято считать, что сказителем мог стать лишь тот, кто стал избранным и получил дар от духов мира Манаса. Все остальные случаи не признавались, а порою даже строго пресекались. Для кыргызов это было очень важно. Подобное отношение народа к сказительству еще раз доказывает его твердую веру в Манаса. И народ признавал эпос именно тех сказителей, которые получили благословение от духов и старейшин. И именно сказ таких сказителей считался классическим вариантом эпоса.

Исходя из этого можно сделать следующие выводы: 1) получение сказительского дара во сне или наяву от духов мира Манаса можно условно считать избранием манасчы *на духовном уровне*; 2) обряд жертвоприношения и вместе с ним благословение старейшин рода,

духовных наставников можно условно считать избранием манасчы *на социальным уровне*.

Изучая сведения сказителей, можно определить, что обряд жертвоприношения проводится в следующих случаях: 1) *герои эпоса сами требуют этого от будущих сказителей* (на примере: Кельдибека Барыбоз уулу, Тыныбека Жапый уулу, Саякбая Каралаева); 2) *родители, родственники, духовные наставники будущего сказителя, видя его страдания, мучения, болезнь, добровольно совершают обряд жертвоприношения для того, чтобы умилостивить духов и помочь ему полностью принять этот дар* (на примере: Саякбая Каралаева, Мамбета Чокморова, Шаабая Азизова, Кааба Атабекова, Сапарбека Касмамбетова и др.).

Достаточно широко обряд жертвоприношения описывается и в эпосе «Манас». В качестве примера можно привести эпизод, где Чыйырды (мать Манаса), перед своими родами видит во сне своего отца Бакбергена, который благославляет свою дочь. Об этом она сообщает своему мужу Джакыпу и требует, чтобы он совершил обряд жертвоприношения в честь своего отца, чтобы умилостивить его дух:

«Кагылайын бай Жакып,	«Дорогой мой бай Джакып,
Ак боз бээни алдыргын.	Светло-сивую кобылицу приведи.
Кагылайын Бакберген,	От родного отца – Бакберген,
Бакбергенден бата алгын,	Благословение получила я,
Курмандыкка чалдыргын». –	Жертвоприношение ты соверши». –
Деп ошентип алганда,	Так сказала Чыйырды,
Ошо кезде бай Жакып:	И ответил тогда ей Джакып:
«Макул экен акыл кеп,	«Хорошо, согласен я, ты права,
Бул айтканың накыл» – деп,	Смысл есть в твоих словах», –
Аттан түшө калды эми.	И, Джакып сошел с коня.
Акбалтаны чакырып,	И стал звать он Акбалту,
«Бери келчи», - деп бакырып.	Громко крикнул: «Ко мне иди.

Ак боз бээни алгын – деп,	Светло-сивую приведи,
Курмандыкка чалгын – деп,	Жертвоприношение соверши,
Өтүп кеткен кайнатам	Из жизни когда-то ушедшему
Арбагын атап мал союп,	Духу тестя ее посвяти,
Аягын жерге көмгүн» – деп»	И в землю ноги её зарой» [139. с. 33].

Другая немаловажная традиция в сказительстве – это обучение будущего сказителя. Рассматривая данный вопрос, можно привести достаточно много примеров из биографий прошлых и современных сказителей-манасчы. Обращаясь к процессу обучения сказителей, Б.Н.Путилов отмечает: «Различные культуры знают свои типы обучения. Объединяющим для всех них, однако, является одно: будущие певцы с самых ранних лет живут в эпической среде, вместе со взрослыми слушают сказителей, усваивают содержание эпоса, проникаются его духом. Певец не может появиться «со стороны»; «чужой» никогда не станет сказителем. Желание не только слушать и переживать услышанное, но и воспроизводить сказания, приходит в какой-то момент. Внешним толчком могут послужить встречи с особенно хорошим певцом, чьи-то побудительные слова. Но истинные причины творческого пробуждения, конечно же, лежат внутри: это сказительский дар, зов, рано или поздно дающий о себе знать» [91. с. 12]. Далее автор, учитывая все особенности обучения и воспитания эпического певца, выделяет три их типа, это:

«1) самообучение, когда юный певец, сознательно или непроизвольно, пытается воспроизводить фрагменты услышанного, складывать и пропевать (или проговаривать) эпические стихи;

2) семейная традиция, где приемы передачи и усвоения конкретных эпических знаний и навыков исполнения и в целом сказительского искусства приходили от старших к младшим;

3) классический тип обучения – при котором профессиональный учитель находит (выбирает) себе ученика, посвящает ему специальное

время, ведет его, согласно выработанной методике, доводит до определенного уровня мастерства и выпускает в свет» [91. с. 12-44].

Для того, чтобы ближе ознакомиться с процессом обучения сказителей-манасчы, следует еще раз обратиться к их биографиям. Таким образом мы постараемся показать, как процесс обучения происходил у кыргызских сказителей.

Тыныбек Жапый уулу считал своим наставником Чонбаша (Нармантая). Обучение Тыныбека было инициировано его отцом Жапыем после того, как Жапый обнаружил у своего сына задатки сказительского дара, он лично отправил его к Чонбашу (Нармантаю) в восточное побережье озера Иссык-Куль в местечко Турген. Так, Тыныбек пробыл у Чонбаша (Нармантая) пять месяцев. Он, как и каждый член семьи Чонбаша (Нармантая), помогал ему по хозяйству, вместе с ним разъезжал по стойбищам и селам. Везде и всюду он слушал исполнение своего наставника, так он вбирал все то, что считал нужным для совершенства своего сказительского мастерства. Благодаря воспоминаниям Тыныбека, мы имеем некоторую информацию о сказительском искусстве Чонбаша (Нармантая). Известно, что в усвоении сказительского мастерства Тыныбек обращался также к Балыку (Бекмурату) Кумар уулу, Кельдибеку Барыбоз уулу и Акылбеку.

После того, как Тыныбек состоялся и стал одним из видных сказителей эпоса «Манас», к нему уже стали обращаться и другие сказители. По словам самого Тыныбека, у него обучались: Сагымбай, Калыгул, Тоголок Молдо, Касымбай, Байбагыш, Коджоберди, Денизбай, Молдобасан, Джакып, Дункана, Эшмат, Джусупакун, Сарырчы (Бекбоо).

Эшмат, который был одним из учеников Тыныбека, вспоминает: «Жусупакун, Сагымбай и я, чтобы научиться сказительству, целых четыре года жили у Тыныбека. Помогали ему по хозяйству: заготавливали дрова, смотрели за табуном. Так и проходило наше обучение» [130. с. 12].

Для Мамбета Чокморова первым духовным наставником стал Денизбай Эшимбек уулу. Об этом он и сам часто говорил. Как мы уже сказали выше, Мамбет был племянником Денизбая. А когда Мамбет стал известным сказителем, он взял на обучение Кааба Атабекова, который вспоминает: «Тогда я учился в четвертом классе. Однажды мне сообщили, что меня вызывает к себе манасчы Мамбет Чокморов. Наши села находились по соседству. И мне нетрудно было найти его дом. Когда я пришел к нему домой и поздоровался с ним, он, посмотрев на меня, стал спрашивать, откуда я и чей сын. А когда он понял, что я тот, кого он вызывал, попросил меня исполнить по желанию какой-нибудь отрывок из эпоса «Манас». Тогда я исполнил ему эпизод, как Канықей проважает дружинников Манаса в Великий поход. Примерно двадцать минут продолжалось мое выступление, а когда я завершил, он сказал: «Оказывается, сынок, ты уже стал сказителем. Теперь ты должен поехать со мной далеко в горы на джайлоо (летнее пастбище. – Б.Т.А.). Через несколько дней я сам приеду за тобой. А пока возвращайся домой».

Через несколько дней, как и обещал Мамбет приехал за мной. Попросив разрешения у моей матери, взял меня в горы. Так мы несколько дней гостили у его знакомых и родных. Каждый дом нас встречал с большием радушием. Днем мы отдыхали, а по ночам он сказывал «Манас». Свое выступление он всегда начинал с прозаического комментария, а потом вплоть до утра без перерыва сказывал. Вот так он научил меня, где, что и как сказывать» [125. с. 72-82].

Нельзя представить творчество Саякбая Каралаева без Чоюке Омур уулу, вокруг которого была образована большая сказительская школа. Его учениками считались не только его младший брат Азиз Омуров и племянник Шаабай Азизов но и Саякбай Каралаев, Дункана Кочукеев, Мамбетаалы Ашымбаев, Осмонаалы Алтыбаев, Кайдуу Сопуев, Мамбет Чокморов. Конечно же, у Саякбая Каралаева к Чоюке было особое отношение. Видимо, поэтому Саякбай всегда любил повторять: «Чоюке –

тополь, а я – лишь его ветвь» (кырг. *«Чоюке – чынар, мен – чырпык»*) или «Чоюке – ловчая птица, а я лишь – маленькая птичка» (кырг. *«Чоюке – тынар, мен – чымчык»*). Для Саякбая Чоюке был первым манасчы, которого он увидел в детстве. И лишь спустя двадцать лет после первой встречи, он вновь видится с ним в местечке Маман (Ак-Суйский район Иссык-Кульской области. – Т.А.Б.). А в 1924 году они вместе отправились к Кыдыр-аке (Байсариев), который находился на летнем пастбище – Анырты (Ак-Суйский район Иссык-Кульской области. – Т.А.Б.). Кыдыр-аке в прошлом был главой Тургенской волости, депутатом Государственной Думы Российской империи от Джети-Суйского края, имел воинское звание подполковника, был очень уважаемым в народе и мудрым человеком. Кыдыр-аке очень ценил сказительство и с глубоким почтением относился к Чоюке. Обратив внимание на Саякбая, Кыдыр-аке предложил Чоюке, чтобы он взял его в ученики и дал ему все те знания, которыми обладает он сам. Проведав почтенного Кыдыр-аке и получив от него благословение, Чоюке и Саякбай отправляются на так называемые гастроли в другие селения и стойбища, чтобы исполнять «Манас» для местных жителей [126. с. 158-159].

У Саякбая Каралаева был еще и другой наставник. Это Дыйканбай Калчабек уулу, от которого он познал все таинства «Семетея», и который также направил его на сказительский путь. Об этом Саякбай Каралаев рассказал в свое время Акмату Карыбаеву, своему земляку [81. с. 22-27].

Один из видных сказителей эпоса «Манас» – Мамбетаалы Ашымбаев (1897-1969), родился в селе Кайырма-Арык Ак-Суйского района Иссык-Кульской области. Мамбетаалы считал своим наставником Чоюке Омур уулу с которым он вместе около года сказывал «Манас» в Прииссыкулье. Но прежде чем стать его учеником, он в одиннадцать лет проходит через тот же мучительный процесс, что и другие сказители. «Во сне ему являются Манас и его дружина, которые очень строго обращаясь с ним, требуют скорейшего сказывания, а один из них даже пригрозил мальчику:

«Если ты не подчинишься нашей воле, то будешь вот так вот страдать!» – и крепко взял его за шею. После чего мальчик проснулся с сильной болью в шее, и не мог повернуть голову в течение нескольких дней. Старейшины аила, узнав об этом с его слов, совершили жертвоприношение и направили к Чоюке. А когда он встретился с Чоюке, то тот объяснил, что «Манас» следует сказывать вслух, а не держать в себе, ибо это может привести к болезни, как, например, с той же шеей. И сказывать надо торжественно, иначе сказывание станет подобно причитанию, и это не понравится баатырам. И не смей добавлять от себя, и не смей убавлять, а то потеряешь всю ценность сказания» [127. с. 19].

Турдумамбет Акматалиев, который в детстве время от времени сказывал некоторые эпизоды из эпоса «Манас», считал, что именно Тоголок Молдо (настоящее имя – Ыбырайым Абдырахманов) направил его на сказительский путь: «Это случилось в 1939 году. Мой дядя Асанбай, устроил пир (кырг. *той*), куда пригласил всех односельчан и близких. Одним из приглашенных оказался и Тоголок Молдо. Дядя заранее меня предупредил, сказав, что «Тоголок Молдо – знаток человеческих качеств, очень великодушный человек. Я знаю, что ты временами сказываешь «Манас». Поэтому я и пригласил его, так как мне самому хочется узнать, что это у тебя, дар – который останется по жизни или же временное развлечение. Вот он и скажет, на что ты горазд. Если это у тебя дар, то впредь будешь сказывать публично, если же это не так, то ты больше не будешь понапрасну тревожить дух Манаса». Вскоре Тоголок Молдо приехал наряду со всеми гостями к нам на пир. И действительно, дядя представил меня ему. Тоголок Молдо перед всеми попросил меня исполнить какой-нибудь эпизод из эпоса. Я долго не решался, но в конце-концов исполнил. Сейчас уже я не помню, какой именно это был эпизод. После моего выступления Тоголок Молдо сказал мне: «Хорошо сынок! Если тебя немного подучить то станешь сказителем. Ну, а теперь ты должен быть со мной в течение нескольких дней. Я тебя научу четко и ясно

произносить текст сказания, а также научу и речитативу, чтобы приятно было тебя слушать. Учись у меня, я многому тебя научу, ведь в свое время я учился у знаменитого Тыныбека. Разве можно найти сказ, лучше чем у Тыныбека» [78. с. 100].

Если в семье уже есть сказители: дед, отец, старший брат поиски ученика и наставника не составляет труда. Они предопределены судьбой. Процесс обучения в таком случае будет проходить более легко и свободно.

Таким образом, совершая экскурс по материалам некоторых манасчы, среди которых есть и малоизвестные сказители, мы определили ряд важных моментов и особенностей в обучении сказителей. Конечно, на самом деле подобному явлению, как сказительству эпоса «Манас», обучиться нелегко. Невозможно также сравнить обучение сказительству с современной системой образования. И все же исходя из сведений сказителей приведенных нами в качестве примеров, мы попытались выявить: 1) *форму* обучения; 2) *содержание* курса обучения; 3) *базу* – где и при каких условиях, и обстоятельствах проходит сам процесс.

Остановимся на этих моментах более подробно:

1) По своей форме обучение будущих сказителей-манасчы часто проходит на индивидуальном и даже на интимном уровне, когда наставник предоставляет знания своему ученику в отсутствии третьих лиц. Вместе с тем часть процесса обучения проходит открыто, с демонстрацией полученных знаний в присутствии третьих лиц или целой аудитории. Это можно наблюдать, когда наставник вместе с учеником выступают перед публикой, выбрав тот или иной эпизод из эпоса. Причем, наставник начинает исполнять, а ученик подхватывает сюжет, продолжая его или завершая. Во всех случаях и при всех обстоятельствах обучение происходит в устной форме без каких-либо записей;

2) По своему содержанию курс обучения может длиться от нескольких дней до нескольких лет, если наставник и ученик – из одной семьи, например: Балык и Найманбай, Тыныбек и Сооронбай, Азиз и Шаабай и

т.д.. Содержание курса обучения может быть очень разнообразным и произвольным, но обязательно на основе народных традиционных знаний. Самым главным и основным в обучении являются знания сказительской традиции и те принципы, которых ученик должен придерживаться (обязанности и права, возможности и запреты, и т.д.). Конечно, здесь нужно учесть еще тот запас знаний, относящихся к профессиональной тайне. О них должны знать лишь сами сказители-манасчы;

3) Обычно обучение проводилось в доме наставника или же на нейтральной территории в летнее время на пастбищах или в доме.

Не стоит забывать то обстоятельство, что форма, содержание и база обучения в прошлом осуществлялись в условиях кочевого образа жизни. И если обратиться к типам обучения эпического певца, которые были выдвинуты Б.Н.Путиловым (первый тип – самообучение, второй тип – семейная традиция, третий тип – классический), то все они в той или иной мере существовали и в сказительской традиции кыргызов.

В.В.Радлов отмечает: «Певец учится только пассивно, слушая. Он не поет знакомых ему песен, так как готовые песни вовсе не существуют в периоде настоящего эпоса, существуют только сюжеты, которые и описываются так, как муза, то есть внутренняя сила певца влагает их в него. Он никогда не поет песен, составленных другими, он сочиняет только сам» [93. с. 37].

Почти такого же мнения придерживается и К.Рахматуллин: «Все сказители, прежде чем начать исполнять «Манас», проходили определенную подготовку: слушали эпос в исполнении других сказителей, изучали и осваивали его содержание и художественные приемы исполнения. Но это не сводилось к изучению текста, ибо каждый из вариантов представляет самостоятельное творчество, отличаясь от других сюжетным построением и стилем. Насколько нам удалось выяснить из распросов и наблюдений, сказитель пристально изучал сюжет,

композицию, жанры, эпитеты, сравнения и т.д., то, из чего складывается художественное произведение» [96. с. 90].

В народе было принято, перед началом процесса обучения или после, обязательно получить благословление от своего наставника. И с этой просьбой будущие манасчы или их близкие родственники обращались к наставнику. Получение благословления от наставника, считалось важным событием в жизни и судьбе сказителя. И хотя каждый процесс имеет свое начало и конец, процесс обучения и творческих поисков в сказительстве не прекращается. Как точно заметил Б.Н.Путилов: «В значительной степени эта работа совершалась бессознательно, имплицитно, «ученик» лишь ощущал плоды ее, когда в итоге с поразительной легкостью запоминал и воспрозводил сотни и тысячи стихов. Исследователи обычно ссылаются на необыкновенную память певцов, позволяющую им «без труда» усваивать целые эпопеи. Между тем рядом с памятью в качестве определяющего фактора следует поставить приобретенное исподволь эпическое знание: певец мог пропеть эпос потому, что вошел в его мир и овладел его языком. Подлинным сказителем являлся не тот, кто – подобно чтецу-декламатору – по памяти мог исполнять подчас огромный по объему текст, но тот, кто обладал *знанием* эпоса во всей совокупности его слагаемых и воспроизводил именно это свое *знание*» [91. с. 43-44].

Отмечая хакасскую традицию, В.Е.Майногашева пишет: «Начиная с детства, каждый из них приходит к сказительскому искусству, пройдя «неафишированную» выучку у многих старших предшественников. Вряд ли сказитель, работая на слушателей, сразу прикидывает, что именно такой-то ребенок, подросток или юноша перенимает его опыт, традиции сказа, манеру импровизации, тем самым продолжит его искусство. Учеба идет чаще исподволь и даже затаенно. К тому же, даже овладевший искусством импровизации «неофит» не скоро решится исполнять героический эпос. Действует этика. Сначала он исполняет перед детской

аудиторией, пробуя себя, и только получив там «крещение», обретая уверенность, позднее выйдет к взрослым слушателям» [71. с. 57].

Обращаясь к творчеству калмыцкого сказителя – Мюкебюна Басангова, Н.Б.Сангаджиева пишет о его обучении: «Многое он перенял и от служителя хурула Менк Байр Дживенкиева, знавшего значительное количество исторических преданий и сказаний. Менк Байр Дживенкиев был частым гостем цахаров, где среди многих истинных ценителей эпоса всегда присутствовал и Мукебюн. В районе Яндыко-Мочажного улуса находился небольшой хурул. Настоятель хурула Санджи Дживенкиев был большим любителем произведений устной народной поэзии и в особенности «Джангара». Он приблизил к себе людей образованных и знающих фольклор. Мукебюн Басангов обратился к настоятелю с просьбой: публично выступить с исполнением «Джангара». Настоятель хурула дал согласие. В назначенное время послушать юного сказителя собрались старейшие представители улуса, которым доводилось слышать исполнение многих талантливых джангарчи, ценители и знатоки устного творчества, жители ближайших аймаков. В течение двух дней исполнял юный Мукебюн героические песни о древних богатырях сказочной страны Бумбы. «В продолжение двух дней, - вспоминал впоследствии Мукебюн, - рассказал я «Джангар». Мое исполнение песен героического эпоса понравилось, и в знак особого расположения и признания мне надели бешмент, наградив тремя рублями денег. С того дня я получил благословение на самостоятельный путь сказительства и завоевал право носить имя «джангарчи» [100. с. 17-18].

Достаточно аналогичных примеров практики благословения можно встретить и в эпосе «Манас». Часто благословение осуществляется наставником Манаса и старейшиной кыргызов – Кошоем. Кошой не менее, чем Бакай обладал неимоверными качествами и способностями. Не одно крупное событие кыргызов в эпосе не проходит без ведома и без участия Кошоя. Его присутствие на больших мероприятиях всегда сопровождается

его же благословением. Об этом говорит и манасчы Тыныбек Жапый уулу: «В «Манасе» Кошою было дано право лишь на три священных благословения. И одно из них, когда он благословил Канықей. После чего и родился Семетей» [47. с. 42]. Очень подробно описал образ Кошоя, Саякбай Каралаев:

«Абаң Кошой карыя,	«Почтенный старец Кошой,
Адамдан бөлөк олуя.	Нет подобного святца среди людей.
Батасы журтту байыткан,	Его *благословение* обогатит народ,
Байгамбар чалыш карыя.	Он подобен пророку.
Жарды жүрүп байыган,	Был он ни с чем и стал богатым.
Жалгыз жүрүп көбөйгөн...	Был он один и стал множеством...
Акылга дыйкан кеменгер.	Он очень мудр и умен.
Жолуккан куру калбаган,	Встретив его, приобрести можно все,
Эңкейтип душман албаган...	Он не по силам врагу...
Кабылан Кошой эр ошол,	Кошой подобен леопарду,
Калыйпа кирип кат алган,	Он дошел до халифа, и грамоту получил,
Канзаададан *бата* алган,	*Благословения* принца он был удостоен,
Он эки бирге кол берип,	Он встречался с двенадцатью пирами,
Зайыппуруш аталган»	И прозвали его – «Великим» [136. с. 171].

