

**Лейменова К.М.**

НАО «Университет имени Шакарима г.Семей»

Казахстан, Семей

e-mail: kuralai\_muratovna@mail.ru

**ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВОВ И СЮЖЕТОВ В ТВОРЧЕСТВЕ  
КАЗАХСТАНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ 60-80-ЫХ ГГ. XX ВЕКА  
(НА ПРИМЕРЕ ПОВЕСТЕЙ А.КЕКИЛЬБАЕВА И С.САНБАЕВА)**

**Аннотация.** Данная статья посвящена исследованию взаимодействия фольклора и литературы. В статье рассматриваются влияние фольклора на художественную литературу и приводятся примеры использования фольклорных мотивов и образов в произведениях А.Кекильбаева и С.Санбаева. Автор отмечает, что присутствие фольклорно-этнографических отголосков в творчестве писателей – не просто цитирование, призванное создать эмоциональный настрой определенного эпизода, но сюжет, который сопровождал весь период повествования, а также служит истоком для индивидуальных художественных открытий.

**Ключевые слова:** фольклор, литература, фольклорные мотивы, фольклорные образы, проза, этнографизмы.

**Лейменова Қ. М.**

«Семей қаласының Шәкәрім атындағы университеті» КеАҚ

Қазақстан, Семей

e-mail: kuralai\_muratovna@mail.ru

**XX ғасырдың 60-80-ші жылдарындағы қазақстандық жазушылардың  
шығармашылығында фольклорлық мотивтер мен сюжеттерді қолдану (Ә.Кекілбаев пен  
С. Санбаевтың повестері мысалында)**

**Аңдатпа.** Бұл мақала фольклор мен әдебиеттің өзара байланысуын зерттеуге арналған. Мақалада фольклордың көркем әдебиетке әсері қарастырылып, Ә.Кекілбаев пен С. Санбаевтың шығармаларында фольклорлық мотивтер мен бейнелерді қолдану мысалдары келтірілген. Автор жазушылардың шығармашылығында фольклорлық-этнографиялық жаңғырықтардың болуы белгілі бір эпизодтың эмоционалды көңіл – күйін қалыптастыруға арналған дәйексөз ғана емес, сонымен бірге бүкіл баяндау кезеңімен бірге жүретін сюжет, сонымен қатар жеке көркемдік жаңалықтардың бастауы ретінде қызмет ететіндігін атап өтеді.

**Түйін сөздер:** фольклор, әдебиет, фольклорлық мотивтер, фольклорлық бейнелер, проза, этнографизмдер.

**Leimenova K.M.**

NPJSC «Shakarim University of Semey»

Kazakhstan, Semey

e-mail:kuralai\_muratovna@mail.ru

**The use of folklore motifs and plots in the works of kazakh writers of the 60-80s of the twentieth  
century (on the example of the novels of A.Kekilbayeva and S.Sanbayeva)**

**Annotation.** This article is devoted to the study of the interaction of folklore and literature. The article examines the influence of folklore on fiction and provides examples of the use of folklore motives and images in the works of A.Kekilbayev and S.Sanbayev. The author notes that the presence of folklore and ethnographic echoes in the work of writers is not just a quotation designed to create an emotional mood of a certain episode, but a plot that accompanied the entire period of the narrative, and also serves as a source for individual artistic discoveries.

**Keywords:** folklore, literature, folklore motives, folklore images, prose, ethnographisms.

Важным периодом в развитии отечественной литературы, имеющий ряд особенностей, связанных с изменениями, которые появились в общественно-политической жизни страны является казахстанская проза 60-80-ых годов XX века.

У писателей данного периода живой интерес вызывали такие важные проблемы, как процесс духовного формирования личности, понимание ими социальных и духовных связей в обществе, пробуждение в людях гражданского чувства, личной

ответственности за происходящее в жизни. Они часто обращаются к внутреннему миру человека, к состоянию его души для того, чтобы увидеть, насколько велик нравственный потенциал человека.

