

3.39(=448)6-8

42

44306

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

Федеральное государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования

«Чувашский государственный университет имени И.Н. Ульянова»

Г.А. Ермакова

**Сакральное
в лирике М. Сеспеля и Г. Айги**

Учебно-методическое пособие

Чебоксары
2007



k-044306

✓

[illegible]

К 8339(=чг8)6
Е 72
Обязат. экз.

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
Федеральное государственное образовательное учреждение *
высшего профессионального образования
«Чувацкий государственный университет имени И.Н. Ульянова»

Г.А. Ермакова

**Сакральное
в лирике М. Сеспеля и Г. Айги**

Учебно-методическое пособие

Кр

Чебоксары
2007

ББК Ш4(2)(=635.1){6}*8
Е721

Рецензенты:

д-р филол. наук, профессор кафедры литературы
Чувашского государственного педагогического университета
им. И.Я. Яковлева **В.А. Степанов**,
д-р филол. наук, профессор кафедры чувашской литературы
Чувашского государственного педагогического университета
им. И.Я. Яковлева **П.Н. Метин**

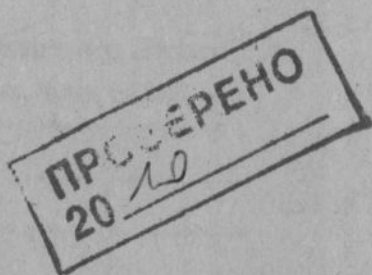
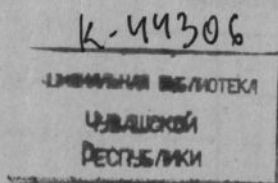
Ермакова Г.А.

Е721 Сакральное в лирике М.Сеспеля и Г.Айги: Учеб.-метод.
пособие. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. – 60 с.

Рассматриваются вопросы истоков мотивов света, огня, Бога в лирике поэтов, образное воплощение древней чувашской веры в их творчестве.

Для студентов, преподавателей вузов, учителей и учащихся средних школ, лицеев, гимназий.

Утверждено Методическим советом университета



ББК Ш4(2)(=635.1){6}*8
© Ермакова Г.А., 2007

Предисловие

Лирика Михаила Сеспеля и Геннадия Айги является «культурной ценностью» чувашского народа. Согласно М.М. Бахтину, «ни одна культурная ценность, ни одна творческая точка зрения не может остаться на ступени простой наличности», для определения ценности явления его следует рассмотреть «с другими областями в единстве человеческой культуры», что и осуществлено в данной работе, рассматривающей типологические общности художественных миров Г. Айги и М. Сеспеля, мотивы сакрального, имеющие место в художественном мире указанных поэтов, так как понятие «эстетического нельзя извлечь» только из художественного произведения автора, ему необходимо «взаимоопределение», так как «автономия искусства» обосновывается и гарантируется его причастностью единству культуры. Чтобы «чисто фактическое своеобразие» было понято, ему нужно «стать смыслом», но смыслом стать нельзя, по М.М. Бахтину, не приобщившись к единству, смысл же, по мнению литературоведа, обнажится лишь путём «системно-философского обоснования факта и своеобразия в единстве человеческой культуры» (11, 9).

В работе представлены элементы национально-мифологического сознания чувашского народа в творчестве крупнейших поэтов Чувашии Г. Айги и М. Сеспеля, в частности, осмыслены истоки тем света и огня в их творчестве, отталкиваясь от чувашских обрядов, расшифровано понятие «белый», выступающее в качестве символа души чувашского народа, во второй главе доказано присутствие сакрального и «чувашского мира» через представление тем света, огня, Бога.

Данная проблема в отношении Г. Айги частично исследовалась Дж. Пагани-Чеза (6, 11 – 126). Она рассматривала мотивы поля, леса, частично осветила присутствие понятия «белый» в творчестве поэта, но совершенно не коснулась тем света, Бога; с учетом этого следует рассмотреть вопрос присутствия мотивов древней чувашской веры в творчестве художников. В отношении М. Сеспеля эта проблема частично была освещена в статье

И.А. Дмитриева «Сеспӗл хывнӑ чӗрӗлӗ никӗсӗн тӗп шу-
хӑшсем») («Положенные в основание возрождения основные
мысли Сеспеля») (31, 119 – 144).

«Жизневыдерживание» М. Сеспеля и Г. Айги – яркое выра-
жение духа чувашского народа, его мировоззрения, мироощу-
щения, устремлённости к сакральному, несмотря на муки и боль
бытия. В судьбе поэтов много общего, основное, что их объеди-
няет, – это «жизневыдерживание», стремление к свету, несмотря
на беспросветность бытия. Они не оградили себя от события
бытия, приняли его каждый по-своему: М. Сеспель активно дей-
ствовал, Г. Айги же выбрал путь бездействия – но это и оказа-
лось самым сильным действием.

ИСТОКИ МОТИВОВ СВЕТА, ОГНЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ ПОЭТОВ

Согласно С. Кьеркегору (1813–1855), «гений проявляет свою изначальную силу тем, что он обнаруживает судьбу» (9, 193). М. Сеспель и Г. Айги рано обнаружили свою судьбу, и это естественно, так как «чем глубже гений, тем глубже он обнаруживает свою судьбу, ибо этот образ есть просто предвосхищение Провидения» (9, 193). Гений, замечает С. Кьеркегор, «способен совершить всё и, однако же, он зависит от какого-нибудь пустяка, которого никто не понимает (...), которому сам гений благодаря своему всемогуществу придаёт всеобщее значение» (9, 193). Таким «пустяком» для М. Сеспеля стал кусок хлеба, который он, ввиду его отсутствия, не смог дать голодающей женщине-чувашке на Украине, и это переполнило чашу терпения – он ушёл из жизни.

Чувацкий народ явил в мир М. Сеспеля, как заметил профессор В.Г. Родионов, «для большой исторической миссии, он должен был связать глубокую этническую память с Вечностью при помощи языка» (32, 8 – 45). Слова В.Г. Родионова в полной мере можно отнести и к Г. Айги.

В.В. Биbihин перевёл слово *Geschick* как «судьба» и дал ему пояснение: «судьба – приблизительный перевод *Geschick*, означающего «посылание», каким оказывается для человека бытийное озарение» (7, 417.)

Поэты, достойно приняв «озарение», обратившись к истокам, традициям своего народа, гениально донесли до нас дух чувашского народа. Им удалось стать событием, сказать своё слово миру. По утверждению С. Кьеркегора, «гений способен потрясти весь мир» (9, 193).

В раскрытии проблемы истоков мотивов света, огня существенный интерес для нас представляет труд В.К. Магницкого (22).

В главе «Христианские святыни, чтимые чувашами» ученый замечает, что русские, поселившиеся среди чувашей, явились на новое местожительство с таким мирозерцанием, «которое в сущности ничем не отличается от чувашского» (22, 220), этот довод говорит в пользу того, что чуваш с древних времён молились единому Богу, о чём поведал и И.Н. Юркин в представлении этнографическому отделению общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. В частности, он заметил: «... религиозные верования его скорее указывают нам на остаток некогда господствовавшей религии, которая ещё хорошенько не исследована... Чуваш молятся Богу» (28, 143 – 144).

В.К. Магницкий в своём исследовании заметил, что чуваш молятся около рек, озёр, лесов, оврагов, обращаясь при этом к единому Богу. И. Н. Юркин в своём представлении заявляет о том же, в частности, он пишет: «Хотя чуваш молятся около оврагов, рек, озёр и лесов, но они их за божество ничуть не признают, а признают как святыне уединённые места для жертвоприношений Всевышнему Богу» (28, 144).

Согласно И.Н. Юркину, в чувашской религии упоминаются солнце, месяц, другие предметы «в смысле Бога – творца земли, солнца, луны» (28, 144). И.Н. Юркин ещё в 1891 г., в год подачи представления (22 августа 1891), возмущался за «поверхностность, необычность в исследовании чувашской религии» (28, 144). На сегодняшний день наметилась тенденция осмысления старинной веры чувашей (И.А. Дмитриев, Н.И. Егоров, Ю.В. Яковлев), но глубокого исследования пока ещё не имеется. Наша задача – объяснить наличие тем света, огня, Бога в творчестве Г. Айги и М. Сеспеля. Для объяснения нам пришлось обратиться к отдельным источникам, говорящим о поклонении чувашей единому Богу, огню, свету.

Таким образом, исследования В.К. Магницкого (22), И.Н. Юркина (28), И.А. Дмитриева (31, 119 – 143), Ю.В. Яковлева (29, 142 – 144), Н.Я. Марра (23, 3 – 77), П.В. Денисова (16, 3 – 408) позволили сделать вывод о том, что истоки тем света, огня, Бога, в творчестве Г. Айги (Айги) и М. Сеспеля находятся в древней чувашской вере. Чуваш поклонялись, как заметил И.Н. Юркин, единому Верховному Богу (28), когда у них был

свой чувашский мир с Сӹлти Турӓ (Верховным Богом), закладывался фундамент чувашской идеи, в основе которой свет.

Таким образом, можно утверждать, что языком М. Сеспеля и Г. Айги говорит язык старой чувашской веры, может быть, той доисторической эпохи, когда «тотемный Бог племени служил общим названием вообще бога Тог-э – Тыгэ» (23, 15).

По Н.Я. Марру, в те доисторические времена «мышление доисторического человека было не отвлечённое, не научное, не логическое, а конкретное, поэтическое, образное, с родством слов-символов, как выразителей образов» (23, 8). «Небо», «гору», «голову», как замечает учёный, обозначали одним и тем же словом, слово «небо» служило названием племенного божества, так называемого тотема, потому чувашское слово Тигэ – Тогэ «бог», значащее первично «небо», означало и «гору», отсюда в усечённой форме «tu» (гора) (23, 8).

Каждое племя или группа, согласно П.В. Денисову, «связанные кровно-родственными узами, имели духа-покровителя – тотема». Термин этот, считает П.В. Денисов, происходит из языка североамериканских индейцев племени аджибве и буквально означает «его род». Впервые употреблен в европейской литературе в конце XVIII века (16, 24).

У каждого первобытного племени, по мнению Н.Я. Марра, был свой тотем, свой бог, своё небо. У чувашей в те доисторические времена, согласно ученому, был тотем «Тог-э – Тиг-э» (23, 8 – 9). Н.Я. Марр, предполагая существование некогда у чувашей письменного языка (23, 32), говорит о роли «йомзя» (колдуна), первоначально «жрец», служитель тотемного божества, «предсказатель», «пророк», «поэт» (23, 51). Не следует забывать, что по родовой линии М. Сеспель и Г. Айги восходят к жрецам, значит, пророкам, поэтам, предсказателям. О роли «йомзя» (жреца) у чувашей сказано и у В.К. Магницкого в «Материалах к объяснению старой чувашской веры».

Как подчеркивал Н.Я. Марр, чувашаи «легендарны и мифичны», они одного круга с хозарской и болгарской народностью, но, по мнению учёного, с болгаризмом нельзя связывать «той высокой культуры чувашей», которая «доказывается – де фактом предполагаемого заимствования зырянским (коми) и вятским (удмурт) языками чувашских слов» из области обществен-

ной жизни, какие «находили отражение в речи яфетидов за много веков до появления болгар... за тысячелетия до появления индоевропейцев» (23, 59). Учёный полагает, что о «высоте древнего культурного уровня чувашского национального самоопределения можно судить уже по одному факту длительного сохранения чувашами родной... религии» (23, 63), о чём говорят произведения Г. Айхи (Айги) и М. Сеспеля, где представлено поклонение наших предков Ылтти Турă (Верховному Богу), огню, о чём сказано и в труде И.Н. Юркина (28). Для нас ценна его мысль о том, что религиозная мысль чувашей открыла единое за всеми Богами, что чувашаи почитают некую единую субстанцию под многими именами, но основное имя – это Турă, слово, дошедшее до нас с доисторических времён, как отметил в своём докладе и Н.Я. Марр (23, 8).

Предки чувашей, по В.К. Магницкому, поклонялись огню, например, во время повальной болезни варились пиво и каша, но непременно на так называемом «живом огне», добытом через трение кусков дерева, положенных крестообразно друг на друга (22, 248). Если младенец рождался слабым, то чувашаи, как замечает ученый, «разложив на полу огонь, жгут местечко, не отрезывая пуповины» (22, 256), заболевшего младенца «до трех раз просовывали в печь, поверх горящих углей» (22, 140), при прочтении молитвы при закладке фундамента («нигис пугты») «йомзя одну ложку каши бросал в огонь, на котором она варилась, затем... принимался кушать её сам» (22, 109).

По поверьям чувашей, деревня, опоханная бороздой, была защищена от болезней. В.К. Магницкий подробно описывает обряд опаживания селений («Хир соги») (22, 135 – 136), говорит, что к началу обряда во всех домах тушился огонь, после опаживания сохой в поле выносили две дубовые плахи, из коих одна обделывалась наподобие пилы, а другая клалась плашмя, затем двое начинали их тереть для получения огня.

Добыв его, участники процессии немедленно разводили огонь, разносили его по домам (22, 136 – 137), через огонь, разведённый у полевых ворот, прогоняли скот, в это время читались молитвы с обращением к Богу. Не эти ли голоса обрядов слышатся в стихотворениях Г. Айхи (Айги) и М. Сеспеля? Например, в произведении Г. Айги «Поле старинное» почти всё

пространство стихотворения отдано кресту. Не тот ли это крест, что клали предки в поле, где путём трения добывали огонь, обращаясь к Верховному Богу за помощью: «Во имя Бога» (22, 135). У Айги читаем:

о Божий
в творении Облика из Ничего
зримо пробивший
и неумолкающий
РАЗ
+
в образе Поля (2, 101).

Выразительность стихотворения создаётся за счёт ассонансов на о («Божий», «Облика», «Ничего», «образ Поля»), а («Раз», «неумолкающий»), повторяющихся окончаний (-ий): «Божий», «пробивший», «неумолкающий», создающих рифму, устремляющуюся ввысь за счёт звука й. Повторяя окончания, присущие слову «Божий», поэту удаётся выделить это слово, сделать его стержнем произведения.

Местом моленья, обращения к Богу, как сообщает В.К. Магницкий (22, 136 – 137), было поле. В образе поля здесь видится Верховный Бог. Через причастие «пробивший» поэту удастся «зримо» представить пробившийся огонь от трения дубовых брёвен, огонь этот, пробившись, не умолкает, он есть свет поля, образ Бога, это богоприсутствие чувствуется поэтом. Очевидно, через образы данного произведения говорит прапамять. В произведении «Снег с перерывами» поэт замечает, что этот «единственный» сон лишь ему понятен, что «выбор» поэтом «сделан», оттого «ясен день», слышится поэту «Ясность»:

из мира
вдруг его осмыслив:
легко и мирно взятого (1, 117–118).