Одним из важных эпизодов эпоса являются «Поминки по Кёкётею». После смерти старейшины кыргызов Кёкётея его сын Бокмурун устраивает торжественную тризну, куда он приглашает вместе со своими сторонниками и правителей вражеской стороны. На поминках проводятся состязания, в том числе и пешая борьба (кырг. *жөө күрөш*). Со стороны вражеской стороны выходит Джолой. От кыргызов выходит старый Кошой. Но перед выходом он обращается к Манасу и просит его кожаные штаны (кырг. *кандагай*), предназначенные для единоборства. В этот момент Канықей, стремясь получить его благословение, дарит почтенному Кошою заранее сшитые для Манаса штаны. За что Кошой ее и благословляет и предсказывает ей рождение сына – Семетея:

«Ак боз бээни алдырып,	«Светло-сивую кобылу ему привели,
Кыбылага жүз коюп,	И повернулись на запад лицом,
Курмандыкка чалдырып.	*Жертвоприношение* совершив.
Өтүп кеткен бабалар,	О, духи наших предков,
Арбагыңда колдо, - деп,	В помощь я взываю вас,
Ак *бата* берип кол жайып,	Вытянув руки вперед, Кошой,
Деп ошентип эр Кошой	*Благословение* дает
Кыбылага жүз коюп,	Повернувшись на запад лицом:
Кызыр колдо кудай – деп,	«Помоги Кызыр, о Боже,
«Атадан туулсун артык, - деп,	«Пусть превзойдет он отца,
Ар кылганы жатык, - деп,	Пусть превосходны его будут дела,
Алтын баштуу эр болсун,	Златоголовым пусть будет он,
Ааламды билер шер болсун...»	Пусть весь мир покорится ему...»
Деп, ошентип кабылан шер,	Так, подобно леопарду
Аркырап *бата* берди эми»	Он дал свое *благословение*» [143. с. 37].

Людей, специализирующихся на благословениях, у кыргызов называли – *батакөй*. И часто эту миссию выполняли манасчы, которые в своих сказаниях обязательно обращались к данному обряду как к одной из составных частей народной традиции кыргызов.

«Благословение восходит к родоплеменным обществам с развитым культом предков, почитанием старейшин и вождей. Вера в благодатную, могущественную силу слова предков, патриархов, основателей рода, главы семьи дожила до последнего времени и нашла выражение в форме благословения родителями детей в разных случаях жизни» [10. с. 66].

Возвращаясь к сказительству, хочется отметить, что духовным наставником будущего сказителя был тот манасчы, который уже состоялся, и как сказитель имел определенную известность в народе. Хотя некоторые манасчы утверждают, что «у них не было учителей, и они никогда не учились этому делу у других сказителей». В этом отношении возможно они правы, так же как и правы в том, что сказительство не приобретается, а

приходит как дар. В таком случае, в чем же заключается роль наставника в сказительской традиции? На наш взгляд, наставник – это тот путеводитель, который в первую очередь направляет и благословляет будущего манасчы на сказительский путь. И роль духовного наставника в становлении будущего манасчы велика, как и роль его чудесного дара, который приходит к нему.

Еще одна важная сторона в сказительской традиции – *это посещение святых мест – ыйык жер или мазаров, и прежде всего тех мест, которые повествуюся в эпосе «Манас»*. В современном кыргызском языке слово *мазар* «(ар. товар – место осмотра, посещения, поклонения; святые места) имеет следующие значения – 1) места поклонения, которыми могут быть древние сооружения, могильные холмы, кладбища, мавзолеи, деревья, камни, горы, родники и т.д. Обычно эти места освящены легендами, мифами, их святость в восприятии верующих опирается на многовековые предания, рассказы, привычки, традиции, пораждающие их воображения. По представлениям верующих, эти места помогают исцелять людей от болезней, приносят счастье и благополучие» [102. с. 421]. И особым местом для паломничества является мавзолей Манаса, находящийся в Кыргызстане к востоку от города Талас. Для некоторых сказителей посещение мавзолея Манаса было обязательным. Но можно встретить среди сказителей и таких, которые никогда в жизни не видели и не посещали этот мавзолей.

«В народе рассказывают, что Кельдибек по требованию явившегося ему во сне Манаса, посетил мавзолей Манаса, находящийся в Таласе и совершил там жертвоприношение скотом» [96. с. 80].

В молодости «Чоюке Омур уулу, чтобы усовершенствовать свое мастерство, специально отправляется в Талас к мавзолею Манаса и даже остается там жить на целых шесть лет» [5. с. 137].

Из воспоминаний Ы.Абдырахманова: «Перед смертью Сагымбай очень хотел посетить мавзолей Манаса и осуществить жертвоприношение, но к сожалению, он не достиг своей цели и ушел из жизни» [123. с. 66].

Изучая биографии сказителей-манасчы и ведя собственные наблюдения, мы заметили, что некоторые сказители посещали определенные места и совершали паломничество.

По словам двоюродного брата Саякбая Каралаева – Турускельди Конурбаева, которому манасчы однажды поведал свою тайну: «Саякбай Каралаев каждый год не менее двух-трёх раз посещал мазар *Арчалуу*, расположенный в двадцати километрах от его родного аила Ак-Олен (Тонский район Иссык-Кульской области. – Т.А.Б.), и священный родник *Кайнар-Булак (родник Айчурек)* вблизи реки Джергалан к востоку от озера Иссык-Куль. Именно этот родник, по словам старожилов, часто посещали манасчы Чонбаш (Нармантай), Назар Болот уулу, Чоюке Омур уулу, Азиз Омуров, Мамбетаалы Ашымбаев, а также совсем недавно ушедший из жизни Шаабай Азизов» [102. с. 47].

Некоторые из этих мест были известны лишь самим манасчы. Например: Мамбет Чокморов часто посещал место – *Манжылы-Ата* (Тонский район Иссык-Кульской области), по словам его сына, манасчы проживал там некоторое время и был смотрителем этого места.

Также Кааба Атабеков ежегодно посещал *Манжылы-Ата* и совершал обряд жертвоприношения.

Уркасым Бегалиев всегда, по мере своих возможностей, старался посетить места – *Тулпар-Таш* и *Каркыра* (Ак-Суйский район Иссык-Кульской области).

Азиз Омуров и его сын Шаабай Азизов регулярно посещали места – *Кайнар-Булак (родник Айчурек)* и *Камандуу-Кёл* (Ак-Суйский район Иссык-Кульской области) у побережья реки Джергалан.

Сейдана Молдокеева также регулярно посещала местечко – *Шамшыкал* (Токтогульский район Джалал-Абадской области),

Кубанычбек Алмабеков также посещает *Манжылы-Ата*.

Сын Мамбета Чокморова рассказывает: «В наших краях есть священное место *Манжылы-Ата*, находящееся на южном побережье озера

Иссык-Куль. Именно там похоронен знаменитый Мойт-аке (один из кыргызских святых. – Б.Т.А.). Отец был смотрителем этого мазара. Он всегда держал местность в чистоте и порядке. Показывал посетителям дорогу и объяснял им правила поклонения. Я тоже, следуя по стопам отца, вместе с семьей посещаю *мазары*» [74. с. 81].

Это же место очень часто посещает Кубанычбек Алмабеков: «Мы со своей семьей посещаем мазар *Манжылы-Ата* и поклоняемся духам предков. Об этом мазаре упоминается и в эпосе «Манас». Мой дед Алмабек много раз рассказывал мне о том, как Мойт-аке выбирал это место, и как он был похоронен там. Мойт-аке – сын Алдаяра из рода Белек. Я тоже отношусь к подроду Алдаяр. Следовательно, Мойт-аке – один из моих праотцов. Каждый раз, когда прихожу на *Манжылы-ата*, я обхожу все сорок родников, молюсь на могиле Мойт-аке» [6. с. 52].

По словам смотрителя святого места *Камандуу-Кёль* – Малика Арыкбаева: «Это место, находящееся у побережья реки Джергалан, очень часто посещал манасчы Шаабай Азизов. При этом мы всегда с ним зажигали свечи (*шам жагуу* – Б.Т.А.). Там же он сказывал «Манас». Однажды он мне рассказал о связях этого места с содержанием эпоса «Манас»: «Канықей перед скачками на поминках по Кёкётей, под покровом ночи привела в *Камандуу-Кёль* Аккулу – боевого коня Манаса. Ведь от места проведения поминок – Каркыра до этого места расстояние не очень большое. И здесь она совершила определенный обряд, так она заранее подготовила боевого коня Манаса к скачкам. Такой же обряд на этом месте Канықей совершила и перед скачками Тайтору, которые проходили в Бухаре. Где Бухара, а где *Камандуу-Кёль*? Это огромное расстояние. И для меня до сих не понятно, как Канықей, находясь в бегах от родственников Манаса, смогла сюда приехать» (Информация Малика Арыкбаева от 23.01.2015 года).

«Примечательно и другое, что большинство знаменитых манасчы родились и жили в Прииссыкулье. По словам Турускельди Конурбаева, на

этот вопрос в своё время Саякбай Каралаев отвечал так: «Манас» отправился в путь с Алтая в Ала-Тоо, чтобы навестить старейшину кыргызов Кошоя. Минуя местечко Каркыра, остановился он на перевале Кызыл-Кыя, пораженный неописуемой красотой и величием Иссык-Куля. Он омыл лицо водой Иссык-Куля и попросил у бога благодати для своего народа. Так Иссык-Куль вобрал в себя священную силу благословения, вымоленного самим Манасом» [102. с. 47].

Подобную историю нам поведал и другой манасчы – Шаабай Азизов: «Когда наш великодушный предок ехал с Алтая навестить предводителя кыргызов Кошоя, он остановился у озера Иссык-Куль. Озеро так восхитило его, что он оставил на память тавро на огромном камне – след копыта своего коня Аккулы. Этот камень стал известным позже под названием *Тулпар-Таш*».

Примерно такие же мысли высказывают и сами иссыкульцы: «Иссык-Куль – само по себе святое озеро, поэтому наши предки поклонялись ему, омывая лицо озёрной водой. А люди, избранные высшей силой, стали сказителями «Манаса» благодаря исходящей от великого озера священной энергии» [102. с. 47].

Таким образом, свое посещение определенных сакральных мест сказители объясняют связью отдельных персонажей, либо событий, происходивших в эпосе «Манас», с этими местами. «Эти посещения благотворно влияли на сказителей и способствовали совершенствованию их мастерства. Этот ряд фактов убедительно показывает фундаментальную роль природных мест в получении и раскрытии сказительского дара» [102. с. 48].

В эпосе говорится о местечке – *Боз-Учук*, которое по словам одного из главных героев – Бакая, является сакральным местом. Бакай отправляется к вражескому стану вместе с Семетеем (сын Манаса), Канчоро (сын Чубака) и Гульчоро (сын Алмамбета) для отмщения за смерть Манаса, Алмамбета, Чубака и Сыргака, которые погибли (Манас был ранен, но вскоре от этой

же раны умирает) от вражеских рук. Они проезжают через те места, где когда-то Бакай и Алмамбет ночевали. И Бакай, вспоминая прошлое, рассказывает о значении этого места Семетею, Канчоро и Гульчоро:

«Ойрон Алмам экөөбүз	«Вдвоем с Алмамбетом
Ушул жерде болгонбуз.	В этих местах мы бывали.
Ошондо күүгүм кирип, күн баткан,	К вечеру было, и солнце зашло,
Береги түгөнгөн тоонун урчугу,	Вот тот – выступ горы,
Боз адырдын тумшугу	Вот тот – холм и его острие.
Өндүр булак бел эле,	На хребте был родник,
Кабылан Алмам ат койгон	Леопард Алмам назвал это место
Боз-Учук мазар дээр эле»	Священным – *Боз-Учук*!» [142. с. 1375].

На том месте, о котором рассказывает Бакай, ныне существует одноименное село – Боз-Учук. Это реально существующее место находится в Ак-Суйском районе Иссык-Кульской области. Сам Боз-Учук – это небольшой холм, выступ горной цепи Терской Ала-Тоо.

Подводя итоги данного параграфа, можно констатировать, что сведения сказителей и их близких являются ценной информацией для изучения сказительского кода. Материалы, приведенные в этом параграфе, еще раз доказывают нам многогранность эпоса «Манас» и сказительского творчества, которые требуют более глубокого изучения. Ясно одно: в формировании будущего манасчы роль духовного наставника незаменима так же, как и благословение старейшин, и посещение святых мест. Все это дает сказителю дополнительные знания и повышает уровень творческого духа, с помощью которых он ориентируется в эпической среде.

3.2. Особенности живого исполнения эпоса «Манас»

Манасчы – один из носителей духовной культуры кыргызов. И в разные моменты своей жизни кыргызы обращались к манасчы, как носителю духовного и сакрального, как транслятору звуков, слов и информации, дошедших к ним от предков и далекого прошлого. Исполнение эпоса «Манас» в традиционной устной форме устами сказителей являлось не просто очередным культурно-массовым мероприятием или развлечением. В первую очередь это был особый ритуальный процесс. И, возможно, одна из причин, почему кыргызы до сих пор к эпосу «Манас» и его сказителям относятся с глубоким уважением как к национальному духовному явлению, заключается именно в этом.

Как правильно заметил К.Райхл, «роль певца, безусловно, не сводится к простому развлечению слушателей, а его рассказ не просто занимательная история: воздействие сказителя на аудиторию вполне реально, он владеет духовной силой, которая наделяет его властью над слушателями» [94. с. 54].

Жизнь показывает: процесс сказывания эпоса требует более широкого рассмотрения. И в этом отношении, Е.Е.Ямаева совершила определенный прорыв в эпосоведении, рассматривая лечебные функции алтайского эпоса: «Хотя эпос воспринимается, прежде всего как произведение устного народного творчества, и художественно-эстетическое начало в нем преобладает, так же, как и развлекательная функция, направленная на удовлетворение эстетических потребностей общества, только этим его роль не ограничивается. Как произведение искусства высочайшего уровня, обладающее занимательностью сюжета, красочностью и богатством языка, исполняемое непревзойденными мастерами слова, оно в скрытой или явной форме имеет отчетливо выраженный ритуализированный характер, проявляющийся в различных аспектах – и в самой сюжетике, и в использовании его в различных ритуальных целях. В описании состояния и

поведения певца-сказителя, предваряющего его выступление, в котором он совершает действия, настраивающие не только его самого к вдохновенному исполнению, но и публику. В сущности, мы уже затронули проблему ритуала, точнее ритуализированного поведения исполнителя. Но и само эпическое произведение выполняет ритуальные функции» [122. с. 141].

Манасчы Тыныбек Жапый уулу неоднократно повторял своим ученикам об особенностях эпоса «Манас»: «Святость «Манаса» велика. Кто обладает сказительским даром, тот обладает всеми другими необычными способностями. Но для этого он должен сказывать точно и не искажать «Манас», чтобы и слушателям было приятно слушать, ведь их надежда заключается именно в этом, и манасчы должен её оправдать» [47. с. 56].

К.Рахматуллин отмечает, что: «Сказители «Манаса» так же, как и шаманы, и муллы, исполняли еще функции лекаря» [96. с. 95]. Опираясь на информацию о Кельдибеке Барыбоз уулу, которая сохранилась в памяти народа, К.Рахматуллин пишет, что «когда он начинал исполнять «Манас», поднимался сильный ветер, тряслась земля, и скот, находящийся на пастбищах, сам прибегал в айыл. Интересно также, что в воспоминаниях народа манасчы Кельдибек одновременно был знахарем, чем-то вроде шамана, посещал больных, особенно женщин после родов, пел им отдельные эпизоды «Манаса», и этот ритуал имел целебные свойства. В другой легенде манап Осмон из рода Эсенкул пригласил Кельдибека исполнить «Манас», после чего, жена Осмона якобы забеременела и родила сына» [96. с. 80].

Со слов односельчанина Тыныбека Жапый уулу, Матаалы: «Тыныбек обладал неимоверными способностями. Однажды я как его табунщик, пожаловался о нехватке сена, и сказал, что уже нечем кормить табуны. Время было уже почти весеннее, но на улице еще лежал толстый слой снега. И тогда Тыныбек попросил меня подготовить к вечеру большую юрту, пригласить туда людей, побольше заготовить дров и привезти туда молодую кобылу для жертвоприношения. Я, конечно же, удивился. Я ему

говорю о нехватке сена, а он мне о какой-то кобыле и юрте. И все же я сделал так, как он велел. Вечером он приехал. И сразу же, сойдя с коня, вошел в юрту. Не сказав ни слова приглашенным, сел на почетное место и попросил заколоть ту кобылу, которую я подготовил. Потом он прочел вечерний намаз (молитву. – Б.Т.А.), и попросил никому не выходить из юрты, а сам начал сказывать «Манас». Долго он сказывал. И вдруг остановился. Сидевшие в юрте увлеклись его исполнением до такой степени, что не заметили, как он остановил свой сказ. Затем, вместе со всеми поужинав, попросил всех выйти на улицу и посмотреть, что там произошло. Когда мы по его просьбе вышли на улицу, то увидели, что время уже было к рассвету, а на земле ни одной снежинки. Оказывается ночью прошелся сильный ветер и унес снег. Вот так он спас свои табуны и спас людей от затянувшейся зимы» [47. с. 53].

А.Заркунов, обращаясь к творчеству Тыныбека Жапый уулу, пишет, что «Тыныбек мог с помощью сказывания «Манаса» вылечить скот от всякой болезни, людей от недуга, помогал женщинам при родах. Он часто благословлял бездетных, после чего у них появлялись дети. Однажды, когда Тыныбек возвращался из соседнего аила верхом на лошади, у дороги его поджидала молодая пара и увидев его, стали кланяться. Но Тыныбек не обратил на них внимания, так как с ним были еще несколько человек, и прошел мимо. Но джигит, который кланялся, догнав его, стал умолять: «Дорогой дядя сказитель, мы специально приехали к Вам из далекого селения, три дня мы добирались сюда. С утра Вас ждем. Мы слышали, что Вы помогаете людям. Помогите и нам. Разрешите нам послушать ваш «Манас». Три года прошло, как мы поженились, но до сих пор моя супруга не может родить ребенка». И тогда Тыныбек сказал: «Хорошо, сынок. Я только что исполнил «Манас» в соседнем аиле. Эпизод был о Кошое, который благословлял Канык ей. Я пока не остыл, и дух Манаса еще во мне. Считайте, что я вам исполнил «Манас» и возвращайтесь обратно домой. Я вас благословляю. А все остальное будет зависеть от самого Бога. Так что

будем ждать, милые мои». Молодые супруги не поняли слова Тыныбека и даже обиделись. И тогда джигит, снова догнав Тыныбека, приподнес ему связку с подарком. Тыныбек усмехнулся: «Я знал, что ты это сделаешь, еще при первой встрече. Пусть твоя супруга спрячет этот узелок, и когда у тебя родиться ребенок, ты подаришь его тому, кто первый эту весть тебе сообщит». Через два года после этого случая, у молодых родился сын. Джигит в знак благодарности приехал к Тыныбеку и подарил скакуна. Сам Тыныбек за свое благословение никогда вознаграждений не брал. Он считал, что если он будет брать вознаграждения, то слова его благословений потеряют силу» [47. с. 54-56].

Ученик Тыныбека Сарырчы (настоящее имя – Бекбоо) тоже обладал необычными способностями: «По расположениям звезд, по состоянию Солнца и Луны он мог прогнозировать погоду за год вперед» [47. с. 87].

Ученик Сагымбая Орозбакова, Шапак Ырысмендеев вспоминает, что когда настигала повальная болезнь скота, очень часто приглашали Сагымбая: «Он собирал весь скот в один сарай и начинал сказывать «Манас». И тогда болезнь резко приостанавливалась. И таких случаев предостаточно. Также, с помощью сказывания «Манаса», он мог вылечить больных людей, помочь женщинам во время родов» [123. с. 74].

Особым даром обладал и Шаабай Азизов также, как и его отец Азиз. Мы уже говорили, что Азиз помимо сказителя был еще и шаманом. Мы не раз были свидетелями тех случаев, когда Шаабай Азизов лечил людей не только в момент исполнения эпоса «Манас», но и в обычное время. Он имел способность предсказывать будущее, ориентируясь по звездам, мог заранее предсказать погоду. Прикосновением руки он мог снять головную или зубную боль. Кубанычбек Алмабеков, супруга которого является двоюродной сестрой Шаабая Азизова, рассказал нам историю, связанную со сказителем: «Это произошло 1 декабря 1962 года. В тот день моя тёща – Узакова Турум (1923-2014) родила девочку (Кенджекан. – Б.Т.А.). И у нее началось послеродовое кровотечение (кырг. *кара басуу* – Б.Т.А.). Тёще

было все хуже и хуже. Тогда на помощь позвали Азиза, он стал камлать, но через несколько часов уставший Азиз неожиданно приостановил процесс: «Я уже не могу и сил моих больше не хватает. Срочно позовите сына (Азиз никогда не называл своего сына Шаабая по имени – Б.Т.А.)! Только он может спасти ее! Видимо, я уже стар для таких дел (Азизу Омурову тогда было 92 года. – Б.Т.А.). Кровотечение все еще не останавливалось. Когда пришел Шаабай, он всю ночь напролет стал сказывать «Манас». И лишь к утру, когда тёща пришла в себя, он остановил сказ. Таким образом, Шаабай спас мою тёщу от смерти» (Сообщение Кубанычбека Алмабекова от 24.02. 2015 года).

О взаимоотношениях шаманов и сказителей можно обнаружить и у представителей других народов, в частности, у хакас, «шаманские духи – *тёси (тёстер)*, так же как и горные хазяева, очень любят слушать сказания и горловое пение – хай. Если случалось, что шаман начал камлание, а в другом месте в это же время исполнялось героическое сказание, то они не являлись на вызов шамана. Хай притягивает шаманских тёсей. Если поет хайджи, то шаман не сможет камлать. Тёси садятся на музыкальный инструмент и слушают пение сказителя. Согласно народным представлениям, у шамана и рапсода – хайджи дорога единая (*хамнаң хайчылның чолы пір*). То есть пути у богатырей сказаний (*нымах чолы*) и шаманских духов (*хам чолы*) общие» [27. с. 19].

У алтайцев «рассказывать сказки или сказание – это магический дар, сопоставимый с даром шамана, способность видеть духов и общаться с ними. Рассказывание сказки или сказания – это общение с Ханом Алтая и другими духами-ээзи. Духи больше всего любят слушать сказки, всегда собираются, когда где-нибудь кайчи начинает сказывать горловым пением, потому всегда перед началом сказки или сказания кайчи поет благопожелание – топшуру и Хану Алтай» [112. с. 148].

