

УДК 398.224(=512.154)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44312

С. Ш. Турсуналиев

Национальная академия «Манас» и Чингиза Айтматова

ИНИЦИАЦИЯ КЫРГЫЗСКОГО МИФИЧЕСКОГО ГЕРОЯ КАК ОНТО-НОМАДИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ

Аннотация. Главная цель статьи заключается в выявлении онто-номадической, биофизической, социальной и духовной сущности мотива инициации в контексте рационально-эмпирических архетипов.

Актуальность темы определена тем, что имеющийся этно-исторический, фольклористический, филолого-литературоведческий теоретический арсенал кыргызских сказаний не раскрывает идейно-философские, сущностно-бытийные аспекты мотива инициации героя. Несмотря на то, что данный феномен занимает большое место в композиционной фактуре кыргызских мифов, являясь одной из важнейших частей, он и поныне добротнo не исследован с точки зрения смысловых аспектов. Как известно, по идеологическим причинам в советское время к эпическому наследию кыргызов применялся избирательный подход. Стало быть, некоторые интересные эпические проблемы оставались «вне» исследовательской культуры, которые имели отношение к ментальной специфике народа. Одной из таких тем, как мы считаем, является номадический мотив инициации неофита во взрослую жизнь. Ибо именно посредством данного мотива показана яркая судьба неофита, наполненная удивительными и необычными странствиями, гротескно-символическим и колоритным содержанием. Поэтому эти аспекты придают испытаниям героя, которым он подвергается, элемент таинства, по сей день нуждающийся в мыслительной обработке. Следовательно, притягательный магнит мотива инициации и стал объектом наших изысканий, поскольку осознание его смысловых ресурсов остается актуальным и в наши дни.

Анализ проводился с учетом герменевтических, индуктивных, структурно-конструктивных методов исследования, которые определили рационально-эмпирические, духовные, номадические, этнические аспекты мотива инициации мифического героя.

Наше исследование дало следующие результаты. Мотив инициации кыргызского мифического героя решает в основном две задачи. Во-первых, онто-гносеологически и аксиологически инициация относится к фундаментальной номадической традиции, ибо герой выполняет функции медиума и проводника, соединяя и познавая три формы мироздания – высшего (небесное), среднего (земного) и низшего (подземного). Соответственно, посредством инициации героя вырисовывается картина о том, что небесный мир воплощает вечность, земной мир – жизнь, а подземный мир – смерть. Во-вторых, в этно-социальном контексте элемент инициации выступает как свидетельство природно-кочевого бытия народа, поскольку производится акт воспитания подрастающего поколения, в котором неофит формируется как человек, обретая свой жизненный статус.

Ключевые слова: эпос, миф, неофит, человек, знание, этнос, семья, рациональное, эмпирическое, архетип.

S. Sh. Tursunaliyev

The initiation of the Kyrgyz mythical hero of as an onto-nomadic phenomenon

Abstract. The main purpose of the article is to identify the ontological, biophysical, social and spiritual essence of the motif of initiation in the context of rational-empirical archetypes.

ТУРСУНАЛИЕВ Султан Шаршабекович – к. филос. н., зав. отделом айтматоведения Национальной академии «Манас» и Чингиза Айтматова, телеведущий научно-просветительских программ на телеканале «Санат», Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: tursunaliyev.sultan@mail.ru

TURSUNALIEV Sultan Sharshabekovich – Candidate of Philosophical Sciences, Head of the Aytmatov Department of the National Academy “Manas” and Chingiz Aitmatov, TV Host of scientific and educational programs on the TV Channel “Sanat”, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: tursunaliyev.sultan@mail.ru

The relevance of the topic is determined by the fact that the existing ethno-historical, folkloristic, philological and literary theoretical arsenal of Kyrgyz legends does not reveal the ideological, philosophical, essential and existential aspects of the motif of the hero's initiation. Despite the fact that this phenomenon occupies a large place in the composition texture of Kyrgyz myths, being one of the most important parts, it is still not soundly investigated from the point of view of semantic aspects. As you know, for ideological reasons, in Soviet times, the epic heritage of the Kyrgyz people used a selective approach. Consequently, some interesting epic problems remained "outside" the research culture, which had to do with the mental specificity of the people. One such theme, we believe, is the nomadic motif for the initiation of the neophyte into adulthood. For it is through this motif shows the bright destiny of a neophyte, filled with amazing and unusual journey, grotesquely symbolic and colorful content. Therefore, these aspects give to the tests of the hero, to which he is subjected, an element of mystery, to this day in need of mental processing. Hence, the attractive magnet of the motif of initiation became the object of our research, because the awareness of its semantic resources remains relevant today. The analysis was carried out taking into account hermeneutic, inductive, structural and constructive methods of research, which determined the rational-empirical, spiritual, nomadic, ethnic aspects of the motif of initiation of the mythical hero.

Our research yielded the following results. The motif of initiation of the Kyrgyz mythical hero solves basically two problems. First, onto-epistemologically and axiologically initiation refers to the fundamental nomadic tradition, for the hero performs the functions of medium and conductor, connecting and cognizing the three forms of the universe – the highest (heavenly), middle (earthly) and lower (underground). Accordingly, through the initiation of the hero, a picture emerges of that heavenly world embodies eternity, this world – life and the underworld – death. Secondly, in the ethno-social context, the element of initiation acts as evidence of the natural-nomadic existence of the people, since the act of educating the younger generation is performed, in which the neophyte is formed as a person, gaining his life status.

Keywords: epic, myth, neophyte, man, knowledge, ethnos, family, rational, empirical, archetype.