В этом произведении дважды появляется знак креста:

(о сон мой в розах + сон в местах белеющих)
(о снова ты:
свобода + сон)... –

«Крест как символ, – замечает А.К. Салмин (26, 57), – у чувашей имеет глубокие корни». Крест на хлебе, рябиновый кре-

стик на шее телёнка, крест как элемент орнамента – все они, согласно А.К. Салмину, означают солнце (26, 57), свет, огонь.

Художественное пространство анализируемых поэтов пронизано мотивами солнца, огня, света. Наша цель – выявить их истоки. Для решения поставленной задачи обратимся к исследованиям ученых нашего региона.

Согласно П.В. Денисову, в первоначальных формах религии большое место занимало обожествление огня, огонь представлялся нашими предками «сверхъестественным существом», которое может благодетельствовать человека или повредить ему. П.В. Денисов подчеркивал, что в преданиях чувашей, как и у других народов, существует огненная птица «вут кайăкё». Этой птице приписывалось возникновение и прекращение пожара (16, 7; 33, вып. 5, 278).

В произведениях устно-поэтического народного творчества чувашей содержатся сказания об огне, способах его добывания; огонь в некоторых легендах наделялся чертами, свойственными людям: он говорил, вступал в спор, обладал умом (33, вып. 5, 278 – 279).

Первобытные люди, по мнению П.В. Денисова, обожествляя огонь, считали его живым существом, приносили ему жертвы. Так у чувашей в старину женщина каждый день лила немного воды в очаг, приговаривая: «Акă сана шыв паратăп, вут, ясара ан кай» (Огонь, вот даю тебе воды, не блуди). Когда разводили в горнице огонь, то бросали блины (икерчĕсем) и говорили: «Вучĕ пултăр, мĕнĕ куртăр, ăкна ёссе-сисе кайăр» (Огонь ли есть или что-нибудь, испробуйте моего угощения) (16, 118).

В.Д. Димитриев, в статье «К 1100 летию чувашской государственности», отмечает, что «древние предки чувашей – огурыские (болгарские) и сабирские (савирские, суварские, сувазские) занимали в первом тысячелетии до н.э. западное крыло верхнего Иртыша», затем, в начале нашей эры, они оторвались от остальных тюрков и, кочуя, продвигались на запад по Семиречью и степям нынешнего Казахстана. И болгары, и савиры говорили, как утверждает учёный, на языке, сходном с чувашским: у них вместо «з», звучащем в других тюркских языках, употреблялся

звук «р» (ротацизм), вместо «ш» – «л» (ламбдаизм). Например: тогуз – тәхәр (девять), кемеш – кёмёл (серебро).

Более пяти столетий болгары (оногуры) и сувары провели на Северном Кавказе. Североиранские племена Южной Сибири, Средней Азии, степей нынешнего Казахстана, особенно сарматы и аланы Северного Кавказа оказали на болгар и сувар культурное и религиозное влияние.

По мнению В.Д. Димитриева, в почитании огня прослеживается влияние зороастризма – древней религии иранских племён. Зороастризм – дуалистическая древнеиранская религия, создание которой приписывается мифическому пророку Заратустре (Зороастру). Зороастризм окончательно сформировался к VII в. до н. э. Главное в зороастризме – учение о постоянной борьбе в мире двух противоположных начал: добра, олицетворяемого светлым божеством Ахурамаздой (Ормузд), и зла, олицетворяемого тёмным божеством Анхра-Майнью (Ариман). Зороастризму присущи эсхатологические идеи о конце мира, загробном воздаянии, последнем суде и воскресении мёртвых, о рождении девой грядущего спасителя, оказавшие большое влияние на иудаизм и христианство. В настоящее время зороастризм существует в форме парсизма, в котором при сохранении прежних дуалистических идей развились представления о едином всемогущем боге (38, 137).

По мнению В.П. Иванова и В.Ф. Каховского, предки болгарских племён, как и всех тюрков, вышли из Центральной Азии. На этой территории ещё с III тысячелетия до н. э. широко были расселены древние предки тюркоязычных народов – гунны (хунну).

В. Ворошильский в статье «Сын гуннов, тот самый, поэт» (5, 207 – 220) замечает о том, что начало своё Г. Айги берёт от гуннов: «На языке чувашей имя Геннадий звучит «Хуннади», что означает сын гуннов». Он относит чувашей к «серебряным, или белым, гуннам».

По соседству с гуннами обитали монгольские, тунгусо-маньчжурские, финно-угорские, ираноязычные, индоевропейские племена, которые к III–II вв. до н. э. были покорены гуннами. Учёный считает, что гунны находились под сильным языковым и культурным влиянием китайцев, что основатель алтаистики Г. Рамстедт находит чувашский язык единственным ос-

татком языка древних гуннов, а именно той группы, которая называла себя «булгар» (36, 8), вот почему, вероятно, В. Ворошильский относит Г. Айги к гуннам.

Согласно В.П. Иванову, в конце III века до н.э. началось движение гуннских племён на Запад, на территорию Средней Азии и современного Казахстана (36, 9). По его мнению, во II в. н.э. оногурцы (вун «десять» + вăкăр «бык»), т.е. союз десяти огурских племён, имеющих тотемом быка, вторгаются в Семиречье и получают здесь от местных ираноязычных земледельцев этноним «сабир», который восходит к древнеиранскому, персидскому «савар», «сувар», т.е. «наездник» (19, 4 – 67). По утверждению В.П. Иванова, оногуры оставили в Западной Сибири этноним угры (югра) и топоним Сибирь (сабир) (19, 11). В.П. Иванов, как и В.Д. Дмитриев, отмечает, что оногуро-сабирские племена покинули прародину (Центральную Азию – территорию между Тянь-Шанем и Алтаем) в I в. н.э. под давлением соседей – китайцев и двинулись на запад обособленно от западных гуннов (19, 11).

В.П. Иванов, как и В.Д. Дмитриев, предполагает, что через посредство иранских племён в чувашский язык вошли десятки индийских слов, проникли в языческий культ предков чувашей элементы зороастризма – религии иранских племён-огнепоклонников, что чувашский языческий культ формировался под сильным воздействием зороастризма, это прослеживается, как замечает учёный, и в терминологии. Он приводит примеры: «Пихампар (пророк, покровитель домашних и диких животных и зверей) – перс. пейгамбар, Пирёшти (покровитель домоладцев) – перс. ферште» (19, 12).

В.П. Иванов и В.Д. Дмитриев отмечают, что название «булгары» впервые появляется среди оногуро-сабирских племён Северного Кавказа в V веке (19, 14), что тогда же примерно возникают политические объединения Великая Болгария и Суварское царство (19, 52).

После распада Великой Болгарии (около 650 г.) одна часть болгар во главе с Аспарухом ушла за Дунай и в IX в. растворилась среди славян, другая часть во главе с Котрагом в конце VII – начале VIII вв. переселилась в Волго-Камье и составила этническую основу чувашей и казанских татар, а оставшиеся на Север-

ном Кавказе болгары во главе с Батбаем участвовали в этногенезе балкарцев. Сувары и родственные им барсилы переселились в Среднее Поволжье в середине VIII в. и осели по соседству с болгарами.

В результате слияния части пришлых тюркоязычных болгар с местными финно-угорскими племенами, расселенными в северных районах Чувашского края, сложилась группа верховых чувашей (вирьял). В период монгольского нашествия и Золотой Орды в междуречье Цивили и Свияги переселяются с левобережья Волги «второй волной» болгаро-суварские племена и кладут начало формированию группы низовых чувашей (анатри).

Формирование чувашей в единую народность завершилось на рубеже XV–XVI вв. В.П. Иванов считает, что сам этноним «чăваш», возможно, восходит к названию сувар или суваз (19, 52).

Тема света пронизывает моление древних чувашей. Например, завершая моление в честь нового хлеба (сăра чўклени) (22, 57 – 92), чувашаи Байтеряковского прихода Тетюшского уезда, оборотившись к отворённой двери, держа в руках чашки с пивом, произносили поочерёдно: «1) Торă пўлхсё, 2) Херлеси-ра, 3) Чон сюрадаган Тора, 4) Сют – тёнчене, 5) Хвель ашшёне, 6) Хвель амăшне, 7) Кăвак – хуппине, 8) Пихампара, 9) Хурбона (Бог Жертв), 10) Перекетэ, перекет ашшёне, перекет амăшне, 11) Сют кўль амине (матери светлого озера), 12) Сирь ашшёне, сирь амăшне, 13) сирь синкерне, 14) сирь ашшёне, сирь амăшне, сирь пуш (туловище земли), сирь сехметне (сехметь – вероятно, от арабского зехметь – труд, работа, боль, вред)» (22, 91).

В.К. Магницкий приводит перевод на русский язык: «Хвала Богу, хранителю здоровья, дающему жизнь и избавляющему от злых демонов. Хвала карающему Богу, живущему в оврагах и пропастях земных. Хвала Богу, сотворившему душу человека. Хвала Богу, сотворившему, по благодати своей, хлеб и прочая земные растения. Хвала светлomu миру. Хвала отцу и матери солнца. Хвала отвергающимся небесам. Хвала пророку. Хвала курбану. Хвала неисчерпаемой щедрости, отцу и матери её. Хвала отцу и матери светлого озера. Хвала отцу и матери ветра, его заразам, переносящимся вследствие вихря от разных стран.

Хвала отцу и матери земли, ея испарениям, производящим всякие опасные заразы».

Молящиеся благодарили мир, называя его светлым (Ѕўт – Тёнце), мать и отца озера называли тоже светлым (Ѕўт кўль) (22, 91). При описании данного обряда ученый останавливается на «Тўр – килли». «Тўр означает «угол дом», – замечает В.К. Магницкий, – передний угол против двора, почётное место». У чувашей, согласно учёному, под именами «тўр – килли» «разумеется духовнопоклонение, место поклонения духам, живущим в запустелых строениях, на пустырях, не имеющим никакого образа», но он, как сообщает ученый, со слов Стенона Петрова, проявляется в виде сияния (22, 79).

Ключ к пониманию слова «белый» (знак чистоты, света) у поэтов также находится в основании старой чувашской веры. Например, при моленьи, принесении в жертву Богу за новый хлеб пива («Сра чуклэни») (22, 56 – 95) женщины одевали чистую (белую) одежду. В.К. Магницкий сообщает о киреметь под названием «Илемь хузя» (Мелимь хузя) – духе йирих, обитавшего в деревне Масловой (Кивьял) до 1870 г. в амбаре чувашина Василия Иванова. Обнаружение его, чествование произошло по причине того, что староста деревни Масловой, явившись в Волостное Правление, объявил, что в амбаре Василия Иванова с давних пор находится киреметь под названием «Илемь хузя» (Мелимь хузя). Изображение «Мелимь хузя» – квадратная берёзовая выбеленная топором доска, в полтора вершка толщиной, полторы четверти длиною и шириною была завешена, как пишет ученый, «белой простынёй». Люди, приходящие умилистить киреметь, должны были приносить для жертвоприношения «овцу белого цвета» (22, 73). Согласно Магницкому, киреметь «Мелимь хузя» находилась во многих местах, в том числе близ деревни Ельниковой (Тўгурчь) Яндашевского прихода.

Следует отметить, что кроме почитания киреметь, чуваше испытывали к нему и страх (22, 73), поэтому приносили жертвы, в том числе из белой жести. Например, согласно В.К. Магницкому, в Ядринском уезде Убеевской волости у деревни Тракь имелась киреметь «Валимь хузя». Недалеко от деревни Тракь имелась гора, покрытая вокруг оврагами «в коих текут ключи, поросшие еловыми кустами, в одном ключе есть йирихь» (22,

75.) Когда чувашки приходили сюда молиться, то садились, как сообщает исследователь, на камни и читали молитву: «Валимь хузя! Ээ сирлах пире; кильдэ порнаган—зембэ, порь выйльых-чирьлахь—зэмбэ—дэ, порь ачам—пчампа—да. Сирлах мана!» («Валимь хузя! Ты нас, живущих дома, помилуй со всеми домашним скотом, со всем семейством. Помилуй меня») (22, 76). Потом молившийся бросал киремети завёрнутые в белые холщовые лоскутки серебряные монеты и шёл далее на ключ, в котором жил «йирихь». Ему, согласно В.К. Магницкому, «даются вместо денег из белой жести кружочки, также завёрнутые в лоскутки белого холста» (22, 76). Сарманская киреметь Ядринского уезда, согласно записи Магницкого, ездит на белых конях (22, 255).

Во время общесельского обряда «Сьинзе» чувашки представляли землю «чреватой», «не копали её в это время из боязни, чтобы земля не разрешилась неплодием; топором ничего не рубили в то время, чтобы не оглушить «Сьинзе», требовали, чтобы все во время «Сьинзе» одевались в белохолщовую одежду» (22, 82). Требование это, по мнению В.К. Магницкого, касается тех местностей, где чувашки в обыкновенное время носят «сине-и красно-пестрядное бельё (улачи)».

Белого цвета самотканная одежда дарилась невесткой родственникам жениха в день сватовства (22, 200).

По данным ученого, «во время варенья жертвенной каши женщины и девицы, надев чистое бельё, городили вокруг деревни железную городьбу» (22, 48).

Для нас представляют интерес три фотографии Каррика, представленные в журнале «Лик Чувашии» (1995, 1). На фотографиях мы видим женщину, двух девочек, женщину на фоне разнородной толпы. Все они одеты в одежду белого цвета, женщина же на фоне народа одета в платье и традиционный халат (шупёр) белого цвета. Фотографии, сделанные в 1871 г., говорят нам о многом. Геннадий Орков, представляющий эти фотографии статьёй «Чувашские меланхолии Каррика», говорит, что там мы видим простых чувашек «в их повседневном одеянии» (24, 167–169).

Фотографии представляют образы трёх поколений, трёх возрастов чувашской женщины XIX в. На первой изображена женщина средних лет. Мы видим ее потемневшее от солнца,

чуть утомлённое лицо, в глазах – спокойствие и глубокое чувство внутреннего достоинства, свет, хоть голова ее не покрыта (вирьял – верховые чувашки – голову не покрывали), но с головы как бы стекают потоки серебра, они накладываются на плечи (сурпан ҫакки). Такие украшения, согласно Г. Оркову, «носились повседневно, составляя единый ансамбль с белой рубахой (кёпе) и белым сурпаном, закрывающим шею» (24,168). Женщина излучает свет, он исходит из её внутреннего «Я», в то же время благодаря серебру она находится как бы в потоке света.

Фотограф из Санкт-Петербурга помог нам увидеть и двух девочек. Костюмы детей полностью повторяют наряды взрослых: те же вышивки на плечах и подоле, те же серебряные украшения на шее и груди. У девочек видны и штанишки, они также белого цвета. Лица их полны достоинства и излучают тепло. Третья фотография, представляющая пожилую женщину, весьма интересна для нас: солнце высвечивает фигуру в белом одеянии, его лучи, сливаясь со светом белой одежды, наполняют всю фотографию светом. Данные снимки являются подтверждением того, что чувашки отдавали предпочтение белому цвету, по этой причине даже повседневная одежда была сшита из ткани белого цвета.

