

ИДЕНТИЧНОСТЬ, КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ, ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕК – ПРИРОДА: О РОЛИ МИФОВ И ЛЕГЕНД В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ НЕРУССКИХ СОВЕТСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ В 60-80 ГГ. XX В.

Сара Шумайер

Университет Юлиуса-Максимилиана (г. Вюрцбург)

Советская литературная критика с середины 50-х годов – к тому времени уставшая от канонического социалистического реализма (СР) – была в поисках новых моделей СР. В этих условиях заявила о себе русская деревенская проза, в которой сельские писатели (*деревенщики*) часто обращались к русскому крестьянскому фольклору, традициям, обычаям и легендам [Хабер 2003: 28, 30]. У некоторых нерусских писателей Советского Союза, начиная с 60-х годов, наблюдается осознанный поворот к собственным (национальным) мифам и легендам, а также к истории нации.¹ Более того, на данном этапе национальные литературы были более уверенными и активно работали над сохранением национальных культур и повторным поиском национального самосознания.

Какую роль в этом играли мифы и легенды? Какую функцию они выполняли в произведениях нерусских писателей? Насколько по-разному их использовали разные писатели? В данной работе я попытаюсь ответить на эти вопросы на примере произведений киргизского писателя Чингиза Айтматова, чукотского писателя Юрия Рытхэу и казахского писателя Сатимжана Санбаева.

Айтматов, начиная с «Прощай, Гульсары» (1967), много работал с киргизским фольклором и киргизским эпосом. Он художественно обрабатывал их в своих новеллах 70-х годов, в том числе в «Белом пароходе» (1970), а также особенно интенсивно в романе

¹ Эрика Хабер к некоторым из этих писателей применяет термин «магический реализм». По ее мнению, он для литературной критики стал приветствуемой советской альтернативой русско-ориентированной деревенской прозе с антисемитскими, националистическими тенденциями. Он также дал голос не-славянским народам, не довольным своим периферийным статусом. В своей фольклорной (латиноамериканской) форме магический реализм подразумевал миф или легенду как магию [там же: 16, 32, 110].

«И дольше века длится день» (1981). В «Прощай, Гульсары» постоянно звучат плачи, например, «Плач верблюдицы». Песня рассказывает о верблюдице, которая потеряла своего верблюжонка, горюет, много дней скитается и ищет его:

Где ты, темноглазый верблюжонок? Отзовись! Бежит молоко из вымени, из переполненного вымени, струится по ногам. Где ты? Отзовись! Бежит молоко из вымени, из переполненного вымени, струится по ногам белое молоко [Айтматов 1987: 308].

Плач всегда звучит в тот момент, когда протагонист Танабай страдает от потери и боли: после того, как потерял свою лошадь Гульсары [там же: 308], когда он смотрит тоскливо на дом своей возлюбленной Бюбюджан, которая также потеряна для него [там же: 321], и в самом конце, когда после смерти Гульсары он одиноко бежит по степи [там же: 382]. Кроме того, Айтматов переписал две киргизские легенды, «Карагул ботом» и «Коджоджаш», в еще один плач «Песня старого охотника». Жена Джайдар поет для Танабая после его возвращения с похорон лучшего друга:

Потом запела, хватая за душу, гудящая струна темир-комуза. Будто ветер тревожно завыл, будто бежал человек по полю с плачем и жалобной песней, а все вокруг молчало, затаив дыхание, все безмолвствовало, и только бежал как будто одинокий голос тоски и скорби человеческой <...> Танабай понял, что жена играет для него «Песню старого охотника»: «<...> Убил я тебя, сын мой Карагул, Один остался я на свете, сын мой Карагул...» [там же: 373].

Песня отражает боль протагониста и призвана донести трагедию в жизни героя. В песне также говорится о взаимоотношениях человека с природой: песня хочет предупредить о разрушительных действиях людей по отношению к природе.

В легенде о Рогатой матери-оленихе, которая находится в центре новеллы «Белый пароход» (в 4-й главе), Айтматов соединил существовавший в нескольких версиях и несколько измененный им миф киргизского племени бугу о происхождении от Рогатой оленихи с легендой о миграции киргизов с Енисея на Тянь-Шань, т.е. озеро Иссык-Куль [Гучке 2018: 85–90]. Между событиями двух сюжетных линий (уровней повествования) в новелле – легенды и советской действительности – есть несколько параллелей.