Об этом отмечает и К.Райхл: «Между сказителем и шаманом, мастером устного рассказа и человеком, обладающим чудесной целительной силой,

существует тесная связь, а следы шаманизма можно обнаружить во всех традициях тюркского устного эпоса. Фигуры певца и шамана в этих традициях четко различаются, но многое указывает на то, что первоначально они были одним целым, как среди некоторых тунгусских и палеоазиатских народов» [94. с. 54-55].

Еще одной способностью обладал Шаабай Азизов. Это способность предсказывать будущее. 2 ноября 1998 года я провожал Шаабая Азизова в Каракол (областной центр Иссык-Кульской области. – Т.А.Б.). Перед этим мы вместе участвовали на республиканском конкурсе сказителей в столице республики в Бишкеке, и на следующий день, как это я делал всегда по долгу своего статуса (ученика), должен был его проводить на малую родину. Перед отъездом на автовокзале, когда мы уже попрощались, он очень кратко, но твердо шепнул мне в ухо: «30-го числа к тебе придет весть от Сулаймана. Повторяю 30-го!». В течение нескольких дней я думал и никак не мог понять смысл этих слов. Я стал анализировать каждое его слово, поскольку я знал, что Шаабай словами не разбрасывается, и просто так говорить не станет. Из его слов я выбрал несколько ключевых: *тридцать, весть, Сулайман*. Но через некоторое время я забыл об этих словах Шаабая. И вспомнил лишь тогда, когда действительно 30 ноября этого же года мне сообщили о смерти моего дяди. И тот, кто мне эту крайне неприятную весть сообщил, был мой односельчанин по имени Сулайман. Вскоре во время очередной встречи с Шаабаем Азизовым в Караколе, я рассказал ему о случившемся и спросил: «Как вы об этом могли знать заранее?» На что он ответил: «Ты многое пока еще не понимаешь. Придет время, когда и ты будешь обладать этой способностью. И это еще не все. Я за одну ночь могу побывать в тех местах, где бывал Манас и даже в Китае, и на Саянах, и на Алтае. А то, как бы я сказывал, не видя эти места воочию. Сказитель – это тебе не певец обычных песен и частушек. Знай это и помни, о чем я тебе сказал!»

Другой случай, связанный с Шаабаем Азизовым, который произошел через несколько месяцев – 1 августа 1999 года, мы вместе с голландским исследователем-манасоведом Ниенке ван дер Хейде (ныне, доктор антропологии Лейденского университета) приехали на родину Шаабая Азизова в село Уч-Кайнар Ак-Суйского района Иссык-Кульской области. У Ниенке ван дер Хейде было несколько вопросов, касающихся ее исследования эпоса, которые она хотела задать сказителю. Мы долго сидели за столом и беседовали с Шаабаем. Ниенке ван дер Хейде, пользуясь случаем, задала ему несколько вопросов, которые она подготовила заранее. Лишь к вечеру мы вышли во двор, чтобы подышать свежим воздухом. И тут я задал ему вопрос, которому я давно не мог найти ответа, а точнее попросил его рассказать о звездах Чолпон (планета Венера) и Болпон (планета Меркурий). Он рассказал о них и даже объяснил их значение, исходя из кыргызского мировоззрения. И тут же он сказал следующее: «Я уже неделю, как не могу обнаружить на небе Чолпон. Ведь эта звезда – покровитель нашего народа. Не дай Бог, что-то случится с нашим народом». Я был заинтригован. И сразу понял, что в этих словах, которые он не договаривает, кроется еще что-то. И поэтому попросил его объяснить: «Что Вы имеете ввиду? Что за беда?» Он строго посмотрев на меня, ответил: «Об этом мы узнаем примерно через месяц. Если бы я знал, что за беда. Но, к сожалению, она случится».

Ровно через месяц по государственному телевидению Кыргызстана сообщили о баткенских событиях на юге страны. О том, что группа боевиков, ворвавшись на территорию Кыргызстана, совершили крупномасштабную перестрелку, где погибли десятки солдат, офицеров и гражданских лиц.

Из слов свидетелей-односельчан и тех, кто хорошо его знал, мы слышали, что Шаабай Азизов обладал редкой способностью. Несколько раз мы ощутили это и на себе. Но случай, связанный с баткенскими событиями, касающийся всей страны и всего народа, не оставил меня

равнодушным. Тем более, это предсказание было связано не с отдельным человеком, как мы видим, оно имело глобальные последствия, по крайней мере, в масштабах целого народа и государства.

Сказывая эпос «Семетей», Сейдана Молдокеева оказывала помощь всем тем, кто обращался к ней с разными недугами или же с жизненными проблемами. Мы часто виделись с ней на разных культурных мероприятиях, и даже там к ней обращались люди, которые знали ее, и просили благословения и помощи.

Нельзя не сказать и об особенностях Мамбета Чокморова, который всю свою жизнь посвятил служению «Манасу» и своему народу. По словам его сына К.Мамбетова: «Отец лечил больных, применяя способы народного целительства. К нам домой приезжали из райцентра, области, некоторые даже из Тянь-Шаня, Чуйской долины. И они избавлялись от своих недугов. Как лечил их отец? Некоторых из них он просто поглаживал по голове, другим давал пить воду, третьим в рот клал масло.

Отец обладал еще одним даром. В прежние времена роженицам, которые мучаются из-за нападок злых духов албарсты (в кырг. миф. *вредоносное существо в облике уродливой женщины, крадет внутренние органы роженицы*. – Б.Т.А.), помогала молитва. У отца была бумага с такой молитвой. Он рассказал, каким образом ему достался тот листок. Как-то одна женщина сильно измучилась при родовых схватках, и ее родственники решили вызвать двух молдо (рус. *мулла*. – Б.Т.А.), дервиша Майтыка и моего отца как манасчы. Молдо Мадрейин был старшим братом отца, он знал суры “Коран” наизусть. С ним вместе пришел молдо узбекской национальности по имени Маткерим. Как рассказывал отец, четверых гостей уложили вечером в правом крыле юрты.

Прошло определенное время, и я вдруг увидел, как с верхнего остова юрты (кырг. *түндүк*. – Б.Т.А.) спустилось к огню нечто слизистое, напоминающее послед коровы. Смотрю, оно превратилось в резвого козленка, затем – в озирающегося по сторонам и облизывающегося

теленка. Наконец он стал женщиной, которая, подойдя к роженице, засунула руку ей за пазуху. В этот момент я подскочил к ней сзади и схватил за волосы. Вроде в руке ничего нет, но все же не стал разжимать пальцы. Она начала читать какую-то молитву, а я – свою. Она стала дуть на меня так сильно, что я три раза отлетел к остову юрты и три раза снова опускаля на землю, еще крепче сжимая пальцы. Тогда она превратилась в большую ужасную бабу. «Макен (ласкательная форма от Мамбет. – прим. ред.), милый, никогда больше не появлюсь там, где будешь ходить ты. Детям твоим обещаю то-то, тебе самому еще то-то», - так моля о пощаде она старалась меня обмануть. Я стойко держался и не соглашался на её мольбу. Тут она вынула откуда-то из-под затылка бумагу, на которой было записано заклинание, и отдала её мне. Только так она нашла себе спасение. После этого роженица избавилась от невыносимых мук» [74. с. 81-82].

Еще об одном случае из жизни Мамбета Чокморова рассказал нам его сын: «Однажды на пастбище Арчалуу он вдохновенно сказывал «Манас». Народу вокруг юрты много – большинство желающих внимать его искусству не умещалось в ней. Тут он неожиданно остановился и, обратившись к слушателям, предупредил: «Ко мне кто-то спешит, когда подоспеет, пустите его в юрту». Затем он продолжил божественное сказание. Через некоторое время действительно прискакал человек и, спрыгнув с коня, забежал в юрту: «Да стану вашей жертвой, люди добрые! Позвольте дяде Мамбету поехать со мной. Жена старшего брата не может родить, видимо, на нее напала злая сила албарсты». Дядя Мамбет тут же приостановился и сообщил: «Она родила благополучно, у неё сын. Езжай обратно». И снова вернулся в мир Манаса, увлекая за собой всех нас. Тот гонец долго не хотел уезжать, а когда все же решил послушаться манасчы и вернулся к своим, убедился, что действительно произошло счастливое событие» [74. с. 83].

Н.Усенова отмечает, что: «одним из феноменальных свойств кыргызских сказителей является предсказывание будущего, умение

магической силой слова дать больным людям веру в их выздоровление, что свидетельствовало о тончайшем психологическом воздействии на человека. Эмоциональные повествования эпоса часто способствовали излечению больных, даже изменению энергетики помещений, влиянию на погоду» [111. с. 80].

Не раз и Е.Е.Ямаева была свидетельницей многосторонней деятельности алтайского сказителя. Об этом она пишет в своей работе: «Летом 1986 г. мне приходилось подолгу работать с Алексеем Григорьевичем Калкиным. Частью его многосторонней деятельности было и исполнение эпоса в лечебных целях. Пациенткой была молодая женщина, испытавшая сильный стресс. Когда ее родители обратились к А.Г.Калкину как к шаману за помощью, он сказал, что «можно было бы спеть сказание» (*«кайлап болуш болор бо кёрёйин»* – «попробуем кай, может будет какая польза»). Перед началом исполнения эпоса был заколот жертвенный баран. Утром были совершены соответствующие угощения духов («угощение духу – хозяину огня» – *оттын ээзин кундулегени,* - «кормление духов – хозяев местности» – *чачылгы эткени*). Следует также отметить, что во время этого обряда я наблюдала за гаданием на бараньей лопатке, которое совершил А.Г.Калкин. Вместе с тем, я могу констатировать, настолько точно, правдиво предсказывал великий сказитель и шаман, насколько верно он мог сказать о случившемся или о том, что ожидает человека, поскольку впоследствии каждый из участников судьбоносного происшествия признался, что было именно так, как сказал А.Г.Калкин» [122. с. 142].

В.В.Илларионов отмечает: «Якуты были убеждены, что слова имеют волшебные свойства, благодаря которым олонхосут может воздействовать не только на людей, но и на духов. Считалось, что олонхосут, певец-тойуксут или запевала осуохая могли победить в состязании даже духов Верхнего мира. Вера в магическую силу слова отразилась в преданиях, где повествуется о том, как олонхосут благодаря сказительскому искусству спас соплеменников от оспы и эпидемий» [50. с. 44].

И так, исходя из вышеприведенных сведений сказителей, мы постараемся объяснить это следующим образом: все поэтические тексты традиционной культуры имеют определенное музыкальное обрамление. Звук является прародителем музыки и музыкальных произведений. Все священные тексты звучат в сопровождении особого музыкального речитатива, ритма, будь-то в христианстве, в исламе или в буддизме. Словесный и музыкальный текст взаимодополняют друг друга.

Звук сопровождает человека всегда и всюду. Невозможно представить жизнь человека без звука. Есть звуки космические или небесные, которые редко доходят до человеческого слуха. Но они влияют на физическое состояние человека. Есть звуки земные – звуки которые издают животные, растения, люди, звук издает даже сама Земля. В каждом звуке свой ритмический импульс, и в зависимости от импульса, звук в той или иной степени влияет на человека, и на то все сущее и не сущее, что окружает человека. Звук – часть природы и является инструментом для слияния человека с внешним миром. Звук служит ключом межвременных и межпространственных границ.

Вот что по этому поводу пишет известный западный ученый-антрополог Н.Наувальд: «Природа – это рог изобилия, полный растений, которые помогают телу при смене фильтров восприятия. Другие «ниточки» ведут в миры сознания через звук в его самых разнообразных аспектах, сопровождаемый ритмом и движением. В шаманизме звук служит ритуальным языком, который оказывает глубокое воздействие. Именно он является самым мощным инструментом шаманов – это либо слышимый звук (напев), либо неслышимый звук (внутренняя мантра)» [85. с. 14].

Уже не раз западные ученые проводили научные исследования в лабораторных условиях с помощью электроэнцефалографа, определяя влияние звуков погремушки, барабана и других музыкальных инструментов на процессы переключения, происходящие в мозгу у человека. И в результате оказалось, что «в нашем теле звук воспринимают

не только клетки слухового аппарата, но и клетки костей. Все клетки тела производят собственный звук и могут реагировать на звуки. Невозможно вызвать экстатический транс без ритмической стимуляции. Множество научных исследований показывают, что музыка и звук сильно влияют на волновые излучения мозга и изменяют его, что отражается на наших эмоциях и других внутренних восприятиях» [85. с. 55-56].

В условиях кочевого образа жизни кыргызы сконцентрировались в основном на музыкальном и поэтическом искусстве, так как вера в трансцендентную силу поэтического и музыкального текста у них существовала всегда. Прежде всего это было обусловлено потребностями кочевого образа жизни. Кыргызское поэтическое и музыкальное слово (в целом: звук) – это связывающая нить между прошлым и настоящим. Это национальная память, национальный стержень, национально-генетический код, хранящий информацию о прошлом.

«Музыкальные инструменты», пишет Н.Наувальд: «вызывающие транс, воздействие которых основано на сходстве с древними звуками природы, знакомыми нам уже на генетическом уровне. Эти инструменты имитируют и шелест листвы, шум ветра, журчание и плеск воды, голоса птиц. Есть и другие музыкальные инструменты, которые хорошо зарекомендовали себя в качестве стимуляторов транса. Это музыкальная духовая трубка, родиной которой может считаться весь мир. Каждый из этих инструментов обладает собственным спектром воздействия на тело и душу человека» [85. с. 76].

Эпос «Манас» – это слово, состоящее из звуков, которое при исполнении сказителем передается по горизонтали в пространство, где находится слушатель и не только слушатель, а все то, что его окружает. Оно влияет на энергетическое поле всего окружающего и вводит слушателя в особое состояние.

Исследовательница шаманских миров – Н.Наувальд, пишет: «Существует много различных методов, как традиционных, так и

современных, которые позволяют вызывать трансовое состояние. В целом все они стимулируют выброс разных гомологичных нейротрансмиттеров в комбинации, совершенно особой для каждого метода, и эти вещества отчасти открывают сознание за счет наших же внутренних ресурсов. В принципе все виды транса оказывают на организм физиологическое воздействие по одному из двух направлений. В первом случае, транс снижает степень активности нервной системы в сторону тропотрофного переключения (то есть оказывает энергосберегающее, успокаивающее, расслабляющее, экстатическое действие). Во втором случае, он действует на человека энерготропно; при этом нервная система возбуждается, вплоть до гиперстимуляции, то есть работает по принципу энергопотребления, возбуждения, экстаза» [85. с. 73-74].

Как и в каком случае исполнение манасчы может воздействовать на слушателя? По нашим наблюдениям пока можно сказать следующее: голос, ритм, дыхание, даже мимика и жестикуляция сказителя являются стимуляторами транса. Но из всех подобных физиологических явлений, самым мощным «препаратом» является голос сказителя, т.е. сочетание звуков, а значит, и слово. У каждого сказителя имеется свой собственный голос, свой стиль и метод сказывания. И в зависимости от голоса сказителя происходит воздействие и на слушателя, и на окружающую среду, т.е. он влияет на биохимический баланс всего, до чего доходит его голос. Происходит обмен веществ, изменение состояния организма на молекулярном уровне.

Сейчас после прослушивания того или иного эпизода из эпоса «Манас» в исполнении сказителей мы аплодируем и этим самым издаем шум, который видимо нежелателен. У кыргызов, как и у многих других народов Центральной Азии, не было подобного рода выражения восторга, как аплодисменты после прослушивания сказания или ритуального текста. И как исследовательница, и как шаманский практик Н.Наувальд пишет: «Какие бы возможности произведения звука мы ни использовали, нельзя

забывать о том, что мгновение тишины, которая следует после совместно пропетой мантры, после благотворной ритуальной песни силы или двигательного транса под бой барабана, решающим образом влияют на то, каким окажется действие трансового переживания. В момент тишины часто происходит что-то очень существенное; в этот миг мы вступаем в контакт с сущностным началом, с «нуменальным», невыразимым, с тем, что находится по сторону любых слов и понятий. Индийские мудрецы говорят, что во время тишины, которая следует за активностью, за звуком, «открывается небо». Все звуки сгущаются в ней в одну-единственную вибрацию, мгновение которой кажется вечным» [85. с. 77].

Кыргызский эпос «Манас», как и все древние песни, сказания, ритуальные тексты многих народов мира, имеет свой специфический музыкальный ритм, своеобразный речитатив, что и является тем инструментом, который вводит слушателя в особое состояние, который знаком кыргызам на генетическом уровне и который хранится в их генетической памяти. Основой и началом всего является звук. Звук – это то, что может породить и то, что может разрушить.

Очень часто сказителей-манасчы критикуют за их монотонное исполнение эпоса. На наш взгляд подобная критика несправедлива, ибо слушатели просто не понимают, что одна из основ традиционного исполнения древнего сказания заключается именно в ее монотонности. Эколог, исследовательница целительских приемов шаманов, К.Мэдден пишет: «Шаманы всего мира традиционно используют особые песни силы. Их мелодии часто повторяются, тогда как слова у каждого шамана свои. Обычно такие песни медленны и монотонны – под стать звукам шаманского барабана, и их часто используют для вхождения в транс. Песни силы применяются также в целительстве, при общении с духами и для поднятия энергетического уровня священных мест. Целители используют песни силы, чтобы открыться помощи духов и наполнить себя энергией, необходимой для работы. Индивидуальность, с которой мы в данный

момент себя ассоциируем, отступает, когда песня силы начинает передавать целительную энергию через нас и наши действия человеку, нуждающемуся в помощи» [84. с. 161].

Манасчы, когда начинает исполнять свой очередной эпизод из эпоса, в качестве введения издает глухой звук, как бы гудя себе под нос. Это очень важный элемент традиционного исполнения «Манаса», когда голова, гортань, вся жидкость в теле, в том числе и кровь, а в целом все тело сказителя вибрирует, вибрирует и тело слушателя, что дает возможность вступления в особое состояние и очищения энергетического поля человека. Этот прием используется во многих культурах мира «для самоисцеления, духовного роста и оказания целительской помощи другим людям. Тибетские шаманы верят, что мантры излечивают определенные заболевания и могут повышать эффективность медикаментов. Некоторые целители используют хорошо известные восточные мантры – такие как «ом». Некоторые распевают имена божеств, духов или просто благотворные слова типа «баланс» или «гармония». Другие пытаются оставаться в рамках шаманской традиции, которой они следуют. А практики скандинавского сейда выпевают руны» [84. с. 162].

Сказитель и шаман являются носителями и в то же время хранителями эпических и народных знаний. Их связывает то, что они оба получают свой дар одним и тем же путем – путем избрания. Также, оба типа создают и используют в своей практике эпический ритуальный текст.

И чем больше манасчы сказывает текст эпоса, тем больше он обретает силу и мощь в своём духовном направлении. Очень точно это заметил, один из видных деятелей кыргызского киноискусства – М.Убукеев: «Куда бы вы ни сунулись, Манас – это божество. Но божество проявляет свою духовную власть, когда люди в него верят» [138. с. 3]. В этом смысле сказание о Манасе, как и любой другой эпос народов мира, является надкультурным, надисторическим явлением.

При исполнении эпоса «Манас» основным стимулятором трансового состояния является голос сказителя или сочетание звуков, издаваемый им. Кроме того, в «систему управления» трансового состояния входят мимика и жестикуляция сказителя. В этом смысле немаловажную роль играет движение рук сказителя во время исполнения «Манаса» – это направление руки (вперед, вверх, в стороны), положение кисти руки (сжатие кисти рук в кулак, сомкнутые пальцы, растопыренные пальцы) и т.д. Например, один из видных кыргызских сказителей XX столетия Алмабек Тойчубеков всегда во время своего выступления использовал обыкновенный белый платок размером с носовой. Держа за кончик платка, он плавно махал им в разные стороны, как это обычно делал на сцене всемирно известный оперный тенор Лучано Паваротти, для которого белый платок был талисманом и, по его мнению, приносил удачу.

Согласно исследованиям Ф.Гудмэна и Н.Наувальд о физиологических явлениях во время экстатического транса, а также с учетом наших собственных наблюдений, можно еще раз подчеркнуть, что эпос «Манас» в живом исполнении манасчы всегда обладал целительным воздействием. К сожалению, в настоящее время современные манасчы и современное общество подобный многовековой опыт практикуют очень редко. Это говорит о том, что мы недооцениваем роль живого сказывания эпоса и самого сказителя. Даже в практике некоторых нынешних манасчы было достаточно примеров, когда при исполнении эпоса «Манас» происходит воздействие на сердечно-сосудистую систему, надпочечники, кровь, мочевой пузырь, желудок, мозг, гипофиз (вырабатываемые эндорфины обеспечивают эйфорическое настроение), эпифиз (шишковидная железа вырабатывает вещество, стимулирующее визионерское переживание), нервную систему, слух, дыхательную систему и даже влияет на память и судьбу человека.

И как мы уже говорили, результаты множества научных исследований показывают, что музыка и звук очень сильно влияют на организм человека,

в том числе и на его душевное состояние. Подобного рода научные исследования были осуществлены при музыкальной психотерапии учеными – С.Риттнер и Й.Фахнер (Гейдельберг, 2003 г.); по медитации, гипнозу и экстатическому трансу – Г.Гуттманном (Венский университет, 1990 г.); по ритуальному трансу, вызванному звуком барабана и ритуальной позой, – профессорами Б.Хайн и М.Шене (Брауншвейг, 2002 г.). В Японии были проведены многолетние исследования медитации дзэнских монахов. Все эти научные исследования проводились в лабораторных условиях с участием исследователей мозга, увлеченных подобными подходами с помощью электроэнцефалографа. Впервые в 1998 году в США Ф.Гудмэн исследовала в лабораторных условиях нейрофизиологические процессы, происходящие во время транса, при котором наступает одержимость. Измерения проводились перед сеансом, во время него и после него. Измеряли давление крови, пульс, содержание адреналина и норадреналина [85. с. 53].