Введение

В мировой практике проблема инициации, имеющей отношение к мифическому материалу, освещена достаточно объемно. Мы бы особо выделили некоторые из них. Как известно, в своей работе «Обряды перехода» французский фольклорист А. Геннеп, исходя с этнографических позиций, под инициацией понимает систему обрядов родового строя, связанных с переводом неофитов во взрослое сообщество. Целевую установку этого действия он анализирует в режиме подготовки неофитов к производственной, общественной, семейной жизни, которая осуществляется путем тренировок и мучительных испытаний, как ритуал посвящения в тайны и мифы того или иного племени. Наибольший интерес вызывают реальные описания А. Геннепа касательно физиологической, половой, социальной зрелости неофита [1, с. 65-70], а также последовательных действий шамана, как трансы, смерть, путешествие души в другой мир и возвращение [1, с. 102]. Советский филолог и фольклорист В. Я. Пропп, вычленив социальные функции инициации, связывал ее с наступлением половой зрелости неофита, посредством которого он получал возможность вступить в брак. Смысловую сторону посвящения он увидел в том, что «...мальчик во время обряда умирал и затем вновь воскресал уже новым человеком. Это – так называемая временная смерть. Смерть и воскресение вызывались действиями, изображавшими поглощение, пожирание мальчика чудовищным животным. Он как бы проглатывался этим животным и, пробыв некоторое время в желудке чудовища, возвращался, т. е. выхаркивался или извергался. Для совершения этого обряда иногда выстраивались специальные дома или шалаши, имеющие форму животного, причем дверь представляла собой пасть» [2, с. 39]. По В. Я. Проппу, в целом обряд посвящения был приемом неофита в «мужской союз», который становился своего рода школой в подлинном смысле слова, проникая во все мифические представления и приобретая знания. Вместе с тем, в понимании обряда посвящения В. Я. Пропп выражал свое несогласие с позицией английского этнолога Дж. Фрэзера (книга «Золотая ветвь»). Как мы заметили, ссылаясь на жестокие обряды инициации, имевшие место у разных первобытных народов (индейцы, греки, арабы, австралийцы, гвинейцы, азиатские, африканские этносы и др.), Дж. Фрэзер рассматривал их в контексте гомеопатической и контагиозной магии [3, с. 38, 43], как нечто неизбежно убывающее явление. К примеру, он пишет, «что народы, у которых институт тотемизма встречается вкуче с инсценировкой умерщвления и воскрешения

посвящаемых во время обряда инициации, разделяли не только веру в возможность помещать душу на постоянное хранение во внешний предмет (животное, растение), но и придерживались соответствующего образа действий» [3, с. 654]. В. Я. Пропп же считает, что, используя сказки как аргумент своей эволюционной теории (о развенчании магии, мифов, религии), Дж. Фрэзером допускается ошибка. Дело в том, что в понимании В. Я. Проппа сказка сохраняет следы представлений о смерти, и они тесно связаны именно с обрядом посвящения юноши. В. Я. Пропп аргументирует это тем, что, по теории Дж. Фрэзера, «... во время посвящения из посвящаемого вынималась душа и передавалась тотемному животному. Но так как из этнографических материалов такое утверждение не явствует, Фрэзер ссылается на сказочного Кощея. Действительно, душа Кощея хранится вне его, но связь с обрядами посвящения Фрэзером не доказана» [2, с. 37]. Вместе с тем, свою лепту в осознании инициации внес философ и этнограф М. Элиаде. Его книга «Тайные общества. Обряды инициации и посвящения» представляет собой сборник лекций, где он считает обряд посвящения одним из сложных явлений. Сам факт осмысления этой проблемы интересен даже с точки зрения фактуры изложения, в которой темы разлуки неопита с матерью, драматических испытаний, замены идеи смерти идеей нового рождения отражают глубокое знание предмета. Но мы заостряем внимание на двух наблюдениях, посвященных героине и победе над страхом смерти. Во-первых, с позиции М. Элиаде, сценарий героических посвящений акцентируется на победе, которая достигается с помощью магических средств (превращение в дикого зверя, «ярость» и т. д.) [4, с. 321]. Во-вторых, «... обрядовая смерть означает одновременно конец “естественного”, не культурного человека и его переход к новому способу существования: рождение для жизни духовной, а не только “сиюминутной”. Иначе говоря, настоящий человек – человек духовный – не является результатом естественного процесса. Его “делают” старые учителя... Посвящение... открывает дорогу к транс-человеческому миру, или, как мы говорим, миру трансцендентному» [4, с. 325]. Поэтому, на основе этой теоретической базы, мы и попытаемся сделать анализ по произведениям кыргызской мифологии. Мы выше отметили, что проблема инициации в рамках кыргызского эпосоведения фактически не рассматривалась. В этом смысле, кроме известного мифоэпоса «Эр Тоштюк», такие малоизученные сказания кыргызов, как «Сказание о Карач-Кокюл», «Бостон», на сегодняшний день фактически не имеют теоретической базы, кроме описательных изысканий филолога Б. Кебековой об образных, исторических аспектах и вариантах сказания о герое Кокюл [5]. Хотя о мифоэпосе «Жоодарбешим» имеется общая научная информация. К примеру, об идейно-художественных достоинствах этого сказания говорится в работе кыргызского филолога С. Т. Кайыпова «Кыргызский фольклор, традиции и литература. Сочинения по фольклору», изданной на турецком языке [6, с. 97]. Мудрость, смелость и альтруизм героя фигурирует в философских изысканиях С. М. Мукасова [7, с. 128]. Очень важным следует считать наблюдение К. К. Кырбашева, которое касается торжества баатыра над нечистью посредством своего разума [8, с. 7]. Историк И. Б. Молдобаев эпизодически останавливается на эпосе «Жоодарбешим» в нескольких работах, выделяя этнографическую его ценность [9, с. 39; 10, с. 119, 141] и сказительское мастерство [11, с. 137, 139]. В то же время нам следует подчеркнуть одно обстоятельство. В своих изысканиях мы отталкиваемся от известного подхода А. Ф. Лосева о том, что миф не есть «фантастический вымысел», а «подлинная действительность», и исходим «с точки зрения самого же мифа, глазами самого мифа» [12, с. 35-36].

Иррациональные, экзистенциальные и подвижнические причины инициации мифоэпического героя-неопита

Мифоэпические сказания кыргызов следует смело отнести к волнительным произведениям искусства с позиции их идейно-философского и рационально-эмпирического своеобразия. Ибо в воспроизводстве обряда посвящения в них сочетаются «осмысленное чувство» и «прочувствованная мысль», подтверждающие идейное богатство. Именно этот фактор имеет в виду Ю. Б. Боров (о настоящем искусстве), когда пишет, что «художественный образ – единство мысли и чувства, рационального и эмоционального. Там, где исчезает хотя бы одно из этих начал, – там распадается сама художественная мысль, кончается искусство. Поэтому, бездейность в искусстве враждебна самой его образной природе» [13, с. 204]. В этом смысле мотив инициации в кыргызской мифологии оснащен добротно, который берет свое начало от мыслительно-

чувственной обработки трех факторов. Это – детское безрассудство героев-неофитов (Бостон, Эр Тоштюк), угроза жизни (Кокюл), номадо-патерналистское воспитание и подвижническое желание самого юноши (Жоодарбешим), и связаны с онто-аксиологической обработкой, когда их взросление сопровождается превосходством физической мощи над разумным началом.

