

УДК 124.42:801.81(=512.154)

Н.И. Осмонова

Кыргызско-Российский Славянский университет,
Республика Кыргызстан, г. Бишкек
E-mail: osmonova_ni@mail.ru

Феномен сказительного творчества манасчи в контексте теории архетипов К.Г. Юнга

Феномен сказительного творчества манасчи раскрывается через призму теории архетипов К.Г. Юнга. На основе анализа проводится взаимосвязь данного феномена с мифоритуальной практикой и древними архетипическими пластами коллективной памяти, носителями которой выступают сказители-манасчи.

Ключевые слова: сказительное творчество манасчи, архетипы, символы, коллективная память, коллективное бессознательное, мифоритуальная практика, сновидение.

N.I. Osmonova

The phenomenon of storytelling art of manaschi in the context of the archetypes theory by C.G. Yung

The phenomenon of storytelling art of manaschi is revealed via the prism of archetypes theory by C.G. Yung. On the basis of the analysis we draw correlation of this phenomenon with myth-ritual practice and ancient archetypal layers of collective memory, the bearers of which are storytellers-manaschi.

Key words: storytelling art of manaschi, archetypes, symbols, collective memory, unconscious collective, myth-ritual practice, dream.

Н.И. Осмонова

К.Г. Юнгтың архетиптер теориясындағы мәнмәтініндегі манасшының жыраулық шығармасының феномені

Манасшының жыраулық шығармасының феномені К.Г. Юнгтың архетиптер теориясы тұрғысынан ашылады. Талдаудың негізінде осы феноменнің мифоритуалдық практикамен және манасшы-жыраулар мысал бола алатын, ұжымдық естің ежелгі архетиптік қабаты арасында өзара байланыс жасалады.

Түйін сөздер: манасшының жыраулық шығармасы, архетиптер, рәміздер, ұжымдық ес, ұжымдық бейсаналылық, мифоритуалды практика, түс көру.

Поистине грандиозным событием для кыргызского народа стало включение Всемирной организацией ЮНЕСКО эпоса трилогии «Манас», «Семетей», «Сейтек» в список шедевров устного нематериального культурного наследия человечества. Данное событие значимо не столько для нас, а сколько для будущих поколений. Поскольку в контексте происходящих процессов модернизации и глобализации сохранение, возрождение и популяризация эпоса «Манас» как историко-культурного наследия,

а также передача его потомкам для того, чтобы оно не ушло в безвозвратное прошлое, а подспудно жило в настоящем и питало будущие поколения, имеет огромное значение. Безусловно, это заслуга сотен поколений наших предков и носителей эпической поэзии – сказителей-манасчи, которые через свое уникальное творчество постоянно воссоздавали, реконструировали в коллективной памяти народа исторические события, этнические традиции, духовные ценности традиционного кочевого общества.

Феномен сказительного творчества манасчи, присущий кыргызскому устному народному творчеству, до сих пор ставит перед манасоведами, философами, учеными, занимающимися данной проблемой, множество вопросов, касающихся особенностей человеческого воображения, его психики, а также его художественно-образного, эпического мышления. Как манасчи может хранить в памяти более полумиллиона стихотворных строк вечно живой истории народа и передавать содержание эпоса в полном объеме, сохраняя при этом от мельчайших элементов характера и образов до грандиозных событий и идей? Каким образом манасчи через собственное видение и художественно-субъективное изложение может выразить объективность описываемых исторических событий, характер и поступки героев прошедших эпох? В чем особенность того огромного, магического влияния манасчи на слушателей, когда он своим исполнением одновременно восхищает, вдохновляет и вызывает сильные эмоции, такие, как страх, страдание, слезы? Данный феномен – это пророческий дар, данный свыше или же талант, приобретенный в процессе кропотливого труда и индивидуального творчества? Все эти вопросы уходят своими корнями в мифопоэтические культурные традиции прошлого и этническую память настоящего.