Валерий Алексеев в статье «Свет и тепло» представил идею чувашского художника Николая Плониша, которая есть свет. В статье имеется интересная для нас мысль, которую произносит пожилой мужчина-чуваш, живущий в XX столетии, он говорит о древних чувашских богах: «Бог – это Солнце. Чувашки – народ хитрый. Когда их покорили русские, потребовали, чтобы они отреклись от своих древних богов – Киреметя, Пихампара, Пюлехса, даже слово «турă» (Бог) хотели заменить. Но деды наши сказали: «Вашего Спасителя признаём, но жить будем и надеяться на своих Всевышних. Пришлый Бог он и есть пришлый» (14, 171 – 175).

В словах пожилого мужчины представлено мировидение чувашского народа, в котором сохранена вера в Верховного Бога, в других богов, видна вера в свет. От их имени говорят как чувашский художник Н. Плониш, так и поэты М. Сеспель и Г. Айги, в произведениях которых представлена прапамять, в основе которой свет. Картины Н. Плониша «Доброе утро Юлиа-

на», «Колыбельная земли», «Чуть-чуть передохну», «Портрет матери» созвучны произведениям Г. Айги, М. Сеспеля. Их истоки, по нашему мнению, – древняя чувашская вера, которая прославляет «Џут тѣнче» («Светлый мир»).

Чувашские пословицы и поговорки, посвящённые «Џутă» (свет), отражающие мировидение наших предков, также доказывают то, что чувашаи истари почитали «свет». Приведём отдельные из них: «Џутă кун џутти пурне те џитет» (Света светлого дня для всех хватит); «Џутă кун џуттипе уйăх џути тѣнче тытатъ» (Свет светлого дня и луны Вселенную держат); «Џутă кун ячѣ џул парать» (Светлого дня название дороги открывает) (25, 110).

Мы, как и В.П. Станъял, считаем, что школа М. Сеспеля, как и Г. Айги, «незыблемо держится на чувашском миропонимании», в основе которого почтение, добро, свет (27, 99 – 115).

Выводы

1. В художественном пространстве поэтов представлено мировидение предков, в основе которого обозначен путь к сакральному.
2. Истоками мотивов света, огня в лирике поэтов является чувашское миропонимание.

Вопросы и задания

1. Напишите реферат на тему « Истоки мотивов света, огня в лирике М. Сеспеля и Г. Айги».
2. Осмыслите суждения П.В. Денисова, Н.Я. Марра, В.К. Магницкого относительно поклонения чувашами огню, сформулируйте собственные суждения, аргументируйте их.

Т Е М А 2

ПОЭЗИЯ Г. АЙГИ В КОНТЕКСТЕ ЭСТЕТИКИ М. СЕСПЕЛЯ

Остановимся на отдельных произведениях поэтов, где присутствуют мотивы огня, солнца, света. Стихотворение М. Сеспеля «Џѣн кун аки» («Пашня нового дня» в переводе П. Хузангая) в смысле представления древней чувашской религии является концептуальным.

К-44 306

ОБЩАЯ БИБЛИОТЕКА

ЧУВАШСКОЙ

РЕПУБЛИКИ

Мотив света – один из основных в данном произведении, он представлен через множество образов, в том числе: синева рас-света («кăвак сута»), солнце («хёвел»), золотая голова («ылтăн пуç»), золотой плуг («ылтăн акапуç»), звезда («сăлтăр»), золотая борона («ылтăн сүри»), солнечная нива («хёвел калчи»), голубое небо («кăвак пелёт»).

Исходя из замечания И.Н. Юркина о том, что в древней чувашской религии солнце, месяц и другие предметы упоминаются в «смысле Бога – творца земли, солнца, луны», мы можем предположить, что упоминание о солнце, небе в данном стихотворении равно упоминанию о Боге (28, 144). Наличие повторов «Сĕн кун» (Новый День) в каждой строфе, сравнений уподобляет речевую структуру данного стихотворения заговору. Это говорит о том, что форма мышления М. Сеспеля роднится с формой мышления древних чувашей. Обращение поэта к природным стихиям – огню, воде, свету – говорит о присутствии в его творчестве национально-мифологического сознания, которое удачно актуализируется поэтом через архетипические образы солнца, поля, света. Всё в огне: плуг, день, лемех.

Поэт находится в состоянии горения оттого, что свет пронзает его, как и Г. Айги, сказавшего, что в нём «горит тайнопись Бога» (1, 128). На всех образах данного стихотворения лежит знак присутствия Бога. В художественном пространстве стихотворения просматривается мифологема пути, как и во всём творчестве поэта, от «тьмы» к свету, от чего всё творчество М.Сеспеля и данное произведение в частности приобретает мифологическую глубину.

Проведённое исследование позволяет сделать вывод, что поэтический мир М. Сеспеля устремлён из прошлого в будущее, в нём, как и у Г. Айги, говорит прапамять, она представляет древнюю чувашскую религию, полную света солнца.

Предки чувашей поклонялись, как мы уже отметили, огню, стихотворение М. Сеспеля полно огня, света, оно есть голос прапамяти о тех временах, когда почитался огонь. Поэт говорит о «Новом Дне», его приход осуществится после того, как огнём очистится земля от старого дня. «Новый День» – это свобода, любовь, надежда, вера в свет. Солнце, согласно поэту, запрягшись в оглобли, «вонзает» в столетние пласты свой раскалён-

ный плуг, отлитый из синего света, т.е. света неба, Верховного Бога, так как, согласно Марру, «небо» в доисторические времена означало «бог», «знамение», «мощь», «творец» (23, 9).

Образ солнца у М. Сеспеля есть символ возрождения, с его помощью представлено небо, творец Вселенной, Бог, который есть свет. Это не просто стихотворение – это стихотворение – знак, его смысл приводит к осознанию чувашской идеи света, высвечивает национальный дух.

Основные образы данного произведения излучают свет: старинный плуг («Кăвак сұтăран шăратнă акапус» – Из синевы рассвета плуг отлит); в оглоблях не лошадь, а само солнце, новый день весь в свете горит («Сĕнĕ кун – шевле саррилĕ ылтăн пуç» – Чья голова в лучах зари горит); лукошко жёлто-красного света («Сар-хĕрлĕ кунтăкран...»).

Вселенную предки чувашей называли Сут Тёнче – белый свет, в чувашско-русском словаре под редакцией М. И. Скворцова приводится народная пословица «сут санталак суги пурне те ситет» (света Вселенной всем хватает), которая говорит о достатке света во Вселенной. Чувашский народ верил в свет Вселенной, верит в это и М. Сеспель, по этому поводу И.А. Дмитриев в статье «Сĕпĕл хывнă чĕрлĕ никĕсĕнчи тĕп шухăссем» (Положенные в основание возрождения основные мысли Сеспеля) заметил следующее: «Сĕпĕл сăввинче авалхи чăваш тĕнĕн чи сумлă символĕ, ытарăмĕ – Сут Тёнче – хайĕн малтанхи пĕлтерĕшне усратъ: Тёнчене кĕвĕллесе тăракан пĕр Хăват-Сутă» (31, 125).

Символ древней чувашской веры «Сут Тёнче» приобрёл в этом стихотворении Сеспеля своё первоначальное значение. Лелеющая Вселенную сила – это свет.

Потомки чувашей верили в свет Верховного Бога, их знания и представили нам как М. Сеспель, так и Г. Айги.

Г. Айги в стихотворении «Утешение – там» говорит, как и во многих других стихотворениях, о сиянии света. У него, как и у М. Сеспеля, всё сияет, находится в свете-сиянии:

а от села до другого потом от села и так далее

это сияние

молнии белого всюду кружащей

и долгой зимы!

сиянье расширяется, блеск усиливается:
чудно обходит сарая любого чуть- чуть отстоящего
блеском усиливаясь!

Г. Айги, как и М. Сеспель, знает, от кого исходит этот свет,
он обращается к нему, в голосе его радость и тревога:

Боже! ещё пребывать одинокой душой средь сияния
этого
чтобы
(немного ещё)
никуда (2, 70).

Несмотря на одиночество поэтов, на их, как выразился М. Сеспель, «космическую трагедию», они верят в свет, видят его сиянье. В стихотворении «Чӑн чӑрӑнӑ» (Воистину воскрес) М. Сеспель включает интереснейший образ «Кӑвак хуппи» (Северное сияние), который равен по семантике образу «неба-окна» Г. Айги. Начало этого образа в древней чувашской религии, о чём сообщает В.К. Магницкий в учёном труде «Материалы к объяснению старой чувашской веры». Он, повествуя о моленье при принесении в жертву Богу за новый хлеб пива, называет имена духов, которые перечисляли молившиеся. Начинается список (в деревне Масловой) именем Торӑ, далее перечислялись имена духов, под номером 26 (22, 63) представлено имя духа «Кӑвак Хуппи» – миганье или раскрытие неба (собственно: ресницы тверди).

Согласно В.К. Магницкому, у чувашей Ядринского и Цивильского уездов есть поверье, что во время раскрытия неба на мгновение Бог даёт человеку всё, что бы человек ни попросил. Магницкий приводит рассказ о том, как однажды мальчик, стёрёгший лошадей в лесу, во время «кӑвак хуппи» попросил узду, и ему Бог сбросил целую кучу уздечек (22, 63). Верховный Бог, раздав людям веры, удалился от дел, но иногда он проходил по земле или смотрел на житие людей с неба, это длилось мгновение – тогда раскрывалось небо. «Кӑвак хуппи», по верованию чувашей, пишет В.К. Магницкий, – «и есть тот момент, когда Бог смотрит на землю» (22, 246).

Образ «Кӑвак хуппи» имеется в стихотворениях поэтов. «Кӑвак хуппи» в произведении Сеспеля «Воистину воскрес» осветило чувашскую землю, отчего:

и языка родного сила

Воскреснула: язык воскрес.

В нём появился солнца блеск, язык возымел мощь. М. Сеспель, завершая стихотворение, восклицает:

Сём вярмансем, шавласа ларър:
– Чаваш чёлхи чёрёлчё вилёмрен! –
Уйсем, варсем! Вёсе-вёсёмрен:
– Чан чёрёлнё! – тесе ян ярър!
Чаваш чёлхи текех чухан мар!
Чаваш чёлхи чёрёлчё вилёмрен.
Эй, чавашсем! Пётём чёрен:
– Чан чёрёлчё! – тесе кашкарър.

Перевод П. Хузангая:

Шуми дремучий тёмный бор:
Воскрес! – В ответ греми окрест
Холмов, долин, оврагов хор:
– Воистину воскрес! –
Живёт отныне слово наше:
Язык воскрес, в нём жизни блеск.
Воскликнем радостно, чуваши:
– Воистину воскрес! (4, 124–125.)

Приведённые стихотворения обнаруживают эстетическую концепцию поэтов, в основе которой вера в свет; хотя, следует отметить, что взгляды поэтов были неодинаковые в разные периоды их жизни, но вектор эстетической концепции, пронизывающий всё творчество поэтов, – вера в свет.

Мотив света в лирике поэтов – один из основных. В этом плане концептуальным является стихотворение Михаила Сеспеля «Инсе – синсе уйра уяр» (Далеко в поле жёлтый зной), написанное 12 июня 1921 г., напечатанное впервые в газете «Канаш» 16 октября 1922 г., автограф был переслан в Чебоксары Ф. Н. Покрышнем в 1922 г., но утерян.

Многомерность поэтических образов усиливается как за счёт используемых им слов и тропов, так и за счёт игры цвета и света, в этом плане стихотворение М. Сеспеля «Далеко в поле жёлтый зной» является «вершиной чувашской поэзии» (27, 109), оно является интересным не только по системе образов, но и по «форме изложения, системе строфики» (27, 109). Интересна

строфика данного произведения в собрании сочинений от 1989 г. Стихотворение оформлено в три строфы: 1–10 стихотворных строк, 2–11, 3–13, в оригинале же выдержана следующая строфика: 3–4–3; 4–3–4; 3–3–3–4, вместившая в себе следующую тематику:

1) 3 – свет, мерцающий, искрящийся в поле;

4 – представление души лирического героя, полной этого света;

3 – представление дум лирического героя;

2) 4 – возрождающаяся родина (Чувашия) с её малыми избёнками;

3 – Новое Дыхание, Новая Дорога (у Сеспеля – с заглавной буквы);

4 – душа лирического героя, полная света солнца, жаворонка песни;

3) 3 – Новое Дыхание, дающее силу земле чувашской;

3 – обращение к Новому Дыханию с просьбой дать силы;

3 – обращение к свету с просьбой гореть огнём в душе лирического героя;

4 – слияние сердца лирического героя со своим сердцем.

В стихотворении множество образов: дальнего поля, света, сердца лирического героя, солнца, пламени, красивой девушки («сар хёр»), облаков, родины, деревень с избушками, Нового Дыхания («Сён Сывлăш»), Новой Дороги («Сён Сул»), жизни («кун-сул»), Нового Дня («Сён Кун»), души, песни света, солнца, жаворонка, души чувашского народа, песни души лирического героя; среди них повторяющимися являются следующие образы: дальнего поля – 2 раза; света («уяр ури», «уйри уяр») – 5 раз; солнца, его пламени («уйра», «уяр», «хёвел хёлхемлё хёлхсем», «уяр юри», «хёвел ури», «хёвел юрри», «шевле сарри») – 6 раз; души лирического героя («чунлă чёрере», «чун вылять», «чун вёрет», «хёвеллё чун», «ман чёрере», «чёре», «выля», «кавар чёрем», «чёрем юрри») – 8 раз; Нового Дыхания («Сён Сывлăш») – 4 раза. Исходя из этой раскладки мы можем сказать, что ключевыми образами являются образы света (5 раз) и солнца (6 раз), их можно объединить, так как свет, играющий в поле, – это солнца свет, являющийся образом души лирического героя, где песней поёт свет солнца. Душа лириче-

ского героя, наполняясь светом солнца, начинает пламенеть, гореть, объединяясь со своим народом. Основные цвета, просматривающиеся в этом произведении, следующие: жёлтый: «хёвел хёлхемлэ хёлхсем» (искрящиеся лучи солнца), «саря хёр» (красивая девушка), «хёвел ури» (солнечный луч), «хёвел юрри» (солнца песня), «шевле сарри» (солнечные блики), «хёвеллён сун» (гори, как солнце); красный: «хёлхсем» (пламя огня), «вутлэ юн» (огненная кровь), «кавар» (пламенеющие угли), «каварлэ юн» (горящая огнём кровь), кавар чёрем (пламенеющее сердце); голубой: «пёлётсем» (небеса).