В эпосе «Бостон» трудный переходный этап (от ребенка к подростку) неофита дается через *низменно-патерналистский архетип антропо-эмпирического*, когда отцовское восприятие покрыто темными эмоциями (до инициации). В конструкциях *капаланын Кан Бууба* ‘огорчен Кан Бууба’, *кайгы тартып* ‘он в горести’ [14, с. 38], *жер тепкилеп ыйлады* ‘рыдал, топтая землю’ [14, с. 40] дается нескрытая форма недовольства отца (Кан Бууба) над детским безумством сына (Бостон). Не случайно сказитель А. Токтогулов отдельно рассказывает о безрассудных деяниях героя в разделе «Переполах Бостона» («Бостондун тополоңу») [14, с. 29]. Этот отрывок идейно аналогичен «буйству Гильгамеша» из шумеро-аккадского сказания «О все видавшем» [15, с. 4]. При этом аксиологический фон содержит антитезу безумного неофита к разумной сестре (*акылдуу чыккан Карачач* ‘разумная Карачач’ [14, с. 31], *акылы артык уз экен* ‘умная рукодельница’ [14, с. 33]). Смысл этих двух приемов (недовольство отца, сравнение с сестрой) мы связываем с вводом мотива инициации неофита в русло эпоса, как попытку осуществить трансформацию его бытия. И это характерная черта некоторых кыргызских мифоэпических героев, поскольку они нуждаются в приобретении разумных качеств. Парадоксально, что именно *неофито-иррациональное* становится источником *неофито-доблестного*, но в котором юноша нуждается в появлении *антропо-рационального*. Ибо *физически-возвышенный* архетип *неофито-доблестного* в конструкциях *дөө Бостон* ‘Бостон дэв’ [14, с. 56, 65], *алп Бостон* ‘огромный Бостон’ [14, с. 50, 58, 66], *тоодой болгон Бостон* ‘Бостон как гора’ [14, с. 53, 74] соседствует с *неофито-иррациональным* архетипом, как фактор умственной отсталости (*акылы кем* ‘недостает разума’ [14, с. 46]).

Аналогичный мотив присутствует в мифоэпосе «Эр Тоштюк» (раздел «Детство Тоштюка»), в котором герой уже в раннем детском возрасте, обладая нечеловеческой физической силой, убивает почти всех парней в округе. От его удара никто не мог спастись, ибо он становился грозным, безжалостным ребенком, наводящим на всех страх [16, с. 29]. Однако именно в *неофито-доблестном* его архетипе как бы закладываются «зерна» обряда посвящения.

Вместе с тем, в мотивационном плане с этим эпосом связано «Сказание о Карач-Кокюл», ибо структурно их объединяет общая поведенческая линия родителей в момент зачина инициации. Дело в том, что в фабулу обоих сказаний вводится элемент испытания самих отцов с трагидраматической коллизией, что проявляет в них *утилитарно-неразумный* архетип *иррационально-антропной* модели. Проверку на отцовскую верность, которой подвергаются Кеденбай (отец Кокюл) и Элеман (отец Эт Тоштюка), когда Желмогуз (демоническая старуха с когтями и кривым носом) требует отдать единственных их сыновей, они не выдерживают, и оба соглашаются. Т. к. поступок низкий, данный мотив в эпосе мы трактуем как утилитарно-неразумный. Мы считаем, что здесь брэнное начало берет верх над доблестью, материальное – над духом человека, угроза – над страхом. Но если в «Эр Тоштюке» этот фрагмент ограничивается только драматизмом Элемана, поскольку он сумеет сохранить свою жизнь, то во втором эпосе все принимает трагический оборот. Озарение, пришедшее к старцу, открывает завесу к этой трагической сцене, высвечивая *траги-мыслительный* архетип *антропо-рационального* в конструкции *өзүнө өзү кейиди, өзгөрүлдү пейили* ‘сокрушался на себя, изменился нрав’ [17, с. 117], где рисуется образ человека, осознавшего свою вину перед тленным миром и родным чадом. Это дополняется экспрессивными конструкциями *өлгөндөн коркпойм* ‘не боюсь смерти’ [17, с. 117], *өлүүчү кунум бүгүңбү* ‘неужели я умру сегодня’ [17, с. 120], в которых дается доблестное начало в человеке, способном жертвовать собой ради сына. И он погибает в жестокой схватке с Желмогуз, но перед этим совершает второй акт инициации, спасая сына. Ибо социализация неофита совершается в момент, когда отец отправляет сына в неизвестные края с патриотическим призывом о возвращении (*элиңди таштап унутпа* ‘не забывай свой народ’ [17, с. 119]). Первый акт заключается в том, что ребенок (Кокюл) помещается Кеденбаем в подземное место, где растет до шести лет. Говоря иначе, герой вовлекается в замкнутый круг, как начало обряда посвящения. На наш взгляд, этот маневр преследовал мотив биофизического становления

неофита. Ибо он немощен, некрепок (*эне сүт ооздон кете элек* ‘не обсохло материнское молоко’) и не вышел с детского возраста (*балалык мүнөз кете элек* ‘есть младенческие повадки’ [17, с. 119]). С нашей точки зрения, также этот момент имеет под собой две причины. Во-первых, мотив связан с недопущением глаза, порчи, угрозы жизни ребенку от окружающих, а во-вторых, с аксиологией младенца, т. к. он высоко ценится в силу того, что достался с большим трудом. Наряду с этим, обратим внимание на один существенный момент. Через Кеденбая в миниатюре отражается номадическое мироощущение и умозрение. Владея большим количеством скота, его глаза были зоркими, как у ястреба (*туйгундай көзү* ‘ястребиные глаза’ [17, с. 98]), ярость – львиная (*арстандай заары бар* ‘ярость как у льва’ [17, с. 99]). Живя в окружении гор и скал, он олицетворяет типичный образ кочевника-горца, кочевника-степняка, а Кокюл становится носителем этой традиции.

