

Чувашский государственный институт гуманитарных наук

**ПРОБЛЕМЫ
СРАВНИТЕЛЬНОГО
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ
И ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ**

К 70-летию
литературоведа и фольклориста,
доктора филологических наук, профессора
Родионова Виталия Григорьевича

Чебоксары
2018

УДК 821.0
ББК 83.3я43
П 78

*Печатается по решению Ученого совета
Чувашского государственного института гуманитарных наук*

Составитель и научный редактор **И.Ю. Кириллова**,
кандидат филологических наук

Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сборник статей и материалов: к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора филологических наук, профессора В.Г. Родионова / сост. и науч. ред. И.Ю. Кириллова. — Чебоксары: ЧГИГН, 2018. — 284 с.

В сборнике рассматриваются теоретические аспекты сравнительно-типологического изучения общего и особенного в истории и современности национальных литератур и фольклора народов Урало-Поволжья. Ряд статей посвящен научно-аналитическому творчеству В.Г. Родионова.

Сборник рассчитан на специалистов-филологов, а также на широкий круг читателей, интересующихся отечественным и региональным литературоведением и фольклористикой.

ISBN 978–5–87677–239–8

© Чувашский государственный институт
гуманитарных наук, 2018

© И.Ю. Кириллова, составление, 2018

© Авторы статей, 2018

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Сравнительное литературоведение Урало-Поволжья имеет свою историю становления и развития. В настоящее время оно не ограничивается выявлением историко-генетических связей, влияний и заимствований, а стремится определить национальную идентичность литературы и культуры, прослеживает механизмы их вхождения в межлитературное и межкультурное сообщества. В условиях глобализации общества и унификации культур в современном мире оно помогает найти свою нишу отдельным этносам или определенным группам этносов (в частности, народам Урало-Поволжья), имеющим свою специфику в контексте межкультурного сообщества евразийского пространства.

Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики проявляются по мере накопления знаний о предмете и естественном их изменении, и на каждом следующем этапе развития возникают все новые задачи. С учетом того, что в этой области в регионе ведутся разноплановые работы, предполагать, что в ближайшее время можно будет говорить о едином определении, довольно проблематично. И только дискуссии и обмен критическими суждениями обеспечивают прогресс мысли. Очередной научный симпозиум по актуальным проблемам сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья, состоявшийся 5–6 октября 2017 г. в ЧГИГН, был посвящен 70-летию известного литературоведа и фольклориста, доктора филологических наук, профессора, заслуженного деятеля науки Чувашской Республики и Российской Федерации В.Г. Родионова как одного из идейных лидеров сравнительно-сопоставительного исследования литературных и фольклорных традиций народов Урало-Поволжского региона.

Круг научных интересов Виталия Григорьевича составляют не только литературоведение и критика, поэтика стихо-

сложения и история национальной литературы, но и фольклористика, этнология, история чувашского народа и др. В его трудах, выполненных на стыке наук, плодотворно используются литературоведческие, исторические, этнографические, культурологические и другие методы. Подобная универсальность и характеризует настоящего ученого. Статьи, раскрывающие многогранное научно-исследовательское творчество ученого, представляют один из разделов настоящего сборника.

Кроме того, на первый план вынесены работы, непосредственно выдвигающие проблемы сравнительно-типологического изучения национальных литератур и фольклора. Их авторы акцентируют внимание на выявлении «универсальности» и «уникальности» национальных литератур (В.Р. Аминова), проблематизации понятия «национальная идентичность литературы» (М.И. Ибрагимов), соотношении методов «сравнения» и «сопоставления» в изучении национальных литератур (Я.Г. Сафиуллин), на вопросах, связанных с развитием истории, теории и практики художественного перевода в литературах народов Урало-Поволжья (В.Г. Пантелеева, Т.И. Зайцева) и др. Отдел литератур народов РФ и СНГ Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН с 1960-х гг. был и является теоретическим центром литературоведческой компаративистики, заведующий отделом К.К. Султанов поднимает актуальную проблему корреляции этнокультурного и аксиологического подходов в современной компаративистике. Отдельный пласт публикаций настоящего сборника раскрывает пути развития национальных литератур и фольклорных жанров, представляющих собой богатый задел для сравнительно-типологического изучения сходных явлений словесной культуры народов региона (Л.А. Абукаева, З.Г. Аминев, И.Ю. Кириллова, С.А. Александров (Убасси)).

В разделе «Приложение» помещены рецензия и отзыв о коллективной монографии «История чувашской литературы XX века» (в 2 ч.; 2015, 2017). Как разработчику концепции и одному из авторов данной монографии, В.Г. Родионову есть над чем поразмышлять, он готов поделиться надеждами и некоторыми разочарованиями по поводу данного издания. В этом же разделе впервые увидят свет образцы чувашских и татарских песен из личного архива И.Я. Яковлева, которые ока-

жутся подспорьем в деле исследования чувашско-татарских музыкально-поэтических параллелей.

Выражаем признательность за участие в подготовке сборника всем авторам и надеемся, что материалы его будут полезными в плане познания истории развития национальных литератур и фольклора, выявят новые перспективы исследования в области словесной компаративистики Урало-Поволжского региона.

Раздел 1

**Виталию Григорьевичу
Родионову – 70 лет**

И.Ю. Кириллова

**ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
В.Г. РОДИОНОВА:
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ**

Развитие отечественного литературоведения последних лет тесно связано с компаративистским направлением, в рамках которого и сложилась в конце XX в. научная школа известного чувашского литературоведа, доктора филологических наук, профессора Виталия Григорьевича Родионова. Ему принадлежат более трех сотен научно-теоретических трудов – статей, учебных пособий, монографий, под его руководством защищались кандидатские и докторские диссертации, реализовано немало научно-исследовательских проектов. Научные изыскания ученого в области литературоведения связаны с национальным историческим стиховедением, с генезисом чувашской художественной словесности, ее фольклорно-мифологическими основами, жанровыми трансформациями устной народной поэзии и художественной словесности в период ее становления. Сравнительно-сопоставительные исследования региональных литератур приводят его к созданию теоретической концепции межлитературной общности Урало-Поволжского региона.

Начиналось всё в середине 1970-х гг., когда чувашское литературоведение испытывало определенные трудности в плане использования в анализе произведений чувашских писателей и литературного процесса в целом теоретических достижений общесоюзной науки о литературе. Не достигло больших успехов и традиционное чувашское стиховедение. Обстановка начинает меняться в ходе дискуссии между известным ученым Н. Ивановым и младшим научным сотрудником Чувашского научно-исследовательского института языка, лите-

ратуры, истории и экономики (ныне — Чувашский государственный институт гуманитарных наук) В.Г. Родионовым во круг вопросов специфики ритмики и силлабо-тонизированности чувашского стиха. В 1960—1970-х гг. теория о силлабо-тонической природе тюркского народного стиха подвергалась критике такими крупными теоретиками, как В.М. Жирмунский, З.А. Ахметов, М.К. Хамраев и др. Следуя их трактовке, аспирант Института мировой литературы им. А.М. Горького (ИМЛИ) В. Родионов предложил свои исследования в области чувашского исторического стиховедения. Тезисы его докладов были изданы в Алма-Ате (1976) и Ташкенте (1980), а статья «Некоторые теоретические вопросы тюркского стихосложения» (1979) — в журнале Московского университета. В результате проблемы чувашского стиха (на фоне тюркских традиций) актуализировались на всесоюзном уровне.

В 1979 г. в ИМЛИ молодой специалист защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук по теме «Чувашское стихосложение и пути его развития (дооктябрьский период)», где в качестве иллюстрирующего материала им были приведены фольклорные тексты и произведения чувашских поэтов XIX—XX вв. Продолжением исследования стала докторская диссертация «Генезис и эволюция чувашского стиха» (1993). В ней анализ чувашского поэтического творчества автор начинает с эпохи совместного проживания предков чувашей с монголами и китайцами (до II в. н.э.), кавказскими народами и предками современных венгров (III—VIII вв.). Также подробно В.Г. Родионов описывает устно-поэтическое творчество чувашей X—XVIII вв., прослеживает пути развития письменной поэзии XVIII — начала XX в.

1985—1990 гг. в истории развития чувашского литературоведения и критики охарактеризовали себя как время поисков новых методологических ориентиров, углубления в художественно-поэтические миры прозаиков и поэтов, возвращения наследия ранее «запрещенных» писателей и литературоведов. Значительным событием в литературно-культурной жизни Чувашии тех лет стало издание коллективной монографии «Революцичченхи чăваш литератури (XX ёмёрччен)» [Чувашская дореволюционная литература (до XX века)] (1989). В ней авторы В.Г. Родионов и А.В. Васильев впервые в чуваш-

ском литературоведении древнетюркскую литературу рассматривают как общее наследие тюркских народов, анализируют отдельные памятники культуры волжских булгар, в том числе и письменные. В разделе «Вăтам ёмёрсен вёсёни чăваш культуры (XV–XVII ёмёрсем)» [Чувашская культура конца Средних веков (XV–XVII вв.)] Родионовым рассмотрены обрядовый быт и народная поэзия чувашей. На основе концепции данной монографии стали издавать хрестоматии и учебные пособия по чувашской литературе для национальных школ, программы для студентов факультета чувашской филологии и культуры ЧГУ им. И.Н. Ульянова и т.д. В ней совершенно новыми стали разделы «Хроника литературной и культурной жизни (VII век – 1900 г.)», «Краткая библиография исследовательских работ по проблемам чувашской до-reволюционной литературы» и «Указатель имен» (В.Г. Родионов и Г.Ф. Юмарт). Самое значительное в данном научном и культурном событии – это возвращение чувашской художественной культуры к своим корням, цивилизованным основам. Чувашский народ как представитель тюркской общины унаследовал древнетюркские устно-поэтические традиции, а его предки приобщались к письменным культурным ценностям древних и средневековых эпох. Чуваша и их предки не были на обочине истории, как внушали народу догматические историки, а постоянно боролись и творили в рамках своего цивилизационного пространства.

Как один из разработчиков концептуальных принципов истории чувашской литературы, сформулированных и развитых на основе новых, современных методов, В.Г. Родионов принял деятельное участие в деле возвращения незаслуженно забытых или же идеологически отвергнутых имен: М. Юмана, Г. Комиссарова (Вандера), А. Милли, В. Рзая, И. Тхти и др. Возвращение этих авторов и их произведений проходило в русле выявления подлинно чувашских, национально-неповторимых сторон литературно-эстетических процессов. Так, обращение к творческим находкам исключительно оригинального прозаика И. Тхти органично приводит ученого к осознанию особой природы чувашского речестроения, к форме повествования через обращение к профанированному рассказу [5, с. 57]. Поиски В. Рзая ученым квалифицируются как ощущение и осмысление подспудных, трагических явлений, про-

исходивших в 30-е гг. XX в. [6, с. 5]. В таких работах доминирует мысль о важности поисков глубинных пластов словесной культуры народа. В понимание особенностей исторического бытия художественной словесности чувашей В.Г. Родионовым и его коллегами вносится принцип исследования литературы в контексте общей языковой и культурной картины мира нации. Виталий Григорьевич — большой знаток устного народного творчества чувашей, особенностей его образно-поэтического самосознания. И это, безусловно, не случайно. Именно отсюда, из дотошного изучения специфики этнокультурного мышления нации, вырастает цельная и выверенная перспектива его теоретических, концептуальных положений. Фольклор и профессиональное искусство слова, по мнению литературоведа, создают единый ментально-ценностный, совокупный литературно-художественный мир народа.

В.Г. Родионов одним из первых внедрил в практику научной деятельности методологию комплексного изучения национального фольклора и литературы в контексте региональных культур. Он вплотную подходит к бахтинской идее диалога культур, к новым возможностям плодотворного ее применения. Действенность теории диалога культур в этих работах проявляется в выявлении черт философии, психологии и истории искусства слова одного народа во взаимодействии с соседними народами. В поисках подлинно народных и национальных черт профессиональной художественной словесности ученый озабочивает себя выявлением истоков чисто чувашской ментальности, истинно народных концептов. Однако динамичный расцвет духовности народа для него немыслим вне взаимодействия культур. По его мнению, только так можно «вписывать» чувашское духовное мышление в контекст мышления мировой культуры и уяснить природу самобытности литературы отдельной нации. Таким образом, изучая художественное слово, исследователь вынуждает искать его плодотворные истоки в фольклоре, в языковой картине мира, в способах взаимодействия народов. Естественно, такая цельность взглядов сформировалась не сразу, корни ее таятся в стиховедческих работах исследователя. Стиховедение же непреложно и верно привело ученого к необходимости анализа всех тех параметров, о которых говорилось выше. И прежде всего, к основам традиционных форм духовного бытия наро-

да, его эстетической картине мира, культурологическим представлениям, разнообразным формам проявления этих понятий.

Такая концепция, целостно и методологически выверенная, представлена В.Г. Родионовым в монографии «Чувашский стих» (1992). Это книга об истоках народной и о развитии профессиональной поэзии. Различные перипетии их развития, как явствует из книги, не только в устном творчестве, но и в письменных образцах лирики, явивших своеобразные примеры строфики, метрики и ритмики. Углубление научных посылок, высказанных в данной монографии, приводит к весьма перспективным посылам: к необходимости изучать образ читателя, решать вопросы восприятия художественного произведения той или иной аудиторией. Такая мысль в творческой деятельности В.Г. Родионова не является чем-то чужеродным. В своих работах по истории чувашской литературы [9] он неоднократно обращается к анализу образа автора, образов повествователя или же рассказчика. Следовательно, выявляется еще один пласт научных интересов литературоведа, сознающего, что исследование художественных произведений без решения проблем восприятия чревато откровенной неполнотой. Это говорит о том, что положения, высказанные в монографии «Чувашский стих», не остаются втуне, они имеют глубокие теоретические корни и таят в себе новые научные перспективы. Следует считать, что для ученого одним из животрепещущих вопросов развития словесной культуры является вопрос о динамике художественного сознания в контексте духовно-религиозного сознания народа. И это правомерно: религия остается одним из важнейших факторов, цементирующих культуру, в том числе, конечно, и литературу.

Как известно, каждый народ создает свою языковую картину мира, свои законы и начала обрядовой стилистики и гомилетической риторики. Учет всего этого у входящих в диалог народов непременно вызывает расширение культурного пространства поэзии литературы. Особенно внятно эта мысль звучит в монографии «Сеспель — цветок земли и неба» (2014) при анализе лирики классика чувашской литературы, который в раннететюшский период своего творчества обращался к опыту мировой поэзии, к образцам поэзии русского серебряного века и европейского Просвещения [8].

Монография «Чувашский стих» стала серьезной заявкой на необходимость смены теоретических, концептуальных ориентиров изучения художественной словесности. В этом отношении она намного шире и полней, чем просто изучение особенностей народного и профессионального стихосложения. В труде зримо проявились контуры концептуального видения истории литературы, определились ракурсы обновления литературоведческой теории национальной словесности. Как закономерный результат этого следует охарактеризовать работу В.Г. Родионова по сбору и публикации трудов выдающихся деятелей чувашской филологии и культуры, а именно: В.И. Вишневого [2], Н.И. Золотницкого [3], Н.И. Ашмарина [1], Г.И. Комиссарова [4], Г.П. Хлебникова [11] и др. Это, разумеется, свидетельствует о том, насколько важен для ученого широкий культурный, духовный контекст.

Обновление содержания истории искусства слова В.Г. Родионов не мыслит вне поисков новых культурных основ чувашского народа. Им выявлены особенности творческого пути Е. Рожанского, Н. Бичурина, Н. Базилевского, В. Лебедева и других творческих деятелей XVIII–XIX вв. Это дало возможность значительно восполнить картину литературного движения, уловить новые грани художественных процессов, проследить культурфилософские особенности становления эстетического сознания чувашей Нового времени. Такой подход к памятникам письменности ощутимо проявляется у ученого и в ходе подготовки избранных сочинений Н. Бичурина, В. Лебедева, Игн. Иванова, С. Эльгера, М. Сеспеля, И. Тхти и др.

Чувашское литературоведение, являясь специфической областью национальной научной мысли, годами накапливало опыт обобщения литературного процесса той или иной эпохи. Определенные шаги в сторону углубления в историю национальной словесности и обращение к ее художественно-эстетическим истокам были сделаны В.Г. Родионовым в коллективной монографии «История чувашской литературы XX века» (в 2 ч.; 2015, 2017). Генезис чувашской словесности, ее фольклорно-мифологические основы, жанровые трансформации поэтического и эпического наследия будут рассмотрены им в монографии «История чувашской литературы XVIII–XIX веков», над которой ученый трудится сегодня. В данном проекте впервые в отечественном литературоведении чуваш-

ский литературный процесс анализируется в контексте общественно-политического, религиозно-философского и литературно-эстетического сознания народа, а также в сопоставлении с литературными феноменами других народов Урало-Поволжья.

Имя В.Г. Родионова известно далеко за пределами Чувашской Республики. Его труды снискали достойное признание у ученых-филологов Урало-Поволжского региона. Как один из организаторов формирования и развития регионального компаративного литературоведения на рубеже XX–XXI вв., он создал свою литературоведческую школу в области теории и истории сравнительного литературоведения, которая сегодня активно разрабатывает проблемы взаимоотношения и взаимовлияния национальных литератур народов Урало-Поволжского региона в их компаративистской соотнесенности и в связи с другими явлениями словесной культуры [7]. Литературоведческие труды В.Г. Родионова имеют большое значение в разработке как концептуальных, так и историко-литературоведческих проблем чувашской науки о литературе [10]. Оказывая значительное влияние на развитие чувашского литературоведения и критики, чувашской гуманитарной мысли в целом, они являются ориентирами для дальнейших актуальных исследований в данной области.

Литература

1. *Ашмарин Н.И.* Чувашская народная словесность: исследования, автобиография, воспоминания, письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. 430 с.
2. *Вишневский В.* Письменная культура раннего просветительства / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. 616 с.
3. *Золотницкий Н.И.* Избранные труды / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. 526 с.
4. *Комиссаров Г.И.* О чувашах: исследования, воспоминания, дневники, письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. 528 с.
5. *Родионов В.* Мастер чувашской малой прозы // ЛИК. Чебоксары, 2006. № 2. С. 57–69.
6. *Родионов В.* Рсай – психологи ёсти // Хыпар. 2006. Кърлач, 31.
7. *Родионов В.Г.* Проблемы изучения литератур народов региона и литературоведческая компаративистика // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 4. С. 297–232; *Его же.* К проблеме становления национальных литератур народов Урало-Поволжья // Вестник Чувашского университета. 2012. № 2. С. 351–354; Сравнительное и сопоставительное литературоведение народов Урало-Поволжья: концепция, история – на

материалах чувашской и других литератур: монография / В.Г. Родионов, Г.И. Фёдоров, А.Ф. Мышкина, И.В. Софронова. Чебоксары: Изд-во ЧГУ, 2013. 162 с.; *Родионов В.Г.* Чувашское сравнительное литературоведение: теория и практика: монография. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 92 с.

8. *Родионов В.Г.* Сеспель – цветок земли и неба. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2014. 272 с. (Замечательные люди Чувашии).

9. *Родионов В.Г.* Чăваш литератури (XVIII–XIX ёмĕрĕн пĕрремĕш сурри). Шупашкар: Чăваш ун-чĕн изд-ви, 1999. 171 с.; *Его же.* Чăваш литератури (XIX ёмĕрĕн иккĕмĕш сурри). Шупашкар: Чăваш ун-чĕн изд-ви, 2002. 248 с.; *Его же.* Чăваш литератури (1917–1930 çулсем). Шупашкар: Чăваш ун-чĕн изд-ви, 2003. 352 с.

10. *Федоров Г.И.* Исследователь, литературовед, фольклорист, научный деятель, поэт // Современные проблемы филологии Урало-Поволжья: материалы межрегиональной научно-практической конференции. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. С. 3–10; Родионов Виталий Григорьевич: биобиблиографический справочник. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. 56 с.

11. *Хлебников Г.Я.* Чувашская литература второй половины XX века / сост. и авт. послесл. В.Г. Родионов. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. 416 с.

В.А. Ендеров

В.Г. РОДИОНОВ – ФОЛЬКЛОР ТĔПЧЕВՏИ

Родионов Виталий Григорьевич – Чăваш Енре кăна мар, Раççей шайĕнче палăрнă ħсчах. Унăн пултару-лăхĕ тĕрлĕ енлĕ. Сумлă тĕпчевсĕ фольклор ħслăлăхĕнче уйрăмах палăрнине сирĕpletсе каласшăн.

Пĕрремĕшĕ. Тĕпчевсĕне фольклорист тесе хакларăмăр тăк, унăн пултарулăхĕнче икĕ ен палăртмалла: вăл сăмахлăх тексчĕсене пуçтараканĕ тата вĕсене пур енлĕн тишкерсе пахалаканĕ. Пирĕн менелниксĕн иккĕшĕ те курăмлă. Сăмахран, хăй тĕрлĕ сулсенче пухнă сăмахлăх еткерне «Епле пурăнать-ши аякри тăван: пур енлĕ экспедици материалĕсем» ятпа 2008 сұлта пичетлесе кăларчĕ. Калăпăшĕ – 400 страница.

Иккĕмĕшĕ. Вăл пичетленĕ тĕпчевсенчен нумайăшĕ чăвашсен сăмах вĕçсĕн сұрекен тĕрлĕ хайлавĕсемпе фольклористикăра татса пaman ыйтусене тишкернипе сыхăннă. Сăмахран, чăваш фольклорĕн кун-сұльне анлă тапхăрта палăртса ученăй сăмахлăх жанрĕсене иртнĕ ĕмĕрĕн 80-мĕш сұлесенчех уйрăмăн тĕпчерĕ, вăл шутра анлă статьясем те («К образу лебедя в чувашском фольклоре», «Вопросы жанровой классификации чувашского фольклора», 1982; «Фольклор у чувашей», 1988; «Чĕлхе, кĕлĕ тата пил сăмахĕсем», 1989; «Вĕрĕ-суру чĕлхи», 2001; «Кĕлĕ тата пил сăмахĕсем», 2005), монографисемпе вĕренĕ пособийĕсем те («Чувашская народная поэзия», 1980; «Чувашское и тюркское стихосложение: учебное пособие», 1986; «Чувашский стих: проблемы становления и развития», 1992; «Чăваш халăх сăмахлăхĕ: лекцисен курсĕ», 2004, В.А. Ендеровпа пĕрле), авалхи тĕрĕк тата тăван халăхăмăрăн палхар-несĕлсен хăш-пĕр сăмахлăх тĕслĕхĕсене ятарлă кĕнекесенче («Революциченхи чăваш литературы: текстсем. 1 том (XX ĕмĕрчен)», 1984; «Чăваш литературы: хрестомати: вăтам шкулăн 10-мĕш класĕ валли», 2002; «Чăваш литературы: вĕренĕ кĕнеки: вăтам

шкулан 10-меш класё валли», 2003 т.ыт.те) кун сүти катартрё. Вёсенче автор халэх поэзийён чи авалхи тёсёсене – кёлёсемпе вёрү-суру чёлкине, пилсемпе үкётсене, ылхансене, мән кёрү такмакёсемпе тупмалли юмахсене пәкса тухрё. Сакна культурамәр аталанавёпе сыхантарчё, хамаран пуянләха куршё халэхсеннипе танлаштарчё, пёр-пёрне витём кунине палартрё. Вал сырнә тарәх, чаваш фольклорё йәла-йёркепе тачә сыханура тарать; халәхамаран самахлә культури мән авалтан килекен пурләха ыраана хунипе, яна яша илнипе, нимрен малтан самахан санарләхёпе, витёмлөхёпе тата яваплә пёлтерёшёпе шәнәрланнә, төрекленнё.

Виçсемёше. Тёпчевсё чавашсен фольклористикине нумай сөнелөх кёртрё. Вёсенчен пёри – тёпчемелли материала е текстсене пёр төвөлөхре тата пёр системара пәкса тухмаллине сирёплетсе калани. В.Г. Родионов шухашёпе, тёпчевсён сав меслетрен урәх еннелле паранса каймалла мар, хай суйланә методологине сирёпшён тытса пымалла; таван самахләхән историне пәлхар тапхәрәнчен, VII–VIII ёмёрсенченех пусласа тёпчемелле.

Таватмёше. В.Г. Родионов – чаваш халәх савви-юррин тытәмёпе санарләхне, илемлөх мелёсене туллин те тарәннән тишкерекенсенчен пёри. Хайён кандидат («Чаваш саввин аталанавён сүлө-йёрё», 1980) тата доктор («Чаваш саввин генезисёпе эволюцийё», 1993) диссертацийёсене те асаннә проблемәпа сыхантарса Мускавра янаслә хутёлерё, паянхи кун вунвун паха та курәмлә ёс хатёрлет. Вёсенче тёпчевсё халәхамаран поэзи тёнчине ытти төрөк халәхёсен самахләхёпе танлаштарчё, вёсем пёр сыханура тата пёр төвөре пулнине палартса хаварчё. Савя-юрә поэतिकине халалланә ытти палләрах ёсёсене те асанса хаварар: «К вопросу о генезисе чувашского фольклорного стиха» (1982), «К проблеме общетюркской исторической поэтики фольклора» (1985), «К вопросу о ранних тюркско-финно-угорских фольклорных связях» (1994) т.ыт.те.

Пиллөкмёше. В.Г. Родионов чаваш фольклористикине аталантарас ёсре юлашки вәхәтра тата сумләрах ёсленине палартмалла. Самахран, чавашсен мифологийёпе сыханнә статьясем («Проблемы реконструкции древнечувашской мифологической модели мира», «Этимология и трансформация семантики названия образа змея-покровителя в чувашской ми-

фологии», 2016; «Хронологическая стратификация названий духов предков и святых в чувашской народной религии», 2017; «История сложения чувашской заговорной формулы “Прибыл заморский исцелитель”», 2018), с̄махл̄аха тата хал̄ах й̄ли-й̄ркине тишкерн̄е т̄пчевсем («К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса с̄»), 2008; «Календарные обрядовые тексты», 2008; «Чувашские обрядовые тексты *Симёк*», 2009; «Магическая поэзия», 2009; «Народное поэтическое творчество», 2009; «Концепт “народ-лидер” в фольклоре и литературе народов Урало-Поволжья», 2012; «Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике», 2017) т.бт.те.

Улт̄т̄м̄еӣш̄е. Палл̄а фольклорист хал̄ах с̄махл̄ах̄ен пул̄ам̄сене яланах нацил̄ех, ч̄вашл̄ах текен й̄нлав вит̄ер п̄хтарать. Ун пек туни хал̄ах хайлав̄есен п̄лтер̄ешне пыс̄акрах та сумл̄арах т̄вать, м̄ан асаттесен ём̄рхи шух̄аш-к̄ам̄алне ус̄амл̄арах пал̄артать. В̄ал — с̄махл̄аха историлле-танлаштару меслетне т̄пе хурса тишкерекен̄е, А.Н. Веселовскин историлле поэтикине малалла т̄сакан̄е, в̄еренекен̄е. Ун̄ан ч̄ваш фольклор̄енчи уй̄рам жанрсемпе (с̄ав̄а-юр̄а, к̄ел̄е, в̄ер̄у-суру ч̄лхи, пил, ылхан, ўк̄ет, пей̄т т.бт.те) с̄анар̄есене (ак̄аш, ар̄сури т.бт.те) т̄пчен̄е ёс̄есем паянхи кун та х̄йсен пахал̄ахне с̄ухатман. Палл̄а й̄счах̄ан т̄пчев̄есене пула с̄улерех ас̄анн̄а терминсем ч̄ваш фольклористикинче жанр п̄лтер̄еш̄е с̄ир̄епенсе юлч̄е.

Сич̄ч̄ем̄еӣш̄е. Паянхи кун ч̄ваш фольклористикинче татса паман ыйтусем с̄ител̄еклех. В̄есен шут̄енче: хал̄ах с̄махл̄ах̄ен пул̄ам̄сене фольклористик̄ан принцип̄есемпе шайлаштарса тишкересси; фольклор терминологине ус̄амлатасси; ч̄ваш хал̄ах с̄махл̄ахне ушк̄ансем с̄ине пайласси т.бт.те. Ас̄анн̄а проблем̄асене В.Г. Родионов иртн̄е ём̄ертех «Вопросы жанровой классификации чувашского фольклора» теорилле стат̄инче ус̄амлатн̄ачч̄е. Хал̄ах с̄махл̄ах̄ен т̄с̄есене ушк̄анлас ыйт̄ава тишкерн̄е май т̄рл̄е уй̄рамл̄ахсене шута илмеллине ас̄архаттарн̄ачч̄е учен̄ай: чи малтанах, т̄ван хал̄ах с̄махл̄ах̄ен аталан̄авне синхронл̄а е п̄ер-п̄ер историлл̄е тапх̄арта фольклор пул̄ам̄сем п̄ер-п̄еринпе с̄ых̄анса, п̄ер-п̄еринчен килсе т̄анине шута илсе т̄пчемелле; ун хыс̄с̄ан, ас̄анн̄а в̄ах̄атри уй̄рамл̄ахсене шута илсен, тин хал̄ах с̄махл̄ах̄ен традицилле й̄ркине хаклама юрать. Ку ёс̄ре с̄махл̄ах̄ан уй̄рам паллисене те, ун̄ан

обществăри тѣрлѣ тапхăрти функцилле пѣлтерѣшѣсене те, сăмах вѣсѣсѣн сўрекен еткерлѣх майѣпен сьруллă сăмахлăха куçнин тата илемлѣ литературăн хăш-пѣр хайлавѣсем тепѣр чух фольклорта аталаннин сăлтавѣсене те шута илни вырăнлă.

Фольклористикăн тѣп тѣллевѣ – халăх хушшинче анлă сарăнлă тѣрлѣ текстсене тѣпчесси. Паян сакă сес сителѣксѣр. Халăх аслăлăхне тишкерме тѣллев лартрăмăр пулсан пирѣн ирѣксѣрех тăван халăхăн пѣтѣмѣшле пултарулахе синчен каласмаллах. Кунта сăмахлă текстсемсѣр пуçне кѣвви-сѣмми те, ташши-юрри те, ўнерпе сăнарлăх пултарулахе те, еç-хѣллѣ тата япалалă текстсем те кѣресѣ. Саксене шута илсен тата фольклористикăн хăйне уйрăм тѣпчев мелѣсемпе меслечѣсене тѣпе хурсан халăхăн иксѣлми еткерне пѣтѣмѣшле тѣрѣс хак пама, системăласа ушкăнлама, вѣсен терминологине сирѣплетме пултаратпăр. Ку енчен В.Г. Родионовăн тѣпчевѣсем паянхи чăваш фольклористикинче сумлă, курăмлă та сивѣч.

В.Г. РОДИОНОВ – ЭТНОЛОГ

В.Г. Родионов является выдающимся исследователем-этнологом с широким диапазоном научных интересов. Основные труды по этнологии ученый опубликовал в сборнике «Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике» [8]. Эта книга вполне претендует на название «Чуваши в этнической истории Евразии».

Практически все работы, включенные в данное издание, являются вкладом в теорию чувашского этноса. К изучению историко-культурных общностей разных таксономических уровней (суперэтнос, этнос, субэтнос, этнографическая группа и др.), этнических процессов В.Г. Родионов подходит с высот современной науки. Следует отметить, что он всегда чуток к новым достижениям в этнологии и смежных дисциплинах.

В качестве основного метода изучения этноса ученый отдает предпочтение синергетике, которая представляет этнос как организованную, самоуправляемую, открытую систему, имеющую свою тенденцию развития [4]. Эта система растет и стареет, реагирует на изменения космоса и биосферы. Взяв на вооружение теорию Л.Н. Гумилева о фазах пассионарного подъема и спада, В.Г. Родионов определяет хронологические рамки жизни ряда существовавших на разных исторических этапах этносов – хунну, гуннов, волжских булгар – продолжительностью в шесть веков. Это составляет половину гумилевского 1200-летнего цикла. Внутри хазарско-болгарского, золотоордынского, казанского и российского исторических этапов он выделяет в каждом два периода по 300 лет, которые он обосновал соответствующими рубежами: 40-е гг. IX в. – 40-е XII в., затем следует период до 40-х XV в., далее – до 40-х XVIII в. и настоящий период, который продолжится, на

его взгляд, до 40-х гг. XXI в. Ученый полагает, что этносы российского суперэтноса в настоящее время переживают процесс распада. Что касается территориальных рамок, исследователь соответственно охватывает степную и лесостепную зоны Евразии.

Все свои исследования В.Г. Родионов разрабатывает на стыке наук. Сказанное им в одной из работ о том, что «настоящее исследование не относится ни к одной из отраслей традиционной социально-гуманитарной науки, оно, скорее всего, является синтетическим», характеризует все его труды. Виталий Григорьевич не устает утверждать, что без исторического и системного подхода исследование этноса непродуктивно, поэтому значительное внимание уделяет древнему и средневековому периодам, ему одинаково интересны и тип хозяйства, и военное искусство, и художественное сознание и т.д. В частности, при исследовании истоков зарождения интересующих элементов культуры его внимание привлекло наскальное искусство прототюрков (к примеру, опирается на работы А.П. Окладникова) [7]. В.Г. Родионов анализирует происхождение лексем, связанных с жилищем (*эв, эт*), одеждой (*тир, тум, тёрё, тёс*). Мифологические изображения на предметах, в настенных и наскальных рисунках помогают «нащупать» истоки, исторические наслоения в материальной культуре, искусстве, мифопоэтическом сознании, терминах родства и т.д.

Одной из актуальных тем исследований ученого является динамика развития этноконфессиональных групп народов Поволжья, история их формирования в результате этнотрансформационных процессов в разные исторические периоды. В.Г. Родионов прослеживает направления ассимиляционных процессов в сферах культуры и языка, становление эндо- и экзоэтнонимов у татар, чувашей, марийцев, изменение этнического самосознания в результате указанных процессов. Вывод о том, что система самоназваний казанских татар и чувашей исторически сложилась на основе конфессионального противостояния этих двух этносов, он подкрепляет аналитическим и фактическим материалом. Этнические процессы, особенно ассимиляционные, В.Г. Родионов изучает с учетом комплекса факторов — религиозного, языкового и др., а также ситуационных моментов. Процесс смены религиозно-

го сознания и этнического самосознания особенно подробно прослежен им по XVII и XVIII вв., по возможности глубже — по годам.

Особо следует отметить заслугу этнолога в сравнительном изучении бесермян и чувашей. Этнокультура и история бесермян, как подчеркивает В.Г. Родионов, — это свидетельство болгаро-чувашской преемственности. Этой теме он посвятил ряд статей, в частности, проводил сравнительное изучение бесермянского и чувашского свадебных обрядов. В качестве важных аргументов указывает на одежду (об этом свидетельствуют труды В.Н. Белицер, Н.И. Гаген-Торн, Т.А. Крюковой), чувашско-бесермянские параллели в языке (их исследовали Т.И. Тепляшина, М.Р. Федотов и др.). Много внимания В.Г. Родионов уделил этническим процессам в Закавказье, бассейне р. Чепцы, которые он рассматривал протяженностью в три-четыре столетия. В частности, исследовал вопросы о времени переселения бесермян, смене их религиозного сознания, вытеснении этнонима «чуваш», трансформации этнонимов.

Сословные и профессиональные термины, происхождение этнонимов, что постоянно находится в поле зрения исследователя, изучаются им в разрезе исторических эпох — Золотой Орды (в границах Булгарского улуса), Казанского ханства. Насколько информативны этнонимы, он показывает, в частности, на примере, как называют марийцы и удмурты своих соседей. В XV—XVI вв. сословно-профессиональное обозначение этнических общностей имело перевес над этническим. Этим объясняется в значительной мере исчезновение таких этнонимов, как «булгар», «пүлер-бияр», «сувар», «буртас». Не удовлетворившись объяснениями предшественников — Н.И. Ашмарина, В.Г. Егорова, удмуртского исследователя В.И. Алатырева, он проводит собственный анализ и приходит, в частности, к выводу, что удмуртское название «бигер» — так удмурты именуют татар — означает «князь». Термин «бигер» употреблялся в Золотой Орде, затем и в Казанском ханстве [6].