В 60-80-ых годов XX века жизнь в Казахстане была настолько сложной, насыщенной и эмоциональной, что изменился нравственно-психологический облик человека. Причиной заметного изменения, развития и обогащения художественной литературы этого периода являются напряженный ритм жизни, высокий интеллектуальный уровень человека, огромный поток информации. В этот период начали появляться произведения новой смысловой, философско-эстетической, характерологической и стилистической наполненности. А.С.Исмакова об этом пишет: «под современной казахской прозой подразумевается период, начало которого идет, примерно, со второй половины 60-х годов. Литература рубежа 70-х-80-х – это не просто сумма индивидуальностей, но литературный процесс, который имеет свои внутренние закономерности развития» [1, стр. 296].

В 1960-80-х годах XX века устно-поэтические традиции (и сюжеты) включаются в социально-психологическое повествование, наблюдается своеобразная трансформация мифологических коллизий, поэтики, сказаний. Возрастает роль мифа, легенды, притч в осмыслении литературой неразрывной связи времени, прошлого и настоящего, взгляда в будущее; формируются новые жанровые объемы; возникает новый тип перспективы в структуре произведений; углубляется представление о человеке и мире и т.д.

Девизом казахстанских писателей 1960-80-х годов является потребность поиска своих национальных форм художественности, возвращение своих примеров позитивного нравственно-духовного опыта. Об этом свидетельствует творчество А. Кекильбаева и С.Санбаева. Их творчество направлено на доказательство причастности казахского народа к богатейшей культуре прошлого, к его участию в мировом историческом процессе.

Для прозы С. Санбаева и А.Кекильбаева характерны расширение тематики, углубление психологизма и драматизма. В ней раскрыта эволюция чувств, мыслей и переживаний героев, напряжённая внутренняя жизнь, в ней прошлое, настоящее и будущее, картины реальной жизни и вымысел, фантастические сюжеты и образы соседствуют с вполне современными героями.

Так, в повестях «Баллада забытых лет» и «Хатынгольская баллада» А. Кекильбаева в романтическом русле оживает прошлое, седая давность, древняя история предков, которые находят отклик с современностью, затрагивая нравственные проблемы с глубоким общечеловеческим смыслом. Писатели ищут эстетический идеал в историческом прошлом. Они обращаются к жанровым фольклорным источникам как к отстоявшейся модели какой-то истины и заново представляют эту схему, осмысляя современность философски через нравственные уроки прошлого, опираясь на мифы, на проблемы вечного и непреходящего.

А.Кекильбаев органично вводит фольклорные образы в свои произведения. К примеру, в художественной ткани повести «Баллада забытых лет» можно встретить и метафорическую интерпретацию демонологических персонажей фольклора – *шайтанов и джинов*. Они выступают не как самостоятельные образы, а как средство художественной выразительности и экспрессивности: *«Что тогда началось! Длинные пики, которые только что прокалывали тела, начали тыкаться в окна домов, эти слепые глаза шайтана. Тяжесть дубин крошила двери, кривые сабли повисли над затылками стариков, женщин и детей»* [2, стр. 601].

Или же: *«И как бы ни было много их, монгольских, облаченных в овечьи шкуры воинов, как бы ни копошились они вокруг, они были бессильны против хитростей этой дьявольской крепости, насакивали и тут же откатывались назад»* [2, стр. 619].

Мистический образ *джинна* служит выражением народных суеверий и представлений о людях талантливых и незаурядных. Так, согласно поверьям

джинны вселяются чаще всего в шаманов, представителей искусства и акынов-импровизаторов: *«Душа Даулета – обиталище джиннов. Они заставили его забыть честь и кровные обиды...»* [2, с. 544]. Или же: *«И тогда ему вспомнился бедняга Кок-боре. Не такой уж он был наивный, когда не уставал твердить, что кюйши и бахши – порождение нечистой силы. Не помогай им дьявол, могли бы они околдовать толпу?»* [2, стр. 569].

*«Дни Жонеута заполнены походами, и не всякую ночь он слезает с коня. Музыка, песни, веселье, по его убеждению, шабаш джиннов»* [2, стр. 443].

Поскольку доминирующим в «Балладах» становится мотив смерти, на страницах повести встречается множество упоминаний, связанных с похоронными обрядами – погребения, совершение ритуалов и культов, тризны, чтение заупокойных молитв, жертвоприношения и пр., которые естественно и гармонично вплетаются в повествование. Вводя их в текст, писатель подчеркивает разницу между традициями казахов и туркмен.