Говоря о начале инициации в мифопоэсе «Жоодарбешим», следует отметить, что оно весьма специфично. Неофит, начиная с детских лет, растет покладистым и примерным (как того хотел отец) и на редкость очень быстро. К примеру, Жоодарбешим начал ходить в шесть месяцев, в годовалом возрасте начал говорить, и об этом никто не знает, поскольку его детство остается в замкнутом режиме семьи (отец, мать). И свет узнает о многих достоинствах юноши в возрасте девяти лет, когда отец показывает его народу и отправляет в дальний путь [18, с. 17]. Именно поэтому назидания отца о подвижничестве является основой инициации, которая актуализируется в контексте подвижнических устремлений героя и прощания неофита с матерью. Кенжеке, мать Жоодара, видит сон, в котором ее сын, покинув родные места, на пути встречает черную птицу. Этот сон сильно влияет на состояние матери, отражающееся в сочетании женской *антропо-эмпирической* модели (*эт жүрөгү козголуп* ‘забеспокоилось сердце’) с *антропо-рациональным* осознанием (*убайды тартып ойлонуп* ‘думала о плохом’ [18, с. 20]). Здесь чувственное соседствует с разумным, и хорошо читается их внутренняя связь. Однако, психологическое ощущение внутреннего мира матери усиливается за счет *антропо-эмпирических* конструкций *санаасы санга бөлүнүп* ‘переживание безмерно’, *көзүнүн жашы төгүлүп* ‘льются слезы из глаз’ [18, с. 24] в момент, когда она умоляет юного сына не ехать в дальние края. На наш взгляд, сон матери о черной птице высвечивает два сегмента. Во-первых, он выявляет *низменно-психологический* архетип женской *антропо-эмпирической* модели, в которой подсознательно (через сон) и сознательно предугадывается сложность обряда посвящения, дополненного *низменно-прогностическим* архетипом женского *антропо-рационального*. Исходя из этого, мы трактуем сон (образ черной птицы) как символ тернистой судьбы героя, осуществляемой через обряд инициации. Поэтому, главными причинами инициации неофита и первым шагом ее осуществления становится чувственно-мыслительное сопровождение иррациональных (детское безумство Бостона), экзистенциальных (угроза жизни Кокюл, сохранение его существования) и доблестно-подвижнических (добровольное желание Жоодарбешима делать подвиги) аспектов.

Номадическая социализация неофита (неофит + конь) в контексте осознанно-рациональной инициации

В мифопоэсах кыргызов переход неофита из биофизического уровня на более высокое возрастное состояние осуществляется путем социализации, через которую он обретает духовную ипостась. Поэтому, смысл рационально-номадической надобности в воспитании и испытании подростка заключается в обретении жизненного опыта и рационального сознания.

В сказании «Бостон» этот момент мыслительно готовится мотивом сомнения отца. *Скептически-патерналистский* архетип *антропо-рационального* дается в конструкциях *акылга анда толобу?* ‘станет ли умным?’ [14, с. 34], *акылдуу болуп Бостонум, калкына кайтып келеби?* ‘вернется ли Бостон разумным к своему народу?’ [14, с. 53], в которых скепсис граничит с недоверием. И назидательно-дидактическая часть монолога углубляется *низменно-печальным* архетипом *антропо-эмпирического* в конструкции *кайгы тартып Как Бууба* ‘печален Как Бууба’ [14, с. 53]. Здесь кыргызы акцентируют внимание на возрастное отражение рационального, выделяя жизненный опыт человека, в котором патернализм понимается как символ мудрости. Отсюда, дидактика отцовского разума, поднимающего проблему связи поколений, их преемственности. Тут всплывает негласная антитеза *рационально-патерналистского* и *неофито-иррационального*, ибо перед нами выступают две ипостаси неофита. Во-первых, скрытно актуализируется

разумно-номадическая и нравственная преемственность неофито-патерналистской связи, мотив которой заключается в том, что отпрыск получил все лучшее, что есть у отца (духовность, опыт, хозяйство). Во-вторых, традиционно неразумное чадо, игнорируя отцовские идеалы, заблаговременно подвергает себя испытаниям, как закон мифопоэтического жанра. Народное сознание здесь акцентирует свою мораль на его необходимости, ибо без этого «культурный» герой не «куется». И не случайно появление светлых эмоционально-чувственных впечатлений интерпретируется народом-художником в качестве надежды на предмет исправления неофита. В этом плане, факт знакомства скакуна и героя следует трактовать как начало новой жизни юноши, открывающего путь во взрослую жизнь. Это показано через *ипполого-неофитный* архетип *антропоморфно-эмпирической* модели, когда чувственная близость коня к неофиту глубока (*көңүлүңө топ болот* ‘чувства довольны’ [14, с. 46]). Этот же архетип вычленяется посредством *рационально-антропоморфной* модели, где конь выполняет функции мудрого наставника неофита (*акылына көнүп* ‘подчинялся его разуму’, *ар убак кеңеш сурап* ‘всегда обращался за советом к нему’ [14, с. 46]), который становится знаком свыше (*сага буюрган* ‘это твоя судьба’ [14, с. 43]). При этом идеализация *ипполого-героического*, *ипполого-рационального* типов направлен *антропо-героическому*, *антропо-рациональному*, ибо конь служит человеку (*каралашкан чындык дос* ‘заботящийся, настоящий друг’ [14, с. 60], *акылдашым Карабоз* ‘мой умный советник Карабоз’ [14, с. 267]). Поэтому, ипполого-неофитная связь, как единый организм номадической культуры, отражает онто-гносеологическое, аксиологическое ее бытие. В конструкции *капилеттен сөз тапкан, караңгыда жол тапкан* ‘умеющий находить глаз в темноте, слова в безвыходной ситуации’ [14, с. 60], где признаются рассудительные качества скакуна, *ипполого-рациональный* архетип является частью *антропоморфно-рациональной*, *номадо-бытийной* модели. Не случайно в социализации определяется *неофито-иррациональная* форма *антропо-иррационального*, когда устами коня неофит показан глупым (*ала көөдөк акылсыз* ‘неразумный глупец’ [14, с. 64]), у которого сила выше разума (*алың бар да, акыл жок* ‘у тебя есть сила, но нет ума’ [14, с. 61], *кубатың бар, эсиң жок* ‘у тебя есть мощь, но нет сознательности’ [14, с. 61]). Эти оценки обретают комический характер, который, как мы считаем, является способом ироничного высмеивания неофита в неразумности. Отсюда, панибратство ипполого-неофитной связи становится инструментом воспитания, зовом к взрослению. Как мы убедились, в мифо-эпосах без коня инициацию неофита представить невозможно, что вписывается в номадическую ментальную традицию. Поэтому, в процессе социализации героя-подростка в конструкциях на первый план выходят факторы анимизма, антропоморфизма, когда мир очеловечивается, обретая антропо-психологический, номадический смысл.

