

УДК 338:001.895 (4/8)
DOI: 10.17223/2312461X/14/12

САКРАЛЬНЫЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ: НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ТИПОВ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ И ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ КИРГИЗСКОГО ШАМАНСТВА

Нестор Александрович Маничкин

Аннотация. На основе систематизации опубликованных этнографических материалов и с привлечением ранее неизвестных свидетельств из рукописи Тоголока Молдо 1929 г. и результатов своих собственных полевых исследований в Чуйской, Таласской и Джалал-Абадской областях Киргизии в 2013–2016 гг. автор пытается подойти к осмыслению специфики в способах достижения измененных состояний сознания и транса у черных и белых шаманов-бакшы в киргизской культуре.

Ключевые слова: бакшы, киргизы, Тоголок Молдо, шаманизм, белое и черное шаманство, измененные состояния сознания

Введение

Шаманство, некогда чрезвычайно широко распространенное явление, и сегодня продолжает оставаться одной из наиболее самобытных форм сакрального восприятия бытия, известной во многих частях Земли. Большинство авторитетных исследователей не определяют шаманство как религию, указывая при этом, что корни религиозного кроются именно в шаманском культе. Исследователь трансперсональных переживаний и шаманских психотехник Стэнли Кrippнер настаивает на том, что шаманство – «это духовная техника, а не религия» (Криппнер 2012: 83). Вместе с другими учеными он констатирует, что для шаманства, в отличие от религии, не характерно наличие догматики, устоявшейся литургии, священных текстов и институций. В отечественной антропологии шаманство одними учеными определялось как лекарская практика (Ксенофонов 1992), а другими, напротив, понималось в качестве ранней формы религиозного культа (Токарев 1965; Басилов 1992). Обозревая эти концептуальные подходы, В.И. Харитоновна указывает, что шамановедам необходимо разделять две сферы, которые самими представителями шаманистических сообществ не смешиваются: первая – это сфера деятельности шаманов (т.е. посвященных), а вторая – сфера мировоззрения, верований и ритуальной практики, которая включает, в том числе, и религиозный аспект. Сама В.И. Харитоновна

рассматривает шаманизм как сакральную магико-мистическую практику, а шамана — как человека с особыми психофизиологическими возможностями, для которого «общение с духами — это не религиозные взаимоотношения, а вполне конкретные взаимосвязи, основанные на магических действиях» (Харитонов 2006: 96).

Рассматривать шаманство в качестве религиозного культа — значило бы смешивать жрецов и шаманов, разнящихся функционально и по существу. Однако как жрецы, так и шаманы имеют дело со священным. Те и другие напрямую связаны с миром духов и божеств. Именно сакральное объединяет вокруг себя жрецов, священников, шаманов, колдунов и знахарей. Отношения жрецов и шаманов, вероятно, были не простыми уже во времена возникновения религиозных форм культуры, формирования и возвышения родовых культов. Тем более они усложнились и даже обострились, когда в соприкосновение с шаманством вошли служители относительно недавно появившихся мировых религий: христианства, буддизма, мусульманства. Историческая ось противостояния наложилась на разницу в отношениях с сакральным миром, которую можно проследить в обрядовых техниках жречества и шаманства — не только в их внешних чертах, но и в доминанте разных типов измененных состояний сознания (ИСС). Этот вопрос напрямую касается и дифференциации шаманства на черное и белое.

Целью данной статьи является выявление преимущественной связи аффективных форм достижения ИСС с черным шаманством, а молитвенно-медитативных форм — с белым, как эта связь обозначена в киргизской культуре. Данную гипотезу подтверждают не только этнографические материалы, собранные во второй половине XX в. в среде киргизских шаманов, но и ранее неизвестная широкой научной общественности рукопись сказителя Тоголока Молдо, подробно расспросившего в 1929 г. киргизских шаманов об их разделении на черных и белых (РФ ОРП НАН КР. Д. 77). Эта рукопись примечательна еще и тем, что является одним из немногих свидетельств, фиксирующих обрядовую лирику киргизских шаманов (так называемые песни бакшы, *бакшыларын ыры*). Интересно также проследить изменения, коснувшиеся с тех пор развития киргизского шаманства: как модифицировались представления о черных и белых шаманах и способах достижения ИСС у разных категорий практиков. Сделать это позволяют уже современные этнографические и фольклорные материалы, включая те, что были собраны мной в Чуйской, Таласской и Джалал-Абадской областях Киргизии в 2013–2016 гг.

Черные и белые шаманы в научной литературе

Деление шаманов на белых и черных, которое было отмечено у ряда тюркских и монгольских народов (алтайцы, тувинцы, буряты, якуты,

киргизы), остается одним из спорных пунктов в этнографических исследованиях (Дугаров 1991: 17–32). Исследователи не нашли консенсуса ни по вопросу взаимных влияний тюрков и монголов в генезисе черного и белого шаманства, ни по вопросу о времени возникновения этой дифференциации, но удалось проследить ее онтологический элемент – связь белых шаманов с высшими мирами, а черных – с нижними сферами, с подземным миром. Советский этнограф-религиовед С.А. Токарев полагал, что у якутов так называемые белые шаманы были жрецами родового культа и «имели очень мало общего с настоящими шаманами – абаасы ойууна» (Токарев 1965: 289). Н.А. Алексеев, полагавший, что верования и обряды якутов сложились в эпоху совместного проживания их предков с другими тюркоязычными племенами в Центральной Азии, также выделял белых шаманов, которые почти никогда не ходили в нижний мир, имели «небесный корень» и были служителями родовых божеств-покровителей, называвшихся *айыы* (Алексеев 1969). Согласно ранним источникам, белые шаманы у якутов не пользовались бубном, а черные шаманы не допускались к совершению обрядов в честь айыы (Алексеев 1984: 26).

Таким образом, в отличие от белого шаманства, которое исследователи определяют как раннее жречество, черное шаманство хранит в себе собственно шаманский, архаический топос. В.И. Харитонов помещает черного шамана в центр сакрального мира, а белого шамана, жреца небесных и патриархальных культов, выносит на периферию (Харитонов 2006: 69–70). Белых шаманов В.И. Харитонов (70) называет «не шаманами, а шаманствующими», указывая на то, что эти люди не только имеют качественно иной общественный статус, но и не обладают многими способностями подлинных шаманов. Тем интереснее проанализировать киргизские представления о черном и белом шаманстве, которые, как мне видится, во многом коррелируют с утверждением В.И. Харитоновой.

Тщательное исследование различных духовно-магических практик народов Средней Азии позволило В.Н. Басилову, одному из крупнейших советских специалистов по этнографии Средней Азии, прийти к выводу о том, что дифференциация шаманства на черное и белое в этом регионе наблюдалась только у киргизов (Басилов 1992: 164). Собственно шаманами многие киргизы считали исключительно черных шаманов, а белых зачастую отождествляли со знахарями (*табын*) или представителями народного ислама – дервишами и муллами, которые лечат чтением священных сур. Узбеки, таджики, казахи и каракалпаки своих шаманов на черных и белых не делили.