В рамках учебного курса манасоведения, который преподается в Кыргызском Государственном техническом университете им. И.Раззакова, мы провели небольшой эксперимент. Участниками его стали студенты I курса энергетического, технологического факультетов и традиционный сказитель эпоса «Манас». Идея проведения данного эксперимента возникла после того, как студенты попросили пригласить сказителя эпоса «Манас». Мы не могли не удовлетворить их просьбу и пригласили традиционного носителя эпоса, что и послужило осуществлению данного эксперимента. Следует отметить, что подавляющее большинство студентов никогда в жизни не слышали живое исполнение эпоса «Манас» и тем более исполнение традиционного сказителя. Целью данного эксперимента было:

1) узнать о первых впечатлениях участников во время выступления сказителя (в произвольной письменной форме);

2) узнать о внутреннем состоянии участников во время выступления сказителя (в произвольной письменной форме).

Эксперимент был произведен в середине учебного семестра во время очередной поточной лекции (25 октября 2012 года), где присутствовали 65 студентов. Сказитель исполнил эпизод «Скачки Тайтору» из эпоса «Семетей» не прокомментировав при этом содержание этого эпизода. Выступление сказителя продолжалось одиннадцать минут. На следующем занятии студенты, которые были свидетелями живого выступления сказителя, предоставили нам свои записи. И в качестве примера, мы хотим привести лишь пару этих записей, которые включены в данную работу без каких-либо изменений:

Первая студентка: «Это продолжалось всего 10 минут. Голос звучал громко, проникающе. Несколько минут было тяжело воспринимать. Но в один определенный момент вся аудитория затихла. Прекратились движения. И вот в этот момент меня посетило видение: я вижу, что по бескрайнему полю несется безумно красивая белая лошадь. Ее грива развивается на ветру. Трава на поле достает до груди лошади. Это было время, когда сумерки опустились на землю. Лошадь в своем беге испытывала глубокие эмоции. Эта была и боль, и обида, но в то же время присутствовала надежда и гордость. Я предполагаю, что хозяином этого коня когда-то был великий человек, и они дополняли друг друга. И потеряв его, конь испытывал тяжелую грусть. Еще был один момент: я вижу на поле битвы: огромное количество полностью экипированных воинов с бесстрашными и торжественными лицами. Они стояли сплоченными рядами. И их дело было правое. Они собирались защитить свою Родину, свой народ и своих матерей. Войны были одеты в парадную форму. Может поэтому, у меня сложилось впечатление, что они стоят перед последним боем» (дата: 25.10.12.; время: 12.10.; пол: жен.; этнич. принадлежность: русская; ФИО: Ю.П.; возраст: 38 лет).

Вторая студентка: «Во время исполнения «Манаса» мною сначала овладело оцепенение, но вскоре это чувство прошло. Затем как-то неожиданно стало холодно, такое чувство как будто я переместилась в

очень холодное помещение. Ничего вокруг себя почти не замечала, только внимательно наблюдала за выступлением. И в один момент в моем теле стало настолько холодно, что меня начало немного трясти. Но это лишь на мгновение. После выступления у меня было ощущение как будто я была опустошена. Внутри меня ничего нет. Была лишь пустота во мне, которую я не очень хотела чем-то наполнять. Очень хотелось плакать. И на самом деле, я плакала, но ничем не могла это объяснить. Слезы сами шли из моих глаз. И это ощущение было у меня до конца того дня. Такую пустоту, наверное, я никогда не ощущала» (дата: 25.10.12.; время 12.10.; пол: жен.; этнич. принадлежность: немка; ФИО: К.Ф.; возраст: 19 лет).

Конечно, данный эксперимент нельзя считать научным и профессиональным. Ведь для этого не было специальной подготовки, отсутствовали специальные технические средства и методы. Но для выявления оценки внутреннего переживания слушателей при прослушивании живого исполнения эпоса «Манас» подобный метод также нельзя исключать.

Следует принять во внимание и то, какой эпизод из эпоса манасчы сказывает, ибо от характера и содержания эпизода зависит уровень его воздействия на человека. По словам Шаабая Азизова, который очень часто твердил нам, что содержание эпизода, который сказывает манасчы, может резко повлиять на физиологию слушателя, воздействие живого исполнения на человека (и не всегда только лишь на слушателя) может происходить независимо от того, желает ли этого сказитель или нет. Это больше всего зависит от внутреннего состояния и здоровья самого слушателя на тот момент, когда он оказывается свидетелем его выступления. Исполнения манасчы, это не просто воздействие на состояние человека, а еще и решение проблем на энергетическом уровне, которые существуют в физической и духовной жизни слушателя. Конечно, у любого сказителя имеются свои приемы воздействия на человека, о которых он не станет говорить каждому. Ведь в народе всегда считалось, что использование

непосвященным энергии «Манаса», лишает её всяческой силы и действенности.

О подобной функции героического эпоса отмечает и Б.Н.Путилов: «В ряде известных нам традиций с эпосом так или иначе связаны представления о его воздействии на природу, людей, общество, на различные события. Самим фактом исполнения сказитель вступал в контакт с духами и божествами и мог воздействовать на них в свою пользу. Так поэзия сливалась с магией» [91. с. 52-53].

И в связи с этим мы хотели бы предоставить результаты тех научных исследований, которые были проведены в 2011 году в рамках научно-исследовательского проекта «Дух в действии: сказывание эпоса «Манас», инициированного Общественным фондом «Миротворческий Центр», основной целью и задачей которого было выявление уровня воздействия живого исполнении эпоса «Манас» на человека, о чем мы уже говорили в первой главе.

1. *Результаты социологического опроса:*

А) На вопрос *об осведомленности респондентов об эпосе «Манас»*: 50% опрошенных отметили, что они узнали о нем в юношеском возрасте, 38% – в раннем возрасте, и только 12% респондентов отметили, что впервые столкнулись с этим в среднем или зрелом возрасте. На вопрос об осведомленности респондентов о самих сказителях эпоса «Манас», лишь 2% опрошенных не смогли назвать имен сказителей. Среди названных имен наиболее популярными являлись: Саякбай Каралаев (35%); каждый пятый отметил Сагымбая Орозбакова; Уркаша Мамбеталиева назвали 13%; Талантаалы Бакчиева 8%. И далее идут такие имена, как – Дёёлётбек Сыдыков, Жусуп Мамай, Рысбай Исаков, Шаабай Азизов и т.д. 41% респондентов слышали о женщинах-сказителях. 57% респондентов считают, что сказительство свойственно лишь мужчинам;

Б) На вопрос *об отношении респондентов к эпосу «Манас»*: 85% респондентов указали, что эпос «Манас» и сам образ Манаса, необходимо

использовать в формировании национальной идеологии страны. 46% ответили, что Манас – это священное. 46% респондентов против использования образа Манаса в бизнесе;

В) На вопрос, *какая форма передачи эпоса «Манас» вам больше нравится,* 66% респондентов ответили, что предпочитают сказительскую форму, 31% – печатную форму.

Данное исследование проводилось по всей территории Кыргызстана, в нем принимали участие 600 респондентов. Из них 51,5% составляли мужчины и 48,5% – женщины, 34% респондентов имеют образование, одна третья часть – полное среднее образование, ученая степень у 2% опрошенных, 12% имеют незаконченное высшее образование и 14% респондентов – среднее профессиональное. Треть участников опроса – студенты и учащиеся, 29% – служащие и специалисты, 9% – руководители и 5% – безработные. Средний возраст респондентов – 34 года, самому молодому – 12 лет, а самый старший в возрасте – 82 года [16. с. 71-87].

2. *Результаты биохимического эксперимента:*

Эксперименты, проводимые в заданной группе, показали, что до прослушивания живого исполнения эпоса “Манас” концентрация глюкозы в крови у всех испытуемых была в норме. После прослушивания эпоса “Манас” концентрация крови у испытуемых изменилась. А именно, полученные данные разделились на три группы: группа (А): выраженное повышение концентрации глюкозы в крови; группа (Б): наличие тенденции к повышению концентрации глюкозы в крови; группа (В): снижение концентрации глюкозы в крови [16. с. 89-97].

3. *Результаты биомагнитного эксперимента (показатели сказителей и слушателей до и после живого исполнения эпоса «Манас»):*

Замеры традиционных сказителей и слушателей живого исполнения эпоса «Манас» проводились в ходе двух сеансов живого исполнения эпоса «Манас». Были также сделаны замеры параметров металлического предмета (монеты 5 сом), размещенного возле сказителей.

В результате наблюдалось усиление напряженности показателей ЭМП биополя манасчы во время выступления. Это было связанно с повышением трансовоэмоционального состояния во время исполнения фрагментов эпоса «Манас», сопровождающегося большим спектром эмоций, таких как поучительные наставления, осуждение, горестный плач, переживания и другие. Изначально данное состояние сказителя предполагалось как возможный результат. Это и было подтверждено с помощью прибора. Усиление напряженности было столь мощным, что по шкале измерителя наблюдалось повышение значений ЭМП не в сотых долях, как обычно, и даже не в десятичных долях, а в цельных значениях. Отсюда можно сделать вывод о том, что манасчы во время исполнения переживает сильнейший всплеск активности нервно-эмоциональной функции организма. Замеры проводились на уровне грудной клетки, а не на уровне головы, чтобы максимально исключить показания лишь нервно-мыслительной деятельности головного мозга и изучить изменения в показаниях общего электромагнитного фона организма.

У слушателей наблюдалось устойчивое снижение ЭМП организма. Измеритель показал состояние организма, близкое к медитативному, предполагающему глубокое замкнутое внутреннее мыслительное состояние с максимальным автономным «отключением» от происходящего во внешней среде.

Результаты замеров металлической монеты при выступлении манасчы, наблюдалось ярко выраженное изменение параметров электромагнитного поля у металлического предмета в диапазоне среднеквадратичных значений плотности магнитного потока.

Во время выступления манасчы у слушателей наблюдается состояние организма, близкое к медитативному. Таким образом, вполне возможно, что сказание эпоса «Манас» для слушателей является способом погружения в глубокое замкнутое внутреннее отрешенное состояние с максимальным «отключением» от происходящего во внешней среде.

Возможно и то, что живое исполнение эпоса «Манас» в кыргызской культуре выполняет функцию коллективной духовной практики, целью которой является достижение умиротворения, обуздания ума и просветления.

Было бы интересно посмотреть влияние живого исполнения эпоса «Манас» на состояние и поведение 3-5 летних детей и домашних животных; на показатели спортсменов на соревнованиях; на состояние и развитие растений [16. с. 98-108].

4. *Результаты психологического воздействия на слушателей живого исполнения эпоса «Манас»:*

Элементы эксперимента, проведенного со сказителями: До начала исполнения эпоса «Манас» проводилось обследование для выявления особенностей личности манасчы, наиболее часто используемых им стратегий, для этого (экспресс-диагностика функций полушарий, рисуночные тесты) – 60-90 минут. А в процессе исполнения эпоса фиксировались элементы установления связи со слушателями и взаимодействие с ними.

Элементы эксперимента со слушателями: Заполнение карты – 3 минуты; экспресс-диагностика функций полушарий – 3 минуты; психологически-геометрический тест – 2 минуты; рисуночные тесты – 12 минут (всего 20 минут на каждого слушателя, а их всего было 493 человека). Исследование сказителей: более сложно и поэтому требовалось 60-150 минут до начала исследования одноразово, и было изложено описательно без использования специальных карт, ввиду малочисленности носителей (всего 10 человек, из них более детально – 2 человека).

1) Мимика, жесты, позы и другие элементы невербального поведения свидетельствовали о нахождении слушателей во вермя прослушивания живого исполнения эпоса «Манас» в состоянии транса разной глубины;

2) Показатели самооценки здоровья в среднем у всех слушателей повысились от 3,75 баллов перед началом живого исполнения эпоса

«Манас» до 4,12 баллов после выступления сказителя. Показатели самооценки самочувствия повысились у них в среднем от 3,8 баллов до 4,21 после слушания выступления сказителя. Показатели настроения повысились в среднем от 4,05 баллов до начала живого исполнения эпоса «Манас» до 4,47 баллов после окончания слушания сказителя;

3) У сказителя эпоса «Манас» во время живого исполнения выявлены явные признаки вхождения в состояние транса разной глубины, умение контролировать свое состояние и состояние слушателей. Сказитель в одно и то же время и режиссер, и актер, и соавтор сказания, ибо каждый сказитель исполняет только ему предназначенным образом и творчески дополняет основной сюжет такими элементами, которые ему кажутся необходимыми;

4) Слушатели также легко входят в состояние транса разной глубины, ярко реагируют на поведение сказителя. Никто из них не отвлекается на посторонние раздражители, все захвачены сюжетом исполняемого эпизода из эпоса «Манас». Показатели всех тестов самооценки (здоровья, самочувствия, настроения) у слушателей повысились за время слушания;

5) Сказитель и слушатели во время живого исполнения эпоса «Манас» представляют собой единое целое, живой организм, существующий на период выступления манасчы. Это достигается за счет умелого присоединения сказителей к слушателям за счет использования территории, голоса, невербального поведения, текста и сюжета эпоса «Манас» [16. с. 109-139].

5. *Результаты нейрофизиологического эксперимента:*

1) *Физиологические показатели при экстренно измененной среде (ЭИС) – живом сказывании эпоса «Манас» (ЖСЭМ):* По заданным физиологическим показателям (давление), у 14-ти испытуемых значительных изменений не наблюдалось. У 5-ти испытуемых наблюдались изменения показателей:

А) слушатель 16 лет – снижение показателей;

Б) слушатели 27 и 32 года – незначительное снижение показателей;

В) слушатели 51 и 58 лет – значительное повышение показателей.

Подобные колебания показателей у отдельных групп участников эксперимента указывают на то, что, у отдельной категории слушателей существует некоторое влияние живого исполнения эпоса «Манас» на их физиологическое состояние. Однако для более точных научных заключений мы рекомендовали бы (для будущих исследований) провести измерение заданных показателей в период более длительного времени с учетом возрастных и половых показателей.

2) *Психологические показатели при экстренно измененной среде (ЭИС) – живом сказывании эпоса «Манас» (ЖСЭМ):*

Для исследования показателей внимания в настоящем эксперименте применялся метод корректурной пробы.

Основываясь на результатах, описанных в первоначальных исследованиях, можно заключить, что после прослушивания эпоса «Манас» у испытуемых значимо изменились показатели памяти и целого ряда показателей. Так, наблюдается улучшение слуховой и зрительной памяти, также после прослушивания эпоса «Манас» опосредованная память продуктивнее, чем непосредственная память. Возможно, звуковой раздражитель положительно влияет на ассоциативные связи головного мозга. Живое исполнение эпоса «Манас» также повлияло на повышение работоспособности и внимания слушателей.

Данный психофизиологический анализ помогает нам познать психологические процессы переработки информации при воздействии живого исполнения эпоса «Манас». Необходимо отметить, что глубокие физиологические изменения, происходящие на основе этих психологических процессов, требуют более глубокого и конкретного изучения физиологических показателей, отражающих функциональное состояние испытуемых слушателей [16. с. 140-151].

«Предположение о том, что феномен живого исполнения эпоса «Манас» обладает некой сверхъестественной силой и может влиять на состояние человека, уже многие десятилетия будоражит умы сказителей, истинных почитателей и просто интересующихся традиционной культурой лиц. Наследственная передача сказительского дара, изменение состояния человека во время и после прослушивания живого исполнения эпоса «Манас», измененное состояние самого сказителя во время исполнения эпоса – все это является внешними индикаторами влияния феномена живого исполнения эпоса «Манас» на человека. На научном уровне все эти явления пока еще не изучены. А между тем, возникает множество вопросов о природе и воздействии феномена живого исполнения эпоса «Манас» на человека. Что есть феномен живого исполнения эпоса «Манас»? Заложен ли эпос «Манас» в генетическую память кыргызов? Какие физиологические процессы протекают в организме человека при исполнении или при прослушивании эпоса «Манас»? И, конечно же, такие предположения и вопросы могут быть адекватно исследованы только в междисциплинарном ключе» [16. с. 88].

К сожалению, в настоящее время существуют разные мнения, которые либо дискредитируют, либо мифологизируют сказительскую деятельность. Следует отметить, что живое исполнение эпоса «Манас» – это прежде всего духовный опыт. И здесь не должно быть споров. При исполнении эпоса сказителями происходят физиологические и биохимические процессы. И измененное состояние сознания слушателя и сказителя при прослушивании и при исполнении эпоса «Манас», является природным явлением.

Изучая вопросы магико-мистической практики шаманов, В.И.Харитонова отмечает: «Дискуссия о специфике транса и экстаза в шаманизме, например, затрагивали подобные проблемы напрямую. Впрочем, пожалуй, ни одна из них не позволила дать исчерпывающие ответы на многочисленные вопросы, возникающие при соприкосновении со столь таинственным явлением. Вероятно, этому мешала не просто

слабая осведомленность в технике экстаза, но «непропущенность материала через себя»: в данном случае исследователь не способен понять происходящее с другим человеком, если не владеет сам теми же навыками. Объяснить же материалисту, отрицающему любой вариант оккультизма и эзотерики через доступные для него (материалиста) понятия практически нереально. Современные весьма удачные и грамотные попытки примирить научную мысль с «антинаучной» пока не перевесили давно привычные представления» [113. с. 207].

Подводя итоги к данному параграфу, хочется отметить, что сам процесс живого исполнения эпоса «Манас», достаточно не исследован. И сейчас перед наукой стоит важная задача, исследовать основные функции эпоса «Манас» и функции его живого исполнения сказителями, имеющими в себе ритуальный аспект. Следует отметить, что кыргызские сказители, исполняя эпос «Манас», как явление эстетическое, выполняют еще ряд других функций:

1. Гармонизация духовного составляющего человека путем ввода его в трансовое состояние;

2. Воздействие на человека, окружающую среду и погоду;

3. Лечение человека от разного рода болезней;

4. Предвидение будущего;

5. Прекрасное толкование (интерпретация) снов;

6. Путешествие в другие измерения и пространства.

В этом параграфе нами была предпринята попытка выявления трансцендентной природы живого исполнения эпоса «Манас». Иными словами, в рамках социологических, психологических, биохимических, нейрофизиологических и биомагнитных научных экспериментов мы попытались выявить вопросы о природе и воздействии живого исполнения эпоса «Манас» на человека и в целом на общество. Этим самым мы старались понять истинную роль данного духовного явления в жизни кыргызского общества.

3.3. Социальный статус сказителя

Соплеменники и в целом весь кыргызский народ к сказителям эпоса «Манас» и к процессу их избрания относились с огромным почтением и уважением. Как мы уже говорили, для кыргызов быть избранным Манасом считалось великой честью, но в то же время и огромной ответственностью, поэтому к данному феномену народ относился еще с особой осторожностью. Народ считал Манаса не только национальным героем, но и покровителем кыргызов. По словам Л.Н.Гумилева: «Манас» как всякое мощное духовное явление, обладает особой природой и энергетикой» [138. с. 3].

По словам Б.Н.Путилова: «Для характеристики социального статуса эпических певцов важны не только типовые обыденные обстоятельства их исполнительской практики, «мирной» обстановки, но и ситуации необычные, экстремальные, хотя по-своему также типовые. Это прежде всего обстановка войны – военных походов, их подготовки и осуществления, осады или защиты крепостей, повседневной фронтовой жизни» [91. с. 141].

В прошлом, как отмечает К.Рахматуллин: «Манасчы не входили в какую-то определенную группу певцов-артистов. Иногда они находились при каком-нибудь манапе (представитель верхушки феодально-родовой знати. – Б.Т.А.), чаще же разъезжали поодиночке и по приглашению населения исполняли «Манас». Слушательская среда бывала очень разнообразна, хотя приглашать певца могли только зажиточные: обыкновенно манасчы останавливался у хозяев айыла, но песни его слушали все – и стар, и млад, и бедные, и богатые. При этом исполнение не ограничивалось никакими рамками времени. Манасчы пел во все времена года и во всех случаях жизни. Он пел на свадьбах и пиршествах, пел в обычные дни, когда не было никакого торжества или праздника. Как

правило, сказители «Манаса» были певцами-профессионалами, исполнение эпоса было у них основным источником существования» [96. с. 90].

Следует отметить, что не у всех сказителей исполнение эпоса было основным источником существования: «Среди них стали появляться лица, для которых профессия певца была только побочным делом. Они жили на доходы от хозяйства или даже от работы по найму» [96. с. 90-91].

Применительно к эпическим певцам, Б.Н.Путилов выделяет два значения эпитета «профессиональный»: «Первое – буквальное: сказительство может быть настоящей профессией, которая дает певцу средства к существованию; он либо больше ничем не занимается, либо другие занятия для него – побочные. Другое основное значение «профессионализма» – во всяком случае, в позднее время и в ряде этносов – приложимо к уровню мастерства, владению сказительским искусством, сложной техникой исполнительства, принадлежности к «школе». Такие мастера-профессионалы могли получать вознаграждение, однако жили не своим искусством, а другими практическими делами, к которым должны были регулярно возвращаться или даже вовсе от них не отрываться» [91. с. 129-130].

Например, Тыныбек Жапый уулу был волостным бием (*судьей*) и поэтому был достаточно материально обеспеченным сказителем. Но все же разъезжал по кыргызским стойбищам и пастбищам и осуществлял свое выступление: «Шабдан, Байтик, Озбек – видные кыргызские манапы XIX века, однажды специально пригласили Тыныбека в город Токмок и попросили его исполнить «Манас». И тогда Тыныбек в течение 30 дней подряд исполнял эпос» [65. с. 171].

«Один из крупных баев рода Солто – Озбек, подготовив большую белую юрту, специально пригласил Тыныбека из Нарына к себе в Чуйскую долину. И поставил свое условие – «Тыным (вежливая форма обращения к имени Тыныбека), народ тебя просит, чтобы ты исполнил им эпизод из сказания «Выступление Манаса в поход». Если ты исполнишь этот эпизод,

достойно чести самого Манаса, то я обогащу тебя раньше, чем сам господь Бог. И запомни, это мое данное тебе слово!». Тогда Тыныбек стал сказывать заказанный ему эпизод днем и ночью, и завершил лишь через целых десять суток. Озбеку понравилось выступление Тыныбека, и сдержав свое слово, он вознаградил его девятью кобылами вместе с табунщиком. И когда баи из соседних селений стали приходить и просить, чтобы Тыныбек рассказал и в их аилах, то Озбек, запретил им это делать, сказав, что: «Тыным вам не нищий, чтобы бродить по аилам и сказывать! Если хотите услышать его сказание, тогда пригласите его достойно и с честью, да так, чтобы не опозориться перед остальным народом, как это сделал я» [47. с. 48].

