

пространство играет большую роль в развитии этой пьесы. Не действующие лица изменяют и деформируют его, а само оно влияет на внутреннее состояние персонажей, наделяет текст символами, которые помогают почувствовать состояние и настроение.

Реплики героев не дают полного представления о ситуации, они оставляют некую недосказанность. Изменение пространства, его связь с символикой смерти помогает читателю не только наблюдать за происходящим, но и переживать те же чувства, становиться одним из участников действия. Именно поэтому эти пьесы вызывают интерес как у читателей, так и у исследователей и режиссеров.

УДК 397.4=512.1

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Ч. Ч. ВАЛИХАНОВА

В статье рассматриваются два вопроса, связанных с изучением творческого наследия Ч. Ч. Валиханова. Во-первых, раскрывается проблематика его работ, посвященных анализу собранного фольклорного материала. Особое внимание ученый уделил эпическим песням и историческим преданиям. Отдельные работы посвящены анализу народных верований и отражению их в фольклоре (заклинаниях, запретах, мифологических рассказах). Во-вторых, выявляется специфика его полевых фольклористических разысканий, отраженная в путевых заметках, этнографических очерках и подборках текстов отдельных жанров, например, пословиц, плачей, эпических песен.

Ключевые слова: эпические песни, шаманизм, мифологические рассказы, заклинания.

Ценность вклада Ч. Ч. Валиханова в географию, политическую историю Средней Азии, уникальность его этнографических материалов отмечали как современники путешественника, так и последующие поколения исследователей его творчества. Фольклорные же материалы и их осмысление Валихановым еще ждут своей оценки.

Во многих областях Ч. Ч. Валиханов был первым. Как известно, еще с детства он начал записывать народные эпические поэмы, а во время своего путешествия на Тянь-Шань впервые сделал научную запись киргизского эпоса «Манас» и частично перевел его на русский язык.

В исследовании народного эпоса Валиханов обращается к проблемам, актуальным для его времени, но не потерявшим значения и в современной фольклористике. Одна из таких проблем – историзм стихотворного эпоса.

Вообще в материалах, собранных Валихановым, преобладают эпические произведения: это не только эпические песни, но и народная проза. Причем особый интерес Валиханов проявлял к текстам на исторические сюжеты. Связь с историей для исследователя была критерием ценности произведения, о чем свидетельствует его высказывание

1. Метерлинк М. Пьесы // Верхарн Эмиль. Стихотворения. Зори; Метерлинк Морис. Пьесы. М., 1962. 608 с.

2. Метерлинк М. Сокровище смиренных // Полное собрание сочинений / пер. Н. М. Минского и Л. Н. Вилькиной. М., 1915. Т. 2. 248 с.

3. Башляр Г. Избранное. Поэтика пространства. М., 2004. 376 с.

4. Эккартсгаузен К. Ключ к таинствам природы. СПб., 1821. 305 с.

© Киричук Е. В., Михайлова О. А., 2017

В. А. Москвина

V. A. Moskvina

FOLKLORE MATERIALS IN CH. CH. VALIKHANOV'S OEUVRE

Two issues related to the study of the creative heritage of Ch.Ch. Valikhanov are considered in the article. Firstly, the problems of his works on the analysis of collected folklore material are revealed. The scientist paid special attention to epic songs and historical legends. Certain works are devoted to the analysis of folk beliefs and their reflection in folklore (spells, prohibitions, mythological stories). Secondly, the specificity of his field folklore studies, reflected in travel notes, ethnographic essays and selections of texts of certain genres, for example, proverbs, laments, epic songs is revealed.

Keywords: epic songs, shamanism, mythological stories, spells.

о джире Ер Кокше–Ер Косай («Эркокче–Эркосай») в работе «О формах казахской народной поэзии»: «Эта рапсодия не имеет исторического интереса, самые имена витязей, в ней действующих, совершенно нам не знакомы, между тем стихи чрезвычайно сильны и звучны» [1, т. 1, с. 280].