Пытливый ум исследователя добрался до многих тайн. Необъясненных терминов в источниках имелось немало. Споры вызывал и продолжает вызывать у исследователей этноним «чаваш». К проблеме реконструкции чувашского обрядо-

вого комплекса *су* В.Г. Родионов обратился еще в 1980-х гг., позже опубликовал статью в «Чувашском гуманитарном вестнике» [3]. Отталкиваясь от терминов *су сармăс* и *су чăваш*, он описал хозяйственный уклад, систему чувашских языческих обрядов в историческом разрезе: каким был обрядовый календарь у предков, занимавшихся скотоводческим хозяйством, как он менялся у них, когда они стали земледельцами. Воззрения древних тюрков В.Г. Родионов изучал по работам Н.Я. Бичурина. Восстанавливал старинный поминальный обряд чувашей. Через этот комплекс искал ключ к этнониму «чăваш». Основу чувашского названия поминального обряда он нашел в древнетюркском корне «joγ». Для реконструкции поминального комплекса *су* им был использован текст памятника Кули-Чури, составленный в 721 г.

В.Г. Родионов определил первоначальное значение термина *сăва* и проследил, как меняется его содержание. Выяснил хронологию внедрения в чувашский язык термина *симёк*, структуру и мотивы бытования называемого им обряда, изучал влияние христианства. По мнению исследователя, точное определение месяца *су* в чувашском календаре — это месяц проведения обряда *су*. Его труд о системе чувашских языческих обрядов увидел свет уже в 1990 г. В работе, посвященной особенностям менталитета, сделаны выводы о единстве обрядовой системы чувашей, мари, удмуртов, татар-кряшен, об общности их поведенческих стереотипов.

Как доказывает В.Г. Родионов, этноним *чăваш* представляет собой татаризованный вариант лексемы старочувашского конфессионима *сăваç*. Первоначально являвшийся этноконфессионимом, термин получил не только социальную, но и этническую окраску. С докладом по вопросу становления этнонима «чуваш» он выступал на III Международном конгрессе по тюркологии (Туркестан, 2008)[6].

С докладом об эндо- и экзоэтнонимах народов Урало-Поволжья В.Г. Родионов выступал на международном симпозиуме в Казани (2008). Им проанализированы марийские, мордовские, удмуртские, казанско-татарские и чувашские эндо- и экзоэтнонимы.

Исследованию комплексов культурных констант или бессознательных контрольных полей в образах этнолог посвя-

тил статью «О месте и роли волжско-пермско-чувашиского общества...» (доклад был прочитан в Йошкар-Оле в 2009 г.) [5]. Виталий Григорьевич приводит ряд доказательств в пользу мнения о том, что образ дружественных народов в чувашском историческом сознании тесно связан, прежде всего, с финно-угорскими этносами. Общность прослеживается во всех областях народной культуры, в качестве примера отмечаются сходства в почитании священных мест, поминальном и других комплексах. Заглядывая в будущее, В.Г. Родионов размышляет о том, что ожидает волжско-пермско-чувашское общество, каковы перспективы у этносов этого сообщества в плане сохранения своей идентичности, языка и культуры.

Одним из значительных трудов В.Г. Родионова в области этнологии является работа по истории эволюции менталитета чувашей и других народов Поволжья [2]. Автор констатирует, что в допетровское время русская народная культура была более понятна тюркским народам. В этой связи он приводит слова Н.Я. Бичурина, который возмущался, что россияне с эпохи Петра Великого «постоянно повторяют зады Запада». В.Г. Родионов разделяет мысль, что в основе евразийской цивилизации лежат не столько византийские, сколько тюрко-монгольские и финно-угорские традиции. Вместе с тем он считает сомнительным наличие значительного пласта параллелей с зороастризмом.

Отдельную работу В.Г. Родионов написал по теме исторического взаимодействия чувашского язычества и христианства. Как известно, данная проблема является объектом внимания десятка исследователей. Традиционное противостояние язычества и христианства Родионов рассматривает сквозь призму этнической истории чувашского народа. Особо подчеркивается, где в какой исторический период образовался первый христианский пласт у предков чувашей — это имело место в IV—VIII вв. в Хазарии, когда савиро-болгары переходили к земледелию и происходило становление земледельческого астрономического года. Многие параллели в культуре русских и чувашей, как и других поволжских народов, возникли, как этнолог доказывает, еще до падения Казанского ханства. В числе факторов сближения В.Г. Родионов указывает на субстратную скифо-сарматскую культуру (до переселения предков чувашей в Поволжье), субстратную культуру балтов

(именьковцев), влияние мировых религий, особенно в связи с христианизацией народов Поволжья. Специфику последней В.Г. Родионов выявляет, выделив в ней два этапа. Исследователь отмечает между тем и положительные стороны христианизации. Заслуживает внимания трактовка чувашско-христианского мира, где на первом месте находится культ предков, мир политеистический, который, как отмечает автор, разнообразнее и красочнее.

Главными достоинствами работ, в частности по этнологии и фольклористике, В.Г. Родионов считает наличие исторической стратификации, выявление динамики, связи с внешними геополитическими и внутренними социокультурными факторами; использование сравнительно-генетических и типологических методов анализа. Как и его труды, использованные автором методологические приемы служат примером для молодых исследователей.

Этнолог причисляет себя к сторонникам школы исторического реализма. Этнос он рассматривает в качестве носителя совокупности адаптивных моделей. Методологической базой ряда его работ послужила «культурософия» известного теоретика-евразийца Н.С. Трубецкого (автора работ о туранском элементе в русской культуре). На чувашском материале В.Г. Родионов проверяет открытия известных ученых, в частности крупного культуролога Ю.С. Степанова, исследовавшего типологию разностадиальных культур. Обращается к трудам К.Г. Юнга — основателя аналитической психологии, В.И. Вернадского (о новой модели Вселенной) и т.д. В.Г. Родионов опирается на положения, разработанные П.А. Архиповым в работе «Тайны природы и их взаимосвязь с развитием общества: начала «нелинейной лептодинамики» [1].

Занимаясь проблемами значительного масштаба, В.Г. Родионов в то же время не забывает о своей малой родине — родном кошлаушском крае, этнографической группе *анат енчи*. С интересом читается опубликованная в сборнике ЧГПУ в 2015 г. статья «О диалектах чувашского языка и границах этнографической группы *анат енчи*». Здесь он остановился на параметрах распространения экзонимии *вирьял*, узловых моментах сложения группы *анат енчи*, в т.ч. ее границах, историческом значении дороги *Хир сӳлӗ*, лесостепи как житни-

цы, преданиях о чувашских батырах, обратил внимание на штрихи в истории расселения группы.

Мы, научные сотрудники секции этнологии, от всей души поздравляем с 70-летним юбилеем старшего коллеги. Ценим его как большого ученого-этнолога, преданного науке, принципиального, целеустремленного, авторитетного исследователя, который поднял чувашскую этнологию на столь значительную высоту.

Желаем Вам, дорогой Виталий Григорьевич, крепкого здоровья, новых успехов в науке.

Литература

1. *Архипов П.А.* Тайны природы и их взаимосвязь с развитием общества: начала «нелинейной лептодинамики». Чебоксары: Изд-во ЧГУ, 1992.

2. *Родионов В.Г.* История изучения менталитета у чувашей и других народов Урало-Поволжья // Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. С. 162–173.

3. *Родионов В.Г.* К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса *су* // Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. С. 110–120.

4. *Родионов В.Г.* Новые подходы к изучению этносов и их культур // Родионов В.Г. Этнос. Культура. Слово / сост. А.Н. Лукина. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. С. 237–247.

5. *Родионов В.Г.* О месте и роли волжско-пермско-чувашского общества в поликультурном пространстве России // Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. С. 138–149.

6. *Родионов В.Г.* Об основных этапах трансформации некоторых сословных и конфессиональных терминов в Булгарском улусе и Казанском ханстве // Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. С. 120–131.

7. *Родионов В.Г.* Прототюркское и древнебулгарское мифопоэтическое сознание // Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. С. 19–36.

8. *Родионов В.Г.* Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 324 с.

И.В. Софронова

**В.Г. РОДИОНОВ
АСЛАЛАХ ЭСЭСЕНЧЕ
ТУХАҢ ВИТЭМНЕ ТЭПЧЕНИ**

В.Г. Родионов профессоран аслахлахи эсэ-хелэ нумай енлэ. Вэл чаваш саввин уйрамлахэсене, фольклора, XVII—XIX ёмёрсенче чаваш литератури йёркеленсе аталанма пусланине, наци тёнчекурамне тэпченисёр пуэне, уйрам авторан пултарулахёнче, этнос тата пётёмёшле литература аталанавёнче Тухаҗ менталитечё паларнини те тишкерет. Тэпчевсён эсэсенче «тухаҗ» аңлав төрлэ енлэн паларать: мусульман тёнчи, Инсет Хёвелтухаҗ тата төрөк тёнчи. Чаваш саввин уйрамлахэсене, фольклорти мотивсемпе жанрсен аталанавне, халәхан кун-сулне тишкернэ май вэл историлле танлаштару мелне уса курать, уйрамлахсен салтавэсене халәх тухаҗран тухнипе салтавлать. Тухаҗ ыйтавэсене Н. Бичурин востоковедан, Сеспёл Мишши савасан пултарулахне тэпченэ эсэсенче те хускатнә. Авалхи төрөк литературин палакэсене тэпчесе сырнә эсэсем чаваш литература пелёвёнче те Тухаҗ витэмне тишкерес эсе ыра витэм күнэ теме пулать.

В.Г. Родионов каланә тарах, сырулла литература традицийэсен аталанавэ халәхан тёнчекурамён уйрамлахэсемпе, аваллахёпе, унан чёлхипе, наци шухашлавёпе тача сыханура. Чаваш фольклорён жанрэсене, поэтикине тата авалхи төрөк самахлахне тишкерес эсэре профессор типологи, историлле танлаштару, генетика, хутшану, ареал тэпчев меслечэсене уса курни ыраңла тесе шутлать. Чаваш фольклорёнчи санарсене, мотивсене тата жанрсене тутар, казах, кәркәс, якут, бурят тата монгол теслэхэсемпе танлаштарни таван фольклорти жанрсенче, санарла тата психологилле параллельлөхре, сав ритмикинче, аллитераципе ассонансра пёрлехи төрөк палисене тупса палартма май парать. Самахлахри формасем сес мар, чылай

мотивпа сюжет та авалхи тёрёк тапхёрёченех сыхланса юлнă иккен. Е.П. Чекушкина хайён тёрчевёнке сапларах сырать: «Чувашский исследователь В.Г. Родионов, тщательно изучавший строение чувашского и тюркского стиха, отмечает, что стиховая форма орхоно-енисейских текстов близка к устному стиху современных тюркских народов Сибири и Поволжья по ритмической организации, аллитерации и другим видам повторов» [6, с. 45].

В.Г. Родионов акăш (кайăк хур) сăнарё бурят, пушкăрт тата чăваш сăмахлăхёнке пуррине тупса палăртать. Чăваш фольклорёнке вăл темисе вариантпа сурет: акăш – йăх тăмхи; халапри сăнарсем акăшран пулса кайни; тухатмăш хур кайăк пулса тăни; сăнар акăш пулса тăнине пула сăлăнса юлни; паттăр тыткăна лекни синчен тăванёсене акăш пелтерни; акăшран арăм пулса тăни. Асăннă вариантсенчен чи авалтараххи – паттăр акăшран пулни синчен калакан мотив [2, с. 53–74]. Кунсăр пуçне, Атăл тăрăхёнчи тёрёксен ытти тăванла халăхсенчен уйрăлса тăракан мотив пур: пăлхар патши е унăн хёрёсем, Хусан ханёпе унăн арăмё акăш пулса тăрса пушартан тарса хăтăлни.

Профессор Тухăç халăхёсен сăмахлăх тата пурлăх культурин паллисем авалхи чăваш фольклорне кёме пултарнипе те кăсăкланать. «Следует использовать материалы не только чувашского, но и тюркоязычного фольклора, а также тех этносов, историческая судьба которых тесно связана с судьбами предков чувашей» [2, с. 52], – тесе сырать вăл «Вопросы жанровой классификации чувашского фольклора» тёрчев ёсёнке. Авалхи тёрёк литературин аталанăвне тишкернё май тёрёксем сырулăх паллисене китайсенчен илме пултарнă тесе шутлать. Тёнпе тата сёр ёсёпе сыханнă йăла-йёркесенче индоиран элементёсем сахал мар. Араб сăмах культурин уйрăмлăхёсем (уйрăм жанрсем, патша хёрне паллă мар тухтăр сыватнин мотивё) чăваш сăмахлăхне Атăлци Пăлхар патшалăхён вăхăтёнке мусульман витёмё сарăлма пусланă чухне кёме пултарнă. «К проблеме исторического взаимодействия чувашского язычества и христианства» [2, с. 223–237] ёсёнке профессор тăван чёлхери хăш-пёр тыр-пул, апат-симёс ячёсем, хёвел календарё вырăнне уйăхпа хёвел календарё сирёпленни грузинсен тата эрменсен йăхёсем витём кунипе пулса иртнё текен шухăша калать.

Чаваш фольклоренче тёл пулакан пейёт, дастан жанресе В.Г. Родионов пёрлехи тёрёк тапхәрәнчен килеҗсё тесе җирёплетет. Вёл сюжетлә юрәсене «пейёт» тесен тёрёсрех пулеччё тесшён. Чаваш сәмахләхәнче пейётён җак тесёсене уйраты вёл: историлле, паттәрсем җинчен, телейсёр шәпа тата юрату җинчен. Юрату пейёчёсем хушшинче Тухәҗ сәмахләхәнче сарәлнә вәйпа качча панә хёр пирки калакан мотив тәтәшәх тёл пулать. Самана тата историлле ёҗ-пуҗсен витёмне пула ку мотивән темисё варианчё те аталанать. Тёпчевсё курәмләрәххисене каласа тухать: «девушку выдают замуж за иностранца (марийского или турецкого купца), девушку забирают в неволю (татаро-монголы), предпочитают богатого жениха вместо бедного возлюбленного» [1, с. 47]. В.Г. Родионов шучёпе, Тахирпа Сухра, Пус Йёкёт, хура җәрәхә пирки калакан лирикәлла юрәсен, К. Ивановән «Нарспи», Я. Турханән «Варуҗси», М. Трубинан «Еник» поэмәсен сюжетёнче Алишер Навои җырнә «Лейлипе Меджнун» поэмән витёмё сахал мар.

Чылай тёрёк сәмахләхәнче дастан жанр пур. Әна пёр шайри хайлавсен пуххи теме пулать. В.Г. Родионов шучёпе, чаваш сәмахләхәнче җак жанр сәвәсен тата прозәлла хайлавсен ярамёпе тёр килет. Чылай чухне пёр-пёр хайлаван пайёсене уйрам, хай тёллён суреме пултарақан сәвә е новелла пек хаклама пулать. Тёслөхрен, И. Юркин җырнә «Йәлтәртатакан япаласем пурте ылтән мар» повесть уйрам новелләсенчен тәрәть. Асамлә юмах мотивёсене, христиан мифологийёнчен илнё сюжетсене усә курса кулленхи пурнәҗә сәнлани урлә тёп сәнарән хайне евёрлө кун-сүлө пирки каласа кәтартнә. Классикалла Тухәҗ литературинче фольклорти, мифологинчи мотивсене, турәсен пурнәҗёнчи ёҗсем пирки каланине, историнче пулнә событисене сәнланине шәрҗаласа каласа парасси курәмлә. Җак йёркене П.П. Хусанкайән «Тилли юррисем» ярамра та куратпәр. Кунта эпикалла, библиографилле, социаллә, лирикалла, философилле юрәсене пёрремёш сәпатран юрласа пани, газель, рубаи жанрөсене усә курни хайлава Тухәҗ дастанёпе сывәхлатать.

В.Г. Родионов тәван тәрәхран тухнә востоковедсен пурнәҗне тёпчес енёпе те нумай ёҗлет. «Ради вечной памяти» (1993) кёнекере вёл Н.Я. Бичуринән кун-сүлне җырса кәтартать. Кёнекере сумлә востоковедән ёҗё-хёлне пәхса тухнә, унән лири-

кӑлла тата публицистикӑлла хайлавӑсене хак панӑ. Тӑпчевре архив материалӑсене, аса илӑсене, «Натуральная школа» кариатурӑлла хайлава та усӑ курӑ. Н.Я. Бичурин китаисен фольклорне, чӑлхине, пурӑс йӑлине тишкерӑ май тӑрӑсем пирки те каласа хӑварма тӑрӑшнине асӑрхатӑ тӑпчевӑ. Профессор Н.Я. Бичурин Тухӑс халӑхӑсен историйӑе кӑсӑкланма пусланин сӑлтӑвӑсене шыратӑ. Востоковедӑн пӑтӑм пурӑсӑн тата ӑслӑлӑхри ӑсӑ-хӑлӑн тӑллевӑсем ҫак сӑмахсенче палӑраҫґ: «Озарите своих предков... Н.Я. Бичурин прорубил дверь на Восток. Такое открытие смог сделать только тот, который своими корнями уходил на Восток, а ветвями тянулся к свету европейского Просвещения» [2, с. 401].

Наци шухӑшлавӑн уйрӑмлӑхӑсене тӑпченӑ май В.Г. Родионов халӑх аталанӑвӑшӑн ҫак паллӑсем пӑлтерӑшлӑ пулнине асӑрхатӑ: ваттисем ҫинчен астуса тӑни, аваллӑха манманни, ҫураҫулӑх патне туртӑнни. Ҫак паллӑсем чӑвашӑн каласура, чӑлхе структуринче, ҫут ҫанталӑкпа тата ҫынсемпе хутшӑннинче, пурӑса йӑркеленинче, Христос тӑнне ҫут ҫанталӑк тӑнӑе, Тухӑс тата Анӑс шухӑшлавне ҫураҫтарма пултарнинче палӑраҫґ. Вӑсем тӑрлӑ историлле куҫӑм тапхӑрӑсенче этносӑн наци хӑй евӑрлӑхне сыхласа хӑварма май панӑ. Вӑсене фольклор тексчӑсенче, йӑла-йӑркере, кулленхи пурӑсра курма пулатӑ. «Идея равноправия обнаруживается в чувашском языке, музыке, социальном мире... Для чуваша... в единичном есть целое, а в целом — единичное. Такое понимание соотношения целого и его частей распространено среди восточных народов. По их представлению, целое — это не сумма частей, не конгломерат, а гармония, упорядоченная связь, внутренняя сопряженность одного с другим» [2, с. 251]. Чӑваш фольклорӑнче каласа парассинчен ытларах кӑтартса парасси аталанӑ. «Главная идея, управляющая традиционным мышлением чуваша, — идея самовоспроизводства изначального образца» [2, с. 254]. «О типах национального мышления» статьяра В.Г. Родионов Тухӑс тата Анӑс шухӑшлавӑсене танлаштаратӑ. Пӑри — пӑхӑнаслӑх тата тӑрлӑ пулӑмсен хирӑс тӑрӑвӑ; тепри — килӑштерӑ, ҫураҫтару идеясем пуррипе уйрӑлса тӑратӑ. XX ӑмӑр пуҫламӑшӑнче чӑвашӑн пурӑсӑнче ҫак икӑ шухӑшлав мелӑ ҫураҫӑнма пултарӑҫґ.

В.Г. Родионов Тухӑс витӑмне, материалне тӑпчекен ӑслӑлӑх ҫыннисене хатӑрленин пӑлтерӑшӑ те сахал мар. Чӑваш пат-

шалăх университетĕнчи чăваш филологийĕпе культура факультетĕнче 2000 сұлта студентсем «История зарубежной литературы (Восточная классика)» дисциплина вĕренме пуçланă. Профессор ертсе пынипе Тухăс тата пĕрлехи тĕрĕк витемне тĕпчесе сырнă кандидат диссертацийĕсем хутĕленессĕ: Е.П. Чекушкина – «Общетюркские традиции в чувашской словесности» [6], И.В. Софронова – «Традиции восточной поэзии в чувашской лирике 20–90-х годов XX века» [5].

В.Г. Родионов профессорăн аслăлахри ёсĕ-хелĕ нумай енлĕ пулнипе, пирĕн шутпа, наци шухăшлавĕн уйрăмлăхĕсемпе сăлтавлана пулать. Наци сăввин уйрăмлăхĕсене, литература аталанавĕн кун-сұльне вăл генетика, этимологи, истори, социаллăх, лексика шайĕсенче тĕпчет. Çак тĕпчев меслечĕсене сұраçтарса усă курма пултарни наци литературин хай евĕрлĕхĕсене туллин кăтартса пама пулăшать.

Литература

1. *Родионов В.Г.* Творческая история произведений К.В. Иванова // Константин Иванов : новые исследования. Чебоксары : Изд-во Чуваш. ун-та, 2000. 84 с.
2. *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. Чебоксары : Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. 552 с.
3. *Родионов В.Г.* Чувашская поэзия начала XX в. в контексте творчества Г. Тукая // Наследие Габдуллы Тукая в контексте национальных культур : сб. материалов Международной научно-практической конференции. Казань, 2011. С. 78–80.
4. *Родионов В.Г.* К проблеме татарского и чувашского межкультурного диалога // Нематериальное культурное наследие тюркских народов как объект сохранения : сб. материалов Международной научно-практической конференции. Казань, 2014. С. 216–221.
5. *Софронова И.В.* Традиции восточной поэзии в чувашской лирике 20–90-х гг. XX в. : дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2004. 166 с.
6. *Чекушкина Е.П.* Общетюркские художественные традиции в чувашской словесности : дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2004. 168 с.

Раздел 2

Актуальные проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья

**КУЛЬТЫ ОГНЯ И ВОДЫ
В МАРИЙСКИХ ЗАПРЕТАХ
(СРАВНИТЕЛЬНО-СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ
АСПЕКТ)¹**

Табу, связанные с культурами традиционной марийской религии, являются самыми древними. Они входят в систему религиозных представлений и предписаний. Среди объектов поклонения времен раннего язычества выделяются, как известно, наиболее важные факторы жизни человека — солнце, огонь и вода. Языческие культы марийцев получили широкое освещение в этнографической литературе, особенно в XIX — начале XX в. Н.В. Никольский в «Сборнике исторических материалов о народностях Поволжья» отмечал, что марийский народ питал «особое благоволение» к солнцу и так же, как огонь и воду, «признавал выше всего остального мира» [15, с. 456].

Выделяя из окружающего мира объекты поклонения, древние люди одновременно устанавливали запреты по отношению к ним. Данная работа посвящена анализу марийских табу (*ойёрö*), восходящих к культу огня и воды в сравнении с аналогичными запретами других финно-угорских народов. Эти два культа были тесно связаны. Огонь и вода, по представлениям древних народов, имеют очистительную силу. Так, марийцы, прежде чем принести жертву богам, окуривают ее дымом: жрец с головешкой от священного костра обходит трижды по солнцу жертвуемого коня, затем его поливают водой через пихтовые или березовые ветви. Если животное вздрагивает, значит, жертва угодна Богу. В пословицах огонь

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Марий Эл в рамках научного проекта № 16-14-12003.

и вода предстают как два противоположных начала: *Икшым ончымет годым пел кидышет вуд, пел куидышет тул лийже* «Когда воспитываешь ребенка, в одной руке пусть у тебя будет огонь, в другой — вода».

Отношение к огню у древних народов было идентичным, огонь характеризовался общими признаками как священное, имеющее охранительную и очистительную силу божество или воплощение божества, имеющее прямое отношение к происхождению жизни или космоса. В культовой практике огню отводилось исключительное место у всех народов, однако культ огня каждого народа имеет своеобразные черты.

Марийское слово *тул* «огонь, свет» имеет общее финно-угорское происхождение. Ср.: финское *tuli*, эстонское *tule*, мордовское (мокша и эрзя) *тол*, удмуртское *тыл*.

Образ огня частично может быть реконструирован из текстов марийских молитв. В них *Тул ава* «Мать огня» наделяется эпитетом *поро* «добрая»; у нее длинные руки и ноги, быстрый, острый язык, острый взгляд. Она оберегает свою огненную птицу под серебряными крыльями [8, с. 13, 59, 108]. Марийцы непосредственно обращаются к духу / матери огня (*Тулводьж / Тулава*): *Тулава, уло тунялан, чыла чонанлан волгыдетым, шокшетым полекле, мланданам, пуртуснам, суртнам ырыктен да арален шого. Тулава, шикшет кужу, йылмет пусу, арале шем осал шулыш дечын. Йоҥылыш ыштымемым, йоҥылыш ойлымемым, шонен шуктыде осалым шуктымемым Ош Кугу Юмылан умылтарен пу, савырым ыштыже, пореш колтыжо* [8, с. 59] — «Мать огня, всему миру, всему живому твой свет, твоё тепло подари, нашу землю, нашу природу, наш кров согревай и оберегай. Мать огня, твой дым длинный, язык острый. Храни от черного злого духа. Мои совершенные ошибки, мои ошибочные слова, зло, совершенное необдуманно, разьясни Великому Белому Богу, пусть простит и обратит в добро». Марийцам известен также сказочный крылатый конь — *Тул имне*, который может преодолевать большие расстояния за короткий промежуток времени.

По представлениям мари, огонь имеет очистительную силу, оберегает от злых духов, может донести до богов жертвы и молитвенные обращения верующих. Огонь служит символом очищения, смерти и рождения.

В верованиях марийцев огонь предстает как источник жизни, поэтому он в очаге не должен гаснуть. Огонь в печи горел весь год, а угли брали от костра жертвенного огня из молельных рощ. Важно отметить, что существовало табу давать огонь или угли из своей печи кому бы то ни было. Считалось, что от этого в доме не будет счастья, скот утратит плодovitость, хлеб не уродится. Восточные ханты соблюдают аналогичный запрет (*йим*) переносить огонь из одного дома в другой [10, с. 185]. Такие действия оцениваются как кража; хозяина, у которого «украли» огонь, ожидают несчастья: болезнь детей, неудача в промысле и т.п.

Огонь может быть и опасным. Ср. пословицы: *Тул шинчаиш вуд лийже* [4, с. 79] «Для огня вода пусть будет»; *Тул марланат кая* [4, с. 79] «Огонь и замуж выйдет». Очевидно, последняя пословица являет собой отражение древних представлений, согласно которым дух огня воплощался в образе девушки или женщины. В текстах марийских загадок огонь кодируется как то, «что нельзя измерить».

Множество табу, которые следует соблюдать при обращении с огнем, подчеркивает почтительное отношение к этой природной стихии. Так, у луговых и восточных марийцев нельзя плевать на огонь или сковороду — на том свете заставят лизать горячую сковородку. По мнению других, на кончике языка появятся болячки. Аналогичные запреты зафиксированы у горных мари: *Тылым ит чымы, ялет карштаиш тынгӓлеш* «Не пинай угольки на костре — ноги заболят»; *Тылышкы ит шыбвы: тырвеш тылярӓ нӓлеш* «Не плюй в огонь: болячки на губах будут» [3, с. 222].

Запрещается разбивать головешки в печи — будут ссоры и раздоры в семье [1, с. 37]. В *ойӓрӓ* названа весомая причина — семейное благополучие. Опасаясь того, что будут болеть ноги и руки, в огне не сжигают носки и обувь, варежки.

По представлениям удмуртов, огонь совершенен, поэтому его нельзя хвалить, ругать — вообще каким-либо образом оценивать его качество. У удмуртов зафиксированы следующие запреты, связанные с культом огня. Нельзя в него небрежно кидать дрова, их следует класть аккуратно. В огонь запрещается кидать мусор. Находясь у костра или возле печки, в которой горит огонь, нельзя прикуривать от спички. Бытовал и такой запрет: если в печи горит огонь и в дом за-

ходит посторонний человек, то ему не следует уходить до тех пор, пока не догорит огонь в печи [11, с. 65]. Согласно удмуртским табу, нельзя дуть в горящую печку – кашлять будешь; нельзя играть с огнем – будешь страдать недержанием мочи; если будешь плевать на огонь, на языке чирей вырастет [2, с. 244]. Огонь из бани нельзя заносить в дом: считается, что от этого будет пожар и дом сгорит [2, с. 250].

Табу, связанные с огнем, обнаруживаются и у коми. В огонь воспрещалось плевать, у ослушников на губах появлялась короста. Огонь нельзя было затапывать ногами, а полагалось заливать водой [12].

К культу огня восходят запреты и других уральских народов. Так, у ненцев запрещается ворошить огонь (очаг) острыми, особенно железными предметами, топтать огонь и пепелище, плевать в огонь, обливать очаг водой. В случае нарушения этих запретов Бабушка – Мать и Хозяйка огня – обидится и может навлечь беду, унесет счастье чума [13, с. 228]. Если же вскипевший чайник нечаянно обольет огонь (очаг), то хозяйка должна сказать такой оберег: «Бабушка, это грозовой дождь тебя облил. Я тут ни при чем» [13, с. 230].

По наблюдениям Т. Лехтисало, самоеды воспринимают огонь как живое существо – Бабушку-старуху огня. Языки пламени – это ее движения. Она является охранительницей чума. Ей не нравится, когда в огонь бросают грязь или затоптанные стружки, плюют в него или бьют, бросают что-нибудь через него или прыгают, раскалывают перекладину для котла [7, с. 86].

Огонь, по поверьям финно-угров, имеет не только очистительную силу. Огню и дыму приписываются свойства избавлять людей от порчи. Так, если марийцы заподозрят человека в недобрых намерениях (если человек, зашедший в дом, не сел за стол, за столом не ел хлеба, а особенно если из дверей вышел спиной вперед), то по уходе такого человека хозяйка дома вслед ему бросает зажженные спички и приговаривает: *Тул йылмет дене, кужу шикшет дене почешыже йўлатен колто мо осалым ыштен толын гын* «Огненным языком, длинным дымом вслед сожги все, если что злое сделано».

Косвенно с культом огня связан и такой запрет: *Йўлышō сурт олмеш пōртым чоґаш ок йōрō – садак йўла* «На месте

сгоревшего дома новый дом строить нельзя — все равно сгорит». К растениям, просящим огонь, мари́йцы относят ель и ковыль. Ель возле дома не сажают, а ковыль в дом не приносят.

Вода (*вуд*) — еще один объект поклонения древних мари.

Мари́йское слово *вуд* «вода» также имеет общее финно-угорское происхождение. Ср.: мордовское (эрзя и мокша) — *ведь*, эстонское — *vesi*, финское — *vesi*, венгерское — *víz*, коми — *ва*.

Озера, реки, родники — все это справедливо считалось источником жизни. К матери воды мари́йцы обращаются со следующими просьбами: *Вуд ава, вуд гане поянлыкетым ну, вуд гане тазалыкым ну, вуд гане кужу умырым ну шочшо икшывелаклан* [4, с. 135] «Мать воды, дай богатства, словно вода, дай здоровья, словно вода; родившимся детям дай долгих лет жизни, словно вода».

Трепетное отношение к воде и источникам в полной мере отражено в следующей молитве: *Вудава, полекемым (ший оксамым нал), шер теммеш йуаш да йуштылаш тыныс-эрыкым нуэн шого. Колым кучаш пошо, леве йурым колто, мланде умбалсе кушкылым йукто, куандаре. Вудава, шонен я шоньде йонгылыш лиймемлан савырым ыште, пореш колто. Ончыкыжо тыйым йоратен илаш, яндар вудетым арален илаш мутым нуэм* [9, с. 59] — «Мать воды, прими мой дар (серебряную монету), дай волю досыта напиться и закупаться. Помоги ловить рыбу, пошли теплый дождь, напои и радуй все живое на земле. Мать воды, прости мои необдуманные и осознанные проступки, обрати в добро. Клянусь впредь любить тебя и оберегать твою чистую воду».

Запрещается оценивать качество воды, вслух говорить о ее вкусовых свойствах. Предполагаемыми последствиями в случае нарушения этих запретов считаются болячки на губах и чирьи на теле. Такое же наказание ждет тех, кто плюет в колодец или родник.

Многие запреты призваны обеспечить чистоту источников: *Азан вакшышым памашеш, вынемеш мушкаш о йорö — Юмо сыра* «Детские пеленки нельзя стирать у родника и колодца — Бог рассердится»; *Вудыш шалат гын, колымекет, чыла йуктат* [1] «Если помочишься в воду, после смерти заставят ее пить». У восточных мари запрет толкуется более

широко: такое действие нельзя совершать и у водоемов — рек и родников. *Вудыш иу́кым кышкаш о йөрө — мушкырет корш-таш туҗалеш* «В воду нельзя мусор кидать — живот будет болеть».

Однако почтительное отношение к воде не исключало того, что воды следует опасаться: *Шала үн дене вудеш пураш ок йөрө — вудия куча да вуд пундашыш шудырен пурта* «Нельзя купаться с распущенными волосами — водяной поймает и утащит в пучину»; *Вудым, эЧер але намаш гыч лап возын йуаш ок йөрө — вуд ия пура , көргешет вака ияра* [1] «Нельзя пить воду, припав губами к роднику, — дух воды войдет , в желудке заведется лягушка». У горных мари аналогичный запрет зафиксирован Ф.Т. Грачевой в следующем виде: *Кымык вазын вьид йумашеш тырвы ныжла; тыдым торлаш вьид тырышты шудым, кым цывештышым, ты вьидышкы шумыла да манмыла: «Мынь йуделам, кого ушкуж, кого ышкал йун, вьид кыва, мыньым ирыкток»* [3, с. 218] — «Если пить воду, припав к роднику, на губах появится болячка. Во избежание этого следует бросить в воду три стебелька травы, что растет у ручья, и сказать: “Я не пила, пили большой бык, большая корова; водяная, вылечи меня”».

У восточных мари принято бросать траву в родник, из которого пьешь, если он расположен в незнакомом месте. Так путник оберегает себя от духов воды. По свидетельству этнографа Т.Л. Молотовой, марийцы верят, что особенно следует опасаться пить воду из источника в незнакомом месте, не принеся дара хозяйке воды. Последствия могут оказаться весьма тяжелыми, например, человека может поразить отек.

У удмуртов зафиксирован аналогичный запрет: если собираешься пить из родника, из которого никогда не пил, нужно бросить листок со словами: «Не меня, а этот листок схвати» [2, с. 251]. Таким образом, обезопасить себя можно, если удастся умиловить духа воды, принеся ему жертву.

У коми, если человек пьет воду из лесного родника или реки, он дарит воде цветную нить от пояса, а иногда просто бросает в реку сорванную травинку, в противном случае дух воды может навлечь на человека болезни [16]. У коми-пермяков отмечают именины воды — в субботу или воскресенье на троицкой неделе. В день именин воды принято соблюдать следующие ограничения: нельзя рыбачить, стирать и

полоскать в воде, мутить ее. Источники одаривают монетами, дети достают их на следующий день. Старики пугают детей: «Кто достанет деньги в тот день, станет сухоруким» [6, с. 167].

Умилостивительные дары духам воды у мари приносит и молодуха в первый день после свадьбы, когда идет впервые за водой к источнику. Во время ритуализированного первого посещения источника она должна кинуть в воду три серебряные монеты орлом вверх и попросить, чтобы ее признали *вуд кува*, *вуд кугыза* – водяная и водяной: *Вудава, пейс кугу тау! Яндар вудетлан эр-эрданат, кечывальмат, кастенат, йудымат толаш тун алам. Ит сыре. Полюмо мыланем тыйын гаяк яндар да волгыдо ылышым илен эртараш* [9, с. 60] – «Мать воды, огромное спасибо! За твоей прозрачной водой и ранним утром, и днем, и вечером, и ночью буду приходить. Не сердись. Помоги мне прожить такую же чистую и светлую, как у тебя, жизнь». Жертва и диалог в этом случае способствуют освоению нового пространства. Ср. также: *Орьеҥ вудым сун годым таве гыч туден налеш, велкален кондаш ок йорö – марийже йушо лиеш* – «Молодуха воду в колодце выкупает. Когда несет ее домой, проливать нельзя – муж будет пьяницей».

Интересно то, что вода воспринимается как нечто цельное и живое. Так, когда варится суп, иногда появляется необходимость в бульон добавить воды. Говорят, вода выкипает, когда погода сухая. В этом случае, помимо предписания добавлять только кипяток, есть вербальное предписание – следует сказать: *Шке шочшетым устарем, ешарем* «Твою собственную родню добавляю». Вода, питье, разлитые на столе, не сулят незамужним девушкам добра и пророчат им замужество за выпивающими.

Также у ненцев существует запрет протыкать, резать ножом воду рек, озер, морей. Такие действия квалифицируются как грех, могут привести к беде на воде, потому что «воде тоже больно» [13, с. 229].