Об особом статусе русских сказителей у народов Севера отмечает В.И.Чичеров: «В рыбацких артелях, в лесных охотничьих избушках сказители работали для своих товарищей, развлекая их, увлекая их воображение. И за это они пользовались особыми преимуществами и уважением. Такое уважение окружало Т.Г.Рябинина, с малолетства из-за нужды чинившего сети, ловушки и прочее по чужим людям, а в последствии вошедшего в дом тестя и ставшего, по выражению А.Ф.Гильфердинга, исправным хозяином. Такое уважение окружало и Касьянова, три года избиравшегося волостным судьей, и других выдающихся сказителей. Т.Г.Рябинину, например, ловцы говорили: «Если бы к нам пошел, мы бы на тебя работали; лишь бы ты нам сказывал, а мы тебя все бы слушали». Искусство сказителей было любимо народом, отвечало его внутренним потребностям. Именно социальное положение, условия труда, быт крестьянства Севера сохраняли былины в памяти народа» [115. с. 18].

ЫбырайымАбдырахманов вспоминает: «По приглашению Туркестанской научной комиссии в 1924 году, мы с Сагымбаем отправились в Ташкент через Пишпек (ныне – Бишкек. – Т.А.Б.). Но в Пишпеке представители племени Солто стали просить Сагымбая остаться

на несколько дней и исполнить «Манас». На что Сагымбай не смог отказать и целых 15 дней подряд сказывал эпос. В знак благодарности, родоначальники племени Солто щедро вознаградили Сагымбая и вручили ему девять лошадей, седло, определенную сумму денег, ювелирные изделия» [82. с. 231].

М.О.Ауэзов отмечает: «Писатель и читатель отделены друг от друга печатным текстом, книгой. А певец и слушатель представлены лицом к лицу. Связь между ними гораздо теснее, взаимные влияния безусловны. Устная поэзия немыслима без слушательской аудитории почти в такой же степени, как немыслима она и без поэта – певца, выражающего мысли, чувства и настроение этой среды. Слушатель – не пассивный читатель. Он непосредственный свидетель творческого процесса. Он же ценитель созданной вещи» [12. с. 29].

Из всех сказителей эпоса «Манас», имена которых сохранила народная память, лишь двое состояли на официальной государственной службе, и оба были волостными биями (*судьями*) в XIX веке, это: Тыныбек Жапый уулу и Калча Омурзак уулу [17. с. 78-79].

«Узгенский бий Токтомуш часто приглашал к себе сказителей, чтобы предоставить себе и народу этой местности возможность послушать «Манас», и среди них были такие известные манасчы, как: Чоодан, Балык, Кельдибек, Тыныбек. За что Токтомуш дарил им дорогие подарки и выделял определенное количество скота» [125. с. 50-51].

«Несколько лет подряд Байтик уговаривал Балыка перебраться из Таласа в Чуйскую долину т.е. говоря, что он находится не у себя в роду, а у чужих. И наконец при содействии самого Байтика, Балык покидает Талас, ставку Аджибека датхи (*датха* – одно их высоких званий в Кокандском ханстве, приравниваемый к чину полковника. – Б.Т.А.), где он с детства жил и почти стал его родным сыном, верным и надежным человеком, которому он польностью доверял в управлении политическими делами и хозяйством. И когда настало время расстования с Балыком, собрался весь

таласский народ с подарками в руках, чтобы достойно проводить сказителя. Тогда прощаясь с таласцами, с Аджибеком и с его супругой Суусар, Балык произнес следующие слова:

«Суу сураса, бал берген,	«Попросишь воду, мёд предложит,
Суусар энем аман бол.	Так будь здорова, мать Суусар.
Ат сураса, төө берген,	Попросишь коня, верблюда предложит,
Ажыбек атам аман бол»	Так будь здоров, отец Аджибек» [55. с. 276-277].

«Один из нарынских волостных Касымаалы Мамбет уулу, очень часто приглашал к себе на летнее пастбище известного манасчы Дыйканбая Калчабек уулу. И просил исполнять лишь эпос «Семетей» т.е. сказание о сыне Манаса. И считал, что это сказание имеет особое значение в его жизни» [125. с. 80].

Существует информация о том, что один из известных манасчы – Чоодан был придворным сказителем Кокандского ханства при правлении хана Кудаяра [55. с. 149].

Кыдыр-аке Байсариев, который неоднократно избирался главой Тургенской волости, до конца своей жизни оставался попечителем таких сказителей XIX-XX столетий, как – Назар Болот уулу и Чоюке Омур уулу.

Такое же отношение к сказителю Балыку Кумар уулу было и у Байтика Канай уулу, который являлся манапом рода Солто, и у датхи местности Талас, Аджибека, ибо, как отмечает В.В.Радлов, «цель эпоса не состоит в описаниях исторических событий, но в создании идеального мира, в котором отражается народное сознание со всеми своими воспоминаниями и идеалами» [93. с. 41]. И, видимо, Аджибек, Байтик, Шабдан, Озбек, Кыдыр – кыргызские родоначальники XIX века и в целом весь народ прекрасно это понимали и знали, что, возможно, эпос «Манас» и является созданием отдельной личности, но все же это народное творение. Более того, Назар Болот уулу, Чоюке Омур уулу были советниками Кыдыр-аке, Балык Кумар уулу был советником Аджибека и Байтика.

По отношению к акынам-импровизаторам, которые обычно выступали перед публикой в интересах отдельных кыргызских родов и племен или их родоначальников, сказители героического эпоса «Манас» всегда были личностями общенационального значения. Видимо, это было связано с основной идеей героического эпоса, где главный герой стремится к единству народа и борется за его национальные интересы. По имеющимся сведениям, все кыргызские сказители были выходцами из простого народа и даже некоторые из них были представителями низшего сословия. Они являлись своего рода духовными лидерами кыргызского народа. И видимо, не зря Аджибек, Байтик, Кыдыр-аке и другие родоначальники старались ни только поддерживать связь со сказителями, но и создавали для них всяческие условия, пытаясь оставить их при дворе. Таким образом, они стремились привлечь сказителя к себе, а исходя из политических интересов, этим самым они пытались завоевать внимание и доверие народа. Подобное взаимоотношение родоначальников со сказителями, нужно было для них, чтобы сбалансировать духовное с материальным, и это было довольно мудрым решением с их стороны.

«Калмыцкий сказитель Ээлян Овла за многие годы объездил верхом, исходил пешком всю родную степь, побывал в долинах Мангышлака на юге, посетил кочевья торгутов и хошутов на востоке, выступал на свадьбах, пирах, пел на осенних праздниках освещения очага, новогодних праздниках «зул». Посещал ставки калмыцкой знати» [58. с. 82].

С приходом советской власти многое стало выглядеть иначе. После Октябрьской революции 1917 года, произошли значительные изменения и в творческой жизни манасчы. Начался процесс перехода устно-поэтического сказа в письменную форму. Впервые за многие столетия, традиционная форма существования поэтического сказа стала подвергаться некоторым изменениям. В судьбе эпоса «Манас» и в жизни сказителей стали происходить большие перемены. Сам образ жизни был полностью изменен. Сказитель, который был по своей природе кочевником, принял

оседлый образ жизни. В это время перед наукой встал вопрос о сборе вариантов эпоса из уст сказителей не только для сохранения, но и для распространения их в широкие массы. Таким образом, перевоплощение устной формы существования эпоса в письменную, создала условия для возникновения другой проблемы – сохранения традиционной формы существования эпоса. И эта проблема оставалась нерешенной. Более того, ни один политический режим, который приходил к власти в стране не поднимал эту проблему. Те варианты героического эпоса «Манас», которые приняли рукописную, а затем и книжную форму, стали проходить через жесткую редакцию и цензуру. Так осуществлялась политика подчинения текста героического эпоса государственной идеологии и политики. Те варианты героического эпоса «Манас», которые имели в себе национальные и религиозные элементы, считались «антинародными». Хотя героический эпос не может не иметь в себе национальные и религиозные идеи, т.к. ценностные идеи любого эпоса заключаются именно в этих элементах и мотивах.

Как справедливо отмечает Г.Бакиева: «Главной культурной парадигмой советского общества являются идеологизированность всех сфер, избирательное отношение к духовному наследию, метафизическое отрицание прошлого, оторванность от мирового культурного процесса, идейная изоляция, монополия партии» [15. с. 89].

В этом отношении, судьба Сагымбая Орозбакова и его варианта сложилась крайне тяжелой. «В 1922 году Туркестанская научно-исследовательская комиссия организовывает специальное мероприятие по записи варианта Сагымбая Орозбакова. Для этого комиссия выделяет первоначальные материальные и технические средства и определяет писаря (Ы.Абдырахманова), который должен был записать его вариант. Но через несколько лет, а точнее в 1924 году, их вызывают в Ташкент для того, чтобы ознакомиться с рукописями варианта, которые уже были записаны до этого момента. После чего, со стороны руководителей научно-

исследовательской комиссии (И.Арабаев, К.Тыныстанов и др.), была высказана жесткая критика в отношении содержания текста эпоса, а в адрес самого сказителя и его творчества были высказаны оскорбительные слова» [82. с. 232]. «Он (Сагымбай Орозбаков. – Б.Т.А.) возводит обвинение на заказчиков за дерзостное отношение к духам предков и говорит, что из-за этой шутки он вынужден был прервать свое исполнение ровно на 17 дней, так как оскорбившиеся покровители оставили его без песен на все эти дни. И приступил к дальнейшему исполнению только после долгих молитв, раскаяний и мольбы о прощении за нечаянно прорвавшиеся слова» [12. с. 51].

«А в 1929 году, Сагымбай Орозбаков вынужден был покинуть родное село и уехать к сестре из-за политических обвинений, которые были выдвинуты в адрес сказителя местными властями. Его обвинили в том, что он был бай-манапским сказителем, что его отец Орозбак, был музыкантом манапа племени Сарыбагыш – Ормона и т.д. Через год вдали от своего родного дома он тяжело заболевает и вскоре умирает» [82. с. 232]. А в 30-50-ые годы его вариант эпоса «Манас» был объявлен крайне реакционным.

Б.Н.Путилов, рассматривая вопрос о социальном статусе сказителя, пишет: «Подчас противоречивые факты различных социальных связей сказителей заставляют нас быть не слишком прямолинейными в социологических выводах и критически относится к традиционным утверждениям в марксистком духе – об определяющей роли классовой борьбы в сказительстве и в содержании самого эпоса. В своей главной сути героический эпос большинства традиций был средоточием общеэтнических (общенациональных) настроений, заметным элементом общеэтнического сознания. Наша критика, направленная на расчленение идеологического целого эпических памятников, на отсечение в них элементов «аристократических», «религиозных» как навязанных эпосу, на «выпрямление» его демократического характера, несла на себе несомненный отпечаток модернистского и вульгаризаторского подходов. В

результате сказительство оказывалось в идеологическом плену «классовых» трактовок» [91. с. 140].

Обращаясь к хакасским сказителям того времени, В.Е.Майногашева пишет о их психологическом состоянии: «Замечается, в то недалекое время господства односторонне материалистического мышления хайджи-сказители не все свои знания открывали собирателям фольклора. Возможно, боялись непонимания, невосприятия, а может быть, и большего» [71. с. 65].

«Сказители играют колоссальную роль в передаче не только информации и знаний, но и богатейшего эмоционально-психологического пласта народной культуры, что устную речь делает «живой», «мыслящей». Творчество сказителей отличается еще и тем, что они устанавливают связь времен: прошлого, настоящего и будущего – благодаря уникальной памяти. Каждый сказитель, опираясь на определенные социальные и художественные установки данного исторического периода, подавал материал эпоса в соответствии с потребностями, интересами слушателей. Что касается внутренней структуры эпоса как формы социальной памяти, то следует отметить следующее: информация, «записанная» в действиях, понимании, помыслах эпических героев, выполняла определенные функции в воспроизводстве культурной жизни народа» [15. с. 101-102].

С приобретением Кыргызстаном независимости ситуация сказителей в политическом плане заметно улучшилась. Многое, о чем умалчивали в советское время в отношении эпоса «Манас» и его сказителях, стали говорить открыто. Стали открыто заявлять и в науке, и в целом в обществе об истинной роли сказителей в истории кыргызского народа. Но в то же время, до сих не определено место сказителя в обществе. Не определен его социальный статус. Советское общество воспринимало сказителей как артистов, солистов государственной филармонии, так как в то время сказителей можно было увидеть только на культурных мероприятиях или же на телеэкране. Но больше всего их считали остатками средневековья,

элементами архаизма и отсталого прошлого. И подобное представление до сих пор существует у многих членов общества.

Обращаясь к творческим особенностям сказителя, Г.Бакиева отмечает: «По нашему мнению, история кыргызов в «Манасе» – история монументальная, и она принадлежит народу. Для определенной части кыргызов «Манас», возможно, представляется «антикварной вещью», которая интересна с точки зрения ее старинности, самобытности и т.д. А для манасчы эпос «Манас» – целый мир, в который он помещает не только свое мироощущение, но и весь мир. Что касается третьего рода истории – критического, то «Манас» пережил и этот процесс достойно. Мы все помним настоящую критику в отношении его осмысления с точки зрения многовекового опыта кыргызского народа и псевдокритику, когда в нем искали и, как это не удивительно, нашли идеологически вредные мысли» [15. с. 103].

Очень важно отметить, что рост осознания важности сказителя и его живого исполнения эпоса «Манас» в современном обществе; повышение интереса к данному феномену в Кыргызстане и за рубежом; осознание эпоса «Манас» как одного из основных консолидирующих факторов в обществе и основы для формирования современной идентичности кыргызов, существует [16. с. 69].

В этой связи, хотелось бы рассказать об одном очень важном историческом событии, участниками которого мы оказались. Как известно, 7 апреля 2010 года, в столице Кыргызстана, а затем и по всей стране произошли крупномасштабные политические события, связанные с недовольством существующего политического режима. В этот день народ, стоявший у ворот Дома Правительства, во весь голос кричал: «Манас!». Этим самым они взывали дух Манаса.

И как отмечает Р.З.Кыдырбаева, «о значении Слова, его магической силы можно встретить массу примеров в эпосе и в других жанрах фольклора кыргызов. Особое место занимает Слово в эпосе, произнесенное

в своеобразном ключе, с сакральным знаковым оборотом, могло приносить несчастье или добро» [63. с. 5-6].

Вот что пишет В.Е.Майногашева о роли хакасских сказителей-хайджи-нымахчи: «Долгие зимние ночи еще лет тридцать назад хакасы обычно проводили за слушанием алыптыг нымахов, для чего специально приглашали хайджи-нымахчи из другого аала, если не было импровизатора в своем. На слушателей большое духовное влияние оказывала эстетика героического эпоса, воспитывая в них мужество, чувство справедливости, стойкость, храбрость, человечность. А также любовь к истории, гордость за подвиги предков в защиту отечества, своего народа» [71. с. 52].

Таким образом, подытоживая данный параграф, можно констатировать, что роль манасчы в жизни общества велика:

1. Он создает традиционный вариант и при каждом традиционном исполнении воссоздает сказание заново, излагая свое видение.

2. Его сказание отличается:

А) высокой эрудицией;

Б) поэтической красочностью повествования;

В) логической завершенностью каждого эпизода;

Г) высоким мастерством исполнения.

3. Он активно участвует в пропаганде и распространении идей эпоса «Манас», основной из которых является единство народа. Манасчы участвует в воспитании патриотических чувств и национального духа общества.

4. Способствует сохранению и развитию традиционной культуры народа, национального языка;

5. Хранит и развивает традиционные народные и эпические знания.

Несмотря на все вышесказанное, сегодня для сказителей-манасчы настали не самые лучшие времена. Они стоят на перекрестке традиционной и массовой, духовной и материальной культур. Манасчы лишился кочевого образа жизни, которая сотворила его и его творчество. А с изменением

образа жизни меняется и сознание общества, вместе с тем меняется и сказитель, и его менталитет. И возможно, для того, чтобы сохранить себя и свою сказительскую традицию, он должен трансформировать свое творчество в иную, более совершенную форму.

3.4. Исполнительская традиция сказителя

Исполнительская традиция – одна из важных частей сказительства. И на современном этапе сказители эпоса «Манас» сумели её сохранить. Рассматривая этот вопрос, мы хотели бы выяснить, какие специфические особенности используемые сказителями, передавались им из поколения в поколение как опыт, присущий только носителям эпоса «Манас».

Об исполнительской особенности сказителей эпоса «Манас», К.Рахматуллин пишет следующее: «Манасчы обычно не сопровождали свое исполнение игрой на музыкальном инструменте, они не были также декламаторами, а преподносили свой репертуар в устном песенном исполнении, часто меняя мелодию в зависимости от содержания рассказываемого эпизода. Если речь шла о сражении – эпизод исполнялся при помощи боевых мелодий; если излагался рассказ о каком-либо трагическом событии – мелодия выбиралась соответствующего тона. Кроме того, пение сопровождалось богатой жестикуляцией и мимикой, с помощью которых сказитель искусно воспроизводил основные приемы боя и психологические переживания героев эпоса» [96. с. 92].

Р.Кыдырбаева, отмечая роль устной традиции в жизни эпоса, пишет следующее: «Живая связь поколений сказителей в условиях устной традиции – залог жизни эпоса, залог его бытования. Угасание этой связи, упадок живой сказительской школы – это факт прекращения устного сказа, факт перехода бытования эпоса в иное качество – из живого сказания, из естественной среды, породившей его, к письменной фиксации,

искусственному воспроизведению сложного художественного явления, при котором теряются многие сугубо специфические стороны эпического живого сказа: своеобразие речитации, мимики и жестов, сливающихся с ходом сюжета. Отсутствует и слушающая аудитория, которая служила наиважнейшим фоном, катализатором происходящих событий предания старины» [64. с. 4].

Как пишет В.В.Илларионов: «Исполнение любого фольклорного произведения является творческим актом, и каждый мастер традиционной культуры, кем бы ни был, имеет свою манеру, стиль» [50. с. 31].

Кыргызский сказитель перед исполнением традиционно:

1) занимает в юрте или в обычной комнате дома почетное место – *төр* (противоположная сторона порога), там он принимает определенную позу, в большинстве случаев садится, скрестив ноги, некоторые сказители садятся на колени, лицом к двери;

2) в качестве вступления, в прозаической форме кратко рассказывает, о чем говорилось до этого в сюжете, и о чем он будет сказывать в настоящее время;

3) как бы под нос он издает на очень низкой тональности своеобразный звук, как бы гудя, который вибрирует и проходит через все тело сказителя – от головы до ног: к примеру, «Эээ-эээ....». Это зачин и продолжается он, примерно, 5-10 секунд, и по горизонтали достигает каждого слушателя;

4) начинает в речитативной форме исполнение выбранного эпизода из текста эпоса;

5) сказитель начинает свой сказ очень плавно, выговаривая каждый слог в стихотворной строке, и это продолжается, примерно, от 1 до 5 минут;

6) сказитель набирает темп и через некоторое время полностью входит в стихию сюжета эпоса, время от времени громко выкрикивая;

7) в зависимости от характера героя и содержания эпизода, который он сказывает, совершает определенные обороты, заключительные строки которых сопровождаются протяжным звуком.

8) в зависимости от мастерства, артистической техники и индивидуальной манеры, каждый сказитель во время разгара своего выступления может хлопнуть в ладонь, либо, не сменяя позы (сидя, скрестив ноги), двигаться вперед и назад, с помощью жестикуляции и мимики выражать эмоциональные чувства героев эпоса (гнев, скорбь, радость, плач, восторг и т.д.).

Как отмечает В.С.Виноградов: «Манера исполнения «Манаса» индивидуальна, самобытна. Она существенно отличается от той интерпретации эпоса, к которой прибегают сказители у других, в том числе и соседних с киргизами народов. Искусство манасчы можно уподобить театру одного актера, настолько оно синтетично, художественно и выразительно, завершенно. «Манас» весь выдержан в стихотворной форме. В нем нет тех прозаических речевых вставок, которые обычно встречаются (как правило, для обрисовок) в других эпосах, включая малый эпос киргизов в интерпретации акынов. «Манас» исполняется только нараспев, точнее говоря, рецитируется. Манасчы не пользуется инструментальным сопровождением» [33. с. 223-225].

Как заметил К.Райхл, «несмотря на мелодические и ритмические вариации (что естественно), каждая строка поется на одну и ту же мелодию (или, лучше сказать, мелодический шаблон). Репертуар певца может состоять из нескольких мелодий (или мелодических шаблонов), а это значит, что в процессе выступления сказитель переключается с одной мелодии на другую. Тем не менее стихи исполняются в «стихической» манере, так как эти разнообразные мелодии обычно не соединяются в единую мелодическую модель большего размера. «Стихическая» модель, таким образом, противопоставляется «строфической» модели построения мелодии. В случае последней регулярные метрические отрезки, такие как

строфы, поются на мелодию, составленную из нескольких мелодических фраз, и эта мелодия повторяется в каждом куплете песни. Киргизские эпические мелодии отличает четкий ритмический рисунок; с точки зрения западного музыковедения, здесь уместны термины «такт» и «размер» [94. с. 96].

Если сравнить исполнительские традиции других тюрко-монгольских народов, то за исключением саха-якутской и тувинской кыргызская традиция имеет значительное отличие. И в этом мы не раз убеждались, наблюдая за исполнением народных эпосов: азербайджанских, алтайских, бурятских, каракалпакских, монгольских, саха-якутских, турецких, узбекских, хакасских и шорских сказителей.

«Общеизвестно, что сказители большинства тюрко-монгольских народов – узбекские шаиры, алтайские кайчи, хакасские хайджи, казахские жырау, тувинские тоолчу, калмыцкие джангарчи – эпические песни обычно исполняют под аккомпанемент струнных инструментов – кобыза, топшура, чатхана или домбры. Отсутствие у якутов другого музыкального инструмента, кроме хомуса, делало невозможным сопровождение олонхо музыкальным аккомпанементом: игра на хомусе производится путем приложения инструмента к зубам, что исключает его использование при сказывании или пении» [50. с. 33-34].