Проблему историзма Валиханов рассматривает в духе исторической школы. Он ищет и находит в эпосе «Манас» прямые указания на историю народа, его быт и нравы. «Манас» он определяет как поэму «замечательную» в отношении «чрезвычайно правильной географии описываемых местностей» [1, т. 2, с. 72]. То же он пишет и в отношении отражения в поэме истории происхождения киргизов: «она любопытна, как картина прежних нравов и понятий дикокаменных киргизов, по упоминанию в ней разных народов, обитавших от Таласа до Или и до Кашгара. В «Манасе» на Таласе и Чу кочуют ногайцы, в Аджане – дикокаменные киргизы, и по Сарысу – кайсаки, на Или же и озере Иссык-Куль кочуют калмыки. В набегах на калмыков сталкиваются все народности, но отношения ногайцев, киргиз и кайсаков дружественны» [1, т. 2, с. 72]. По мнению Валиханова, народные сказания и предания в этом вопросе заслуживают уважения [1, т. 2, с. 63].

Вторая проблема – жанровые особенности героического эпоса и его национальное своеобразие. В разных своих работах (в «Записках о киргизах», в «Очерках Джунгарии») Валиханов не однажды повторяет, что «Манас» – это степная «Илиада», что «это энциклопедия, собрание всех сказок, повестей, преданий, географических, религиозных, умственных познаний и нравственных понятий народа в одно целое, [приуроченное] к одному времени, и все это сгруппировано около одного лица, богатыря Манаса» [1, т. 2, с. 70; см. также: т. 3, с. 349–350]. В подобных высказываниях Валиханова совершенно верно отразилась специфика национального эпоса (примат общего над индивидуальным, всеохватность, объективность), получившая теоретическое обоснование только в трудах исследователей XX века А. Ф. Лосева, В. Я. Проппа и др.

По поэтическим особенностям эпических поэм, размеру, рифме, языку Валиханов считает, что нужно различать собственно народные и заимствованные тексты. Исследователь говорит об удивительном созвучии начальных слов первого и второго стиха, составляющих хитрость эпического стихосложения. При этом утверждает, что использование удивительно простых сравнений необходимо, «чтобы только удовлетворить требованиям закона метрологии» [1, т. 2, с. 70]. Здесь мы видим недооценку Валихановым значения традиционной формульности фольклорного текста.

Проблема исторического развития эпоса, до сих пор представляющая известный интерес в научных кругах, также получила освещение в творчестве Валиханова. Во-первых, он предполагает, что объединение отдельных эпических эпизодов вокруг главного героя в одно целое «есть дело позднейших времен» [1, т. 3, с. 350]. Правда, в этом своем предположении он стоит на методологических принципах современной ему науки и считает, что «Манас» складывается из прозаических джумуков (сказок). Во-вторых, указывает на то, что поэма подвергалась «новейшим добавлениям и изменениям» [1, т. 3, с. 350], а также «вставкам и исправлениям в позднейшее время, что ясно из упоминаемых в ней солонах и шариках на шапке» [1, т. 2, с. 61]. В-третьих, исследователя удивляет в поэме тот факт, что главный герой Манас неуважительно и даже жестоко относится к своим родителям, а это не соответствует нравам степняков [1, т. 2, с. 71; т. 3, с. 351]. Рассматривая образ Манаса, Валиханов подмечает важную черту – противоречивость героя: «Манас ведет себя крайне беспорядочно, грабит своего отца и оставляет старика Якуба и старушку-мать в крайней бедности. В последующих эпизодах мы видим в нем богатыря, который защищает слабых, воюет с калмыками и оставляет следы своих подвигов в глубине Джунгарии» [1, т. 3, с. 351]. Как известно, подобные этой черты эпического героя возникают на поздних этапах развития эпоса.