Разделение киргизских шаманов (*бакшы*) и шаманок (*бюбю, бубу*¹) на черных (*кара*) и белых (*ак*) отмечала и Т.Д. Баялиева, собиравшая свои полевые материалы в 1950–1960-х гг. (Баялиева 1972). При этом

она сообщала, что «северные и южные киргизы по-разному понимали свойства белых и черных шаманов» (121). По представлениям северных киргизов, черные шаманы были самыми могущественными, и «только черный шаман мог изгнать из тела больного вселившегося в него злого духа-джинна посредством различных манипуляций: становясь на раскаленное железо, острым ножом ударяя себя и больного, якобы отделяя у больного голову от туловища и т.д.». Белый шаман, по представлениям исторически менее исламизированных северных киргизов, это «в значительной мере знахарь, занимающийся лечением всевозможных болезней, но не выполняющий сложных действий, которые были характерны для черных шаманов». У южных киргизов, подвергшихся серьезному воздействию оседлых мусульманских культур, представления о черных и белых шаманах, как писала Баялиева, «довольно смутны», но белых шаманов на юге Киргизии иногда считают более могущественными. «Во всяком случае, раньше разграничение между черными и белыми шаманами было, по-видимому, более отчетливым, хотя в функциях тех и других было много общего», – делала вывод Баялиева. По ее данным, черные шаманы как у северных, так и у южных киргизов «свои камлания проводили только ночью» (121–122).

Исследовательница приводит две гипотезы о разделении на черных и белых шаманов, выдвинутые в духе господствовавших тогда в советской науке представлений. Согласно первой гипотезе, это разделение отражает фратриальное деление племен на два крыла (с опорой на гипотезу А.М. Золотарева: Золотарев 1964: 238–246), а согласно второй, является результатом «высокого развития шаманства» (точка зрения Д.К. Зеленина: Зеленин 1936: 394–398). Едва ли эти гипотезы могут удовлетворительно и полностью объяснить дифференциацию шаманства (или отсутствие таковой) у тех или иных народов. Сама Т.Д. Баялиева не настаивала ни на одной из них и продолжала свой обзор, в котором явно прослеживается связь дифференциации шаманства с методами вхождения в трансовые состояния. Вероятно, только научная парадигма тех времен помешала исследовательнице сделать соответствующие выводы на основании собранного материала.

В своей монографии Т.Д. Баялиева сообщает интересные данные о черном шамане Томо из Прииссыккуля. Информация, почерпнутая из воспоминаний очевидцев, которые смогли воспроизвести и некоторые тексты Томо-бакшы, позволила этнографу провести «поразительные аналогии» с призываниями алтайских шаманов, записанными в свое время А.В. Анохиным (Баялиева 1972: 148). «Его манипуляции над больными были настолько страшны, что слабонервные люди не посещали его шаманских камланий. В это время в “экстазе” он якобы отрезал голову больного от туловища и кричал: Бирик эле, бирик! (Соединись же, соединись!), и тогда люди будто бы явственно видели, как го-

лова становится на место. Он становился на раскаленное железо, протыкал себе и больному грудь или те части тела, которые у него болели. По веревкам (желбоо) он добирался до дымоходного отверстия (түндүк)²», – писала Баялиева о Томо-бакшы (138).

Современные данные об ИСС и их роли в культуре говорят о возможности подобных видений во время ритуалов наиболее сильных шаманов. Так, В.И. Харитоновна сообщает о вариантах погружения в ИСС, «которые не только вызывают у шамана весьма значительные ощущения, но заставляют и зрителя иногда на эмоциональном уровне, а иногда и вполне зримо приобщиться к ИСС-практике и проявляющейся при этом виртуальной реальности». Такие специфические разновидности ИСС характеризуются крайне «реалистичным» характером видений шамана, а также приобщением к ним участников действия, которые «либо испытывают сильнейшие эмоции и тактильные ощущения, либо начинают “видеть” происходящее» (Харитоновна 2006: 35).

Описывая деятельность белых шаманов в Киргизии, Т.Д. Баялиева упоминает специфику их работы, контрастирующую с методами *кара-бакшы*. Так, «бывшая шаманка» Кокулай причисляла себя к категории белых шаманов, и поэтому не практиковала хождение по раскаленному металлу и углям, не использовала в работе острых, режущих, металлических предметов, задействовала лишь плетъ и четки и считала не нужным причинять боль себе или своим пациентам. Из описания следует также, что Кокулай пользовалась свечами, зеркалом и молитвенно-медитативным способом вхождения в ИСС (Баялиева 1972: 142).

Шаманы Тоголока Молдо

Для того чтобы понять, почему и каким образом шаманы делятся на черных и белых, нужно, наверное, спросить самих шаманов. И такой вопрос киргизским шаманам был задан. Его задал известный акын Тоголок Молдо (Байымбет Абдырахманов, 1860–1942). Сведения об этом дошли до нас благодаря его записям, хранящимся в Рукописном фонде Национальной академии наук Кыргызской Республики (РФ ОРП НАН КР. Д. 77) (рис. 1). На рукопись «*Бакишлардын ыры жана создору*» («*Песни и слова бакиши*») одним из первых внимание обратил киргизский этнограф И.Б. Молдобаев. В монографии, посвященной эпосу «Манас», он писал, что Тоголок Молдо в своих записях «вкратце приводит почти все сведения о кыргызском шаманстве того времени», а также отметил, что с 1929 г. этот документ так и не был введен в научный оборот (Молдобаев 1995: 237)³.

Информантами Тоголока Молдо выступают шаманы Борбу, Балта, Боржо и Шатан. Борбу-бакшы получил дар врачевания от белых духов, которые, явившись в первый раз, уточнили, что они *не будут «долго мучить»* его, поскольку не являются черными джиннами.

