

Copyright © 2017 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities
of the Russian Academy of Sciences
Has been issued since 2008
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670
Vol. 29, Is. 1, pp. 48–57, 2017
DOI 10.22162/2075-7794-2017-29-1-48-57
Journal homepage: <http://kigiran.com/pubs/vestnik>

UDC 398.49

Some Modern Magical Rites of the Kyrgyz People: a Shamanistic Perspective

Nestor A. Manichkin ¹

¹ Candidate for a Ph. D. in History, N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Moscow, Russian Federation). E-mail: nes.pilawa@gmail.com.

Abstract

The article deals with traditional Kyrgyz magical rites practiced till nowadays. It shows shamanistic origins of ritual ablution (*'rukh tazaloo'*), fire purification (*'sham zhaguu, alastoo'*), contacts to the spiritual world (*'zhar saluu'*), sacrifices (*'kurmandyk, sadaga, tülöö'*), invocations and spells (*'dem saluu'*). The magical tradition of the Kyrgyz people is considered in the context of Turkic shamanism which is characterized by beliefs in spirits, power of the elements and sacred places. Spirits of ancestors and other magic beings are acting through their elects, i.e. shamans and healers. According to folk views, water and fire also have healing powers.

The folk tradition *'kyrgyzchylyk'* is examined as a cultural and historical phenomenon resulting from combinations of shamanistic and Islamic elements. The article demonstrates structural relationships between the Kyrgyz magical rites. Same rites can be applied in different situations, following one another and interrupting each other during the whole ceremony. The information from ethnologists and folklorists is illustrated by a number of evidences received from informants residing in Northern Kyrgyzstan and interviewed by the author from 2011 to 2016. The paper traces some parallels between the Kyrgyz magic rites and shamanistic practices of the Turkic and Mongolic peoples who have cultural and genetic relationships with the Kyrgyz population. The article also pays significant attention to the important role of the altered states of consciousness (ASC) in the rites of the Kyrgyz shamans and healers. ASCs are very important for *'zhar saluu'* practices standing for mediumistic contacts to spirits. Describing sacrifices and highlighting the functional difference between the diverse sacrificial rites the paper hypothesizes that the ritual formula *'aylanayyn'* is related to the archaic sacrifices which created a basis for the proto-religious cults. The article uses the data of ethnologists, cultural scientists including the poorly studied manuscript *'Songs and Words of Bakshi'* by Togolok Moldo and the author's field data.

Keywords: shamanism, Turks, Kyrgyz, *bakshi*, magic, sacrifice, spells, rituals.

Введение

Обращение к шаманам, которые полагают духами-помощниками и духами-покровителями, поклонение священным природным объектам и природным стихиям, благословения с использованием огня и дыма особых растений, манипуляции с талисманами, культ предков и волшебных существ, наконец, экстатические ритуалы, в которых устами медиумов говорят представители потустороннего мира, — все эти черты объединяют киргизскую традицию с шаманизмом тюркских народов Средней Азии [Басилов 1992] и Сибири [Алексеев 1984]. Главным шаманским обрядом исламизированных тюрков, вероятно, следует считать *зикр* (кирг. *зикир чалуу*), точнее ту его шаманскую разновидность, которая включает архаические элементы и сильно отличается от нормативного суфийского *зикра*, представляя, по сути дела, видоизмененный ритуал камлания. Порой затруднительно провести различие между *зикром*, где импровизации перемежаются молитвенными восклицаниями, и песнями *бакшы* — киргизских шаманов, тексты которых дошли до нас в записях собирателей [РФ ОРП НАН КР. Д. 77]. Несмотря на то, что народный и шаманский *зикр* в Киргизии практически не подвергался научной аналитике, в данной статье я не буду останавливаться на зикральных практиках, ограничив объект исследования кругом других духовно-магических обрядов¹. Цель статьи — показать близость шаманизму киргизских ритуалов духовного омовения, огненного очищения, заговаривания, контактирования с «духовным миром» и сакральных жертвоприношений, проследив также взаимосвязи этих обрядов и представив их в качестве ансамбля практик, которые одновременно репрезентуют и создают мировоззренческий континуум рассматриваемой народной традиции. В статье используются данные этнографов и фольклористов прошлого и современности, а также полевые материалы автора, собранные в 2011–2016 гг. в северных регионах Киргизии.

¹ Интересующиеся киргизским шаманским *зикром* могут обратиться к моей статье [Маничкин 2015]. Тексты некоторых киргизских народных *зиков* представлены в изданиях КИЦ «Айгине» [Кыргызстандагы мазар... 2009]. Шаманскому *зикру* у разных тюркских народов уделяется внимание в публикациях ряда известных исследователей [Басилов 1992; Сухарева 1975; Снесарев 1969; Аверьянов 2011].