Рассматривая песенные жанры казахской поэзии, Валиханов выражает сожаление о преобладании над другими песенными жанрами уленов опять же из-за их содержания: «Предмет этих песен есть большею частью какое-нибудь религиозное повествование. Они поют теперь подвиги Сеит Батала хаджи и любовь Юсупа и Зюлейки, жизнь Ибрагима и проч., все эти повести, по фанатизму идей и чудовищности изображения, чрезвычайно скучны» [1, т. 1, с. 284].

С. Н. Негимов отмечает, что ученый в цитируемой работе «одним из первых высказал мысль о необходимости использования памятников устного поэтического творчества в качестве источника изучения традиционного мировоззрения казахского народа», а также убедительно доказал «несостоятельность утвердившегося в официальной науке мнения: якобы казахская народная поэзия своей традиционно сложившейся жанровой структуры не имеет» [2]. Следует добавить, что Ч. Валиханов здесь не только раскрывает жанровые и поэтические особенности народных песен, но и поднимает вопросы их функционирования, истории жанра и др. Так, исследователь указывает на разные формы исполнения джира в зависимости от предмета изображения: «события жизни витязя, его подвиги, словом все, что составляет собственно повествование, рассказывается прозой, стихи же употребляются только в то время, когда герой поэмы или главные участвующие в ней лица должны говорить» [1, т. 1, с. 280].

Также Валиханов отмечает магическую функцию джира, который относит к древнейшей форме кыргызского героического эпоса. Данный жанр, по наблюдениям исследователя, стал «устарелой формой» и сохранился только у баксы (шаманов), которые употребляют ее «при заклинании джинов» [1, т. 1, с. 281].

Свое место джир уступил улену, песне, принесенной в степь тобольскими и казанскими татарами. С одной стороны, Валиханов отмечает те моменты в истории эпоса, которые приводят к его исчезновению: развитие лиризма и закрытость текста для нововведений. Так, он пишет, что в джире Идыге «нет ни одного персидского или арабского слова, тогда как теперь с распространением магометанской религии, даже в обыкновенном разговоре между простым народом, вошли в употребление слова из этих языков» [1, т. 1, с. 281]. Закоснелость устного текста говорит о его неспособности к развитию, непродуктивности, что приводит в конце концов к его забыванию. Но Валиханов, исходя из этих фактов, делает вывод в соответствии с фольклористической методологией XIX в.: «Можно утвердительно сказать, что форма джира и употребление кобыза вышли из моды со смертью знаменитого певца-импровизатора Джанака» [1, т. 1, с. 281–283], т. е. напрямую связывает жизнь фольклора с личностью исполнителя.

Фиксация Валихановым материалов, связанных с верой степняков, их магическими представлениями поражают своей полнотой и точностью.

Эти материалы под названием «Тенкри (боги)» представляют собой черновые наброски, сделанные Валихановым, по предположению авторов комментариев к первому тому собрания сочинений исследователя, «в 1854–1855 гг. после путешествия по Центральному Казахстану, Семиречью и Тарбагатаю. В связи с проектом Гасфорта “О введении переходной религии” для казахов в 1854–1855 гг. Валиханов усиленно изучал древние верования казахов и записывал все обряды и легенды, связанные с ними» [1, т. 1, с. 382].

Свои материалы по верованиям степняков собиратель систематизировал по мифологическим персонажам. Расположил он эти группы в порядке, отражающем степень персонификации образа: аулие (святой) огонь, арвах (дух

предков), кеи (место, куда брошен взгляд аруахов и аулие), джин (дух, к которому обращается баксы, бес, болезнь), албасты (дух, вредящий при родах), сорель (леший), кон-аяк (человек, у которого вместо ног ремни), джестырнак (медные когти, дух в образе женщины), баксы (предсказатели, шаманы), наиболее выдающиеся баксы Койлубай и Балакай. К характеристике каждого мифологического персонажа Валиханов привлекает широкий фольклорно-этнографический контекст. Сначала он дает общие сведения, а затем рассматривает этот образ в легендах, быличках, рассказах об излечениях и предсказаниях, пословицах, поговорках, описаниях ритуалов и обычаях.