Также, как и саха-якутские олонхосуты и тувинские тоолчу манасчы не пользуются музыкальным инструментом, несмотря на то, что кыргызская музыкальная культура включает в себя десятки древних музыкальных инструментов. И не одним из них манасчы не пользуется. Хотя можно было бы им использовать музыкальные инструменты, подходящие для исполнения эпоса «Манас», что и делается иногда на некоторых выступлениях концертных программ с участием таких инструментов, как *комуз* (струнный), *кыл кыяк* (щипковый), *добулбас* (ударный). И все же манасчы исполняли эпос без музыкального

сопровождения. Видимо, на это были свои объяснения и причины, не связанные с недостатком или отсутствием музыкального инструмента.

Якутский фольклорист В.В.Илларионов пишет: «Любопытно исследование бурятского фольклориста А.И.Уланова, который специально изучал вопрос об инструментальном аккомпанементе песен улигера. Он выяснил, что бурятские улигершины далеко не всегда используют *хур*. Эхирит-булагатские улигершины, в исполнении которых наблюдается очень древняя традиция использования *угталга*, *сэгдаралга*, *удешэлгэ*, поют протяжно, без игры на *хуре* или другом каком-нибудь инструменте. Исследователь убедительно доказывает, что музыкальный аккомпанемент появился в эпосопении бурятских сказителей лишь в период ломки исполнительской традиции – в конце XIX – начале XX вв. Следовательно, древние улигершины, как и якутские сказители, исполняли песни улигера без музыкального сопровождения. Такая черта характерна и для русской эпической традиции» [50. с. 34].

На наш взгляд, отсутствие музыкального инструмента в качестве аккомпанемента в сказительской традиции манасчы, является сознательным решением т.е., необходимостью, так как использование музыкальных инструментов во время исполнения эпоса могли ограничить возможности «космической свободы» сказителя. Можно сказать и об обратном, что при исполнении эпоса, кыргызские музыкальные инструменты не могли обеспечить сказителю сохранность того огромного поэтического арсенала, которым обладает эпос «Манас».

Об исполнительском стиле олонхосутов очень подробно пишет М.Н.Жирков: «Олонхосут, исполняя олонхо, принимает традиционную позу: он обычно сидит, положа ноги на ногу, слегка согнув спину, а одной рукой, преимущественно правой, придерживает слегка склоненную набок голову» [39. с. 86].

Видный исследователь саха-якутского эпоса И.В.Пухов отмечает, что: «Подавляющая часть олонхо передается ритмической речью, при

исполнении декламируемой речитативом, по манере, близкой к мелодекламации (но без музыки). У хорошего олонхосута только отдельные места передаются прозой» [92. с. 151].

Е.А.Улугбашев, рассматривая манеру исполнения хакасских хайджи, пишет следующее: «Центральное место в традиционной культуре хакасов занимает алыптыг нымах – героическое сказание. Алыптыг нымах традиционно исполняется горловым пением – хай в сопровождении музыкального инструмента – чатхана. Чатхан – это струнно-щипковый инструмент, который имеет форму длинного прямоугольного ящика со струнами, натянутыми над верхней декой. Каждый хайджи настраивал чатхан под свой голос – хай, по слуху. Современный хакасский хай можно условно разграничить на три стиля: 1) Низкий – хырлап (хырлада) хайлирга (на хрипе исполнять); 2) Средний – күүлеп (күүледе) хайлирга (гудя исполнять); 3) Верхний – сыгыртып хайлирга (свистя исполнять)» [110. с. 42-45].

К.Райхл считает, что «манера исполнения эпических поэм или героических сказаний также указывает на их шаманские истоки и тесную связь между шаманом и певцом на раннем этапе исторического развития тюркских (и в более общем смысле алтайских) народов» [94. с. 58-59].

Процесс исполнения сиюминутного творения сказания о Манасе, почему-то всегда было принято называть – импровизацией. Но видимо это совсем не так! Этот процесс, можно было бы еще назвать процессом вступления сказителя в особое эпическое сознание. В то состояние, которое в науке называют еще трансперсональным.

Кроме манеры и стиля исполнения, которые относятся больше к внешней форме исполнительской традиции, существуют еще другие особенности не менее важные в данной деятельности. Раньше кыргызские сказители исполняли эпос по просьбе слушателей в обычные зимние вечера дома, а летом исполняли в горах на летних пастбищах в юрте или под открытым небом. Но были и другие случаи, жизненно необходимые, когда

исполняли эпос «Манас» на похоронах, поминках, торжествах, тоях, общенародных празднествах, официальных встречах и собраниях, ярмарках, состязаниях сказителей, проводах в военный поход и т.д. Для сказителей-манасчы было важным, где сказывать, что сказывать и когда сказывать.

По словам известного кыргызского писателя К.Ашымбаева, сына манасчы Мамбетаалы Ашымбаева, «В годы Великой Отечественной войны (1941-1945), моего отца очень часто приглашали на проводы призывников. Его приглашали не только наши аильчане но и из соседних аилов приезжали и забирали отца по вечерам для того, чтобы он исполнил «Манас». Этим самым мой отец как один из видных людей в районе благословляя солдат на фронт, выполнял свой человеческий долг, а исполняя «Манас» перед призывниками, он выполнял свой сказительский долг. Поднимал им воинский дух. Даже дома, перед приемом пищи, он часто произносил слова – «Да хранит их дух Манаса! Да поможет им дух Манаса!» (Сообщение Калканбая Ашымбаева от 23.02.2015 года).

Участник Гражданской войны 1918-1922 годов, манасчы Саякбай Каралаев, в своих воспоминаниях говорит о том, что не раз в годы войны он выступал перед своими сослуживцами и сказывал «Манас»: «В начале 1918 года меня распределили в ряды первого эскадрона Туркестанского фронта Красной Армии. Моими сослуживцами были: Адамгалый Байбатыров, Момун Карабаев, Айдаралы Камбаев, Маке Кыдырбаев, Мамбет Суюнбаев и др. По вечерам, а иногда перед сражением, друзья меня просили исполнить «Манас». В начале я рассказывал им сюжет эпизода в прозаической форме, который они заказывали, а затем часами сказывал «Манас». А когда я останавливался, они просили продолжить. У них поднимался воинский дух, и готовы были хоть сейчас идти в бой» [133. с. 8-10].

Е.Турсунов отмечает, что «героический эпос исполнялся и в военных целях для достижения победы над врагом, вернее, для того, чтобы аруахи

персонажей эпоса в благодарность за оказывание эпоса о их славных деяниях помогли в сражении с врагом. Обычай исполнения героического эпоса и исторических песен перед битвами существовал и у казахов. Еще в прошлом столетии, когда казахское войско во главе с Жанкожой освобождало крепость Созак от кокандцев, впереди штурмующих ехал жырау Торемурат» [109. с. 239].

«Когда в 1912 году у монголов началась война с Китаем за независимость, Парчен отправился в поход вместе с ойратским ополчением под Кобло, он занимал важную воинскую должность и участвовал в штурме крепости. Говорят, однажды во время осады, затянувшейся довольно долго, какой-то дербат стал петь в лагере героическую эпопею «Бум-Ердени», пел плохо, без прикрас, многое перевирал. Услыхав такое исполнение любимой былины, Парчен, придя в сильное возбуждение, выхватил у певца его балалайку, настроил и запел ту же эпопею «Бум-Ердени». Монгольские воины, которых собралось там много, сразу поняли, кого они видят перед собой. Парчену удалось не только показать свое искусство, развернуть красу монгольской эпопеи, но и воодушевить своих слушателей, поднять их боевой пыл. Говорят, все бывшие тогда в лагере ойратские воины пережили момент сильнейшего воодушевления, готовы были тотчас же идти на штурм крепости и клялись разметать китайские гнезда» [42. с. 365].

«По народным воззрениям, хай, эпический наигрыш, текст алыптых нымаха, считались священными. Не каждый человек, а тем более не достигший совершеннолетия, не был достоин прикосновения к ним» [107. с. 22].

«Хайджи перед началом игры окроплял вином свой музыкальный инструмент, ибо последний считался важнее сказителя. Затем он обносил чашу три раза вокруг изголовья чатхана (*теек пазы*) и только затем пригублял напиток. Кропление вином достигает духов-хранителей музыкальных инструментов и эпических богатырей, которые пьянеют

вместе с хайджи. Благосклонность духов выражается звонким звучанием струн и крепнущим голосом. Если умирал родственник, то сказителю в течение года нельзя было прикасаться к чатхану, таким образом соблюдался траур» [27. с. 18].

Обращаясь к хакасским сказителям, В.Е.Майногашева пишет: «Мне в свое время не они, а интуиция подсказала, что импровизациями героического эпоса повсеместно занимались в ночное время не случайно, что это было связано со священнодействием, хотя не сводилось только к нему. Эмоциональное воздействие ночью более сильное, что также имело значение» [71. с. 65].

У тувинцев «сказы рассказывали и летом, и длинными зимними вечерами при свете костра, дома, в аале, и на охоте» [36. с. 8].

У шорцев «героические поэмы принято сказывать только ночью. Даже и сейчас трудно уговорить сказителя кайлать днем. Существовало поверье, что это может вызвать недовольство духов, которые могут навредить и слушателям. Обязательным также было рассказывать начатую сказку до конца» [105. с. 18].

У калмыков «к прослушиванию «Джангара» надо было внутренне подготовиться, иначе пение оказывалось «весьма затруднительным для сказителя» и могло даже «вызвать неприятные последствия для окружающих». Помимо всего прочего, заготавливалось порядочное количество араки» [59. с. 198-199].

У бурят «в назначенный вечер слушатели собирались в юрте, куда приходил сказитель, и располагались вокруг очага. Сказителя усаживали на самое почетное место на северной стороне очага на белый чистый войлок. В литературе, относящейся к XVIII веку, есть указание, что сказитель держал в руке белую деревянную трость (очевидно, это березовая трость – типичный атрибут белого шамана). Затем наливали в чашечку свежее молоко и ставили на крышку юрты над входом. Молоко, по воззрениям бурят, – священная пища, белая пища, ниспосланная богом для человека.

Она же является ритуальной пищей добрых божеств и духов. В данном случае – это угощение для всех пиглашенных божественных существ, которые должны вскоре явиться и всю ночь вместе со всеми слушать исполнение эпоса. В открытом очаге посредине юрты сгребают в кучу угли, а золу аккуратно разравнивают граблями, чтобы утром на ней можно было заметить божественных гостей. После всех этих приготовлений, когда стемнеет и на небе покажутся звезды, начиналось самое рассказывание улигера – со специальной «встречной» или «призывной» песней. Эта протяжная песня исполнялось антифонно: сказитель поет строку, хор ее тут же повторяет. При этом каждая строка песни начинается с призывного рефлекса «а-э-э», «а-э-э», повторяемого вслед за сказителем хором. В этой песне призывают светлых небесных божеств – тенгриев. «Встречной» песней сказитель начинает пение эпоса ровным напевным речитативом» [38. с. 158-159]. Также интересно, что бурятским улигерам «нельзя было исполнять песни в безлунные ночи» [26. с. 73].

У алтайских урянхайцев «эпос представляет собой не только особый жанр художественной литературы, но и неотъемлемую часть обрядов и верований. Вид эпоса зивисит от верований и культа. Он ведет свое психологическое происхождение от того свойства нашей души. Например, жизненному счастью, спокойствию и большой семье посвящен эпос «Хаан цэцэн зурхайч», для благополучной и богатой жизни предназначен эпос «Баян цагаан өвгөн», для крепкого здоровья и долгой счастливой жизни – «Аргил цагаан өвгөн», «Наран хөвөн хаан», для хорошего настроения и духовной мощи – «Эзэн улаан бодон», для рождения ребенка – «Эрх начин харцага», «Наран хаан хөвөн [хүү]», для новой семьи – «Алтан хөвч», а в случае несчастья и шаманского проклятия исполняются «Хан Харангуй», «Баатар хар Жандалба», «Талын хар бодон», «Довон хар бөх», «Хүрэл арслан магнай», «Хүч ихтэй хүрэл хаан». Существовали жесткие эпосы, которые мог произносить не всякий сказитель. Одним из таких эпосов является «Хан Харангуй». Только самые выдающиеся и способные,

специально образованные и унаследовавшие сказители могли петь это сказание» [35. с. 343-344].

Например, на Русском Севере «сказители, отличавшиеся особой религиозностью, считали грехом петь старины на Пасху» [91. с. 82].

Б.Н.Путилов пишет: «Во время поездок по Черногории мне неоднократно приходилось сталкиваться с отказами гусляров петь – из-за *короты* (поминального срока по случаю смерти кого-то из родственников): корота практически охватывала едва ли не всех жителей небольших сел. Нам удавалось иногда уговорить гусляров выехать за пределы села, и тогда они пели» [91. с. 82].

Е.Е.Ямаева отмечает: «В молодые годы певец постигает различные запреты, связанные с исполнением эпоса. Например, Аржан Кёзёрёков рассказывает случай, когда он однажды хотел петь и взял топшуур, но по его выражению «ни он, ни его топшуур не могли издать ни звука». Оказывается, в этот день в селе умер человек, а Аржан этого не знал. Впоследствии он узнал, что во время похорон нельзя петь горловую песню» [122. с. 76].

В этом отношении у кыргызов дело обстояло иначе, после того, как тело покойного придавали земле, родственники покойного приглашали сказителя, который должен был исполнить эпос «Манас». Так же поступали через год на поминках. Считалось, что духи мира Манаса, помогут душе покойного обрести покой в мире мертвых. В 1972 году, когда умер Океш Тюлебердиев (1904-1972) – Герой Социалистического Труда, депутат Верховного Совета Киргизской ССР 4-5 созывов, ветеран Великой Отечественной войны (1941-1945), бывший председатель колхоза, очень уважаемый в тех местах человек, на похороны (кырг. *кара аш*) пригласили, тогда еще молодого потомственного сказителя Шаабая Азизова, который жил в этом же колхозе (колхоз «Джаны-Джылдыз» Ак-Суйского района) и был из того же племени, что и покойный (Арык), чтобы он исполнил эпос «Манас». Таким образом, старейшины решили достойно проводить (кырг.

сөөк узатуу) покойного в иной мир. Три дня и три ночи он исполнял эпос. Через год, уже на поминки (кырг. *чоң аш*) Океша Тюлебердиева, вновь пригласили Шаабая Азизова для сказа эпоса. После чего, родственники покойного, в знак благодарности, подарили сказителю одну из дорогих верних одежд покойного. Когда мы спросили у невестки покойного, Батый Турдубековой – какой эпизод тогда исполнял Шаабай Азизов, она нам ответила следующее: «Я не помню, какой точно эпизод он сказывал, но это было похоже на причитание, так как слушатели плакали, и мелодия его исполнения была очень похожа на мелодию причитания».

Подобные поминальные обряды, видимо, не всегда проводились у кыргызов. И это пока единственная информация такого рода. Но даже этот пример уже говорит нам о том, что подобный поминальный обряд все-таки раньше существовал. Так как в народе, ко всему тому, что имело отношение к эпосу «Манас», относились очень осторожно. И любое нетрадиционное действие в отношении «похорон» и «эпоса «Манас», вызвало бы недовольство со стороны старейшин рода или аила. Но безпрепятственное исполнение эпоса «Манас» на похоронах и поминках Океша Тюлебердиева, еще раз подтверждает наше мнение о том, что все-таки живой сказ являлся частью поминального обряда.

У хакас также «существовал обычай приглашать на поминки сказителей, которые в течение поминальной ночи исполняли богатырские поэмы. Хонгорцы верили, что звучание чатхана и хай могут оживлять даже каменные изваяния. Душа умершего – *суне* любит слушать горловое пение. Она якобы садится на другой конец чатхана и начинает подыгрывать и притягивать к себе голос хайджи. В такой момент сказитель теряет хай, т.е. горловое пение. Чтобы этого не произошло, хайджи у себя под горлом и на чатхане чертил угольком крестик. За исполнение героических произведений во время поминок на сороковой день сказителю дарили в подарок что-либо из одежды умершего» [27. с. 22-23].

Обращаясь к материалам шаманской традиции народов Сибири и Севера Е.С.Новик подчеркивает, что «обрядовые комплексы, и устно-поэтическая традиция носили здесь до недавнего времени продуктивный характер и были зафиксированы этнографами в их живом бытовании; многие фольклорные жанры (включая такие развитые, как богатырская сказка и эпос) были не только тесно связаны с обрядами по своей тематике, но и использовались в обрядовых целях» [87. с. 14-15].

Осенью 1925 года тяжело больной Кыдыр-аке Байсариев, о котором мы уже говорили в предыдущих разделах нашей работы, «отправляет своего гонца с поручением срочно привезти Чоюке, чтобы в последний раз услышать в его исполнении «Манас». Но случилось так, что именно в этот момент Чоюке умер, и об этом сообщают Кыдыр-аке. После чего, лежа в постели, он произносит следующие слова: «Жаль, что мне не довелось в последний раз услышать его сказание. Значит, и мне осталось немного!». И через некоторе время, Кыдыр-аке также покидает этот мир» [134. с. 86].

Одним из важных моментов в исполнительской традиции сказителя-манасчы, являлось то, что эпос нужно было сказывать не просто для слушателей, а для народа. И в этом его основное предназначение.

«Собиратели эпоса не раз отмечали, что сказители чувствуют себя неловко в искусственной обстановке записи, будто отделены от «своей» привычной аудитории, исполняя эпос без особенной охоты и увлечения. Нередко им было трудно сосредоточиться на исполнении. Есть основание думать, что полученные таким образом тексты далеко не всегда адекватны тем, какие можно было бы услышать при «естественном» исполнении. Это, во всяком случае, справедливо для некоторых эпических традиций» [91. с. 117].

Впервые в 1963 году стали осуществлять запись эпоса «Манас» на аудио-магнитофонную ленту в исполнении Саякбая Каралаева. Запись производилась в уединенной обстановке в студии Кыргызского Государственного радиокомитета. Запись продолжалась в течение

двенадцати дней. Однако, когда сказителю предоставили послушать запись в его же исполнении, то он категорически отказался не только от записи своего исполнения, но и от подобного метода записи. И заставил стереть эту запись. Ему было чуждым его же исполнение, записанное не в традиционных условиях – в студии перед микрофоном, без публики. Если до этого он был равнодушен к процессу записи, то в этот раз, чтобы сохранить честь сказителя и, может быть, показать и доказать уровень своего сказительского мастерства, он настоял на повторной записи тех же эпизодов, но уже перед публикой, что и было сделано. Даже было сделано больше, чем предполагалось. Была осуществлена запись на 45 тысячах метрах магнитофонной ленты.

«Таким образом, живое исполнение эпоса «Манас» – это процесс передачи высших вибраций или импульсов из мира Манаса (мира более высокого порядка), обществу через сказителей. А основная цель данного феномена – это способствовать эволюции сознания человека и поддержанию связи с высшим миром (некой матрицей для реального мира). Это означает, что живое исполнение эпоса «Манас», который был дарован кыргызам и сопровождает их многие столетия, можно считать единством трех взаимосвязанных компонентов: трансцендентного мира (или мира Манаса), сказителя и общества (аудитории. – Б.Т.А.). Иными словами, перед нами раскрываются три аспекта феномена живого сказывания эпоса «Манас» – трансцендентная природа феномена; носителя сказительского дара; общества как принимающей стороны (аудитории. – Б.Т.А.)» [16. с. 66].

Обычно сказители начинают свое выступление по просьбе слушателей. Аудитория заказывает, какой эпизод из эпоса она хочет услышать. В настоящее время из всех эпизодов эпоса кыргызы часто просят исполнить «Скачки Тайтору» (кырг. *«Тайторунун чабылышы»*). Этот излюбленный народом эпизод стал популярным, благодаря Саякбаю Каралаеву. Лишь он мог исполнить этот эпизод в эмоционально-поэтической форме, доведя его

до высочайшего совершенства. О высоком мастерстве исполнения Саякбая Каралаева, говорили еще при его жизни, и сейчас, когда его уже не стало, сохранились в его исполнении видео- и аудиозаписи разных лет, которые всегда востребованы.

Вот как описал этот эпизод в исполнении Саякбая Каралаева, А.Салиев: «Когда умер Манас, его преемники посеяли смуту и разорили народ. Канык ей, вдова Манаса, терпит неслыханные издевательства. И она с грудным сыном Семетеем, захватив свекровь Чыйырды, бежит к своему отцу, бухарскому Темир-хану. Здесь мальчик воспитывается у ее брата Исмаила, не зная своих подлинных родителей. Но Семетей растет неукротимым буяном, творя насилие над муллами и ишанами. Тогда его, двенадцатилетнего отрока, решили посадить на трон в надежде, что сан и заботы правителя остепенят его. В честь такого события и устраиваются грандиозные скачки, на которых Канык ей, загадывая на счастье, пускает также своего шестидесятилетнего тулпара (рус. *скакун.* – Б.Т.А.) Тайтору: придет он первым, – значит, жив еще дух Манаса, и Семетей вернется на родину, а отстанет тулпар, тогда Канык ей покончит с собой, – не страдать ей все от унизительного сиротства!.. Переодевшись в доспехи, береженные для Семетея, она тайком приехала в степь встречать Тайтору. Снова она глядит в подзорную трубу и считает коней. О, дух Манаса: впереди Тайтору – только шестьдесят скакунов! Неужели старый тулпар оправдает надежды? Неужели будет день, когда она откроется сыну, и они увидят белые вершины Ала-Тоо? Сердце бьется все сильнее, в голове мечутся мысли. «Айланайын Тайтору (рус. *мой милый Тайтору.* – Б.Т.А.), кроме тебя, нет у меня здесь опоры, – утри мои вдовьи слезы!..» И взор все туда, в мутнеющую даль.

Саякбай расходится, все набирая темп, как тот старый Тайтору наращивает бег, обгоняя тулпаров, – все мощнее звучит песнопение. Ни шороха, ни движения вокруг, только горят глаза слушателей, словно перед ними – те самые скачки, и слышны лишь топот копыт да голос Канык ей.

Кажется, будто река рядом в ущелье перестала шуметь, и самолеты над головой проносятся без гула» [99. с. 208-209].