Изучение данного феномена началось тогда, когда впервые искусство кыргызских сказителей привлекло внимание выдающегося русского ученого В.В. Радлова, который в своем «Предисловии...» [1] пишет, что «народная поэзия у киргизов достигла высокой степени развития» и «находится на своеобразном периоде, который лучше всего назвать “истинно эпическим периодом”» [1, с. 16, 17]. Поэтому, несмотря на родственность двух племен казак-киргизов и кара-киргизов народная поэзия приняла различный характер: «В то время как у казак-киргизов развивалась лирическая поэзия... у кара-киргизов напротив того стала процветать поэзия эпическая, которая почти что подавила все прочие отрасли народного творчества и не только устранила лирические произведения, но даже совершенно поглотила все предания, сказки и рассказы в прозе» [1, с. 18]. Отмечая уникальность эпической поэзии кыргизов и особенности творчества певца, ученый акцентирует внимание на искусстве импровизации как особом состоянии вдохновения, сопровождаемого меткостью разума, большим певческим опытом

и умением пользоваться готовыми и известными частями эпического повествования. В этой связи он пишет: «Опытный певец в состоянии воспеть, какой угодно ряд событий, если только знаком с ходом дела. Когда я спросил одного из лучших певцов, может ли он мне пропеть ту или другую песню, он ответил мне: «Я могу спеть какую бы то ни было песню, так как Бог наделил меня искусством пения, он влагает в мои уста слова и мне не приходится искать их; я не выучил ни одной песни, все вытекает из меня». И он был прав. Певец-импровизатор воспеваает, не размышляя о форме... может спеть, не переставая день, неделю, месяц, так же, как и в продолжение всего этого времени он может говорить» [1, с. 28–29.]. Кара-киргизский певец, так же, как и греческий аэд, по словам В.В. Радлова, «находится под властью музы, которая и влагает в него песни» [1, с. 31]. Однако данный творческий процесс сказителя, его «внутреннее настроение» зависит от активного восприятия, одобрения и поэтического сопереживания многочисленной аудитории слушателей, которые являются для него побудительной силой, стимулом для раскрытия его творческих возможностей.

Вслед за В.В. Радловым, попытку постичь феномен сказительного творчества манасчи предпринял один из первых исследователей эпоса «Манас», выдающийся казахский ученый и писатель М. Ауэзов, который показал истинную глубину и масштабность эпоса, его роль и значение как всемирного духовного наследия не только для кыргызского народа, но и для всего человечества. Он одним из первых выдвинул проблему о наитии киргизского сказания (дааруу), о таинственном сказительном даре, приобретенного во сне. Сказителю во сне являлся сам богатырь Манас или его «кырк чоро» (сорок витязей), и велели петь. Проснувшись, певец неожиданно для себя обнаруживал свойство свободно излагать события эпоса, при этом твердо верил в то, что не длительный период обучения, а именно внезапное озарение во время сна оказало решающее значение на его становление в качестве сказителя. «Поэтому, – пишет М. Ауэзов, – настоящие певцы «Манаса» выдавали свой вариант за нечто внушенное им свыше, объясняли его вмешательством сверхъестественных сил, якобы призвавших их к этой роли и вселивших в них, как в избранников, знание “Манаса”» [2, с. 17]. Природу такого мистического характера обретения сказительного дара ученый объясняет, с одной стороны, желанием сказителя показать

превосходство своего мастерства, дарованного свыше и, с другой – нежеланием его называть имя своего предшественника, тем самым «отрицая факт заучивания».

Другой кыргызский исследователь эпоса «Манас» известный ученый К.А. Рахматуллин, подробно анализируя данный феномен и объясняя сновидения сказителей, приходит к выводу о том, что, во-первых, причины сновидений, сопровождающихся открытой или скрытой угрозой духа-покровителя, в данном случае Манаса или его приближенных, уходят своими корнями в первобытный родовой строй, когда сам сказитель подобно шаману активно добивается избрания его духом-покровителем и для этого ведет соответствующий образ жизни (уединение, странствование и т.п.). В отличие от подобного активного вида избранничества, напротив, пассивный характеризуется тем, что сказитель не проявляет активного желания быть избранным, но его избирает сам дух-покровитель, который является ему во сне и принуждает к сказительству. Именно данный вид избранничества, по мнению ученого, доминировал в рассказах о своем чудесном даре у кыргызских сказителей. Поэтому «легенды о сновидениях не что иное, как особое возвеличивание Манаса, когда он превращается в духа-покровителя, а сказители – в его избранников» [3, с. 96]. Во-вторых, объясняя причины сновидений, К.А. Рахматуллин справедливо отмечает, что «творчество сказителя не вызывалось сновидением, а наоборот, сновидение вызывалось напряженной творческой деятельностью в период освоения эпоса и подготовки к роли сказителя» [3, с. 97].