Строго запрещалось засорять водоемы: говорят, рассердишь мать воды. Категорический запрет портить воду, сливая в нее помой, стирая белье, зафиксирован при опросе практически во всех марийских населенных пунктах, и его продолжают строго придерживаться. Жители деревень, где происходило подобное святотатство, наказывались богиней-хозяйкой

вод *Вүдава*. Она «прятала» воду в глубине тайги: озеро исчезло, а в тот же год охотники находили в глубинах леса новое озеро, такое же. Она могла утопить виновника, или же он «умирал на бегу», рыбак навсегда лишился удачливости в промысле. Стирать полагалось лишь в специальных заглубленных колодах в нескольких десятках метрах от воды. Вблизи речек и озер непосредственно не строились бани, помойки [14, с. 200].

Ни в коем случае не рубились деревья у воды. Этим деревьям самостоятельная сила не приписывалась, однако считалось, что они особо любимы богиней воды — *Вүдава* — и разнообразными лесными хозяевами, которые будут наказывать виновных [14, с. 206].

У мордвы вода воспринимается как сила, приносящая добро, но в зависимости от отношения к ней людей вода может по-разному проявить себя. У населения сохраняются традиции охраны родников, колодцев — оберегается их чистота. Так, к колодцу никогда не ходят с грязными ведрами. Ведра принято мыть дома; женщину, пришедшую с грязными ведрами к колодцу, село будет считать неряхой и нерадивой хозяйкой. В воду не сливают помой [5]. Обычай запрещает засорять колодец и местность вокруг него.

Отношение к огню и воде у финно-угорских народов идентично: огонь и вода воспринимаются как священные, имеющие огромную охранительную и очистительную силу божества или их проявления. Запреты в отношении этих культов апеллируют к сильнейшим психологическим доводам: здоровье, благополучие рода, личное и семейное счастье. Наказание за нарушение запрета, по представлениям наших предков, следовало незамедлительно, реже речь шла о расплате за грех на том свете.

Литература и источники

1. *Абукаева Л.А.* Ойёрё: кугезе ой да ильш умыльмаш. Йошкар-Ола: Марий Эл Республикын тувыра, печать да калык кокласе паша шотышто министерствыже, Республикысе калык усталык рүдер, 2007. 48 с.
2. *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. 356 с.
3. *Грачёва Ф.Т.* Горномарийские пословицы, поговорки, приметы, загадки. Йошкар-Ола, 2001. 233 с.
4. *Евсеев Т.Е.* Калык ойпого: тошто годсо марий ойлымаш, йомак, ончык лийшаш пале, омо кусарыме, туныктен каласыме, воштылтыш,

тушто, кумалтыш мут да шүведыме ю-влак. Йошкар-Ола: Мар. кн. савыктыш, 1994. 208 с.

5. *Зейналов Г.Г., Рябова Е.В.* Экологические табу в развитии регионального социума. URL: http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2011/1/filosofiya/zeinalov-ryabova.pdf.

6. *Климов В.В., Чагин Г.Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-пермяцкое кн. изд-во, 2005. 256 с.

7. *Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев) / пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1998. 136 с.

8. Марий кумалтыш мут / сост. Н.С. Попов. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 256 с.

9. Марий сугынь: шочмо калыкнан тӱня умылымашыже, юмын-йӱлаже, илыш-йӱлаже, пагыт еда толын шогышо пайремже-влак нерген. Йошкар-Ола, 2005. 264 с.

10. Материалы по фольклору хантов. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1979. 216 с.

11. *Миннихметова Т.Г.* Огонь в нормативно-обрядовой практике удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. 2014. № 2. С. 62–68.

12. Мифология коми. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/mifolog/myth/37.htm>.

13. *Ненянг Л.П.* Ходячий ум народа. Красноярск: Фонд северных литератур, 1997. 240 с.

14. Нижегородские марийцы: сб. материалов для изучения этнической культуры марийцев. Йошкар-Ола, 1994. 251 с.

15. *Никольский Н.В.* Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919. 480 с.

16. Религиозные и мифологические верования коми-пермяков. URL: <http://www.culturemar.ru/?region=140&topic=13&subtopic=47&id=2274>.

БАШКИРСКИЕ ЭТНОГЕНИЧЕСКИЕ МИФЫ, СВЯЗАННЫЕ С ШУРАЛЕ

Несмотря на то что башкиры более тысячи лет назад приняли ислам и являются народом, принадлежащим к мусульманской культуре, они сумели сохранить многое из доисламской культуры (мифология, религиозные верования и т.п.). Среди доисламских элементов башкирской культуры одним из самых живучих, распространенных оказалось представление о таком мифологическом персонаже, как шурале.

Изучение как опубликованных, так и находящихся в архивах материалов, а также наши собственные этнографические, фольклорные материалы показывают, что различные предания, легенды о шурале распространены среди башкир, кроме самой Республики Башкортостан, по всему ареалу проживания этого народа – в Саратовской, Самарской областях в Поволжье, в Пермском крае и Свердловской, Челябинской, Курганской и Оренбургской областях на Урале, т.е. эти легенды, предания являются, можно сказать, маркерами, обозначающими территорию Исторического Башкортостана.

Мифологический персонаж, называемый так же, как у башкир, – «шурале» – имеется и у казанских татар. Великий татарский поэт Г. Тукай на основе услышанных в детстве преданий о шурале написал одноименную поэму, которая в годы советской власти была переведена на языки многих народов СССР, благодаря чему этот демонологический персонаж башкирской и татарской мифологии стал очень популярным и известным даже далеко за пределами Урало-Поволжья.

О похожем на башкирского шурале мифологическом персонаже *арсури* сохранилось очень много различных преданий у чувашей [11, с. 40–43].

Лесной народ удмурты свои леса также населили схожим мифологическим персонажем, которого они называют *палэсмурт* [6, с. 59–67].

Персонаж сорель / шурали, похожий на шурале, имеется также у казахов [1; 2].

Исследователь из Татарстана Р.Г. Ахметьянов слово *шурале* возводит к чувашскому *арсури* «половинник». Наличие *шурали* у казахов и *шурале* у башкир этот автор, не приводя каких-либо аргументов, объясняет как заимствование у татар [1, с. 11–12; 2, с. 48–50]. Каким же образом этот персонаж, этимологизируемый из чувашского языка, стал персонажем татарской культуры, Р.Г. Ахметьянов не объясняет.

Другой исследователь из Казани, С.С. Шамси, не согласен с мнением Р.Г. Ахметьянова о том, что *шурале* получил свое развитие от «половинника» (*ярымтык*) и по существу они один и тот же персонаж, только имеют разные названия. Несмотря на некоторые разногласия с Р.Г. Ахметьяновым по поводу различий между *шурале* и *ярымтык*, С.С. Шамси в целом солидарен с ним и считает, что шурале – персонаж исконно татарский, возникший на базе сармато-аланских предков булгар, от которых впоследствии по наследству перешедший к татарам Поволжья, и что *шурале* знают только татары. С.С. Шамси пишет, что этот персонаж мифологии имеет самое большое распространение в Татарстане, т.е. в землях древнего Булгарского государства, что, в свою очередь, как считает указанный автор, является показателем того, что шурале является образом, созданным древними булгарами – предками татарского народа. Наличие этого же персонажа у других поволжских народов (мари, чувашей, башкир) С.С. Шамси склонен объяснить заимствованием у болгаро-татар. Доказательством этого, по мнению С.С. Шамси, являются такие данные: 1) *шурале* – хозяин-владыка (*эйэ*) леса, а *ярымтык* – дух степной; 2) *шурале* – имеет наибольшую распространенность у татар и пронизывает все сферы его духовной культуры; татары не знают *ярымтык*, если же знают, то только те, которые живут смешанно с башкирами, или те, кто живёт за пределами Татарстана; 3) *шурале* имеет один неменяющийся облик, даже если заимствован другими народами (мари, чувашами, башкирами); 4) *шурале* – не уродец, в отличие от *ярымтык* у него целы все конечности; 5) *шурале*

встречается только у народов Среднего Поволжья, которые когда-то проживали в пределах бывшего Булгарского государства или же ощутили мощное влияние этого государства [26, с. 142–153].

Видимо, исследователям Р.Г. Ахметьянову и С.С. Шамси башкирские материалы о шурале не были известны: если бы они хоть немного были знакомы с множеством башкирских материалов об этом персонаже, то не стали бы делать таких поспешных и поверхностных выводов о заимствовании башкирами у татар представлений о шурале.

Многочисленные сведения об этом персонаже башкирской мифологии можно обнаружить в публикациях как до-революционных, так и советского периода, в частности в работах С.И. Руденко [20; 21], Ф.А. Надршиной [17], Ф.Г. Хисаметдиновой и З.Я. Шариповой [25], Р.Н. Сулеймановой [22], А.В. Нуриевой [18], самарского исследователя М.З. Крижевского, а также в различных книгах по краеведению, в том числе в областных изданиях Урала [12; 27].

Автору этих строк в различных регионах с башкирским населением также довелось записать многочисленные предания, легенды о шурале, о связи некоторых родовых подразделений с этим персонажем.

В ходе этнографической экспедиции (лето 1986 г.) в Баймакском районе Республики Башкортостан мне случилось познакомиться с Магирой Халитовой (1910 г.р.), уроженкой и жительницей башкирского аула Файзулла. Башкирка рода бурзян М. Халитова обладала прекрасной памятью и помнила очень много преданий, легенд, поверий, услышанных ею в детстве от своей матери. Также прекрасно знала она всю топонимию округа. Она рассказала, что еще до Великой Отечественной войны во время сенокоса ей несколько раз довелось видеть шурале. По ее словам, она одна косила сено на лугу у речки Шурале и вдруг почувствовала, что кто-то смотрит на нее. Обернувшись, она увидела в нескольких метрах странное существо. Было оно очень высоким, волосатым и некрасивым, с длинными руками. На вопрос «Имелись у шурале рога?» женщина ответила, что рогов у него не было. По её словам, она очень испугалась, но виду не показала, а стала медленно, с косой в руке пятиться к речке. Подойдя к берегу речки, быстро перешла на другой берег. Шурале подо-

шел к речке, но не посмел перейти вслед за ней на другую сторону, так как боится воды. Не смея перейти речку, он спросил, как и ему перейти на другой берег. Она объяснила ему, что надо идти вниз по течению. После этого шурале ушел вниз. Информатор М. Халитова пояснила, что надо непременно указать нижнюю сторону течения, если показать вверх, то он может дойти до начала реки и перейти на другую сторону. Если же пойдет вниз, то шурале не сможет перейти на другой берег реки. М. Халитова объяснила также, почему ее родную деревню в округе называют «Шурале», но об этом будет сообщено при анализе связанных с шурале этногонических мифов.

Многочисленные предания, легенды о различных мифологических персонажах, в том числе и о шурале, мной были записаны тогда же, в 1986 г., у уроженца и жителя этого же аула Х.Г. Батыршина (1907 г.р.). По его словам, шурале в горах еще остались, но их уже немного и они меньше ростом. Они изредка попадаются на глаза людям, заходят в пустующую деревню. При встрече с ними не нужно показывать свой страх, надо или перейти через речку, или же читать что-нибудь из священной книги Корана, так как шурале боятся сур и аятов Корана и сразу уходят. Во всем остальном рассказ Х.Г. Батыршина о шурале аналогичен сведениям Магиры Халитовой.

Рассказы про шурале нами были также записаны в 1975 г. от уроженца соседнего аула Идельбай С.Ф. Сайткулова (1905 г.р.). По его рассказам, шурале живут семьями в глухих лесах и горах. Они выходят к одиноким путникам и затевают с ними игру в шекотку. Это их любимое занятие. Смеются сами, заставляют смеяться до смерти людей. У шурале с левой стороны в подмышках имеется дыра. Если человек сумеет сунуть туда руку и схватить за сердце, то таким образом можно убить шурале. Если в лесу вдруг встретится шурале, то бояться не надо. Он не должен чувствовать страх человека. Поэтому не надо показывать свой страх, надо вести с ним разговор, постараться обмануть его. Они очень глупые. Если шурале вдруг вздумает спросить у человека имя, то нужно назваться «Былыр» («прошлое»), а место жительства указать в низовьях рек, это, если род шурале начнет искать человека, чтобы не нашли. Этот же рассказчик на мой вопрос «Почему

люди соседний аул Файзулла называют Шурале?» дал пояснение, что жители этого аула произошли от брака башкирского джигита с девушкой-шурале, что подтвердила впоследствии другой наш информант Магира Халитова. Ее объяснение о происхождении села будет далее.

Житель г. Баймак Республики Башкортостан, известный краевед, знаток прошлого своего народа В.Б. Буранбаев рассказал автору этих строк несколько топонимических легенд, связанных с шурале. Все эти легенды относятся к лесным и болотистым местам Баймакского района РБ. Необходимо также указать, что местность в этом районе в основном гористая: по району тянется хребет Ирэндых – один из восточных отрогов Уральских гор. По рассказам Магиры Халитовой, раньше, до Великой Отечественной войны, Ирэндыхские горы были сплошь покрыты дремучим лесом, поэтому для всяких сверхъестественных существ, подобных шурале, там было раздолье. Деревья нещадно вырубались в годы Великой Отечественной войны для Баймакского медеплавильного завода, и сейчас лес на склонах гор поредел. По мнению информанта М. Халитовой, именно этим объясняется уход шурале из этих мест.

Топонимии Зианчуринского района РБ, где проживают потомки башкир рода усерган, посвятил свою книгу краевед М. Тулебаев [16], который в этом южном горно-лесном районе зафиксировал несколько топонимов «шурале» и связанные с ними легенды об обитавших там когда-то мифических существах шурале.

Очень интересные материалы о шурале записаны у башкир Курганской области башкирским этнографом З. Миннибаевой, которая поделилась ими с автором этих строк и разрешила их использовать, за что ей выражаю огромную благодарность. По ее записям, шурале живут семьями в лесах и обычно в вечернее время караулят одиноких путников, предлагают им играть в шекотку, и если человек соглашается, то его могут зашекотать до смерти. Поэтому надо шурале каким-то образом обмануть и постараться уйти от него. Они бывают очень глупые, и обмануть их легко. Они появляются в облике мужчин, а также и женщин. У них медные когти и очень длинные руки.

Башкирский этнограф М.М. Маннапов тоже передал свои полевые материалы, добытые у саратовских и самарских башкир, среди них и предания о происхождении некоторых родовых подразделений башкир от шурале.

Представления о шурале нами были зафиксированы во время фольклорно-этнографической экспедиции у башкир, проживающих в Хайбуллинском районе, основную часть которого составляют степи. Здесь, в болотистой местности в лесу возле башкирского аула Валит, говорят, раньше было много шурале, вследствие чего места эти и получили название *Шурале hazлыҫы* «болото, где водятся шурале». В этом районе нами также зафиксировано несколько топонимов, связанных с шурале и болотами, поросшими лесом. В то же время в этом районе не имеют представления о ярымтыке (половиннике). Надо отметить, что в местах, где практически нет татарского населения (в башкирском Зауралье, где более 80 % населения башкиры – потомки древних башкирских племен, таких как бурзян, кубеляк-теляу, куаканцы, тунгаур, тамьян, усерган и кипчак), нет понятия о половинниках (ярымтыках). Там везде распространены представления о шурале. Там же, в юго-восточной части Республики Башкортостан, зафиксированы многочисленные топонимы: *Шуралетаяу* (гора шурале), *Озон шурале* (длинные шурале), *Кызка шурале* (короткие шурале), *Шурале урманы* (лес, где водятся шурале) и т.д. [15, с. 8, 16, 22].

Много информации о наличии у башкир представлений о шурале нами выявлено из статей краеведов в газетах и журналах. В частности, в газете «Йәшлек» Ильдар Исламов [13] сообщает, что, по словам его бабушки, в Абзелиловском районе РБ, в урочище Балтабай у реки Кизил, раньше было много шурале, которыми пугали детей. В газете «Киске Өфө» Загир Давлетбердин [10] пишет, что в Бурзянском районе РБ к речке Майгашта спускается долина Шурали. По рассказам стариков, в пещере, находящейся в этой долине, жили шурале, оттого долина и получила свое название. Село Шурале зафиксировано в бассейне реки Буй в Бардымском районе Пермской области, в местах проживания башкир-гайнинцев, а также недалеко от них к северо-западу, в Янаульском районе РБ, где проживают башкиры рода уран [14, с. 69]. Топоним *Шурале* и связанное с ним предание зафиксированы и на земле башкир рода балыксы в Аскинском районе РБ [16, с. 24].

Персонаж Шурале ученым известен в краях, совершенно далеких от мест проживания татар и башкир, — в высокогорном Памире и соседнем с ним Гиндукуша, у малочисленных индоиранских народов. Описанный немецким исследователем К. Йеттмаром в книге «Религии Гиндукуша» мифологический персонаж имеет тот же облик, совершает те же действия, даже те же глупости, что и урало-поволжский шурале: сует палец в щель в стволе дерева, и когда вытаскивают клин-распорку, то пальцы его остаются зажатыми в щели дерева. В этой работе К. Йеттмара есть упоминание о аналогичном башкирско-татарскому шурале мифологическом персонаже «шурала» [24, с. 20, 79, 234–255, 263, 367].

Вышеперечисленные материалы в их совокупности опровергают утверждение татарских исследователей [1; 2; 26] о том, что мифологический персонаж шурале встречается только на Среднем Поволжье и в основном в местах проживания татарского народа, только у тех народов, кто контактировал с татарами, у которых, как они подчеркивают, они могли позаимствовать этот персонаж.

Основываясь на приведенных здесь материалах, можно уверенно говорить, что башкирам шурале известен издревле и является персонажем древнего субстратного мифа, доставшегося им в наследство от древних индоиранских племен, когда-то населявших просторы Южного Урала и прилегающие к нему земли.

Изучение, анализ татарских легенд, преданий о шурале, опубликованных татарскими исследователями, показывают, что все они выявлены и зафиксированы или на юго-востоке Республики Татарстан, или же на территории Исторического Башкортостана [19, с. 269–270, 272–276].

Юго-восточные районы Республики Татарстан, где зафиксированы предания о шурале, населены древними башкирскими родами (сарайлы-мин, гирей, йылан, кыргыз и др.) и издревле считались башкирскими землями, которые после Октябрьской революции (в 1920 г.) советской властью включены в состав вновь образованной Татарской АССР. Подчинение башкирского населения этих районов другой административной единице в виде Татарской АССР автоматически не может сделать их татарами, хотя их всех и переписали в

татары. В памяти народа этих районов современной Республики Татарстан сохраняется их былое башкирское происхождение.

Летом 1946 г. юго-восточные лесостепные районы Татарской АССР впервые за годы советской власти были охвачены этнографическими исследованиями. При этом маршрут экспедиции проходил за пределами древнего расселения казанских татар, по землям, издревле населенным башкирами, что подтвердили материалы экспедиции. Более того, члены экспедиции установили, что русское, татарское, чувашское, марийское, удмуртское население этого региона подтверждало, что местным, коренным населением здесь являются башкиры [7, с. 208, 209].

При таком положении дел те легенды, предания о шурале, записанные в пределах юго-восточных районов Татарстана, вряд ли можно считать исконно татарскими, если распространение их имеет такой узколокальный характер, совпадающий с ареалом проживавших там издревле башкир. Поэтому этот момент требует своего объяснения.

Другой особенностью башкирских материалов о шурале является то, что содержанием их является миф; если быть точнее, то это — мифы этногонические, тотемические, когда земной человек женится на существе нечеловеческого, демонического происхождения. Этого момента нет ни в одном из татарских преданий или в легенде. Как известно, миф — это рассказ о создании того или иного предмета, явления кем-то и каким-то образом, т.е. речь должна идти о создании, возникновении. По мнению исследователей мифов как явления культуры, «миф — это священное сказание о том, как мир и человечество обрели нынешний вид» [9, с. 114]. Он всегда этиологичен и объясняет, что откуда пошло, и это «всегда рассказ о каком-то сотворении» [28, с. 63].

Именно этому общепризнанному требованию соответствует башкирский материал о шурале, т.е. он этиологичен, и в нем отражаются этногонические воззрения предков башкир, которые как этнос сформировались очень рано, в период господства мифологического мышления, когда все происходящее вокруг объяснялось через мифы. Это очень существенная, значимая деталь при анализе преданий о шурале и показатель древности этих преданий у башкир, так как этно-

гонические легенды свойственны только народам древним, сохранившим архаическую культуру предков.

У поволжских татар нет этногонических мифов, так как они (татары) начали формироваться на территории Казанского ханства очень поздно, после распада Золотой Орды, из осколков различных этносов, населявших это государственное образование и говоривших в основном на тюркских языках кыпчакского типа, когда уже времена объяснения мира посредством мифов прошли. В это время на этой территории господствовал монотеизм в виде ислама, объясняющего мир и все сущее в нем творением Аллаха, не оставляя места объяснению окружающего мира мифами и различными духами.

В своей работе мы не ставили цели выяснить этимологическое значение слова «шурале». Наша задача — показ башкирских материалов, подтверждающих наличие персонажа шурале у башкир изначально, без заимствования у татар, и анализ их этногенетического содержания.

Первые сведения о наличии у башкир мифологического персонажа, называемого «шурале», зафиксировали дореволюционные исследователи.

Задолго до Г. Тукая, в 1732 г., упоминает о шурале в своих путевых заметках И.Г. Гмелин, который ездил на Урал с экспедиционной поездкой, чтобы проверить строящиеся на башкирских землях металлургические заводы. В ходе поездки Гмелин, как он отмечает в своих путевых заметках (осень 1732 г.), посетил шуралинский завод, находящийся у подножия двух гор Шурале, на берегу речки Шурале [8]. Завод этот был построен на землях башкир рода упей недалеко от нынешнего Нижнего Тагила.

Другой пример ранней фиксации сведений о шурале относится к концу XVIII в. Речь идет о башкирском ауле Файзулла в нынешнем Баймакском районе Республики Башкортостан. Второе, народное название этого аула — Шурале. Эта деревня расположена на берегу маленькой горной речушки Шурале, впадающей в реку Ургаза — приток реки Урал (Яик). Деревня была довольно большой — более ста дворов; в 30-е гг. XX в. здесь был организован колхоз им. Чапаева, а также жили старатели-золотоискатели. В начале 60-х гг. XX в. власти эту деревню по неизвестным причинам отнесли к разряду

бесперспективных, и она была практически уничтожена. Сейчас в этой деревне остались три пустующих дома.

Таким образом, можно сказать, что фиксация демонологического персонажа шурале в качестве топонима относится к XVIII в.

Со слов информанта М. Халитовой, второе народное название аула Файзулла — Шурале — появилось вследствие того, что первым на этом месте поселился парень, женившийся на девушке-шурале. Ирндыкские горы (один из отрогов Уральских гор), где располагается аул Файзулла, в то время были покрыты густым лесом, и речка не имела названия. В этих местах пас своих коней один джигит из рода бурзян. Однажды самый лучший конь джигита к утру оказался весь взмыленный. Джигит очень удивился. На второй день это повторилось, и так продолжалось несколько дней. Джигит решил выяснить причину и обмазал спину коня дегтем. Когда утром пришел к табуну, то увидел, что к спине его любимого коня прилипла девушка-шурале. Он снял ее с коня, схватил за волосы и стал хлестать камчой, чтобы раз и навсегда проучить ее. Девушка-шурале стала плакать и умоляла не бить ее, говорила, что готова стать его женой. После этого она превратилась в прекрасную девушку. Джигиту она понравилась, и он женился на ней. Поселились они у той безымянной речки, где он поймал эту девушку-шурале. После этого и речка, и деревня стали называться *Шурале аулы*. Она родила ему много сыновей, и от них пошел их род. Потом в честь одного из их сыновей деревню стали называть «Файзулла».

Несколько иную легенду, связанную тоже с шурале, мне довелось записать в 2002 г. в г. Баймак РБ у М.С. Буранбаевой (1929 г.р., башкирка рода бурзян). По этой легенде, жил-был в Ирндыке молодой парень по имени Турмен. Любил он охотиться один в горах. Однажды зимой он пошел на охоту в горы, увидел оленя и только прицелился, как тут же олень упал подстреленный кем-то. Турмен знал, что никто быстрее и лучше его не стреляет в этих горах, и поэтому, очень удивленный и уязвленный таким поворотом дел, быстро зашагал на лыжах к месту, где пал олень. Спускаясь на лыжах по склону горы, он увидел следы других лыж и пошел по следам, пришел туда, где был подстрелен олень.

Там Турмен увидел какое-то огромного роста существо, похожее на человека, но волосатое и длиннорукое. Это был шурале, и он свежевал оленя, подвешенного на дерево. Турмен его поприветствовал, шурале от неожиданности очень испугался и поэтому сразу же отдал Турмену половину туши оленя. Они разговорились. Пока разводили костер, готовили еду, разговаривали, наступил вечер, решили переночевать тут же. Перед сном шурале спросил у Турмена, как он спит.

Турмен ответил, что во сне издаёт звуки: тыш-пыш. Когда легли спать и шурале уснул, Турмен принес из леса гнилушку и накрыл её своим тулупом. Сам же отошел подальше и стал наблюдать, что же будет. Шурале проснулся и тут же подошел к тому месту, куда Турмен под свой тулуп положил гнилушку, и стал железным прутком протыкать гнилушку, приговаривая: «Дышит Турмен тыш-пыш, а железяка пышет пыш-пыш». Турмен, увидев все это, пустил в шурале стрелу из лука. Тот, раненый, убежал в лес. Турмен за ним. Вскоре заметил, что след ведет к пещере. Когда вошел внутрь пещеры, то увидел там трех красивых девушек и их мать. Турмен спросил у них, где хозяин, те ответили, что он захворал и лежит в другой части пещеры. Турмен сказал, что умеет лечить больных. Тогда жена Шурале говорит ему: «Излечи моего мужа, я дам тебе много золота». Турмен же говорит ей, что ему золота не надо, пусть отдаст замуж одну из дочерей. Младшая дочь шурале была самая красивая, и он попросил именно ее. Деваться некуда, мать дала согласие. Турмен зашел туда, где лежал раненный им шурале, и убил его. После этого вышел, сказал, что будить пока шурале не надо, что он спит. Забрав младшую, самую красивую дочь шурале, Турмен отправился с ней к себе домой. После этого прожили они, говорят, счастливо много лет, родили детей. Вот эти дети и основали деревню, которую называли в честь своего деда «Турмен». Со временем название исказили, и стала деревня называться «Туркмен». Эта большая башкирская деревня до сих пор существует в горах Ирендык в Баймакском районе Республики Башкортостан.

Аналогичные легенды опубликованы в своде башкирского народного творчества в томе «Предания и легенды». Только здесь речь идет не о шурале, а о мусульманском шайтане (чёрте), на дочери которого женился башкир и от детей

которого пошел башкирский род шайтан-кудей. В этой легенде говорится, что у его жены-шайтана под мышкой слева была дырка, через которую муж просунул руку и убил жену-шайтана, вырвав из её груди сердце. По-другому невозможно было, как считают, победить её. В данной легенде произошла замена башкирского доисламского шурале на мусульманского шайтана. Первоначально, думается, говорилось именно о шурале, на что указывает наличие у шайтана слева под мышкой дырки, через которую можно было уничтожить это существо. В башкирском фольклоре шурале только и имеет слева дырку под мышкой, просунув в которую руку можно победить шурале.

Легенды о Турмене, о происхождении шайтан-кудеевцев и подобные им другие башкирские материалы открывают новые, интересные и неожиданные возможности для сопоставления их с индоиранскими и восточноиранскими источниками.

Например, в нартском эпосе осетин «герой Сослан, увлекшись охотой, попадает в дальнюю таинственную страну Гуым (или Гум). Здесь он видит чудесного золотого оленя и начинает преследовать (мотив в индоиранском фольклоре, как правило, предваряющий встречу со сверхъестественным существом). Сослан уже готов пустить стрелу в оленя, но её опережает другая стрела, пущенная неизвестным охотником. Этот загадочный персонаж (“человек из Гуыма”, “гумский человек”) наделен богатырским ростом и огромной силой. После спора о том, кому принадлежит добыча, они по взаимному согласию делят ее...» [5, с. 180].

Я.В. Васильков, исследуя индийские материалы («Кайраты») и сопоставляя их с нартами осетин, пришел к выводу, что некая праформа этого сюжета охоты существовала уже в индоиранский период и что в этом сюжете находит отражение обряд инициации, когда «индивид вводится в число взрослых, брачноспособных членов племени, в круг воинов» [5, с. 180–181].

Действительно, башкирские материалы являются дополнительным иллюстрированием индоиранских сюжетов. Здесь башкирские джигиты вначале также долго охотятся в горах, встречают оленя, но терпят поражение от некоего сверхъестественного существа, которое оказалось более проворным и

первым подстрелило оленя, но которое в конце концов все же оказывается побежденным. В результате такого соперничества джигит берет в жены его дочь, заводит семью, у них рождается множество детей, от которых берет начало тот или иной башкирский род.

Во всех этих случаях мы видим тотемические мифы. По мнению исследователей, мотив о брачном союзе смертного и неземного существа восходит к эпохе тотемической дуальной организации [29, с. 165–182].

Если общие моменты древнеиндийских, осетинских мифов исследователи могут объяснить их происхождением от индоиранского мира, то как связать с этим миром материалы тюркоязычных башкир? Возможно ли это?

Наличие параллелей между башкирскими преданиями, легендами о происхождении некоторых родовых подразделений от таких существ, как шурале, и осетинскими материалами можно объяснить участием в этногенезе этих народов древнего восточноиранского и даже более древнего — индоиранского субстрата.

По мнению большинства исследователей, формирование башкирского народа происходило на Южном Урале и прилегающих к нему землях на базе ираноязычных (саки, сармато-аланы), финно-угорских и различных тюркоязычных племен. Поэтому можно сказать, что принявшие участие в этногенезе башкир местные сакские, сарматские племена оставили след в культуре башкир в виде такого персонажа, как шурале.

Таким образом, шурале башкирам был известен издревле и достался в наследство от своих древних ираноязычных предков (саки, сармато-аланы и др.) как субстратное явление культуры доисламского периода истории.

Литература и источники

1. *Ахметьянов Р.Г.* Мифологические образы Евразии в фольклоре народов Поволжья // *Фольклор народов РСФСР.* Уфа, 1978. С. 10–16.
2. *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 48–50.
3. Башкорт халык ижады. Риүәйәттәр, легендалар. Өфө, 1980. На башк. яз.
4. *Буранбаев В.Б.* Рухи көсөм тыуған еремдэн. Баймак, 2007. На башк. яз.

5. *Васильков Я.В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб.: Европейский дом, 2010. 400 с.
6. *Владыкина Т.Г., Панина Т.И.* Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: II. Палэсмурт («половинный человек / человекообразное существо – половинка») // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 4 / науч. ред. А.Е. Загребин, сост.-ред. А.В. Ишмуратов, Р.В. Кириллова, С. Тот, отв. ред. Д.И. Черешня. Ижевск: Удм. ун-т, 2015. С. 59–67.
7. *Воробьев Н.И.* Археологические и этнографические исследования в Татарской АССР летом 1946 года // Советская этнография. № 1. 1947. С. 206–209.
8. *Гмелин И.* Путешествие в Сибирь / пер. с нем. Д.Ф. Криворучко; отв. ред. Е.В. Смирнов. Соликамск, 2012.
9. *Дандес А.* Фольклор: семиотика и /или психоанализ: пер. с англ. / сост. А. Архипова. М.: Вост. лит., 2003. 279 с.
10. *Давлетбердин З.* [Статья]// Киске Өфө. 2006. №32. 12–18 августа. С. 12–13. На башк. яз.
11. *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1959. 408 с.
12. Золотая нить: (Миасс в легендах и преданиях) / Миасское краеведческое общество; сост. В. Усольцева. Миасс, 1994.
13. *Исламов И.* [Статья]// Йэшлек. 2002. №125. 31 октября. С. 8. На башк. яз.
14. *Калимуллин Б.Г.* Башкирское народное зодчество. Уфа, 1978.
15. *Ласынова Н.А.* Оронимия Юго-Восточного Башкортостана: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2004. 24 с.
16. *Миннигалиев Ш.* Шурале // Ватандаш. 1998. № 1. С. 24.
17. *Надршина Ф.А.* Халык хәтер. Өфө, 1986. Б. 32, 37–38. На башк. яз.
18. *Нуриева А.В.* Образ шурале в башкирских народных быличках (хурафати хикая) // Башкирская филология: история, современность, перспективы. Уфа, 2005. С. 345–349.
19. Риваятьләр һәм легендалар. Татар халык ижаты. Казан: Татарстан китап нәшриате, 1987. На татар. яз.
20. *Руденко С.И.* Башкиры. М., 1955.
21. *Руденко С.И.* Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. С. 17–31.
22. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
23. *Туләбаев М.* Йәнтөйәкте хәтер хазинаһы. Өфө, 2005. На башк. яз.
24. *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986.
25. *Хисаметдинова Ф.Г., Шарипова З.Я.* Термины башкирской демотологии // Советская тюркология. № 4. 1987. С. 46–51.
26. *Шамси С.С.* Татар мифологиясенен популяр образы // Боронгы татар фольклоры мәсьәләләре. Казань, 1984. С. 142–153. На татар. яз.
27. *Шестаков С.А., Петровых Ф.И.* Материалы к топонимике Среднего Прикамья // Труды Камской археологической экспедиции. Пермь, 1968. С. 133–135. (Ученые записки; № 191).
28. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
29. *Эрдман В.Г.* Мифологические мотивы в древнеиндийской классической драме // Востоковедение. № 428. Л.: ЛГУ, 1991. С. 165–182. (Серия востоковедческих наук; вып. 433).

**«УНИВЕРСАЛЬНОЕ» И «УНИКАЛЬНОЕ»
В СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ
ИССЛЕДОВАНИИ
НАЦИОНАЛЬНЫХ ЛИТЕРАТУР**

Универсальное» и «уникальное» — понятия, связанные с механизмами сохранения и передачи культурной памяти в процессе межлитературных взаимодействий. Универсалиями словесно-художественного искусства называют метасодержательные и формообразующие начала разного типа, которые являются константной основой мирового литературного процесса. По своим истокам и возможностям философского и эстетического познания человека и бытия это феномены общечеловеческие, в значительной степени наднациональные и трансисторические.

Проблема универсалий относится к числу дискуссионных в современной науке. Е.В. Халтрин-Халтурина раскрывает эпистемологию двух принципиально различных подходов к проблеме «универсального»: «универсальное» понимается как возникшее под детерминирующим влиянием «общего», как обусловленное множественностью его содержательного раскрытия. Первый подход характеризуется редукционизмом, поскольку «универсальная» модель «воспринимается как нечто реально существующее в общественной мысли, как эссенция, которую можно выделить путем интеллектуальной дистилляции и которой можно пользоваться как меркой при изучении и сравнении литературных произведений» [7, с. 82]. Второй подход предполагает, что определение универсально распространенных процессов, закономерностей, структур неизбежно должно следовать за рассмотрением и объяснением специфики их этнической манифестации. Но при этом явственно вырисовывается проблема методики описания универ-

салий и определения адекватного для этого метаязыка, над решением которой работал Ю.М. Лотман [5, с. 142].

М. Эпштейн проводит разграничение между универсальным и всеобщим: «Универсальное не есть общее, присущее многим предметам, но *многое, присущее одному предмету*» (выделено нами. — В.А.) [12, с. 643]. Открытыми остаются вопросы: «...как можно объективированными, фиксирующими средствами материальной буквы полностью выразить кинетичность образа и мысли? Возможно ли вообще создать текст, полностью отражающий конкретную мысль и образ во всей их индивидуальной универсальности? Или каждый текст обречен на то, что он — всего лишь “проекция” той или иной идеи?» [7, с. 83–84].

В философской компаративистике также существуют принципиально различные методы определения универсальных оснований культур, отражающие разброс мнений не только в отечественной академической среде, но и в мировом научном сообществе. Одни исследователи полагают, что отличительные черты культуры могут быть адекватно описаны через вычленение некоторого набора фундаментальных понятий, универсальных для разных культур. В.К. Шохин и В.Г. Лысенко рассматривают универсалии в традиционном историко-философском смысле: «наиболее *фундаментальные, общезначимые и атомарные* — не сводимые к другим — понятия, позволяющие осуществлять наиболее полную рубрикацию либо самих вещей, либо наших идей о них» [10, с. 63]. Иной точки зрения придерживается А.В. Смирнов, полагающий, что описание набора универсалий иной культуры оказывается некритическим, и видящий цель своих разысканий в том, чтобы «показать, как для одной и той же “универсалии культуры” могут быть выстроены по меньшей мере два равно рационально обоснованных описания, которые не будут противоречить друг другу и между которыми, следовательно, оказывается невозможным выбор на основании собственных, внутренних критериев порождающих их систем рациональности» [10, с. 293].