Рух тазалоо, духовное омовение

Кроме традиционного мусульманского омовения *даарат*, которое предписывается регулярно выполнять всем верующим и которое особенно строго соблюдается практикующими обряды *кыргызчылык*², существует ритуал, называемый *рух тазалоо* ‘духовное очищение’. Обычно его проводят на священных местах — *мазарах*, у почитаемых подземных источников, рек или озер. Распространенной формой проведения обряда, который преследует целью отогнать злых духов, хвори и печали от человека, является умывание, когда практик, шаман или целитель, кладет одну руку на голову человека, а второй зачерпывает воду из источника и направляет ее в лицо очищаемому. Некоторые киргизские *бакшы* и *бюбю*³ брызгают водой, зачерпывая ее пригоршней или двумя руками. При этом нередко читаются мусульманские молитвы на арабском языке или заклинания на киргизском языке. Распространенной формулой является отождествление практика с духом-хозяином водного источника, например: «Это не моя рука очищает, это рука Айчурок-апа»⁴. Наблюдатели зафиксировали, что после умывания участники обряда обычно молятся и просят у высших сил различных благ, а затем может быть произнесено благословение, называемое *бата*. Сами практикующие считают, что обряд открывает пути очищенному человеку и удаляет от него негативные влияния. Если источник находится на вершине горы, как в *мазаре* Көз-Булак, то целитель может подчеркнуть: родник расположен ближе к Всевышнему, а потому и свят [Кыргызстандагы мазар... 2010: 247].

² *Кыргызчылык* — комплекс духовных и социальных норм, представлений, обрядов и обычаев, понимаемый как «исконно кыргызская традиция». Включает духовно-магическую составляющую и веру в духов. Про шаманов-*бакшы*, целителей и сказителей говорят, что они «берут дар *кыргызчылык*».

³ *Бакшы* — у кыргызов знахарь, колдун и шаман. *Бюбю* (*бүбү*) — целительница, женский аналог *бакшы*. Порой практикующих женщин, имеющих «прямую связь» с миром духов, называют *бүбү-бакшы*.

⁴ Айчурок — жена легендарного героя Семетея, сына эпического богатыря и хана Манаса. Священный источник, посвященный Айчурок, есть, в частности, в Таласской области, недалеко от этнографического комплекса Манас-ордо.

В Таласской области мной были зафиксированы представления о том, что каждый родник имеет свой характер и свою «специализацию». Так, информант Т. Токтобаева, проводя *рух тазалоо* на вышеупомянутом источнике Айчурок-апа, пояснила, что омыться в нем можно только в случае, если сам источник «разрешит»: во время произнесения молитвы со дна должны обильно пойти пузырьки воздуха, а если этого не происходит, значит, человек пришел сюда «с плохими мыслями» [ПМА 2]. Смотрительница расположенных по соседству сорока родников (*кырк булак*) рассказала о том, что каждый из этих источников посвящен одному из дружинников Манаса и предназначен для своего дела: на одном можно снимать сглаз, на втором лечить кожные заболевания, третий показан при желудочных проблемах, четвертый помогает от бесплодия и т. д. [ПМА 2]. Сама смотрительница осуществляет не только *рух тазалоо*, но и другие обряды. Ежедневно возле родников она проводит *зикры*.

Характерно, что регулярная практика духовных омовений развивается в наше время и даже превращается в отдельное направление целительства. В круге одного из моих основных информантов Д. Давлеталиевой омовению родниковой водой придан особенный статус. Ученики и пациенты Д. Давлеталиевой не ограничиваются умываниями, но выливают на себя несколько десятков ведер родниковой воды за раз, в том числе и зимой. Количество ведер имеет свое значение. В некоторых случаях его назначают сами духи посредством откровений через *бакшы*, а иногда количество ведер вычисляется: к сакральному числу сорок прибавляется возраст пациента. Особенным почтением Д. Давлеталиевой пользуется источник в *Ак-Мазаре* (Чуйская область) и *Арашан-ата* (Таласская область). Выливая на людей прохладную воду, она и ее ученицы призывают духов-хранителей [ПМА 2].

Дем салуу, заговаривание

Слово *дем* в киргизском языке обозначает ‘дыхание’. Поскольку дыхание мыслится как эквивалент жизненной и магической силы, оно постоянно используется в магических обрядах. Заклинатели перебивают тексты заговоров (*ырым-жырым*) и молитв (*рукия*, *дуба*) свистом «суф-суф», выдыхая струю воздуха на объект магии (очищаемого человека или амулет). К. К. Юдахин в

своем киргизско-русском словаре толкует «дем сал-» как ‘отчитывать, заговаривать, произносить заклинания, заколдовывать’ [Киргизско-русский словарь, I 1981: 191]. Единых правил для заговорно-заклинательного обряда нет. Кто-то использует в нем арабские молитвы, кто-то — народные тексты, а многие импровизируют заклинания, преподнося их как слова, нашептанные духами. Часто в ход идут четки, по которым отсчитывают молитвенные формулы «Субахан Аллах» и другие. Б. Модубаева, практикующая рядом с мавзолеем Байтика Канаева¹, во время исполнения *дем салуу* зажигает свечу, ставит рядом стакан с водой, молится по четкам и на непродолжительный период времен впадает в сон, во время которого ей может прийти весть о том, как надо лечить пациента. По пробуждению она обдувает пациента со словами «суф-суф», может прикладывать к его телу четки, нож или плетень [ПМА 1].