Подобные материалы также разбросаны по другим работам ученого, в которые включены для характеристики различных сторон жизни степняков (например, «Записки о киргизах», «Дневник поездки на Иссык-Куль», «Очерки Джунгарии», «Следы шаманства у киргизов»).

Характеризуя почитание казахами огня, Валиханов отмечает, что огонь считают аулие (святой). Затем приводит распространенные запреты: нельзя плевать в огонь и наступать на очаг. Далее описывает ритуал вхождения невесты в юрту мужа, во время которого новобрачная приносит жертву огню с ритуальным обращением «аруах разы болсын» – аруах (дух предков), будь доволен», и обряд присяги. Наконец, описывает два способа лечения огнем и обычай в новолуние бросать в огонь траву [1, т. 1, с. 208]. Такая характеристика дает возможность представить значение огня в разных областях жизни казахов.

В «Записках о киргизах» исследователь описывает обряд жертвоприношения огню и приводит обращение к огню в форме заклинания: «В чрезвычайных случаях дикокаменные киргизы с поясом на шее (такой же знак, когда поют псалом славы в средние века) приносят жертву огню, бросая в него жир <...> “Мать огонь! <...> Памяти твоей поклон... Тоба, Тоба! Помилуй!”. При этом жертвоприноситель сидит на одном колене, как стойка перед богом, и правой рукой делает на лбу знамение» [1, т. 2, с. 73]. Здесь же Валиханов отмечает близость культа огня и культа предков, указывая на схожесть обряда жертвоприношения и его вербальный компонент. Только духу умерших ставят свечу, жертвуют барана и обращаются «Отец дух».

В работе «Следы шаманства у киргизов» ученый выдвигает гипотезу о заимствовании культа огня шаманскими народами у персов. Пишет, что огонь киргизы называют «мать» из почтения, указывает на очистительную силу огня, которую используют перед кочевкой, клятвой, для лечения болезней. Последнее средство связано с гомеопатической магией, т. к. собиратель утверждает, что киргизы верят в гнев огня, от чего и происходят болезни.

В этой же работе Валиханов более подробно раскрывает обряд приобщения невесты к юрте тестя и жертвоприношения огню при рождении ребенка с приведением заклинания: «мать-огонь и жир-мать, награди меня милостью» [1, т. 4, с. 55].

Интересны наблюдения Валиханова за кие (кеи) – место или существо, на которое брошен взгляд аруахов или аулие [1, т. 1, с. 209]. Также кие – это особенная сила, которую киргизы приписывают огню, некоторым животным и птицам, разным предметам, «полезным в их кочевом быту, и воз-

дает им известного рода почет <...> Предметы, имеющие такую силу кие, называются киелы...» [1, т. 4, с. 64]. Здесь не только отражены представления киргизов о материальности взгляда как двойника духа или святого, но и о контактно-воздействии его на объект. Системность мифологических представлений степняков отражена в логике изложения этих сведений: собиратель сообщает, что степняки не стреляют в лебедей, «боясь кие», и тут же приводит запреты на убийство некоторых других птиц, раскрывая их смысл через легенду о кукушке, которая раньше была человеком: «Приехал жених, у него потерялась лошадь, сестра невесты отправилась в поиски и второпях надела один сапог жениха, другой свой; это было весной, вот отчего у кукушки одна нога красная, другая синяя» [1, т. 1, с. 210]. Из этой же легенды Валиханов выводит выражение «аты жок кёкек (нет лошади, ку-ку)» и описывает магическое действие: «Берут ветку, на которой сидела кукушка, и бросают в сабу с молоком, говорят, что дает обильное масло» [1, т. 1, с. 210].