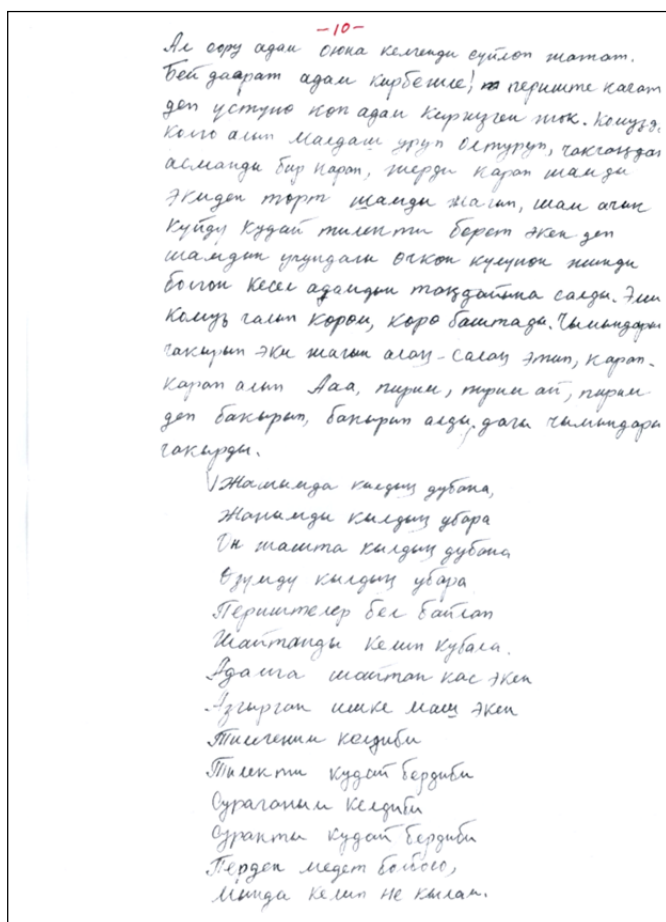


Рис. 1. Лист 10 рукописи Тоголока Молдо. РФ ОРП НАН КР. Д. 77. Фото автора

Этот шаман четко разграничивает черных и белых бакшы по признаку их ритуальных действий и способам вхождения в ИСС: «Бакшы мне сказал, что белые бакшы и бюбю действуют во время осмотра просто, вызывают предводителей войска, веруют и подчиняются земле, воде, мазарам⁴. А обращающихся к джиннам черных бакшы и бюбю можно узнать по их духам, по тому, как они лечат, какие беспокойные способы они при этом применяют. Их духи показываются в виде человека, собаки, верблюда, кийика⁵. Такие бакшы, когда лечат больных и вызывают джиннов, входят в экстаз и просят вбить в них колотушкой нож, который они к себе прикладывают.

Прикладывают саблю, вбивают нож, а, когда вытащат саблю или нож, место, откуда должна была бы хлынуть алая кровь, будет без малейшего следа, а также они зажигают большие костры, ходят во время

транса по углям без обуви». Черные бакшы, по словам Борбу, имеют обыкновение лизать раскаленные металл или истязать себя плетью. Также выделяется группа черных шаманов, которые «во время того, как их духи спускаются, залезают на тундюк и призывают джиннов». «Отличие белых бакшы от черных только в этом», – резюмирует Борбу. На вопросы Т. Молдо «одно ли дело делают» черные и белые шаманы и различаются ли их духи Борбу ответил, что «призываемые духи бывают разными, и у белых бакшы духи одного вида, а у черных – другого» (РФ ОРП НАН КР. Д. 77: 1–7).

Не менее ценную информацию дал сказителю Тоголоку Молдо шаман по имени Шатан – кара-бакшы, призывавший черных джиннов (*«черные джины, придите ко мне!»*, *«кара-жин мага пайдасын!»*) и имевший, как подчеркивает автор рукописи, женские черты (вероятно, речь идет о шаманском трансвестизме). Шатан-бакшы позволил акыну присутствовать на своем камлании. Он пел, танцевал, изображал различных животных, а затем объяснил наблюдателю свои действия. Когда Шатан-бакшы во время ритуала кричал «Гони!» и «Свяжи!», «явились многочисленные войска дивов и джиннов и стали наступать, так началась война». Ему же нужно было подгонять их соответствующими кличами. Лизание раскаленного металла для шамана было сопряжено с видением о «прибытии огненных пери⁶». Когда он стал блять, «пришли добрые духи в виде козлов», а вместе с его свистом и шипением явились «джинны в виде змей». За джиннами «пришел одногорбый черный верблюд, стал топтать врага и кувыркаться», и Шатан «тоже стал кувыркаться, чтобы ему помочь». Затем он отождествил себя с гончей, вынюхивающей «тех, кто спрятался», – духов, наставших болезнь. В конце камлания «прибыли красноречивые дервиши», которые стали молиться, а огненные пери, вняв их мольбам, пламенем «почистили всё вокруг». После этого духи дали указание родственникам больного зарезать черную козу, приготовить из мяса благодарственную трапезу, а внутренности, на которые «перешла болезнь», выбросить в реку (23–29).

Наблюдая за киргизскими шаманами

Мои наблюдения за современными киргизскими шаманами и общенными к шаманству людьми позволили узнать о том, какие способы для вхождения в ИСС они используют и по какому признаку разделяют шаманство на черное и белое. Разговаривая с бакшы и бюбю, наблюдая за их ритуалами, делая соответствующие аудио- и видеозаписи, участвуя в паломничествах к мазарам, жертвоприношениях и благодарственных трапезах, я узнал, что основными обрядовыми формами киргизских шаманов в наше время являются благословения *бата*

(включая специфические благословения духов предков, *арбак бата*) и шаманские зикры (*зикир чалуу*), далеко ушедшие от нормативного исламского ритуала. Большая часть информантов из северных областей Киргизии оказались двуязычными, так что общение с ними шло на русском и киргизском языках. Интересно, что влияние русской культуры ощущается даже в обрядовой поэзии бакшы. Так, у некоторых практиков в молитвенное перечисление священных сил, кроме тюркских духов-покровителей, родовых духов и мифических героев, входят Иисус Христос, чаще на мусульманский лад именуемый Исой-пророком (*Исанайгамбар*), Дева Мария, которую называют не только Марьям-хатун, но и по-русски «Богородицей» или смешанным русско-киргизским словом «Богородица-апа» (Богородица-матушка), а также Николай Угодник и некоторые другие христианские святые.

Одна из моих основных собеседниц Динара Давлеталиева – весьма популярный в Северной Киргизии практик, хотя ее можно назвать нетипичным шаманом: она имеет высшее медицинское образование, обладает широким кругозором, пользуется Интернетом. Д. Давлеталиева, родившаяся в 1963 г., живет в Таласе, священном для киргизов городе, близ которого располагается объект, почитаемый как могила Манаса, славного богатыря и главного героя одноименного эпоса. На заре киргизского суверенитета, в 1990-е гг., Давлеталиева бросила медицинскую практику и занялась торговлей, которую ей пришлось оставить из-за долгой и мучительной болезни. Именно эта болезнь привела ее к шаманской практике. Свой «дар» («касиет») Давлеталиева долго не принимала и согласилась на «увещевания духов» только тогда, когда они, по ее словам, пригрозили здоровью и жизни детей. После принятия «дара» Давлеталиева исцелилась и стала считаться бакшы-бюбю. Почти сразу же она обрела способность к стихотворной импровизации. Практически ежедневно Давлеталиева дает поэтические благословения *бата* от имени тех или иных духов, которые ее посещают во время сеансов. В этих *бата* содержатся различные советы, наказания, наставления и прорицания для обратившихся к шаманке людей. Импровизация происходит в трансовом состоянии, в которое женщина входит мгновенно и без особых усилий, лишь иногда прибегая к молитвам на четках. В своей практике она иногда использует собранные на мазарах камни, плетль и священные растения.