Бакшы-бюбю Д. Давлеталиева говорит, что «дем салуу каждый делает по-своему, как его научат те, кто стоит за ним», т. е. родовые духи. Сглаз практики могут снимать с помощью воды, заговоренной устно, или той, в которой растворена бумага с записанными на ней заклинаниями, а также с помощью нитей, камней, огня [ПМА 2]. Опрошенные специалистами Культурно-исследовательского центра (КИЦ) «Айгине» народные целители сообщили, что для исполнения *дем салуу* могут получать информацию о том, сколько раз и какие именно суры нужно прочесть над каждым конкретным человеком. Особенно часто *дем салуу* проводят для детей, которых, как считается, легко сглазить: в таких случаях просят помощи покровительниц детей и матерей *Батмы Зуры* и *Умай-эне*. Иногда обряд включает массаж или колдовские элементы, например варку собачьего черепа или манипуляции с навозом [Кыргызстандагы мазар 2009: 245–246].

Огненные ритуалы шам жагуу и ала-стоо

Шам или *шам жагуу* — ритуал, во время которого зажигается светильник, сделан-

¹ Байтик Канаев, более известный как Байтик-батыр (1820–1886) — киргизский государственный и военный деятель, вождь племени *солто*, вступивший в союз с Российской империей. Почитается в народе как праведный и святой человек.

ный из нескольких стеблей растения *чий* (лат. *Achnatherum*), обмотанных промасленным белым хлопком. Этих лучин чаще всего сорок. Но их может быть и семь или девять, а также сорок одна или семьдесят две. Если обряд *шам* делают несколько человек, а так чаще всего и происходит, то обычно лучин — сорок и более. У многих практикующих свои представления о сакральных числах. Так, информант М. Егемкулова считает, что девять — это сакральное число падишаха Бабура¹. В память об этом деятеле она зажигает *шам* из девяти лучин [ПМА 1]. В честь Манаса Великодушного обычно жгут семь или сорок лучин. Сами стебли чия, многолетнего травянистого злака, стараются собирать в святых местах или, по крайней мере, подальше от городской цивилизации. Для обматывания чия используются натуральный хлопок, вата или медицинские бинты. Их натирают растительным или животным жиром и устанавливают пучком в миску с мукой либо золой. Светильник ставят посреди *досторкона*², иногда *сверху на лепешки*. Зажигают его после чтения *Аль-Фатихи* или других сур Корана. В самом огне, как полагают, духовный и видимый миры объединяются. «Наши духи приходят через свет огня на *шам*», — говорит информант Д. Давлеталиева [ПМА 2]. Образы, увиденные в огне, иногда трактуются как знаки духов. Отдельно рассматривают и оставшийся пепел, якобы способный дать практику некие указания.

Шам проводят ближе к ночи, в темноте. «Это время, когда человек открывается духам предков», — говорит регулярно проводящий *шам бакши* Т. Бегалиев [ПМА 1]. Ритуальный огонь считается священным и очищающим. Присутствующие на церемонии люди быстро проводят в пламени руками и, как бы зачерпывая его, направляют к лицу, груди и ногам — совершают огненное омовение. Зажигание светильников на обряде *шам* встречается у всех народов Средней Азии и уходит корнями в доисламскую

¹ Захираддин Мухаммад Бабура (1483–1530) — родившийся в Ферганской долине представитель династии тимуридов, правитель Индии и Афганистана, полководец, основатель империи Бабуридов, падишах, поэт, исследователь и писатель. Почитается некоторыми практиками *кыргызчылык*.

² *Досторхан*, *досторкон* — накрытое скатертью место, используемое во время трапез; сервированный стол.

эпоху, возможно, являясь отголоском зороастризма. Мусульманские священнослужители отрицательно относятся к обряду *шам жагуу*, так что в святых местах, связанных с мусульманским культом, например в южном мазаре *Сафет-Булан*, его не проводят. Возбраняется зажжение светильников из чия и на отдельных мазарах, посвященных водной стихии. Так, на *Ак-Мазаре*, где «властвует великая белая водная змея», *шам* можно проводить только за забором, огораживающим территорию священного пространства [ПМА 1]. В то же время *шам* часто проводят дома. Наиболее подходящим днем для его проведения мои информанты называют четверг, хотя можно делать этот ритуал и в другие дни недели.

По-видимому, с древними культами огнепоклонничества связан и распространенный в Средней Азии ритуал *алас* или *аластоо*. Как отмечает наблюдавший за узбеками Хорезма Г. П. Снесарев, для совершения популярнейшей по всей Средней Азии «лечебной» церемонии *алас* не требовалось особых личных качеств, и совершать этот обряд мог каждый, кто знал несложные формулы заговора [Снесарев 1969: 41–42]. Если в Узбекистане и Таджикистане для проведения обряда *алас* на конец ветки тутовника наматывают пропитанную маслом тряпку, зажигают ее и факелом трижды обводят вокруг головы и между ног больного человека или животного, то в Киргизии чаще жгут *арчу* (можжевельник, лат. *Juniperus*) или *адырашпан* (могильник или гармала обыкновенная, лат. *Péganum hármala*). При этом могут говорить: «*Алас-алас балакеттен калас!*» («Алас-алас, от беды избавление!») или «*Алас-алас деп аласташкан!*» («Алас-алас, пусть это освятится!»). Киргизы окуривают самих себя, жилища, имущество, автомобили, магазины, рабочие кабинеты, школы, больничные палаты и многое другое. Восклицание «*Алас!*» при похожих обрядах используют и на Алтае. Как указывает В. Радлов, семантика слова «*алас*» связана с идеей ритуального очищения огнем [Радлов 1893: 349–350]. Почитание огня объединяет не только киргизов и алтайцев [Сапалова 2007], но остается общим для всех тюркских и монгольских народов. Как пишет исследователь магического фольклора Т. Борджанова, у бурятов и калмыков-скотоводов были распространены ритуалы очищения огнем, окуривания домашних животных можжевельником и другими травами [Борджанова 1999: 26–27, 42].