Подобной точки зрения придерживается известный манасовед Р.З Кыдырбаева, которая утверждает, что сновидение манасчи – «не выдумка сказителя, а реальный результат долгой и трудной учебы у предшественника, вследствие чего он мог во сне “исполнять” эпос, “видеть” его героев и “разговаривать” с ними» [4, с. 9]. Следовательно, по мнению ученого, сновидение – результат высокого творческого горения, период интенсивного творчества, который означает, что период ученичества закончился, и начался этап самостоятельной творческой жизни. Кроме перечисленных исследователей, большой вклад в изучение феномена сказительного творчества манасчи оказали работы В.М. Жирмунского [5], С. Мусаева [6], А. Салиева [7], К. Садыкова [8], М.А. Убукеева [9] и др.

Таким образом, проведенный краткий ана-

лиз точек зрения известных исследователей на феномен сказительного творчества манасчи дает основание предположить, что они, пытаясь объяснить данный феномен, тем самым выдвигали целый ряд теоретических проблем, которые невозможно решить с рационалистической точки зрения. Это, в частности, такие проблемы, как проблема высшего экстаза творческого духа, в процессе которого происходит озарение или наитие, внушение свыше; проблема сотворчества между сказителем и многочисленной аудиторией слушателей, а также проблема о взаимосвязи избранничества сказителя и шамана. Поэтому, на наш взгляд, поставленные проблемы невозможно решить и понять феномен сказительного творчества манасчи в полном объеме без обращения к теории об архетипах выдающегося швейцарского психоаналитика и культуролога К.Г. Юнга. Здесь необходимо подчеркнуть, что нас интересуют не столько рациональные доводы объяснения данного феномена, сколько его взаимосвязь с древними архетипическими пластами коллективной памяти и мифоритуальной практикой, откуда берет свое начало искусство сказителя.

Актуальность теории К.Г. Юнга о коллективных бессознательных архетипах, являющихся категориями символической мысли, обладающих безличной объективностью, заключается, прежде всего, в том, что посредством расшифровки, т.е. перевода их на современный язык мы получим доступ к древнейшим истокам мифопоэтического сознания, которые остались бы для нас за семью замками. Более того, подход, основанный на теории архетипов, позволяет увидеть в явлениях мифопоэтического сознания, феноменах духовной жизни традиционного общества и культуры – в самом широком смысле – символические проекции коллективного психического опыта предыдущих поколений и постоянно повторяющиеся отпечатки типического опыта.

Согласно теории швейцарского ученого, архетипические образы являются источником мифологии, религии, искусства, коллективной памяти. Заимствованным из платонической традиции термином «архетип» К.Г. Юнг обозначил символические образы, на основе которых формируется человеческое воображение, мышление и которые, находясь в глубинах коллективного бессознательного, оказывают воздействие на целые народы и исторические эпохи, составляя тем самым основу общечеловеческой символи-

ки. В этих культурных образованиях происходит постепенная шлифовка, трансформация разнообразных образов, которые превращаются в символы, различные по форме, но всеобщие по содержанию.

Символы, по определению Юнга, являются естественными, спонтанно возникающими проявлениями коллективного бессознательного, а не изобретениями нашего разума, обладающими скрытым, неопределенным и неизвестным значением, вследствие чего, не поддающимися дискурсивному осмыслению и адекватному выражению в языке логики. Они спонтанно проявляются во время сна в виде архетипических первообразов, различных фольклорных и мифологических сюжетов, характеризующих психику человека не только как субъективное и индивидуальное бессознательное, но, прежде всего, как коллективное и безличное психическое содержание, уходящее своими корнями в глубокую древность как отображение опыта прежних поколений. Следовательно, символы, по мнению Юнга, и по природе и по происхождению являются коллективными представлениями, идущими из глубин архаической творческой фантазии. В этом смысле, по Юнгу, «само по себе и для себя коллективное бессознательное не существует, поскольку оно есть лишь возможность, а именно та возможность, которую мы с продавших времен унаследовали в виде определенной формы мнемонических образов, или выражаясь анатомически, в структуре головного мозга. Это не врожденные представления, а врожденные возможности представлений, ставящие известные границы уже самой смелой фантазии, – так сказать, категории деятельности воображения, в каком-то смысле априорные идеи, существование которых, впрочем, не может быть установлено иначе, как через опыт их восприятия» [10, с. 229].