Шесть лет Давлеталиева вела приемы в специальном паломническом центре «Манас-ордо», а после стала принимать людей в своем доме. В настоящее время она имеет множество учеников и учениц (шакиртов) по всей Киргизии, в Казахстане и России. На вопрос о том, как она воспринимает духов, Давлеталиева отвечает, что духи являются ей по-разному: «Иногда дух внутри и говорит моими устами. Своих уст у него нет, и потому мы называем их мир немым. Иногда я вижу рядом с

собой духа или чувствую его. Некоторые дают о себе знать тонким писком. Другие ощущаются в разных частях тела, а третьи приходят образами» (ПМА Давлеталиева 2014). Во время произнесения *арбак бата* шаманка закрывает глаза и запрещает присутствующим смотреть ей в лицо. Сначала она называет имя духа, который явился, а потом произносит рифмованный текст от его имени. Как правило, одна из помощниц Давлеталиевой делает в это время конспект, поскольку после произнесения бата Давлеталиева сказанного не помнит либо помнит фрагментарно.

Еще один мой ключевой информант – Токторбай Бегалиев, сочетающий в своей деятельности два начала, два пути – «дубаначулук» (путь странника-мистика) и «бакшылык» (шаманство). Т. Бегалиев, родившийся в 1957 г., живет в поселке Токтогул Джалал-Абадской области, но очень много времени проводит в разъездах по всей Киргизии, постоянно посещая различные святыни, а также людей, нуждающихся в его помощи. Русским языком Бегалиев не владеет. У своих пациентов он остается на ночевку, они же привозят и увозят его. Как и Д. Давлеталиева, Т. Бегалиев является противником фиксированной платы за магические услуги и принимает любые вознаграждения, которые ему предлагают. Шаманству он начал обучаться с детства, будучи выбранным своим учителем, известным в округе бакшы. Бегалиев входит в ИСС с помощью многократных повторений исламских молитвенных формул и танца. В этом ему помогает *аса-муса* – ритуальный посох-идеофон, на котором располагаются бубенцы – в семь рядов по четыре штуки, что символизирует семь дней недели и четыре направления пространства. Долгие стихотворно-песенные импровизации Т. Бегалиева полны мотивирующих и нравоучительных формулировок, красочных воззваний к духам-покровителям, богатырям, волшебным существам, святыням. В них часто производятся отсылки к эпосу «Манас», содержатся фрагменты автобиографии бакшы, выдаются пророчества и наказания. Текст перебивается многократными восклицаниями «Алла-ха, Алла-ха», которые, синхронизируясь с дыханием и танцем, доводят бакшы и участников зикра до ИСС. Все зикры Бегалиева – импровизации. Каждый раз уникальные тексты «приходят» к нему вместе с образами духов. Какие духи придут, Бегалиев заранее не знает. Однако обычно это духи его покровителей, предков, героев эпоса «Манас», а также духи шаманов, ошлельников и духовных подвижников.

Особо выделю еще одного из своих информантов. Это Бахтыгуль Модубаева 1965 г.р., практикующая *дем салуу* и *аластоо* (ритуалы очищения) на священном месте *Байтик-ата* в селе Байтик Чуйской области. Модубаева называет себя потомственной бюю и акцентирует знахарский характер своей деятельности. В отличие от Давлеталиевой и Бегалиева, она не имеет связи с джиннами и подчеркивает, что если к

ней в видениях иногда и приходят «черные духи», то она старается их отсекают: «Мен кара чымындар алыстап» («Я от черных духов отдаляюсь»). Модубаева разъясняет, что сама она не бакшы и шаманить ей не разрешают духи предков. Духи позволяют ей идти путем «мусулманчылык», но не «бакшылык». По словам Модубаевой, с джиннами и черными духами связываются только черные бакшы. Их ритуальные действия она описывает как пляски-зикры и безумные, шумные ритуалы: «Жинди түшкөн бакшыдай буркулдайт» («Одержимый бакшы сильно ревёт») (ПМА Модубаева 2015). Для этих и других практиков характерны зевания и сильная отрыжка во время их ритуалов. У Д. Давлеталиевой отрыжка иногда переходит в рев или рычание.

Мои респонденты предоставили много информации, касающейся разделения на черное и белое шаманство. Т. Бегалиев, хотя и определяет себя как белого шамана, противопоставляет свою практику работе мусульманских целителей-молдо, которые, по его мнению, не могут бороться с джинами, ээси⁷, арбаками⁸ и другими духами, поскольку боятся их. Относительно разделения на черных и белых бакшы Т. Бегалиев озвучивает этико-религиозную версию, явно возникшую под воздействием ислама и распространенную больше на юге страны, где понятия о черных и белых бакшы сравнительно размыты. По его словам, черные бакшы – это «суровые бакшы», которые часто наказывают людей, хотя могут и лечить их, а белые бакшы защищают людей перед Всевышним. Бегалиев сравнивает черных бакшы с прокурорами, а белых бакшы с адвокатами (ПМА Бегалиев 2015).

Мотивы «мягкости» и «жесткости» ложатся на дифференциацию киргизского шаманства также в вопросе шаманского дара и шаманской болезни. «Черный дар» («кара-касиет»), как рассказывают практики, получить тяжелее, и духи, дарующие его, довольно долго и мучительно испытывают неопита. Светлые духи, напротив, мучат не слишком тяжело. Заметим, что общим местом шаманских культур является представление о том, что чем тяжелее и дольше шаманская болезнь, тем более могущественным будет шаман. Понятие о том, что черные шаманы сильнее, все еще бытует в Киргизии. Вовлеченные в шаманизм люди полагают, что, изнурая своего избранника, духи доводят его до состояний, в которых ему приоткрываются тайны мироздания. При этом сильные шаманы порой сами не уверены, к какой категории шаманства относить свою деятельность, и могут заключить, что являются карабакшы на том основании, что исходящая от них «сила» способна навредить человеку вопреки воле самого практика. Так, Д. Давлеталиева сообщила, что, может быть, является черной шаманкой: «Если я кого-то пожалею или кому-то выскажу симпатию, у этого человека могут быть проблемы, потому что духи меня ревнуют к смертным. Мне даже внуков погладить лишний раз нельзя. Тем более, плохо будет тому, кто

скажет что-то против меня, хотя я сама же буду упрашивать аташек [отцов, т.е. духов-предков. – Н.М.] ничего плохого этому человеку не делать» (ПМА Давлеталиева 2014). Чтобы ненароком не «сглазить» человека, Д. Давлеталиева постоянно носит солнечные очки и прием посетителей ведет только в них. Похожий рассказ сильной шаманки, которая относит себя «видимо, к черным», приводит В.И. Харитонов: ее собеседница никогда не делает никому плохо сознательно, но «если кто-то разозлил или обидел, он обязательно будет наказан, не говоря о ситуации, если она на кого-то в обиде или в гневе выругалась» (Харитонов 2006: 55).