Жар салуу, работа с духами

Жар салу означает 'крикнуть клич или дать оповещение через глашатая' [Киргизско-русский словарь, I 1985: 232]. Так называют ритуалы, в ходе которых устанавливается связь с потусторонними силами. Одни практики достигают медиумических состояний при помощи длительных молитв или танца, и поэтому *жар салуу* часто становится продолжением *зикра*, другие (но таких меньшинство) входят в состояние *жар* мгновенно. *Бюбю-бакишы* Д. Давлеталиева отмечает, что сначала ей нужно было выполнять много разных действий, читать молитвы и настраиваться, но со временем «духи стали приходить тут же, по внутреннему зову». По ее словам, в наше время «все обряды упрощаются, поскольку у людей много забот и мало времени», а за многими красочными действиями различных шаманов стоит либо неспособность быстрого достижения транса, либо желание поразить воображение обратившегося к ним человека [ПМА 2]. Сама Д. Давлеталиева впадает в трансовое состояние, едва прикоснувшись к четкам, и после этого говорит некоторое время стихами, которые содержат благословения, назидания, пророчества или задания для человека, причем считается, что ее устами говорят духи предков. Из этнографических и психологических наблюдений известно, что достичь измененных состояний сознания (далее — ИСС) можно не только через ярко оформленные аффективные приемы, которые требуют времени и усилий, но и мгновенно, а порой это происходит внезапно и произвольно. Такие случаи описывают ученые-этнографы [Дыренкова 1930]. По их свидетельствам, шаманы тюркских народов могли впадать во внезапное оцепенение, которое порой сопровождалось нечленораздельными криками или конвульсиями. Как отмечает В. И. Харитонов, подобные неожиданные «призывы духа» отмечались у многих предсказателей, ясновидящих и медиумов, но, помимо случайных и незапланированных переходов к ИСС, возможно «мгновенное обретение такого состояния по собственному желанию, но без аффективных ухищрений, без наркотических средств, даже без гипноза», что «могут продемонстрировать очень многие суперсенситивы и экстрасенсы», мощные колдуны, так называемые «большие» или «великие» шаманы [Харитонов 1995: 59]. Как и для других шаманских традиций,

для киргизского *бакишылык*¹, практика ИСС имеет чрезвычайно важное значение, а различные техники перехода к ИСС определяют специфику духовно-магических ритуалов [Маничкин 2016]

Б. Кожобекова, практикующая *кыргызчылык* в *Манас-ордо*², описывает специалистам КИЦ «Айгине» ритуальную сторону *жар салуу*: она использует свечи и призывает духов импровизированными песнями, а также обращается с молитвами к Всевышнему. Часто *жар* проходит до самого рассвета, чередуясь с *дем салуу* и *зикрами*. Во время *жар салуу* Кожобекова видит болезни в образах джинов и шайтанов, злых духов, которых сбивает плетью с больных. Очищение плетью сопровождается кружением самой *бюбю* вокруг клиента с ритуальными восклицаниями. Помощники шаманки держат больного человека и заставляют его подпрыгивать. «Часов в пять, когда я своей камчой стегнула по шее девушки, хвост шайтана зацепился за камчу, и сам он, вскочив, отпрыгнул. Будто мышь, пропал, когда достиг порога. Когда шайтан исчез, девушка опрокинулась на спину и упала», — описывает лечение одной из своих клиенток Б. Кожобекова [Кыргызстандагы мазар... 2010: 236–237]. Ритуал *жар салуу* она проводит с двенадцати ночи до пяти утра. По словам целительницы, во время *жар салуу* духи вместе с ней незримо делают *дем салуу* больным, руководят ее руками, направляют плетль или ритуальный нож. Таким образом, один обряд может встраиваться в другой, быть его органической частью.

Опрошенные учеными целители характеризуют *жар салуу* как «призыв покровителей», становление связи с различными силами и аспектами Вселенной. Подчеркивается, что не все люди могут совершать *жар салуу*. Обряд можно проводить для исцеления или вымаливания благ, для «усиления души», для психологического облегчения и для установления тесной связи с высшими силами. Многие практики надевают на время *жар салуу* белые одежды. Помещение предварительно очищается от мусора и пыли, производится окуривание можжевельником или могильником. *Жар салуу*

¹ *Бакишылык* — искусство или путь *бакишы*, т. е. шаманство.

² Один из наиболее почитаемых киргизами *мазаров*, где действует культурно-исторический центр. Расположен в Таласской области.

часто включает в себя *шам*. При исполнении ритуала люди слагают песни о своих тяготах и печалях, многие плачут. В ход идут ритуальные посохи *аса-муса*, которыми отбивается такт в песнопениях, а также ножи, плети, различные природные материалы [Кыргызстандагы мазар... 2010: 235–239]. Д. Давлеталиева использует, к примеру, собранные на *мазарах* камни, причем, форма камня соответствует большому органу человека: с молитвой она прикладывает камень к соответствующему месту на теле и в это время визуализирует, как духи помогают излечивать те или иные напасти [ПМА 2]. О бытовавших в киргизской шаманской среде способах лечения камнями и травами писал советский исследователь Г. Нуров [РФ ОРП НАН КР. Д. 1638]. Как можно видеть, эти традиции живы и поныне.