Таким образом, центральным моментом аналитической психологии Юнга является положение о том, что, помимо индивидуального бессознательного, в которое входят вытесненные из сознания представления, фантазии, влечения (по З. Фрейду), существует так же коллективное бессознательное как отражение опыта предыдущих поколений или коллективная память всего человеческого рода на генетическом уровне. В этой связи он пишет: «Личностный слой оканчивается самыми ранними детскими воспоминаниями; коллективное бессознательное, напротив, охватывает период, предшествующий

детству, то есть то, что осталось от жизни предков» [11, с.119]. Исходя из этого, швейцарский ученый признает схожесть между мифологическими мотивами древности и бессознательными образами, сновидениями, фантазиями современных людей.

Архетипы, таким образом, находясь в глубинах коллективного бессознательного, составляя своеобразный коллективный осадок исторического прошлого, выражают основу общечеловеческой символики и репрезентируются в снах в виде архаических прообразов (образ матери-земли, героя, мудрого старца, младенца и т.п.). «Прообраз, или архетип, – пишет Юнг, – есть фигура – будь то демона, человека или события – повторяющаяся на протяжении истории везде, где свободно действует творческая фантазия. Соответственно, мы имеем здесь, в первую очередь, мифологическую фигуру. Подробнее исследовав эти образы, мы обнаружили, что в известном смысле они являются сформулированным итогом огромного типического опыта бесчисленного ряда – предков; это, так сказать, психический остаток бесчисленных переживаний одного и того же типа» [10, с. 229]. При этом, по его мнению, архетипы как общечеловеческая универсальная символика «не имеют определенного происхождения; они воспроизводят себя в любое время и в любой части света, – даже там, где прямая передача ... миграции полностью исключены» [12, с. 65]. Поэтому архетипы рассматриваются Юнгом как своего рода глубинные, изначальные образы, в которых «кристаллизовалась частица человеческой психики и человеческой судьбы, частица страдания и наслаждения – переживаний, несчетно повторяющихся у бесконечного ряда предков» [10, с. 229]. Согласно его мнению, активизация того или иного архетипа в виде персонифицированного или вещественного образа, производящего коренные изменения в психике коллектива и отдельного человека происходит тогда, когда возникает ситуация, соответствующая данному архетипу. В этом смысле К.Г. Юнг отмечает побудительную, динамическую («нуминозную», то есть божественную, зачаровывающую) силу архетипа, которая заключается в том, что, суммируя накопленный ранее опыт, он, в свою очередь, настолько захватывает всю человеческую личность в целом, что его психика и сознание полностью находятся под его влиянием. Человек, находясь под его воздействием, легко внушаем, увлекаем и движем к творческо-

му процессу. Здесь следует отметить, что Юнг выдвинул идею о роли архетипа в процессе художественного творчества. В этой связи он пишет: «...момент возникновения мифологической ситуации всегда характеризуется особенной эмоциональной интенсивностью: словно в нас затронуты никогда ранее не звеневшие струны, о существовании которых мы совершенно не подозревали. В такие моменты мы уже не индивидуальные существа, мы – род, голос всего человечества просыпается в нас... Говорящий прообразами говорит как бы тысячью голосов, он пленяет и покоряет, он поднимает описываемое им из однократности и временности в сферу вечносущего, он возвышает личную судьбу до судьбы человечества» [10, с. 229].