И через пророчество старухи с щербатым ртом в легенде предсказывается конец современного действия – убийство появившегося в лесу Маральки Орозкулом и его соратниками, как в легенде совершенное богатыми потомками племени бугу. Точно так же мифологические мотивы появляются на обоих уровнях сюжета и соединяют их: детская колыбель (*бешик*) и олени рога. *Бешик* олицетворяет богатство детей и благословенное потомство, рога – жестокое обращение потомков с тотемными животными [Колесникофф 1999: 49–52]. Легенда подчеркивает современное действие, показывает, что современные проблемы человечества коренятся в прошлом, они остались теми же. Центральной связующей мыслью между легендой и действительностью является уважение людей к тотемному животному и природе, а также моральная деградация, приводящая к потере этого уважения [там же: 46, 53]. Для протагониста, мальчика, и его деда легенда и общество бугу также означают опору в жизни. Рассказывая внуку легенду о Рогатой оленихе, дедушка Момун передаёт ему моральные и традиционные ценности.

Таким образом, вопрос идентичности является центральным в новелле, а противостояние между традиционным и советским происходит именно через легенду и разное отношение к ней добродушного деда (который ее сохраняет) и жестокого Орозкула (который отвергает ее, смеется над ней) [Хабер 2003: 126, 130]. В обработанной легенде о миграции киргизов Айтматов также ориентировался на историю этого народа, изученную русским этнографом Василием Бартольдом (согласно которому Тяньшаньские киргизы – это киргизы, мигрировавшие с Енисея в ходе русских завоеваний), что противоречило официальному советскому нарративу, согласно которому киргизы всегда жили на Тянь-Шане и добровольно присоединились к царской Российской империи [Флорин 2015: 197–199]. Это также связано с национальным вопросом или вопросом идентичности.

В романе «И дольше века длится день» Айтматов вновь соединяет мифы и легенды с советской действительностью. Это три казахские легенды о Найман-Ане (это главная легенда, которая стоит в центре романа и составляет шестую главу), певце Раймалы-ага и казни Чингис-ханом в Сарыюзек. Через их призму ос-

мысляются конфликты и удары судьбы протагониста Едигея и его друзей Казангапа и Абуталипа. Во всех трех легендах речь идет о силе, а также об утрате человеческой любви (между матерью и сыном, между старым певцом и молодой певицей, между двумя молодыми влюбленными) в результате насилия жестоких врагов, недоброжелательности даже близких людей или всемогущества деспотов [Латхинян 2009: 27, 28]. Существует также несколько параллелей между героями легенд и современным сюжетом: так, Едигей сравнивает образованного советского образцового карьериста Сабитжана, сына Казангапа, с манкуртом. Сабитжан утратил всякую связь с традициями. Пытаясь похоронить Казангапа на племенном кладбище, он ведет себя трусливо с охранником у входа на космодром, перекрывший путь к кладбищу. Манкурт – центральная фигура главной легенды. По легенде, узник Жуаньжуанов, надевший на голову обод из верблюжьей кожи, теряет способность мыслить и становится рабом, подверженным манипуляции, – манкуртом [там же: 28, 29]. Об этом ободу напоминает кольцо, которое в дополнительном научно-фантастическом сюжете о космосе тянется вокруг Земли, чтобы разорвать контакт с планетой Лесная Грудь – каждый человек отделяется от своего прошлого и памяти [Хабер 2003: 141].

Таким образом, мифы и легенды соединяют различные уровни сюжета: в сцене в конце романа, когда Едигей убегает со своим верблюдом Каранаром от происходящего на космодроме, он видит рядом с собой птицу Доненбай из легенды о Найман-Ане. Здесь все три рассказа и уровни мифов связаны темой важности истории и памяти для выживания народа: мифы, легенды и фольклор связывают культуру с ее прошлым, формируют ее культурную идентичность и таким образом обеспечивают её существование в будущем [там же: 133]. Другими отсылками к легенде (в сюжете) являются: цель погребального поезда, кладбище Ана-Бейит (Материнский упокой), названное так в честь Найман-Аны, верблюд Каранар, являющийся потомком верблюдицы Найман-Аны [там же: 138]. Протагонисты хорошо знакомы с легендами, о которых и пишут учитель Абуталип и русский геолог Елизаров, давний друг Едигея, что подчеркивает их важность. Для Абуталипа, который был военнопленным во время Второй Мировой вой-

ны, это становится роковым: за это он был арестован при Сталине (1953) и умер.