Обряды жертвоприношений: *садага*, *курмандык* и *түлөө*

«Как правило, куда бы не приезжал шаман, везде сначала резали овцу», — писала этнограф Т. Баялиева [Баялиева 1972: 136]. Без заклания жертвенного животного и организации ритуального пира, как правило, не обходятся и в наши дни. Существует несколько обрядов, связанных с идеей обмена и жертвоприношения: *садага*, *курмандык* и *түлөө*. Под *садага*, что значит ‘искупительная жертва’ [Киргизско-русский словарь, II 1985: 121], понимается либо жертвоприношение животного, чаще всего козленка, либо милостыня и подавание, которое раздают бедным людям с мыслью о том, что это богоугодное, доброе дело, могущее спасти жертвователя от сглаза, болезни или неприятных жизненных обстоятельств. Д. Давлеталиева трактует практику *садага* как добровольную милостыню, которая может быть осуществлена посредством денег, еды или иных благ [ПМА 2]. По словам других практикующих, *садага* — это жертвоприношение, когда человек, который болеет, за свой счет режет скотину, раздает мясо народу, чтобы получить благословение, просит у Аллаха о выздоровлении [Кыргызстандагы мазар... 2010: 244].

Курмандык отличается от *садага* тем, что жертвоприношение приурочено к какому-либо религиозному празднику либо выдающейся дате. А *түлөө*, в свою очередь, проводится обычно коллективно, сопровождается молитвами и благословениями, может быть способом умиловить духов

и отвести беду. Этнографы сообщают, что *түлөө* часто совершали целыми селениями по случаю засухи, стихийных бедствий, эпидемий [Баялиева 1972: 56]. Мой информатор *бакишы* Т. Бегалиев свидетельствует, что направленные против засухи обрядовые действия могут включать не только жертвоприношения *түлөө*, но и *зикры* (*зикир чалуу*), которые в таких случаях должны совершаться в священном месте сразу несколькими мощными шаманами [ПМА 1].

При совершении *садага*, перед тем, как зарезать скотину, ее кружат вокруг страдающего человека, а сам больной человек стоит в направлении Каабы. Во время *түлөө* мясо закланного животного делят на три части, первую оставляют в доме, где произошло жертвоприношение, вторую отдают неимущим, а третью оставляют для приготовления угощения для собравшихся. Во всех случаях режут животное старше шести месяцев. На *түлөө* могут принести в жертву не только овцу, но и лошадь, корову или верблюда. Резать жертву может только мужчина. В ряде случаев желательно, чтобы и покупал животное мужчина.

Любопытен обрядовый элемент кружения жертвы перед тем, как ее зарезать. Он связан с выражением «*Айланайын*», которое в киргизском и казахском языках обозначает одновременно кружение, принесение жертвы, выказывание одобрения, умиления, почтения или преклонения перед чем-то или кем-то. К. Юдахин переводит восклицание «*Айланайын*» как ‘мой миленький’ в значении ‘Я готов стать искупительной жертвой для тебя’. «*Оозундан айланайыным!*», например, означает преклонение перед красноречивыми устами собеседника [Киргизско-русский словарь, II 1985: 31]. Само слово образовано от глагола *айлан* ‘двигаться вокруг, кружиться, вращаться, вертеться; превращаться; признавать превосходство, оказывать почести’. Восклицание «*Айланайын!*» используется как в повседневной речи, так и в поэзии. Отдельно стоит рассмотреть его как часть заклинаний в знахарских и шаманских практиках, где оно означает вращение того, кто призван стать искупительной жертвой. Иногда жертвенных животных вращают вокруг головы больного или вокруг места, где якобы сидит злой дух. Интересно, что и сами шаманы вращаются в танце, свидетельствуя о своей готовности быть жертвой и преклоняясь перед природными духами. Характерный рефрен киргиз-

ских заклинаний: «*Айланайын кудай, айланайын жер, айланайын суу!*» ('Айланайын Всевышний, айланайын земля, айланайын вода!') [Баялиева 1972: 38]. Обращение к духам «*Айланайын кайберен, кырк-чилтен колдо!*» Т. Баялиева переводит 'Да кружусь кайберен, кырк-чилтен, помоги!' [Баялиева 1972: 115]¹, а заклинательный зачин шамана Кушпека «*Айланайын Ак-Тайлак!*» 'Да стану я жертвой за тебя, Ак-Тайлак!' [Баялиева 1972: 137]². Еще один постоянный мотив шаманских песен (*бакшы ыры*), народных *зикров* (*зикир чалуу*) и исполняемых на *дем салуу* импровизаций — жалобное описание, какие тяжелые испытания послали духи шаману на его пути, каким болезням они его подвергли, в каком оцепенении он пребывал во время инициатического периода, в каком возрасте он оставил мирские радости ради служения высшим силам [РФ ОРП НАН КР. Д. 77]. Идея сакрального жертвоприношения, умирания и воскрешения адепта через круговые танцы является основной и для суфийского *зикра*, заменившего со временем оригинальный ритуал камлания у тюрков-мусульман [Маничкин 2015]. Животные жертвы, по мнению ряда исследователей, являются более поздней формой человеческих жертвоприношений, а идея жертвенности в мистических и религиозных учениях остается символическим воспроизведением сакральных архаических убийств, первой формы символического метафизического обмена. На наш взгляд, связь ритуальных хороводов и жертвоприношений, сохранившаяся в киргизском выражении «*Айланайын*», свидетельствует в пользу теории антрополога Рене Жирара, считавшего миметический кризис главной причиной порождения первобытных религиозно-магических культов, с возникновением которых он связывает не только первые экстатические действия вокруг закланной жертвы, но и появление человеческой речи: «Мы хорошо видим, что членораздельная речь, обмен словами, как и все прочие формы обмена, должен был образоваться из обряда, из тех воплей и криков, которые сопровождали миметический кризис и которые