Интересна звукопись произведения, при помощи которой М. Сеспель смог передать не только игру лучей солнца, но и сознание древнего человека:

Хёвел ури, хёвел юрри,
Тяри юрри! Шевле сарри!
(Как сердцу скажешь: «Не гори»?
В нем солнца жар, в нем свет зари.)

Лирический герой любит солнце, игрой его лучей, взгляд его, скользя по горизонтальному пространству, устремляется в пространство вертикальное – вверх, к небу, солнцу, бесконечности, и он эту бесконечность вмещает в себя:

Инсе синсе уйри уяр,
Тымарсенче хёвеллён сун!
(Пусть в жилах кровь горит огнём,
Как зной над нивой жарким днём!)

Очень важна в этом стихотворении звукопись:

1. При помощи повторов палатальных и велярных звуков подаётся пространство – даль, где колосится рожь:

Инсе синсе уйра уяр
(Далеко в поле жёлтый зной).

2. Через звукосочетание р–т–а передано колыхание ржи от дуновения ветра.

3. При помощи звукосочетаний (ен–не) поэту удалось передать игру солнечных лучей в высокой ржи бесконечного поля.

Ассонансы и аллитерации, связывая ритмические движения, создают эффект игры солнечных лучей. Через звуковые повторы, представляющие магию слова, М. Сеспелю удалось пред-

ставить сознание древнего человека, в основе которого – идея Всеединства, почитание солнца, света.

Глубина вертикального пласта, её плотность создаётся поэтами за счёт часто употребляемых архетипических образов солнца, света, которые встречаются почти в каждом произведении. Так, из сорока двух лирических произведений М. Сеспеля в собрании сочинений эти образы употреблены в разных вариантах в следующих произведениях (мы дали их по нумерации сборника 1–42). Обратимся к ним: 1.

2. «Каллех шкулта» – «Вновь в школе» (ылтӑн кӗвӗсемӗ) – золотая трель).

3. «Салтак шӑпи» – «Судьба солдата» («сурта» – «свеча»).

4. «Час» – «Скоро» («хӗвел» – «солнце»).

5. «Чухӑнсен кӗрешӗ тертӗнчи кун ҫути...» – «Обездоленных свет в непосильной борьбе...» («сута» – «свет»).

6. «Пуласси» – «Грядущее» («йӑлтӑрка ҫанталӑк» – «светлая природа»).

7. «Пурнӑҫпа вилӗм» – «Жизнь и смерть» («шур пӗлӗт» – «белое облако»).

8. «Иртнӗ самана» – «Век минувший» («йӑлтӑр хӗвел ҫути» – «сияющего солнца свет»).

9. «Вӑхӑт ҫитӗ, вӑхӑт пулӗ» – «Дни придут – жизнь наша будет...» («сӗнӗ пурнӑҫ хӗвелӗ» – «новой жизни солнце»).

10. «Тухӑр тӗттӗмрен» – «Выйдите из темноты» («сута хӗвел» – «светлое солнце»).

11. «Хӗрлӗ тинӗсре» – «В Красном море» («сута пурнӑҫ» – «светлая жизнь»).

12. «Атӑл юрри» – «Волжская песня» («кӑн-кӑвак хум» – «синяя волна»).

13. «Тӑвансене пулӑшар» – «На помощь братьям» («шевле» – «заря»).

14. «Паня Бекшанский тусӑма» – «Другу Пане Бекшанскому» («сенкер» – «лазурь», «сута» – «свет»).

15. «Чӑваш чӗлхи» – «Чувацкий язык» («вута» – «огонь»).

16. «Чӑваш ачине» – «Сыну чувашскому» («кӑвар чӗре» – «огненное сердце»).

17. «Чăваш арăмне» – «Чувашке» («хёвел» – «солнце»).

18. «Йăвăр шухăшсем» – «Тяжёлые думы» («чĕре сунчĕ» – «душа горит»).

19. «Эпĕ вилсен» – «Как умру...» («сўллĕ ту» – «высокая гора» – символ мировой горы; «сарă кайăк» – «жёлтая птица» – символ горного мира; «хёвел» – «солнце», «сут телей» – «светлое счастье»).

20. «Чăваш поэтне Ахаха асăнса» – «Памяти чувашского поэта Агаха» («хёвел» – «солнце»).

21. «Чăн чĕрĕлнĕ! Ирĕклĕ сырнă сăвăсем» – Воистину воскрес! Вольные стихи» («кăвак хуппи» – «сплошная заря»).

22. «Или! Или! Лима савахвани!» – «Или! Или! Лима савахвани!...» («уяр» – «свет»; «хёвел» – «солнце»).

23. «Катаран каç килсен, каçхи кунăн мĕлки» – «Гаснет день...» («кĕмĕл сас» – «серебряный звон»).

24. «Шăршлă каç йăвăрри...» – «Тьма. Мне душно. Невмочь...» («сиçĕм» – «молния», «йăлтăр» – «сияние», «сутă» – «свет»).

25. «Чăваш! Чăваш!...» – «Чуваш! Чуваш!...» («хёвел» – «солнце»; «вут» – «огонь», «ылтăн» – «золото»).

26. «Сĕн Кун аки» – «Пашня Нового Дня» («сутă» – «свет», «ялтăр» – «звезда», «хёвел» – «солнце; «кăвак пĕлĕт» – «голубое небо»).

27. «Тинĕсе» – «Морю» («вутлă чун» – «огненная душа»; «хёвел» – «солнце»).

28. «Инçе çинçе уйра уяр...» – «Далеко в поле жёлтый зной...» («Уяр» – «свет», «хёвел» – «солнце»).

29. «Экспромт» – «Экспромт» («хёвел» – «солнце»).

30. «Хурçă шанчăк» – «Стальная вера» («хёвел» – «солнце»; «хёвелĕн юрри» – «солнца песня»).

31. «Выç псалом» – «Голодный псалом» («хёвел» – «солнце»).

32. «Юлашки чĕл алра, юлашки чĕл...» – «Последний ломоть, последний».

33. «Кĕпер хывăр!» – «Проложите мост!» («хёвелĕ ирĕк» – «солнечное завтра»; «хёвел» – «солнце»).

34. «Хёрлѣ-хёрлѣ, хёрлѣ ма́кя́ньсем...» – «Маки красные, что там, вдали...» («хёвелѣн а́шши» – «тепло солнца»).

35. («Тѣлѣк») – («Сон»). («ѣул тѹпе» – «млечный путь»).

36. «Паянтан» – «Отныне» («шевле» – «зарница»).

37. «Ёнер йыва́ѣ пахчи ка́мйа́льне...» – «Лишь вчера в саду, светла, ясна...» («сар чечек» – жёлтый цветок», «саркай-а́к» – «иволга»).

38. «Кун те́пѣнче» – «На дне дня» («Тура́н ѣут ѣуртисем суна́ѣѣ» – «Божьи свечи горят»).

39. «Пурна́ѣам, ха́ш са́рт урла́ ка́скасáн...» – «Жизнь моя, за какими холмами...» («са́рт» – «гора» – символ мировой горы).

40. «Ўуркунне» – «Весна» («ѣута́» – «свет», «вут чечек» – «огня цветок»).

41. «Шуха́шласа ка́ларна́ ку́сене» – «Выдуманным глазам» («са́лтáр» – «звезда», «тѹпе» – «небо»).

42. «Уяр сенкерлѣх Илѣ́ртмѣ́шне» – «В солнечную Мань сине́вы...» («уяр Илѣ́ртмѣ́шне» – «в солнечную Мань»).

Из сорока двух лирических произведений образы солнца, света использованы автором в сорока, что доказывает ориентированность поэзии М. Сеспеля, как Г. Айги, на сакральное, старую чувашскую веру, где солнце считалось божеством первого порядка. Согласно чувашскому мировидению, изложенному Н.И. Егоровым, «солнце поднималось на небо по мировому древу», в течение дня оно объезжало землю, «устраивая на ней порядок» (36. 119).

Вышеизложенное свидетельствует, что матрицей, порождающей произведения поэтов, является старая чувашская вера, в основе которой лежит свет (ѣут те́нче, ѣутса́нтала́к – светлая Вселенная, светлый мир), оттого и плотность вертикального пласта, что представляет дорогу к Тура́ (Богу).

Через образы солнца, света, неба, поля представляется внутренний мир авторов, их миропонимание, материализуются философско-нравственные устремления, они есть способ высказать своё видение, представить путь к гармонии, к «ѣура́ѣтару», как говорили в древности, подтверждением чему является и суждение М.М. Маковского. Олицетворением гармонии, согласно

М.М. Маковскому, являются образы солнца, неба, вселенной, воды, огня, дерева, человека, жизни» (37, 99), поэтому, вероятно, столь часто встречаются данные образы в творчестве указанных поэтов, кроме них присутствуют образы оврагов, тьмы. Тьма порождает хаос. В мифологических представлениях чувашского народа становление мира рисуется как результат последовательного противопоставления пар: огонь – воде, небо – земле, земля – воде, верх – низу, передняя сторона – задней стороне, правое – левому, свет – тени, день – ночи, мужское – женскому (36, 111).

Согласно М.М. Маковскому, «создание Вселенной ассоциируется с возникновением божественной гармонии из хаоса» (37, 99). Истоки схватки тьмы и света мифологические, но их борьба происходит и «здесь», вероятно, поэтому один из сборников Г. Айги и называется «Здесь». Здесь – тьма, время оврагов, хаос, а там – «белое облако», Бог, чистота, первозданность.

Произведения Г. Айги и М. Сеспеля отражают неоднозначное время. Событийно-историческая основа лирики М. Сеспеля, согласно Г. Айги, – это «огненный смерч Революции, отблески его для чувашского мечтателя-юноши казались вспышками и порывами его собственного душевного мира». Родившийся в бедной семье, испытывавший на себе все тяготы жизни, он с жадностью ждал «Нового Дня», но, к сожалению, «Новый День» превратился для поэта в «дно Дня». Г. Айги родился в другое время, но оно также было трагическим – тоталитарный режим со всеми его тяготами лёг на его плечи. Поэтам пришлось жить в тяжелейшие времена, видеть-ощущать на себе страшное время, поэтому в художественном пространстве их произведений оно нашло своё место. Они осмысливают явления жизни своего времени, пытаются понять смысл пребывания человека на земле. Лирические герои поэтов говорят о трагическом положении, жизненные невзгоды быют их, милосердие часто обходит, они находятся почти на пороге смерти, не случайно у М. Сеспеля в июле 1920 г. появились такие сторчки:

Эх... пурнăç хытă çапрё-ске.

Перевод П. Хузангая:

... удары жизни

Эх были слишком тяжелы (4, 91).

Г. Айги же в 1973 г. замечает:
и был – изъеденностью
долго (1, 138).

«Удары жизни» наносились один за другим, но сквозь реально-временной пласт у поэтов проступают пространства культуры своего народа, где слышится зов к солнцу, свету, где представляются вечные ценности жизни – дружба, любовь, взаимопонимание, добро.

М. Сеспель умеет ценить дружбу своего друга Бекшанского, его называет «бесценным», «родным», «близким», «моим»:

Тăванччĕ, Пăня!.. Хĕн килсессĕн,
Эс сес пулаттăнчĕ ялан
Хам сыннăм, тусăмçăм... пĕр эсĕ.

Перевод П. Хузангая:

Друг дорогой, бесценный Пăня,..

Мой Пăня!.. Лишь бывало туго

От жизни мне – всегда я находил

В тебе одном родного, друга (4, 91).

Обратимся к стихотворению Г. Айги «Родное», где поэт пишет о любви к матери:

и полюблю я её и руками моими и губами
и молчаньем и сном и улицами моих стихов
и ложью – для государств
и правдой – для жизни (1, 15).

Поэму «Пусламăшĕ» (Исток) Г. Айги завершает словами:

тăван асра та сас парать
ун килĕшÿллĕх янăравĕ.

Подстрочный перевод автора:

и в уме слышится голос рода,
зов к единению(3, 72).

В этих словах просматривается мотив единства, слышен зов к единению. «Души богатства» не дано отнять у поэтов, оно их достояние, их произведения пронизаны философскими раздумьями о смысле бытия, это даёт право назвать их лирику философской, ибо философско-мистическое переживание происходящего налицо. Это, по нашему мнению, и определяет художественно-образную структуру, имеющую истоки в прапамяти своего народа, формирующую неповторимое художественное

время – пространство, где время «теней-призраков», «тьмы безвинных жертв», где «сам ты – жертва среди них» (1, 178), где «Мертвизна-Страна», «Мёртвость-Страна», «эпоха-труп» (1, 184), где нет воздуха:

Сывлаш сук. Антӑхатӑ сын чӑреллӑ этем.

Подстрочный перевод автора:

Воздуха нет. Задыхается человек, имеющий сердце (3, 131).

С потрясающей силой драму своего времени смог передать поэт в стихотворениях: «Эпоха-труп-такой», «Родина-Лимб», «Три записи к Эпилогу» (где страна названа «Страной – без – Народа», где озаряется лишь «Отсутствие»). В стихотворении «И: Едино-Овраг» и многих других через символ оврага поэту удалось сказать о трагедии своего времени:

ветр над оврагом Людьми называться-бесстыдно-Оврагом
и наконец Сверх-достоинство-Бездна...

кратер оврага

оврага...

самой Пустотою...

закончили

ветр

над оврагом (1, 244–246).

Через многократно повторённое слово «овраг» поэт сообщает о своём времени, уподобляя его оврагу. Овраг – один из архетипических образов, имеющий основу в национально-мифологическом мышлении чувашского народа. Согласно А.К. Салмину, «места для жертвоприношений и молений киреметь располагались в стороне от поселений и дорог». Согласно записям М.П. Петрова (записи от 1881 г. в Буинском уезде Самарской губернии), которые представляет А.К. Салмин, «насылающие на людей жестокие болезни киремети располагались в овраге около леса, за границей угодий, в лесных зарослях, в глубоком овраге между двумя деревьями, на краю крутого бора, ими являлись также и одинокие деревья» (26, 161).

По представлению Н.В. Никольского, киреметь – это дух, не сумевший взять у человека душу и повесившийся на осине. Точность психологического состояния лирического героя в указанных произведениях доведена до предела. Мысли Г. Айги перекликаются с мыслью М. Сеспеля:

Халиччен шанчакпа чёре сунчё...

Паян теме сиссе ёмёт сунчё,

Шанчаксар чунәма сивё сапрё,

Сивённё чёрере вайям чакрё.

Перевод П. Хузангая:

Надеждой сердце жаркое пылало...

Сегодня вдруг надежды в нём не стало.

Полна предчувствий, вдруг душа остыла,

В остывшем сердце увядает сила (4, 106–108).

Основная роль в данном стихотворении М. Сеспеля, как и во многих произведениях Г. Айги, отведена звуку «а», первозвуку, представляющему как свет, так и боль в творчестве поэтов.