Если перенести данную трактовку Юнга на феномен сказительного творчества манасчи, то можно предположить, что творец эпической поэзии в моменты своего творчества, выступая в подвижных образах живого слова, является голосом предков, выразителем «народного духа», его чаяний и надежд, олицетворяя древние архетипические пласты коллективной и этнической памяти. В качестве персонифицированного архетипа выступает образ самого Манаса, который, являясь воплощением мифического первообраза, символизирующего архетип Героя, покровительствует и приходит во сне сказителю, который отмечен его духом. В этой связи швейцарский ученый пишет: «Психическое явление духа, безусловно, указывает на то, что он имеет архетипическую природу, т.е. феномен, который называют духом, основывается на существовании автономного прообраза, досознательно всесторонне присутствующего в структуре человеческой психики» [13, с. 338]. При этом следует еще раз отметить, что явление духа Манаса во сне признают многие сказители, тем самым называя себя «избранниками духа», обладающими священным, сакральным знанием.

Как правило, согласно законам архаического мироощущения, сказительство, так же, как и шаманство, не считалось просто профессией или ремеслом, которому можно было обучиться, а являлось особым сакральным знанием, получаемым в результате избранничества. Сновидение, приносящее чудесный дар сказителю и шаману в результате избранничества сопровождалось своеобразным испытанием или так называемой болезнью, которую ученые называют «шаманской». Вот что пишет современный исследователь шаманизма В.Н. Басилов по поводу

«шаманской болезни»: «Проявления ее были самыми разными, но всегда человек выглядел, потерявшим рассудок. Он совершал непонятные поступки, мог долгими часами сидеть в оцепенении, а иногда убегал из дому и скитался где-то ... Кроме того, в течение ряда дней человек лежал без сил, ощущая ужасные боли. Ему чудилось, что духи преследуют и терзают его. Эта мучительная болезнь, предшествовавшая началу шаманской деятельности, нередко объяснялась упрямством избранника: ведь он сопротивляется призыванию, и духам ничего не остается, как наслать на него болезнь. Но это позднее объяснение, появившееся тогда, когда истинная причина шаманских страданий начала забываться. Что же это за причина? Почему духи подвергают избранника изощренным пыткам? А без мучений просто нельзя обойтись – духи должны убить, разрезать на кусочки, сварить и съесть будущего шамана, чтобы переделать, «пересотворить» его и воскресить уже новым человеком, стоящим выше простых смертных» [14, с. 53]. Здесь ярко описаны не просто нервно-психическое расстройство будущего шамана, а особый период в обретении нового статуса, т.е. время избранничества, когда избранник подвергался тяжелым «телесным истязаниям» (расчленение тела и заново его собирание), смысл которых состоял в перерождении и перевоплощении в новом статусе через смерть и новое рождение.

Таким образом, согласно мифоритуальной практике, «избранники духов» как люди, отмеченные печатью «инаковости», в данном случае шаман и сказитель, подвергаются одинаковым испытаниям в виде шаманской болезни. Иначе говоря, «между миром людей и миром духов происходит обмен: сказитель отдает свою жизнь, но получает взамен волшебный дар, которым и «живет». Рассказывают, что духи «принуждали» сказителя петь, и отказывающийся от призвания, как и шаман, испытывал физические мучения» [15, с. 94]. Однако следует отметить, что по тем рассказам и «легендам», которые известны от кыргызских сказителей, мы не обнаруживаем полного комплекса тех испытаний, который проходит шаман. Между тем отдельные отголоски в виде угроз со стороны сподвижников Манаса наказать (разрубить, прикончить) непослушного, строптивого «избранника» за отказ исполнять эпос и следовать делу отцов встречаются довольно часто. Данной проблеме посвящена статья В.М. Жирмунского «Легенда о призвании певца», в которой он на основе

анализа широкого круга этнографических материалов архаических культур более убедительно раскрывает веру в чудесную силу песни, тесным образом связанную с магическим обрядом. В этой связи он пишет: «Вера эта связана с обычным на ранних ступенях общественного развития совмещением профессии певца и прорицателя-шамана, предшествующим окончательному выделению эпической поэзии из связи с обрядовой. Там, где эта связь еще существует, возникает и получает широкое распространение представление о поэтическом вдохновении как чудесном пророческом даре, порождаемом наитием – вдохновением свыше» [5, с. 400–401]. Здесь, как мы видим, В.М. Жирмунский отмечает широкое типологическое распространение во многих культурах веры в чудесную силу песни, которая в архаических культурах тесным образом была связана с магическим обрядом. Отсюда и слитность функции шамана-прорицателя и сказителя. Вывод, сделанный ученым, подтверждается учеными фольклористами и этнографами. «Пользуясь всем богатством устного народного творчества, – пишет В.Н. Басилов, – 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... Сочетая в себе поэтический дар со знанием мифов и преданий, шаман был, по существу, и народным сказителем» [14, с. 121].