должны были порождаться самим обрядом, поскольку они предшествуют спасительному заклятию и, возможно, являются его условием. Нетрудно понять, что ритуальная практика вокруг жертвы, эти еще не членораздельные возгласы начинают рифмоваться и упорядочиваться как движение танца вокруг акта жертвоприношения, поскольку все аспекты кризиса воспроизводятся в духе сотрудничества и взаимопонимания» [Жерар 2016: 119].

Во всех религиозно-магических практиках принято приносить в жертву здоровых животных и вообще не жалеть, когда жертвуешь. Таким образом, еще раз устанавливается связь между жертвователем и жертвваемым, причем второе мыслится как бы частицей первого. Вероятно, именно поэтому в магических традициях разных народов нельзя торговаться, когда покупаешь те или иные предметы (либо животных), которые нужны для проведения магических операций. В традиции *кыргызчылык* подчеркивается, что лучше зарезать овцу, которая стоит дороже, или ту, которая тебе симпатичнее других из всего стада. Невзрачных же животных высшие силы, по мнению практикующих, могут не принять. Смотритель *мазара* Ак-Тайлак С. Асыранкулов рассказывает притчу о том, как однажды два пророка совершали жертвоприношение *курмандык*: «Один из них заколол животное, которое он любил, второй — скотину, которую недолюбливал. Всевышний, приняв жертвенный скот одного, не принял скот другого. Мораль такова, что не следует приносить в жертву животное, которое не любишь, все равно бог этого не примет. Если искренне намерен что-то посвятить богу, то должен принести ему то, что очень любишь» [Кыргызстандагы мазар... 2010: 226].

Заключение

По своей специфике и мировоззренческому наполнению ритуалы киргизской магической традиции, такие как духовное омовение (*рух тазалоо*), огненное очищение (*шам жагуу, аластоо*), заговоры и заклинания (*дем салуу*), сеансы связи с духами (*жар салуу*) и сакральные жертвоприношения (*курмандык, садага, түлөө*) демонстрируют близость шаманскому культу, в который, по видимому, и уходят своими корнями. Легко прослеживаются параллели между киргизскими магическими обрядами и аналогичными практиками тюркских и монгольских

¹ *Кайберен* — духи-хранители дикой природы. *Кырк-чилтен* (сорок *чилтенов*) — сорок могущественных существ, почитаемых разными народами Средней Азии.

² *Ак-Тайлак* — дух в виде белого верблюжонка, считается покровителем всех киргизских шаманов, хранителем дара *бакшылык*.

народов. Основой магической вселенной киргизов остаются духи предков и волшебные существа, которые, как представляются, могут входить в контакт с шаманами и целителями, причинять страдания или, напротив, исцелять людей. Особое место в этой связи отводится умению общаться с духами-покровителями, видеть и слышать различные откровения, уметь читать знаки, которые посылают духи на своих священных местах — *мазарах*. В этих целях существуют обряды, в которых практики входят в ИСС, такие как *дем салуу* и *зикир чалуу*. Культ предков в киргизской магической традиции органично переплетен с натуральной магией — использованием растительных, животных и минеральных материалов. Стоит заметить, что магические обряды не отделяются друг от друга четкими границами, а, напротив, часто взаимовстроены: так, ритуал *шам*, к примеру, зачастую предшествует *дем салуу* или *зикрам*, перемежает их, а жертвоприношения мыслятся неотъемлемой частью обрядов, призванных выказать почтение высшим силам или исцелить человека. Практически все обряды сопровождаются молитвами, часто звучат песенно-стихотворные импровизации и *бата*-благословения. Широкий смысл жертвенно-заклинательной ритуальной формулировки «*айланайын*», вероятно, может быть связан с архаическими обрядами, заложившими основу экстатических проторелигиозных танцев и кружения вокруг жертвы. В то же время киргизские шаманы сами отождествляют себя с жертвами, претерпевающими насилие высших сил, о чем поют во время ритуалов, не только используя фразы с формулировкой «*Айланайын*», но и излагая историю своей шаманской болезни. Равно и суфийские экстатики переживают духовную смерть и жертвенный смысл в своих зикрах. В наше время киргизские магические обряды демонстрируют свою историческую преемственность, а обрядовая практика магических очищений и исцелений продолжает жить и развиваться.