Особенно этот эпизод стал популярным именно в военное и послевоенное время, когда женщины, слушая сказ о тяжелом душевном состоянии Канықей после смерти Манаса, вживались в судьбу вдовы и видели в ней себя. Ведь в этот момент судьба Канықей была похоже на судьбу тех вдов, которые лишились своих мужей. И в этом случае образ Канықей придавал вдовам надежду, стойкость, уверенность и силу. Процесс исполнения эпоса «Манас» и его воздействие на человека, является важным моментом не только для сказителя, который совершает этот процесс, но и для слушателей, которые порой не понимая и не осознавая этого, оказываются во владении этого процесса.

Из-за тяжелой экономической и политической ситуации, сложившейся в Кыргызстане в ноябре 2009 года видные деятели культуры, литературы, общественные объединения, неправительственные, творческие организации и союзы страны, решили создать новое Общественное объединение под названием «Манас эли» (рус. *«Народ Манаса»*). И 26 декабря 2009 года, на общем собрании этого Общественного объединения было решено путем регулярного и публичного исполнения сказителями эпоса «Манас», выразить недовольство всей общественности в отношении проводимых реформ действующего политического режима. Таким образом, было решено с 15 января начать сказ эпоса «Манас» под лозунгом – «Улутум – кыргыз! Урааным – Манас!» (рус. *«Кыргызы – мой народ! Манас – мой клич!»*). Также на собрании было решено сказывать еженедельно в каждую пятницу по три часа. Это был добровольный общественно-политический акт, куда вошли почти все сказители, проживающие в столице Кыргызстана. И последний сказ завершился в пятницу, 2 апреля 2010 года на двенадцатом выступлении. Возможно, акт продолжался бы и дальше, если бы не те исторические события, которые произошли 7 апреля 2010 года в столице страны. Таким образом, можно

сказать, что члены Общественного объединения «Манас эли» достигли своей цели, действующий антинародный политический режим пал. Борьба, которая продолжалась в течение трех месяцев на духовном (энергетическом) уровне, завершилась. Победа была на стороне народа. Трудно сказать, было ли это связано с исполнением эпоса «Манас»? Также трудно ответить на вопрос, почему в тот момент в качестве общенародного акта недовольства, члены данной организации выбрали именно эту форму – живого исполнения эпоса «Манас»? Возможно, это было связано с тем, что не было иного выхода и способа борьбы с действующим политическим режимом. Но перед тем, как принять это решение, члены данного Общественного объединения хорошо осозновали, что в критических ситуациях, когда народу грозила опасность, кыргызы всегда обращались к «Манасу»

«Интуитивные (ненаучные) знания предков еще издревле говорили о том, что живое исполнение эпоса «Манас» – это инструмент пробуждения духа и очищения души, а эти уровни сознания человека, как известно, всегда считались духовным стержнем. Именно поэтому сказители издревле считались особыми людьми и реально обладали рядом трансцендентных способностей» [16. с. 65].

И в этом отношении Б.Н.Путилов говорит, что «эпический певец рождается, растет, учится своему искусству, создает собственный репертуар, формируется как мастер в конечном счете ради систематических выступлений перед публикой. Функция выступающего сказителя отнюдь не сводится к исполнительско-артистической, акт исполнения в сущности своей богаче и сложнее. Тем не менее художественное начало в нем выступает как очевидное и преобладающее. Оно, как мы увидим, облекается в разнообразные ритуальные формы» [91. с. 80].

Примерно такого же мнения придерживается и К.Райхл: «Исполнению тюркского эпоса присущи некоторые черты, подчеркивающие его

квазиритуальный характер. Одна из них – время. Для исполнения сказаний отведено специальное время. Эпос обычно исполняется в строго определенное время, а в некоторых традициях его исполнение вне этого времени может быть даже запрещено» [94. с. 88-89].

В настоящее время можно встретить случаи, когда сказителей приглашают на свадьбы (кырг. *нике той*) и на исполнения обряда перерезании путов (кырг. *тушоо кесүү*, кыргызский обряд, когда перерезают заплетенные черно-белые шерстяные путы, которой предварительно связывают ноги начинающего ходить ребёнка). Родители молодоженов и детей приглашают сказителей, чтобы тот исполнил эпизод из эпоса «Манас», тем самым получая благословение духов из мира Манаса. Приглашая сказителей, родители не заказывают какой-то определенный эпизод из эпоса. Поэтому выбор эпизода остается за сказителем. И сказители обычно на свадьбах сказывают эпизоды: «Женитьба Манаса на Канукей» или же «Женитьба Семетея на Айчурек». На перерезании путов сказители обычно стараются исполнить эпизод «Рождение Манаса» или же «Детство Манаса».

На одной из очередных встреч Шаабай Азизов рассказал нам о функциях тех или иных эпизодов эпоса и об умении их выбирать, прежде чем сказывать: «Каждый эпизод эпоса «Манас» имеет свое предназначение (кырг. *орду бар*) и носит в себе определенную энергетику (кырг. *касиет күчү*). Поэтому надо понимать, какой эпизод, где, при каких обстоятельствах, случаях жизни и для какой аудитории сказывать. Кыргызы считали, что когда манасчы начинает свое выступление, приходят духи тех героев эпоса, о которых он сказывает. И это зависит от характера, содержания эпизода и типа героев эпоса, которые участвуют в этом эпизоде. Поэтому очень важно знать об этом сказителю. Не всегда следует сказывать о самом Манасе, так как Манас обладает очень мощной силой. Желательно сказывать о потомках Манаса. Даже сам Манас будет очень рад услышать сказание о своих потомках. А эпизоды «Смерть Манаса» или

«Поминки Манаса» без особой нужды сказывать не стоит» (Сообщение Шаабая Азизова от 12 марта 2003 года).

Подобную ситуацию можно увидеть и у алтайской исполнительской традиции. По словам Е.Е.Ямаевой: «В ходе работы со сказителями нам неоднократно приходилось убеждаться в том, что в сознании сказителей и народа богатыри героического эпоса (Маадай-Кара, Кан-Капчыкай, Ёлёштёй, Янгар, Кан-Алтын, Кезер-баатыр и др.) выступают покровителями народа. Вместе с тем имена некоторых богатырей (Янгар, Кезер-баатыр) были запретными. Рассказывание эпоса без причины могло привести к личной трагедии, к смерти родных. Например, Н.К.Ялатов несколько раз говорил о том, что «рассказывание Янгара не обошлось ему без жертвы». Незадолго до того, как он спел сказание, умерла его жена. Считается, что сказания «Янгар-баатыр» и «Кезер-баатыр» можно рассказывать лишь в переломные моменты истории, в эпоху грядущих перемен или кровавых войн. При этом верят и в то, что богатыри Янгар и Кезер в «нужное время», «когда им нужно появиться» (т.е. в переломные, трудные, предвоенные времена) сами являются («показываются») народу, сами заставляют сказителей исполнять эпос» [122. с. 117-118].

Вот, что пишет А.В.Курбижекова о хакасском эпосе и его сказителях: «Героическое сказание – не сказка, это живая субстанция, существующая в тонком мире, параллельном нам. Есть хозяин алыптых нымаха, хая и все его персонажи существуют и будут существовать, жить, пока хайджи-нымахчи благополучно повествует до конца, и расстаются с ним до следующего повествования. Феномен героического эпоса не исследован нашими учеными, т.к. во времена советской власти его объяснить не могли, а значит, этого и не существовало, «этого не может быть, потому что не должно быть» [62. с. 47-48].

Таким образом, подводя итоги к данной главе, где рассматривались вопросы получения благословения и посещение святых мест манасчы, особенности живого исполнения эпоса «Манас», социального статуса и

исполнительской традиции сказителя, мы попытались рассмотреть индивидуальную сторону манасчы, определяя его роль в жизни кыргызского общества и выясняя, каковы традиции сказительства и как они функционируют. По данным наших исследований, о которых мы уже говорили в предыдущих разделах нашей работы, очевидно, что живое исполнение эпоса «Манас» повышает у слушателей содержание глюкозы в крови; способствует погружению человека в измененное состояние сознания (транс) и повышению показателей памяти и внимания; а также гармонизирует биомагнитное поле слушателей. Есть вероятность того, что подобный феномен оказывает на человека воздействуя по слуховым, зрительным и экстрасенсорным каналам (или входам в сознание). Базовыми факторами влияния на сознание человека живого исполнения эпоса, с точки зрения науки, возможно, является ритм, голос и невербальные реакции сказителя, а также сказываемый эпизод эпоса. А каждая часть и эпизод эпоса «Манас», возможно, представляет собой особый вид кодирования информации энергией.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучая проблему традиционных основ сказительства на примере сказителей эпоса «Манас», были сделаны следующие выводы:

1. Благодаря научно-теоретическим изысканиям известных зарубежных, советских, и прежде всего отечественных исследователей – Ч.Ч.Валиханова, В.В.Радлова, Д.Алмаши, Б.В.Смирнова, К.Мифтакова, Ы.Абдырахманова, Б.Солтоноева, М.О.Ауэзова, В.С.Виноградова, К.Рахматуллина, А.Б.Лорда, М.Пэрри, В.М.Жирмунского, Р.Кыдырбаевой, М.Мамырова, С.Мусаева, Б.Н.Путилова, К.Райхла, В.Е.Майногашевой, Ж.Орозобековой, Г.Бакиевой, Е.Е.Ямаевой, Н. ван дер Хейде и др., по проблемам сказительского искусства, диссертант сумел систематизировать свое научное исследование и попытался понять и представить научному миру бытовавшие у кыргызов такие традиционные обозначения эпоса «Манас» и его сказителей, как *«жомок»* и *«жомокчу»*.

При выборе термина *«жомок»* как обозначения сказания о Манасе, существенным для кыргызов в прошлом являлось не только то, что это – «былина, произведение богатырского эпоса; сказ о богатыре, о богатырском подвиге», включающий в себя «широкий охват событий во времени и пространстве, полноту изображения, развитую внешнюю сюжетность и драматизм», а еще то, что в ней заложены традиционные духовные ценности кыргызского народа (заговор, заклинание, лечение, путешествие сказителя в эпическом мире), которые не всегда проявлялись открыто.

2. Сегодня на территории Кыргызстана и Синьцзяня (КНР) сохранились традиционные сказители, есть и их слушательская среда. Это еще раз подтверждает то, что у кыргызов сказительская традиция жива. Конечно, следует признать тот факт, что в эпоху глобализации сказители и их слушательская среда уже не те, что была сто или даже семьдесят лет тому назад. Изменились интересы, условия, требования жизни, а значит, изменился и образ жизни. Изменилось сознание и мышление всего

человечества. Но, не смотря на подобные глобальные изменения в мире у кыргызов сохранились и сказители и их аудитория, ибо сказитель и аудитория являются взаимодополняющими сторонами. И отсутствие лишь одной из этих сторон может привести к исчезновению другой. Поэтому для выявления и изучения данной проблемы как целостной системы, диссертант решил использовать традиционные научные методы исследования – историко-типологический, сравнительно-типологический, разработанные зарубежными, советскими и отечественными фольклористами, этнографами. Кроме того, в изучении традиционных основ сказительства диссертант предлагает методы и возможности других наук: социологии, биохимии, биомагнитизма, психологии и нейрофизиологии, инициированные Общественным фондом «Миротворческий Центр».

3. Опираясь на работы Б.Н.Путилова, Л.Я.Штернберга, М.Элиаде, В.Е.Майногашевой, Е.Е.Ямаевой и др., изучая сведения сказителей, и учитывая все то, что было сказано в основном содержании данной работы, диссертант сделал некоторые выводы:

1) будущий манасчы получает сказительский дар: А) в сновидениях; Б) в обычном состоянии или наяву.

2) пути избрания будущего манасчы: А) наследственным путем; Б) путем собственного призвания.

3) существование сходства процесса избрания сказителя и шамана.

4. Рассмотрев вопрос состояния будущего манасчы во время процесса избрания и получения сказительского дара, а также рассмотрев вопрос о путях избрания будущего манасчы, диссертант получил возможность изучить следующий этап данной проблемы, которая больше относится к фольклорно-этнографическому аспекту, рассматривающему роль эпической традиции и эпического сознания (духов-покровителей, духов-посредников (помощников) в становлении, развитии и в определении уровня сказительской деятельности манасчы, так как в сознании народа, эпический мир (каждый персонаж эпоса

«Манас» выполнял определенную роль) занимал определенное место в эпической традиции кыргызов.

5. Основными отличительными особенностями сказителя являются:

1) стиль исполнения;

2) художественный уровень текста эпоса;

3) основной репертуар;

4) статус в сказительской традиции.

В определении всех этих особенностей в сказительской деятельности немаловажную роль играют эпический мир, эпическое сознание сказителя. Обращаясь к тексту эпоса «Манас», можно обнаружить целые эпизоды о духах-покровителях, которые являются составной частью эпической традиции и важным компонентом повествования. И поскольку духи-покровители в эпосе играют определенную роль в формировании и развитии эпического героя, они выполняют свою миссию и в становлении и развитии сказителя и его творчества. Следует иметь ввиду, что текст эпоса подвижен, он создается поколениями сказителей, выражающих глубокую специфику прежде всего мировоззрения кыргызов.

6. Опираясь по данной проблеме на научные достижения зарубежных исследователей в области фольклористики и этнографии, и обращаясь к материалам отечественной науки, диссертант старается обратить особое внимание на болезнь будущего манасчы, которая как утверждают сами сказители является частью сказительской традиции.

7. Рассмотрены вопросы о роли духовного наставника, благословения старейшин и посещения святых мест будущим манасчы. Необходимо отметить и важность взаимоотношений духовного наставника с будущим манасчы, которому он передает дополнительные знания и навыки, необходимые эпическому сказителю для развития его эпического творчества. По сведениям самих же сказителей нам стало ясно, что у кыргызов эпос передается не только через наставничество, но и через сакральные механизмы, которые требуют дальнейшего более глубокого исследования.

8. Учитывая сведения сказителей, свидетельства их близких людей, результаты экспериментов и исследований в области социологии, психологии, нейрофизиологии, биохимии и биомагнетизма диссертант пришел к следующему мнению, что сам процесс живого исполнения эпоса «Манас» является не только эстетическим действием, но и имеет в себе ритуальный характер, и осуществляет определенные функции:

1) гармонизирует духовную составляющую слушателя, вводя его в особое состояние сознания;

2) воздействует на окружающую среду и погоду;

3) исцеляет слушателей от разных болезней;

4) предвидит будущее;

5) путешествует в эпическом мире.

9. При рассмотрении роли сказителя в жизни общества были обнаружены его социальные функции, определяющие его социальный статус:

1) он активно пропагандирует и распространяет идеи эпоса «Манас», в основе которых – единство народа;

2) значит он участвует в воспитании молодого поколения в духе лучших патриотических чувств, народных и эпических знаний т.е. в сохранении и развитии традиционной культуры народа, национального языка.

10. Одним из важных частей традиционных основ сказительства является исполнительская традиция. И сегодня сказители эпоса «Манас» сумели её сохранить. Расматривая этот вопрос, диссертант выделил некоторые специфические особенности, которые передавались из поколения в поколение как опыт, присущий носителям эпоса «Манас», используемый только при живом исполнении.

Кыргызы всегда считали важной и значительной роль манасчы. И они служили верой и правдой своему народу. Они вдохновляли войнов провожая их на очередное сражение для защиты своего народа. Они провожали погибших войнов в мир мертвых. Они находились рядом с

родоначальниками в судьбоносные моменты для кыргызских родов и племен. Они являлись теми патриархами – высшими санами, которые несли в себе дух Манаса (мудрость, великодушие и т.д.).

Манасчы – носители огромной информации, каждый – своебразная кыргызская энциклопедия. Мы имеем дело с проекцией одной из специфических форм коммуникации, которая требует отдельного научного исследования и обоснования.

Особенность современной кыргызской фольклористики состоит в том, что у кыргызов до сих пор существуют эпические сказители, а это значит, что до сих пор существуют эпическое творчество, эпические традиции, живой эпический текст которые и являются реальным объектом научного исследования для нынешней фольклористики.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

Научные издания:

1. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи [Текст] / С.М.Абрамзон. – Ф.: Кыргызстан, 1990. – 480 с.

2. Адиль Джамиль. Эпос «Манас» и традиции тюркских сказаний [Текст] / Адиль Джамиль. – Баку, «Элм и тахсил», 2011.

3. Айталиева Т. Семетейчи Ж.Кожековдун вариантындагы салттуулуктун сакталышы жана жеке өзүнчөлүк белгилери [Текст] / Т.Айталиева. – Б.: Жанызак басма, 2013.

4. Акаев А. История, прошедшая через мое сердце [Текст] / А.Акаев. – Москва-Бишкек: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», Илим, 2003.

5. Алиев С. Кулматов Т. Манасчылар жана изилдөөчүлөр [Текст] / С.Алиев, Т.Кулматов. – Б.: Мамлекеттик «Манас-1000» дирекциясы ж.б., 1995.

6. Алмабеков К. Насколько будешь чтить родную землю, настолько и достигнешь благополучия [Текст] / К.Алмабеков // Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. / Культурно-исследовательский центр «Айгине». – Б.: 2009.

7. Алп манасчы: Тезистер жыйнагы [Текст] / Илимий-пропагандалык «Мурас» ишкер долбоору ж.б. – Б.: «Кыргызстан», 1995.

8. Алмаши Г. Прощание героя Манаса с сыном Семетеем [Текст] / Г.Алмаши // «Манас» героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968.

9. Асанканов А., Бекмухамедова Н. Акыны и манасчи – создатели и хранители духовной культуры кыргызского народа [Текст] / А.Асанканов, Н.Бекмухамедова – Б.: Мурас, 1999.

10. Атеистический словарь [Текст] / А.И.Абдусамедов и др.; Под общ. ред. М.И.Новикова. – М.: Политиздат, 1983.

11. Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма «Манас» [Текст] / М.Ауэзов // Киргизский героический эпос «Манас». – М.: Изд-во АН СССР, 1961.

12. Ауэзов М.О. «Манас» - киргизская героическая поэма [Текст] / М.О.Ауэзов. Алматы: Издательский дом «Жибек жолы», 2011.

13. Ауэзов М. Соображения по поводу уточнения даты «Манаса» [Текст] / М.Ауэзов // Отан тарихы. – 2002. - №2, №3.

14. Байсабаева Г.М. Эпос «Манас» в контексте музыкальной культуры кыргызов [Текст] / Г.М.Байсабаева. – Бишкек, 2011.

15. Бакиева Г. Социальная память и современность [Текст] / Г.Бакиева. – Бишкек: Илим, 2000.

16. Бакчиев Т., Абдрасулов С., Раимбердиева И. и др. Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития [Текст] / Т.Бакчиев, С.Абдрасулов, И.Раимбердиева, С.Сарыгулов, А.Эгембердиева. Ч.1. – Б.: 2012.

17. Бакчиев Т.А. «Манас» жана саясат [Текст] / Т.А.Бакчиев. – Б.: «Текник», 2013.

18. Бакчиев Т.А. Манасоведение: Учебное пособие для вузов. Третье дополненное издание [Текст] / Т.А.Бакчиев. – Б.: «Текник», 2013.

19. Бакчиев Т. Манасчы жана илме кайып дүйнөсү [Текст] / Т.Бакчиев // Вестник КГУ им. И.Арабаева. Периодический научно-педагогический журнал. Бишкек. КГУ им. И.Арабаева. 2009, №1(3).

20. Бакчиев Т. Священный зов. Мнемоническое творчество джомокчу [Текст] / Т.Бакчиев. – Б.: 2005.

21. Бакчиев Т. Шаабай [Текст] / Т.Бакчиев. – Б.: 2006.

22. Басилов В.Н. Избранники духов [Текст] / В.Н.Басилов. – М.: Политиздат, 1984.

23. Беляев А. Киргизская народная музыка [Текст] / А.Беляев // Советская музыка. – М.: 1939. – №6.

24. Беляев В.М. Очерки по истории музыки народов СССР [Текст] / В.М.Беляев. Т.1, М., 1962.

25. Бранденбергер Д. Национал-Большевизм. Сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931-1950): академический проект [Текст] / Д.Бранденбергер. Издательство ДНК; СПб; 2009.

26. Бурчина Д.А. Тункинские традиции в творчестве К.М.Доржеева [Текст] / Д.А.Бурчина // Мастерство современных бурятских сказителей. Улан-Удэ, 1978.

27. Бутанаев В.Я. Мир хонгорского (хакасского) фольклора [Текст] / В.Я.Бутанаев. – Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф.Катанова, 2008.

28. Валиханов Ч.Ч. Очерки Джунгарии [Текст] / Ч.Ч.Валиханов // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. об эпосе «Манас». / Сост. С.Алиев, Р.Сарыпбеков, К.Матиев. – Б.: Гл. ред. КЭ, 1995.

29. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5 т. [Текст] / Ч.Ч.Валиханов – Алма-Ата: 1961. – Т. 1.

30. Виноградов В. Киргизская народная музыка [Текст] / В.Виноградов. – Фрунзе: Киргосиздат, 1958.

31. Виноградов В. Музыка Советской Киргизии [Текст] / В.Виноградов // Искусство. – М.: 1939.

32. Виноградов В.С. Напевы «Манаса» [Текст] / В.С.Виноградов // «Манас»: Эпос народов СССР. – М.: 1984. – Кн. 1.

33. Виноградов В. Напевы «Манаса» [Текст] / В.Виноградов // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. об эпосе «Манас». / Сост. С.Алиев, Р.Сарыпбеков, К.Матиев. – Б.: Гл. ред. КЭ, 1995.

34. Галицкий В.Я. Рисунки и очерки Б.В.Смирнова как историко-этнографический источник сведений о Киргизии начала XX столетия [Текст] / В.Я.Галицкий // Изв. АН Кирг. ССР. Сер. обществ. наук. – Т. II. – Вып. 3. – 1960.

35. Ганболд О.М. Обряды сказительства у алтайских урянхайцев. [Текст] / О.М.Ганболд // Творчество в археологическом и этнографическом измерении: сборник научных трудов. – Омск: Издательский дом «Наука», 2013.

36. Гребнев Л.М. Тувинский героический эпос: (Опыт историко-этногр. анализа) [Текст] / Л.М.Гребнев. М., 1960.