В «Сказании о Карач-Кокюл» скакун Кер-Кулун занимает одно из ключевых мест, ибо он очеловечен психологически. Мы считаем, что он не только является разумным советником неофита, но и выполняет функции подсознания человека, ибо герой с ним связан неотрывно. Возникает ощущение, что герой с конем общается как с самим собой. Это видно через диалоги, монологи и советы. Кер-Кулун показан существом, который умело сочетает свои внешние и внутренние качества. Если взять его физический портрет, то он показан стройным, легким в движении, красивым как олень [17, с. 126, 128, 192]. Скорость, которую он развивал, равнялась полету сокола, быстроте ястреба, а взгляд – зоркому и прозорливому зрению тетеревиатника [17, с. 127]. В тексте иногда он не бежит, а летит и мчится вместе с небом [17, с. 127]. На наш взгляд, эти перевоплощения позволяют говорить о том, что конь на практике воплощал символ жизненной энергии и искрометной скорости, которые ярко показаны в процессе инициации. Отсюда, художественное освоение этого животного, которое обращено к внутреннему его миру, полному раздумий и переживаний за своего хозяина. Стоит отметить, что в этом эпосе попытка соединить внутреннее и внешнее в образе коня отражается в его имени и масти, ибо Кер-Кулун означает карий (караковый) жеребенок, что является символом своенравия и грозной мощи. Это проявляется почти во всех эпизодах странствия в трех мирах, в которых Кер-Кулун показывает свой самодостаток, являясь разумным наставником неофита.

В этом плане в эпосе «Жоодарбешим» подчеркивается онто-гносеологическая и аксиологическая важность коня во время посвящения героя. Традиционно тут высвечивается *антропоморфно-анимистический* архетип *природо-рационального* и *антропо-подсознательного*,

отраженного в лице коня. Мы считаем, что именно трудность больших испытаний, вызывающих глубокий страх, толкают скакуна стать разумным критиком героя. В конструкции *эрдигиң бар, эсиң жок* 'ты храбр, но не сознательный' [18, с. 36] дается тезис, что без умственных способностей – доблесть ничто. При этом данный архетип носит элемент качества. В конструкциях *ай-бандан эстүү жаныбар* 'разумное животное' [18, с. 50], *айбан эстүү жан* 'разумное существо' [18, с. 144] выделяется разумность коня в отличие от остальных видов животных. Мы считаем, что такое особое отношение к коню в ментальном смысле отражает конно-кочевую культуру кыргызов, которые подсознательно осмысливают этот образ. Дело в том, что конь, сопровождая неопита всюду, обрел статус «второго я». Поэтому, все, что связано с внутренними чувствами и помыслами кочевника, в эпосе психологически делегируется на коня, как подсознательная оценка. Это говорит о том, что оба в реальной жизни прекрасно чувствовали и понимали друг друга. Мы допускаем мысль, что умный и чувственный конь даже понимал кочевника лучше, чем люди. Здесь в конструкциях *мен дегенде жанынан, кечип берген Кылкара* 'Кылкара свое сердце отдаст за меня', *акыл айтып өзүмө, жолдош болгон Кыркара* 'Кылкара стал мне другом, благодаря разуму' [18, с. 91] доказываются их взаимопроникновенность, в которой вычленяется *ипполого-антропный* архетип *рационально-эмпирического и антропо-номадического*. Их взаимность отражается позицией коня в конструкциях *көңүл бөл менин сөзүмө, досум* 'удели моим словам чувственное внимание', *мой друг, өз акылың өзүңдө, досум* 'разум твой при тебе, мой друг' [18, с. 97], где главным становится равноправное обращение «друг». Кажется, что они думают и чувствуют одинаково, воспринимая мир едино. В этом смысле уверенность неопита в надежности скакуна подтверждается в «пограничной ситуации», когда он должен покинуть родные места. Поэтому, ответ Жоодарбешима противоположен желаниям матери касательно отказа от поездки, ибо в пожелании *күлүп туруп узатчы* 'проводи с улыбкой' [18, с. 25] он объясняет свой отъезд попыткой доказать свое героичество, не осрамив моральный имидж, мудрые заветы и доблестный ранг отца. Хотя проводы героя со стороны матери сопровождаются печальными эмоциями (*көзүнөн жашын төктү* 'пустила слезы') и страдающим разумом (*ар акылым сап болду* 'разум мой исчезнет совсем' [18, с. 29]). Отсюда, вторым шагом к инициации является социализация неопита в целях обретения им разумного, духовного имиджа, которая осуществляется при участии коня, как главного его помощника.

Победоносный смысл инициации как антропное и духовное становление неопита

На наш взгляд, именно победоносный характер странствий неопита является главным в приобретении им духовного облика, которое решается посредством номадического тандема «неопит + конь». Он же (тандем) определил их духовную связь, о которой Н. Х. Бекмухамедова пишет, что в тюрко-монгольском эпосе конь баатыра считался знаком его неуязвимости [19, с. 30].