При всем многообразии подходов к данной проблеме внимание исследователей фиксируется на том, что универсалии в искусстве — это семантические образования, порожденные

устойчивыми, неизменными в своей основе способами художественного мышления и самовыражения. Сопоставление двух и более литератур позволяет выработать новый подход к данной категории. В чем суть этого подхода и чем отличается он от существующего?

Сравнительный метод в изучении национальных литератур, в частности русской и татарской, до сих пор сводился в основном к описанию существующих между ними контактных связей и типологических схождений. Однако наряду с каузально детерминированными контактно-генетическими связями и типологическими схождениями существует другая сфера межлитературных взаимодействий, в которой происходит свободный обмен художественными ценностями. Его основу составляют диалогические отношения, принципиально открытые, незавершенные, аккумулирующие в себе содержательную энергию национального литературно-эстетического развития и духовные ценности народов. Диалог — чрезвычайно подвижная, смыслопорождающая, трудно рационализируемая сфера межлитературных отношений, которая характеризуется многослойностью, неоднородностью, разнообразием межсубъектных связей, их взаимовлиянием; единством прерывного и непрерывного, регионального, национального и всеобщего, универсального.

Репрезентативными сущностями рождающихся в межлитературных диалогах универсальных и уникальных смысловых структур являются понятия «свое» и «чужое». Это центральные концепты культуры, с помощью которых могут быть осмыслены основные модели диалогических отношений между национальными литературами. «Чужое» в сопоставительном исследовании национальных литератур — это знак иной смысловой позиции, в диалоге с которой самоутверждается и самоопределяется «своя» точка зрения. В инонациональных текстах, воспринимаемых как «чужое», усиливается их семиотическая однородность и обобщенно-символический смысл.

Природа «чуждости» основывается на противопоставленности этнолингвистических, этико-вероисповедальных, пространственно-географических, социальных и других аспектов [4, с. 222–223; 8; 11]. Объем и содержание концепта «чуждости» конституируют и те параметры, в которых форму-

лируются дихотомные типологии культур. Например, для парадигмы антропоцентризма, с которой коррелирует понятие «Запад», чуждой будет парадигма космоцентризма, или трансцендентальной культуры, соотносимой с понятием «Восток». Родо-видовой организации смысловых единиц, присущей европейской культуре, альтернативна теория «указания на смысл», которая сложилась в арабо-мусульманской поэтологии и имеет исторически устойчивый характер. Дуалистичность (определение Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского) русского мышления, не допускающего ничего промежуточного, плавного, смешанного, противопоставлена характерным для «восточного» человека представлениям о неразрывности части и целого, мира и человека и устанавливающимся между ними отношениям согласованности, непротиворечивости, неразрывности. Ф.Э. Шлейермахер трактует проблему чуждости в психологическом ключе как данность, нерасторжимо связанную с тайной индивидуальности «ты». Полемизируя с ним, Х.-Г. Гадамер настаивает на герменевтическом понимании того напряжения, которое создает полярность «своего» и «чужого» [2, с. 350].

Идея диалога культур и литератур М. Бахтина, экстраполированная на взаимоотношения и взаимодействие разных национальных литератур, дает возможность выстроить и проанализировать виды этого диалога в фокусе разнообразных модификаций категорий «своё – чужое». Состояние диалога в любой форме его существования может быть представлено в виде своего рода балансирования между «своим» и «чужим», противостояния, полемики, взаимопереходов, осознания сходства. Межлитературный процесс предстает при этом как концептуально-семиотическое пространство, заключающее в себе потенциальную возможность генерирования новых смыслов.

Понятия «своё» и «чужое» являются не только категориями текстовой реальности. Они дают возможность выделить промежуточно-общую, связующую сферу, которая возникает между двумя литературами и культурами, «территорию», где происходит их встреча. Смыслы, которые формируются отношениями между «своим» и «чужим», непосредственно не существуют вне этих отношений, не поддаются излишней конкретизации, имплицитны, противятся выве-

дению в слово. Они могут быть реализованы лишь в «метафизической дали» (М.М. Бахтин) и пространстве диалога, который происходит «как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего третьего, стоящего над всеми участниками диалога (партнерами)» [1, с. 306]. Таким образом, осуществление диалога литератур как возможного и актуального развертывания смысловых отношений предполагает мир «третьего» — «наадресата», создающего то семантическое пространство, во времени и континуальности которого происходит встреча «я» и «другого». Понятие «третьего» в трудах М.М. Бахтина и его последователей определяется как особая субстанция «бытия — понимания», в отношении к которой конкретные диалоги предстают ее синергетическими проекциями. Абсолютный наадресат — трансцендентальный субъект, тот, кто в диалоге не участвует, но его понимает — создает вертикальную модель межлитературной коммуникации, которая может быть уподоблена культурной матрице дерева [6, с. 300]. Если основанием диалога являются его участники, то «третий» спускается из своего «надстояния» и растворяется в позиции автора. Понимание из особого состояния сознания трансформируется в способ бытия. Вертикальная иерархия дерева сменяется культурной матрицей ризомы травы, имеющей горизонтальную направленность [6, с. 301].

Таким образом, концепция диалога литератур позволяет выделить в системе межлитературного процесса самостоятельную инстанцию — читателя, воспринимающее сознание которого становится «полем» диалогической встречи двух (и более) ценностно-смысловых ориентаций, позиций, голосов. Подобно тому как художественное целое, являющееся инобытием авторского сознания, создает «концептированное» (Б.О. Корман), или «имплицитное» (Ж. Женетт), читателя, так и межлитературный процесс, прежде всего его субъектная архитектоника, предполагает постулируемого адресата — «идеальное воспринимающее сознание» (Б.О. Корман), за которым стоит реально существующий социально-исторический и культурно-психологический тип читателя-билингва, восприятие которого объективировано в высказываниях писателей, критиков, публицистов, литературоведов. Становясь полем встречи двух «смысловых и ценностных кругозоров», воспринимающее сознание читателя конструирует архитектонику возникающих между ними диалогических отношений:

– выдвигает на первый план структурно-семантические комплексы и эстетические конструкции, в которых манифестируется уникальность и самобытность каждой национальной литературы;

– актуализирует региональную специфику художественных текстов, то, что определяет их включенность в пространство «западной» или «восточной» культур;

– выявляет возможность универсализации воспринятых смыслов, открывает в них метатекстуальные и интертекстуальные интенции;

– осмысливает тексты, принадлежащие разным национальным литературам, с точки зрения их общности, как выражающие некую единую культурно-историческую программу.

В процессе диалога культур и литератур его участники входят в мир иных художественно-эстетических ценностей и обретают свое неповторимое место в «зоне контакта» с «чужими» познавательными, этическими и эстетическими смыслами. При этом «чужое» либо трансформируется в «другое», «иное», «новое», наконец, в «свое», либо остается таковым — тем, что не нужно и невозможно применять в своей практике. Поскольку пространство «чужого» осознается как недоступное и непостижимое, предел «своего», концептуальную роль играет установление границы, где «свое» встречается с «чужим», осознает и проявляет себя. В зависимости от того, где субъект межлитературного диалога проводит границу — отделяет себя от другого или осознает сходство с ним, будет зависеть логико-семантическая структура межлитературного диалога, его ценностно-семиотические основания и поэтика.

Каждая национальная литература тождественна себе, образует неповторимую целостность и конструирует свою идентичность как «чужую» другим. Различия «своего» и «чужого» существенны для постижения национальной идентичности вступающих в диалог национально-художественных систем, особенностей их функционирования в ценностном поле мировой культуры как уникальных духовно-практических образований. Именно различия между двумя литературами формируют словесно-концептуальное пространство диалога, инициируя направленные процессы смыслопорождения — центростремительные, выявляющие потенциал развития национальной идентичности, и центробежные, учитывающие

многообразии художественно-эстетических традиций и образующие новые модели их объединения – «межлитературные синтезы». Их порождают новые смыслы, которые определяют феноменологию, семантическую структуру и функционирование универсалий словесно-художественного искусства.

Высказанные суждения могут быть продемонстрированы на материале сопоставительного анализа произведений русских писателей второй половины XIX в. и татарских прозаиков первой трети XX в. Отбор материала обусловлен наличием между И.С. Тургеневым, Ф.М. Достоевским, Л.Н. Толстым и др., с одной стороны, и Ф. Амирханом, Г. Ибрагимовым, Г. Исхаки, Ш. Камалом, Г. Рахимом – с другой, контактных связей и типологических схождений; репрезентативностью привлекаемых к анализу произведений русских писателей типу реалистического романа в его национальной представленности; формированием в татарской литературе первой трети XX в. эпических жанров, по своей структуре и функциям аналогичных явлениям в русской романистике второй половины XIX в.

Татарская проза первой трети XX в. репрезентирует свойственные «восточному» эстетическому мировосприятию в целом равноправные и бездоминантные отношения между частью и целым, явлением и сущностью, формой и содержанием, субъективным и объективным. В русской литературе классического периода закономерности смыслообразования и функционирования художественных форм связаны по преимуществу с дуализмом этих категорий. Автор творит бытие, герои произведений пытаются преобразовать сущее. Если даже персонаж лишен активного, самоутверждающего по отношению к бытию начала, изображение его автором и восприятие читателями включаются в континуум «герой – среда» с преобладающим вниманием к первой из его составляющих.

В татарской литературе бытие самоценно и предзадано как мир гармонии нравственных и эстетических ценностей. Оно творит автора, затем и читателя. В художественно-эстетическом аспекте такое самосознание реализовалось в коммуникативной стратегии, характерной для жанра притчи. Татарские писатели преследуют конкретную морально-этическую цель и выстраивают словесно-идеологический мир произведения с «иерархической позиции высоты» (М.М. Бахтин).

Главная мысль объективируется с помощью разнообразных отношений «указания на смысл»: приемов метафорической и символической эквивалентности и параллелизма, особой организацией текста, при которой отдельные эпизоды предваряют последующие события посредством символов, жестов, поэтических тропов. В повествование, как правило, вторгаются медитативность, субъективная речь автора, его оценки и суждения и т.д. Монологическая сосредоточенность героев на своих переживаниях, эмоциональном самосознании и самоопределении в произведениях татарских авторов противопоставлена динамической конфликтной модели характера, активности событийных и диалогических рядов, определяющих специфику концепции драматического в русском романе второй половины XIX в.

В русской литературе эстетической доминантой является, как правило, сюжет, описательные элементы подчинены его задачам и вторичны по отношению к повествованию; преобладают нарративные структуры, как правило чуждые риторике учительного, императивного, монологизированного слова. Для произведений И.С. Тургенева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и др. характерны, скорее, поиски «авторитетного», «неоспоримого» слова и коммуникативные стратегии, этим поискам соответствующие.

В произведениях русских писателей XIX в. складывается антропоцентрическая картина мира. В татарской литературе доминирует представление о зависимости человека от неких высших внеличностных сил, определяющих его поступки, что находит выражение в мотивировочной системе произведений. В творческом методе татарских прозаиков рассматриваемого периода отчетливее эксплицированы те моменты, которые в свернутом виде присутствуют в текстах русских реалистов XIX в. и представляют собой отношения смысловых пределов и возможных языков (прямого названия предметов, условно-поэтического изображения, «мифологического» слова). Но в произведениях Ф. Амирхана, Г. Ибрагимова, Г. Исхаки, Ш. Камала и др. трансцендентный мир требует не просто условно-поэтического, но и субстанциального понимания. Разнокачественные и разномасштабные детерминанты, принадлежащие к разным смысловым рядам и находящиеся в русском классическом романе в драматичес-

ком единстве и взаимодействии, в произведениях татарских писателей освобождены для самостоятельного существования и поставлены в подчинительные отношения. Тот тип целостности, который возникает в татарской прозе первой трети XX в., предполагает взаимообусловленность трансцендентного и субстанциального и оказывается полемичным по отношению к порождающему принципу классического русского романа XIX в.

Различия в художественной антропологии двух литератур демонстрируют и особенности организации субъектной сферы в русском романе второй половины XIX в. и в татарской прозе первой трети XX в. В произведениях И.С. Тургенева, И.А. Гончарова, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского позицию автора и статус героя определяют отношения «субъект — объект» и «субъект — субъект». Отличительные черты субъектной архитектоники произведений татарских писателей — отсутствие принципиальных границ между героем и автором, слитность субъекта и объекта изображения. Русские реалисты XIX в. ищут истину в событии взаимодействия сознаний. В татарской прозе первой трети XX в. она — предмет интериоризации, снимающей параллелизм духовно-жизненных ситуаций повествователя, героя, читателя и представляющей собой одну из форм их взаимоотношений в ценностно-смысловой плоскости. Различия в организации субъектного пространства приводят к разным жанрово-стилистическим решениям. Сопоставительный анализ выявляет доминирование в русском романе второй половины XIX в. эпико-драматической тенденции, объективно-пластических форм воспроизведения жизни. В татарской прозе первой трети XX в. структурообразующим принципом выступает субъективное мировосприятие героев, что способствует лирической ориентации повествования. Обусловленная ею система конструктивных признаков полемически противопоставлена основным чертам поэтики русского романа.

Проведенное противопоставление русской и татарской литератур по соотношению субъективного и объективного, формы и содержания принципам организации субъектной сферы соответствует ведущим, определяющим тенденциям в каждой из них. Следует признать, что в реальной художественной практике русской и татарской литератур существуют

и пограничные явления, не укладываемые полностью в данное противопоставление.

«Встреча» в читательском сознании двух литератур, в которых принципиально по-разному строятся отношения между формой и содержанием, частью и целым, внешними и внутренними границами художественного образа, вызывает *проблематизацию* присущих им устойчивых смысловых структур. Так, проблематизируются свойственные разным культурам «процедуры» смыслопорождения, проявляющиеся в принципах художественного обобщения и соответствующих им коммуникативных стратегиях, логико-смысловые отношения, подчиняющие себе тип конфликта и принципы сюжетосложения, способы построения образа героя, воспроизведения и осмысления того или иного жизненного характера, мотивировочные категории, особенности организации субъектной сферы.

Различие, уникальность двух национальных литературно-художественных систем — условие их взаимодополнительности, а также расширения и обогащения сферы художественных представлений реципиента. Анализируя данную герменевтическую ситуацию, Я.Г. Сафиуллин приходит к выводу: «Границы между приведенными антиномиями размываются, возрастает их метафоричность. Они воспринимаются как противоположные варианты описания явления более сложного, чем оно в каждой из них в отдельности представлено...» [9, с. 80]. Так из противостояния рождаются преодолевающие его новые смыслы, толерантные по своему содержанию и функциям. Именно они определяют функциональные и структурно-содержательные особенности действующей в литературе категории универсального.

При «встрече» двух литератур в сознании писателей и читателей-билингвов могут обнаруживаться и черты эстетического сходства в сопоставляемых явлениях. В татарской литературе начала XX в. формируется психологизм как стилевая доминанта, эстетическое образование, определяющее художественное своеобразие произведений и подчиняющее себе строение всей художественной формы, психологизм, перекликающийся с психологизмом Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского и имеющий свои национальные истоки. Например, раздвоенность личности — традиционная в русской литературе

тема, достигающая в XIX в. вершины своей разработанности у Ф.М. Достоевского. Интерес к душевной драме личности, ее нравственным исканиям, диалектике внутренних конфликтов в татарской литературе возникает, несомненно, под влиянием русских писателей. Но если раздвоенность героев Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого является прежде всего следствием неоднородности самой их природной сущности, то двойственность персонажей татарских авторов порождена кризисным состоянием современной им действительности или надличностными сферами, коллизиями бытия как такового – жизни и смерти, любви и измены, вины и прощения, счастья и долга.

Ф. Амирхан, Г. Ибрагимов, Г. Исхаки, Ш. Камал, Г. Рахим проявляют интерес к «личностному» началу, изображают самосознание и самоопределение персонажей, обнаруживают несоответствия между внутренним потенциалом личности и любой возможной для нее в условиях современной национально-исторической действительности формой самоопределения. Открываемую писателями духовную глубину и историческую значительность внутренней жизни героев репрезентируют разнообразные приемы и способы психологического анализа: рационализация психологического процесса, представляющая внутренний мир человека через его самоанализ и самораскрытие, воспроизведение потока душевной жизни, тяготеющее к исповедальности, изображение мирозерцательных реакций на действительность как формы нравственно-философских исканий, моментов самоуглубления и самопознания, рождающих новое отношение к миру. Используемые татарскими прозаиками принципы и приемы аналитического объяснения психологических процессов и состояний выявляют особые качества человека, вновь и вновь оказывающегося в ситуации выбора, живущего в мире, где нет ничего предрешенного раз и навсегда, нет запрограммированного неизменного хода бытия. Таким образом, актуализируется культура поиска, выводящая себя за свои собственные пределы, культура открытых возможностей.

«Чужая» словесная позиция, трансформируясь в «иную», становится одним из кодов в данной художественной системе, без знания которого невозможно ее адекватное восприятие и понимание. Чужая /иная словесная практика выступает

как план выражения для нового содержания – внутреннего мира человека, принадлежащего к иному типу культуры. Возникающие при этом добавочные ассоциации увеличивают семантическую емкость «исходных», осваиваемых моделей и структур. Контекст иной литературы раскрывает их архетипичность, способность порождать новые смыслы. Данный вид диалогических отношений, осуществляющий своеобразное взаимоналожение семантических полей «своего» и «чужого» художественно-эстетического опыта, способствует универсализации тех или иных свойств национального художественного дискурса.

Таким образом, понять функционирование универсалий словесно-художественного искусства и пути реализации национальной идентичности литературы помогает сопоставительный анализ произведений, принадлежащих к разным национальным литературам, – анализ, в котором усилены моменты контекстуальности, процессуальности, событийности; используются дескриптивные и нарративные, логико-дискурсивные и образно-метафорические способы познания. Специфика предлагаемого подхода к категории универсального состоит в том, что он опирается на логику дистанцирования, принципы аналогии, не исключающей оппозиции, трансфинитности [3, с. 173], и выявляет значимость таких аспектов данной категории, как-то: интересубъективность, коммуникативность, креативность, историчность, событийность; подчеркивает нелинейный, дискретный, динамичный характер рождающихся в межлитературных диалогах новых смысловых структур.

Метасмыслы возникающих между национальными литературами диалогических отношений ведут к построению многомерной и многоуровневой картины межлитературного процесса, в котором сосуществуют и взаимодействуют разные мировоззренческие системы, ценностные ориентации, разные типы образного мышления, идейно-эстетические традиции. Методология сопоставления при таком подходе становится средством выработки нового концептуального пространства диалогического взаимообогащения и взаимоосвещения художественно-эстетических традиций, способом создания плюралистической модели развития национальных литератур, утверждает ценностно-смысловую неисчерпаемость возникающих между ними диалогических отношений.

Литература

1. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
2. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. Пер. с нем. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. *Кристева Ю.* Избранные труды: разрушение поэтики. Пер. с франц. М.: Росспэн, 2004. 656 с.
4. *Лотман Ю.М.* История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПб., 2002. 768 с.
5. *Лотман Ю.М.* Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Академ. проект, 2002. 543 с.
6. М.М. Бахтин: pro et contra: Творчество и наследие М.М. Бахтина в контексте мировой культуры: Т. 2: антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. 711 с.
7. Проблемы современного сравнительного литературоведения: сб. статей. М.: ИМЛИ РАН, 2004. 96 с.
8. *Сахно С.Л.* «Свое – чужое» в концептуальных структурах // Логический анализ языка: культурные концепты. М.: Наука, 1991. С. 95–101.
9. Теория литературы: словарь для студентов / науч. ред. Я.Г. Сафиуллин. Казань: Казан. ун-т, 2010. 147 с.
10. Универсалии восточных культур. М.: Вост. лит. РАН, 2001. 431 с.
11. *Шукуров Р.* Введение, или Предварительные замечания о чуждости // Чужое: опыты преодоления: очерки из истории культуры Средиземноморья. М.: Алтейя, 1999. С. 5–30.
12. *Эпштейн М.* Знак пробела: о будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 864 с.

**НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
ЛИТЕРАТУРЫ:
МНОЖЕСТВЕННОСТЬ VS
ТОЖДЕСТВЕННОСТИ**

Проблема идентичности — одна из актуальных в современных гуманитарных науках. Она в центре внимания психологов, социологов, политологов, религиоведов. Возрастающий интерес к идентичности обусловлен современными социально-политическими вызовами: кризисом западных проектов глобальной культуры и мультикультурализма, ростом количества локальных межэтнических, меж- и внутриконфессиональных конфликтов.

Идентичность всегда интересовала философов и ученых разных времен и народов. В отечественной науке и философии сам термин «идентичность» получил распространение относительно недавно (с начала 1990-х гг.), во многом под влиянием науки «западной». Размышляя по поводу предпочтения нового термина привычным «самосознанию» и «самоопределению», В.С. Малахов писал о «потере кредита традиционной понятийности»: «Все, что хотя бы отдаленно напоминает классическую западную философию с ее приматом рефлексивной субъективности, после деструктивной работы, проделанной Фуко и постструктурализмом, отторгается социальной наукой как анахронизм» [6, с. 48]. Ученый указывает на то, что понятие «идентичность» позволяет «тематизировать нерелексивные, ускользающие от контроля “самосознания” содержания и вместе с тем не прибегать к зарезервированным психоанализом понятиям “подсознание” и “бессознательное”» [6, с. 48].

В российском литературоведении последних двух десятилетий, несмотря на значительное количество работ по на-

циональной идентичности литератур, понятие «национальная идентичность» остается теоретически не проясненным. «Национальная идентичность» осмысливается как «проблемная ситуация в современной литературоведческой терминологии», обусловленная «прежде всего теоретической непроясненностью явления, границ предмета изучения» [10, с. 50].

Современные российские литературоведы пытаются разрешить эту проблемную ситуацию, разграничив понятия «национальная идентичность» и «национальное своеобразие». «Национальное своеобразие литературы и ее национальная идентичность, — пишет С.И. Кормилов, — не одно и то же хотя бы потому, что своеобразие литературы зависит не только от национальных культурных процессов, начинает формироваться раньше, чем складываются нации. Например, в “Слове о полку Игореве” содержатся яркие черты национального своеобразия русской литературы, рассматриваемой как тысячелетняя, хотя появился этот памятник до возникновения не только русской нации, но и великорусской народности, до разделения древнерусской народности на великорусскую, украинскую и белорусскую» [5, с. 8].

Я.Г. Сафиуллин, отмечая возросший в конце прошлого столетия под влиянием философов-постмодернистов (Ж. Делез, Ж. Деррида, Ю. Кристева) интерес к идентичности, указывает на причину этого: «движение против логоцентризма в гуманитарных исследованиях, сводящего разные культуры к общим универсалиям, постулируемым из опыта ограниченного их числа, и, соответственно, против идеологии и практики глобализма в культуре» [12, с. 30]. Понятия «своеобразие», «специфика», «особенности», которые, по словам Я. Сафиуллина, использовались при сравнении разных литератур в советский период, «сводили идентичность к вариантам “идеальной” литературы, конструируемой рационалистическим способом» [12, с. 30].

В 2000 г. в журнале «Знамя» были опубликованы размышления некоторых известных литературных деятелей (Лев Аннинский, Георгий Гачев, Виктор Гольшев, Юрий Кублановский, Валентин Курбатов, Александр Эбаноидзе, Михаил Эпштейн) по поводу национальной специфики литературы. Вопрос, вынесенный редакцией для обсуждения («Национальная специфика литературы — анахронизм или неотъ-

емлемое качество?»), полемически заострял судьбу понятия «национальная специфика литературы». «В наши дни, — читаем в небольшом заставочном редакторском тексте, — вопрос о национальной специфике литературы, кажется, может вызвать лишь улыбку. Многие считают, что мировой литературный поток ныне абсолютно однороден, и его маяки и ориентиры — произведения Умберто Эко, Милорада Павича, Кингсли Эмиса, Джозефа Майкла Кутзее и других — имеют лишь качественные, а не национальные отличия» [8].

Приведем некоторые фрагменты из этих размышлений.

«...Разумеется, читая Умберто Эко или Милорада Павича, я могу вычленить то общее, что у них есть и что отходит на уровень “глобальности”, точно так же, как я могу уловить, где там итальянское, а где югославянское. Ну и что? А то, что по-настоящему я в этот опыт вникну не тогда, когда соотнесу его с теми или иными умопостигаемыми сущностями, а лишь тогда, когда переживу его — как свой. То есть когда он станет моим — русским опытом. Когда я введу его в контекст моей культуры» (Л. Аннинский).

«Слово, Язык — это ведь не собственность художественной литературы, но всеобщая. На его территории толкуются и бытовая речь, и философия, и наука, и религия, политика... На пространстве русского языка, кроме русских, и киргиз Айтматов, и казах Сулейменов, чукча Рытхэу... Какую литературу они пишут: киргизскую? казахскую? чукотскую?... Они выразили жизнь, душу и судьбу народа киргизского, чукотского... но напитали литературу русскую, ее обогатили, а свои родные — умалили, отошали они из-за бегства их талантов в инородный язык.

Или ныне — в Израиле эмигранты из России пишут на русском языке: Игорь Губерман, Дина Рубина и много... Так что они пишут? Еврейскую литературу на русском языке?... Или — общечеловеческую литературу на русском языке? Ибо как личности, индивидуальные “я” прибегают к Слову-Логосу русскому как родному для них, естественному, хотя не скажешь про них, что “с молоком матери” в них вошло, ибо кровь и плоть в них нерусская...

В таких авторах — диалог Логоса и Этноса, и в силовом поле напряжений меж ними — и идет творчество, сюжеты, проблемы, оригинальность образуется — и неповторимый вклад в мировую литературу» (Г. Гачев).

«Судьба литературы зависит от судьбы языка: останется ли он русским или по прошествии нескольких веков олатинится по алфавиту, или по лексике, или даже и по грамматике — волеется в мировой язык, составленный, скорей всего, на базе английского и испанского. Латинизация русского алфавита — перспектива хоть и пугающая, но вполне осязаемая уже к концу нашего нового века, по крайней мере, для нехудожественной словесности. Стандарты письменного общения, нормы внятности задаются электронными средствами коммуникации, а кириллица мало того, что маленький островок в море электрописьмен, она еще сама раздробила себя на несколько кодировок, из-за чего многие русские переписываются на латинице. Этот период “новофеодальной” раздробленности вряд ли пройдет без тяжелых последствий для кириллицы: латиница ее начинает вытеснять даже среди русскоязычных. Даже сербы, у которых особые причины не любить латиницу, постепенно на нее переходят. Так что, возможно, через сто лет кириллица останется именно азбукой художественного письма, отличительным эстетическим признаком, хотя одновременно появятся и произведения, созданные на “живой”, разговорно-деловой латинице (как Данте перешел от литературной латыни к живому, хотя и “вульгарному”, итальянскому и стал одним из основоположников новоевропейских литератур). Латинская версия русского начнет эстетизироваться, появится дополнительная возможность многозначной игры со словами других языков... Говорю это с ужасом, но представляю неизбежность такого поворота вещей» (М. Эпштейн).

В приведенных высказываниях проблематизируются вопросы, имеющие непосредственное отношение к вынесенной на обсуждение теме. Когда литература становится национальной? Какой литературе принадлежит творчество русскоязычных писателей? Как судьба литературы зависит от судьбы языка? Вопросы, волновавшие российских литературных деятелей на рубеже тысячелетий, за почти два десятилетия XXI в. не утратили своей актуальности.

Л. Аннинский, размышляя по поводу национального в литературе, отграничивал его от этнического: «Этническое может стать национальным только на уровне культуры, если окажется сопряжено со всеми другими ценностями: государ-

ственными, общественными, мировыми... Пароль здесь – не голос крови и не состав генов, а культурный код» [8]. Спустя 15 лет К. Султанов говорит о необходимости проблематизации цивилизационной парадигмы как альтернативы этноцентризму. К числу негативных последствий «этнокультурного поворота» в изучении национальных литератур ученый относит становление «статической модели описания национальной литературы, адаптированной преимущественно к поиску и обнаружению этнокультурных детерминаций» [15, с. 16]. «Принцип этнической опознаваемости, – пишет К. Султанов, – явно теснит на периферию анализа собственно эстетические критерии, соотносимые с полнотой и целостностью художественного текста» [16, с. 6].

С приведенным выше высказыванием Г. Гачева, проблематизирующим вопрос о национальной идентичности творчества ряда известных писателей (Ч. Айтматов, О. Сулейменов, Ю. Рытхэу, Д. Рубина, И. Губерман), резонируют размышления Я.Г. Сафиуллина о содержании понятий «русская литература» и «русскоязычная литература». Термин «русскоязычная литература» ученый считает бессодержательным, экстраполяцией социально-политического дискурса (где слово «русскоязычный» используется для идентификации проживающих в образовавшихся на постсоветском пространстве государствах и говорящих на русском языке граждан бывшего Советского Союза) на область художественного творчества [14].

Переживания М. Эпштейна по поводу латинизации русского алфавита находят отклик в осмыслении процесса смены национальных алфавитов в 1920–1930-х гг. (речь идет о реформе алфавита, в результате которой без учета особенностей развития письменной культуры тюркоязычных народов, вошедших в состав СССР, были произведены замены их алфавитов: арабицы на латиницу в конце 1920-х гг., а спустя десять лет – латиницы на кириллицу), который, по словам Я.Г. Сафиуллина, не способствовал культурному и литературному многообразию [13].

Вопросы, ставящиеся писателями, критиками, учеными в связи с проблемой национальной идентичности литератур, выходят за рамки исключительно научной проблематики, они имеют непосредственное отношение к национальным

языкам, культурам, их прошлому, настоящему и, что особенно важно, будущему.

Современными философами ставится вопрос о «поссибилизме», в основе которого – «смещение акцента с критики сущего и преобразовательного активизма к раскрытию все новых и новых возможностей сознания, сценариев реальности и поведения» [18]. «Достойная современного философа задача, – пишет Г.Л. Тульчинский, – не переделывать мир, а открывать его возможности, потенцировать бытие. Поэтому гуманитарий и интеллектуал наших дней не столько строит объяснения, наивно сводя все разнообразие к чему-то одному, какому-то первопринципу, не разрабатывает идеологии и программы преобразований, а в первую очередь открывает и умножает возможности бытия и его осмысления. Сегодняшний гуманитарий – потенциатор бытия, тот, кто открывает новые возможности культуры» [18].

Возможно, вытеснение из тезауруса современных литературоведов терминов «национальное своеобразие», «национальная специфика литературы» «национальной идентичностью» связано не только с рецепцией западной терминологии, но и с невозможностью в традиционных для отечественной науки терминах «потенцировать бытие». Эти понятия, сводящие, по словам Я.Г. Сафиуллина, многообразие литератур к модели конструируемой рационалистическим способом «идеальной» литературы, имеют вполне очевидную логику: в ее основе – редукция множественности и различия, являющихся необходимым условием для национальной идентичности как таковой. Такой логике противостоит иная, приумножающая, как пишет Г.Л. Тульчинский, возможности бытия. В ее основе – идея множественности находящихся в диалогических отношениях языков, литератур, культур.

Этой логике в разные исторические периоды XX в. следовали отдельные национальные ученые и мыслители, она сближает чувашеведа Н.И. Ашмарина, философа и этнографа К.Ф. Жакова, занимавшегося изучением народа коми, татарских ученых начала XX в. (Д. Валиди, Г. Губайдуллин, Г. Шаф) и др.

Так, рассматривая статью Н.И. Ашмарина «Декаденты Запада и поэзия инородцев», В.Г. Родионов пишет: «Сравни-

вая поэзию нерусских народов Урало-Поволжья с творчеством французских и других западных мистиков и их учеников (Верлена, Бодлера, Винье, Ришпена, Метерлинка и др.), автор (Н.И. Ашмарин. — *М.И.*) приходит к такому выводу: “поэтические творения” западных декадентов представляют собой не что иное, как возрождение древнего творчества, явившееся на почве архаического мирозерцания, которое усвоило себе истомленное, больное европейское общество с его крайним скептицизмом, разбитыми идеалами и отсутствием всякого культа» [11, с. 19].

М.Б. Мелехина, исследуя философско-научное и художественное творчество К.Ф. Жакова в аспекте конструирования национальной идентичности в коми культуре, отмечает, что в его творческом наследии «осуществлен романтически ориентированный опыт конструирования культурно-национальной идентичности народа коми (зырян)». «Мыслитель, — пишет автор исследования, — создает образ коми культуры, но прежде всего не для “внутреннего” адресата, а для «другого» (для российской читательской аудитории)» [7, с. 14]. Зырянский текст К.Ф. Жакова, как пишет М.Б. Мелехина, выстраивается на границе двух культурных миров — коми и русского. «Всякий, хотя немного знакомый с зырянами, читая произведения Жакова, сразу заметит что-то зырянское, свойственное этому народу» (П.А. Сорокин). «В то же время формирование К.Ф. Жаковым идентификационных культурных кодов базируется на узнаваемой системе образов и понятий, характерных для художественной культуры Серебряного века» [7, с. 14].

Татарские мыслители, ученые, публицисты начала XX в. (Д. Валиди, Г. Губайдуллин, Г. Ибрагимов, Г. Шараф, С. Максуди, Г. Исхаки), осмысливая вопрос о национальной идентичности татар, исходили из того, что каждая нация имеет свою национальную идею, которая в процессе исторического развития обогащается другими национальными идеями, открыта для диалога с ними. «Но развитие нации, — пишет Г. Газиз (Газиз-Губайдуллин), — никогда не ограничиваются одной мыслью, одной идеей создания общей культуры, они постоянно ее обновляют, беря хорошее у других наций» [3, с. 397] (здесь и далее перевод с татарского наш. — *М.И.*).

По мнению Д. Валиди, каждая нация участвует в общей истории человечества, которую ученый образно сравнивает с плывущим пароходом (нации в этом сравнении уподобляются пассажирам, свободно и хаотично перемещающимся по палубе, но одновременно движущимся вместе с пароходом в одном направлении) [2].

Суждения татарских ученых и публицистов начала XX в. зачастую оказываются созвучными идеям русских философов и ученых. В частности, обращает на себя внимание сходство приведенных суждений о национальной идентичности как основе интеграции человека в мировую культуру (Г. Губайдуллин, Дж. Валиди) с размышлениями русского философа Н.А. Бердяева. «Человек, — пишет Бердяев, — входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек, а не отвлеченный человек, как русский, француз, немец или англичанин. Человек не может перескочить через целую ступень бытия, от этого он обеднел бы и опустел бы. Национальный человек — больше, а не меньше, чем просто человек, в нем есть родовые черты человека вообще и еще есть черты индивидуально-национальные. Можно желать братства и единения русских, французов, англичан, немцев и всех народов земли, но нельзя желать, чтобы с лица земли исчезли выражения национальных ликов, национальных духовных типов и культур. Такая мечта о человеке и человечестве, отвлеченных от всего национального, есть жажда угашения целого мира ценностей и богатств» [1, с. 305].

Н. Трубецкой, утверждая национальную идентичность каждой культуры, отрицает возможность одинаковой для всех общечеловеческой культуры. «При пестром многообразии национальных характеров и психических типов такая “общечеловеческая культура” свелась бы либо к удовлетворению чисто материальных потребностей при полном игнорировании потребностей духовных, либо навязала бы всем народам формы жизни, вытекающие из национального характера какой-нибудь одной этнографической особи» [17, с. 111].

Сходство позиций в понимании природы национальной идентичности между отдельными трудами национальных интеллектуалов Поволжья и Приуралья и русских мыслителей начала XX в. — результат не столько рецепции ими (национальными интеллектуалами) прогрессивных идей русских

философов (хотя, как показывают содержащиеся в трудах татарских ученых ссылки, они были знакомы как с трудами русских, так и с сочинениями европейских ученых конца XIX – начала XX в. по проблемам национального), сколько именно резонанса их взглядов, основой для которого (как следует из приведенных трудов) стало понимание национальной идентичности как залога многообразия человеческой культуры. Отметим, что вплоть до середины 1920-х гг. эта идея отстаивалась отдельными деятелями национальной интеллигенции, несмотря на обозначившуюся тенденцию к унификации национальных культур.