Указанные стихотворения поэтов – это размышления, думы о родине, мире и человеке в нём, это медитативная лирика. По мнению Г.Н. Поспелова, в большинстве лирических произведений основным предметом познания является «внутренний мир самого писателя». Образцом медитативный лирики является как стихотворение М. Сеспеля «Ййавър шухәшсем» (Тяжёлые думы), где уже в самом названии обозначена медитация через имя существительное «дума», так и указанные произведения Г. Айги, размышляющего о «времени оврагов», где «блистает» «бессмертность»:

блистает

бессмертность – за тем отблестаньем (1, 245).

В стихотворении Г. Айги «И: Едино-Овраг» имеется глубочайший, древнейший архетипический образ оврага – символ тьмы, но кроме него в его произведениях, как и во многих произведениях М. Сеспеля, имеется и другой символ – символ жизни – образ Солнца, света (перевод П. Хузангая):

Вәхәт ситё, вәхәт пулё: Дни придут – жизнь наша будет

Сён йерке килсен, На земле иной:

Юхмё, юхмё тек куçсулё Перестанут плакать люди

Пурнәс хёсёкрен! От недоли злой,

Сёнё пурнәс хёвелё Вспыхнет солнце новой жизни

Сунё сүтатса! Ясное навек! (4, 74–75)

В первую строку данного стихотворения, чтоб усилить психологический напор, М. Сеспель включил лексический повтор

со словом «время»: «время придёт, время будет», который передаёт движение времени, представляет хронотоп вечного движения – Возвращения, что важно для творчества поэтов, в основе которого, наряду с мотивами оврагов, тяжёлых дум, превалируют мотивы цельности, возвращения, единства человека и вечности, земли и неба, поэтому лирический герой их произведений обращается к солнцу, свету, вечности (перевод П. Хузангая):

Пур чухансем тёнчипе	Вместе строить, вместе жить
Вёл сурта тавар;	Всем нам, беднякам,
Йалтёр хёвел суттипе	Светом солнца озарить
Тәррине тәрлар	Дом всемирный наш (4, 68–73).

В их лирике просматривается философско-эпическое переживание происходящего, это определяет художественно-образную структуру лирики поэтов, где время «оврагов», «тяжёлых дум» противопоставлено вечности, где каждая былинка равна безмерному космическому пространству, ибо пронизана его светом. Поэтика определяется философско-эстетическими взглядами указанных авторов, которые отчётливо проявляются в символике как старой чувашской веры, так и библейской.

В произведениях поэтов переплетаются горизонтальные и вертикальные пласты. Через горизонтальную плоскость авторы представляют трагедию своего времени, где бездна «оврагов», так как человека заживо замуровывали в гроб:

в пребывании – гробом «своим» (2, 120),
но и гроб у Айги «свой», где «Чистота-Обособленность», «Чистота-Красиво», «мучительно-жертвенно» (2, 121), где, несмотря ни на что, лирический герой устремляется в пространство иное – к небу, свету, чтоб быть «среди вас и вместе с вами» (2, 127).

Лирический герой М. Сеспеля, как и лирический герой Г. Айги, несмотря на «тёссёр вәхәт» (бесцветность времени), которое уподоблено поэтом ужу («Тёссёр вәхәт сёленё сума / шәхәрәтә «Тек тәраймән!» тесе – Бесцветного времени уж рядом / свистит «Больше не встанешь»), устремлён в небо:

Каясшәнччә те сүранах
Кәвак инсене курма.
Подстрочный перевод автора:
Захотел идти я пешком
Синюю даль смотреть (4, 192–193).

В России в период жизни М. Сеспеля и Г. Айги тьмою порождалься хаос. Поэты осмысливают мир не только как место присутствия света, но и как время оврагов, сплошных испытаний, наиболее сильно это выражено в произведениях Г. Айги 60–80-х гг., М. Сеспеля – 19–22-х гг. XX в., по этой причине мифологема «хаос» присутствует в творчестве поэтов; в творчестве М. Сеспеля она формирует сначала событийно-реальную плоскость Первой мировой войны, которая ярко выражена в стихотворении 1916 г. «Салтак шăпи» (Судьба солдата), где видится образ оврага как символа хаоса:

Ак юнлă сăпăсу пусланчĕ,
Етре вĕсет сырма енчен.
Сири шинелĕм таткаланчĕ,
Выртатăп алсăр, пĕр-пĕччен
Перевод П. Хузангая:

И вот начался бой кровавый,
Летят снаряды от реки,
А я в изодранной шинели
Лежу, бедняга, без руки (4, 52–53).

Время хаоса, разорванности передано и через образ шинели. Она в лохмотьях, таково и время, его цельность разорвана войной. Мифологема «хаос» формирует событийно-реальную плоскость России 19–22-х гг. XX в., что с особой силой показано в стихотворении «Кун тĕпĕнче» (На дне дня), где присутствие тьмы обозначено уже в названии стихотворения словом «тĕпĕнче» (на дне). Семантика слова «тĕпĕнче» (дно) приводит нас к мифологическому сознанию чувашского народа, где словом «тĕпсĕр» (дно) обозначался подземный мир, мир тьмы, смерти, где «Эсрель вместе со своим господином Шуйттаном надзирает за душами грешников» (36, 123.) М. Сеспель с болью в сердце восклицает (перевод Ю. Айдаша):

Пĕр тĕллевсĕр шăвать кун-сулăм.
(Жизнь бесцелья штыком пронзена).

...

Чун ахлатĕ: «Āста пăта!»
Пĕрех хут пурнăса пăвас мар-и.....
(И застонет душа: «Где гвоздь!»
Жизнь мою затянуть бы петлĕй)...

...
Яшлăха такамсем таптанă
(Юность чьей-то пятой поправа)

...
Пурнăç, санăн пылу мёнле
Тўсме сук йўснё-ши, мур илесшё.
(Жизнь ты, жизнь моя, где же, где
Мёд твой стал нестерпимо горек) (4, 178 – 179).

Лирическому герою душно, замкнутость пространства поэту удалось передать через аллитерацию на р («пар», «тёллевсёр», «пёрех», «пурнăча», «мар-и»).

Мифологема «хаос» просматривается и в творчестве Г. Айги, она присутствует в каждом его произведении, представляя время 60–80-х гг. XX в. – время тьмы. Это время называется по-разному, Г. Айги говорит, что «среди света тьма» имеется (2, 175), что «эпоха труп такой», что страна есть «Мертвизна-Страна» (2, 176), век есть «век безмолвия», т.е. век «исчерпанных криков» (2, 178).

Мифологема «хаос» кроме событийно-реальной плоскости формирует в творчестве поэтов мифолого-символически-библейскую плоскость, что представлено в их лирике через архетипические образы света, солнца, поля, оврага. Объединяет поэтов и то, что указанные плоскости (реальная и мифолого-символически-библейская) сконцентрированы в образе лирического героя, представляющего авторов.

Вторая плоскость особенно ярко представлена М. Сеспелем в стихотворениях: «Или! Или! Лима савахвани!..», «Сён кун аки» (Пашня нового дня), «Инсе синче уйра уяр» (Далеко в поле жёлтый зной), где через архетипические образы солнца, бездонного ключа, поля, звезды, ночи, через евангельские изречения, приписываемые Христу, что в переводе с древнееврейского языка означают «О боже, боже! Что же ты меня оставил?». М. Сеспелю удалось представить свой внутренний мир, свою боль, отчаяние от невозможности убрать хаос после-революционного времени.

Вторая плоскость просматривается почти во всех произведениях Г. Айги, что является также средством представления

его боли, отчаяния от присутствия тьмы в свете бытия, отчего он и восклицает:

золотом ты продолжаешь блистать
надпольная клетке духовна! — да только о том
что я был растворённым
в веяньи этом
понял я — в тьме оказавшись (2, 295).

Образ тьмы — один из древнейших мифологических символов, в Библии же он часто употребляется иносказательно «для означения невежества, печали — области злых духов» (34, 861), что видится и в лирике поэтов. Через образ тьмы они говорят о трагедии своего времени: о войнах, голоде, смерти лучших людей. Тьма имеет место как во время М. Сеспеля, так и Г. Айги. Сквозь пространство света виднеется тьма, но сквозь тьму всё же и у поэтов видится свет, через почти мёртвое пространство просматривается иная реальность, где хранится весть о белых, чистых временах, о времени присутствия Бога.

Одним из основных приёмов, восходящих к мифопоэтическим традициям поэтов, является наличие бинарных оппозиций, архетипических по своей сути, порождающих мотивы «здесь-там», «верх-низ» в разных вариациях. Образ света, символизирующий у них чистоту, красоту, добро, прапамять разворачивается в определённую линию предикатов. У Г. Айги: «солнце», «розы», «флоксы», «жасмин», «мак», «ромашка», «холмы», «пение», «берёзы», «сосны», «поле», «поляна», «тишина», «снег», «полдень», «капля», «храм», «облако», «птица», «дитя», «тишина», «река», «утро», «стрекоза», «заря» и другие. У М. Сеспеля: «золотая трель», «солнце», «свеча», «поле», «храм», «роза», «мак», «облако», «небо», «зарницы», «лазурь», «друг Паня», «язык», «слово», «день», «синева», «бездонный ключ» и другие.

Образ тьмы также разворачивается в линию предикатов. У Г. Айги: «смерть», «голод», «овраг», «ракитник», «тьма», у М. Сеспеля: «смерть», «дно», «голод дня», «война», «разруха».

От присутствия тьмы оба поэта испытывают тоску, покинутость, скорбь, поэтому мотивами философии экзистенциализма пронизаны все произведения. М. Сеспель спрашивает:

Џут тѣнчере йывӑр хурлӑх
кам ытларах тӑснӗ?

Перевод П. Хузангая:

Скорбь, тоска кого на свете

Больше всех терзала? (4, 101).

В этих строках показан не столько образ чувашской женщины, сколько внутренний мир самого поэта: скорбь, тоска, одиночество.

Г. Айги называет страну «Изготовительницею трупов», где сплошные овраги: из «всей-земли-оврага» (1, 187).

Мотив света у поэтов связан с преодолением тьмы, времени «Мёртвизны-Страны», поэтому в любом, даже в самом трагическом произведении, слышны ноты преодоления тьмы, пусть дверь «захлопнута глушью» («На дне дня»), пусть стонет душа, всё равно синеве быть:

Шӑплӑх. Шӑпчӑк юрри. Сенкер.

Џӑлтӑрсен суртисем сӑнассӗ.

Перевод Ю. Айдаша:

Соловьиная синь и тишь,

В синей выси звёзд чётких свечи (4, 181).

Лирический герой обращается к голубому свету звёзд, который противостоит тьме, через такое обращение поэт выражает мечту о гармонии, о преодолении хаоса. Голубой цвет представлен через такие слова, как «синь» («сенкер»), «синяя высь» («сӑлтӑрсен суртисем») в стихотворении «На дне дня» – «Кун тӑпӗнче»; «синяя лазурь» («сӑт сенкерлӑх») в стихотворении «Весна» – «Суркунне»; «Мань синевы» – «Уяр сенкерлӑх Илӑртмӑшӗ»; через образ плуга, отлитого из «синевы рассвета» («Кӑвак сӑтӑран шӑратнӑ акапуҫ» – «Пашня нового дня»).

В произведениях Г. Айги также встречается голубой цвет, это и «синие донья», близкие Богу, в стихотворении «Окно – сон» (2, 54). Очевидно, обращение к голубому цвету берет свое начало в старой чувашской вере, так как, согласно Н.И. Егорову, предки чувашей часто обращались к небу, верили, что «прежде небо было близко, его свободно можно было достать руками, люди якобы кусками неба лечились от разных болезней» (36, 115). Небо называли «кӑвак» (синь), у неба были ворота («кӑвак хупши»). Турӑ (Бог) после обустройства мира вознёсся на седь-

мое небо, оттуда через меньших богов продолжал управлять земными делами, поддерживая гармонию и порядок, «время же от времени раскрывал небесные врата («кăвак хупши») (36, 121).

Желание воцарить Свет, тоска по Свету, по сини у поэтов – один из основных философско-эстетических векторов, его истоки также в старой чувашской вере, так как согласно Н.И. Егорову, чувашское слово Турă (Бог) восходит к древнетюркскому Тенгри («небо»), следовательно, «главный чувашский бог является «персонифицированным небом», его называли богом «белого света» (сут тёнче Турри), «по представлениям чувашей, Турă (Бог) только один» (36, 120), но мы считаем, что образы света, слова у поэтов имеют и библейские истоки, так как Бог ассоциируется в Библии как со Светом, так и со Словом. «Бог есть Свет, и в нём нет никакой тьмы», – говорит св. Иоан Богослов (37, 855 -- 856).

Слово «Логос» означает второе лицо св. Троицы – сына Божия, как Вечное слово Божие, от вечности бывшее с Отцом (34, 859). В Евангелии от Иоанна сказано о том, что Слово было Бог: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Евангелие от Иоанна. 1:1). «И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (Евангелие от Иоанна. 1:14).

Трепетное отношение к слову у поэтов, вероятно, проявляется по той причине, что они, как и в Библии, слово приравнивают свету, Богу. В стихотворении М. Сеспеля «Чăн чĕрĕлнĕ» (Воистину воскрес) явно видны библейские реминисценции. Согласно поэту, воскресение родного языка равно воскресению Христа, поэт четырежды восклицает:

Чăн чĕрĕлнĕ!

(Воистину воскрес),

обращается к старцам-мудрецам, лесам, полям, просит их славить язык, как славили Бога. По мнению М. Сеспеля, Чувашию благословил сам Бог, он замечает:

Кăвак хупши пĕлĕт тăрринчен

Чăваш сĕрне сутатса ячĕ.

Чăваш сĕр-шыв чĕлхи хăвачĕ

чĕрĕлсе тăчĕ вилĕмрен.

Перевод П.Хузангая:

Чувашию с развёрнутых небес
Заря сплошная осветила.
С языка родного сила
Воспрянула: язык воскрес.

В стихотворении имеется образ «кăвак хуппи» (световое явление – разверзшееся небо), оно, по представлениям древних чувашей, сияет зелёным и голубым цветами, похоже на молнию, приносит счастье, является Божьей благодатью (26, 176). Значит, обращение к языку как силе жизни имеет свои истоки как в Библии, так и в старой чувашской вере, когда предки чувашей явление «кăвак хуппи» считали приходом Божьей милости, дарующей жизнь, поэтому поэт и верит в то, что язык, появившийся на земле, которую благословил Турă, вечен, он не умрёт:

Чăваш чĕлхи чĕрĕлчĕ вилĕмрен,
Эй чăвашсем! Пĕтĕм чĕререн,
– Чăн чĕрĕлнĕ! – тесе кăшкăрар.