В эпосе «Бостон» хитроумие неопита становится первым шагом его взросления, являющимся плодом хиронообразной мудрости коня. Поимка хитрой лисы, история с присвоением ножа [14, с. 75-81] вскрывают появление рассудка в неопите. Здесь *неопито-иррациональное* переходит в *неопито-рациональное* посредством конструкции *ойлоп туруп кылганы* 'сделал обдуманно' [14, с. 75]. Следующим шагом становится *неопито-мыслительный* архетип *неопито-рационального*, когда юноша с тревогой думает об испытаниях (*түйшүктү Бостон ойлоду* 'о трудностях думал Бостон' [14, с. 75]). Мы считаем, что подземная инициация неопита – промежуточно духовная форма инициации. Ибо тут вырисовывается *антропо-рациональное*, ибо ипполого-неопитная связь действует номинально, уступая место соединению *антропо-рационального и антропо-героического*. Упрямость и рассудок героя тут более эффективны, чем мудрость коня, т. к. *мыслительно-настырный* архетип *антропо-рационального* (*оюнан Бостон кайтпады* 'Бостон не изменил своим мыслям' [14, с. 272]) соединен с *жертвенно-доблестным* архетипом *антропо-героического* (*өлсөм өлүп калармын* 'если суждено, я погибну' [14, с. 269]), где проявляется воля, бесстрашие, честь героя.

Ввод схемы «человек + природа» в процесс инициации героя, на наш взгляд, исходит с *номадо-природной, антропоморфно-эмпирической* моделей, где ограниченные возможности человека восполняются за счет природных сил. К примеру, *чувственно-осязательный, чувственно-сенсорный* (абсолютная форма слуха, зрения Маамытов – помощников неопита) архетипы

антропоморфно-эмпирического направлены антропо-героическому [14, с. 270, 271]. Также промежуточной стадией инициации становится рабство неопита, преодоление которого высвечивается в мыслительно-рассудительном архетипе антропо-рационального и переживательно-чувственном архетипе антропо-эмпирического, когда подросток постепенно превращается в культурного героя (*ары карап толгонду, бери карап ойлонду* ‘с одной стороны переживал, с другой – думал’ [14, с. 277]). И финальная часть подземных странствий, где ипполого-антропное хитроумие приводит к разгадке смерти хтонического существа, подается через эмоционально-возвышенный и разумно-находчивый архетипы антропо-эмпирического и антропо-рационального, как счастье от победы (*алп Бостонуң сүйүндү, жерге батпай жүгүрдү* ‘Бостон радуется, не вмещаясь в землю’ [14, с. 284], *ойлон Бостон кылганы* ‘это сделал Бостон, размышляя’ [14, с. 285, 286]).

В художественно-экспрессивном плане большой разумно-чувственной нагрузкой обладают также фрагменты спасения Бостоном птенцов соколихи [14, с. 235-250], встречи с родителями [14, с. 314-323], поиска Борубай-Султана [14, с. 406-415], рождения сына героя [14, с. 381-406], как победоносный смысл инициации. Тут традиционен мотив выплевывания-изрыгания героя соколихой Алпкаракуш, в котором птица, отгалкиваясь от умственных соображений (*курч болотту чыгарам, деген оюм бар эле* ‘я думала о том, чтоб выплюнуть твердую сталь’ [14, с. 316]), ставит цель сделать неуязвимым Бостона. Это мы трактуем как финишную часть инициации, где делается посыл на духовное перерождение неопита во взрослого человека. Аналогичный смысл имеет эпизод проглатывания и выплевывания неопита со стороны соколихи в «Сказании о Карач-Кокюл», ибо в целом внешний облик Кокюл обретает новое содержание (*өзгөргөн бала башкача* ‘юноша изменился’ [17, с. 232]). Метафорически это похоже на то, что после этого он как бы выпивает эликсир жизни (*өмүр суу жутуп дайрадан* ‘глотнул воду жизни из реки’ [17, с. 232]), эстетически меняя внешность (*бетине орноп күн келип* ‘на его лице появился луч солнечного света’ [17, с. 232]). Параллельно тело неопита становится твердым (*белсемдүү келбет орнолгон* ‘приобрел твердую осанку’ [17, с. 232]), а вместо доблестно-героического характера появляется новая харизма (*беренден башка сүр келип* ‘харизма стала другой’ [17, с. 232]). Этот мотив мы связываем с одним фактором. Неопит физически, эстетически, духовно перерождается, тем самым трансформируется его биофизическое состояние в социально-духовное. Вообще образ соколихи, внутри которого пребывает Кокюл, в кыргызском мифопоэтическом сознании воплощает небесный мир, полный загадок. Не случайно ее появление сопровождается тем, что у вселенной портится облик. В момент присеста соколихи на тополь, ее крылья закрывают небо, повсюду летят камни, день становится пасмурным, земля покрывается бураном и пылью [17, с. 231]. Все это придает данному персонажу величественный смысл. Отсюда, мы черпаем и пространственно-временные рамки этого сюжета, ибо подземный мир воплощает прошлое в виде смерти (дракон), земной мир – настоящее в виде посредника между прошлым и будущим (Кокюл), а небесный мир – будущее в виде продолжающейся жизни (птенцы как потомство соколихи). Такое утверждение доказывается тем, что Кокюл убивает дракона, спасая птенцов.

Также важным моментом рождения социально-духовного облика юноши, готовности его к взрослой жизни является обретение им института семьи, понимаемой как вершина отношений между полами и как признак половой зрелости и готовности (*бийик тепкич даража* ‘высокая ступень’ [17, с. 204]). Данный институт высвечивает не только полное взросление подростка, но и доказывает его становление как человека, ибо этот факт осознается самим неопитом (*толгондугум белгиле* ‘заметь, я стал полноценным’ [17, с. 269]). Безусловно, в победах героя в подземном мире важную роль в становлении неопита продолжает играть его скакун. Наблюдая за странствиями героя, у нас возникает ощущение, что конь знает обо всех объектах и существах, обитающих в подземелье. И часто он предстает перед нами в качестве мудрого наставника, становясь автором разумных крылатых фраз. В частности, это отражается в конструкциях: *максатка жетет чыдаган* ‘терпеливый добьется цели’ [17, с. 187], *билекте күчкө ишенбе* ‘не надейся на силу’, *билбестин шарты – үйрөнүү* ‘незнающий – учиться’ [17, с. 218], *эгер башка иш түшсө, эмнелерди көрбөйт эр* ‘что только не испытает баатыр, если встречается с трудностями’ [17, с. 194]. Воистину мудрые назидания скакуна особенно ярко фигурируют в эпизодах, в которых Кокюл попадает в ханство Жылан-Бапая, женится на его дочери [17, с. 192-217], спасает

красавицу Жезбилек от власти охотника Куланчы [17, с. 228-251]. В итоге изречения скакуна сыграют определяющую роль в торжестве героя над противниками. Эта преданная связь коня и человека создает образ всадника, воплощающего власть. В тексте эпоса рисуются фрагменты, в которых герой и конь воплощают единый портрет, высвечивая *иппологи-антропный* архетип антропо-героического (*ат күлүгү – баатырдык* ‘быстрота коня – героизм’ [17, с. 218]), где речь идет о героическом подвижничестве лошади, все время держащей человека на спине.