Сравним: *«Когда у казахов траур, в ауле неспокойно. Кто-то приезжает, кто-то уезжает. Снова и снова оплакивают покойника. Он день-деньской лежит в правом углу юрты, доступный всем для прощания...»* [2, стр. 604].

Т.е., обряд похорон у казахов совершается неспешно, не в день смерти, а спустя сутки, а то и два: усопшему «предоставляют» возможность последний раз «переночевать» дома, а родичам и сородичам из дальних мест, успеть попрощаться с покойным и отдать последнюю дань уважения.

А вот сцена, которую наблюдает пленник-казак в туркменском ауле: *«А здесь тихо, мрачно. Здесь спешат передать тело земле. Такой, видно обычай: похоронить до захода солнца, на худой конец до полуночи оставлять тело непогребенным – великий грех. Что же, размышляет пленный, у каждого народа свои законы. То-то и спешат туркмены с покойниками на кладбище, спешат с кладбища»* [2, стр. 560].

Как и у других народов Средней Азии, у казахов и туркмен похороны и

поминки были общественным событием, и в них принимал самое непосредственное участие род умершего человека. Как только становилось известным о смерти человека, почетные старики аула шли в дом умершего и приступали к организации похорон.

Важная роль при похоронах отводится подготовке к тризне – поминального обеда – «ас», в котором центральное место занимает жертвоприношение. Вот как описан этот обряд у туркмен: *«Пятеро джигитов закатав рукава, свалили белого верблюжонка и, не дав издать стоны, разделались с ним. Все свершалось быстро, с каким-то привычным исступлением. Вырыты ямы, над ними укреплены котлы, налита привезенная в дубовых кадках вода. В ямах разложен огонь. Запах сочной, еще не утратившей влаги травы плывет над утренней степью. Густые кольца бурого дыма тянутся к пробуждающемуся небу»* [2, стр. 524]. Эта картина дается глазами пленных казахов, которым «все в диковинку» и которые с мальчишеским любопытством взирают на нее с мыслью «вон оно как туркмены справляют поминки». Они удивлены тому, как все происходит чинно-благородно и невольно сравнивают с тем, как подобное действие совершается в родных аулах, где на поминках есть место всему – и непомерному расточительству, шуткам и смеху, ссорам-перебранкам, песням и кюям.

В народной традиции с похоронными обрядами тесно связаны культ предков и поклонение святым мощам с целью заручиться их поддержкой и очиститься от скверны. В «Балладе забытых лет» Жонеут и Даулет совершают намаз у могилы святого Темир-баба: *«Оба преклонили колени, зашептали молитву. Даулет взял горсть земли и бросил на холмик под которым спал святой»* [2, стр. 551].

Бросание горсти земли в могилу – это один из древнейших и сакральных ритуалов. Уходит корнями в те времена, когда стихиям придавалось определенное одушевленное значение. Бросая землю, человек отпускает от себя умершего и одновременно становится причастным к самой земле, как к энергетической силе. Принимающая

покойника сама земля издревле считалась чудотворной. У казахов, когда бросают горсть земли, нужно произнести: «Жатқан жері жайлы болсын» (в значении – «пусть земля будет пухом»). В приведенном отрывке отец и сын посещают могилу накануне предстоящих боевых походов.

На могиле святого не только искали поддержки и помощи, но и давали клятву. Этот обычай также нашел отражение в повести А. Кекильбаева: *«Когда они подошли к концу старейшины обеих сторон поднялись на гору, где в пещере под скалой покоился прах святого Карамана. Тут дали они клятву положить конец вражде, жить, как подобает братьям, в мире и согласии»* [2, стр. 531].

Необходимо отметить, что в оригинале повести старейшины дают клятву держа руку на Коране (*құранұстасын*), но переводчик опускает эту важную деталь, видимо, из идеологических соображений – в 1960-х годах, в период неистового атеизма, лишнее упоминание Священной книги признавалось нежелательным.

В повествовательную ткань произведения плотно введены народные приметы, поверья как частные мотивы. Примета как содержательный аспект этнографического элемента вырастает в элемент формы.