Показательна в этом отношении дискуссия о реформе тюркских алфавитов на состоявшемся в 1926 г. в Баку Первом тюркологическом съезде, на котором татарская делегация во главе с председателем Академцентра Татнаркомпроса Г. Ибрагимовым последовательно отстаивала право каждого народа на самостоятельный выбор алфавита. Эта идея (в конечном итоге, она была отражена в резолюции съезда: «Съезд считает введение нового алфавита и метод его проведения в отдельных тюрко-татарских республиках и областях делом каждой республики и каждого народа») представляется чрезвычайно плодотворной для тюркского мира: в ее основе мысль об исторически сложившемся многообразии тюркских языков и литератур и одновременно о сходстве между ними, которые являются основой для межъязыкового, межлитературного, а в широком смысле — межкультурного диалога.

В опубликованных на страницах татарской периодической печати статьях Г. Ибрагимов высказывает в связи с состоявшимся съездом свою точку зрения относительно отношений между тюркскими языками и литературами, используя понятие «литературно-культурная федерация»: «Каждый литературный язык проходит становление на основе присущих ему внутренних особенностей как самостоятельная автономия, но вступает в тесные связи с другими тюркскими языками на основе имеющихся между ними общих свойств. Если можно применить политические термины для объяснения литературно-культурных явлений, то можно было бы называть эти отношения притяжения и отталкивания (между тюркскими языками. — *М.И.*) литературно-культурной федерацией. Отношения между тюркскими литературными язы-

ками будут аналогичными отношениям между автономными субъектами, входящими в состав федерации» [4, с. 291].

Г. Ибрагимов подчеркивает, что каждый из тюркских языков и каждая литература обладают своей идентичностью, складывающейся в процессе исторического развития. Различное отношение к вопросу об алфавите ученый объясняет историей формирования и развития разных тюркских языков и литератур. Свое негативное отношение к латинизации татарского алфавита Г. Ибрагимов обосновывает многовековой историей письменности у татар, более чем столетней историей книгопечатания и начатой еще в 60-е гг. XIX в. К. Насыри работой по реформированию алфавита на основе арабской графики. При этом татарский ученый с пониманием относится к позиции ученых, представивших на съезде другие тюркоязычные республики и выступавших за переход к латинице: «Если же взять Башкортостан, Якутию или Кыргызстан, то нам хорошо понятна причина, по которой они очень легко согласны перейти к латинице. Первые шаги башкирской литературы начинаются с Бабица. Прошло всего два года, как она (башкирская литература) начала расти. Поэтому перед ними не стоит проблема перевода большого культурного процесса на новые рельсы. Так же и в Кыргызстане, где только зарождаются алфавит, печать, школа, начинается подготовка учителей. У них иные задачи: не сломать бесперебойно работающую машину, чтобы затем собрать ее на новом основании, а построить новое здание на пустом месте» [4, с. 284].

Дальнейшая история идеи множественности и различия (языков, литератур, культур) — это история ее низведения до уровня деклараций национального многообразия советской культуры при фактическом утверждении ее единообразия. Свидетельством этого стали введение единого алфавита для национальных языков (сначала — латинского, затем — кириллицы), уничтожение национальной интеллигенции в 1930-е гг., насаждение в национальных литературах идеологически сконструированного художественного метода — социалистического реализма.

Впрочем, неверно полагать, что борьба с множественностью — исключительно явление нашего советского прошлого. Еще Платон в своем диалоге «Государство», размышляя

о типах подражания, ставил вопрос о том, какой из них более полезен для идеального государства:

«— А ведь все поэты или вообще люди, выступающие с чем-нибудь перед слушателями, имеют дело либо с тем, либо с другим из этих способов изложения (с подражанием худшим или лучшим. — *М.И.*), либо, наконец, с каким-нибудь их сочетанием.

— Это неизбежно.

— Так что ж нам делать? Допустить ли в нашем государстве все эти виды, или же один который-нибудь из несмешанных, либо, напротив, смешанный вид?

— Если бы мое мнение взяло верх, это был бы несмешанный вид, в котором поэт подражал бы человеку порядочному.

— Однако, Адимант, приятен и смешанный вид. Детям и их воспитателям несравненно приятнее вид, противоположный тому, который ты выбираешь; так и подавляющей части толпы.

— Да, им он много приятнее.

— Но, возможно, ты скажешь, что он не согласуется с нашим государственным устройством, потому что у нас человек не может быть ни двойственным, ни множественным, раз каждый делает что-то одно» [9].

Вот вывод, к которому приходят участники диалога:

«Если же человек, обладающий умением перевоплощаться и подражать чему угодно, сам прибудет в наше государство, желая показать нам свои творения, мы преклонимся перед ним, как перед чем-то священным, удивительным и приятным, но скажем, что такого человека у нас в государстве не существует и что не дозволено здесь таким становиться, да и отошлем его в другое государство, умастив ему голову благовониями и увенчав шерстяной повязкой, а сами удовольствуемся, по соображениям пользы, более суровым, хотя бы и менее приятным поэтом и творцом сказаний, который подражал бы у нас способу выражения человека порядочного и то, о чем он говорит, излагал бы согласно образцам, установленным нами вначале, когда мы разбирали воспитание воинов» [9].

В долгосрочной исторической перспективе трудно предугадать, какая из идей (множественности или единообразия) возобладала: история, как известно, непредсказуема.

Литература и источники

1. *Бердяев Н.* Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России. М.: Сварог и К, 1997. 540, 1 с.
2. *Валиди Ж.* Милләт вә миллият // Жамал Валиди: әдәби һәм тарихи-документаль жьенгык [Джамал Валиди: литературный и историко-документальный сборник]. Казан: Жьен, 2010.
3. *Газиз Г.* Милләтне ничек аңтыйсыз? Мөҗдәмә// Аң 1913. № 22. Б. 397.
4. *Ибраһимов Г.* Тюркология съездында тикшерелеп үтелгән мәсьәләләр // Ибраһимов Г.Әсәрләр: 8 томда. Т. 8: Төрки һәм татар теле белеме буенча хезмәтләр (1910–1930). Казан: Татарстан китап нәшр., 1987. Б. 291.
5. *Кормилов С.И.* Своеобразие русской литературы и проблема ее национальной идентичности // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. 2007. № 1–2. С. 8.
6. *Малахов В.С.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2.
7. *Мелехина М.Б.* Культурно-национальная идентичность: стратегии конструирования и тексты культуры (на материале коми культуры XX – начала XXI в.): автореф. ... канд. культурологии). СПб., 2011. С. 14.
8. Национальная специфика литературы: анахронизм или неотъемлемое качество // Знамя. 2000. № 9 [Электронный ресурс]. URL: <http://znamlit.ru/publication.php?id=1233> (дата обращения: 18.03.2018).
9. *Платон.* Государство. Кн. 3 [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos03.htm> (дата обращения: 18.03.2018).
10. *Полякова Л.В.* Проблемная ситуация в современной литературоведческой терминологии: «национальная идентичность» // Вестник ТГУ. Вып. 2 (106). 2012. С. 50.
11. *Родионов В.Г.* Формирование этнического сознания чувашской творческой интеллигенции начала XX века: доклад на научной сессии Чувашского государственного института гуманитарных наук по итогам работы за 2011 год. Чебоксары, 2011. 36 с.
12. *Сафиуллин Я.Г.* Идентичность литературная // Теория литературы: словарь для студентов. Казань: Казан. ун-т, 2010. С. 30.
13. *Сафиуллин Я.Г.* Крутые повороты: арабица, латиница, кириллица // Казанский альманах. 2017. С. 171–180.
14. *Сафиуллин Я.Г.* «Русская литература» и «русскоязычная литература» – синонимы? [Электронный ресурс]. URL: http://kpfu.ru/staff_files/F1591431257/Fragment_2_.pdf (дата обращения: 18.03.2018).
15. *Султанов К.* К вопросу об «этнокультурном повороте» в изучении литератур народов России// Stephanos. 2015. № 2. С. 16.
16. *Султанов К.* От дома к миру: этнонациональная идентичность и межкультурный диалог. М.: Наука, 2007. С. 6.
17. *Трубецкой Н.* Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. – 554 с.
18. *Тульчинский Г.Л., Эпштейн М.Н.* Проективный философский словарь [Электронный ресурс]. URL: <https://www.twirpx.com/file/459816>.

И. Ю. Кириллова

**ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ
СОВРЕМЕННОЙ ЧУВАШСКОЙ ДРАМЫ
В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ
ЛИТЕРАТУР УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ**

Каждая новая эпоха способствует формированию в искусстве своего неповторимого стиля. Так и литература рубежа XX–XXI вв. характеризуется обогащением художественного содержания и формальных компонентов сценических произведений, обновлением драматических жанров. Под влиянием социокультурных изменений в обществе в переходный период активизируется процесс поиска новых путей, методов, направлений. Цель нашей работы – выявить общие тенденции в развитии жанрово-стилевых качеств чувашской драматургии в контексте литератур народов Урало-Поволжского региона.

В истории развития региональной драматургии обозначенный период ознаменован поисками в идейно-эстетическом плане, обновлением художественного сознания, экспериментами в отношении сюжетно-композиционного построения, разнообразием характеров и образов и т.д. [2]. Тенденция переоценки духовных и культурных ценностей заставила художников слова пересмотреть взгляды на современные процессы в культуре и обществе, обновить конфликтные коллизии. Качественные изменения в драматургии последних десятилетий татарские исследователи связывают с разнообразием творческих направлений и течений: «Рядом с романтическим и реалистическим направлениями, срастаясь, развиваются модернистские и постмодернистские приемы, возникают новые литературные направления. Все это связано, во-первых, с внутренними закономерностями развития искусства слова, во-вторых, с обновляющимся общественно-политическим, культурным мировоззрением общества,

в-третьих, с ростом национального самосознания» [24, с. 436–437].

Поколение авторов, взявшихся формировать принципиально новую литературную и культурную среду, определило основные тенденции развития национальной драмы на ближайшие годы. Их поиски были направлены на исследование новых художественных средств, освоение изменившейся реальности, что, бесспорно, расширило границы художественной системы драмы. Правдивость рассматривается ими уже не как копирование действительности, а художественное реализуется на основе их индивидуального мировосприятия, ощущения и понимания. И как следствие, драма приобретает открытость, жанровую и стилевую размытость, склонность к эксперименту, условности, когда условно-метафорическое предполагает не уход от действительности, а более глубокое ее постижение.

Выход национальных писателей за традиционные рамки реализма и романтизма, их обращение к новым художественным формам, метафорам, архетипам, прообразам свидетельствовали об обновлении литературных течений и направлений в литературе порубежья, о многоуровневых изменениях в творческом сознании и художественных текстах, о сложном пути эволюции национальной литературы [3, с. 23]. Создаваемый писателями новый художественный мир позволил литературоведам провести ряд исследований, в которых отдельные литературные явления интерпретируются в русле концепций мировых литературных течений (модернизм, постмодернизм, сюрреализм, экзистенциализм и др.).

Отношение к ним в региональной науке о литературе сложилось неоднозначное, о чем заверяют исследования, содержащие довольно резкие противоречия в их принятии и понимании. Здесь и сложность интерпретации самой современной литературы, художественно-эстетическая природа которой еще недостаточно изучена и теоретически разработана, и неосвоенность современных подходов к изучению литературы и т.п. [11, с. 24].

В научно-теоретическом плане модернистские и постмодернистские поиски драматургов более полно рассмотрены в трудах татарских исследователей Д.Ф. Загидуллиной [10], Ю.Г. Нигматуллиной [21], А.А. Шамсуговой [31] и др., тогда

как их коллега А.М. Закирзянов синтез разных направлений и течений, художественных средств и приемов предлагает обозначить термином «новый реализм» [12, с. 118].

Работы других исследователей драматургии региона (марийских, мордовских, коми и др.) также свидетельствуют о наличии в литературе новых тенденций и литературных явлений, несвойственных реалистической литературе. Исследователь современной коми драмы Н.В. Горина, анализируя новые художественные способы осмысления драматургами современной действительности, отмечает обращенность авторов коми пьес не только к традициям родной литературы, но и к достижениям мировой культуры [7, с. 80]. Рассматривая драматургию в русле постмодернизма, критик изучает характерные для него художественные приемы, используемые коми драматургами – «интертекстуальность», «симулякр», «текст в тексте», «двойственность» и т.п. [8]. Некоторые черты эстетики позднего постмодернизма литературовед О.Н. Самсонова находит в драматической повести марийского писателя В. Абукаева-Эмгака «Катастрофа» (2007)[23].

Модернизм и постмодернизм как литературные направления не до конца оформились и в чувашской литературе [25, с. 291], о некоторых их проявлениях писали Ю.В. Яковлев, А.П. Хузангай, К.Д. Кириллов и др. Литературовед Ю.В. Яковлев, разбирая новые явления в литературе 1980–1990-х гг., отмечает формирование писателей, художников, режиссеров авангардистского типа: «Можно говорить и об усвоении чувашской литературой некоторых традиций модернизма» [32, с. 137]. И в то же время задается вопросом: чего тут больше – «западнического» или чувашского, развития изнутри или влияния извне? К примеру, трагическо-экзистенциальное мироощущение, по его мнению, характерно для исконно чувашской народной философии и определяет мышление, интонацию модернистской литературы современных писателей [33, с. 14]. А.П. Хузангай также новые явления пытается совместить с национальным сознанием. Воспринимая постмодернизм как «широкую дорогу в космогонический универсум», а этнофутуризм как «"укорененность" в своем духовном locus'e», их предназначение исследователь видит в работе на проект будущего для чувашской нации [26]. Такими, на его взгляд, являются произведения И. Трера, Б. Чиндыкова, А. Тарасова,

М. Карягиной и др. Здесь заметна созвучность идей ученого с финно-угорскими коллегами (удмурты В.Л. Шибанов, Н.В. Кондратьева), которые на рубеже веков активно популяризировали этнофутуристское направление в литературе и искусстве [27].

Как видим, расширение поля поиска и эксперимента в современной литературе народов Урало-Поволжья литературоведами воспринималось неоднозначно. Исследование данного вопроса показывает, что за прошедшие годы ими были сделаны определенные попытки осмысления понятий «модернизм», «постмодернизм», «этнофутуризм» и проведен анализ отдельных произведений литературы. Но это лишь первые шаги в данном направлении, и обобщать еще рано. Речь более всего идет о выявлении несвойственных реалистической литературе художественных средств и приемов, оригинального стремления постичь реальность посредством собственного видения. Однако следует отметить, что отрицание писателями традиционных изобразительных средств и приемов и обращение к новым не всегда самоцель, а, скорее всего, желание изобразить существующую реальность во всем многообразии и поиск авторами своего пути. Так или иначе, налицо факт того, что проблема драматургического авангарда в целом в национальных литературах не изучена и ждет многоаспектного исследования.

* * *

В чувашской литературе конца XX в. новые направления художественной драматической мысли наметились с приходом нового поколения драматургов. Драматурги старшего поколения, не сумев найти себя в новой реальности, отошли от драмы (Г. Краснов, Н. Терентьев, Г. Терентьев, М. Юхма, А. Угольников, И. Кузьмин и др.). Поиски Б. Чиндыкова, В. Тургая, В. Эктеля, Н. Угарина, А. Тарасова, М. Карягиной высветили основные проблемы и вызвали дискуссии, важные для национальной интеллигенции тех лет [16], попытались совместить в одном культурном поле новые концепции с традиционными для чувашской литературы. С их именем связаны перемены и стратегии, наметившиеся в новой чувашской драматургии, которые прежде всего связаны со стремлением к изображению происходящих в обществе перемен, их влияния на личность и раскрытию её внутреннего мира. Они вы-

работали собственный творческий метод и свою систему ценностей и ориентиров, пытаясь облечь в литературную форму болевые точки своего поколения.

Развитие национального самосознания, переоценка исторического прошлого, изменение ценностных ориентиров и общественных идеалов вызвали у творческой интеллигенции размышления о судьбе нации, ее нынешнем состоянии и будущем, о предназначении отдельного человека в обществе и жизни нации и т.д. Все это и стало предпосылкой для поисков писателей в области формотворчества и жанрово-стилевого разнообразия. Хотя постмодернизм, модернизм и другие направления в чувашской литературе не оформились в самостоятельные течения, мы можем говорить о проникновении их отдельных элементов и обретении ими национальных черт. Об этом позволяют говорить следующие тенденции: 1) влияние на творчество ряда писателей новых явлений русской и западной литературы; 2) синтез тем, стилей, приемов и средств изображения в одном произведении; 3) актуализация национальной темы; 4) стремление к философичности, обращение к народной вере и мудрости, притчевость; 5) активное обращение авторов к архетипам, мифологическим образам-символам, условно-метафорическим формам, ориентация на национальную эстетику и т.д.

Самостоятельную и яркую художественную тенденцию, несомненно, представляет своим творчеством Б. Чиндыков. Испытывая свое недовольство состоянием постсоветской драматургии [28], он стремился к совершенствованию и переменам, искал новые пути. Ломая традиционную поэтику драмы, его пьесы определили новые пути ее развития. Отрицая традиционные представления о сюжете в пьесе, он обращается к иным художественным компонентам и возможностям текста. С первых же шагов в литературе он отличился тем, что не похож ни на кого из современных авторов, уникальностью авторского стиля, которая выражалась в новаторской форме выражения объективной действительности, что и явилось следствием неоднозначного, порой противоположного восприятия критиками его произведений [15]. «Его творческие решения в плане формообразования, стилистические приемы и обороты, выразительные средства буквально разрушили каноны традиционной эстетики. Л.А. Аннинский подоб-

ные явления в искусстве называет «эстетическим бунтом вывернувшегося художественного сознания» [34]. Восторженно Чиндыков был принят молодежью, которая призывала чувашских писателей «потрясти новизной слова и смелостью мысли» [14]. В новом для чувашской литературы стиле автора критики увидели влияние западного искусства [5], «своего рода сплав древней чувашской поэтики с авангардной литературной техникой» [29, с. 3]. Так или иначе, творческие поиски писателя позволили говорить о проявлении в чувашской литературе признаков постмодернизма и этнофутуризма [26; 33].

Основанием для рассмотрения творчества Б. Чиндыкова с точки зрения авангардных литературных направлений могут служить следующие признаки:

1) выдвижение национальной темы на передний план, выраженное в размышлениях о будущем нации, ее языке и культуре;

2) выстраивание двухуровневой модели мира, который оказывается на грани реального и вымышленного, бытовой достоверности и символизма («Ежевика вдоль плетня»);

3) драматургу присуще одновременно мифологическое, символическое, реалистическое мышление, и такой синтез, по мнению И.Л. Даниловой, характерен для произведений постмодерна [9, с. 3];

4) усиление драматизма путём использования образов-символов, архетипов, создания национальных кодов, в которых заключен философский смысл позиции автора и самого произведения;

5) изображение духовного кризиса героев, выраженное в переживании бессмысленности существования и безысходности, невозможности быть счастливым;

6) отсутствие причинно-следственных связей, фрагментарность сюжета, размывание родо-жанровых границ, использование различных условных форм, отражающих авторскую неудовлетворенность нынешней жизнью;

7) пространственно-временные деформации: «События, описываемые в трагедии, могли произойти в глубокой древности, происходят сегодня, могут произойти в будущем на Чувашской земле или где-нибудь в другом месте, любом уголке мира» [30, с. 106], что не столько присуще реальной дей-

ствительности, сколько желание рассказать о настоящем языке прошлого («Уразметь»);

8) время действия – поздний вечер или за полночь («Ежевика вдоль плетня», «Ужин после полуночи», «У дверей») – свойственно для экзистенциального мировосприятия, которое располагает на «откровенный разговор о человеке, о его душе и боли...» [28] и т.д.

Исследование творчества Б. Чиндыкова, созданного на новом художественном языке, где нарушается целостность мира, приводит к заключению, что существующую реальность невозможно отобразить с помощью лишь одного художественного приема и писатели создают новую художественно-эстетическую, социокультурную, философскую концепцию.

Чувашская драматургия рубежа XX–XXI вв. (А. Тарасов, Н. Угарин, И. Дмитриев, М. Карягина, В. Николаев и др.) закономерно выросла на почве чиндыковской «новой драмы». Переняв у предшественника интерес к национальному, тенденцию к субстанциально-экзистенциальному, к изображению неразрешимого внутреннего конфликта, современная чувашская драма уходит в условно-метафорический и условно-мифологический мир, обращаясь к архетипам, мифологемам, образам-символам и т.д.

Особенности литературы переходного периода отразило в себе явление, обозначенное современными литературоведами как «новый реализм» [19], которое определило вектор развития и драматургии рубежа веков. Развиваясь в традиционных рамках реализма и совмещая черты разных литературных направлений, но в ассимилированном реалистическом виде, оно имеет характерные художественные средства и приемы. В чувашской драматургии «новый реализм» выражается следующими тенденциями: национальная, интеллектуальная, критическая, социально-нравственная, условно-метафорическая, условно-мифологическая и др.

В 1980-х гг. в чувашской литературе отмечено появление произведений с преобладанием интеллектуального начала [22]. Им свойственно философское раскрытие поиска смысла жизни, предназначения человека, исследование причин нравственных, национальных, социальных проблем общества и др. Одна из насущных проблем интеллектуальной драмы – анализ протекающего как в обществе, так и в искусстве и культуре

духовного кризиса, противостояния общества и творческой личности (Б. Чиндыков, А. Тарасов, М. Карягина). В стремлении изменить годами навеванный советской идеологией язык литературы и искусства Б. Чиндыков в драме «Сурçёр хыççайнхи апатлану» (Ужин после полуночи) призывает к обновлению художественного сознания, в некоторой степени программирует творчество. В драме представлен новый герой Артур, находящийся в некоем промежуточном положении. Это есть противостояние личности и среды, не столько внешнее, проявленное, сколько подспудное, существующее в душе героя. И внутренний конфликт становится основной формой выражения: на фоне духовного кризиса общества герой пытается преодолеть собственную душевную дисгармонию. Возвышенный идеал, тоска по совершенству, сомнения и мысли о своем творческом предназначении подаются в душераздирающих монологах композитора-авангардиста. Его переживания – это размышления самого Б. Чиндыкова о будущем чувашской нации, ее искусстве. Трагическое видение у автора воплощается не в судьбе какого-то одного героя, а в участи всего народа. Оттого и трагическое реализуется не в действии, а в атмосфере пьес, не сцеплением определенных событийных рядов, а усилением экзистенциального начала.

В подобных пьесах раскрываются личные переживания писателей по поводу невозможности реализации своих замыслов. Об актуальности темы художественного творчества в драматургии коми пишет Н.В. Горинова. В пьесах А. Попова «Туналõм ордым», Н. Белых «Ов, дитяõй, ов!» выражено сожаление, что писатель вынужден лишь фиксировать происходящие события, показывать безысходность состояния народа, но не в силах помочь ему в решении социально-нравственных проблем [7, с. 79]. Обращение к теме творчества вызвано желанием авторов выявить направление творческих исканий современных национальных художников, которые стремятся радикально переосмыслить предшествующие традиции, и показать перемены, происходящие в творческом сознании деятелей искусств на рубеже веков.

Период распада СССР внес существенные изменения в социальную сферу жизни национальных республик. Открылись новые возможности для развития национальной культуры, языка, традиций, поддержания самосознания народа,

которым, в силу господствующего ранее политического уклада, не уделялось должное внимание. Среди основных тенденций национальных литератур этого периода остается тесная взаимосвязь с эпохой. Все чаще в свет выходят произведения с национальной проблематикой, в которых ярко проявляется интерес к судьбе нации. Авторы обращаются к родной истории, переосмысливают события прошлого, стремятся определить их место в истории человечества: «Рубеж XX—XXI вв. в финно-угорских литературах России характеризуется возросшим интересом к истории, древней культуре, мифолого-эпическим героям, ассоциирующимся в национальном сознании с великим прошлым, с красотой и величием народа» [17, с. 35]. Татарский исследователь А.Г. Ахмадуллин отмечает актуализацию проблем, связанных с самоопределением и независимостью народов, с борьбой за национальное освобождение [6, с. 429].

Эстетические принципы чувашской драматургии последних десятилетий также во многом были связаны с процессом возрождения национально-этнического самосознания. Во второй половине 1980-х гг. в Чувашии, как и в других национальных республиках, на волне демократизации активизировалось национальное движение, особое внимание уделялось возрождению и сохранению национальной культуры, чувашского языка, развитию этнического самосознания народа. Находясь на перепутье, в раздумьях о дальнейшей судьбе своего народа, деятели национальной культуры ищут ответы на свои вопросы в событиях истории, в фольклоре — словом, в истоках народной культуры.

В произведениях национальная тема представлена в разных аспектах. Историческая драма и трагедия, обращаясь к далекому и недавнему прошлому, исследуют развитие национального характера, пытаются выявить истоки социально-нравственных проблем современности в давно минувшем. Борьба народа за национальные интересы и приоритеты, национальную свободу рассматривалась с иных позиций и освещалась в таких исторических драмах, как «Пёр хёрес айёнче» (Под одним крестом, 1990) Н. Максимова, «Мён-ши вål ирёклёх?» (Что же такое свобода? 1991) М. Юхма, «Хўхём хёрён хўхлевё» (Плач девушки на заре, 1995) и «Ѕåлтår сўннё каç» (Когда гаснут звезды, 2000) Н. Сидорова, монодраме Б. Чин-

дыкова «Хура чёкеç» (Черная ласточка, 2002) и др. Исторические пьесы Б. Чиндыкова «Урасмет» (Уразметь, 1989), Н. Исмукова «Ахърсамана» (Светопреставление, 1991), Н. Петровского-Теветкеля «Киремет» (Киреметь, 1994), М. Карягиной «Кёмёл тумлә çар» (Серебряное войско, 1997) — яркое свидетельство реализации поисков новых форм в жанре трагедии в стихах.

Кризис национальной политики в нашей стране сегодня подвел к пониманию того, что не все ладно в теории национального вопроса. М. Карягина в драме «Часы с кукушкой» заставляет зрителя (читателя) задуматься о том, как мы живем, что ожидает нас в будущем, какова судьба наших деревень. И в то же время смысл пьес намного глубже — исчезают не просто деревни со своими устоями, вместе с ними рушится чувашский мир, который держался на вековых народных традициях, национальном мировосприятии, человеческой доброте и чистоте. И герой Гени Первый воплощает собой мудрость народа, является единственным, кто остался в деревне, хранителем прошлого, памяти о предках, вместе с ним может исчезнуть «чувашский дух». Он читит старые часы, стремится возобновить их ход, будто хочет исправить время, чтобы не прервалась связь поколений, жила память о прошлом. Клад, который ищут главные герои пьесы, — это мудрость, передаваемая из поколения в поколение, народные традиции и обряды, философия жизни и т.п.

Одна из главных проблем современной литературы связана с взаимоотношениями человека и нового общества. Еще в 1980-х гг. драматурги открыто стали поднимать социально-общественные вопросы эпохи. На переднем плане оказались пьесы, критикующие советскую систему: «Аста эс, çăлăнăç?» (Спасти и спасись, 1988), «Каçар мана» (Прости меня, 1989) В. Тургая, «Ўсёр карап» (Пьяный корабль, 1999) В. Эктеля.

Критическое начало более внушительно представлено в жанре трагикомедии. В пьесах Н. Сидорова «Вёçкён Ваççан сиччёмеш арăмё» (Седьмая жена, 1999), «Вун сиччёре сунать чёре» (Как молоды мы были, 2001) нашли отражение такие актуальные проблемы, как вымирание чувашских деревень, одиночество стариков, преемственность поколений и сохра-

нение духовных ценностей и т.п. В пьесе «Как молоды мы были» прозвучали отголоски Великой Отечественной войны. Бывшие фронтовики спустя 60 лет после войны собрались на могилах боевых подруг, погибших во время разминирования полей в окрестностях Москвы. Сегодня на этом месте один олигарх собирался построить ипподром, но взорвался на сохранившейся до настоящих дней mine. Параллельный монтаж событий современности и военного времени в сюжетном построении усиливает его социально-критическую направленность.

Драма А. Пртта «Кирек йста та пёр хёвел» (Андеграунд, 2011) стала первой в плане раскрытия проблемы бездомных людей – бомжей. Впервые правдивые образы и реальная картина жестокой Афганской войны, ее теневых явлений (тема наркомании в советских войсках, незаслуженные ордена и т.п.) были показаны А. Хмытом («Сутан илнэ чыс» – Купленная честь, 2013).

На рубеже веков писатели акцентируют внимание на сущности человека, на тревожных процессах в духовно-нравственной сфере, остро реагируя на возникающие очаги общественного неблагополучия. Проблемы морально-этического характера одно из главных мест занимают в системе идейно-эстетических поисков драматургов, как чувашских, так и татарских (Т. Миннуллин, М. Гилязов, И. Юзеев, З. Хаким) [20], мордовских (А. Пудин, В. Мишанина, Н. Голенков) [1], марийских (К. Коршунов, М. Рыбаков, Ю. Байгуза) [34], коми (Г. Юшков, А. Ларев, А. Попов) [7] и др. Смысл происходящих в обществе перемен они постигают через призму нравственно-социальных проблем, выдвинутых временем: воспитания личности, падения нравов, утраты традиционных для их народа духовно-нравственных и семейных ценностей.

Процесс нравственного распада общества отразила собой социально-нравственная драма (Н. Сидоров, Г. Медведев, Н. Угарин, А. Пртта и др.). В своих пьесах Н. Сидоров («Сулсай таканать» – Опавшие листья, 1990; «Кётрём сана, кётрём» – В ожидании тебя, 1992; «Ют йавари кукук» – Кукушка в чужом гнезде, 1997; «Атте мана шур пурт лартса парас тет» – Завещал мне отец, 1998) заставляет читателя (зрителя) задуматься о морально-нравственных ценностях, взглянуть на «болевые» точки общественной жизни. Черты

собственнического общества, которое отравило сознание героев желанием обладать и тем самым лишило их возможности создания подлинных человеческих отношений, отражены в пьесах Г. Медведова («Амафури» – Мачеха, 2000; «Пасар патши» – Королева рынка, 2005).

Изображая меняющуюся реальность, авторы нередко прибегают к условно-метафорическим методам воссоздания общественных противоречий. Обращение к условным символам, явлениям, деталям, выступающим в роли метафор, расширяет возможности в раскрытии характера героя, актуализации национальных проблем, служит для оценки общественного порядка, чаще всего критической, для выявления главной идеи и авторской позиции (А. Тарасов, В. Тургай, В. Эктель и др.).

К поэтике Б. Чиндыкова, находящейся на грани реальности и мистики, бытовой достоверности и условности, близка драматургия А. Тарасова. Интересна в этом плане его пьеса «Уй улмуҫсийён кёвви» (Мелодия дикой яблони, 1995), которая сюжетно-композиционным строем напоминает пьесу Б. Чиндыкова «Ҫёр хайәрён тусанё» (Песочная пыль, 1981–1982). Близость определяется уже в жанровом обозначении – драматическая повесть (А. Тарасов добавляет «или трагикомическая феерия»). Кроме того, для обеих пьес характерны музыкально-поэтическое оформление, игра со светом, пространственно-временная неопределенность, быстрая смена места действия и т.п. Наглядная схожесть образов: Музыкант, Художник, Красивая женщина, Сумасшедший профессор, Брат, Сестра, Ребенок-чуваш (Земная пыль) – Флейтист, Поэт, Девушка, Яка Арсин (в переводе «щёголь, фронт»), Старик, Старуха, Ребенок-чуваш (Мелодия дикой яблони). Несоответствие классическим законам построения драматического произведения, условно-метафорическая составляющая пьесы содействуют размыванию ее жанровых границ и в то же время способствуют усилению смысловой нагрузки и раскрытию философско-нравственной идеи произведения. Подобный разноплановый, экспериментальный характер пьесы объясняется поисками автора в области формообразующих средств, желанием выразить свою неудовлетворенность окружающей средой с «перевернутыми» национально-традиционными ценностями. Элементы фантастики, условности, игры,

присущие современному стилю, позволяют говорить о тяготении к постмодернизму.

Характерное для чувашских пьес реалистическое изображение заменяется условно-абстрактным и в пьесах В. Тургая и В. Эктеля. Так, сценическое пространство В. Тургая отличается местом происходящих в драмах действий, которые включают в себя свойства концептов колодца (драма «Аста эс, сӑланӑс?» – Спасти и спасись) и интерната для душевнобольных (драма «Каҫар мана» – Прости меня) и являются моделью современного общества, раскрывающей его нравственную деградацию. Более глубокое значение образ-символ сумасшедшего дома как модели тоталитарного режима приобретает в пьесе В. Эктеля «Ўсёр карап» (Пьяный корабль). Автор обозначил ее жанр как трагедию, внося в это название идею трагического ощущения эпохи.

Как и татарские писатели З. Хаким («Сумасшедший дом», 1995), Ф. Байрамова («Действие происходит в сумасшедшем доме», 1998), коми драматурги А. Попов («Ночь, которой никогда не было», 1994), А. Лужиков («Большая болезнь», 1997) и др., чувашские авторы поднимают актуальные проблемы влияния тоталитарного режима на судьбу личности и критически осмысливают постсоветскую действительность. Авторы озабочены нравственно-моральным разложением современного общества.

В условно-метафорическом ключе проблема противостояния власти и народа показана в пьесе В. Николаева «Пихампар чунё манра» (Во мне душа Пигамбара, 2016), которая сценическое воплощение получила в жанре мюзикла. Она была задумана автором еще в перестроечные годы, когда на волне демократизации в республике активизировалось национальное движение, особое внимание уделившее возрождению и сохранению национальной культуры, языка, развитию этнического самосознания. Проблемы самосохранения рода, взаимоотношений власти и народа, которые присущи человеческому обществу, олицетворены у драматурга в образе волчьей стаи. Вожака Пахмата одолевает жажда власти, деспотизм, стремление к личной выгоде, что приводит к гибели всего племени. Волки в пьесе не просто очеловечены, порой они наделены той нравственной силой, которой не хватает людям. Некоторые зрители находят в образах аналогии с айтматовскими волками.

Широкую возможность лучше понять и полнее раскрыть существующую реальность, взглянуть на нее с других позиций также дает драматургам условно-мифологический мир. Рожденный авторами мифологический пласт основан на народных вековых поверьях, легендах и преданиях, однако пьесы, как правило, говорят о насущных проблемах современности. Так, эстетические принципы национальной драматургии последних десятилетий во многом связаны с процессом возрождения национально-этнического самосознания. В условиях глобализации, когда понятие «национальное» начинает утрачивать свою значимость, отмечается повышенный интерес писателей к национальной тематике, их стремление найти механизмы сохранения национальной идентичности [13, с. 83].

Тема сохранения родного языка, продолжения рода, преемственности поколений в условно-мифологическом ключе предложена М. Карягиной в трагедии «Кёмёл тумлă çар» (Серебряное войско, 1997). Не применяя документально-исторических фактов, автор открывает перед нами значимые события из жизни далеких предков чувашского народа, когда перед угрозой полного истребления рода женщины, проявляя волю и мужество, превращаются в грозную силу и отражают натиск превосходящего во всех отношениях врага. Главная идея трагедии носит в себе глубокий философский смысл — правда на стороне тех, кто отстаивает земли своих предков, свободу и независимость народа. Это пьеса о человеческой мудрости и глупости, о честности и лжи, о древних традициях и уважении к предкам. В ней сквозит боль из-за того, что в современное суетное время постепенно утрачиваются вековые традиции народа, уходят доброта, человечность, исчезает язык. Мысленно проводя параллель с сегодняшним днем, читатель (зритель) в условно-исторических образах героинь-амазонок может разглядеть проблему эмансипации женщин в современном обществе, в женщине автор видит хранителя генофонда народа и его традиций [4, с. 3]. Необходимо отметить оригинальность постановки трагедии на сцене Чувашского театра юного зрителя (2010): массовые сцены языческих молений с ритуальными танцами, приговорами и жертвоприношениями, сменяющиеся тонкими психологическими состязаниями персонажей. Режиссер С. Васильев поставил актеров

в совершенно новые для них условия символично-эпического театра. Они оказались в условном пространстве легенды, где не существует предметов, за которые можно «прятаться», зато первостепенную роль приобретают слово и пластика.