Большая часть черновых записок «Тенкри» посвящена характеристике баксы. Данная характеристика основана на мифологических рассказах о функциях баксы. Также Валиханов приводит фольклорные тексты о деяниях известного баксы Койлубая. Основная функция таких текстов – доказательство силы Койлубая и принадлежащих ему духов [1, т. 1, с. 213].

К описанию бахши ученый обращается также в работе «Следы шаманства у киргизов» [1, т. 4, с. 52]. Здесь проявляется двойственное отношение к шаманам, свойственное этнографам XIX в. С одной стороны, Валиханов пишет: «Шаманы почитались, как люди, покровительствуемые небом и духами. Шаман – человек, одаренный волшебством и знанием, выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач». С другой стороны, «не станем также опровергать мнение о том, что шаман был и есть просто шарлатан» [1, т. 4, с. 52]. Далее исследователь раскрывает особенности шаманов, опираясь на фольклорные тексты, в частности, легенды. Так, в легенде о первом шамане Хорхуте рассказывается, что он научил киргизов играть на кобзе и петь сарн. Одним из постоянных мотивов этих легенд Валиханов называет бегство от смерти и приводит объемный текст «Легенды о мертвом и живом и о дружбе их» [1, т. 4, с. 65–70].

В комментарии к тексту Валиханов отмечает ее «чисто шаманское происхождение» [1, т. 4, с. 64]. Это утверждение он обосновывает ее содержанием, в основе которого лежит представление киргизов о загробной жизни. Обеспечить эту жизнь должен похоронный обряд, во время которого кладут в могилу необходимые человеку предметы, режут животное со словами «тіе берсен» – да дойдет до тебя. По мнению ученого, «благосостояние умершего зависело не от неба, а от той исправности, с которой должны были родные исполнить обычаи» [1, т. 4, с. 65].

Еще одно важное замечание находим в материалах «Тенкри». Валиханов уловил суть народной религии, так называемого народного ислама: «Мухаммеданская вера..., [соединяя с] единобожием веру в танкриев и допуская существование бесплотных душ, джин, периев и шайтанов...» [1, т. 1, с. 210]. В работе о шаманизме развивается

данная мысль. Исследователь пишет, что буддизм со своей обширной мифологией и обрядами должен был вытеснить шаманские обычаи. Но шаманство у киргизов «смешалось с мусульманскими поверьями и, смешавшись, составило одну веру, которая называлась мусульманской, но [они] не знали Магомета, верили в аллаха и в то же время в онгонов, приносили жертвы на гробницах мусульманским угодицам, верили в шамана и уважали магометанских ходжей <...> Такие противоречия нисколько не мешали друг другу, и киргизы верили во все это вместе» [1, т. 4, с. 49]. Эта вера, по мнению Валиханова, была обусловлена кочевым бытом, о чем свидетельствуют представленные этнографические и фольклорные материалы. Например, в «Легенде о мертвом и живом...» умерший называется саидом Всевышнего, а образ Азраила-Джебраила, как указывает ученый, совмещает в себе образы магометанских ангелов и шаманской смерти [1, т. 4, с. 65].

Валиханов очень внимателен к слову, к его смыслу, к его употреблению в различных ситуациях. Так, находим сообщение о круговой жертве – айналмак. Ученый рассматривает айналмак в различных координатах фольклорно-этнографического пространства. Во-первых, в лечебном ритуале жертва, например, птица обносится вокруг головы тяжелобольного и берет на себя болезнь. Во-вторых, то же делает человек, предлагая себя духам. В-третьих, для выражения любви казахи говорят айналаин – обойду вокруг. «Нежная мать говорит любимому сыну: айналаин карагым (зрачок), ширагым (светильник), т. е. обойду вокруг зрачок, светильник [мой]» [1, т. 1, с. 211]. По сути речь идет об этнопоэтической константе (термин В. М. Гацака), т. е. еще не называя явление константности, Валиханов зафиксировал его, почувствовав общий смысл вербальной формулы в различных текстах традиционной культуры.