37. Данияров С.С. Осуществление ленинской программы культурной революции в Киргизии [Текст] / С.С.Данияров. – Фрунзе, 1972.

38. Дугаров Д.С. О музыке бурятских улигеров [Текст] / Д.С.Дугаров // Музыка эпоса: Статьи и материалы. Йошкар-Ола, 1989.

39. Жирков М.Н. Якутская народная музыка [Текст] / М.Н.Жирков. – Якутск: Кн. изд-во, 1981.

40. Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца [Текст] / В.М.Жирмунский // Исследования по истории культуры народов Востока: Сб. ст. в честь акад. И.А.Орбели. М.; Л.: Наука, 1960.

41. Жирмунский В.М. Среднеазиатские народные сказители [Текст] / В.М.Жирмунский // Известия Всесоюзного географического общества. М.; Л.: 1947, Вып. №4.

42. Жирмунский В.М. Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки [Текст] / В.М. Жирмунский. – М.: ОГИ, 2004.

43. Жумалиев К. ж.б. Алп манасчылар [Текст] / К.Жумалиев ж.б. / БГУ. – Б.: 2003.

44. Жумалиев К. ж.б. Манасчылардын типтери [Текст] / К.Жумалиев ж.б. – Б.: 2003.

45. Жумалиев К. ж.б. Түштүктүк манасчылар жана семетейчилер [Текст] / К.Жумалиев ж.б. / Бишкек Гуманитар. ун-ти. – Б.: 2001.

46. Жумалиев К. Ысыккөлдүк манасчылар жана семетейчилер [Текст] / К.Жумалиев / Бишкек Гумантар. ун-ти. – Б.: 2007.

47. Заркунов А. Жапый уулу Тыныбек. «Манас», «Семетей» эпосунан [Текст] / А.Заркунов жалпы ред. астында. – Б.: «Кут-Бер», 2012.

48. Затаевич А.В. Киргизские инструментальные пьесы и напевы [Текст] / А.В.Затаевич. М., 1971, №247, 249, 316.

49. Ибраимов К. Ыбырайым Абдырахманов [Текст] / К.Ибраимов. Фрунзе: «Илим», 1987.

50. Илларионов В.В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо [Текст] / В.В.Илларионов. – Новосибирск: Наука, 2006.

51. Исанбат Н. Татар тамышмаклары турында [Текст] / Н.Исанбат. Казан, 1970.

52. Каррыев Б.А. Гёр-Оглы: Туркменский героический эпос [Текст] / Б.А.Каррыев // Сост., автор исслед., коммент. и пояснит. словаря Б.А.Каррыев. М., 1983.

53. Карыпкулов А. «Манас» и манасоведение [Текст] А.Карыпкулов // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. об эпосе «Манас». / Сост. С.Алиев, Р.Сарыпбеков, К.Матиев. – Б.: Гл. ред. КЭ, 1995.

54. Касмамбетов С. Благословение манасчы Шапака [Текст] / С.Касмамбетов // Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. / Культурно-исследовательский центр «Айгине». – Б.: 2009.

55. Кебекова Б. Кыргыз эл ырчыларынын тарыхынын очерктери: 1-китеп [Текст] / Б.Кебекова. – «Турар», Б.: 2009.

56. Киргизский героический эпос "Манас" [Текст]. – М.: Изд-во АН СССР, 1961.

57. Кондрашев В.А. Новейший философский словарь [Текст] / В.А.Кондрашев, Д.А.Чекалов, В.Н.Копорулина; под общ. ред. А.П.Ярещенко. – Изд. 3-е – Ростов н/Д.: Феникс, 2008.

58. Кичиков А.Ш. Великий певец «Джангара»: (К 110-летию джангарчи Ээлян Овла) [Текст] / А.Ш.Кичиков // «Джангар»: Ээлян Овла и джангароведение: (Материалы науч. конф., посвящ. 110-летию со дня рождения Ээляна Овла). Элиста, 1968.

59. Котвич В.Л. Джангариада и джангарчи [Текст] / В.Л.Котвич // Филология и история монгольских народов: Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова. М., 1958.

60. Кривоносов В. О напевах киргизского эпоса «Манас» [Текст] / В.Кривоносов // Советская музыка. – М.: 1939. - №5.

61. Купер Дж. Энциклопедия символов [Текст] / Дж.Купер. Издательство Ассоциации Духовного Единения «Золотой Век», Москва, 1995.

62. Курбижекова А.В. Великие исполины хакасского героического эпоса и их взаимосвязь и зависимость от личных эпических духов [Текст] / А.В.Курбижекова // Личность сказителя в истории культуры народа: Материалы Республиканской научной конференции (Абакан, 22-24 сентября 2010 г.) ХакНИИЯЛИ. – Абакан, 2010.

63. Кыдырбаева Р.З. «В начале было Слово»... [Текст] / Р.З.Кыдырбаева – Б.: 2013.

64. Кыдырбаева Р.З. Сказительское мастерство манасчи [Текст] / Р.З.Кыдырбаева. Фрунзе: «Илим», 1984.

65. Кыргыз адабиятынын тарыхы: «Манас» ж-а манасчылар. II том [Текст] / А.Акматалиевдин жалпы ред. астында. – 2-бас. – Б.: «Шам», 2004.

66. Кыргыз тилинин түшүндүрмө сөздүгү. 2 томдук [Текст] / Кырг. ССР И.А., Тил ж-а адабият ин-ту; Ред. Э.Абдылдаев, Д.Исаев. – Ф.: Мектеп, 1984.

67. Лич Эдмунд. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии [Текст] / Лич Эдмунд. Пер. с англ. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

68. Лорд А.Б. Сказитель [Текст] / А.Б.Лорд. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

69. Майногашева В.Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе «Ай-Хуучин» [Текст] / В.Е.Майногашева // Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 16).

70. Майногашева В.Е. Сказительство и великий хакасский хайджи-нымахчи Петр Васильевич Курбижеков (к 100-летию со дня рождения) [Текст] / В.Е.Майногашева // Личность сказителя в истории культуры народа: Материалы Республиканской научной конференции (Абакан, 22-24 сентября 2010 г.) ХакНИИЯЛИ. – Абакан, 2010.

71. Майногашева В.Е. Хакасские сказители и певцы. Очерки, эссе о некоторых мастерах фольклора [Текст] / В.Е.Майногашева. – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2000.

72. Майногашева В.Е., Чистобаева Н.С. История хакасской литературы [Текст] / В.Е.Майногашева, Н.С.Чистобаева. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2011.

73. Мамбеталиев У. Что за сила поддержала на крутом подъеме? Что за чудный сон приснился мне [Текст] / У.Мамбеталиев // Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. / Культурно-исследовательский центр «Айгине». – Б.: 2009.

74. Мамбетов К. Мой отец Мамбет был смотрителем мазара Манжылы-Ата [Текст] / К.Мамбетов // Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. / Культурно-исследовательский центр «Айгине». – Б.: 2009.

75. Мамыров М.Ч. «Манас» эпосунун калыптаныш тарыхы [Текст] / М.Ч.Мамыров. – Б.: Бийиктик, 2005.

76. «Манас» энциклопедиясы [Текст]. – Б.: Кыргыз энциклопедиясынын Башкы редакциясы, 1-т. – 1995.

77. «Манас» энциклопедиясы [Текст]. – Б.: Кыргыз энциклопедиясынын Башкы редакциясы, 2-т. – 1995.

78. Манасчылар [Текст] / Түз. Т.Бакчиев; Республикалык «Манас» жаштар ордосу, - Б.: «Кут-Бер» 2012.

79. Мелетинский Е.М. О фольклористических трудах В.М.Жирмунского [Текст] / Е.М.Мелетинский // Жирмунский В.М. Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки / В.М.Жирмунский. – М.: ОГИ, 2004.

80. Молдобаев И.Б. «Манас» - историко-культурный памятник кыргызов [Текст] / И.Б.Молдобаев. – Б.: Кыргызстан, 1995.

81. Муратова С. Саякбай [Текст] / С.Муратова. Б.: «Мукай», 2013.

82. Мусаев С. Манасчылар [Текст] / С.Мусаев // Кыргыз адабиятынын тарыхы: «Манас» ж-а манасчылар. II том. – Б.: «Шам», 2004.

83. Мусаев С. Чоң манасчы Саякбай жана ал айткан вариант [Текст] / С.Мусаев // Манас. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. I китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1984.

84. Мэдден К. Книга шамана-целителя. Дыхательные упражнения. Техники работы со снами и душой. Приемы использования бубна [Текст] / К.Мэдден. – СПб.: ИГ «Весь», 2009.

85. Наувальд, Нана. Экстатический транс. Ритуальные позы для вхождения в транс [Текст] / Нана Наувальд. Фелистас Гудмэн. – М.: РИПОЛ классик, 2008.

86. Никонов А.Ю. Алтун Битиг. Тенгрианство [Текст] / А.Ю.Никонов. Алматы: Издательский Дом «Жибек жолы», 2000.

87. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур [Текст] / Е.С.Новик. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Вост. Лит., 2004. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

88. Орозобекова Ж.К. Айтуучулук өнөрдүн тарыхый өсүп-өнүгүү жолу [Текст] / Ж.К.Орозобекова. – Бишкек: 2003.

89. Пути и новые формы сохранения эпического наследия: Материалы Международного симпозиума в рамках I Всемирного фестиваля эпосов народов мира [Текст]. – Б.: Бийиктик, 2006.

90. Путилов Б.Н. Послесловие [Текст] / Б.Н.Путилов // Лорд А.Б. Сказитель. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

91. Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика [Текст] / Б.Н.Путилов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

92. Пухов И.В. Исполнение олонхо [Текст] / И.В.Пухов // Доклад на Второй научной сессии ИЯЛИ. – Якутск, 1951. – Вып. 1.

93. Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен [Текст] / В.В.Радлов // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. об эпосе «Манас». / Сост. С.Алиев, Р.Сарыпбеков, К.Матиев. – Б.: Гл. ред. КЭ, 1995.

94. Райхл Карл. Тюркский эпос: традиция, формы, поэтическая структура [Текст] / Карл Райхл; пер. с англ. В.Трейстер под ред. Д.А.Функа – М.: Вост. лит., 2008. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

95. Рахматуллин К. Манасчылар (биографиялык материалдар) [Текст] / К.Рахматуллин. – Фрунзе: Кыргызмамбас, 1942.

96. Рахматуллин К.А. Творчество манасчи [Текст] / К.А.Рахматуллин // «Манас» героический эпос киргизского народа. Фрунзе: «Илим», 1968.

97. Сагалаев А.М. Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев [Текст] / А.М.Сагалаев // Изв. Сиб. отд-ния АН СССР. Сер. истории, филологии и философии. Новосибирск, 1985. Вып. 2.

98. Садыков Б. Манасчы Мамбет Чокморов жана ал айткан вариант [Текст] / Б.Садыков // МАНАС. (Мамбет Чокморовдун варианты). Жооптуу редакторлору К.Акматалиев, С.Мусаев. Кыргыз Республикасынын Улуттук Илимдер академиясы, Адабият жана искусство институту. – Бишкек, 1995.

99. Салиев А. Старый эпос входит в новый мир [Текст] / А.Салиев // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. об эпосе «Манас». / Сост. С Алиев, Р.Сарыпбеков, К.Матиев. – Б.: Гл. ред. КЭ, 1995.

100. Сангаджиева Н.Б. Эпический репертуар джангарчи М.Басангова. Литературоведческое исследование [Текст] / Н.Б.Сангаджиева. Элиста. Калмыцкое книжное издательство, 1976.

101. Санжеев Г.Д. Эпос северных бурят [Текст] / Г.Д.Санжеев // Аламжи-Мерген: Бурятский эпос / Стихотв. перев. И.Новикова; Ввод. ст. и комм. Г.Д.Санжеева. М., 1936.

102. Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство [Текст] / Культурно-исследовательский центр «Айгине». – Б.: 2009.

103. Серпуховская Е. Азбука непознанного [Текст] / Е.Серпуховская. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2013.

104. Словарь литературоведческих терминов [Текст] / Ред.-сост.: Л.И.Тимофеев и С.В.Тураев. М., «Просвещение», 1974.

105. Смердова А. Народные героические поэмы и сказки Горной Шории [Текст] / А.Смердова // Ай-Толай: Героическая поэма / Пер. с шорского, вступит. ст. и примеч. А.Смердова. Новосибирск, 1984.

106. Солтоноев Б. Кыргыз тарыхы: Тарыхый очерктер [Текст] / Б.Солтоноев. – Бишкек, 1993. 2-китеп.

107. Стоянов А.К. Первый и последний чатханы знаменитого хакасского хайджи П.В.Курбижекова [Текст] / А.К.Стоянов // Личность сказителя в истории культуры народа: Материалы Республиканской научной конференции (Абакан, 22-24 сентября 2010 г.) ХакНИИЯЛИ. – Абакан, 2010.

108. Тайлор Э. Первобытная культура [Текст] / Э.Тайлор. – М.: Политиздат, 1989.

109. Турсунов Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау [Текст] / Е.Д.Турсунов. – Астана: ИКФ «Фолиант». 1999.

110. Улугбашев Е.А. Манера исполнения и строй чатхана хакасских хайджи [Текст] / Е.А.Улугбашев // Личность сказителя в истории культуры народа: Материалы Республиканской научной конференции (Абакан, 22-24 сентября 2010 г.) ХакНИИЯЛИ. – Абакан, 2010.

111. Усенова Н.Э. Эпос «Манас» как мнемоническая культура кыргызов [Текст] / Н.Э.Усенова. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. культурологии. – Бишкек, 2014.

112. Ушницкий В.В. Сказитель и шаман: носители фольклорного и культового действия [Текст] / В.В.Ушницкий // Творчество в археологическом и этнографическом измерении: сборник научных трудов. – Омск: Издательский дом «Наука», 2013.

113. Харитонова В.И. Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике (К проблеме НСС) [Текст] / В.И.Харитонова // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П.Потапова / Сборник статей. М., 1995. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам, Т.1).

114. Хейде ван дер Н. Сновидения манасчы [Текст] / Ниенке ван дер Хейде // Тил, адабият жана искусство маселелери. Илимий журнал. КР УИАнын Гуманитардык жана экономикалык илимдер бөлүмү, Ч.Айтматов атындагы Тил жана адабият институту. – Б.: 2014. – Атайын чыгарылыш.

115. Чичеров В.И. Школы сказителей Заонежья [Текст] / В.И.Чичеров. – М.: Издательство «Наука». – 1982.

116. Шаманизм [Текст] / Авт.-сост. Н.В.Белов. – Мн.: Современный литератор, 1999.

117. Шомфаи Д. Религиозный синкретизм жителей кыргызской деревни. Шаманизм и ислам [Текст] / Д.Шомфаи // Центральная Азия и культура мира. – Б.: 2002. – №1-2 (12-13).

118. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции [Текст] / Л.Я.Штернберг. Издательство института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г.Смидовича. – Ленинград: 1936.

119. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии [Текст] / М.Элиаде. М.: REFL-book, К.: Ваклер, 1996.

120. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза [Текст] / М.Элиаде. Пер. с англ. – К.: «София», 2000.

121. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь [Текст] / К.К.Юдахин. М., Изд-во «Советская Энциклопедия», 1965.

122. Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев: Эпос. Миф. Ритуал [Текст] / Е.Е.Ямаева. Дис. на соиск. учен. степ. док. ист. наук – Горно-Алтайск, 2002.

Литературно-художественные издания:

123. Абдырахманов Ы. Улуу манасчы Сагынбай Орозбаковдун өмүр баяны [Текст] // Улуу манасчы Сагынбай / Башкы редактор К.Жусупов. Б.: «Ала-Тоо» журн. редак., 1992.

124. Бектенов З. Замандаштарым жөнүндө эскерүү: Адабий эскерүүлөр [Текст] / З.Бектенов. – Б.: Адабият, 1992.

125. Буудайбек Сабыр уулу. Эл шайырлары. Адабий маек [Текст] / Буудайбек Сабыр уулу. – Б.: Турар, 2008.

126. Еркетанов О. Биздин үйдө «Манас» айткан [Текст] // Алп манасчынын албан элеси. Эскерүүлөр / Түз. О.Исмаилов, А.Акматалиев. Кырг. улут. ИА ж.б. – Б.: «Кыргызстан», 1994.

127. Еркетанов О. Манасчы жөнүндө учкай сөз [Текст] // Мамбетаалынын айткандары / Түз. К.Ашымбаев. – Кант. 1997.

128. Жапый уулу Тыныбек. «Манас», «Семетей» эпосунан [Текст] / А.Заркунов жалпы ред. Астында. – Б.: «Кут-Бер», 2012.

129. Жунушев К. Улуу манасчы [Текст] // Улуу манасчы Сагынбай / Башкы редактор К.Жусупов. Б.: «Ала-Тоо» журн. редак., 1992.

130. Жусуп Мамай. Мен «Манасты» кандай айтып калдым? [Текст] // «Манас» эпосу жөнүндө: Илим. Иликтөөлөр ж-а макалалар. Түз. К.Кырбашев. – Б.: Шам, 1994.

131. Иманалиев К. Саякбай: Гений жөнүндө баллада (очерк-эссе) [Текст] / К.Иманалиев. – Б.: «Бийиктик плюс», 2014.

132. Исабаева Ж. Сексен жетинчи ашуу...: Повесть [Текст] / Ж.Исабаева. – Б.: Бийиктик, 2009.

133. Каралаев С. Унутулгус күндөр: Жети-Суудагы Граждандык согуштан эстеликтер [Текст] / С.Каралаев. – Фрунзе: Кыргызмамбас, 1955.

134. Кыдыр Аке: Санжыра [Текст] / Түз. ж-а адабиятташтырып иштеп чыккан Ж.Жылкыбаева. – Б.: Адабият, 1993.

135. МАНАС. [Текст] / Айтуучу: Жүсүп Мамай. Үрүмчү: Шинжиаң эл басмасы, 2004.

136. МАНАС: Баатырдык эпос [Текст] / С.Каралаевдин варианты б-ча // Түз.: А.Жайнакова, А.Акматалиев; Сөздүктү даярдаган А.Мамытов. Сүрөттөрү Т.Герцендики. – Б.: Турар, 2010.

137. МАНАС: Кыргыз элинин баатырдык эпосу [Текст] / С.Орозбаковдун варианты боюнча. КР УИАнын Ч.Айтматов атындагы Тил жана адабият институту. Түз.: С.Мусаев – Б.: Хан-Теңир, 2010.

138. «Манас» открывается тому, кто способен жертвовать собой [Текст] // Слово Кыргызстана. 1995. №50-51.

139. МАНАС эпосу [Текст] / Ш.Азизовдун варианты боюнча; Респ. «Манас» жаштар ордосу, - Б.: «Кут Бер», 2012.

140. Сейитбекова Б. Даректүү баян, аңгемелер, новеллалар, жаңы ырлар котормолор [Текст] / Б.Сейитбекова. – Б.: “Турар”. III том. 2013.

141. СЕЙТЕК: Баатырдык эпос [Текст] / С.Каралаевдин варианты б-ча // Түз.: А Жайнакова, А.Мамытов; Сөздүктү даярдаган А.Мамытов; Сүрөттөрү Т.Герцендики. Толукт. 2-бас. – Б.: Турар, 2013.

142. СЕМЕТЕЙ: Баатырдык эпос. “Манас” эпосунун экинчи бөлүгү: 1-китеп [Текст] / С.Каралаевдин варианты б-ча; Түз. А.Жайнакова, сөздүктү түз. Р.Сарыпбеков; Сүрөттөрү Т.Герцендики. – Б.: Турар, 2013.

143. СЕМЕТЕЙ. [Текст] / Ш.Азизовдун варианты боюнча; Респ. «Манас» жаштар ордосу. – Б.: «Кут Бер», 2013.

144. Табылды Актан. Тыныбек. Актан. Табылды: Тарыхый-көркөм баян [Текст] / Актан Табылды. – Б.: Бийиктик, 2013.

145. Тоголок Молдо. Сочинение, том II [Текст] / Тоголок Молдо. Издательство: «Кыргызстан» Фрунзе: 1970.

Материалы Рукописного Фонда НАН КР:

146. Рукоп. Фонд НАН КР. Инв. №155.

147. Рукоп. Фонд НАН КР. Инв. №200-211.
148. Рукоп. Фонд НАН КР. Инв. №212-230.
149. Рукоп. Фонд НАН КР. Инв. №313
150. Рукоп. Фонд НАН КР. Инв. №537.
151. Рукоп. Фонд НАН КР. Инв.№623
152. Рукоп. Фонд НАН КР. Инв. №911-924.
153. Рукоп. Фонд НАН КР. Инв. №925-967.

Архивные материалы Центрального государственного архива КР:

154. ЦГАПД. Ф. 56. Оп. 5. Д. 1290. Л. 177, 178-180. Заверенная копия.

Периодические издания:

155. Ауэзов М. О сказителях (к изданию эпоса «Манас») [Текст] / М.О.Ауэзов // Советская Киргизия. – 1935. – 8 июня.

156. Ауэзов М. «Манас»: (Героическая поэма киргизского народа) [Текст] / М.Ауэзов // Казахстанская правда. – 1936. – 28 сентября.

157. Вершилов В. Искусство киргизского народа [Текст] / В.Вершилов // Литературная газета. – 1939. – 15 мая.

158. Емельянов Б. На вечере киргизского искусства [Текст] / Б.Емельянов // Литературная газета. – 1939. – 20 февраля.

159. Карасаев Х. «Манас» [Текст] / Х.Карасаев // Кызыл Кыргызстан. 1930. – 27-май.

160. Корев С. Киргизское народное искусство [Текст] / С.Корев // Вечерняя Москва – 1939. – 5 июня.

161. Пахомов В. «Манас» и манасчи [Текст] / В.Пахомов // Литературная газета. – 1939. – 26 мая.

162. Шубин П.Ф. Певцы и музыканты Киргизии [Текст] / П.Ф.Шубин // Комсомольская правда. – 1939. – 20 мая.

Литература на иностранных языках:

163. Heide van der N. Spirited Performance. The Manas epic and society in Kyrgyzstan [Text] / Nienke van der Heide // Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit van Tilburg. 2008.