Мифологический пласт сумел цельно вплести в современную тематику писатель Г. Челпир. В трагедии «Виç кётеслэ юрату» (Любовный треугольник, 2017) он ставит цель исследовать человеческую душу в противоположных ипостасях — добро и зло, верность и коварство, любовь и ненависть и т.п. В душе человека идёт вечная борьба. И когда в этом противоборстве побеждают силы добра, к человеку приходит ощущение радости, надежды, веры в счастливое будущее, тогда как сила зла вносит в нашу жизнь одиночество, пустоту, бессмысленность существования, боль за содеянное, сожаление. Вследствие необдуманных действий Варлама и Натальи Анисья оказывается в сетях любовного треугольника и, желая приворожить возлюбленного Тихона, обращается к колдунье — *тухатмайи*. Взамен за зелье старуха предлагает ей силу своей черной магии, которая не отпускает ее вот уже много лет, мешая спокойно умереть. Ради любви Тихона девушка попадает во власть зла. Два мира, реальный и мифический, существующие в пьесе, как нельзя лучше отражают диалектическую связь борьбы добра и зла, которая происходит в душе героини. В силу своей влюбленности и неопытности Анисья не осознает, что совершает неверный шаг, и губит себя и его.

Пронизанная лиричностью пьеса приводит к выявлению глубинного смысла человеческой жизни: первостепенное значение имеет не физическое состояние, а состояние души, духовная сущность. И пьеса с мелодраматической направленностью оправдывает авторское обозначение жанра как трагедии именно в финале: Анисья понимает, что она источник зла, и в надежде своей смертью погубить силу зла выпивает зелье колдуньи. Так же как в традиционной трагедии, где, согласно закону жанра, главный герой погибает во имя свободы своего народа.

Тема вечной борьбы добра и зла в трагедии «Чертов омут» (1999) татарского драматурга З. Хакима получает в своем развитии социальную направленность. Причину разрушения морально-нравственных устоев автор видит прежде всего

в существующем общественном порядке, а затем уже в их духовной слабости. В условно-мифологическом ключе он рисует Шайтана, воплотившего в себе всё зло, которое царит в обществе: пьянство, нравственную распущенность, погоню за красивой жизнью, жестокосердие и т.д. Молодые люди, встретившись с серьезными препятствиями на жизненном пути, не могут их осилить, и предав клятву юности, оказываются в чертовом омуте и погибают [11, с. 23].

Как видно из анализа, в современной литературе трансформации подвергается сам жанр трагедии, что главным образом отражает поиски драматургов в области тем и проблем, жанровых форм и изобразительно-выразительных средств. В пьесах, обращенных как в далекое прошлое народа, так и в настоящее, авторы стремятся соблюдать основные жанровые принципы. Однако появляются и новые черты. Так, в трагедиях усиливается национальная тематика, что связано с обеспокоенностью писателей настоящим и будущим своей нации, национального языка; становится отчётливей мелодраматическая линия; трагический конфликт развивается из-за несогласия героя с существующими порядками, на первый план выдвигается трагедия личности.

Несомненно, что в современной драматургии идет поиск новой организации сценического материала, нового языка. «Драма стряхнула с себя догмы прошлого и приобрела невиданную ранее художественную свободу. Современная драма раскованна, изменчива и разнообразна, как сама жизнь» [18, с. 20]. Современной драме свойственна некоторая аномативность. Так, с одной стороны, она сохраняет жанровый канон, а с другой, нарушает его. При этом размывается сюжетная основа, растворяясь в диалоге персонажей, действие ослаблено. Вперед выходит текст. В драме «Часы с кукушкой» М. Карягиной два персонажа, пожилые люди, вспоминают, размышляют, выясняют отношения. Есть событие, основные составляющие действия: встречаются друзья детства, не видевшие друг друга десятки лет, ищут клад, оставленный отцом. Но действие как динамический элемент, заключающий в себе логический переход из одной ситуации в другую, в пьесе отсутствует.

Усиливаются процессы взаимодействия жанровых признаков драмы и комедии, драмы и трагикомедии, что приво-

дит к размытости жанровых границ. Так, преодолевая инерцию застывшей формы, драма активно использует элементы комедии, а комедия — элементы драмы. Иными словами, происходит общее изменение традиционности. «Серем синчи сиём» (Молнии на траве) А. Хмыта по авторскому обозначению — трагикомедия. Но в пьесе отсутствуют характерные для жанра трагедии неразрешимые жизненные противоречия. Она больше тяготеет к драме с элементами трагикомедии. Комедии А. Тарасова «Туя туй пек тавар-и?» (Не сыграть ли свадьбу) и «Юратăва сул парӑр» (Дайте дорогу любви) вовсе не комедии в традиционном понимании жанра, а синтез драмы и комедии или серьезная комедия, заставляющая задуматься о старшем поколении.

Рубеж веков — особый период для развития чувашской драмы. Идет процесс обновления жанра драмы, продиктованный стремлением к художественному познанию новой действительности. Сегодня драматургия прибегает к новым художественным способам отражения действительности, обращается к новым темам и жанрам, в то же время она осваивает и продолжает развивать сложившиеся традиции чувашской литературы. Драма продолжает погружаться в жизнь своего народа, стремясь передать самобытность его национального духа.

Литература и источники

1. Антонов Ю.Г. Зарождение и пути развития мордовской драматургии: монография. Саранск: Изд-во Мордов. гос. ун-та, 2012. 258 с.
2. Антонов Ю.Г. Зарождение и пути развития мордовской драматургии; Ахмадуллин А.Г. Татарская драматургия: история и проблемы. Казань: Татар. кн. изд-во, 2012. 509 с.; Горина Н.В. Коми драма в 1990-е годы: некоторые аспекты изучения вопроса // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. 2015. № 8. С. 76–82.; Ившина М.В. Жанровые особенности удмуртской драматургии 1960–2010-х гг.: дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2015. 175 с.; Истякова Р.А. Жанровые особенности современной башкирской драмы // Вестник Башкирского университета. 2011. Т. 16, № 3–1. С. 946–948; Марийская драматургия второй половины XX — начала XXI века: сб. статей. Йошкар-Ола: Изд-во МарГУ, 2012. 192 с. и др.
3. Арзамазов А.А. «Миноритарные» литературы и перспективы компаративистики // Национальная литература республик Поволжья: проблемы межкультурной коммуникации: материалы межрегиональной научно-практической конференции. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016. С. 21–23.
4. Артемьев Ю.М. Предисловие // Карягина М.Ф. Серебряное войско: трагедия в стихах. Чебоксары: Чувашия, 2017. 3 с.

5. «В его творчестве заметно влияние других традиций, лучшие стороны которых он вообрал в себя, изучая достижения современных культур» (см.: *Артемьев Ю.* Мёскер ашталанатан эс, прозаик? // *Таван Атӑл.* 1989. № 2. С. 64); «Чиндыков прошел период ученичества у “метров” европейского, латиноамериканского и отечественного авангарда» (см.: *Хузангай А.* Изнанка жизни и идеалы // *Дружба народов.* 1989. №2. С. 257); «Находится под большим впечатлением от достижений западной культуры и прибалтийского свободомыслия» (см.: *Никифорова В.В.* Борис Чиндыков: опыт реконструкции чувашского мира // *Художественная словесность и проблемы чувашской духовной культуры.* Чебоксары: ЧГИГН, 2008. С. 215).

6. *Ахмадуллин А.Г.* Татарская драматургия: история и проблемы. Казань: Татар. кн. изд-во, 2012. 509 с.

7. *Горина Н.В.* Коми драма в 1990-е годы: некоторые аспекты изучения вопроса // *Труды Карельского научного центра РАН.* 2015. № 8. С. 76–82.

8. *Горина Н.В.* Некоторые черты постмодернизма в современной драматургии коми конца XX в. // *Материалы XXXVI Международной филологической конференции.* 2007. С. 24–28; *Ее же.* Черты постмодернизма «интертекстуальность» и «симулякр» в драматургии коми конца XX века // *Молодежь и наука на Севере: материалы докладов: в 3 т. / Коми научный центр, УрО РАН.* 2008. С. 102–103.

9. *Данилова И.Л.* Модерн – постмодерн? О процессах развития драматургии 90-х годов. Казань: ФЭн, 1999. 96 с.

10. *Загидулина Д.* Модернизм и татарская литература начала XX века. Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. 255 с.

11. *Закирзянов А.М.* Отношение к модернизму и постмодернизму в татарском литературоведении // *Вестник Челябинского государственного университета.* 2009. № 5, вып. 29. С. 17–24.

12. *Закирзянов А.М.* Проблема реализма и обновление литературных течений // *Проблемы филологии народов Поволжья: сб. ст. Вып. 5.* М.; Ярославль: Ремдер, 2011. С. 114–119.

13. *Ибрагимов М.И.* О теоретических и методологических проблемах изучения татарской литературы XX–XXI вв. // *Ашмаринские чтения: материалы Всероссийской научной конференции.* Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2008. С. 79–86.

14. *Кириллов К.* Жажда литературы // *Молодой коммунист.* 1985. 20 июня.

15. *Кириллов К.* Пиçĕхӱ // *Ялав.* 1988. № 8. С. 30; *Ставский М.* Курни сес сахал // *Ялав.* 1988. № 8. С. 31; *Хузангай А.* Изнанка жизни и идеалы. С. 256; *Н.К.* Алла тытас килмест // *Таван Атӑл.* 1989. № 3. С. 15.

16. *Кириллов К.* Поэзия правды // *Молодой коммунист.* 1986. 6 декабря; *Дмитриев И.* Знак равенства // *Молодой коммунист.* 1986. 20 декабря. С. 8; *Чиндыков Б.* Аншлаг – на пустую сцену? // *Молодой коммунист.* 1987. 1 января; *Яковлев Ю.* Забываем... // *Молодой коммунист.* 1987. 29 января и др.

17. *Косинцева Е.В.* Хантыйская литература от истоков до современности: темы, образы, традиции: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Саранск, 2013. 466 с.

18. *Красногоров В.* Поэтика драмы // Вопросы литературы. Июль – август 2017. С. 20–41.

19. *Лейдерман Н.Л., Липовецкий М.Н.* Постреализм: формирование новой художественной системы // Современная русская литература: в 3 кн. Кн. 3: В конце века (1986–1990-е годы): учеб. пособие. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 96–150; *Насрутдинова Л.Х.* «Новый реализм» в русской прозе 1980–1990-х годов (концепция человека и мира): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 1999. 21 с.; *Её же.* Между реализмом и постмодернизмом: переходные явления в русской прозе конца XX века. Казань: Казан. гос. ун-т, 2010. 140 с.; *Закирзянов А.М.* Основные направления развития современного татарского литературоведения (конец XX – начало XXI в.): монография. Казань: Ихлас, 2011. 320 с.; *Горина Н.В.* Коми драма в 1990-е годы: некоторые аспекты изучения вопроса // Труды Карельского научного центра РАН. 2015. № 8. С. 76–82.

20. *Мингалиева Л.Э.* Нравственные и национальные проблемы в современной татарской драматургии // Вестник Башкирского университета. 2007. Т. 12, № 4. С. 112–114.

21. *Нигматуллина Ю.* «Запоздалый модернизм» в татарской литературе и изобразительном искусстве. Казань: Фэн, 2002. 167 с.

22. *Никифорова В.В.* Современный литературный процесс: чувашская интеллектуальная проза рубежа XX–XXI веков: доклад на научной сессии ЧГИГН по итогам работы за 2017 год. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. 42 с.

23. *Самсонова О.Н.* Постмодернистский код в драматической повести В. Абукаева-Эмгака «Катастрофа» // Актуальные проблемы изучения и преподавания литературы в вузе и школе: материалы конференции. Йошкар-Ола: Изд-во Мар. ун-та, 2010. С. 161–169.

24. Современная татарская литература. Казань: Магариф, 2008. С. 436–437.

25. *Хузангай А.П.* А была ли бабочка? // Степанов В. Эфемероптера каşё, е ФАУст-2: роман-киллер. Шупашкар, 2009. С. 289–294.

26. *Хузангай А.П.* Между Сциллой и Харибдой // Республика. 2001. 28 ноября.

27. *Хузангай А.* Этнофутуристические тенденции в современной культуре урало-поволжских народов // Инвожо. 2004. № 10. С. 70–77.

28. *Чиндыков Б.* Аншлаг – на пустую сцену? // Молодой коммунист. 1987. 1 января.

29. *Чиндыков Б.* Чўк уйăхё. Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 1987. 95 с.

30. *Чиндыков Б.* Урасмет // Çатан карта синчи хура хăмла сырли: пьесăсем. Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 1995. 200 с.

31. *Шамсутова А.* Постмодернистская концепция в татарской литературе. Казань: Гуманитарий, 2003. 36 с.

32. *Яковлев Ю.* Право на страдание // Лик. 1994. № 1. 142 с.

33. *Яковлев Ю.В.* Хальхи чăваш литературинчи синкер тёнче туйăмён хăш-пёр тёсёсем // Хальхи чăваш литератури: илемлё асталăх ыйтăвёсем: Шупашкар: ЧНИИ, 1990. С. 5–31.

34. *Яковлева Г.А.* Современная марийская драма (1985–2000) // Роль личности в становлении и развитии национальных культур: сб. статей. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2013. С. 167–171.

*В.Г. Пантелеева,
Т.И. Зайцева*

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРЕВОД В СИСТЕМЕ МЕЖЛИТЕРАТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

Общеизвестно, что одной из древних форм литературных взаимосвязей является художественный перевод. В истории развития литератур Урало-Поволжья прослеживаются разные по интенсивности и востребованности этапы переводческой деятельности. В целом этот социокультурный опыт обобщен и осмыслен национальной критикой и литературоведением (К.К. Васин, Н.И. Черапкин, Е.В. Владимиров, Ф.К. Ермаков, П. Домокош, Г.Ф. Юмарт, Е.В. Остапова, В.Г. Пантелеева). Между тем нельзя не прислушаться к мнению Петера Домокоша, утверждавшего, что «по существу, с точки зрения рецепции, это еще не открытая, совершенно незнакомая область» вербальной культуры [4, с. 203]. Надо отметить, что наиболее заинтересованно и плодотворно из финно-угорских ученых занимался этой проблемой П. Домокош: он практически систематизировал опыт взаимосвязей 18 уральских литератур, обратив пристальное внимание на историю развития художественного перевода с близких родственных языков, на вопросы межлитературной коммуникации и межъязыковой интерференции [4]. Между тем современное состояние и тенденции межлитературной коммуникации требуют нового анализа сложившейся этнокультурной ситуации и практики художественного перевода, в том числе и в литературах Урало-Поволжского региона.

Мы не случайно актуализируем проблему рецепции, одну из важнейших и существенных проблем сравнительного литературоведения, в связи с расширением идеи об универ-

сальном значении перевода как единственно возможной формы междокультурного диалога. Такая постановка вопроса предопределяет отношение к переводу как одному из ключевых, если не главных, механизмов рецепции – восприятия конкретного художественного произведения или всего творческого наследия писателя, какого-либо литературного направления или всей словесной культуры народа (шире – страны) в иноязычной, иносредовой среде. Процесс вхождения литературного текста и автора в воспринимающую «чужую» литературную среду, так же как и не-вхождения, во многом предрешен эстетической глубиной, качеством и уровнем переводческой школы принимающей литературы. Исходя из такого понимания проблемы хотелось бы наметить вектор предстоящих исследований урало-поволжских литератур в аспекте заявленной темы. Принципиальным здесь является решение следующих теоретических и практических задач:

1. Функционирование художественного перевода в урало-поволжских литературах (речь идет об удмуртской, марийской, мордовской, чувашской, татарской, башкирской литературах, но мы коснемся и коми литературы) чаще всего традиционно исследуется на литературном материале, вбирающем пару «русский язык – национальный язык». Это вполне оправданно с исторической и социокультурной точек зрения, поскольку традиционно вектор переводческой деятельности всегда направлен с языка большей, развитой литературы на язык литературы малого народа. Филологическая аксиома гласит, что сильные самодостаточные литературы менее всего нуждаются в переводных произведениях малоизвестных литератур, тогда как для становления последних художественный перевод априори является «точкой роста» и школой литературного мастерства.

Для урало-поволжских литератур этапы интенсивного перевода русской литературы, видимо, остались в прошлом. Сегодня наступило время их филологического и критического осмысления и анализа, во-первых, комплексной систематизации и периодизации и, во-вторых, перевода шкалы количественных показателей в качественные. Речь идет о поиске и описании реальных путей обогащения и обновления тематического дискурса, жанрово-стилевого рисунка и художественного сознания отдельных авторов и оригинальных на-

циональных литератур в целом под влиянием и натиском переводческой практики. Следующий шаг – это комплексное обобщение узких локально-литературоведческих тем и проектов (например, «Поэзия А. Пушкина на удмуртском языке», «В. Маяковский на татарском языке», «О переводах произведений М. Лермонтова на марийский язык», «О переводе стихотворений С. Есенина на коми язык» и т.д.) с целью интеграции и классификации их типологического, эстетического и культурологического канона, идентичности выводов и умозаключений. Лишь в этом случае удастся сфокусировать внимание на главном и очевидном – адекватном художественном измерении роли классической русской литературы на пути развития всей вербальной культуры Урало-Поволжья.

2. Еще раз повторимся: в многонациональном Советском государстве приоритетным являлось русско-местное двуязычие, что приветствовалось, становилось весьма характерным и в переводческой практике. Потому достаточно много переводилось в сфере языковой пары «русский – национальный язык» и непростительно мало в сферах, например, «финно-угорские – тюркские языки Поволжья» или в целом с близкородственных языков – финно-угорские или тюркские языки (литературы). Такие взаимопереводы носили случайный характер, отдельные произведения или подборки иноязычных авторов чаще всего публиковались в местной периодике в связи с юбилеем классиков литературы или каким-нибудь знаменательным фактом, событием, например объявленной декадой какой-либо братской литературы в какой-нибудь республике региона. Так, в качестве примеров к сказанному можно отметить следующие переводные публикации (подборки) из удмуртского литературно-художественного журнала «Молот»: «У нас в гостях литераторы Мордовии» (1967, № 12); «Современная литература коми» (1966, № 12; 1972, № 11; 1982, № 10); «Творчество марийских писателей» (1957, № 2; 1969, № 9; 1982, № 6); «Татарская литература на удмуртском языке» (1958, № 7; 1982, № 7; 1983, № 12); «Творчество чувашских писателей» (1966, № 9; 1976, № 7; 1980, № 12). Конечно, это далеко не полный перечень публикаций, к тому же переводные произведения писателей Урало-Поволжского региона время от времени публиковались и сейчас публикуются в ряде других удмуртских газет и жур-

налов. Думаем, подобная практика публикаций характерна для литературы всего региона.

Более того, нам известны случаи издания переводных произведений национальных литератур региона отдельными книгами. Так, в 1963 г. в Йошкар-Оле на марийском языке была издана книга «Удмуртские рассказы». Собратья по перу ответили дружеским жестом: в 1964 г. в Ижевске на удмуртском языке вышла книга под названием «Эшъёс = Друзья: рассказы марийских писателей». Поэма «Нарспи» чувашского поэта Константина Иванова переведена и издана на удмуртском языке в 1962 г. Другой пример: два классика татарской поэзии – Габдулла Тукай и Муса Джалиль – изданы отдельными сборниками стихотворений на удмуртском языке в 1963 и 1960 гг. Переводчик Гай Сабитов, владея татарским языком, перевел их с языка оригинала [9]. Из более поздних практик заслуживают внимания перевод и издание в Сыктывкаре отдельной книгой на коми языке поэмы классика удмуртской литературы Михаила Петрова «Италмас» (2012), на марийском языке – книги избранных произведений современного удмуртского прозаика и поэта Вячеслава Ар-Серги «Спой, кукушечка, спой...» (Йошкар-Ола, 2014).

Согласимся, эти озвученные отдельные примеры взаимопереводов писателей Урало-Поволжья фрагментарны и не позволяют воссоздать объективную картину региональной литературной действительности XX в. Именно в этом заключается основная историко-литературная и компаративистская проблема, стоящая перед современными исследователями: назрела острая необходимость описания, классификации и создания полной репрезентативной региональной истории художественного перевода. Исследование межлитературного диалога сквозь призму художественного перевода попутно позволит решить и ряд ключевых компаративистских задач: анализ типологических схожестей, взаимовлияний и взаимосвязей художественных текстов и «скрещиваний» творческих биографий и судеб национальных литераторов; экстенсивное накопление исследовательского материала – историко-литературных фактов, писем, воспоминаний, произведений-посвящений, свидетельствующих о творческих или личных взаимоотношениях поэтов и переводчиков; сравнительно-сопоставительный анализ конкретных произведений в паре «ори-

гинал – перевод» и эволюции переводческих стратегий; изучение проблемы переводной множественности, рецепции иноязычных литератур в конкретной национальной литературе.

Между тем здесь проглядывает и сугубо языковая проблематика. В свое время о ней писал еще П. Домокош, справедливо утверждая: «...прежде чем восторгаться знаками братской симпатии, следует уяснить, что взаимные переводы делались не вследствие знакомства с литературами и не с языка на язык, а:

- 1) при помощи русского языка;
- 2) под знаком обязательной программы взаимного ознакомления с культурами советских национальностей» [4, с. 221].

В нашем случае русский язык действительно является посредником в переводческой деятельности: круг переводчиков, владевших и сейчас владеющих двумя-тремя языками народов Урало-Поволжья, весьма узок. В этой ситуации актуализируются как минимум две проблемы: теоретическая и практическая. Во-первых, при сравнительно-сопоставительном анализе произведений (шире – литератур) исследователи обязательно должны учитывать особенности так называемого двухступенчатого перевода, когда между оригиналом и переводом существует еще одно языковое звено, которое не может не влиять на конечный результат. Во-вторых, современная социокультурная ситуация требует адресной подготовки полилингвальных переводчиков со знанием национальных языков народов Урало-Поволжья. Только вопрос «кому это надо» остается открытым.

3. И снова о русском языке и переводах на русский язык. Идея интернационализма, являясь основополагающей во внутренней и внешней политике СССР, в сфере литературы реализовывалась в разных формах, но неизбежным и главным являлось культивирование национальных литератур, их пропаганда была возведена в ранг государственной политики. Культивирование означало ознакомление с ними русскоязычного читателя, а для этого требовались переводы (например, были налажены издание литературно-художественного, во многом переводного журнала «Дружба народов», выпуски научно-теоретических сборников «Мастерство перевода» и «Тетради переводчика»). Это приносило свои плоды.

Приведем несколько примеров. За почти пятьдесят лет (с 1938 по 1985 г.) было издано на русском языке 19 переводных антологий удмуртской поэзии, тогда как в постсоветское время издано лишь несколько подобных антологий (Песни солнечного леса. М., 1989; Мир женской души. Ижевск, 1992).

Далее. Самым переводимым советским поэтом Удмуртии был Флор Васильев (1934–1978), автор 13 прижизненных сборников, из которых 7 – переводные, русскоязычные, 5 выпущены московскими издательствами. Согласимся, что подобная творческая удача выпадает на долю не каждого национального автора, и все же писатели – современники Флора Васильева – имели в то время возможность и шанс издаваться не только в своей республике, но и в Москве. Если говорить о современных удмуртских авторах, то они оказались, по версии одной из газетных публикаций, «в национальной резервации. Русские читатели Удмуртии заметили тенденцию последних лет. Они не могут следить за новинками удмуртской литературы. Переводов нет» [10]. Возможно, это слишком категоричное утверждение, но в нем отражена объективно сложившаяся современная литературная ситуация. И, смеем предположить, она характерна для всех литератур региона. Отчасти именно по этой причине сегодня утрачены творческие связи не только между писателями, литературоведами, но и между исследователями литературы и текущим литературным процессом Урало-Поволжья. В большинстве своем мы не владеем свежей информацией о современном состоянии братских соседних литератур, по причине отсутствия переводов не имеем возможности ознакомиться с новинками, дебютными произведениями национальных авторов конца XX – начала XXI в. Современный текущий литературный процесс Урало-Поволжья – непаханное поле филологии.

Конечно, общественный и литературно-профессиональный интерес к переводческой практике, потребность в ней прослеживались в регионе и ранее. И предпринимались определенные шаги по популяризации, по «продвижению», если говорить современным языком, национальных литератур и писателей. Поистине уникальным литературно-художественным проектом являлся выпуск переводных русскоязычных сборников «Между Волгой и Уралом», включающим произ-

ведения писателей национальных республик Поволжья и Урала. За период с 1977 по 1989 г. вышло пять книг этой серии, изданных в Ижевске, Йошкар-Оле, Саранске, Казани, Чебоксарах. Кроме того, в рамках этого же проекта в 1987–1988 гг. в разных республиках Поволжья были выпущены три антологии переводной поэзии и прозы: «Приметы» (Саранск, 1987); «Побратимы» (Ижевск, 1988); «Пути и перепутья» (Йошкар-Ола, 1988). Безусловно, стоит напомнить и о других поэтических антологиях регионального уровня, но общероссийского значения. Речь идет о таких изданиях, как «Четыре ветра: стихи башкирских, татарских, удмуртских, коми-пермяцких поэтов» (Пермь, 1970); «Уральские поэты: антология: в 2 т.» (Свердловск, 1976). Уже в наше время в Екатеринбурге издана «Антология литературы финно-угорских народов» (в 2 т. Т. 1: Поэзия. 2006). Между тем представленный в вышеуказанных изданиях литературный материал – советской и постсоветской поры – до сих пор практически не изучен, переводные художественные тексты не стали предметом серьезного научного осмысления ни для критиков, ни для ученых-филологов.

Сегодня, в пору агрессивного наступления массовой культуры и коммерциализации жизни, национальные литературы выживают как могут и борются за право существования. В условиях рынка литература и писатель «списаны» за ненадобностью и бесполезностью, коренным образом изменился и читатель, практически исчезла профессиональная критика, в национальных республиках нет переводческих школ. Как утверждает Н. Иванова, сегодня мы живем в пору тотальной культурной «симулятивности». Что можно противопоставить этому валу массового равнодушия к настоящему живому печатному слову? Однозначного ответа не существует, однако, с точки зрения профессиональной корпоративности, региональное писательское сообщество, критика и литературоведение как никогда ранее должны сплотиться и писать, говорить, утверждать «о пользе бесполезного». Создавать и участвовать в проектах, в том числе связанных с процессом перевода литератур народов Урало-Поволжья на русский язык. Этот путь – единственно верный, дающий нам возможность ознакомления с современной литературной действительностью региона. В качестве удачного примера можно сослать-

ся на серийный выпуск литературного альманаха Республики Коми «Белый бор», готовящийся в издательстве «Анбур» по инициативе Союза писателей РК и при финансовой поддержке Агентства РК по печати и массовым коммуникациям. Свою историю альманах ведет с 1995 г., с 2011 г. стал ежегодным, в 2018 г. увидел свет 13-й выпуск. Наряду с оригинальной прозой и поэзией, в альманахе традиционной является рубрика «Перевод», в которой публикуется огромный пласт переводной коми литературы, классической и современной.

Таким образом, можно констатировать, что художественный перевод в литературах Урало-Поволжья имеет давнюю историю, вовлечен в систему не только межлитературной, но и межъязыковой коммуникации. Между тем в современных социокультурных условиях отношение к истории, теории и практике художественного перевода претерпевает качественные изменения. Сегодня не только актуализируются компаративистские подходы к явлениям перевода, но и возрастает значение переводческой критики. В Урало-Поволжском регионе, надо признать, это самая уязвимая сфера. Критики переводов практически нет. В связи с этим весьма актуально одно суждение: «Переводческая критика необходима не как коррекция, не как средство... классификации, а как инструмент описания наблюдаемых фактов межлитературных контактов» (Я. Виликовский) [11, с. 235]. Осмелюсь добавить: и как инструмент филологического исследования наблюдаемых фактов.

Литература

1. *Васин К.* Творческие взаимосвязи марийской литературы: историко-литературный очерк. Йошкар-Ола, 1969. 214 с.
2. *Владимиров Е.* Межлитературные связи чувашской литературы. Чебоксары, 1970.
3. *Гарбовский Н.К.* Теория перевода. М., 2004. 521 с.
4. *Домокош П.* Формирование литератур малых уральских народов. Йошкар-Ола, 1993. 288 с.
5. *Ермаков Ф.* Творческие связи удмуртской литературы с русской и другими литературами. Ижевск, 1981. 244 с.
6. *Жирмунский В.М.* Сравнительное литературоведение. Л., 1979. 491 с.
7. *Остапова Е.В.* Коми литература в зеркале перевода: монография [Электронное издание]. Сыктывкар, 2016. 86 с.
8. *Пантелеева В.Г.* Удмуртская поэзия и перевод: анализы, интерпретации, комментарии: монография. Ижевск, 2016. 248 с.

9. *Пантелеева В.Г.* Гай Сабитов – переводчик лирики // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». 2016. Вып. 6. С. 123–128.

10. *Пузанова Н.* Писатели – в резервации // Удмуртская правда. 1998. 11 февраля.

11. *Тонер П.М.* Перевод в системе сравнительного литературоведения. М., 2000. 257 с.

12. *Черепкин Н.* В братском содружестве. Саранск, 1969. 382 с.

13. *Юмарт Г.Ф.* Вопросы чувашского литературоведения, перевода и фольклористики: тезисы, статьи, рецензии, обзоры. Чебоксары, 2013. 292 с.

**ОСНОВНЫЕ ИДЕИ-ФОРМУЛЫ
В ТЕКСТАХ И.Я. ЯКОВЛЕВА:
1. ГОДЫ УЧЕБЫ В ГИМНАЗИИ**

В данной работе под термином «идея-формула» автор статьи подразумевает жизненные установки, устремление человека к какой-то идее, запечатленные в тексте и сформулированные в нескольких словах (например, яковлевское словосочетание «чувашское дело»). Понятие «идея-формула» близко к культурологическим терминам «концепт», «лейтмотив». Уваровское триединство «православие – самодержавие – народность» является наглядным образцом общегосударственной идеи-формулы Российской империи XIX в. В зависимости от установки автора (адресанта) на того или другого читателя (адресата) такие идеи-формулы могут обретать отдельные оттенки смыслов и значений.

Для изучающего наследие творческих людей особый интерес представляет период формирования их личности, ибо именно в те годы будущие великие деятели вынашивают свои основные идеи-формулы, в большей степени детерминированные окружающей их средой (социальной, политической, этнической и т.д.). Изменяемость среды допускает постепенную эволюцию идеи-формулы в плане ее содержания: смысл словосочетания либо расширяется, либо конкретизируется.

Ставя перед собой конкретную научную проблему, сформулированную в заголовке, автор намерен сосредоточиться лишь на некоторых ее аспектах, прежде всего на отражении яковлевских идей-формул в созданных просветителем различных письменных текстах (воспоминаниях, письмах, фольклорных записях, учебных пособиях, научной и художественной литературе). Такой жанровый разброс объекта исследу-

дования осложнен тем, что каждый вид текста всегда диктует свой стиль изложения мысли автора, а позиция последнего не всегда совпадает с образом автора и повествователя в созданном им тексте.

В этой связи нельзя не упомянуть совершенно новую книгу, имеющую многообещающее название «Методологические основы исследований творчества И.Я. Яковлева» [6]. Не останавливаясь на подробной оценке вышеназванной работы, считаем необходимым высказать несколько замечаний ее автору, который совершенно не случайно опирается на модный в последние десятилетия советской эпохи (именно в те годы он курировал в Чувашском обкоме КПСС науку) так называемый системный подход, упорно убеждая читателя, что данный метод утверждается «в последние годы» (между тем в ссылках книги указаны издания 1970-х гг.) [6, с. 29]. Создается впечатление, что текст книги представляет собой часть диссертации автора тех же лет.

Это наше первое замечание. Второе связано с понятием «система Яковлева», которое, на наш взгляд, несколько не отражает интегрирующую функцию системного метода. В интерпретации автора вышеприведенное словосочетание местами идентично содержанию «творчество Яковлева» [6, с. 28]. Автор представляет данную дефиницию «в широком смысле все целостное множество его (И.Я. Яковлева. — *В.Р.*) идей и практики в их взаимоотношениях и связях между ними, а в узком смысле — то основное из этого множества, что более всего занимало его по времени и затрачиваемым усилиям, т.е. просветительно-педагогические идеи и их практическое воплощение» [6, с. 17]. Системность — это прежде всего метод анализа исследуемого материала, а не объект научного изучения.

Системное видение творчества исторического деятеля достигается кропотливым анализом сотворенных им текстов (в широком их понимании). Любое творчество всегда реализуется в текстах (они бывают вербальными, акциональными, т.е. действенными, а также предметными). Другими словами, творческую деятельность Яковлева всегда можно «прочитать» как созданный им текст. При этом интерпретатор текста должен помнить, что его оценка является только «взглядом со стороны», который никак не может охватить изучае-

мый объект со всех сторон, в его целостности. По этой причине в современной гуманитарной науке актуализировались проблемы субъективности и объективности исследователя, а также интерпретации архивных документов и исторических фактов [7]. Не вызывает сомнения, что в изучении творчества И.Я. Яковлева нужны совершенно новые подходы, а не традиционные методы исторической науки. В анализе творчества И.Я. Яковлева весьма успешно может быть использован так называемый динамический (эволюционный) подход, хорошо апробированный в советской науке, о чем по неизвестной причине умалчивает автор вышеназванной книги, претендующий на новую теоретическую разработку. Сегодня изучить творчество чувашского просветителя без регионального контекста, без диалоговых отношений и сравнений не только нежелательно, но и невозможно. (Здесь чувашские ученые, без преувеличения можно утверждать, показывают неплохой пример, в том числе и автор данной статьи [8].)

Во «Введении» исследователь глубоко сожалеет, что создание «единой, признаваемой всеми без исключения» методологической теории исследования жизни и деятельности И.Я. Яковлева в идеале вполне возможно, но «в условиях научного плюрализма» (очевидно, здесь автор подразумевает отсутствие в современной науке марксистско-ленинской методологии науки, не допускавшей в советскую эпоху «научного плюрализма») оно неосуществимо [6, с. 6]. Наибольшая объективность анализа творчества исторической личности достигается, на наш взгляд, не «научным абсолютизмом», противостоящим «научному плюрализму», а прежде всего выявлением в текстах разных уровней субъективизма (исследователей, авторов документов, воспоминаний и эпистолярной литературы). Яковлеведы обязаны различать в разных творческих текстах истинное лицо автора (по мнению М.М. Бахтина, в произведении отражаются автор-творец, автор-повествователь и автор-человек) — объекта и субъекта повествования, уметь определять творческую установку (на потенциального читателя) созидающего деятеля. Здесь современная социально-гуманитарная наука должна обогащаться, на наш взгляд, методологией филологических и этнологических наук, изучающих созданные народом (обрядовые и фольклорные тексты) или историческими личностями различные виды

текстов, в том числе акциональные (отдельные действия Яковлева, например открытие различного уровня сельских школ, равнозначны жизненной позиции автора в художественном произведении).

В настоящей работе, как уже было отмечено, мы намерены анализировать главным образом вербальные тексты, созданные И.Я. Яковлевым в годы учебы в Симбирской гимназии (1867–1970). К данному периоду творчества относятся следующие основные вербальные тексты: этнографический очерк «Чувашский праздник Учук»; рецензия на учебное пособие Н.И. Золотницкого «Сӧддалык кнеге» (Календарь); автобиографический очерк «Краткий очерк моей жизни»; статья «О влиянии театра»; письма (А.И. Баратынскому, С.Д. Раевскому, М.В. Арнольдovu, И.В. Вишневскому). Акциональными текстами следует считать такие факты, как открытие пансиона-квартиры (общежития-школки) для своих земляков, подготовка их к поступлению в Симбирское уездное училище; споры с законоучителем П.И. Юстиновым, преподавателем М.В. Барсовым и др.

Первая исследовательская работа И.Я. Яковлева опубликована в газете «Симбирские губернские ведомости» за пять месяцев до его поступления в V класс Симбирской классической гимназии. В свои преклонные годы он так вспоминал время после оставления службы в удельном ведомстве (декабрь 1866 г.): «Приехав в Симбирск, я стал усердно готовиться в гимназию. Мукосеев продолжал со мной занятия. Он познакомил меня со своим товарищем, бывшим учителем словесности Симбирской гимназии Михаилом Васильевичем Арнольдovым. С последним я начал заниматься русским языком и русской словесностью» [10, с. 121].