Что же касается кыргызских сказителей, то они вряд ли догадывались о том, что их призвание и поэтический дар находятся в тесной генетической взаимосвязи с представлениями шаманского характера. Однако ряд свидетельств, приведенных этнографами, показывает, что иногда манасчи приглашали и в качестве лекаря (бакшы) во время стихийных бедствий, массового падежа скота, тяжелых родах, усматривая в них способность, общаться с духами и магически влиять на них посредством слова. В этом смысле сказители предстают создателями, творцами мира в слове. Поэтому В.Н. Топоров подчеркивает, что «сама деятельность жреца, шамана, поэта ... осознается как освоение мира словом: через имя наречение элементы мира вызываются из небытия к бытию, из Хаоса в Космос и усваиваются коллективом» [16, с. 147]. Поскольку «способность человека видеть, слышать, узнавать больше, чем окружающие, свидетельствовала о его «отличности». Знание – видение – слышание выступали в неразрывном

единстве, а еще больше ценилась способность облекать увиденное и услышанное в слово. Совокупность этих признаков определяло место человека в сакральной иерархии» [15, с. 98]. Поэтому не случайно считается, что сказители и шаманы обладают сверхестественными способностями, отличающими их от простых людей не только в духовном аспекте, но и в социальной иерархии. Отсюда, в сознании кочевников поэтическое слово приравнивалось по силе своего воздействия к природным стихиям и обладало громадной действенной, магической силой, тем самым, выражая глубинные, архетипические основы их сознания. Так, например, М. Ауэзов приводит легенду о знаменитом манасчи первой половины XIX века Кельдибеке, в которой отчетливо выступает представление о магической силе песни, слова, приравнивающейся по силе своего воздействия к землетрясению, урагану: «Говорят, что когда Кельдибек пел, дрожала юрта, в которой он сидел; силой своего пения он потрясал стихии, на аул неожиданно налетал ураган, и среди бушующей стихии наезжали неведомые всадники (Манас и его дружинники), от топота их коней содрогалась земля» [2, с. 18].

Таким образом, в идее избранничества манасчи (явление духа Манаса и его сподвижников во сне) прохождение через испытание («шаманская болезнь»), получение чудесного дара во сне (наитие) – все это в совокупности дает основание утверждать о связи сказительного творчества манасчи с комплексом шаманизма. Отсюда и мистический характер творческого процесса сказителя, который берет свое начало в мифоритуальной практике и связан архетипическими пластами коллективной памяти человечества. Поэтому феномен сказительного творчества тесно связан с идеей о божественном наитии и, не случайно «певец сам считает себя «бог вдохновенным», и таким же считают его окружающие». Здесь мы отчетливо видим следы влияния архаической веры в одержимость, видения, трансы, которые в психологической антропологии определяются как измененные состояния сознания. При этих состояниях изменяются ощущения, восприятия, эмоции и они изменяют отношение индивида к самому себе, своему телу, чувство тождественности собственного «Я» и восприятия времени, пространства и других людей. В данном контексте следует упомянуть концепцию Платона о природе творческого процесса поэта, согласно которой источником и причиной творчества является одержимость

или исступление как особый вид вдохновения, сообщаемого поэту божественными силами, в результате чего он становится божественным прорицателем. Поэтому Платон считает, что прекрасные произведения поэтов принадлежат не им, а богам, которые ими владеют. В момент творчества поэт не отдает себе отчета в том, как он творит. Акт творчества демонстрирует умение поэта выйти за пределы себя (*ex-stasis*), когда его душа проникает в мир запредельных сущностей. Конечно, экстаз – это в некотором смысле безумие, изменение нормального состояния души, но это, по словам Платона, божественное безумие, божественная одержимость. Души становятся вместилищем самого божественного, вдохновляются его силой, и «тогда говорят они с великой действенностью многое и великое, сами не зная того, что говорят».