Перевод П. Хузангая:

Язык воскрес, в нём жизни блеск.

Воскликнем радостно, чуваш:

– Воистину воскрес! (4, 125.)

Строки Сеспеля созвучны со стихами из Евангелия от Луки:

«И сказал им... так написано и так надлежало пострадать Христу / и воскреснуть из мёртвых в третий день. (35. Евангелие от Луки. 24:46, 99.)

В стихотворении М. Сеспеля «Чувашский язык» представлена эстетическая идея творчества поэта:

Кăмăллă сĕр-шывăн кăмăллă челхисĕм!
Иртнĕ хурлăхушăн ситĕ ырлăху:
Хĕрлĕ хĕрнĕ хурçă, сунтаракан сисĕм,
Вĕри вутлă сулам эсĕ пулăн ху (4. 94).

Перевод П. Хузангая:

Сладкая для слуха речь родного края!

Прежних унижений нету и следа.

Сталью накаляясь, молнией сверкая,

Пламенем разящим будешь ты всегда.

В стихотворении чётко просматриваются мотивы огня и солнца. В первой строке видится образ огня (вут-кăвар). Он, расширяясь, заполняя собой вертикальное пространство, уст-

ремляется ввысь, в стихотворении и на уровне вертикального, и горизонтального пространств просматривается образ огня, вместившего мотив «хăват» – силу солнца, огня. Таким образом, смысл стихотворения видится в следующем: поэт, сравнивая чувашский язык с огнём, представляет тем самым национально-мифологическое сознание своего народа, который, поклоняясь огню, верил в свет, поэтому, вероятно, в стихотворении множество глаголов, представляющих будущее время: «кая пулмё» (не отстанешь), «сйтё» (придёт), «эсё пулăн» (ты будешь), «кайё яту» (пойдёт имя твоё), «янраттарса кайё» (зазвенит), «пулăн» (будешь), «кайё яту» (пойдёт имя твоё).

Поэт устремляется в будущее, в пространство света, которое представлено через множество образов: «вут-кăвар» (огонь), «сут тѣнче» (светлый мир), «кăвар» (огонь), «хăватлăх» (сила солнца, света), «сиçем» (молния), «сулăм» (огонь), «ирёк» (свобода), через ассонанс на а: «тасатрĕ – кăварĕ суталчĕ... – Аслă – Атăл – Атăл, через сочетания мужской и женской рифмы, придающих стихотворению действенность, устремлённость. В стихотворении просматривается ассоциация Турă (Бога) с огнём, солнцем, светом, языком.

Г. Айги в стихотворении «Ыйăх вĕçсен сырни» (После сна написанное) также обозначает идею своего творчества:

Çав лăпланă сассемшĕн-и пултăр ман сас...

Пурнăçа вĕсем суннăн тăвас:

Илемне хутĕлес – чĕрери сутăпа!

(Хам каланăчĕ – яш кăмăла:

пĕтĕм пурнăç вăл – çакă тупа...) (З. 150).

Подстрочный перевод автора исследования:

ПОСЛЕ СНА НАПИСАННОЕ

Мой голос пусть будет в честь ушедших голосов...

Жизнь сделать по их заветам:

Спаси красоту светом своей души!

(Сам определил ещё в молодости:

Вся моя жизнь – это выполнение данного завета).

Таким образом, рассмотренные выше произведения поэтов объединяет идея сохранения души своего народа, их заветов, верований, языка. М. Сеспель устремлён в будущее, он верит в возрождение чувашского языка, говорит о его силе, чистоте:

... вайна с̣ухатмар̣ан – силу не потерял (подстрочный перевод исследователя);

... к̣авартан таса – чище огня (подстрочный перевод исследователя).

Г. Айги также устремлѐн в будущее, свой голос он посвящает тем, кто ушѐл из жизни, даёт клятву сохранить их заветы, традиции, значит, и чувашский язык, обещает донести до людей свет души, где сконцентрировался свет ушедших. Слово поэтов обращено к народу, их думы не о себе, а о судьбе этноса. Они «обращены наружу» через свою боль. Если гений, замечает С. Кьеркегор, «обращѐн наружу, он становится поистине велик, а его свершения поразительны» (9, 195).

Таким образом, можно утверждать, что в творениях поэтов пульсирует душа народа, что говорят они от имени этноса. М. Сеспель в стихотворении «Инсѣ с̣инсѣ уйра уяр...» («Далеко в поле жѐлтый зной») произносит:

Инсѣ с̣инсѣ уйра уяр,
Тымарсенче х̣евеллѐн с̣ун!
Х̣евеллѐн с̣ун, к̣аварл̣а юн!
К̣авар ч̣ѐрем – пин с̣ын ч̣ѐри.
Эп п̣ѐр с̣ын мар – эп хам пин-пин.
Эп пин ч̣аваш – эп пин-пин с̣ын!
Ч̣ѐрем юрри – пин с̣ын юрри! (4. 150.)

Перевод П. Хузангая:

Пусть в жилах кровь горит огнѐм,
Как зной над нивой жарким днѐм!

Гори, как солнце, кровь, пылай!

Во мне стучит миллион сердец.

Я не один. Я сам – миллион,

Миллиона чувашей певец.

Миллионом стих мой повторѐн!

Идея солнечного света, пронизывающая всю поэзию М. Сеспеля, являет себя в этом произведении в полной мере, в нём говорится о свете, исходящем из полей и наполняющем лирического героя этим светом, отчего он и имеет право сказать: «Эп пин ч̣аваш» (Я есть тысяча чувашей). Поле для чувашского народа есть чистое, святое место, место присутствия Бога, этим

светом и наполняется сердце поэта, будем считать, что лирическое «я» совпадает с внутренним «я» поэта.

Подстрочный перевод автора исследования:

Дальних полей свет

Во мне солнцем гори!

Солнцем гори огненная кровь!

Огненное сердце – сердце тысяч.

Я не один – я сам тысяча тысяч.

Я тысяча чувашей, во мне миллион людей!

Песня сердца моего – тысячи людей песня.

В его песне тысяча голосов, это песня о свете, что исходит от полей, насыщенных солнечным светом. Подобную мысль мы можем встретить и в стихотворении Г. Айги «Ўкерчёкпе аса илү» («Фотография и воспоминания»).

Г. Айги, как и М. Сеспель, говорит о свете солнца, о том, как этот свет берегли предки, чтобы передать потомкам.

Для нас представляют интерес суждения П.В. Денисова о древних чувашах. В древности, согласно утверждениям ученого, «чувашаи видели в солнце могучего бога – подателя света и тепла». По представлению чувашей, солнце – существо одушевлённое, оно имеет мать («хёвел амашё»); отца («хёвел ашпё»); сыновей («хёвел ывалёсем»); у него имеются уши («хёвел халхи»); крылья («хёвел суначё»); ноги («хёвел ури»)? Они клялись солнцем (17, 13–14).

По мнению П.В. Денисова, височные кольца, распространённые у болгар, символизировали солнце. Костяные амулеты с украшениями в форме круга с расходящимися лучами говорят об обожествлении солнца (17, 66).

Автор исследования летом 2000 г., во дворе дома в деревне Шешкары Моргаушского района, обнаружила фундамент, стала раскапывать и увидела деревянную доску, на которой был вырезан круг с расходящимися от центра лучами, вероятно, он символизировал солнце. На месте дома в конце XIX в. – начале XX в. жила йомзя (жрец), вероятно, эта доска и принадлежала ее подворью, она являет следы обожествления солнца; найденную доску исследователь сохранил как знак древней чувашской веры.

Подводя итог сказанному, следует отметить, что поэты хранят в своей душе свет своего народа, сознают своё единство с

ним, этим они велики для него. Согласно С. Кьеркегору, гений «никогда не становится велик для себя» (9, 195). Философ, рассуждая о гении, говорит о возможности прозрения им временно-го, замечает возможность гения обернуться к самому себе и к божественному, если такое произойдёт, тогда, согласно учёному, явится «религиозный гений» (9, 196). Автор исследования считает, что М. Сеспеля и Г. Айги можно отнести к подобному типу гениев.

Выводы

1. Несмотря на трагическую судьбу поэтов в основе их эстетической концепции лежит вера в сакральное.
2. Образы света, огня – ключевые в их творчестве.

Вопросы и задания

1. Через какие образы представлен мотив света в творчестве поэтов?
2. Докажите, что форма мышления поэтов роднится с формой мышления древних чувашей.
3. Проанализируйте стихотворения «Далеко в поле желтый свет» (М. Сеспель), «Утешение – там» (Г. Айги), выявите общие мотивы.
4. Напишите реферат на тему «Ключевые мотивы в лирике М. Сеспеля и Г. Айги».

ТЕМА 3

ОБРАЗНОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ДРЕВНЕЙ ЧУВАШСКОЙ ВЕРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТОВ

Тема Бога – одна из основных тем Г. Айхи-Айги. У М. Сеспеля эта тема явно не обозначена, но он говорит о Турă (Боге), замечает его «свет», и тогда к поэту приходят слова «прости». Он просит прощения у вечера, шлёт прости синеве, т.е. месту обитания Турă (Бога), поэту грустно, он чувствует трагедию, называет её «космической» (4, 401). В стихотворении «Кун тĕпĕнче» («На дне дня») поэт восклицает:

Шӑплӑх. Шӑпчӑк юрри. Сӑнкӑр.
Туррӑн ҫут суртисем ҫунаҫҫӑ.
Пӑшӑлтатрӑ ӑшра темскер –
Каҫарсам, тет, сурхи симӑс каҫӑм.
Каҫарсам теп кӑвакӑлаха,
Ир-ирех тӑмалла-ҫке манӑн.
Тем хӑрушӑн хупать аӑка –
Тепӑр кун ӑмӑре ӑсанӑ (4, 178).

Перевод П.Хузангая:

Соловьиная синь и тишь.
В синей выси божия свечи.
Шепчет кто-то во мне: прости,
Мой зелёный, весенний вечер.

Шлю своё прости синеве,
Поутру мне проснуться рано.
Вот захлопнута жутью дверь –
И ещё день мой в вечность канул (4, 179).

Любовь к Турӑ (Богу) побеждает в нем, он просит у Бога прощения. М. Сеспель чувствовал «временность, конечность», знал, как и С. Кьеркегор, что всё возвращается вокруг «временного и конечного» (9, 48), но он знал и другое – вечное, то, что важнее земного счастья. Он, как Авраам у Кьеркегора, мог сказать: «Моя любовь к Богу побеждает во мне» (9, 48), поэтому его взгляд сосредоточен на небе, божьих свечах, откуда приходит свет, всякое благо, о чём сказано в труде П. Кифантьевой (20, 18 – 23). Она, объясняя древнюю веру чувашей, замечает, что до сотворения человека были одни только боги, из которых «главных было два: Ҫӗлти Турӑ (Бог добра и света), живший со своей женой на небесах), и шайттан (бог зла и тьмы), пребывающий в бездне мрака» (20, 18 – 23).

В подчинении у них было много второстепенных, им подчинённых. Так, у Ҫӗлти Турӑ главными помощниками были Ҫут-Тӗнче-Турӑ, посылающий на землю свет и тепло, «Чонь – Сӗрадань – Тора», дающий новорожденным младенцам души, «Асладӑй – Тора» Бог грома и молнии.

С целью осмысления древней чувашской веры обратимся к научным изысканиям П.В. Денисова. В учёном труде «Религи-

озные верования чуваш» в разделе «Религия чуваш в эпоху Волжской Болгарии» он приводит мысли Ибн-Фадлана относительно веры башкир в верховного бога неба, который вместе с двенадцатью богами управляет мирами, эти мысли, считает П.В. Денисов, можно отнести и к религии болгар, в составе которых были тогда чуваш.

Согласно Ибн-Фадлану, путешествовавшему по Волге в 921–922 гг., чьи мысли приводит П.В. Денисов в указанном труде, башкиры-исламисты, значит, и болгары, почитали высшее божество-небо (21, 134–136; 16, 65).

В тексте песни, записанной Х. Паасоненом, говорится также о едином боге:

Уяртать-и пёр турă,
Ах, турăсăм, турă.
Ырă курас пулсассăн
Сенкер уяр пул, турă.

Подстрочный перевод автора исследования:

Прояснит ли единый Бог,
Ах, боже, бог.

Если суждено добро увидеть

Безоблачно-ясным стань, бог. (16, 18.)

В этой песне мы видим обращение к единому Богу, уподобление ему неба. Чётко просматривается линия обожествления неба, как и в стихотворении М. Сеспеля «На дне дня». Поэт, глядя в ночное небо, ощущает бытие Турă (Бога), посылающего на землю свет.

Для нас значимы суждения Ю.В. Яковлева о бытие Турă? В статье «Русская православная церковь и старая чувашская вера: характер взаимоотношения» (30, 31 – 34), рассуждая о путях сохранения старой чувашской веры, он пишет: «... бытие Турă, бывшее потаённым и ощущаемое только в священном одиночестве, в ночи открывается в небесном знамении» (30, 34). В ночи приходит к поэту Лик Турă (Бога), о чём сказано в стихотворении «Тёлёк» («Сон»):

[...]. Суркунне пырсаччĕ ман пата вăл каçхине.

Йăлтăр куçĕ асилтерчĕ сұл тупе сенкерлĕхне.

Пăхса илчĕ те ўпкевлĕн, тăчĕ вăл чĕни-чĕнми:

«Эс манпа пыма шиклентён, – терё. – Тёрёс, пёттём-и».

Хаварт савранчё, уттарчё въл манран аяккалла.

Эп пълхантәм – «ан кайсамчё», – тесшён пултәм пулмалла.

Эп вара вăрантәм (4, 172).

Перевод Ю. Сементера:

... Этой ночью он явился мне во сне.

Взгляд открытый, будто небо по весне.

И увидел я упрёк в его глазах:

«Что за мною не пошёл ты? Давит страх?..»

Повернулся и ушёл мой гость опять.

«Подожди!» – хотел вослед я закричать

И проснулся (4, 173).

Стихотворение «Сон» создано в последний год жизни М. Сеспеля, в марте 1922 г., состоит из семи стихотворных строк. В первой строке обозначено время явления Турă (Бога). Весна – время обновления природы. Значит, мы можем сделать вывод, что Турă (Бог) ассоциируется у М. Сеспеля с весной – обновлением, временем появления тепла, солнечного огня. Употреблённый глагол совершенного вида «пырсаччё» (явился) вносит в стихотворение динамизм, он исходит от Турă (Бога).

Во второй строке представлены глаза Турă (Бога), они напомнили лирическому герою синеву неба. Используемое сравнение, расширяя пространство, представляет нам мир верхний, небесный, место обитания Турă (Бога); глагол «асилтерчё» (заставил вспомнить), употреблённый в форме совершенного вида, расширяет динамизм, уводит лирического героя в мир верхний, заставляя его вспомнить религию огня. Несмотря на то, что разрушались святыни (киремети), изгонялись жрецы, юмзи, колдуны, шла вражда между огнепоклонниками и новокрещёнными, начавшаяся в 40-е гг. XVIII века, несмотря на то, что их истребляли, осталась память крови, которая и заговорила в Михаиле Сеспеле в виде сна, где явился ему Сўлти Турă (Бог).