С конца 60-х годов Рытхэу обращается к чукотскому фольклору и чукотским легендам. Начиная со «Сна в начале тумана» (1968) в его работах часто встречаются два мифа или легенды – миф о происхождении чукчей от первородной матери Нау и легенда о Тэрыкы. Нау – Белая женщина, которая вместе с китом Рэу родила детей, китовых и человеческих, и положила начало человеческому роду. Тэрыкы – человек, который оказывается в море на льдине и выживает, превратившись в Тэрыкы – получеловека и полуживотное. Миф о старой Нау встречается в разном объеме почти во всех романах Рытхэу: в «Сне в начале тумана» Токо рассказывает миф канадцу Джону, который записывает его в том же виде, как Елизаров или Абуталип, а позже передает его сыну Токо:

Почему вашу прародительницу называют Белой Женщиной? – спросил Джон <...>. Это сказание помнит каждый ребенок, – сказал Токо, – да и ты должен знать, потому что, может, и ты китов брат. – Китов брат? – удивленно переспросил Джон. – Ну так слушай, – сказал Токо и поудобнее устроился на нартах <...> [Рытхэу 1968: 21].

В беседе с Джоном чукчи Токо и Орво также упоминают легенду о Тэрыкы.

Вся новелла «Когда киты уходят» (1977) состоит из мифа о старой Нау, разработанного Рытхэу в более просторном варианте. Согласно мифу, люди и киты являются братьями – убийство первого кита потомками древних Нау считается грехом, после которого расходятся пути кита и человека.

В новелле «Тэрыкы» (1980) происходит то, что чукчи рассказывают о себе как легенду, – превращение протагониста Гойгой в Тэрыкы в момент его выживания в море на льдине. При этом, как говорится в легенде, он не становится чудовищем, а внутренне остается человеком, только внешне похожим на животное. Его жена Тинтин продолжает испытывать к нему большую любовь – оба они помнят легенду о Нау и Рэу и по их примеру хотят родить общих детей. Гойгой, однако, умирает из-за своих братьев, которые видят в нем только страшного Тэрыкы. Однако в момент

смерти, подобно убитому киту в мифе о Нау и Рэу, он внезапно снова предстает в образе человека.

Оба мифа (легенды) утверждают мысль о том, что, невзирая на внешность человека, нужно всегда видеть в нем человека и встречать его как человека. Кроме этого, мы находим в них тему уважения человека к природе, особенно в мифе о старой Нау. Рытхэу рассказывает о происхождении чукотских мифов и легенд, чтобы сохранить свою культуру и приблизить ее к нечукотским читателям, в связи с этим он (в первую очередь благодаря его произведениям, опубликованным после Перестройки) считается главным хронистом и литературным этнографом Чукотки [Фриз 2014: 77, 78].

В новелле «Когда жаждут мифа» (1972) из одноименного цикла новелл Сатимжана Санбаева слово *миф* значит уже в названии. В этом произведении древний пастух Елен рассказывает молодому городскому студенту Булату, который хочет исследовать древний храм, легенду о Шакпаке, строителе храма: «Три линии когда-то провел художник на скале – три дороги. Дорогу войн, дорогу жизни и дорогу вечности», – вязал рассказ старый табунщик» [Санбаев 1976: 99]. Мастер-каменщик Шакпак всю свою жизнь ищет истинное искусство и наконец, находясь в заключении в тюрьме, осознает, что вечность искусства не должна отделяться от тайн бытия, от событий повседневной жизни, что искусство должно быть живым, чтобы быть вечным [там же: 116]. Поэтому после освобождения он позволил своим четырём лучшим ученикам проникнуть в этот храм, выстроенный по образцу мира: четыре разных пространства должны быть созданы в соответствии с четырьмя элементами, жизнь должна быть увековечена в скалах. В легенде также ставится вопрос сохранения прошлого для будущих поколений: после того как пастырь передаст легенду, а значит, и свои воспоминания, знания, он может спокойно умереть. Оба уровня сюжета – легенда Шакпака и советская действительность – кажутся равно важными, потому что они попеременно встречаются в главах и контрастируют друг с другом. Санбаев задаёт вопрос о настоящем и будущем казахского народа.