Вышеназванные лица были, как известно, выпускниками Казанского университета, молодыми людьми левых взглядов на общественно-политическую жизнь Российской империи пореформенного времени. Первый «был уволен из Нижегородского дворянского института как нигилист», он показался чувашскому парню «совершенно похожим на Базарова» из романа И.С. Тургенева «Отцы и дети» [10, с. 115]. Людей типа Раевского (последний был отставным полковником) Алексей Мукосеев считал подлыми, этот «хороший, добрый человек» не веровал в бога, чем огорчал религиозно-

го чувашского парня (Там же). Второй (М.В. Арнольд) являлся одним из организаторов воскресной школы в Симбирске, редактором «Симбирских губернских ведомостей» (1867–1868), выступал против насильственного обрусения малочисленных народов Российской империи. Именно по его инициативе совместно с будущим гимназистом Яковлевым был сочинен этнографический очерк «Чувашский праздник Учук», который 28 марта и 4 апреля 1867 г. печатался на страницах газеты «Симбирские губернские ведомости» [12, с. 16–19]. Мотивация написания совместной работы редактором указана в части «Комментарии»: «Статью эту мы писали вдвоем с г[осподином] Яковлевым. Высокий этнографический интерес к содержанию заставил нас принять участие в составлении этой статьи».

В первую очередь бросается в глаза представление языческого обрядового комплекса *уй чўкё* «полевое жертвоприношение» как главного национального праздника чувашского народа. По этому поводу симбирцы с определенным задором полемизируют с автором работы, опубликованной в «Справочном листке г. Казани» (скорее всего, здесь подразумевается статья В.К. Магницкого «Празднование чувашами нового года (Соргоры)»)[5]. «Нам кажется, — начинают они свое повествование, — что автор этой статьи придает празднику Сор-Горы слишком большое значение. На наш взгляд, Сор-Горы даже не религиозный праздник. Это просто освященный временем обычай собираться для пляски» [12, с. 16]. Далее авторы логически обосновывают свое предположение тем, что в *сурхури* (он как новогодний обряд был распространен в основном среди верховых и средненизовых чувашей) жертв не приносят, общественных советов не бывает.

Авторами очерка совершенно по-иному, вдохновенно и величественно оценивается весенне-летний чувашский обрядовый комплекс *уй чўкё*: «Но вот праздник, имеющий громадную важность в глазах чуваша, — это Учук; в нем вполне выражаются все национальные особенности чуваша, все основы их языческих верований и общественного быта. Освященный веками этот праздник представляет собой замечательный остаток язычества, остаток, сохранением которого в целостности гордится чуваш; из всех чувашских праздников Учук всего более дает понятие о том, что в чувашской языческой

религии было и есть *верование в единое высшее существо* (выделено нами. — *В.Р.*) (Там же).

В те годы поиск национальных особенностей, являющихся гордостью любого нерусского народа Российской империи, причислялся (особенно после так называемого «Польского восстания») М.Н. Катковым и другими схожими ему шовинистами к вредным идеям общероссийской политики. Любые подобные высказывания и действия они сразу объявляли как выражение «идей сепаратизма». По воспоминаниям И.Я. Яковлева, публичной критики редактора «Московских ведомостей» всячески остерегались Н.И. Ильминский, П.Д. Шестаков и другие казанские деятели, сторонники новой педагогической системы [10, с. 179–180].

На этом фоне весьма дерзкой и «сепаратистской» кажется идея М.В. Арнольдова и И.Я. Яковлева *о наличии у вашей монотеистической религии еще в XII–XIII вв.* «Мы думаем, — уверенно обобщают они свою позицию, — едва ли покажется кому-нибудь слишком смелым, если мы скажем об Учук таким образом: его празднуют в настоящее время, как праздновали назад тому 500 и 600 лет...» [12, с. 16].

Данный этнографический очерк, несомненно, имеет и научную ценность, которую здесь рассматривать не следует из-за ее отклонения от главной цели статьи. Все же необходимо отметить, что возвышенный стиль и пафос очерка сохранены и в описательной части, например в романтической передаче духа и настроения участников (повествование ведется в настоящем времени, то есть с точки зрения очевидца): «Всюду по дороге от селения к месту праздника встретите веселые лица; всякий спешит с удовольствием на праздник»; «...жертва варится почти всю ночь; каждый веселится в то время по-своему: девицы и парни пляшут и поют песни; всюду слышится шум, гам и хохот; молодежь пробует силу, борются. Старики ведут себя солиднее; образуют кружки и, попивая пивцо, толкуют о своих делах» [12, с. 18–19]. Подобные образные фрагменты мог сочинить только сам участник вышеописанного обряда, названного праздником. Скорее всего, такими они сохранились в памяти будущего гимназиста еще в его детские годы. Не случайно же при описании обряда *учук* просветитель в своих воспоминаниях как бы невзначай добавляет такую фразу: «И я принимал во всем этом горячее

участие» [10, с. 69]. Логичнее предположить, что стиль повествования данного этнографического очерка полностью принадлежит И.Я. Яковлеву. Авторство же М.В. Арнольдова ограничилось, скорее всего, его комментарием и литературным редактированием. Несомненно, под влиянием редактора газеты сложилась общая позиция авторов статьи «Чувашский праздник Учук» на религию и историю чувашского народа, ее национальные особенности. Называя чувашскую народную веру монотеистической религией и возвышая «освященный веками праздник», который является «гордостью чуваша», в котором «выражаются все национальные особенности» народа, авторы фактически выступили против идеологов имперского шовинизма, миссионерской и обрусительной политики правительства. Все эти аспекты сфокусированы в идее-формуле «*освященный веками праздник*».

Вторым сочинением И.Я. Яковлева следует считать его отзыв о книге Н.И. Золотницкого «Сёлдалык кнеге» (издана в Казани в конце 1866 г.), который был опубликован 14 апреля 1867 г. в той же газете М.В. Арнольдова [12, с. 20–21]. Как отмечает автор отзыва, выявляя большую заинтересованность, он специально выписал данную книжку из Казани. «Имея в настоящее время ее в руках, — объясняет И.Я. Яковлев, — я считаю бесполезным высказать несколько слов относительно достоинств и недостатков “Сёлдалык кнеге”» [12, с. 20]. К числу достоинств будущей просветитель включает объяснения христианских праздников и рассказы из русской истории. «Кроме того, — продолжает рецензент, — г[осподин] автор старается разъяснить некоторые чувашские языческие верования объяснениями, например, настоящего значения христианских святых и т.д.» (Там же). Самым главным достоинством вышеназванной книги является, по убеждению автора отзыва, то, что она написана на чувашском языке: именно подобные издания способствуют развитию «малопросвещенного и малограмотного чувашского народа», приносят «пользу чувашу» (Там же).

Самым первым недостатком книжки И.Я. Яковлев считает отсутствие в ней «надлежащих объяснений» сообщаемых фактов, поэтому многие из них остаются «малоразвитому чувашу» непонятными. «Во-вторых, — продолжает автор отзыва, — в “Сёлдалык кнеге” встречаются обороты, вовсе не

свойственные чувашскому языку. В иных случаях г[осподин] автор не находит даже слов для выражения известных понятий и не знает названия некоторых предметов, оттого в “Сӧлдалык кнеге” встречаются места, даже вовсе не понятные чувашу; в других местах через это совершенно извращается смысл рассказа» [12, с. 21]. В конце отзыва затронут вопрос «относительно выражения чувашских звуков русскими буквами». При этом автор сожалеет о том, что употребляемые Н.И. Золотницким некоторые условные знаки опять-таки оставлены без надлежащего объяснения.

Итак, в данном отзыве обнаруживаются основные принципы автора будущего букваря: доступность содержания текстов, соблюдение правил грамматики чувашского языка и обозначение чисто чувашских фонем отдельными буквами. Последняя мысль выражена и в следующем предложении И.Я. Яковлева: «Я полагаю, что для выражения чувашских звуков необходимо составить некоторые условные знаки, без которых нельзя обойтись при выражении чувашских звуков, заменяя их русскими буквами» (Там же). Автор рецензии полностью солидарен с Н.И. Золотницким, тем самым вольно или невольно противопоставляя себя его оппонентам, в первую очередь своему первому учителю А.И. Баратынскому. Здесь уместно вспомнить слова, сказанные автором «Сӧлдалык кнеге» после встречи его в д. Бюрганы (о посещении Золотницким школы этой деревни остались добрые воспоминания чувашского писателя *Юрка Иванё*) с Баратынским 16 июня 1867 г.: «О[тец] Баратынский хотя и соглашался с моими доводами относительно значения родного языка в деле религиозного развития и первоначального образования инородцев, но в то же время, сомневаясь в возможности успехов от применения прилагаемой системы в сельских училищах, он признал необходимым участие родного языка инородцев только для разъяснения им непонятных русских слов» [3, с. 414]. Самая главная идея автора данной рецензии такая: малопросвещенному чувашскому народу полезны книги на его родном языке. Ее кратко можно сформулировать как *полезное чувашу дело*. Она является самой изначальной семантикой идеи-формулы — *чувашское дело*.

«Краткий очерк моей жизни» И.Я. Яковлев сочинил, как признался сам, «исполняя желание некоторых лиц, инте-

ресующихся знать мою прошедшую жизнь» [12, с. 22]. По мнению автора примечаний Н.Г. Краснова, данную автобиографию И.Я. Яковлев написал по просьбе редактора «Симбирских губернских ведомостей» М.В. Арнольдова. Последний собирал о нем документальные материалы для написания статей, а также его произведения [12, с. 28]. Но указанная конкретная дата в очерке (смерть С.Д. Раевского, наступившая 2 ноября 1868 г.) опровергает вышеизложенное предположение, ибо в то время бывшего редактора губернской газеты в Симбирске уже не было (сохранилась копия письма чувашского гимназиста, отправленного М.В. Арнольдову после смерти С.Д. Раевского) [9, с. 30].

Из очередного письма данной персоне (от 2 марта 1869 г.) можно узнать, что «Белокрысенко недавно, должно быть, почувствовал чувство раскаяния в отношении» бывшего землемера удельной конторы и выхлопотал для него у департамента 120 рублей [9, с. 31]. Данный факт фигурирует и в автобиографии И.Я. Яковлева: «Теперь все разъяснилось, мой бывший начальник давно [о]сознал свою ошибку – и по увольнении вспомнил меня своею милостью, исходатайствовав мне 120 рублей награды, которые мне были теперь дороги» [12, с. 27–28]. Слова «недавно» в письме от 2 марта 1869 г. и «теперь» в автобиографии указывают на примерную дату написания очерка: январь или февраль 1869 г.

Жанр автобиографии своеобразен тем, что цель данного сочинения определяет подбор и выпячивание отдельных фактов из жизни повествователя-рассказчика. Главным лейтмотивом данного произведения Яковлева служит проблема преодоления всяческих препятствий к поступлению в гимназию, которая лаконично выражена в следующем предложении: «Молодость, правое дело, желание учиться мне помогли вынести такую борьбу». Повествователь как бы делится с читателем (он упоминается в очерке несколько раз) своим опытом борьбы за право получения образования, предостерегая его от случайных ошибок и необдуманных поступков. Последние (они обобщенно названы «несчастия»), по мнению повествователя, «укрепляют дух человека, если только их удастся перенести, в противном случае они, скорее, могут уничтожить, что и есть в человеке» [12, с. 27]. В «Воспоминаниях» вышеизложенный факт просветитель оценивает следую-

щим образом: «Так как все мои попытки добиться увольнения из удельного ведомства несправедливо парализовались Белокрысенко, то я всей душой его ненавидел, злобствуя против него до того, что по временам готов был, казалось, убить его. Иногда, в мечтах, мне представлялось, что я взлетаю под небо и оттуда сбрасываю на него шар. Но нет худа без добра. Хотя Белокрысенко явился для меня чем-то вроде камня на моей шее, мешавшего мне жить, но моя борьба за право дальнейшего образования закалила мою волю...» [10, с. 115–116]. Первый вывод автора-повествователя таков: *за получение образования следует бороться*. Следующий вывод, сделанный им, — это недоверчивое отношение людей друг к другу. «Люди в своих отношениях друг к другу маловерчивы, еще менее искренни, — рассуждает он, излагая отдельные факты из своей биографии. — Мне не верили, что я действительно хочу учиться». Завершающая произведение идея — это благодарность «немногим добрым и просвещенным особам», принявшим стремление молодого чуваша (оно в автобиографии облачено в идею-формулу «мое дело», а в письме М.В. Арнольдovu — «чувашское дело») «близко к сердцу», благодаря которым все препятствия «были удалены» [12, с. 28]. Здесь названы фамилии его покровителей: С.Д. Раевский, А.И. Баратынский и И.В. Вишнеvский. В тексте совершенно не случайно не упомянуты фамилии таких покровителей-нигилистов, как А.А. Мукосеев и М.В. Арнольдов, репутация которых в обществе Симбирска была, как известно, весьма отрицательной. Очевидно, упоминание их фамилий, по мнению автора текста, могло помешать достижению основной цели его сочинителя.

Итак, установка автора жизнеописания была ориентирована на читателя, которого могло интересовать стремление нерусского парня к получению образования. При этом его стартовое положение определено с точки зрения «православного образованного господина». «...Читатель извинит меня за употребление последнего слова, — конкретизирует повествователь использованное в тексте слово “развитие”, — узнавши ниже, что я родился и прожил до 14-летнего возраста в самой невежественной и дикой среде, поэтому слово “развитие” здесь должно понимать в смысле отречения от диких и суеверных понятий, первоначально полученных мною в чувашской среде, и в смысле усвоения нравственных и научных

истин» [12, с. 22]. Такой же образ повествователя вырисовывается в письмах С. Михайлова (Яндуша), М. Фёдорова и других чувашских деятелей к своим русским покровителям. Преднамеренное (зачастую ради достижения поставленной цели, выгоды) унижение себя и принижение своего (вспомним народную идею-формулу *ухмаха пер* «валять дурака») в чувашском менталитете сложились, следует полагать, в условиях многовекового выживания среди «чужих» (*сичё ют*).

Наблюдается удивительная разница позиций двух повествователей. Еще недавно И.Я. Яковлев вдохновенно сочинял этнографический очерк о чувашском празднике, который сохранил, как убеждал повествователь, былую монотеистическую религию и глубокую историю народа. В автобиографическом очерке повествователь чувашский быт называет «невежественной и дикой средой». Резкая смена позиций повествователя напрямую зависит от установки автора на различные типы читателя. В одном случае он пробуждает в читателе любовь к народным традициям и его истории, а в другом преднамеренно принижает себя и народ, его религию и культуру. Как известно, позиция автора, будь он в обличье рассказчика или повествователя третьего лица, не всегда совпадает с позицией самого творца. Утилитарная функция ряда текстов (писем, автобиографий, воспоминаний) всегда подразумевает конкретного адресата (читателя), поэтому образ повествователя создается творцом, как правило, с учетом своей конечной цели. Основной идеей-формулой в данной автобиографической статье является *борьба за образование* (она представляет из себя вторую семантическую страту формулы), она автором там же названа «мое дело», а в письме к Арнольдovu — «чувашское дело».

Обобщая вышесказанное, необходимо еще раз повторить, что образ повествователя, принижающего себя и свой народ, возвышающего адресата (читателя) как должностное лицо и официального носителя общегосударственной идеи-формулы, создан И.Я. Яковлевым преднамеренно, ради достижения определенной утилитарной цели. Просветитель никогда не считал свой народ диким и нравственно отсталым. В поздних воспоминаниях он наряду с отрицательными качествами называет много положительных сторон чувашей.

«Но у чуваш есть много хорошего, чему могли бы поучиться и русские, — сообщает просветитель А.В. Жиркевичу. — Например, у них замечается какая-то особенная, бог весть откуда дошедшая до них (не от предполагаемых ли предков их евреев, хазар?) деликатность во взаимных сношениях. Чуваша избегают сказать кому-либо грубость, что-либо обидное, унижающее, оскорбительное. (Если они это делают, то взяв дурной пример с русских.) Во время моего детства и юности разврата среди чуваш не замечалось, хотя многие жили, не венчаясь в церкви, как мужья и жены. Честность в те времена среди чувашских крестьян была удивительная...» [2, с. 65]. На основе вышеприведенных цитат из воспоминаний просветителя можно заключить, что чуваша с глубокими языческими традициями были, по его мнению, нравственно выше и чище, чем их единоплеменники, не соблюдавшие эти многовековые этические и нравственные нормы народа. Хорошее знание христианских заповедей почему-то не способствовало нравственному совершенствованию чувашей, в особенности молодых людей, проучившихся несколько лет в начальных школах и Симбирской чувашской учительской школе (СЧУШ). Для наглядности следует вспомнить поведение учеников СЧУШ в начале XX в. [2; 4, с. 24–42].

Статья «О влиянии театра» представляет из себя незавершенное сочинение гимназиста, написанное, по предположению некоторых исследователей, в условиях резкой полемики с преподавателем русской словесности М.В. Барсовым (он, преподаватель и инспектор Симбирской духовной семинарии, временно замещал преподавателя словесности гимназии) о роли искусства, в том числе и театра, в жизни общества [11, с. 452]. Действительно, в воспоминаниях просветителя имеется повествование о конфликте между чувашским гимназистом и преподавателем Барсовым. «Я встал по отношению к нему сейчас же в оппозицию, — вспоминал И.Я. Яковлев последний год учебы в Симбирске. — К этому времени в моей голове созрела идея, что все люди рождаются с одинаковыми способностями, но что если они выходят различными, то виной в том неблагоприятные условия жизни, дурные воспитатели, педагоги и т.п. На этой почве во время уроков стали происходить у меня с Барсовым столкновения. Он меня оспаривал, а я искал случая поймать его на противо-

речиях. Мне (ему? — *В.Р.*) казалось, что я его шельмую, ставлю в глупое положение. Ученики были на моей стороне и поддерживали мои выходки против преподавателя, который никому не был по душе» [10, с. 125–126].

В сочинении его автор (одновременно как творец и повествователь) убеждает читателя в том, что если постановки в театре легко могут «сделаться рассадником безнравственности, всего порочного, пошлого и низкого, короче, рассадником всего того, что ведет к растлению и разрушению гражданских обществ и государств», то в этом «виноваты люди, а не театр» [11, с. 384]. Очевидно, преподаватель словесности на одном из занятий в гимназии весьма отрицательно высказался о роли театра в пореформенном обществе 1860-х гг. (как о рассаднике идей разрушения общества). Такая позиция преподавателя со стороны не понравилась гимназисту-чувашу по ряду причин. Во-первых, он в те годы являлся, как отмечал в поздних воспоминаниях, ревностным любителем сценического искусства, поэтому не мог не выступить в его защиту. Во-вторых, в тот период И.Я. Яковлев разделял ряд либерально-демократических взглядов А.А. Мукосеева и М.В. Арнольдова, в том числе и идею равноправия (социального, национального, половозрастного и т.д.) людей в обществе. Перечисляя разные функции театра (развлекательную, эстетическую, нравственную), автор-повествователь приходит к выводу, что в основании театра, кроме доставления людям развлечения и удовольствий, лежит еще другая более важная задача: развивать в обществе хорошие понятия и возбуждать умы людей к высоким стремлениям и хорошим поступкам. На примере греческого театра раннего периода он показывает роль первого в развитии нравов граждан и целого государства.

Влияние театра на зрителей зависит, по мнению повествователя, от трех причин: от пьес, которые ставятся на сцене, от их исполнителей (актеров) и «от соразмерной обстановки самой сцены». Хорошее драматическое произведение, будучи поставленным на сцене, по мнению автора, зависит уже только от актеров, чтобы произвести желаемое действие на зрителей. Как убеждает повествователь, талантливое художественное исполнение актеров своих ролей превращает художественное произведение в «живое происшествие, соверша-

ющеся как бы воочию перед зрителями, и вследствие этого невольно приковывает внимание зрителей» [11, с. 385]. Умение создавать «живое происшествие на сцене» и есть третья причина влияния театра на зрителей. Последние зорко следят за каждым движением и словом актеров; «несчастья и страдания героя становятся их собственным несчастьем и страданием. Всякий замысел против героя заставляет зрителей трепетать. Они в этот момент проклинаят злодея и зло; в душе их торжествует добродетель, объявляется непримиримая вражда против зла; добро и истина в их глазах становятся сами по себе высокими, за которые стоит страдать, терпеть, перенести все, даже пожертвовать жизнью» [11, с. 385]. Все эти впечатления, производимые на чувства зрителей, как убеждает повествователь, не могут оставаться без влияния на другие наши душевные способности, так как между всеми ими существует тесная связь. Следовательно, влияние театра на духовное состояние общества огромное. Данная убежденность сохранилась в мировидении И.Я. Яковлева, как известно, до самой глубокой старости. Открытие в СЧУШ ученического театра, проведение постоянных литературно-концертных вечеров, выступления школьного хора и струнно-инструментального коллектива, военно-духового оркестра, постановка на сцене СЧУШ фрагментов оперы «Иван Сусанин» («Жизнь за царя») — вот не совсем полный перечень практических дел чувашского просветителя по развитию чувашского музыкально-сценического искусства. Любовь к театру у него не охладевала никогда, но в условиях усиленного развития школьно-педагогической системы (открытие новых школ, подготовка учителей и школьных учебных пособий) в те годы она как будто отошла на второй план (теплилась в сердце). Такая любовь в деятельности просветителя стала открыто выражаться и реализовываться лишь в начале XX в.

Таким образом, в статье «О влиянии театра» сформулированы следующие идеи: *все люди равны* (идея равных способностей и прав отдельных людей, а также социальных и этнических сообществ), *артисты > зрители > общество* (идея влияния театра на духовное и нравственное состояние общества). При этом первая идея служит основой формулы «чувашское дело» со всеми ее семантическими оттенками.

Важным опознавательным признаком эпистолярной литературы является, как известно, наличие в ней адресата, этим она отличается от записок и дневника. Но к последнему жанру весьма близки письма, особенно относящиеся к регулярной переписке, в которых также сообщается о текущем, материал не отбирается и новости записываются «по горячим следам». Письмо как жанр имеет много разновидностей. Например, текст письма к должностным лицам обязательно должен быть составлен по устоявшимся трафаретам своего времени (официальный стиль, строгая логика повествования, должностная субординация и т.д.). Письма к частным лицам, наоборот, ярко отражают степень личной близости адресанта с адресатом, в них и используемая лексика иная, и стиль более свободный, чем в официальных текстах. Отличаются они своим началом и концом, манерой повествования. Для наглядности можно сравнить письма И.Я. Яковлева А.И. Баратынскому и другим своим знакомым. Священника и учителя он называет такими словосочетаниями «многоуважаемый благодетель, батюшка» или просто «многоуважаемый». Подобного эпитета удостоились Раевские (Самсон Дмитриевич и его сестра), а к М.В. Арнольдову он обращается просто: «Милостивый государь!» Более официально обращение к «господину директору гимназии и симбирских училищ»: «Ваше превосходительство Иван Васильевич!» Письмо завершается таким общераспространенным в ту эпоху клише: «Вашего превосходительства покорнейший слуга». В конце писем Н.Д. Раевскому и М.В. Арнольдову встречаются такие словесные обороты: «Вас искренне любящий и уважающий», «Вас любящий и уважающий». Этот дружеский жест наиболее часто встречается в письмах А.В. Рекееву: «Любезный Алексей!» (в начале), «Любящий тебя И. Яковлев» (в конце). В ряде писем последнее словосочетание написано в чувашском варианте: *Сана савакан И. Яковлев* (Любящий тебя И. Яковлев).

В дневниковых записях А.В. Жиркевича от 27 декабря 1917 г. имеются следующие признания просветителя: «Он сам признался мне, что в официальной переписке говорит не всегда то, что думает по вопросам школьного образования, воспитания, дисциплины, порядка» [2, с. 35]. Иными словами, при выборе стиля повествования и построении своих аргументаций И.Я. Яковлев всегда учитывал положение долж-

ностного лица (его служебные обязанности, официальную государственную политику и т.п.), его человеческие слабости, личностные качества и т.д. Главная цель автора текста — добиться положительного решения поднимаемого вопроса, все остальное (оценки фактов, обоснование причин и т.п.) относится к средствам достижения поставленной им цели. Например, в письме И.В. Вишневному от 25 августа 1870 г. вчерашний гимназист рассказывает о «деле» (чувашиском), над которым он трудится «около двух лет и которое близко известно» его «превосходительству» [9, с. 39]. Далее повествователь всячески возвышает деятельность своего «бывшего начальника», «лично принимавшего участие при самом возникновении этого дела». Достигнув положительного расположения адресата, далее повествователь излагает историю и суть самого «дела».

В этом плане особый интерес представляют письма И.Я. Яковлева А.И. Баратынскому, который для Яковлева являлся духовным отцом и первым учителем, а также официальным лицом, имеющим возможность продвигать «дело» (просьбу) своего подопечного. В первую очередь следует анализировать письмо от 1 мая 1868 г., опубликованное в книге «Из переписки» [9] с большими купюрами. «С удовольствием я прочитал то место Вашего письма, где Вы с отеческой заботливостью предлагаете остерегаться увлечений пагубных как для спасения души, так и вредных в настоящей жизни, но держаться истинного пути и искать развития доброго и полезного», — начинает повествователь, излагая содержание предыдущего письма своего учителя. Далее он мотивирует его предостережение тем, что слабость человека такова, что он часто нуждается при борьбе с врагом в напоминаниях и в посторонней поддержке, «хотя и уверен сознательно в истине и в правоте отстаивающих мыслей, убеждений, предметов» [9, с. 27]. Цитата в кавычках — это твердое убеждение повествователя.

Весьма информативна исповедальная часть письма: «Год тому назад я не знал той внутренней борьбы, которую я отчасти испытал в последний год, в особенности в эту зиму. Все это я почувствовал вследствие ознакомления с современной русскою литературою и вследствие столкновения с школьною жизнью (или просто со школою) и господствующим в ней

духом. Не чужд, кажется, этот дух и других мест — таково уж, верно, нынешнее время, что над людьми носится заражительная эпидемическая болезнь — отрицать и отрицать» [9, с. 27]. Здесь автором подразумеваются свои временные увлечения либерально-демократическими идеями пореформенного времени, которые ярко проявились в его дискуссиях с некоторыми преподавателями гимназии. В другом месте письма он размещает в рамки последних двух лет свои встречи с людьми базаровского типа (очевидно, подразумевая А.А. Мукосеева, учителя Алатырского уездного училища, сокурсника М.В. Арнольдова по Казанскому университету), о которых чувашский просветитель всегда отзывался положительно, даже в настоящем письме («Видел также в этих людях много хорошего, за что их и донныне искренне уважаю»). К отрицательным качествам этих людей повествователь относит их нигилистические суждения, отрицание действительности, в том числе и политики царского правительства.

Вырезанные редактором отдельные абзацы из данного письма позволяют создать целостный образ автора-повествователя. Вот эти некоторые купюры: «В стенах Вашей школы я впервые познал Истинного Бога и с тех пор детскою любовью преданся Искупителю и Благодетелю рода человеческого»; «Любил я в те же тяжелые минуты обращаться с молитвою и надеяться на Того, который обещал не оставлять людей в бедах и несчастьях. Жадно перечитывал я тогда св[ятое] Евангелие, и радостно озарялось мое сердце новой силой — я находил утешение в Божественных словах. “Нет, он тебя не оставит, он любит бедных сирот”, — слышался в мне внутренний голос. <...> Благодарю Бога, он меня не оставил на погибель, молитвы бедного сироты были услышаны — я вышел на лучшую дорогу. Многим поучительна и замечательна и дошкольная моя жизнь, как и последующая, *всюду я вижу в моей судьбе промысел Всевышнего* (выделено нами. — В.Р.). Молю Бога, да поможет мне сохранить в чистоте святую веру да не оставит меня и в будущем он своим покровительством во всех испытаниях» [1, с. 3]. Хотя в выделенных словах подразумевается Иисус Христос (как покровитель), но верой в судьбу как промысел Бога особо отличалась чувашская народная религия (*Турй сын шайпине самка сине сырса хурать теççе* — Турй (Бог) записывает судьбу человека

на его челе). Глубокая вера в свою особую, исключительную судьбу у просветителя сложилась, как известно, еще в его детские годы, когда ему великое будущее предсказала странствующая цыганка («Большой будешь человек. Далеко пойдешь...» [10, с. 72]). Ее можно сформулировать как *веру в богоизбранничество*.

Необходимо особо выделить следующие слова автора-повествователя, которые, нужно полагать, выражают искренние, самые сокровенные чувства автора-человека: «Я верую, что святая христианская вера необходима для всех людей и что Спаситель наш И[и]сус Христос искупил нас своим страданием не только от смерти, но еще преподал нам чрез свое учение благо жить счастливо и на земле, поэтому-то я от души желаю и готов в содействии как могу к скорейшему просвещению светом Христовым чуваш» [1, с. 3].

Отраженная в текстах периода учебы в гимназии идея скорейшего христианского просвещения родного народа в те годы вошла в формулу *чувашское дело* как отдельная семантическая страта (*просвещение светом Христовым*). Это ее официальное лицо, официальное содержание. Как известно, Баратынский всячески пытался отвлечь своего ученика от «изучения какого-нибудь Некрасова, Гейне, Беранже и подобных...». Он писал: «Полезнейшие суждения твои вообще верны: нужно стремиться образовать чувашей», но там же предупреждал: «Суждения твои о введении грамотности на чувашском языке неправильны; это послужило бы не переходом чуваш к русской народности, а отделением от нее... А чувашской грамоты не должно быть...» [9, с. 243]. «Переход чувашей к русской народности» означал простую ассимиляцию, полное растворение чувашей в русской среде, что противоречило широко распространенной в те годы идее равных прав социальных слоев и народов. Эти противоречия «вызывали у гимназиста И.Я. Яковлева душевные переживания, острую внутреннюю борьбу, желание определить свое место в жизни по призванию» (Там же). В письме М.В. Арнольдovu от 2 марта 1869 г. идея-формула «чувашское дело» используется в ее светском содержании (как в рецензии на книгу Н.И. Золотницкого): учительство в сельской школе (обучение чувашских детей). Своего первого ученика А.В. Рекеева гимназист сравнивает с М.В. Ломоносовым: «...осенью сюда явился второй

Ломоносов из среды чуваш, мы его поместили в уездное училище, и живет вместе со мною» [9, с. 31].

Вернемся к письму А.И. Баратынскому. Рассуждая о проявлении в русской литературе тех лет нигилистических настроений, повествователь утверждает, что он в них же всегда находит «поддержку для разумного довода и соглашения разных сомнений в самом себе». «Конечно, при этом я находил и нахожу много темных и непостижимых умом мест и явлений, — признается исповедующийся повествователь, — ум человека слишком ограничен, чтобы понимать и объяснять премудрости Господни, стало быть, надобно верить в этих случаях откровению Господа нашего И[и]суса Хр[иста], которое Он явил нам в своем учении. Так я и делал, и делаю» [1, с. 6].

Как убеждает нас письмо Баратынскому от 8 ноября 1869 г., гимназист не переставал сомневаться в истинности своей веры и в последующие годы учебы в Симбирске. В письме автор-повествователь выделяет глупость и тупость ряда преподавателей (в первую очередь законоучителя гимназии П.И. Юстинова и временного преподавателя из Симбирской духовной семинарии М.В. Барсова), которые требовали от учеников их покорного повиновения и восхищения достоинствами. (Как признавался просветитель, в свои молодые годы он по натуре был весьма прямолинеен и резок в беседах, даже с нелюбимыми преподавателями [10, с. 125–126].) Вывод гимназиста в письме однозначен: «рано же мы приучаем играть комедии, а мне бы всю свою жизнь не хотелось разыгрывать роли, кроме своей, какая она есть перед моим сознанием и перед моею совестью» [9, с. 33]. Сознание и совесть — самые справедливые судьи-оценщики и ориентиры деятельности будущего просветителя. Выше всего он ставит свою честь и честность. В «Воспоминаниях» данная история с преподавателем из духовной семинарии представлена конкретнее (см. разбор статьи «О влиянии театра»). Там же о причинах своего недовольства законоучителем П.И. Юстиновым просветитель вспоминал так: «Дело в том, что я, мучимый сомнениями (под влиянием нигилиста А.А. Мукосеева и чтения либеральной литературы и прессы. — *В.Р.*), желая до всего основательно докопаться, иногда на уроках Закона Божия задавал отцу Юстинову слишком, по его мнению, неудобные вопросы» [10, с. 117].

Сомнения в истинности своих религиозных чувств у просветителя возникали и в престарелом возрасте. В этом можно убедиться в процессе последовательного чтения дневника А.В. Жиркевича за 1916–1924 гг. [2] (даты в начале цитат означают день, месяц и год их внесения). 11.01.18 г.: «Говорил (И.Я. Яковлев. — В.Р.) о том, что за последние годы стал равнодушен к молитве, церкви, религии, духовенству (по его словам, не то было у него ранее)» [2, с. 36–37]. 01.11.18 г.: «А вот Иван Яковлевич впервые читает книгу Ревиля “Иисус Назарянин”. И уже снова колеблется в вере в Евангелие. По его признанию, ему надо известное время для того, чтобы снова утвердиться в вере в божественность Христа, в воскресенье и другие основы православия» [2, с. 74]. 31.03.19 г.: «Яковлев откровенно высказался, что у него большие сомнения по части мощей, чудотворных икон, что он стоит тут на почве Евангелия, где о мощах ничего не говорится, что даже будучи в Киеве он нарочно не зашел в пещеры, где находятся кости погребенных святых, из-за того же сомнения». 02.04.19 г.: «Он снова заговорил о мощах, чудотворных иконах в прежнем скептическом тоне. Он не допускает того, чтобы Бог прибежал к таким фокусам. А между тем сколько простого народа привлечены к христианству (православию) наивной верою в чудеса!» [2, с. 121]. 18.06.19 г.: «Опять его дерзают вопросы о загробной жизни, аде и т.п.» [2, с. 138]. 27.05.20 г.: «Вечером побывал у протоиерея И.В. Никольского. Спрашивал меня о религиозных воззрениях И.Я. Яковлева. Я, конечно, не сказал всей правды, но дал понять, что православная церковь не удовлетворяет Яковлева, чем поразили и привел в негодование о[тца] Никольского» [2, с. 198]. 25.07.21 г.: «Иван Яковлевич Яковлев, между прочим, обрушился на духовенство, но не на более недостойную часть его, а на всю духовную иерархию. Он удивляется, как советская власть не разгонит, не упразднит архиереев, монахов и попов каким-либо особым декретом, выдвинув на место их хотя бы так называемых евангельских христиан, которые раз навсегда и покончили бы с православием, столько зла принесшим и приносящим русскому народу. А полгода назад Яковлев же говорил совсем иначе» [2, с. 268]. 16.12.21 г.: «По его словам, он всю жизнь терпел как инородец (чуваши) от принципа старого бюрократического режима — всячески мешать нерусским народностям жить свободно, *веровать по-своему* (выделено

нами. — *В.Р.*), употреблять свой язык» [2, с. 278]. 29.12.21 г.: «...одна знакомая Яковлевых так много говорила старику об евангельских христианах, что он захотел с ними ближе познакомиться» [2, с. 281]. 06.01.22 г.: «Он перечитывает Евангелие и часто видится с 83-летним приятелем своим, доктором Покровским. Иван Яковлевич мне передавал, что еще вчера на вопрос Покровского “Веруете ли Вы?” он, Иван Яковлевич, ответил уклончиво: “Стараюсь по мере сил верить”. <...> Иван Яковлевич и Сарапик (евангелисту-христианину эстонского происхождения. — *В.Р.*) рассказал о своих встречах с доктором Покровским, о своих сомнениях, о попытках укрепить в себе веру по возможности. Сарапик обещал Яковлеву еще навещать его» [2, с. 284–285]. 20.01.22 г.: «Я спрашивал И.Я. Яковлева насчет того, какое впечатление произвели на него беседы с Сарапиком. Он резонно ответил, что слушает его внимательно, но что ему, старику, конечно, поздно уже перекраивать свое мировоззрение» [2, с. 289].