В эпосе «Жоодарбешим» после долгих странствий и побед неопит обретает *сознательно-глубокий* архетип *антропо-рационального* в конструкции *акылың бар, эсиң бар, тереңдиги чын* ‘умен, сознателен, глубокий’ [18, с. 122]. Этот мотив оценивается также через *душевно-искренний* архетип *антропо-эмпирического*, в котором доказывается чувственная широта, душевный нрав героя (*пейили кенендиги чын* ‘огромна и широка его душа’ [18, с. 122]). В этно-родовом смысле, передаются *страдательно-душевный, любовно-осознательный* архетипы в конструкциях *куса болуп сагынып, санаа тартып* ‘истосковались, горюя’ [18, с. 191], *жыттап баласын* ‘целуя юношу’ [18, с. 191], в которых приезд неопита вызывает высшую форму *антропо-эмпирического* – радость сквозь слезы. Номадически он оценивается в *этно-сентиментальном* архетипе *антропо-эмпирического*, дающем идею общей значимости героя, как правителя, искренне чувствующего чаяния народа. Это подтверждается конструкциями, связанными с народным признанием (*эл көңүлү толгон соң* ‘чувство народа довольно’ [18, с. 165]), народным счастьем (*азган кыргыз сүйүнүп* ‘радуется кыргызский народ’ [18, с. 192]). Общая оценка разумных качеств подростка передается иносказательно, сквозь призму *этно-сознательного* архетипа *антропо-рационального*. Это заключается в том, что герой обретает статус «мозга» народа (*мээси болуптур* ‘стал мозгом’ [18, с. 193]), хотя образно здесь «мозг» является синонимом разума героя, как правителя, думающего о благополучии населения (*акыл айтып башкарган* ‘разумом своим правя’ [18, с. 192-193]). *Властно-справедливый, антропо-софский, эстетико-доблестный* архетипы *антропо-рационального* даются в конструкциях *калкына калыс кан болуп* ‘стал он справедливым ханом для народа’ [18, с. 194], *арстан, Жоодар, акылман* ‘Жоодарбешим стал мудрецом, львом’ [18, с. 71], которые выявляют в конце духовное становление неопита. И это становится финальной частью инициации в номадическом измерении.

Заключение

Как мы убедились, инициация в мифоэпосах кыргызов выполняет воспитательную функцию, которая была необходима для неопита. Переходя из одного статуса в другой, герой проходит четыре стадии или четыре фазы посвящения, которые высвечивают разные архетипы *антропо-героического* (подвижничество, доблесть) и *антропо-духовного* (рациональное, эмпирическое).

Первая фаза – детство, которое имеет разное возрастное определение, колеблясь от одного до шести (Кокюл) и девяти (Жоодарбешим, Бостон) лет. Онтологически этот этап сопровождается биофизическим становлением неопита. В мифоэпосах существуют три причины инициации, которые актуализируют ее необходимость и востребованность. К ним относятся иррациональные (детское безрассудство неопита, Бостон), экзистенциальные (угроза жизни подростка со стороны нечистых сил, Кокюл) и героико-подвижнические (добровольное желание неопита подвергнуться тяжелому испытанию, как преданность заветам отца, Жоодарбешим). На этом уровне неопит пребывает в режиме знакомого замкнутого мира (родители, клан, род), проявляющего основные формы его инициации, цель которой заключается в придании юноше духовного (рационально-эмпирического) и героико-подвижнического опыта. Фактически эта фаза предполагает уход подростка из изолированного сообщества (род) и понимается как начало посвящения во взрослую жизнь.

Вторая фаза – трансформация неопита из детского состояния на сознательно-подростковый уровень, которая осуществляется путем социализации юноши. Говоря иначе, он покидает знакомое пространство (режим рода) и вовлекается в незнакомое, чужое пространство. Возрастной ценз – с девяти до двенадцати лет. Онто-гносеологически фактически на этой фазе осуществляется переход неопита из биофизического состояния в социально-мирское пространство, победосно странствующего в трех мирах (небесном, земном, подземном) и получающего знания о мире. Этот этап можно оценивать как реальное пространство взрослой жизни, как незнакомое

бытие, находящееся вне известной среды. Вершиной социализации неопфита следует считать мотив его проглатывания и выплевывания со стороны соколихи, по сути определяющий его перерождение, в котором производится трансформация биофизического уровня юноши в духовно-рациональное, духовно-эмпирическое, эстетически-привлекательное состояние.

Третья фаза – фактически означает канун инициации неопфита, возраст которого исчисляется от двенадцати до шестнадцати лет. Этот этап сопровождается тем, что неопфит вовлекается в институт семьи, которая венчает факторы полноценного взросления и половой зрелости. В этом смысле, высвечивание семьи, как отдельного пласта, определяло такое сознание, которое решало вопрос сохранения и воспроизводства потомства.

Четвертая фаза – возвращение неопфита в родные места и дальнейшая его жизнь. Ярким воплощением этого факта является качественно обновленный типаж неопфита, как элемент успешно осуществленной инициации. Отсюда, он обретает рационально-духовную, эмпирико-духовную фактуру, перевоплощаясь в мудрого правителя, хозяина семьи и культурного доблестного героя. В результате инициация, как осознанный процесс воспитания неопфита и его биофизического, социального и духовного становления, занимает девять-десять лет (от шести до пятнадцати-шестнадцати лет).

Таким образом, инициация в мифопоэсах кыргызов является фактом природно-кочевого бытия народа и воспитанием подрастающего поколения, в котором человек приобретает свой жизненный статус. Пройдя биофизические (рождение-созревание-возмужание-зрелость), социальные (младенец-подросток-баатыр-правитель) и духовные (безрассудность-чувственность-разумность-мудрость) испытания, он доказывает свою состоятельность в качестве носителя номадических традиций. В итоге, следуя классическим мифологическим канонам, после придания неопфиту духовного содержания проблема инициации снимается, как онто-аксиологическое и онто-номадическое явление.