Также в настоящее время среди некоторых киргизских практиков существует представление о том, что один бакшы может иметь и «белый дар», и «черный дар». Д. Давлеталиева описывает духов, олицетворяющих шаманский дар, как змей, которые находятся на посохе аса-муса: «У некоторых там белые змеи, у некоторых там черные змеи. А у некоторых и белые, и черные змеи, и двухголовые змеи. Если нарушать правила бакшы и не подчиняться отцам, то змеи сползают с аса-муса и уходят в горы, а дар теряется или превращается в проклятие». Подчеркивается, что черный и белый дар имеют исключительные шаманы, которые связаны не только с «высокими духами» (прославленные предки, благородные мифологические и исторические персонажи, мусульманские духовные наставники, хранители священных мест), но и с беспокойными, воинственными, опасными джинами и темными духами («кара-чымын»)⁹.

Шаманские обряды

Киргизский феномен черного шаманства (кара-бакшылык) нужно рассматривать, отталкиваясь от одноименного феномена у якутов и алтайцев, у которых, как указывалось выше, белый шаман работает с небесными духами, а черный шаман связывается с духами нижнего мира. Если белое шаманство у киргизов в процессе постепенной исламизации почти слилось с иерархией мусульманского духовенства, включая народных молдо (уважаемых, но не имеющих официального богословского образования мулл) и дубана (мистиков-дервишей), то кара-бакшы остались практиками, связанными с доисламскими культами, с миром мертвых и миром джиннов, волшебных существ, к которым ислам относится крайне настроенно.

Важно понимать, что слово «кара» (черный) не несет одного лишь отрицательного, демонического смысла. Так же, как и во многих других языках мира, в киргизском языке определение «черный» помимо цветовой и негативистской характеристики имеет отношение к чему-то простому, примитивному, низшему (напр., *кара калык* – чернь, просто-

людин), тематике смерти и траура (напр., *кара аш* – поминки), описанию неопределенного множества (напр., *орчун кара кол* – большое войско, тьма воинов) и др. (Киргизско-русский словарь: 346). В ряде случаев черное несет характеристики первозданного, грубого: к примеру, *кара аяк* – не покрашенная, вытесанная из дерева кружка (86).

В ЭСТЯ лексическая основа «кара» помимо значений ‘мрачный’, ‘несчастный’, ‘дурной’, ‘злой’, ‘скверный’, имеет также значения ‘масса, толпа’ и ‘сила, мощь’ (Этимологический словарь... 1997: 279–287). Как показывает Б. Утешева, выражение *кара букара* (черный народ) у казахов употреблялось не в уничижительном смысле, а в значении «сильный», «многочисленный», «множественный» народ (Утешева 2001). Напрямую с идеей власти через большое число подчиненных духов связывает название «кара-бакшы» советский исследователь Г. Нуров: «Сила бакшы зависела от количества этих духов-помощников. Наиболее сильные из них, т.е. имевшие очень большое количество духов-помощников, назывались “кара бакшы”» (РФ ОРП НАН КР. Д. 1638: 225). Стоит также учесть, что самих духов, джиннов или *чымынов*, зачастую именуют «войском», «богатырями», т.е. применяют эпитеты, сочетающие понятия силы и множества. По народным поверьям, джинны и шайтаны переносятся с помощью суховея, а ветер без осадков в Киргизии также называют черным ветром – *кара шамал*. Характерно и то, что киргизские шаманы предпочитают устраивать большую часть своих ритуалов после захода солнца, в темноте, что было отмечено в работе В.Н. Баилова (1992: 161) и что наблюдалось мною в ходе полевых исследований настоящего времени. Так, мой информант бакшы Т. Бегалиев, проводя ритуал *зикир чалуу* в помещении вечером, попросил выключить электрический свет (ПМА Бегалиев 2015).

Если учесть различные оттенки слова «кара», размышляя о черном шаманстве, то термин «кара-бакшы» может быть буквально понят и как «сильный бакшы», и как «первозданный, дикий бакшы» – шаман, хранящий доисламскую традицию. Кара-бакшы понимается как практик, связанный, во-первых, с доисламскими культами («черной верой» шаманизм называют также буддисты в Тибете и Бурятии), во-вторых – с темной стороной мироздания. Духами-агентами этой стороны выступают джинны, вошедшие сначала в мусульманскую мифологию из арабского язычества, а затем закрепившиеся в фольклоре тюркских народов. Сам образ джиннов у народов Центральной Азии объемлет в себе черты, которые антрополог Ж. Дюран (Dugrand 1999) считал показательными для полюса ночных, партиципативных мифов (мифологический режим мистического ноктюрна): джинны предстают как слабо структурированные множества мелких существ, подчас имеющих зооморфный облик (зачастую насекомых, пресмыкающихся или амфибий) и связанных с темной, ночной сферой бытия. О джиннах говорят,

что они «роятся» или «копошатся» в заброшенных, непроходимых или проклятых местах. Они обладают волшебной силой и помогают шаманам, даруя им возможность преодолевать «границы миров». Джинны и бакшы всегда связаны между собой, и их связь проявляется в феноменах недуального восприятия бытия, в магико-мистическом, «размытом» представлении о границах живого и мертвого, человеческого и животного, реального и виртуального.

Камлание киргизских бакшы называется «бакшы ойно», т.е. «игра шамана». Словами «игра», «играть» («оюн», «ойно») киргизы называют обрядовые действия своих шаманов. Само слово «оюн» в киргизском языке имеет широкий спектр оттенков: от игры или веселой забавы до коварной интриги. Игры, как развлекательные, так и обрядовые, также именуют словом «оюн»: например, «кыз оюн» – цикл свадебных игр. «Ойно» же может иметь значения: «играть», «забавляться», «резвиться», «шутить», но также «быть в любовных отношениях» и «камлать». Характер взаимоотношений с духами и театральный элемент магической обрядности подчеркивает выражение «бакшы ойноп атат» («шаман камлает») (Киргизско-русский словарь: 126).