В бытовом смысле поверье является суеверным преданием, в которое можно верить или не верить, а примета – это своеобразное предвестие чего-либо – хорошего или плохого, она есть знак, предостережение человеку. Они порождены опытом и традициями, многие из них являются табуированными, т.е. предписывающими запрет на те или иные действия.

К фольклорно-этнографическим компонентам баллад, воспроизводящим национальную картину мира, можно также отнести упоминания об обычае требовать «суинши» (подарок за радостную весть), о способах гадания по рогам оленя («Хатынгольская баллада»), о праздновании курбан-байрама: *«Лишь раз в году, в день курбан-айта, туркмены позволяют себе вдоволь повеселиться. Когда наступил этот день, мужчины отправились к Мамбетпане.*

*Их ждали скачки, борьба. Девушки, оставшись одни, не скучали. Они затеяли веселые игры, качались на качелях, пели песни...»* [2, стр. 533].

Как и писатели-шестидесятники С.Санбаев плодотворно использует фольклорные мотивы в своих произведениях. Автор является свидетелем недавнего прошлого и раскрывает современникам собственное видение пережитого и выстраданного, показывая глубину и многогранность происходящего. Фольклор нужен писателю не для буквального воспроизведения, а, как правило, служит истоком для его индивидуальных художественных открытий.

На страницах повести С. Санбаев часто обращается к фольклорным персонажам. По замечанию Н. Джуанышбекова: «стремление к предельной достоверности изображения, уважение к самостоятельности персонажа, взаимодействие голоса повествователя и героя; включенность читателя в происходящее – все это характерно для стиля повести. С. Санбаев будто демонстрирует теперь свою жанрово-стилевую свободу, новожно другое – писатель преодолевает застывшее, заранее данное, потому неубедительное слово» [3, стр. 35].

Описывая быт казахского народа, автор нередко использует народные традиции и обычаи. К примеру, у казахов существует такой обычай, как «сәлем беру» - «поздороваться, поклониться»: *«Сперва вождь, за ним воитель сошли со скакунов. Направились друг к другу, обнялись, по обычаю два раза, соприкоснувшись плечами»* [4, стр. 136]. «Сәлем беру» – это казахский обычай, который считается актом уважения: путник с дальней дороги или житель аула специально приходил к аксакалам или уважаемым людям для приветствия. Здоровается всегда первым младший со старшим: обнимаются два раза, соприкоснувшись плечами [4].

Особое значение придавал писатель ритуальной традиции – «жоктау»: *«Едва затихло приветствие воинов, как над площадью взлетел грудной, печальный крик.*

*Стройно и согласно поддержали его другие голоса, и поплыли над землей и морем долгий, надрывный жоктау степнячек, оплакивающих не вернувшихся с далеких войн мужей и сыновей»* [4, стр. 134].

«Жоктау» – это плач-песня девушек и женщин об умершем. С ней родные и близкие люди провожают усопшего в последний путь. В этой песне поется о тяжелом горе, утрате и беде, также вспоминаются добрые дела умершего человека. Важно отметить, что «жоктау» – это не религиозная традиция, а национальный ритуальный обряд.

Народная религия воспринималась как часть фольклора, часть ритуала или обряда, поэтому в анализируемой повести отводится место и религиозным мотивам: *«Прошептал молитву и, держа коня на поводу, прошел внутрь»* [4, стр. 152]. Или же: *«Дервиш семенил по унавожженной дороге и бормотал молитву, пытаясь успокоиться»* [4, стр. 191]. Включая в повесть религиозные мотивы, С. Санбаев показывает свои мусульманские взгляды на мир, что придает его творчеству особенную атмосферу.

Не только ритуалы и обряды, но и в повседневной жизни казахи все дела начинали именно с молитвы, считая, что без молитвы, без благословления с Выше, вне молитвенного общения с Богом невозможно начать никакое доброе дело, невозможно спасение. Герои повести часто вспоминают самого Бога и пророка Мухаммеда: *«Великий Мухаммед призывает людей к терпеливости и покорности», – заговорил бек, обведя пленников немигающим взглядом черных глаз. Голос его был несильным, тонким. «Люди этой страны отныне будут почитать имамов – потомков святого Мухаммеда, а не тех, кто обманом захватил алтарь и назвал себя халифом, не простым соблюдением обрядов, чем занимались до сего дня степняки, а принятием учения пророка разумом сохраните вы себе жизнь на этом и том свете»* [4, стр. 163].