И.А. Дмитриев в статье «Сеспёл хывнă чёрелу никёсёнчи тёп шухăшсем» (Положенные в основание возрождения мысли Сеспеля) (31, 119 – 143) доказывает, что чувашская вера – это не языческая вера. Обосновывая свою точку зре-

ния, в качестве доказательства приводит доводы о том, что основные понятия древней религии чувашей равны мировым религиям: «чăваш тĕнĕ – язычество мар. Пирĕн тĕн вĕрентĕвĕнчи «сылăх», «чун», «тĕнче епле пĕтесси» синчен каланисем âна тĕнчипех суралнă ытти тĕнсемпе пĕр шайра тăнине сирĕплетессĕ» (Наше древнее учение о «грехе», «душе», «конце света» ставит нашу религию в один ряд с ведущими мировыми религиями).

И.А. Дмитриев приводит знаки отличия древней чувашской религии от языческой. Согласно ему, во-первых, у чувашей был свой пророк: «Вĕсен хайсен Вĕрентÿсĕ-Кĕтÿсĕ е пророк (вăлах – Чĕрĕ Турă, Сăкăр Турă, этем пулса сĕр сине анакан Турă)» (У них свой учитель-пастух, т.е. пророк, он же Живой Бог, Хлеб Бог, на землю в облике человека приходящий Бог). Во-вторых, согласно И.А. Дмитриеву, «чăвашсем Турăн сÿтă тĕнчине (хура халăх пурăнакан усăха) вилнисем Турă Тĕнчинчен (таса сăвасенчен) уйăрса тăни (чувашаи место обитания людей, светлую Вселенную, отделяли от Вселенной умерших (чистых кладбищ). В-третьих, согласно И.А. Дмитриеву, «чăн чăвашсем «сылăх» âнлавне ытти чăвашсенчен ытларах уянă» (понятию «греха» в древней чувашской религии отводилось большое место). В-четвёртых, согласно древней чувашской религии, умершие уходили в «Турăн сÿлти Тĕнчине» (в место обитания Турă (Бога) (31, 123).

В третьей строке стихотворения показано внутреннее действие Турă (Бога): он посмотрел с упреком на лирического героя, и лирическое «я» включается после взгляда Бога в орбиту мыслительного процесса, набирающего силу в четвёртой строке, где лирический герой слышит голос Сÿлти Турă (Верховного Бога), теперь он не только видит его, но и слышит, визуальное восприятие сменяется аудиальным, лирическое «я» всё больше и больше погружается в Сÿлти Турă (Верховного Бога). Богом задан вопрос, через него вводится новый мотив – мотив сомнения, страха, который в мае 1922 г. в стихотворении «На дне дня» обретает словесную форму «хăрушшăн» (жуть), в марте 1922 г. сомнение подано через вопрос Турă (Бога), в мае лирическое «я» поэта произносит:

Тем хָрушшָа́н хупать а́лка.

(Вот захлопнута жутью дверь).

Прошло два месяца, за это время сомнения переросли в «жуть». Пятая строка представляет действия Бога, он быстро поворачивается и уходит, динамика набирает силу, лирического героя охватывает волнение. В шестой строке представляется возможное действие лирического «я»:

Эп пָлхантָа́м – «ан кайсамчё», – тесшён пулт́а́м
пулмалла.

В переводе Ю.Сементера:

«Подожди!» – хотел вослед я закричать.

Уважая переводчика, попытаемся уточнить семантику текста и представить свой перевод:

«Эп пָлхантָа́м» (Я взволновался) – это весьма важное выражение для уточнения внутреннего состояния лирического «я», герой взволнован. Чем? Вероятно, тем, что Сўлти Турָа (Верховный Бог) правильно понял душу героя: «Эс манпа пыма шиклентён, – терё. – Тёрёс пёлтём-и? В «Чувашско-русском словаре» под редакцией М.И. Скворцова (538, 619) слово «шиклёнў» переводится как: 1. страх, испуг, боязнь. 2. трусливость, трусость, робость. 3. сомнение, опасение.

М. Сеспель из трёх значений вложил в слово «шиклентён» третье – «сомнение», «опасение», так как до слова «шиклентён» находится глагол «пыма» (идти), значит, выражение (четвёртая строка): «Эс манпа пыма шиклентён, – терё. – Тёрёс пёлтём-и?» переводить следует следующим образом: «Опасаясь со мной идти, – сказал. – Правду говорю?»

У лирического героя возникло желание поговорить с Турָа, но желание осталось неосуществлённым – он пробуждается:

Эп вара вָарант́а́м

Перевод Ю. Сементера:

И проснулся.

В переводе пропущено слово «вара» (потом), оно важно для понятия всего стихотворения: не просто проснулся, а после того, как пожелал поговорить с Турָа (Богом). Это слово иллюстрирует мировоззрение М.Сеспеля, его устремлённость к Турָа (Богу).

Смысл седьмой строки и всего стихотворения сводится к следующему: поэт в качестве вестника сообщает человечеству о

Сўлти Туря, о его свете, представляя тем самым религию своих предков.

Древнюю религию чувашей представляет и Г. Айги, в его творчестве встречаются произведения, где лирическому герою, как у М. Сеспеля в стихотворении «Сон», приснился Бог. В качестве примера обратимся к одному из них.

В стихотворении «Во время болезни друга» (К живописи Леонарда Данильцева) говорится о том, что Бог будто приснился лирическому герою. Из этой отправной точки складывается у лирического субъекта виденье Бога. Из чего же оно состоит? Бог — это «снег на холмах и дорогах», «детские одежды — говорения», «улыбки», «плач», «обед бедняков», а всё вместе Бог — это «жизнь», «прекрасное», «невыразимое». Интересен ритм стихотворения, вырисовывающийся за счёт многократного повторения букво-звуков слова «Бог»: «о», «г», «го», «ог», «б» особенно в начале стиха и в конце («будто», «Бог», «обед бедняков»), образуя кольцо ритма слова «Бог». Обратимся к стихотворению:

будто приснился Бог — и, вот вспоминается

складываясь в забытое Виденье (то распадаясь, то вновь начинаясь)

из снега на давних холмах и дорогах

из детских одежд-говорений

из лиц зверей из улыбки-и-плача — рядом — у порога друзей:

вас — дорогих: о живопись, жизнь,

Недавнее — Невыразимое

(прекрасное как обед бедняков).

Бог прекрасен, как «обед бедняков». Тема сочувствия человеческому страданию не нова в литературе, она встречается в творчестве чувашских поэтов М. Сеспеля, В. Митты; русских — Н. Некрасова, С. Есенина, по-особому озвучена и расширена в творчестве Б. Пастернака.

По мнению Е.Б. Рашковского, тема «сострадающего тождества души поэта другому человеку (особенно — человеку беззащитному, ставшему предметом людского помыкания и глумления), истории, городу, космосу проходит сквозь все наследие Пастернака». Жене Люверс, героине повести Б. Пастернака «Детство Люверс» — творенье предсмертных лет — именно в сострадании открывается тайна взаимосвязи и всеобщей зависи-

мости людей. Тема сострадания другому также проходит через всё творчество Г. Айги, в частности, в данном стихотворении он страдает беднякам, но он же и любит ими, потому что по чистоте они равны Богу. «Живой Космос, одухотворённый людским страданием, творчеством и надеждой», — замечает Е.Б. Рашковский в указанной статье (12, 160 – 166), — «одна из тем, роднящих Пастернака и Тейяра». Мы добавим Г. Айги и указанного нами философа.

Живописцев поэт называет «цветниками бога», сестру — «дитём бога» («Тур ачи пек тасаскершё»), в вещах дома видит Бога, о чём сказано в стихотворении «Вещи давнего дома»:

в вещах он наших — жалких и прощённых
и словно воздух в воздух:
тиха и одинока встреча их
с единой Ёмкостью — как свечное мерцанье:
во тьме поминовенья — нас.

Встреча «вещей жалких» и Бога являет миру «свечное мерцание», происходит единение с «Ёмкостью», под словом «Ёмкость» мы понимаем Бога, точка зрения Г. Айги и философа соприкоснулись, по их мнению, мы созданы с целью единения с «извечной великой силой, той самой, которая нас произвела» (10, 232).

Важно отметить, что вся поэзия Г. Айги — это призыв к свету, в стихотворении «Реквием мёлки-инсетрен» (Тень реквиема — издадека) он замечает:

Юлё ман
тур панă пек таса «хёрұ»
упраннă сұттăм сес... Санра
вăл ялтăратăр вайлăрах...
Сак пулё манăн сентерұ...(3, 52).

Подстрочный перевод автора исследования:

Останется у меня
богом данный чистый «жар»,
сохранившийся свет... В тебе
он пусть горит ярче...
Это будет моя победа...

Слово «хёрұ» в словаре под редакцией М.И. Скворцова (39, 555) переводится как: 1) жара, зной; 2) перен. жаркий, непро-

жжённый; 3) перен. жар, страсть, пыл, жаркий, страстный, пылкий, страстно, пылко. Остановимся на третьей позиции, осмыслим слово «хёрұ» как «жар», исходящий от огня.

В указанных выше сборниках Г. Айхи (Айги) в качестве ведущей представляется тема единого Бога, особенно ясно эта тема просматривается в стихотворении «И снова – лес», где слово «Бог» уточняется словами «один и тот же»:

поёт – во всех местах в лесу
его один и тот же Бог (1, 107).

Лирика Г. Айги свидетельствует, что эстетической доминантой его творчества является образ Бога, это происходит по той причине, что в прапамяти поэта хранятся знания о Турă (Боге). По мнению древних чувашей, Турă (Бог) – главное божество, творец Вселенной, создатель всего растительного и животного мира. В отличие от других Турă (божество, находящееся наверху), согласно Ибн-Фадлану, у башкир «господь, который на небе, самый большой» (21, 131).

По представлению чувашей, Турă имел облик седовласого старика с бородой и палкой в руках. Кроме главного, верховного, были у древних чувашей другие боги: Турă амăшĕ (мать бога), Пўлĕхсĕ (божество, близкое к верховному Богу), Пихампар (покровитель домашнего скота), Перекет (Божество бережливости), Кепе (бог-примиритель) и многие другие. Верховного Бога почитали, ему приносили жертвы, во время которых происходило моление, обращённое к Турă (Богу) с целью его содействия, например, во время уй чук (полевое моление) просили помочь Бога получить хороший урожай (26, 35).

Таким образом, жизнь древних чувашей была связана с Ылтис Турă (Верховным Богом), о чём и хранятся знания в прапамяти поэта, которая и представлена им в произведениях через многие архетипические образы, в том числе и через образ Бога.

В произведениях многих поэтов встречается образ Бога (А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, В.С. Соловьёв, А.А. Блок, М.А. Волошин), присутствует он и в лирике Г. Айги. Представляется этот образ по-разному: он видится «Там», т.е. в мире «верхнем», «горнем». Там видели Бога и предки чувашей, поэтому и называли его «Ылтис Турă» (Верховный Бог). Поэт замечает:

А там –
убежища облаков,
и перегородки
снов Бога,

и наша тишина, нарушаемая нами (1, 19).

Образ Бога приравнивается месту спокойствия, т.е. чему-то цельному. По мнению Хазрата Инайят Хана, «спокойствие – это не знание, спокойствие – это не сила, спокойствие – это не счастье, но спокойствие – всё это и, кроме того, спокойствие порождает счастье, спокойствие вдохновляет человека знанием видимого и невидимого, именно в спокойствии пребывает Божественное Присутствие» (13, 274).

Мы склонны считать, что «спокойствие» выступает у поэта как синоним покоя, места присутствия Бога «Там», но Бог в его художественном пространстве присутствует и «здесь» – на земле; он произносит:

– я богу отдан заново! (1, 31.)

Здесь поэт видит Бога в травах:

а этот плач средь трав

– я богу отдан заново.

Видит его в белом цвете:

слава белому цвету – присутствию бога

... бога – лицо (1, 35).

в снежинках, снегах видится поэту лик Бога:

буря белая – знамя...

бога (1, 54).

Он чувствует его присутствие в поле:

есть место, где лишь острова-двойники:

чистого первого – чистого третьего – чистого вечного –

чистого поля (1, 36–37).

Повторением определения «чистый» поэту удаётся расширить пространство – место пребывания Бога. Поля «восходят в небо – т.е. «туда», где пребывает бог:

и – восходят – поля – в небо (1, 38–39).

В поле всматривается поэт и произносит «есть»:

«есть» – повторяешь – как будто в себя помещаешь
светящее место:

– о есть! – (1, 61–62.)

Лирический герой в себя помещает «святище место», т.е. место присутствия Бога. При помощи пятикратного лексического повтора слова «есть» поэту удалось обосновать присутствие Бога в поле «Таком же».

Через указательное местоимение «такое» с частицей «же» поэт смог создать образ перво места, где «носился» Дух Божий, на подобное осмысление он выводит нас и через порядковое числительное «третьего», здесь чувствуется присутствие библейской реминисценции:

Бог-Отец (первый), Бог-сын (второй) Бог-Дух (третий):
снова

какого-то третьего ты вспоминаешь
что-то без слов объясняющего:

...

есть — как тогда (1, 61–62).

Образ «третьего» — творящего свет, Духа Божьего, возникает и в стихотворении «К утру в детстве», где поэт замечает:
то утро для волн творит (1, 67).

И здесь явно чувствуется библейская реминисценция: Дух Божий, носящийся над волнами вод, творящий свет (Библия. Бытие. 1:1–3). Острова появляются среди волн вод, они есть «облака-идеи», т.е. идеи Бога:

не острова ли облака-идеи
рождения повсюду белокамня.

Острова, рождённые Богом, спят — здесь также просматривается библейская реминисценция, ибо в Библии сказано, что первоначально, до небесного дождя, всё пребывало ещё в дни первотворенья «во сне» — «в ожиданиях», так и у Г. Айги:

и спят ещё: священные-милые...

гусятницы-небесно-ломти...(1, 67).

Думая о «единости» всего, поэт рассуждает:
душа — ты ныне — в боли — с этим схожа! —

ты — так же красным многая
и горем полевых людей себя казавшая:
единость —

как долгое и всё таящее
соборное — средь поля — знаменье

и навсегда стогами озарённая
и телом сына...

всё выбираешь осветить мне поле
где ты кому-то знаменем была
и раны принимая... (1, 69–70).