Исходя из значимости ИСС для шаманов, нужно рассматривать связь игровой инверсии с ритуальным характером вхождения в такие состояния. Аффективный способ вхождения в трансное состояние, распространенный у кара-бакшы, имеет своей целью достижение IV уровня психофизиологических проявлений по Шкале самоотчета Ч. Тарта (исступление индивида и ощущение того, что он больше не подчиняет себе и своему сознанию психофизические проявления). При данной стадии могут «демонстрироваться самые невероятные шаманские “фокусы”, “вселение духа” в процессе камлания (одержимость)», – пишут в этой связи российские исследователи (Харитонов, Топоев 2005: 87). После этого наступает стадия V, для которой характерно нейрофизиологическое торможение или полное отключение, каталепсия. Когда действие остается позади, шаманы смутно помнят происходившее либо не помнят его вообще. Во время «шаманской игры» духи могут являться перед ними, а могут вселяться внутрь и действовать изнутри.

Отметим, что, согласно нашим полевым исследованиям, для киргизского шаманизма преимущественным типом образной материализации (т.е. осознания духов или разворачивающихся в ИСС событий) является синтетический вариант, который «позволяет адепту и воспринимать психоэнергетически и психоментально духа в себе, и видеть его в различных образах вне себя» (99). Однако нередко также случаются и «видения» духов отдельно от себя. Не исключается и полное инкорпорирование духов внутрь. Зачастую практики не знают, кто именно из длинного набора духов-покровителей к ним явится и что именно заставит сказать или сделать, а весь обряд является чистой импровизацией.

Распространенной формой киргизского камлания был ритуал «*талма бий*» («танец одержимого», этим термином также часто именуют эпилепсию), в ходе которого бакшы в состоянии исступления взбирался по канату к тундюку и, свесившись оттуда, вещал собравшимся. Затем он мог скатиться вниз по куполу юрты и войти вовнутрь либо спуститься по веревке и продолжить пляску среди людей. После неистовой пляски шаман зачастую падал и долгое время лежал без движения. До настоящего времени такие ритуалы в Киргизии, вероятно, не дожили. Во всяком случае, я не обнаружил их на территории северных областей страны, а встретившиеся мне практики заявляли о том, что обряды «*талма бий*» остались в прошлом. Так, бакшы Т. Бегалиев рассказывал, что был свидетелем танца *талма бий*, который исполнял его наставник в 1970-е гг. (ПМА Бегалиев 2015). Впрочем, среди представителей киргизской диаспоры в Китае ритуал *талма бий* практикуется и в XXI в. (Азаттык Үналгысы...).

Аффективные техники достижения экстаза характерны и для шаманского ритуала *көрүм-зикир*. Слово *көрүм* имеет несколько значений, но чаще всего употребляется в смысле *доля, то, что предстопит по судьбе*. Информант исследовательского центра «Айгине» Ж. Каримов (1959 г.р., Баткенская область, Киргизская Республика) сообщил о камланиях, на которых он присутствовал в 1965 и 1967 гг., а также о приводившем *көрүм-зикир* Кенжебае-бакшы: «Для лечения больных, которые были лежащими долгое время, он устраивал ритуальное действо. Для этого он собирал и запирали множество людей в одном доме. Перед этим в жертву приносилось животное, пока варились мясо в казане, на красные раскаленные головешки Кенжебай складывал скребки и приспособления, которыми чистят казаны. В самый разгар ритуального танца он доставал раскаленные шумовку и скобель и прикладывал их к своему языку». Практики Кенжебая включали аффективные способы достижения ИСС и глоссолалию («начинал разговаривать на непонятном языке») (Святые места... 2013: 208–209).

Заключение

Все имеющиеся в моем распоряжении материалы позволяют утверждать, что киргизские черные шаманы («кара-бакшы») отличались от белых шаманов методами своей работы (использовали аффективные техники достижения ИСС, применяли ритуальные истязания) и контактом с «жестокими» духами (черными джинами и чымынами). Именно *бакшылык* (путь бакшы), в отличие от *молдочулук* (путь молдо, искусство мулл), подразумевает практику транса одержимости. Целители-муллы же ограничиваются молитвами и гаданиями и не сталкиваются с

духами «напрямую». В этом они, как мне представляется, сходятся со знахарями (*табын*).

Этнографические и архивные материалы демонстрируют устойчивую связь аффективных практик вхождения в ИСС, танцев, ритуального самоистязания, «беснования» *талма бий* именно с черными шаманами. Также прослеживается связь между медитативными формами транса и белыми шаманами, знахарями, заклинателями-молдо. Шаманы, с которыми общался Тоголок Молдо, указывают именно на такой принцип дифференциации киргизских бакшы на черных и белых. За время XX и XXI вв., щедрое на переломные для киргизской культуры события, представления о черных и белых шаманах претерпели некоторые изменения. Черные шаманы по-прежнему считаются более могущественными, а их практики увязываются с джиннами и беспокойными духами, взаимодействие с которыми требует специфического «черного дара». Однако с постепенным отмиранием ритуальных практик аффективного характера представления об обязательности самоистязаний и «шумных экстазов» для черных шаманов размываются. В наше время люди, относящие себя к кара-бакшы (либо утверждающие, что имеют два «дара» – черный и белый), в своей практике прибегают и к медитативному способу погружения в ИСС. В то же время голосовые импровизации таких практиков порой характеризуются высокой эмоциональностью тона, элементами звукоподражания, отрывкой, возможностью глоссолалии.

Важным элементом шаманской практики киргизов в наше время остается ритуал *зикир чалуу*, находящийся на стыке шаманского камлания и мусульманского зикра. Зикр, который часто проводится с использованием идиофонов, предполагает динамический способ вхождения в ИСС, а зикральные танцы иногда заканчиваются каталепсией практиков, полностью теряющих ощущение своей личности и растворяющихся в трансперсональной стихии. Чаще, однако, зикр исчерпывается более поверхностными формами транса, во время которого исполняются поэтические импровизации, перебиваемые исламскими молитвенными формулами или иными ритмичными восклицаниями. Как и в практике *арбак бата* (благословения предков) бакшы после своих импровизаций не могут детально восстановить образы и сюжетику произнесенных текстов, а подчас говорят, что вообще ничего из сказанного не помнят.

Очевидно, что сложный комплекс идей и образов, стоящих за определением «черный», лишь в последнюю очередь вмещает в себя нравственную оценку, которая акцентируется представителями авраамических религий, выстраивающих свои исторически непростые отношения с шаманизмом. Черный шаман – это шаман в полном смысле слова, практик, сопричастный примордиальному кругу коллективного бессознательного, «внутренней тьме» человека, в которой обретается доло-

гическое (целостное, непрерывное, партиципативное) восприятие бытия. Достижению такового и служат особые техники черных шаманов, необходимые для перехода на такой уровень психофизиологического функционирования, в котором субъект личности устраняется в пользу надличностных сакральных сил. Социально ориентированному белому шаманству в его культе верховных божеств подобные практики не только недоступны, но и не нужны. Аффектам и одержимости, т.е. отданию себя во власть безличностной стихии, белое шаманство предпочитает молитвы и медитации, которые направлены на выделение личностного начала и выстраивание более стратифицированной культуры мышления.