Источники

- ПМА 1 — Полевые материалы автора (углубленные неформализованные интервью, наблюдения в Чуйской области Киргизской Республики), 2013–2016 гг.
- ПМА 2 — Полевые материалы автора (углубленные неформализованные интервью, наблюдения в Таласской области Киргизской Республики), 2011–2016 гг.
- РФ ОРП НАН КР — Рукописный Фонд Отдела рукописей и публикаций Национальной Академии наук Киргизской Республики:
- Д. 77. Тоголок Молдо. Бакшылардын ыры жана сөздөрү. 1929 г.
- Д. 1638. *Нуров Г.* Киргизская народная медицина (по материалам к. XIX — н. XX века). 1950 г.

Литература

- Аверьянов Ю. А.* Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. М.: Издат. дом Марджани, 2011. 648 с.
- Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.
- Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.
- Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. 168 с.
- Борджанова Т. Г.* Магическая поэзия калмыков: Исследование и материалы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 182 с.
- Дыренкова Н. П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. IX. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. С. 267–291.
- Жерар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира. М.: Изд-во ББИ, 2016. 518 с.
- Киргизско-русский словарь: в 2 кн. Около 40 000 слов. Кн. 1: А–К / сост. К. К. Юдахин. Фрунзе: Гл. ред. киргизск. сов. энциклопедии, 1985. 504 с.
- Киргизско-русский словарь: в 2 кн. Около 40 000 слов. Кн. 2: Л–Я / сост. К. К. Юдахин. Фрунзе: Гл. ред. киргизск. сов. энциклопедии, 1985. 480 с.
- Кыргызстандагы мазар басуу: Талас тажрыйбасынын негизинде. Бишкек, КИЦ «Айгине», 2010. 399 б.
- Маничкин Н. А.* Сакральные переживания: новые материалы к характеристике типов измененных состояний сознания и дифференциации киргизского шаманства // Сибирские исторические исследования. 2016. № 4. С. 216–235.
- Маничкин Н. А.* Взаимодействие суфизма и доисламских верований в народном зикре // Известия НАН КР. 2015. № 4. С. 99–106.
- Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1893. Т. 1. 967 с.
- Сапалова Д. У.* Параллели в религиозных верованиях кыргызов и якутов // Аналитика культурологии. 2007. № 9. С. 99–104.

- Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
- Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1975. С. 5–93.
- Харитонова В. И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: статьи и материалы. М.: ИЭА РАН, 1995. 204 с.
- Bayalieva T. D. *Doislamskie verovaniya i ikh perezhitki u kirgizov* [Pre-Islamic beliefs and their vestiges among the Kyrgyz people]. Frunze, Ilim Publ., 1972, 168 p. (In Russ.).
- Bordzhanova T. G. *Magicheskaya poeziya kalmykov: Issledovanie i materialy* [Kalmyk magic poetry: a case study and materials]. Elista, Kalm. Book Publ., 1999, 182 p. (In Russ.).
- Dyrenkova N. P. *Poluchenie shamanskogo dara po vozzreniyam turetskikh plemen* [Receiving a shamanistic gift: beliefs of Turkic tribes]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* (Proceedings of the Museum of Anthropology and Ethnography), vol. IX, Leningrad, Publ. House of the USSR Acad. of Sc., 1930, pp. 267–291 (In Russ.).
- Girard R. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniya mira* [Things hidden since the foundation of the world]. Moscow, St. Andrew's Biblical Theological Institute Press, 2016, 518 p. (In Russ.).

Sources

- PMA 1 — *Polevye materialy avtora (uglublennyye neformalizovannyye interv'yū, nablyudeniya v Chuyskoy oblasti Kirgizskoy Respubliki), 2013–2016 gg.* [Author's field data (enhanced informal interviews and observations from Chuy Region of the Kyrgyz Republic), 2013–2016] (In Russ.).
- PMA 2 — *Polevye materialy avtora (uglublennyye neformalizovannyye interv'yū, nablyudeniya v Talasskoy oblasti Kirgizskoy Respubliki), 2011–2016 gg.* [Author's field data (enhanced informal interviews and observations from Talas Region of the Kyrgyz Republic), 2011–2016] (In Russ.).
- RF ORP NAN KR — *Rukopisnyy Fond Otdela rukopisey i publikatsiy Natsional'noy Akademii nauk Kirgizskoy Respubliki* [The Manuscript Fund of the Manuscript and Publications Department at the Kyrgyz Academy of Sciences]:
- D. 77. Togolok Moldo. *Bakshylardyn yry zhana sözdörü* [Songs and speeches of the *bakshi* (faith-healers)], 1929 (In Kyrg.).
- D. 1638. Nurov G. *Kirgizskaya narodnaya meditsina (po materialam k. XIX — n. XX veka)* [Kyrgyz folk medicine (late 19th–early 20th cc.)], 1950 (In Russ.).
- Kirgizsko-russkiy slovar': v 2 kn. Okolo 40 000 slov. Kn. 1: A–K / sost. K. K. Yudakhin* [Kyrgyz–Russian dictionary. Approx. 40 000 words. Book 1: A–K. Comp. by K. Yudakhin]. Frunze, Kyrgyz Soviet Encyclopedia Publ., 1985, 504 p. (In Kyrg. and Russ.).
- Kirgizsko-russkiy slovar': v 2 kn. Okolo 40 000 slov. Kn. 2: L–Ya / sost. K. K. Yudakhin* [Kyrgyz–Russian dictionary. Approx. 40 000 words. Book 2: L–Ya. Comp. by K. Yudakhin]. Frunze, Kyrgyz Soviet Encyclopedia Publ., 1985, 480 p. (In Kyrg. and Russ.).
- Kyrgyzstandagy mazar basuu: Talas tazhryybasynyn negizinde* [Kyrgyzstan's places of worship: Talas ...]. Bishkek, Aygine Publ., 2010, 399 p. (In Kyrg.).
- Manichkin N. A. *Sakral'nye perezvivaniya: novyye materialy k kharakteristike tipov izmenennykh sostoyaniy soznaniya i differentsiatsii kirgizskogo shamanstva* [Sacral experiences: new evidence on the characteristics of types of altered states of consciousness and the differentiation of Kyrgyz shamanism]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* (Siberian Historical Research journal), 2016, No. 4, pp. 216–235 (In Russ.).
- Manichkin N. A. *Vzaimodeystvie sufizma i doislamskikh verovaniy v narodnom zikre* [The interaction between Sufism and pre-Islamic beliefs in the folk *dhikr*]. *Izvestiya NAN KR* (Proceedings of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic), 2015, No. 4, pp. 99–106 (In Russ.).
- Radlov V. V. *Opyt slovaryā tyurkskikh narechiy* [Dictionary of Turkic dialects: a compilation