В этом контексте отметим, что в жизни многих народов, в том числе и казахов, явно прослеживаются элементы шаманизма, немаловажную роль играли баксы. Все исполненные ритуалы шаманов-

баксы (облачение в специальный костюм, вхождение в «транс»), исполнение словесных произведений (заклинаний, заговоров) можно отнести к фольклорным элементам.

В повести «Когда жаждут мифа» введен образ баксы Бекета *«... чья популярность в степи, пожалуй, была несколько не меньшей Самрада. Предателем назвал баксы Самрада и пригрозил скорой и мучительной смертью. И все поняли, что теперь последует»* [4, стр. 142]. Баксы Бекет говорит, что сам Бог наградил его магической силой, и сила эта предназначена для лечения людей от болезней: *«Ты опять ошибся. Я исцеляю только больных. Я был отличен небом, а глупцы смеялись надо мной, считая это безумием. Я обратил мученический дар на помощь людям: сталкиваю свою долю с волей больного, и эта борьба спасает обоих»* [4, стр. 148].

Как известно, использование фольклора для современной казахской прозы – это лишь один из истоков, но самый важный и необходимый. Поэтому С. Санбаев, повествуя о прошлом, не ограничился лишь сюжетом легенды.

Писатель особое внимание обращает на верования казахских народов. В течение многих веков казахский народ неустанно верит во всякие приметы, суеверия. Одни хотят легкой удачи, другие – наживы и денег, третьи верят из суеверного страха, четвертые – потому что бабушка верила. Вот почему в повести использована примета как жанр фольклора.

Приметы, как правило, прогнозируют будущее человека, всю жизнь сопровождают людей и даже после смерти продолжают что-то говорить о них. Так, например, в повести старухе Самиге никто не сообщил о смерти мужа, но она, почувствовав беду, распустила свои волосы: *«С этим радостным криком «Победа!...» пришло горе к Самиге. Она рвала распущенные черные свои волосы, кровянила чистое лицо, отныне не нужное мертвому, оставшемуся вдалеке мужу Карасаю»* [4, стр. 34].

В традиционных представлениях казахов распущенные волосы женщины символизировали смерть кого-либо из

близких. Это традиция у казахов называется «шашжаю». Женщины распускали волосы только в знак траура при кончине близкого человека, выражая этим глубокую скорбь, горе, несчастье во время «жоктау» (прощальная песня-плач). Война, конфискация в годы голода и другие беды сопровождалась слезами, горем народа. Женщины выражали свое внутреннее, физическое, моральное состояние стихами, сложенными скорбной песней-плачем, услышав ее, к ней приходили аксакалы в дом, успокаивали, всячески поддерживали. «Жоктау» пели с распущенными волосами, по этой причине казахи своим дочерям запрещали распускать волосы, объясняя, что это не к добру.

Следующим фольклорным мотивом в рассматриваемой повести является колыбельная песня. Так, в отрывке: *«В порыве волнения она попыталась спеть, но не хватило дыхания, проговорила нараспев: «Я много раз слышал об этом, но понял сегодня впервые... О караваничик, не увози мою любимую»* [4, стр. 54.] говорится о том, что Самига попыталась спеть колыбельную песню, которую напевала когда-то сыну, но у нее не получилось.

Как известно, открытие колыбельной песни в жизни любого человека начинается с самых первых дней, с младенчества, она исполняется не только для того, чтобы успокоить и ввести в состояние сна ребенка, но и способствует знакомству младенца с окружающим его миром. В колыбельной песне отражается духовный мир человека, народная мудрость, передаваемая из поколения в поколение.