Таким образом, рассмотренный нами феномен дает основание утверждать, что в своем выступлении, в часы сказания сказитель – манасчи, так же, как и шаман в процессе камлания, выступает в роли посредника, медиума, живой нитью, связывающей два мира: здешний и потусторонний, выражая тем самым преемственную связь времен и поколений, прошлого и настоящего. Поэтому деятельность манасчи представляет собой постоянное балансирование между человеческим и природным, сознательным и бессознательным. Раздваиваясь между двумя мирами, он ни одному из них не принадлежит, он находится как бы на «ничейной земле», на зыбкой пространственно-временной границе, где сливаются два мира – мир предков и мир живых людей. Поэтому в часы сказания эпоса «Манас» порождается иллюзия объективности когда-то происшедших событий, о которых повествует манасчи через свое субъективное выражение. Следовательно, мы можем утверждать, что в моменты творчества манасчи в глубинных пластах его психики происходит процесс бессознательного воспроизведения в памяти коллективного опыта, прошлых событий, людей и героев, то есть тех архетипических образов, которые

заложены в его памяти как слепки прошедшего опыта предков. Между тем во время своего выступления манасчи может оказывать сильное магическое воздействие на слушателей, что они одновременно с ним могут перенестись во вневременную плоскость, которая позволяет им приблизиться, говоря словами М. Элиаде, в Великое, Священное время, недостижимого в условиях индивидуального и мирского состояния.

Таким образом, сказитель-манасчи – это тот, кто находится в промежуточном положении, т.е. это позиция того, кто «продолжая жить в своем историческом времени, открыт Времени Великому и никогда не теряет из виду иллюзорности времени исторического» [17, с. 185]. Поэтому сказитель-манасчи – это тот, кто связывает воедино прошлое, настоящее и будущее.

Итак, мы в ходе анализа выяснили, что, с одной стороны, именно благодаря субъективному творчеству манасчи, которому дух Манаса дарит вдохновение и является питательной почвой его творческой энергии, воображения и импровизаторского мастерства, мы можем сегодня прислушаться к голосу наших предков и приобщиться к такому уникальному явлению, как эпос «Манас». Именно через силу воображения и магию слова сказителя всякий раз заново, на глазах у сородичей творили картину мира, создавали ощущение живого присутствия вызываемых к жизни объектов, людей и событий. Данный процесс не мог развиваться вне чувства сопереживания, «вчувствования», сотворчества между сказителем и многочисленной аудиторией слушателей. С другой стороны, эпос «Манас» – это коллективное творение кочевого сознания, духовное сокровище, завещанное нашими предками, в котором отразились вековые традиции и ценности, уникальность художественного мироощущения, символические образы и архетипы. В этом смысле сказитель-манасчи выступает одновременно и выразителем «народного духа», живым воплощением коллективной памяти, и «избранником духа» со своей нелегкой судьбой.

Литература

- 1 Радлов В.В. Предисловие к V тому «Образцов народной литературы северных тюркских племен», изданному в 1885 г. В С.-Петербурге // «Манас» – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе: Илим, 1968. – С. 14–38.
- 2 Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 14–84.
- 3 Рахматуллин К.А. Творчество манасчи // «Манас» – героический эпос киргизского народа. – Ф.: Илим, 1968. – С. 75–103.