Резюмируя функции мифов и легенд в произведениях исследуемых нерусских писателей, можно сделать вывод, что посредством использования мифов в этих произведениях происходит

осмысление происхождения и национальной идентичности их народов. Мифы и легенды связывают прошлое и традиции культуры, традиционные ценности, мораль. Они являются культурной памятью, с помощью которой авторы также пытаются ответить на вопрос о будущем народа. У Айтматова и Рытхэу мифы и легенды также помогают осмыслению отношения человека к природе, предупреждают о разрушительных действиях людей по отношению к ней.

В результате анализа установлено, что писатели по-разному используют мифы и легенды. Айтматов с их помощью показывает трагизм в жизни героев, объясняет читателю современный мир. Для этого он композиционно включает их в произведения в качестве центральных глав и проводит параллели между двумя сюжетными линиями (уровнями) произведений – мифом и советским настоящим. Санбаев через храм также связывает сюжет (уровень) мифа с современной действительностью, но не проводит параллели между элементами разных сюжетных линий. Рытхэу в своих произведениях использует мифы и легенды по-разному. В «Сне в начале тумана» миф находится на заднем плане произведения, в «Когда киты уходят» он, напротив, находится в центре новеллы. В «Тэрыкы» писатель объединил обе сюжетные линии (оба уровня).

В свою очередь, разный художественный подход исследуемых писателей к использованию мифов и легенд в своих произведениях демонстрирует разнообразие различных (нерусских) литератур Советского Союза.

Литература

Источники:

Айтматов Чингиз. Белый пароход, Прощай, Гульсары // Айтматов Чингиз. Повести. М., 1987.

Айтматов Чингиз. И дольше века длится день, Плаха, Пегий пес, бегущий краем моря // Айтматов Чингиз. Романы, повесть. Фрунзе, 1988.

Айтматов Чингиз. Писатель – совесть своего времени (Диалог с Гучке) // Айтматов Чингиз. Том третий. Рассказы, очерки, публицистика. М., 1984. С. 271–282.

Айтматов Чингиз, Медведев Феликс. Цена прозрения, из Москвы в Чолпон-Ата // Огонек. 1987. № 28. С. 4–9.

Рытхэу Юрий. Когда киты уходят, Тэрыкы // Современные легенды. Ленинград, 1980.

Рытхэу Юрий. Сон в начале тумана, Иней на пороге // Электронная библиотека литмир. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=23750&p>, последний доступ: 26.11.2020.

Санбаев Сатимжан. Когда жаждут мифа... // Колодцы знойных долин, М., 1976.

Научные источники

Florin, Moritz (2015): *Kirgistan und die sowjetische Moderne*. Göttingen.

Frieß, Nina (2014): Die Fremdheit des Eigenen überwinden. Oder: Ein Plädoyer für Robbenaugen statt Gummibärchen, in: ebd., Norbert Franz (Hrsg.): *Küche und Kultur in der Slavia. Eigenes und Fremdes im ausgehenden 20. Jahrhundert*. Potsdam, S. 77–106.

Gutschke, Irmtraud (1986): *Menschheitsfragen, Märchen, Mythen. Zum Werk Aitmatows*. Halle, Leipzig.

Gutschke, Irmtraud (2018): *Das Versprechen der Kraniche. Reisen in Aitmatows Welt*. Halle (Saale).

Haber, Erika (2003): *The myth of the Non-Russian. Iskander and Aitmatov's Magical Universe*. Lanham [u.a.].

Kolesnikoff, Nina (1999): *Myth in the works of Chingiz Aitmatov*. Lanham [u.a.].

Latchinian, Adelheid (2009): *Mit Tschingis Aitmatov auf dem Jahrhundertweg*. Leipzig.

Müller-Udeis, Jan (1975): *Die nichtrussischen Literaturen der UdSSR*. Köln.