В колыбельных песнях Самиги отражается все, что есть в душе матери лучшего, возвышенного, весь мир матери, характер ее чувств, заботы и тревоги, все то, чем она живет, и эпоха, в которой она живет. Вот как об этом пишет А.С. Исмакова: *«Старуха Самига символизирует образ вечного материнства: теряя сыновей, проклиная Ботакана («мать потерявшая сына, никогда не заговорит языком победителя»), она противопоставляет войнам мирную жизнь, рождение детей. Не случайно она пережила всех персонажей притчи»* [1, стр. 320].

Из повести мы узнаем, что сын старухи Самиги помнит колыбельную песню своей мамы, она помогала ему, когда он был в сражениях. Значит, колыбельные песни являются для детей еще и оберегом: ее слова и мелодии защищали ребёнка от злых духов, от бессонницы, болезней. Ведь эти песни наполнены любовью, добротой, они похожи на сказку.

Таким образом, анализируя произведения А.Кекильбаева и С.Санбаева можно сделать вывод о том, что писатели-шестидесятники в своих произведениях плодотворно используют фольклорно-этнографические мотивы. Они являются свидетелями недавнего прошлого и раскрывают современникам собственное видение пережитого и выстраданного, показывая глубину и многогранность происходящего. Присутствие фольклорно-этнографических отголосков в прозе – не просто цитирование, призванное создать эмоциональный настрой определенного эпизода, но сюжет, который сопровождал весь период повествования, а также служит истоком для его индивидуальных художественных открытий.

**Литература**

1. Исмакова А.С. Казахская художественная проза. Поэтика, жанр, стиль (начало XX века и современность). – Алматы: Ғылым, 1998. – 394 с.
2. Кекильбаев А. Конец легенды. Роман и повести. Перевод с казахского. – Астана: Аударма, 2009. – 656 с.
3. Джуанышбеков Н. Сатимжанов Санбаев: Очерк жизни и творчества. – Алматы, 2004. – 44 с.
4. Санбаев С. Собрание сочинений в 6 томах. Повести и рассказы / Сост. С. Санбаев. Вступ.статья Д. Накипова. Т. 1. – Астана, «Агроиздат», 2009. – 436с.

**References**

1. Ismakova A.S. Kazahskaja hudozhestvennaja proza. Pojetika, zhanr, stil' (nachalo HH veka i sovremennost'). – Almaty: Fylym, 1998. – 394 s.
2. Kekil'baev A. Konec legendy. Roman i povesti. Perevod s kazahskogo. – Astana: Audarma, 2009. – 656 s.
3. Dzhuanyshebekov N. Satimzhanov Sanbaev: Oчерk zhizni i tvorchestva. – Almaty, 2004. – 44 s.
4. Sanbaev S. Sобрание sochinenij v 6 tomah. Povesti i rasskazy / Sost. S. Sanbaev. Vstup.stat'ja D. Nakipova. T. 1. – Astana, «Agroizdat», 2009. – 436s.

**Сведения об авторах**

**Лейменова Куралай Муратовна**

**Лауазымы:** педагогика ғылымдарының магистрі, шет тілдер кафедрасының оқытушысы, «Семей қаласының Шәкәрім атындағы университеті» КеАҚ.

**Пошталық мекен-жайы:** 071404, Қазақстан Республикасы, Семей қаласы, Қарағайлы 55, 24 п.

**Ұялы тел:** 87751390690

**E-mail:** [kuralai\\_muratovna@mail.ru](mailto:kuralai_muratovna@mail.ru)

**Лейменова Куралай Муратовна**

**Должность:** магистр педагогических наук, преподаватель кафедры иностранных языков, НАО «Университет имени Шакарима г.Семей»

**Почтовый адрес:** 071404, Республика Казахстан, г.Семей, микр.Карагайлы 55, кв.24.

**Сот. тел:** 87751390690

**E-mail:** [kuralai\\_muratovna@mail.ru](mailto:kuralai_muratovna@mail.ru)

**Leimenova Kuralay Muratovna**

**Position:** Master of Pedagogical Sciences, lecturer of the Department of Foreign Languages, "Shakarim University of Semey"

**Mailing address:** 071404, Republic of Kazakhstan, Semey, Karagaily 55, sq.24.

**Mob.phone:** 87751390690

**E-mail:** [kuralai\\_muratovna@mail.ru](mailto:kuralai_muratovna@mail.ru)