Помимо специальной подборки «Поговорки Большой Орды», Валиханов в своих очерках, записках, зарисовках, набросках часто обращается к жанру пословиц, афористических выражений, клишированных обращений и пр., употребляя их как в основной функции, так и раскрывая с их помощью отдельные взгляды, обычаи степняков. Скотоводство путешественник называет народным богатством киргизов, что и подтверждает паремийными формулами: народным приветствием «Здоров ли твой скот и семейство» и пословицей «Жена – в скоте, дети – в тебе». Он поясняет, что скот для киргиза значит намного больше, чем семейство, потому что за скот можно купить жену и иметь детей [1, т. 2, с. 30].

Такое отношение к скоту у киргизов связано также с их тотемными верованиями, отраженными в фольклорно-этнографических записках Валиханова. Однако исследователь их трактует по-своему. Известный у разных народов обычай просить прощение у животного, предназначенного в пищу, Валиханов рассматривает в эстетическом аспекте: «Кочевой народ по преимуществу плотоядный: смотреть на процесс резания скота – как ловкий резак с неподражаемым искусством и с изумительной быстротой обдирает шкуру, делит на известные части и очищает – есть величайшее удовольствие. Для возбуждения аппетита, обре-

ченную на смерть скотину представляют на показ гостям, говоря так: “Много дней прошло, много ночей прошло, у тебя вины нет, у нас пищи нет, от врагов досталось и тебе и мне”» [1, т. 2, с. 37].

Тотемные представления отражены и в легенде о происхождении киргизов от красной собаки [1, т. 2, с. 46].

В дневниковых записях, очерках Валиханова отражены особенности его полевых исследований фольклора. В отдельных случаях он описывает обстоятельства, при которых были собраны те или иные сведения, также в его очерках можно обнаружить примеры ситуативной конкретики фиксации фольклора. Например, в «Очерках Джунгарии» читаем: «Я не без аппетита выпил кумыз, не обращая ни малейшего внимания на остатки разнообразных произведений киргизской кухни, которые толстым цементом покрывали чашку». И далее после описания обстановки и трапезы: «У киргизов неопрятность введена в обычай и освещена преданием. Мыть посуду они считают грехом, наравне, как плевать на огонь, переходить через привязь, где доят кобыл, и проч.» [1, т. 3, с. 341].

Описывая облик одного из киргизских султанов, который принимал у себя путешественников, Валиханов фиксирует афористичность его речи в контексте особенностей ритуального поведения: «Султан поразил нас эксцентричностью. Он вошел в палатку походкой жирного гуся, которая у киргиз употребляется в крайне официальных случаях, сел на почетное место и принял созерцательный вид; все молчали. Султан вдруг поднял голову, обвел всех быстро глазами и произнес двустийше: “У джалаириров много баранов, у Джангазы много дум”, – сказал и опять углубился в буддистическую недвижимость» [1, т. 3, с. 338].

Помимо всего сказанного, фольклорные записки Ч. Валиханова ценны еще и тем, что тексты зафиксированы в период их активного бытования: это касается в первую очередь эпических произведений (песен и преданий), магических обрядов и проч. Многие записки сделаны с помощью метода включенного наблюдения (под видом торговца). Это дает возможность определить аутентичные функции фольклорных произведений.

Таким образом, при записи сохраняется традиционный контекст бытования. Фольклорные материалы Валиханова являются важным источником для исследования эволюционных процессов, произошедших в фольклоре степняков начиная с середины XIX в.

1. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений : в 5 т. / отв. ред. А. Х. Маргулан. Т. 1. Алма-Ата : Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984. 432 с.; Т. 2. 1985. 416 с.; Т. 3. 1985. 416 с.; Т. 4. 1985. 464 с.

2. Негимов С. Н. Чокан Валиханов о жанровых формах казахской народной поэзии. URL: http://www.rusnauka.com/12_EN_2008/Philologia/30723.doc.htm (дата обращения: 12.02.2017).

© Москвина В. А., 2017