- 4 Кыдырбаева Р.З. Сказительное мастерство манасчи. – Ф.: Илим, 1984. – 118 с.
- 5 Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца // Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. – Л.: Наука, 1979. С. 397–407.
- 6 Мусаев С. Эпос «Манас» // Энциклопедический феномен эпоса Манас. – Бишкек, 1995. – С. 49–57.
- 7 Салиев А. Старый эпос входит в новый мир. – Фрунзе: Кыргызстан, 1983. – 223 с.
- 8 Садыков К. Истоки сказительного искусства манасчи // Эпос «Манас» и искусство. – Бишкек, 1994. – С. 86–92.
- 9 Убукеев М.А. «Манас» – эпическая культура кыргызов: Опыт художественно-научного, культурологического осмысления эпоса. – Бишкек: Мурас, 1998. – 132 с.
- 10 Юнг К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтическому художественному творчеству // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 214–231.
- 11 Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М., 1994. – 278 с.
- 12 Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 248 с.
- 13 Юнг К.Г. К феноменологии духа в сказке // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 331–378.
- 14 Басилов В.Н. Избранники духов. – М.: Наука, 1984. – 121 с.
- 15 Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1990. – 209 с.
- 16 Топоров В.Н. О некоторых предпосылках формирования категории possessивности // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория possessивности. – М.: Наука, 1986. – С. 140–158.
- 17 Элиаде М. Образы и символы: Эссе о магико-религиозной символической // Элиаде М. Избранные сочинения: пер. с фр. – М.: Ладомир, 2000. – С. 125–250.

References

- 1 Radlov V.V. Predislovie k V tomu “Obrazcov narodnoi literatury severnykh turkskikh plemen”, izdannomu v 1885 g. v S.-Peterburge // “Manas” – geroicheskiy epos kyrgyzskogo naroda. – F.: Ilim, 1968. – P. 14–38.
- 2 Auezov M. Kyrgyzskaya narodnaya geroicheskaya poema “Manas” // kyrgyzskiy geroicheskiy epos “Manas” – M.: Izd-vo SSSR, 1961. – P. 14–84.
- 3 Rahmatulin K.A. Tvorchestvo manaschi // “Manas” – geroicheskiy epos kyrgyzskogo naroda. – F.: Ilim, 1968. – P. 75–103.
- 4 Kudybaeva R.Z. Skazitelnoe masterstvo manaschi. – F.: Ilim, 1984. – 188 p.
- 5 Jirmunskiy V.M. legenda o prizvanii pevca // Sravnitelnoe literaturavedenie: Vostok I Zapad. – L.: Nauka, 1979. – P. 397–407.
- 6 Musaev S. Epos “Manas” // Enciklopedicheskiy fenomen epasa “Manas”. – B.: 1995. –P. 49–57.
- 7 Saliev A. Saryy epos vhidit v novyy mir. – F.: Kyrgyzstan, 1983. – 223.
- 8 Sadykov K. Istoki skazitelnogo iskusstva manaschi // Epos “Manas” I iskusstvo. – B., 1994. – P. 86–92.
- 9 Ubukeev M.A. “Manas” – epicheskaya kultura kyrgyzov: Opyt hudojestvenno-nauchnogo, kulturologicheskogo osmysleniya epasa. – B.: “Muras”, 1998. – 132 p.
- 10 Yung C. G. Ob otnoshenii analiticheskoyi psihologii k poeticheskomu hudojestvennomu tvorchestvu // Zarubejnaya estetika I teoria literatury b19-20 vv. Traktaty, statii, esse. – M.: Izd-vo MGU – 1987. – P. 214–231.
- 11 Yung C. G. Psihologiya besoznatelnoy. – M., 1994. – 278 p.
- 12 Yung C. G. Arhetip I simvol. – M.: Renessans, 1991. – 248 p.
- 13 Yung C. G. K phenomologii duha v skazke // Kulturologiya. XX vek. Antolohia. – M.: Yurist , 1995. – С. 331–378.
- 14 Basilov V.N. Izbranniki duhov. – M.: Nauka, 1984 – 121 p.
- 15 Sagalaev A.M. Oktyabrskaya I.V. Tradicionoe mirovozzrenie turkov Yujnoi Sibiri: Znak I ritual. – Novosibirsk: Nauka, Sib. Otd., 1990. – 209 p.
- 16 Toporov V.N. O nekotoryh predposylkah formirovaniya kategorii possessivnosti // Slavyanskoye I balkanskoye yazykaznanie Problemy diaktelologii passivnosti. – M.: Nauka, 1986. – P. 140–158.
- 17 Eliade M. Obrazy I symvolyy: Esse o magico-religioznoi simvolike // Obrazy i simvolyy: Esse o magiko-religioznoi simvolike // Eliade M. Izbrannyye sochinenyya / Per. S fr. – M.: Ladomir, 2000. – P. 125–250.