Литература

1. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
2. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000. – 336 с.
3. Фрэзер Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.
4. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. – София: Гелиос, 2002. – 356 с.
5. Кебекова Б. Предисловие // Кокюл. Сказание о Карач-Кокюл. Поэмы. – Бишкек: Шам, 2003. – С. 5-56. (на кыргызском яз.)
6. Кайыпов С. Т. Кыргызский фольклор, традиции и литература // Сочинения по фольклору. – Бишкек: Кыргызско-Турецкий университет «Манас», 2009. – С. 92-119. (на турецком яз.)
7. Мукасов С. М. Традиции социально-философской мысли в духовной культуре кыргызского народа. – Бишкек: Илим, 1999. – 225 с.
8. Кырбашев К. К. Жоодарбешим: эпос. – Бишкек: Шам, 1997. – 288 с. (на кыргызском яз.).
9. Молдобаев И. Б. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 311 с.
10. Молдобаев И. Б. Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник. – Бишкек: Илим, 1983. – 166 с.
11. Молдобаев И. Б. Кыргызский эпос как источник по истории одежды // Этнографическое обозрение. – М.: Наука, 1979. – С. 137-141.
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 559 с.
13. Боров Ю. Б. Эстетика. – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
14. Бостон: эпос / Сказитель А. Токтогулов. – Бишкек: Шам, 2002. – 484 с. (на кыргызском яз.)
15. Эпос о Гильгамеше. О все видавшем. – СПб.: Наука, 2006. – 221 с.
16. Эр Тоштюк: эпос / Сказитель С. Каралаев. – Фрунзе: Кыргызстан, 1981. – 332 с. (на кыргызском яз.)
17. Сказание о Карач-Кокюл // Кокюл. Поэмы / Под общей редакцией А. Акматалиева. – Бишкек: Шам, 2003. – С. 97-314. (на кыргызском яз.)
18. Жоодарбешим: эпос / Сказитель О. Урмамбетов. – Бишкек: Шам, 1997. – 288 с. (на кыргызском яз.).

19. Бекмухамедова Н. Х. Эволюция женских образов эпоса «Манас». – Бишкек: Эркин-Тоо, 1997. – 118 с.

References

1. Gennep A. *Obrjady perehoda. Sistematischeskoe izuchenie obrjadov* [Rites of passage. A systematic study of rites]. Moscow, “Vostochnaja literatura” RAN, 1999, 198 p.
2. Propp V. Ja. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki* [The historical roots of a fairy tale]. Moscow, Labirint, 2000, 336 p.
3. Frjezer D. *Zolotaja vetv’: issledovanie magii i religii* [The Golden Branch: A study of magic and religion]. Moscow, Politizdat, 1983, 703 p.
4. Jeliade M. *Tajnye obshhestva. Obrjady iniciacii i posvjashhenija* [Secret societies. Rites of initiation]. Sofija, Gelios, 2002, 356 p.
5. Kebekova B. *Predislovie* [Preface]. In: *Kokjul. Skazanie o Karach-Kokjul. Pojemy* [Kokul. The legend of the Karach-Kokul. Poems]. Bishkek, Sham, 2003, pp. 5-56. (In Kyrgyz lang.)
6. Kajypov S. T. *Kyrgyzskij fol’klor, tradicii i literatura* [Kyrgyz folklore, traditions and literature]. In: *Sochinenija po fol’kloru* [Folklore works]. Bishkek, Kyrgyzsko-Tureckij universitet “Manas”, 2009, pp. 92-119. (In Turkish lang.)
7. Mukasov S. M. *Tradicii social’no-filosofskoj mysli v duhovnoj kul’ture kyrgyzskogo naroda* [Traditions of socio-philosophical thought in the spiritual culture of the Kyrgyz people]. Bishkek, Ilim, 1999, 225 p.
8. Kyrbashev K. K. *Zhooarbashim: jepos* [Zhooarbashim: epic]. Bishkek, Sham, 1997, 288 p. (In Kyrgyz lang.)
9. Moldobaev I. B. *“Manas” – istoriko-kul’turnyj pamjatnik kyrgyzov* [“Manas” is a historical and cultural monument of the Kyrgyz]. Bishkek, Kyrgyzstan, 1995, 311 p.
10. Moldobaev I. B. *Jepos “Zhanysh i Bajysh” kak istoriko-jetnograficheskij istochnik* [“Zhanysh and Bayish” as a historical and ethnographic source]. Bishkek, Ilim, 1983, 166 p.
11. Moldobaev I. B. *Kyrgyzskij jepos kak istochnik po istorii odezhdy* [Kyrgyz epic as a source on the history of clothing]. In: *Jetnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. Moscow, Nauka, 1979, pp. 137-141.
12. Losev A. F. *Dialektika mifa* [The dialectic of myth]. Moscow, Mysl’, 2001, 559 p.
13. Borev Ju. B. *Jestetika* [Aesthetics]. Moscow, Politizdat, 1975, 399 p.
14. Boston: jepos [Boston: epic]. Skazitel’ A. Toktogulov. Bishkek, Sham, 2002, 484 p. (In Kyrgyz lang.)
15. *Jepos o Gil’gameshe. O vse vidavshem* [The epic of Gilgamesh. About all that has seen]. Saint Petersburg, Nauka, 2006, 221 p.
16. *Jer Toshtjuk: jepos* [Er Toshtuk: epic]. Skazitel’ S. Karalaev. Frunze, Kyrgyzstan, 1981, 332 p. (In Kyrgyz lang.)
17. *Skazanie o Karach-Kokjul* [The legend of the Karach-Kokul]. In: *Kokjul. Skazanie o Karach-Kokjul. Pojemy* [Kokul. The legend of the Karach-Kokul. Poems]. Pod obshh. red. A. Akmatallieva. Bishkek, Sham, 2003, pp. 97-314. (In Kyrgyz lang.)
18. *Zhooarbashim: jepos* [Zhooarbashim: epic]. Skazitel’ O. Urmambetov. Bishkek, Sham, 1997, 288 p. (In Kyrgyz lang.)
19. Bekmuhamedova N. H. *Jevoljucija zhenskikh obrazov jeposa “Manas”* [The evolution of female images of the epic “Manas”]. Bishkek, Jerkin-Too, 1997, 118 p.