Как черные, так и белые шаманы у киргизов остаются хранителями священных знаний, а эволюция киргизского шаманства, сопровождающая общее развитие культуры, не мешает шаманам сохранять умения, связанные с практикой ИСС. При этом одержимость и экстатические ритуалы остаются прерогативой черных шаманов, а молитвенно-медитативная практика и знахарство в большей степени ассоциируются с белыми. Параллельно этому «черный дар» считается более тяжелым и ответственным, а испытания и болезни, сопровождающие его получение, более мучительными, в то время как светлые духи относятся к своим служителям менее сурово и во время обрядовой практики «ведут себя» спокойнее.

Примечания

¹ Словом «бакшы» в Киргизии чаще именуют шаманов-мужчин, а женщин, практикующих целительство и общение с духами предков, называют «бюбю» или иногда «бакшы-бюбю». Название «бюбю» имеет распространение только в Северной Киргизии.

² Тундук (түндүк) – конструктивный элемент, венчающий купол юрты и представляющий собой решетчатую крестовину, вписанную в круг. Тундук предназначен для удерживания боковых элементов купола, создания проема для попадания солнечного света и выхода дыма от очага. Он также имеет важное сакральное значение. Тундук с солнечными лучами является государственным геральдическим символом Киргизской Республики.

³ В 2001 г. И.Б. Молдобаев более обстоятельно поведал об этом источнике (см.: Молдобаев 2001: 232–237). Данной рукописи также посвящена моя публикация (Маничкин 2016: 75–84).

⁴ Мазары – священные места, играющие огромную роль в среднеазиатском шаманизме.

⁵ Кийики – раздельнокопытные дикие животные, имеющие в киргизской культуре сакральный статус.

⁶ Пери – существа, попавшие в фольклор народов Средней Азии из персидской мифологии. Могут быть добрыми или враждебными, но в целом описываются как более организованные, предсказуемые и лучше расположенные к человеку, чем джинны. Пери часто имеют образ прекрасных дев, хотя бывают и пери мужского пола.

⁷ Ээси – духи природы, хранители местности.

⁸ Арбаки – духи предков, духи покойных.

⁹ В литературе отмечена возможность получения белой и черной инициаций одним человеком, в частности среди современных шаманов Агинского Бурятского округа (Kharitonova 2004: 537). Шаманское общество «Тэнгэри» (Улан-Удэ) распространяет ту

же практику весьма широко, посвящая и бурят, и представителей других народов, приезжающих в Бурятию неошаманов из разных регионов РФ и других стран.

Литература

- Алексеев Н.А. Культ айыы – племенных божеств-покровителей у якутов (к вопросу о так называемом белом шаманстве) // Этнографический сборник / Отв. ред. Е.М. Залкинд Улан-Удэ, 1969. Вып. 5. С. 145–169.
- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.
- Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972.
- Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991.
- Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964.
- Киргизско-русский словарь: в 2 кн. Около 40 000 слов. Кн. 1: А–К / Сост. К.К. Юдахин. Фрунзе: Главная редакция Киргизской советской энциклопедии, 1985.
- Киргизско-русский словарь: в 2 кн. Около 40 000 слов. Кн. 2: Л–Я / Сост. К.К. Юдахин. Фрунзе: Главная редакция Киргизской советской энциклопедии, 1985.
- Крипнер С., Сиудиан Утрения Звезда Джонс. Шаман по имени Рокочущий Гром. М.: Постум, 2012.
- Ксенофонтов Г.В. Хрестес. Шаманизм и христианство // Шаманизм: Избр. труды (Публикации 1928–1929 гг.). Якутск, 1992.
- Маничкин Н.А. Духовно-поэтические импровизации из рукописи Тоголока Молдо в контексте среднеазиатского шаманизма // Традиционная культура. 2016. № 1 (61). С. 75–84.
- Молдобаев И.Б. Эпос «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек: Кыргызстан, 1995.
- Молдобаев И.Б. Кыргызский шаман (бакшы) в 20-е годы XX века // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Наука, 2001.
- РФ ОРП НАН КР. Д. 1638. Нуров Г. Киргизская народная медицина (по материалам к. XIX – н. XX века). 1950 г.
- РФ ОРП НАН КР. Д. 77. Тоголок Молдо. Бакшылардын ыры жана сөздөрү. 1929 г.
- Святые места юга Кыргызстана: Природа, Манас, Ислам / Пер. с кырг. и ред. Г. Айтпаевой. Бишкек: КИЦ Айгине, 2013.
- Токарев С.А. Религии в истории народов мира. М.: Политиздат, 1965.
- Утешева Б. Цветовая символика тюркских народов // Айт. 2001. № 2. С. 32–41.
- Харитонова В.И., Топоев В.С. Там, где «я» превращается в «мы» (психоментальные и психоэнергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН 2003 / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИАЭ РАН, 2005. С. 83–103.
- Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
- Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на букву «К», «Қ». М., 1997.
- Азаттык Үналгысы, Жусупжан Ж. Кытайлык кыргыздардын «Талма бийи». URL: http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_china_culture/3541564.html (дата обращения: 10.07.2016).
- Durand G. The Anthropological Structures of the Imaginary. Brisbane: Boombana Publishing, 1999.

Kharitonova V.I. «Black» Shaman, «White» Shamans // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. V. II. Pp. 536–539.

Полевые материалы автора (углубленные неформализованные интервью, наблюдения, ПМА): Д. Давлеталиева (12.09.14) // Личный архив автора.

ПМА: Б. Модубаева (04.08.15) // Личный архив автора.

ПМА: Т. Бегалиев (19.02.15) // Личный архив автора.

Список сокращений

РФ ОРП НАН КР – Рукописный фонд Отдела рукописей и публикаций Национальной Академии наук Киргизской Республики.

ЭСТЯ – Этимологический словарь тюркских языков.

Статья поступила в редакцию 18 августа 2016 г.

Manichkin Nestor A.

SACRAL EXPERIENCES: NEW EVIDENCE ON THE CHARACTERISTICS OF TYPES OF ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS AND THE DIFFERENTIATION OF KYRGYZ SHAMANISM

Abstract. Based on the systemized published ethnographic materials and new evidence retrieved from Togolok Moldo's manuscripts of 1929 as well as on the results of author's field research carried out in the Kyrgyz regions of Chui, Talas and Jalal-Abad in 2013–16, the author attempts to comprehend the specificities of ways of reaching altered states of consciousness and trance by black and white shamans-bakshy in the Kyrgyz culture.