References

- Averyanov Yu. A. *Khadzhi Bektash Veli i sufyskoe bratstvo bektashiya* [Haji Bektash Veli and the Bektashi Order]. Moscow, Mardzhani Publ. House, 2011, 648 p. (In Russ.).
- Alekseev N. A. *Shamanizm tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Shamanism of Siberian Turkic peoples]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1984, 233 p. (In Russ.).
- Basilov V. N. *Shamanstvo u narodov Sredney Azii i Kazakhstana* [Shamanism in central Asia and Kazakhstan]. Moscow, Nauka Publ., 1992, 328 p. (In Russ.).

- effort]. St. Petersburg, Imperial Acad. of Sc. Press, 1893, vol. 1, 967 p. (In Russ.).
- Sapalova D. U. *Paralleli v religioznykh verovaniyakh kyrgyzov i yakutov* [Parallels in religious beliefs of the Kyrgyz and Kazakh peoples]. *Analitika kul'turologii* (Analytics of Culturology), 2007, No. 9, pp. 99–104 (In Russ.).
- Snesarev G. P. *Relikty domusul'manskikh verovaniy i obryadov u uzbekov Khorezma* [Relicts of pre-Islamic beliefs and customs among the Khorezm Uzbeks]. Moscow, Nauka Publ., 1969, 336 p. (In Russ.).
- Sukhareva O. A. *Perezhitki demonologii i shamanstva u ravninnykh tadzhikov* [Demonological and shamanistic vestiges of the lowland Tajiks]. *Domusul'manskie verovaniya i obryady v Sredney Azii* [Pre-Islamic beliefs and customs in Central Asia]. Moscow, Nauka — Vost. Lit. Publ., 1975, pp. 5–93 (In Russ.).
- Kharitonova V. I. *Traditsionnaya magiko-meditinskaya praktika i sovremennoe narodnoe tselitel'stvo: stat'i i materialy* [The traditional magic medical practice and modern folk healing: articles and materials]. Moscow, Institute of Anthropology and Ethnography (RAS) Press, 1995, 204 p. (In Russ.).

УДК 398.49

НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ МАГИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ КИРГИЗОВ В ПЕРСПЕКТИВЕ ШАМАНСТВА

Нестор Александрович Маничкин¹

¹ соискатель ученой степени кандидата исторических наук, Институт антропологии и этнографии РАН (Москва, Российская Федерация). E-mail: nes.pilawa@gmail.com.

Аннотация. Статья посвящена традиционным киргизским магическим обрядам духовного омоновения (*рух тазалоо*), огненного очищения (*шам жагуу, аластоо*), заговаривания (*дем салуу*), спиритуальным контактам (*жар салуу*) и различным сакральным жертвоприношениям (*курмандык, садага, түлөө*). В ней показаны шаманистские корни этих обрядов, их внутренние структурные взаимосвязи и смысловое наполнение, уделено внимание заговорно-заклинательной традиции (*ырым-жырым*) и практике паломничеств на священные места (*мазары*), где, по народным представлениям, обитают потусторонние силы и духи-покровители, помогающие шаманам-бакшы и шаманкам-бюбю в их работе. Автор также выдвигает исследовательскую гипотезу о связи семантики ритуальной формулировки «*Айланайын*» с архаическими жертвоприношениями, заложившими основу проторелигиозных культов. Собранный материал позволяет проследить естественные этнокультурные связи киргизов с другими народами Средней Азии и тюрко-монгольским миром, демонстрирует актуальность традиционных верований и обрядов в современной Киргизии, где они исторически стали частью народного ислама, хотя и обособленной понятием *кыргызчылык*. В статье используются данные этнографов и фольклористов, а также малоизученные архивные материалы, включая рукопись *акына* Тоголока Молдо (1929 г.), и актуальные полевые материалы автора.

Ключевые слова: шаманизм, тюрки, киргизы, бакшы, магия, жертвоприношения, заклинания, ритуалы.