Через словосочетания «соборное знаменье», «телом сына», «раны принимая» поэт выводит нас на единство боли поэта, полевых людей и Бога, когда тот, находясь на кресте, согласно Библии, испытывал нестерпимую боль, страдая за «полевых людей», искупая грехи их, ставит знак равенства между словосочетанием «телом сына» и местоимением «ты». Через слово «душа», мы считаем, поэт представляет Бога-Сына, испытывающего боль на горе Голгофа:

где ты кому-то знаменем была.

Поэт, принимая раны, как принимал их Бог-Сын, ожидает своего поля, освящённого Богом-Отцом, Ылти Турă (Верховным Богом):

всё выбираешь осветить мне поле.

Такое поле, где всё совместно, едино, как у орехов, находящихся совместно в единой чашечке:

совместны!... чисты —

о настолько! — что кажется: этому долго
как звукоряду:

свободно простукивать:

над полем
над срубом:

воздушными косточками! —

словно на память — о бывшем когда-то:

стройном и чистом:

устройстве вещей (1, 71–72).

Он видит присутствие Бога в цветах, чувствует с ним однородность:

...однородны – тайною одною:
осадок гения в цветах
и ум...

и то же самое
и здесь.

Всех объединяет одна тайна – это тайна «фундаментального единства»: однородности цветка, Бога, человека, в цветках поэт чувствует «осадок гения», т.е. дух присутствия Бога. При помощи анафоры поэту удалось, придав тексту выразительность, высветить мысль о единстве всего в этом мире:

и ум...
и всё...
и то же самое
и здесь...

Через анафору соединяются стержневые слова текста: «ум» (бога), «всё» (весь мир), «здесь» (на земле), таким образом, представляется концепция видения мира:

как будто сами – место для природы
кого-то (1, 89).

Местоимение «кого-то», вероятно, следует прочитывать как «Бога», так как дальше в стихотворении говорится о ветре, носящемся над поляной, который «ослепляет», сравнение «бог-ветер» ассоциативно приводит нас к первой главе Бытия, где дух Бога носится над волнами, освещая их, готовя для акта рождения. Поэту в этом стихотворении удалось показать не только «Созидание мира – акта бытийственного оформления материи», но и покой – «акт творчества в духе», реальная область и состояние, где мир соприкасается и сливается с Богом. В художественном пространстве лирики поэта видится эта «сопричастность», слияние с Богом, поэт произносит:

и быть в Стране-из-Духа (сколь возможно):
в Стране-Удушья нет иной победы (2, 191).

Он желает быть в «Поле едином, как в общепрозрачной Душе!» (2, 201). Идея «сопричастности» с Богом представлена в данном произведении через словосочетание «Поле единое».

Образ «Пенья», это слово прописано поэтом с заглавной буквы, представлен в произведении «Снова – Поле – Россия»:

Словно – после видения воздуха-неба-иконы: Покров Пресвятой-Богородицы: вольным осталось – златистосмягчённое духом народа – сиянье: Покоя.

В полях России поэту видится сиянье Покоя, там, согласно поэту, происходит слияние с Богом. Мы видим движение лирического героя к «сверхприродному конечному совершенству» – «Покою» как вбирания в себя света Бога, чтоб, творя, уподобить себя ему, и таким образом обрести Покой. Понимание покоя как места присутствия Бога мы видим во многих произведениях поэта, но особенно полно представлено оно в стихотворении «Поляна к вечеру»:

а

оказалось: поляна

вся – перемена: уже – продвижение

света – до той полноты: излучение

всюду -- покоя! – и только избыток

где-то поверх – исчезающей тонкостью (2, 238).

При помощи ассонанса на о, а расширяется пространство текста, через аллитерацию на л, м представляется чувство любви, ощущение покоя. На поляне свет до полноты, от этого ощущение полного покоя. Поляна соприкоснулась и слилась с Богом. Идея слияния с Богом представлена через имена существительные: «продвижение» – «излучение» – «покой» и сильно через сложное имя существительное «тишина – Иисус»:

а ослепи и прими: и откройся – коль есть обнаружится:
о тишина – Иисус (2, 98).

Необычная наблюдательность Г. Айги, что видна в представлениях мига бытия, – это особое восприятие жизни, например, всматриваясь в цвета, в каждом из них он видит лик Бога, поэту раскрылся «тот» мир. Если в начале сборника «Теперь всегда снега» «тот» мир был лишь обозначен, то в стихотворении «Ты – ликами цветов» он понятен поэту, ибо раскрывается во всей полноте:

Господь, Ты — ликами цветов на том — раскрывшемся
мне — свете
самих цветов!..

...

И вглядывается душа:

вот — крест-цветок и циферблат-цветок-«Я»-Мёртвое —
в себя (пока живого) всматривающийся (1, 132).

Душа лирического героя видит Бога в цветах. Поэт верит в то, что на земле «поют» знаки Бога. По его мнению, эти знаки живут и в душе человека, поэтому он и замечает:

И вглядывается душа...

Эти знаки, согласно поэту, являются знаками вечности, свою задачу он видит в познании этих знаков — знаков Бога, символизирующих «живое! — и не прерывающееся», т.е. вне-временное и непреходящее:

там — только е с т ь.

(не существует — б ы л о)!.. — (1, 145).

В подобном видении мира находятся истоки его, совершенно особого, художественного метода, с помощью которого в видимом он просматривает невидимое, в миге — вечность. Таким образом, поэт через созерцание видимого познаёт невидимое, он занят познанием Бога, его знаков, т.е. вечного, нетленного, это может исчезнуть, согласно поэту, с Земли, если человечество не научится слышать голос Бога, Вечности. Совмещающей точкой невидимого в видимом является авторское «Я» — центр, где пересекаются философские, эстетические позиции Г. Айги. Лирический герой прокладывает путь к свету, Богу, он есть прообраз автора, мы можем назвать поэта духовным странником, каким были А. Пушкин, М. Лермонтов, М. Сеспель, А. Миттов, Ш. Бодлер и многие художники пространства Земли. Поэт знает свой путь:

... Я люблю и я знаю: для Бога нетронутой
сохранится твоя тишина (1, 143).

Слух его там, где Бога голос:

там — слух мой...—

и двойник его:

...

боярышник – при пении молчащий:

как метроном божественный нетронутый (1, 144–146).

Поэт не одинок, так как «там встреча» с «золотом Отцовства», т.е. с Богом.

Выводы

1. Г. Айги и М. Сеспелю посредством художественных образов удалось представить древнюю чувашскую веру.

2. Произведения поэтов – это знаки прапамяти народа.

3. Лирические герои художников слова прокладывают путь к сакральному.

Вопросы и задания

1. Подготовьте сообщение «Суждения В.К. Магницкого о древней чувашской вере».

2. Проанализируйте произведения «Сон» (М. Сеспель) и «Во время болезни друга» (Г. Айги), найдите общие мотивы.

3. Проработайте статью В.Г. Родионова «Эстетическое кредо Сеспеля» (Ульяновец. – 1990. – 15 окт.).

4. Прочитайте и осмыслите материал статьи М.Я. Сироткина «Основные мотивы творчества М. Сеспеля» (Учен. зап. УНГИ. – 1971. – Вып. 5. – С. 19-51).

5. Напишите реферат на тему «Образное воплощение древней чувашской веры в творчестве поэтов».

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Произведения Г. Айги и М. Сеспеля

1. Айги Г.Н. Здесь: Избр. стихотворения. 1954-1988 / Г.Н. Айги. – М.: Современник. 1991. – 288 с.

2. Айги Г.Н. Теперь всегда снега: Стихи разных лет. 1955-1989 / Г.Н. Айги. – М.: Сов. писатель, 1992. – 320 с.

3. Айги Г.Н. Стихотворения и поэмы / Г.Н. Айги. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. – 239 с.

4. Сеспель М.К. Собрание сочинений: Поэзия. Проза. Драматургия. Письма. Записи из дневника. – 2-е изд., доп. / Вступ. ст. В.Г. Родионова / М. Сеспель. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1989. – 526 с.

II. Литература о творчестве Г. Айги

5. Ворошильский В.Я. Сын гуннов, тот самый, поэт / В.Я. Ворошильский // Вест. рус. христиан. движения. — Париж. — 1976. — № 118. — С. 207-219.
6. Пагани-Чеза Дж. Заметки по исследованию чувашского мира в поэзии Геннадия Айги / Д. Пагани-Чеза // Лик Чувашии. — 1997. — № 2. — С. 111-126.

III. Работы по философии

7. Биbihин В.В. Примечания // Хайдеггер. Время и бытие: Ст. и выступления / Сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В.В. Биbihина / В.В. Биbihин. — М.: Республика, 1993. — 445 с.
8. Боров Ю.Б. Эстетика / Ю.Б. Боров. — М.: Политиздат, 1975. — 335 с.
9. Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с датск. / Коммент., общ. ред., сост. и предисл. Н.В. Исаевой, С.А. Исаевой / С. Кьеркегор. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
10. Тейяр де Шарден. Феномен человека: Пер. с фр. Н.А. Садовского / Предисл. и коммент. Б.А. Старостина / Тейяр де Шарден. — М.: Наука, 1987. — 240 с.

IV. Работы по теории литературы

11. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исслед. разн. лет / М.М. Бахтин. — М.: Худож. лит., 1975. — 502 с.
12. Рашковский Е.Б. Пастернак и Тейяр де Шарден / Е.Б. Рашковский // Вопр. филос. — 1990. — № 8. — С. 160-166.
13. Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев / Хазрат Инайят Хан. — М.: Сфера, 2000. — С. 274.

V. Работы по исследованию чувашского мира

14. Адж М. Все мы родом из степи / М. Адж // Лик Чувашии. — 1995. — № 3. — С. 129-131.
15. Алексеев Вал. Свет и тепло / Вал. Алексеев // Лик Чувашии. — 1995. — № 1. — С. 171-175.
16. Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки / П.В. Денисов. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1957. — 408 с.
17. Денисов П.В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей / П.В. Денисов. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1969. — 176 с.
18. Димитриев В.Д. К 1100-летию чувашской государственности / В.Д. Димитриев // Лик Чувашии. — 1995. — № 2. — С. 115-121.
19. Иванов В.П. Этническая история чувашей: Происхождение и формирование чувашского народа / В.П. Иванов. — Чебоксары, 1992. — 67 с.
20. Кифантьева П. Злая Киреметь / П. Кифантьева. — Чебоксары, 1911. — С. 18-147.

21. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг.: Статьи, переводы, коммент / Отв. ред. Б.В. Шрамко / А.П. Ковалевский. – Харьков, 1956. – 346 с.
22. Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры / В.К. Магницкий. – Казань, 1881. – 267 с.
23. Марр Н.Я. Чуваши – яфетиды на Волге / Н.Я. Марр. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1926. – 77 с.
24. Орков Г. Чувашские меланхолии Каррика / Г. Орков // Лик Чувашии. – 1995. – № 1. – 167-169.
25. Патмар И.А. Народная мудрость / И.А. Патмар, Э.И. Патмар. – Цивильск: Цивильская типография Мин. инф. и печати Чуваш. Респ., 1995. – Кн. 5. – 110 с. Из содержания. – С. 4. (На чуваш. яз.)
26. Салмин А.К. Народная обрядность чувашей / А.К. Салмин. – Чебоксары, 1994. – 339 с.
27. Станъял В.П. Итоги сеспелеведения: этико-философские и литературно-поэтические уроки классика / В.П. Станъял // Революция в художественном сознании начала XX века и поэзия Михаила Сеспеля: Материалы междунар. науч. конф., посвящённой 100-летию со дня рождения поэта. Чебоксары, 18 октября 1999 / ЧГИГН. – Чебоксары, 2001. – Кн. 1. – С. 99-115.
28. Юркин И.Н. В этнографическое отделение общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете Ивана Николаевича Юркина представление / И.Н. Юркин // Лик Чувашии. – 1995. – № 3. – С. 142-144.
29. Яковлев Ю.В. Личность, способность увлечь за собой / Ю.В. Яковлев // Лик Чувашии. – 1995. – № 3. – С. 142-144.
30. Яковлев Ю.В. Русская православная церковь и старая чувашская вера: характер взаимоотношений / Ю.В. Яковлев // Проблема письменности и культуры: Сб. ст.: Материалы республиканской науч. практ. конф., посвящённой 250-летию со дня рождения чувашского учёного и просветителя Ермея Рожанского / НИИ. – Чебоксары, 1992. – 120 с. Из содержания. – С. 31-34.

VI. Литература о творчестве М. Сеспеля

31. Революция в художественном сознании начала XX века и поэзия М. Сеспеля: Материалы междунар. науч. конф., посвящённой 100-летию со дня рождения поэта / Под ред. А.А. Трофимова, В.П. Никитина, А.П. Хузангая / ЧГИГН. – Чебоксары, 2001. В 2-х кн. Кн 1. – 240 с. Кн. 2. – 188 с.
32. Родионов В.Г. Энергия, воплощённая в слове / В.Г. Родионов // М. Сеспель. Собр. соч. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1989. – 527 с.

VII. Учебная и справочная литература

33. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка: В 17 т. / Под. ред. А.А. Егорова, Н.И. Ашмарина. – Чебоксары: Руссика, 1994. (Репринтное издание. 1928-1950).

34. Библейская энциклопедия. – М.: Терра, 1990. – 902 с. (Репринтное издание.)

35. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. Канонические. – М.: Российское библейское общество, 1992. Книги Ветхого завета. – 925 с. Книги Нового завета. – 292 с.

36. Культура Чувашия: Учеб. пособие / В.П. Иванов, Г.Б. Матвеев, Н.И. Егоров и др.; Сост. М.И. Скворцов. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. Ч. 1. – 351 с.

37. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологических символов в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов / М.М. Маковский. – М.: ВЛАДОС, 1996. – 416 с.

38. Философский словарь / Под ред. М.М. Розенталя. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1975. – 496 с.

39. Чувашско-русский словарь / И.А. Андреев, А.Е. Горшков, А.И. Иванов и др. / Под ред. М.И. Скворцова. – М.: Рус. яз., 1982. – 712 с.

ОТЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Тема 1. Истоки мотивов света, огня в художественном мире поэтов	5
Тема 2. Поэзия Г. Айги в контексте эстетики М. Сеспеля	17
Тема 3. Образное воплощение древней чувашской веры в творчестве поэтов.....	41
Список рекомендуемой литературы.....	56

Учебное издание

ЕРМАКОВА Галина Алексеевна

Сакральное в лирике М. Сеспеля и Г. Айги

Учебно-методическое пособие

Отв. за выпуск О.А. Хлебкова

Компьютерная верстка и правка Т.В. Александровой

Подписано в печать 20.12.2006. Формат 60х84/16. Бумага газетная.

Печать оперативная. Усл. печ. л. 3,47. Уч.-изд. л. 4,00.

Тираж 200 экз. Заказ № 913.

Издательство Чувашского университета

Типография университета

428015 Чебоксары, Московский просп., 15

12-00