Keywords: bakshy, Kyrgyz people, Togolok Moldo, shamanism, black and white shamanism, altered states of consciousness

DOI: 10.17223/2312461X/14/12

References

Azattyk Ynalgysy. Zhusupzhan Zh. Kytailyk kyrgyzdardyn "Talma biii". Available at: http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_china_culture/3541564.html (Accessed 10 July 2016).

Alekseev N.A. Kul't aiyy – plemennykh bozhestv–pokrovitelei u iakutov (k voprosu o tak nazyvaemom belom shamanstve) [The cult of the aiyy – tribal deities-patrons of the Yakut people (on the issue of so-called white shamanism)], *Etnograficheskiy sbornik* [An ethnographic collection]. Vol. 5. Edited by Zalkind E.M. Ulan-Ude, 1969, pp. 145–169.

Alekseev N.A. *Shamanizm tiurkoiazychnykh narodov Sibiri (opyt areal'nogo sravnitel'nogo issledovaniia)* [Shamanism of the Turkic peoples of Siberia (a comparative areal study)]. Novosibirsk: Nauka, 1984.

Basilov V.N. *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Shamanism of the peoples of Middle Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka, 1992.

Baialieva T.D. *Doislamskie verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov* [Kyrgyz people's pre-Islamic beliefs and their remnants]. Frunze: Ilim, 1972.

Dugarov D.S. *Istoricheskie korni belogo shamanstva (na materiale obriadovogo fol'klora buriat)* [The historical roots of white shamanism (based on the Buryats' ritual folklore)]. Moscow: Nauka, 1991.

- Zelenin D.K. *Kul't ongonov v Sibiri. Perezhitki totemizma v ideologii sibirskikh narodov* [The cult of ongon in Siberia. Remnants of totemism in the ideology of Siberian peoples]. Moscow-Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1936.
- Zolotarev. A.M. *Rodovoi stroi i pervobytnaia mifologiya* [The tribal system and primeval mythology]. Moscow: Nauka, 1964.
- Kirgizsko-russkii slovar'*. V dvukh knigakh. Okolo 40 000 slov. Kn. 1 A – K [The Kyrgyz-Russian dictionary. In two volumes. Approx. 40 000 words. Vol.1 A - K]. Compiled by Iudakhin K.K. Frunze: Glavnaia redaktsiia Kirgizskoi Sovetskoi Entsiklopedii, 1985.
- Kirgizsko-russkii slovar'*. V dvukh knigakh. Okolo 40 000 slov. Kn. 2 L – Ia [The Kyrgyz-Russian dictionary. In two volumes. Approx. 40 000 words. Vol. 2 L - Ya]. Compiled by Iudakhin K.K. Frunze: Glavnaia redaktsiia Kirgizskoi Sovetskoi Entsiklopedii, 1985.
- Krippner S., Sidian Utrennaia Zvezda Dzhons. *Shaman po imeni Rokochushchii Grom* [The shaman called Rokochushchii Grom]. Moscow: Postum, 2012.
- Ksenofontov G.V. Khrestes. Shamanizm i khristianstvo, *Shamanizm: Izbr. trudy: (Publikatsii 1928-1929 gg.)* [Shamanism: selected works: (publications of 1928-1929)]. Yakutsk, 1992.
- Manichkin N.A. Obraz dzhinna v tsentral'no-aziatskom fol'klore [The image of jinn in Central Asian folklore], *Nauka, novye tekhnologii i innovatsii Kyrgyzstana*, 2015, no. 3, pp. 182–184.
- Manichkin N.A. Dukhovno-poeticheskie improvizatsii iz rukopisi Togoloka Moldo v kontekste sredneaziatskogo shamanizma [The spiritual and poetic improvisations from the manuscript of Togolok Moldo in the context of Central Asian shamanism], *Traditsionnaia kul'tura*, 2016, no. 1 (61), pp. 75–84.
- Moldobaev I.B. *Epos «Manas» – istoriko-kul'turnyi pamiatnik kyrgyzov* [The epos 'Manas' – historical and cultural heritage of the Kyrgyz people]. Bishkek: Kyrgyzstan, 1995.
- Moldobaev I.B. Kyrgyzskii shaman (bakshy) v 20-e gody XX veka [The Kyrgyz shaman (bakshy) in the 1920s], *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [A Central Asian ethnographic collection], 2001.
- RF ORP NAN KR [Рукописный Фонд Отдела рукописей и публикаций Национальной Академии наук Киргизской Республики]. [Collections of manuscripts at the Department of manuscripts and publications, National Academy of Sciences, Kyrgyzstan] C. 1638. Nurov G. Kirgizskaia narodnaia meditsina (po materialam k. XIX – n. XX veka). 1950 g.
- RF ORP NAN KR. C. 77. Togolok Moldo. Bakshylardyn yry zhana sozdory. 1929 g.
- Sviatye mesta iuga Kyrgyzstana: Priroda, Manas, Islam* [Holy places in the south of Kyrgyzstan: Nature, Manas, Islam]. Per. s kyrg. i red. G. Aitpaevoi. Bishkek: KITs Aigine, 2013.
- Tokarev S.A. *Religii v istorii narodov mira* [Religions in the history of the peoples of the world]. Moscow: Politizdat, 1965.
- Utesheva B. Tsvetovaia simbolika tiurkskikh narodov [Colour symbolism of Turkic peoples], *Ait*, 2001, no. 2, pp. 32–41.
- Kharitonova V.I., Topoev V.S. Tam, gde «ia» prevrashchaetsia v «my» (psikhomental'nye i psikhоenergeticheskie problemy shamanizma skvoz' prizmu kompleksnykh issledovani), *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii RAN 2003* [Field research done by the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, 2003]. Edited by Z.P. Sokolova. M.: IAE RAN, 2005, pp. 83–103.
- Kharitonova V.I. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of millennia]. Moscow: Nauka, 2006.
- Etimologicheskii slovar' tiurkskikh iazykov. Obshchetiurkskie i mezhtiurkskie leksicheskie osnovy na bukvu "K", "K"* [The etymological dictionary of Turkic languages. The common Turkic and inter-Turkic lexical bases starting from the letter "K", "K"]. Moscow, 1997.

- Durand G. *The Anthropological Structures of the Imaginary*. Brisbane: Boombana Publishing, 1999.
- Kharitonova V.I. «Black» Shaman, «White» Shamans. *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. V. II, pp. 536–539.
- Polevy materialy avtora* (uglublennye neformalizovannye interv'iu, nabliudeniia, PMA) [The author's field material (in-depth non-formalized interviews, observations)]:
D. Davletalieva (12.09.14) // Lichnyi arkhiv avtora.
- PMA: B. Modubaeva (04.08.15) // Lichnyi arkhiv avtora.
- PMA: T. Begaliev (19.02.15) // Lichnyi arkhiv avtora.