Все эти отдельные выдержки из дневниковых записей А.В. Жиркевича доказывают наше предположение о том, что религиозные сомнения, возникавшие в душе Яковлева еще в годы учебы в гимназии, сохранились до конца жизни, при этом в престарелом возрасте они значительно усилились. Уже к лету 1921 г. он стал отрицать не только некоторые обрядовые каноны, но и само православие, считая его формой социального и национального угнетения россиян (как русских крестьян, так и «иностранцев» и «иноверцев»). Здесь как будто имеется некоторое противоречие с текстом «Духовного завещания» патриарха-просветителя, имеющего конкретную дату: «4 августа 1921 г.». Если поставленная дата соответствовала действительности, то как объяснить высказанные И.Я. Яковлевым буквально за десять дней до этого события мысли (вспомните запись А.В. Жиркевича от 25 июля 1921 г.)? Интересующихся данным вопросом отсылаем к нашей обзорной статье в коллективной монографии «История чувашской литературы XX века» [4, с. 182–184].

Ретроспективно связывая сомнения И.Я. Яковлева в истинности своей веры в 1918–1922 гг. и в годы учебы в Симбирской гимназии (1867–1870), мы можем выдвинуть предположение, что его активная деятельность по организации коллективного перевода религиозно-христианской литературы на чувашский язык развернута с целью укрепления и

обретения особого статуса своей школы. Имеется и другая, более отрицательная мотивация целей переводческой деятельности просветителя. Например, 30 января 1922 г. А.В. Жиркевич запечатлел в своем дневнике беседу с Н.И. Ашмаринным, который «ругал И.Я. Яковлева, подозревая, что и переводы Священного Писания им сделаны не столько для блага чувашского народа, сколько для личных его, Яковлева, выгод, чтобы порисоваться перед высшими сферами» [2, с. 292]. Не исключая некоторого наличия личной выгоды, все же главную причину переводов Яковлевым религиозной литературы следует связать с необходимостью укрепления положения и развития своей школы, первоначально скромно названной «пансионом-квартиркой» [9, с. 60–61]. В письме И.В. Вишневному от 25 августа 1870 г. выпускник гимназии просит очередной раз поддержать свою школу (подготовку будущих деятелей, полезных «для распространения христианства и обрусения сородичей») «во имя святого дела распространения христианства и обрусения чуваш» [9, с. 42]. Особое выпячивание автором-повествователем «интересов Отечества» и «интересов христианства» в угоду официальной политики государства есть не более чем выгодное средство для достижения главной цели: «дать им по возможности порядочное образование» [9, с. 40–41]. При этом он не случайно замалчивает о другом «чувашском деле», развернутом инспектором чувашских школ Н.И. Золотницким, к тому времени уже издавшим несколько переводных книг, в том числе и букварь «Чуваш кнеге» (Казань, 1867, 1870). Дальнейшая деятельность студента И.Я. Яковлева (в годы учебы в Казанском университете) показывает, что он с особым азартом включился в творческое состязание с коллегой Н.И. Золотницким, благодаря конкуренции с ним создал отдельную переводческую школу из числа своих учеников. Об этом подробнее будет сказано в следующей части данного исследования.

Поиск истоков возникновения и формирования основных идей-формул будущего просветителя чувашского народа приводит нас к анализу среды его обитания в детские и отроческие годы. Социальное и этническое окружение, традиционное мироощущение и новые общественно-политические веяния, индивидуальный характер и психологические особенности — все это способствовало становлению жизненных позиций и установок И.Я. Яковлева. До 8 лет пребывая в род-

ном общинно-полуязыческом мире, еще 4 года он познавал мир русских крестьян, а также зубрил материал учебников на чужом (русском) языке. Именно тогда чувашскому мальчику приходилось сравнивать эти разные миры, увидеть в каждом из них как хорошие, так и плохие стороны. Как известно, развитие у человека комплекса неполноценности зачастую происходит в результате его униженного положения в обществе. Сознание национально угнетенных народов в державах-империях тоже травмировано этим неравенством, и оно ярче проявляется в межэтнической среде. Для Яковлева первой такой средой стали Бурундукское удельное училище и Симбирские землемерно-таксаторские классы. Именно в детской многонациональной среде чувашский юноша выработал твердость характера и сильную, непреклонную волю, устремленность к жизненной цели (в вышеперечисленных учебных заведениях он всегда являлся защитником младших учеников, в первую очередь чувашей, от издевательств и шалостей своих старших сверстников). Высокоразвитое чувство общинного равенства чувашей способствовало формированию в сознании будущего просветителя идеи равенства не только людей, но и народов (*Вырăс, тутар, чăваш — пĕр сăмах* «Русский, татарин, чуваш — одно слово», т.е. все народы равны [13, с. 289]).

Безотрадное положение чувашских крестьян, отсутствие книг на их родном языке молодого землемера заставили задуматься о причинах такого неравномерного развития чувашей и русских, размышлять о преодолении отставания первых. Основными факторами поступательного развития народов И.Я. Яковлев считал их просвещение и обучение посредством образованных учителей-единоплеменников. «Три года тому назад сложилось у меня убеждение, — сообщал он И.В. Вишневному в письме от 25 августа 1870 г., — что просвещение и обучение может идти успешно не иначе, как посредством школ и людей, вышедших из среды самих же чуваш» [9, с. 41]. Реализовывая свое убеждение, в октябре 1868 г. гимназист открыл в Симбирске свой пансионат-квартирку, в течение десяти лет преобразив его в Симбирскую центральную чувашскую школу с женским классом при ней. Именно в этом учебном заведении готовились учителя для всех чувашских школ Казанского учебного округа, а их деятельностью с 1875 г. руководил окружной инспектор И.Я. Яковлев.

В заключение еще раз следует подчеркнуть, что в созданных гимназистом текстах идеи-формулы выражены с целью воздействия на читателя (адресата), такая установка ярко проявляется в его письмах разным лицам. Целый ряд подобных идей возникал из анализа жизненного опыта и среды обитания автора-творца, в таких случаях образ повествователя наиболее приближен к облику создателя произведения. Другой ряд идей принадлежит лишь повествователю, они (идеи-формулы) использованы автором-творцом как средства для достижения письменно не выраженных, но более высоких целей. Многие из них как отдельные семантические страты входят в идею-формулу «чувашское дело».

Литература и источники

1. Государственный исторический архив Чувашской Республики. Ф. 515. Оп. 1. Д. 24. 6 с.
2. *Жиркевич А.В.* Мои встречи с И.Я. Яковлевым: из дневника за 1916–1924 годы. 2-е изд., испр. и доп. Чебоксары: Новое время, 2006. 468 с.
3. *Золотницкий Н.И.* Избранные труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчеты, разные документы / сост. В.Г. Родионов. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. 528 с.
4. История чувашской литературы XX века. Ч. 1 (1900–1955 годы): коллективная монография. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. 431 с.
5. *Магницкий В.К.* Празднование чувашами нового года // Справочный листок г. Казани. Казань. 1867. №17.
6. *Плечов Г.Н.* Методологические основы исследований творчества И.Я. Яковлева. Чебоксары: Новое время, 2017. 103 с.
7. *Родионов В.Г., Родионова Э.В.* Проблема интерпретации в современном региональном литературоведении // Восток – Запад: Литература и художественная культура: Сборник материалов Международной научно-практической конференции (17–18 ноября 2017 г.). Казань: Отечество, 2017. С. 175–178.
8. *Родионов В.Г.* Чувашское сравнительное литературоведение: теория и практика. Чебоксары: Новое время, 2017. 92 с.
9. *Яковлев И.Я.* Из переписки. Ч. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1989. 320 с.
10. *Яковлев И.Я.* Моя жизнь: Воспоминания. М.: Республика, 1997. 696 с.
11. *Яковлев И.Я.* О влиянии театра // Революционерчи чăваш литератури: текстсем. 1 том (XX ёмёрчен). Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1984. С. 383–385.
12. *Яковлев И.Я.* Становление системы образования чувашского народа. Чебоксары: Изд-во Чуваш ун-та, 2004. 454 с.
13. *Яковлев И.Я.* Учебные книги: в 2 т. Т. 1. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2008. 538 с.

Я.Г. Сафиуллин

ЧТО ТАКОЕ НАЦИОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА? ПРИГЛАШЕНИЕ К ДИСКУССИИ

Словосочетание, обозначенное в названии этой статьи, не часто встречается в современных работах, как и в устных суждениях о литературе. Мы, как правило, определяем литературу по их языкам, иногда по странам. Но понятие, которое стоит за словами «национальная литература», — совсем другое дело. Оно постоянно в нашем сознании. Вдохновляет, настораживает, тревожит и т.п. И очень значительно по своей функции. Оказывается исходным при взгляде на ту или другую литературу в её оригинальности, эволюции, миссии и другом. Отметим вначале и ещё одну его особенность — неровный пульс в истории: учащенный и сильный в одни её моменты, редкий, ослабленный — в другие.

О словосочетании «национальная литература», давно известном нам, но, по мысли автора, непросто в понимании, имеет смысл поговорить. Естественно, не обо всём объёме и разнообразии его содержания, но хотя бы о том в нём, что представляется интересным сейчас.

Возможно, словосочетание «национальная литература» несовременно и его актуальность только в том, чтобы как можно решительнее и скорее расстаться с ним? К чему двойные определения одной и той же литературы, к примеру, татарской или чувашской, отдельно по языкам написания и отдельно по признакам их национальной принадлежности? Вопросы не риторические, а с реальным содержанием. Они соответствуют известному течению в современной мысли: вывести слово «нация» и производные от него не только из паспорта, но и из лексикона вообще, вытеснить его в прошлое, заменить словосочетание «многообразие наций» новообразованием «единый народ».

В ряде западных стран (к примеру, в США, Франции и некоторых других) слово «национальное» приравнено по своему значению к слову «государственное». Соответственно, и у словосочетания «национальная литература» нет собственного содержания, оно в одном ряду с другими похожими на него словосочетаниями («национальный парк», «национальный флаг», «национальный банк» и т.д.). Вся литература страны независимо от того, на каком языке она написана, считается национальной. Однако и на Западе есть страны, в основном неоднородные по своему национальному составу, где понятие «национальная литература» актуализировано в своей особой содержательности. К ним относятся, к примеру, Великобритания, Испания, Бельгия.

Известно, какое значение придаётся в новых, образовавшихся на постсоветском пространстве государствах возрождению в них национальных языков и литератур. В то же время положение национальных языков и литератур так называемых «малых» народов в новой России стало более сложным, чем было ранее. Они теперь не защищены государственной идеологией. Их противостояние ассимиляции и глобализации сильно ослаблено.

Ситуация эта нуждается и в теоретическом своём осознании. Данная статья — попытка, предпринятая её автором в этом направлении. В ней речь идёт главным образом о том, что в понятии «национальная литература» стало проблемным и может быть предметом дискуссий. Вопросы, поставленные в ней, ответы на них и её содержание в целом — из истории и современного положения национальных литератур в основном Поволжского региона.

Когда мы называем ту или другую литературу собственным именем («русская», «татарская», «чувашская» и др.), то в нашем сознании она предстаёт, как правило, в целостности, с её языком, образной системой и духовностью. Но в современном мире практически не осталось «замкнутых» в себе литератур, они «открыты» друг другу, находятся во взаимодействиях, в сосуществовании, в соперничестве. Так что понятие «национальная литература» находится на границах разных литератур; в нём и то, что разделяет их, идентифицируя каждую из них в контексте общего, и то единое, что существует или возможно между ними. В нашей стране более

десяти национальных литератур со своими историями и судьбами. Поэтому словосочетание «национальная литература» обозначает для нас объективно существующий предмет исследования.

Сведение различий к общему, преодоление разнообразия в культуре, в том числе и в словоупотреблении, — в тенденциях глобализма. Насколько ему удастся редуцировать значение словосочетания «национальная литература» или вообще вывести его за пределы дискурса, покажет время. Автору же статьи представляется, что ресурсы сопротивления этой тенденции в теории литературы и в культурологии вообще далеко не исчерпаны и могут восполняться новыми идеями.

«Нация» и «литература». О соотношении этих понятий. Какое из них главное? Привычный ответ: конечно, первое. Ответ рядового читателя и совсем нередко ученого. Какова нация, такова и её литература. Национальная литература — та, что отражает жизнь нации. Думающий так человек может заменить слово «отражает» в своём толковании национальной литературы другими словами, которые, на первый взгляд, не так однозначно подчеркивают зависимость литературы от нации: «воспроизводит», «изображает», «выражает» и т.п. И таким образом обратить внимание на более свободную роль автора литературного произведения, а в целом и литературы от того, что называется нацией и является предметом творчества. Однако и в этом случае литература представляется вторичной в связке «нация и литература». Очевидно, что ситуацию не спасает и следующий поворот мысли: писатель открывает будто бы таящиеся в нации духовные, интеллектуальные и другие потенции, отчетливо ею не осознаваемые, не получающие языковых форм, и дает им видимую жизнь в своих образах.

Трудно отказаться от приведенного выше и привычного образа мышления, господствовавшего в нашем сознании десятилетия, что литература национальна тогда, когда «отражает» жизнь нации или открывает таящиеся в последней возможности. Потому что он прост, удобен и коррелятивен с философией «бытие — первично, сознание — вторично». Попробуем противопоставить ему следующее.

Язык в письменной форме и вместе с ним литература участвовали в формировании той или другой нации, будучи

тем самым органической её составляющей. Они не просто отражение чего-то в нации, они — в самой этой нации. Когда мы пытаемся уловить и осмыслить духовный мир какой-то нации, то конструируем этот мир в своем сознании, опираясь в основном на литературу и язык этой нации, которые, таким образом, становятся не отражением чего-то, а первоисточниками для наших представлений. Ещё в 1929 г. Г. Шпет в подготовленной к изданию, но опубликованной только в 2005 г. статье «Литература» писал: «В действительности дух народа определяется по его литературе, а не есть нечто, из чего можно было бы её объяснить» [11, с. 169–170]. Для примеров и места нет, и надо ли это делать. А вот следующее возражение сказанному выше и ответ на него потребуют и примеров. Если «национальное» в литературе не есть отражение того, что предшествует ему в самой нации, то откуда оно берётся — из головы писателя, мифа или ещё из чего-то другого, не имеющего прямой связи с действительностью, которую оно отражает?

В ответ на прозвучавший примерно так вопрос можно было бы сказать, что «национальное» в литературе рождается и из всего, что в нем названо. Оно — «изобретение», своего рода «пророчество», пафос утверждения своей нации в среде других. Гоголь первым назвал Пушкина национальным поэтом. Ещё в 1832 г., при его жизни, в статье «Несколько слов о Пушкине» он писал: «Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа: это русский человек в конечном его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет» [3, с. 50]. Национальным татарским поэтом считается, как известно, Тукай. Потому ли, что он в своём творчестве отразил жизнь своей нации, которая в его время только начала возрождаться? Или преимущественно потому, что во многом определил духовные ориентиры будущего своей нации? Мы, скорее, сказали бы «да» в ответ на второй из этих вопросов.

Сказанное выше о нации и литературе, где предлагается иное чем укоренённое в нашем сознании представление об их взаимоотношениях, позволяет преодолеть те опасности, которые писатели, критики, учёные и просто читатели видят в «национальном», обязывающем их творить, воспринимать, оценивать как должно. То есть то, что ограничивает, сковы-

вает свободу творчества писателя, интерпретации его произведений, но предоставляет власти, ангажированной критике и науке навязывать свою волю в искусстве. Национальное — не тема, которая поставлена извне перед автором, не категория, обязывающая его писать, как следует. Оно вырастает в свободном творчестве.

Из истории словосочетания «национальная литература».
И в чём его актуальность? В русских словарях, в языке науки и публицистики термин «национальная литература» появляется в начале прошлого века. Он был заимствован из немецкого языка в Австро-Венгерской империи, где использовался для обозначения литератур разных народов, входящих в её состав. Не ведущих в империи немецкой и венгерской литератур, а ряда остальных, по оценкам власти — второстепенных, «отсталых», бесперспективных, в отношении к которым должна проводиться политика ассимиляции и сдерживания их развития. Примерно в таком же значении словосочетание «национальная литература» функционировало и в дореволюционной России.

И после революции Россия оставалась империей, и в ней разделение литератур на основную, ведущую, и остальные сохранилось, как и проект образования единого языка и литературы в государстве. Словосочетание «национальная литература» считалось обозначением того, что ограничено временем своего существования. Ограничено, как утверждалось, не по политическим и другим причинам, его притесняющим, а по объективным, непреложным законам истории. По идее линейного исторического прогресса, по направлению к единому в своей основе будущему, в ходе которого прошлое и современное преодолеваются, однообразие подавляет различия. Предполагалось, что национальные литературы перестанут существовать в силу исчерпания ими собственных ресурсов эволюции и естественного приобщения к основам общей культуры.

В советскую эпоху в нашей стране был реализован грандиозный проект по созданию национальных литератур. Его масштабы и краткость времени, в которое он был осуществлён, поражают воображение. Если к началу 20-х гг. их было всего около 20, то к 1934 г. (как можно судить по их представленности на Первом съезде советских писателей)

стало 52, а к началу 70-х гг. — около 90. Национальные литературы конструировались по общей модели: с установлением в каждой из них образцового литературного языка, что сопровождалось подавлением диалектных различий в нём; со стандартной системой управления писательскими организациями; с правилами поощрения ангажированных писателей и ограничения свободы творчества других; что особенно существенно, с единым, канонизированным художественным методом для писателей. Ряд литератур, созданных по этой модели, оказался квазинациональным. Не на своём языке, в отрыве от традиционных форм мировосприятия, без опоры на собственные начала в эволюции. Части из них теперь уже нет. В ходе реализации проекта понесли потери и те национальные литературы, что существовали задолго до революции: происходила их денационализация. Путь к естественной эволюции с опорой на традиции оказался для них закрытым.

История по унификации разных литератур, которая проводилась формально под лозунгами их разнообразия и свободы, продолжалась около полувека. К началу 70-х гг. частотность словосочетания «национальная литература» в научном языке резко падает. То индивидуальное, что оно могло бы означать собой, теряется; национальная литература становится только формальным компонентом монолитного единства под названием «советская литература». Это было в унисон с решениями XXIV съезда Коммунистической партии 1971 г. о новом в стране образовании, получившем название «единый советский народ». В науке и особенно в критике вместо словосочетания «национальная литература» была введена в обращение метафора «братские литературы», которая указывала на растворение единичных образований в общности, основанной на согласии и взаимопомощи. В «братской семье литератур» культивировался патернализм, связанный с признанием превосходства одной литературы над остальными, с ожиданиями постоянной помощи и примеров поведения со стороны «старшего брата». Повторявшиеся в течение десятилетий слова о единстве, гармонии, взаимопомощи, которые в реальности означали утверждение однообразия в литературе, вели к атрофии чувства национальной неповторимости в ней. Инерция, заданная советским временем и до сих пор сохраняющая свою силу.

В советское время русская литература не включалась в число «национальных» литератур страны. Вообще определение «национальная» к ней редко прибавлялось и, как правило, только в исследованиях с международной тематикой, касающихся изучения её своеобразия в контексте зарубежных литератур. Такое происходило потому, что в нашей стране у русской литературы был особый статус. Она доминировала в государстве. Подражание ей в других литературах стало правилом. Почти в каждой из национальных литератур обозначались, декларировались свой Пушкин, Шолохов, Маяковский и т.д. И сама русская литература представлялась только как часть — правда, основная, определяющая — так называемой советской литературы, которая была задумана как новое, наднациональное образование. Но возложенная властью на русскую литературу миссия «советизировать» вместе с собой и другие литературы оказалась ущербной для неё самой. Призванная учительствовать, она вынуждалась к отказу от полноты в самореализации.

Ещё один типичный пример словоупотребления «национальная литература» в советское время. Оно, как правило, встречалось во множественном числе. Даже были случаи «научного» доказательства того, почему грамматическая форма «национальные литературы» предпочтительнее, чем вариант её единственного числа. Такой подход понятен: множественное число, в отличие от единственного числа, обобщает, редуцирует отдельные литературы, интегрирует их в общее. В самих так называемых «национальных» республиках определение «национальная» к названиям основных в них литератур практически не прибавлялось. Оно, как и слово «нация», употреблялось с большой осторожностью, во многом из-за боязни пишущих или произносящих его быть заподозренными в национализме.

Словосочетание «национальная литература», как видно из сказанного выше, имеет сравнительно долгую историю своего употребления в научном языке. Его содержание, установленное в советское время, было достаточно ясным и настолько устойчивым, что постепенно отставало от того, что происходило в реальной жизни. Но теперь оно получило новые импульсы в своём семантическом развёртывании, стало сложным и противоречивым. Одновременно в нём обозначи-

лись симптомы кризиса. Появились серьёзные «за» и «против» в его праве на существование в научном языке.

Слово «нация», от которого образовано определение к слову «литература», в содержании своём может быть основательно пересмотрено. Это касается не доминирующей в нашей стране русской нации, сохраняющей в полной мере свою целостность, а ряда других бытующих в ней наций, которые уже потеряли или теряют конструирующие их признаки, включая и такие фундаментальные из них, как язык и духовный склад. Не придёт ли на самом деле время отказаться от слова «нация» в его приложении к нерусским народам нашей страны?

Что такое нация? Общее и различное в её понимании.

Словосочетание «национальная литература» стоит особняком в теории. Оно образовано из двух далёких по значениям слов, которые относятся к разным областям знаний. И его устойчивость не абсолютна. Она зависит прежде всего от того постоянства, в котором может пребывать значение слова «нация». А также от наличия в разных предметах, обозначенных словосочетанием, общих для них компонентов, удерживающих их в одной связи. Из возможного их числа автору статьи представляются наиболее существенными язык и то, что принято называть «коллективное бессознательное».

Давно известная и хорошо разработанная тема — роль письменного языка и литературы в образовании и эволюции наций. Особенно в немецкой философии и филологии. У В. Гумбольдта, И. Фихте, М. Хайдеггера и их последователей. Значительным был вклад и русских учёных в разработку этой темы (А.А. Потебня, Г.Г. Шпет, В.В. Виноградов и др.).

Язык в числе одного из основных факторов, образующих нацию, вошел и в русский вариант марксизма. Ещё в 10-е гг. прошлого века, когда в России велись острые споры о том, что такое нация, Сталин, также принимавший в них участие, обнародовал в статье «Марксизм и национальный вопрос» собственное её определение: «Нация — это исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры» [8, с. 6].

После установления советской власти это определение нации получило официальное признание в стране и легло в

основу культурной политики, в содержании и проведении которой были серьёзные противоречия. С одной стороны, она исходила из необходимости поддерживать языковую составляющую каждой из наций, с другой — опиралась на нередко повторяемую Сталиным идею о слиянии всех языков и наций в стоящие над ними общности.

Сталинское определение нации до сих пор в статусе нормативного встречается в научной и учебной литературе, продолжает бытовать в значительной части общественного сознания. Это, видимо, объясняется следующими двумя причинами. Отсутствием в советскую эпоху открытого притеснения наций и их языков, допущением возможности их саморазвития, в ходе которого будут исчерпаны, по мнению власти, их индивидуальные потенциалы, после чего они естественным, добровольным образом сольются в гармоническое целое. Во-вторых, сталинское определение нации построено на позитивизме, который опирается на причинно-следственные связи. Нация в нём берётся как продукт определённых обстоятельств места и времени, которому суждено быть, пока они её продуцируют. Конечно, простой, удобный, укоренённый и в большей части современного общества способ мышления. При нём нация — вторичное, производное и, что очень существенно, только историческое состояние.

Изложенной выше точке зрения на нацию противостоит другое её понимание, истоки которого в русском и частью в немецком интеллектуальном и художественном сознании. Такое, при котором нация — первичное и в самом себе достаточное явление. Она изначальна, онтологична. Ни этнос, ни религия, ни язык, ни экономика не предопределяют её.

Подобное, противоположное позитивизму понимание нации стало одним из общих мест в русской философии первой трети прошлого века, когда мировая война и Октябрьская революция заставили ревизовать традиционные представления о ней. Описать историю, как это происходило, в небольшой статье невозможно. Приведём лишь цитату из книги статей Н.А. Бердяева «Судьба России», в которой он в собственном ему афористическом стиле обозначил то новое в трактовке нации, что сложилось в целом философском течении его времени. «Все попытки рационального определения национальности ведут к неудачам. Природа национальности

неопределима ни по каким рационально уловимым признакам. Ни раса, ни территория, ни язык, ни религия не являются признаками, определяющими национальность, хотя все они играют ту или иную роль в её определении. <...> Национальность – таинственна, мистична, иррациональна, как и всякое индивидуальное бытие. <...> Творчество национальных культур и типов жизни не терпит внешней, принудительной регламентации, оно не есть исполнение навязанного закона, оно свободно, в нём есть творческий произвол» [1, с. 354–355]. П.Б. Струве, В.В. Розанов, Г.П. Федотов и ряд других его современников, несмотря на различия в словах, стояли на таких же, как у Бердяева, позициях. То общее, что их объединяло в понимании нации и пространно изложено в цитате из Бердяева, Розанов обозначил одним метафорическим словом – «судьба». По Розанову, нация – это судьба. Предназначенность, миссия. Кстати, и у Бердяева в его книге «Философия неравенства» нация определяется как «единство исторической судьбы».

Конечно, и к такому ходу мысли возникают вопросы, особенно у тех, кто предпочитает рассуждать последовательно, устанавливая причинно-следственные связи. Почему нация – судьба? И кем эта судьба предопределена? Или: где источники «свободы» и «творческого произвола» нации? Ответы у Розанова и Бердяева содержались в религиозности их философии, в исходном для них убеждении, что судьба, призвание, миссия нации предопределены божественной волей.

Однако у данного, второго понимания нации, о котором идёт речь, существует и вполне светская трактовка: разделение человечества на этносы и нации – способ его выживания в условиях естественного разнообразия. Национальное в виде отдельных единиц общечеловеческого бытия самодостаточно и в то же время находится в постоянном взаимодействии с другими. И – всё, остановка на этом, без ссылок на божественное предначертание. Такой точки зрения из отечественных ученых придерживались и её в своих работах обосновывали евразийцы, в частности Н.С. Трубецкой и Л.Н. Гумилев.

Понятие «нация» в сталинском варианте своего определения находится, как уже говорилось выше, в кризисе, хотя в основе своей сохраняется и в современном сознании.

Более того, оно актуализируется теперь и особенно в том, что касается нации как исторической, обречённой на преодоление категории. На первый взгляд, сама история подтверждает это ранее выдвинутое предположение. Даже язык и психический склад — наиболее устойчивые признаки нации — постепенно теряют свою роль в качестве факторов идентификации. И само слово «нация» вытесняется из лексики. Не столько, как было ранее, из-за опасения употребляющих его быть обвиненными в национализме, сколько из-за того, что в его содержании мало что осталось. Слово в своем основном значении пустеет. Только коннотации эмоционального характера, сопровождающие его, разнообразятся и нарастают: озабоченности, надежды, разочарования и др.

В будущем возможно расставание со словом «нация» в его привычном для нас определении. Но это не обязательно приведёт к тотальному выравниванию различий, которые им обозначались. Что-то из известных в истории и декларируемых ранее различий может действительно перестать быть функционально значимым. Но его место и роль могут восполняться другими различиями, которые находились в смысловой периферии слова «нация» или как новые образуются в истории. К примеру, личностной идентификацией национальной принадлежности, которая при определении нации вообще не принималась в расчет.

Приведём пример того, как личностная идентификация оказывается частным проявлением коллективного бессознательного, в которое включает себя индивидуальное. Почти для одной четверти татар родным языком стал русский, татары разобщены территориально, у них нет экономики, объединяющей их в отдельную общность. И всё-таки преобладающее большинство из них идентифицирует себя в составе татарской нации. При этом с различиями в вариантах причин, по которым тот или другой представитель из этого большинства относит себя к татарской нации. Родословная, культура быта, религия, общественный престиж и другие ценности, взятые в их сочетаниях или по отдельности, могут оказаться достаточным основанием для определения себя в её составе. Трудно поддающееся классификации по рациональным параметрам разнообразие. Однако за ним — «коллективное бессознательное», стремление быть причастным к единству и

пребывать в нём в своей индивидуальности. Типичная для человеческой психологии интенция. Словосочетание «единство исторической судьбы», которое в этом тексте встречалось выше, может быть экстраполировано в данном случае и на татарскую нацию вместе с той её частью, о которой шла речь выше.

Своего рода замещением слова «нация» в его функции различать народы является актуализируемое теперь слово «этнос». Словосочетание «этническая культура», которое несколько чаще стало встречаться в научном языке и имеет как сближающее его со словосочетанием «национальная культура», так и отличающее от него содержание, — показатель поисков обновления того, что до сих пор считалось производным от слова «нация» с фиксированным его значением. Но, как представляется автору статьи, если будут предприниматься попытки сменить традиционное понятие «национальная культура» новым, связанным в основном с этносом, то это может оказаться только очередным вариантом позитивизма.

Словосочетание «русскоязычная литература». Его значения и функции. Одним из явных симптомов, свидетельствующих об изменениях в понимании того, что такое национальная литература, является возросшее внимание в теории к понятию, обозначаемому словосочетанием «русскоязычная литература». Что это такое? Русская литература в особых условиях своего бытования? Органическая часть той или другой национальной литературы? Возможно, что-то третье, вообще наднациональное? Об этих и других вопросах, вызываемых словосочетанием «русскоязычная литература», немало научных статей, выступлений и другого материала. В данном случае речь пойдёт в основном об осознании автором этой статьи понятия «русскоязычная литература», о точках соприкосновения и расхождения в его взглядах с другими исследователями.

У словосочетания «русскоязычная литература» есть легко определяемое и простое значение: русская литература в «чужом» контексте. В творчестве эмигрантов, писателей, оказавшихся после распада Советского Союза вне России, а также тех, кто начинает творчество, сознавая себя русским писателем в условиях доминирования других языков. В приме-

рах нет необходимости, они легко приводимы. Главное в том, что всё это русская литература. С возможными вариациями в тематике, идейном содержании и формах творчества. Название же «русскоязычная» эта литература получила в основном не по литературным, а по социальным причинам, чтобы быть поддерживаемой или ограничиваемой в своих правах на существование, как, к примеру, «русскоязычные» школы, театры, разного рода издания и т.п.

Кроме отмеченного выше, словосочетание «русскоязычная литература» имеет и другие значения, которые частично совпадают с первым и в то же время принципиально отличаются от него. Главное из них следующее: «русскоязычная литература» — та литература, что пишется на русском языке, но находится в составе литературы того или другого народа. Она тем самым выводится за границы русской литературы и включается в другие литературы не по языку как их определяющему признаку, а по иным показателям, касающимся в основном тематики, идей и других элементов содержания. Такой нетрадиционный способ мышления, когда язык и литература лишаются органического единства и допускается идея существования части национальной литературы на «чужом» языке, имеет историю, а также своё теоретическое обоснование.

В становлении ряда национальных литератур современной России, к примеру мордовской, удмуртской, якутской и др., особую роль сыграл русский язык. С разной степенью своей активности: как язык создаваемой письменной литературы или как находящийся в одном ряду с собственным языком нации. На нём создавались произведения, которые продолжают включаться в истории этих литератур и нередко как классические.

Но функции русскоязычной литературы, которой открывалась та или другая национальная литература, и её же функции в современных национальных литературах различаются и по времени, и по содержанию. Первая волна русскоязычной литературы с её участием в становлении национальных литератур была сравнительно недолгой. Затем следовал значительный по продолжительности период эволюции национальных литератур преимущественно на родных для них языках. Этот процесс поддерживался как государственной

культурной политикой, так и достаточно высоким уровнем чувства самоидентификации, присущего разным народам. Теперь же новая и растущая волна русскоязычной литературы во многом иного содержания и роли, чем первая. Русскоязычная литература в своём основном значении «русская» или вытесняет национальные литературы с исторически освоенных ими территорий, то есть просто их ассимилирует, или же при определённых условиях претендует включиться в них, стать их органической частью, будучи, однако, создаваемой на другом, неродном для них языке. Далее речь будет идти главным образом о том, как теоретически может осознаваться, с точки зрения автора статьи, эта ситуация и в каких словах и терминах описываться.

Имеются, по меньшей мере, две проблемы, от решения которых в свою очередь зависит то, какой можно представить русскоязычную литературу в контексте той или другой национальной литературы. Первая из них — соотношение языка и литературы; вторая — устойчивость нации в её традиционных признаках.

Вначале кратко остановимся на варианте, который можно принять за классический, в соответствии с которым «русскоязычная литература» — лишь фантом, на самом же деле это словосочетание является только синонимом к «русской литературе». Он опирается на известную идею о языке как основе любой национальной литературы. Истоки этой идеи — в эпохе Возрождения, когда образовывались национальные литературы на собственных, освобождающихся от латинского языках.

Вера в определяющее влияние языка на литературу и духовное состояние народов, прерванная на значительное время классицизмом, восстановилась в романтизме. Она, в частности, стала основой философии языка В. Гумбольдта, которая начиная с 30-х гг. XIX в. до сих пор остаётся одной из ведущих в трактовке взаимоотношений языка и литературы. По Гумбольдту, разные языки — это различные видения мира, а не просто разные формы общечеловеческого сознания. «В каждом языке, — писал Гумбольдт, — заложено самобытное мирозерцание. <...> И каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка» [5, с. 80].

Идея Гумбольдта о языке как определяющем факторе мировидения нации, в которое включалась и её литература, стала одной из традиционных и в научном, и в художественном мышлении. Она развёртывалась, развивалась известными философами и лингвистами (М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн, Г.Г. Шпет, А.А. Потебня, Э. Сепир и др.). В роли одного из возможного множества примеров приведём лишь короткую цитату из Э. Сепира: «Литература, отлитая по форме и субстанции данного языка, отвечает свойствам и строению своей матрицы» [7, с. 196].

С ещё большей настойчивостью и нередко в словах с высокой степенью эмоционального в них выражали писатели и поэты свои представления о первостепенной значимости языка в литературном творчестве. И далее в подтверждение сказанного приведём несколько коротких примеров. «Берегите наш язык, наш прекрасный русский язык, этот клад, это достояние, переданное нам нашими предшественниками...» – писал И.С. Тургенев в 1883 г. в своем предсмертном обращении к Л.Н. Толстому [10, с. 180]. Некоторые из национальных писателей начала прошлого века и первых лет советской власти, принимавшие активное участие в возрождении литератур своих народов, осознавали опасность ассимиляции, которая по разным причинам нависла над их родными языками, и призывали решительно сопротивляться ей. В их числе был и чувашский поэт М. Сеспель, в представлениях которого нация и язык были единое целое. В 1921 г. он писал одному из своих корреспондентов: «...что ты думаешь о будущем чувашского народа? <...> Во имя чувашского языка необходимо сплотить, собрать воедино людей с сердцами, полными любви к родному народу. <...> Если не взяться всем разом, дружно за спасение родного языка, то так и жди исчезновения нашей нации с лица земли» [Цит. по: 6, с. 216]. Восприятие родного языка как независимого бытия, пребывающего вне индивида, но оказывающего благотворное воздействие на него, было свойственно и Г. Тукаю, что нашло, в частности, поэтическое выражение в его стихотворении «Родной язык». Отношение к языку как к существующему в самом себе образованию, с присущей ему энергией в своей эволюции говорящему словами конкретного писателя, до сих пор удерживается в теоретическом и художествен-

ном сознании. И.А. Бродский в одном из интервью говорил: «Язык не средство поэзии; наоборот, поэт — средство или инструмент языка, потому что язык уже существовал до нас, до этого поэта, до этой поэзии и т.д. Язык — это самостоятельная величина, самостоятельное явление, самостоятельный феномен, который живёт и развивается. Это в некотором роде природа» [2, с. 149].

Существует и иной, чем описанный выше, взгляд на язык, когда ему отводится подчинённая роль в его взаимоотношениях с литературой. У этого взгляда тоже есть исторические и философские корни, позволяющие ему функционировать параллельно с основным, названным выше «традиционным», представлением, а в отдельные моменты истории претендовать на превалирующую роль, как это, к примеру, наблюдается теперь. В основе его — точка зрения, по которой язык — инструмент познания, в том числе и художественного творчества; лишь форма, способ выражения того, что есть поверх него, за ним и является первичным. Своего рода лингвистический романтизм, стремление преодолеть языковое разнообразие и прорваться через его сеть к первоосновам жизни. Захватывающая, волнующая, вселяющая в человека уверенность быть свободным от привязанности к определённому языку идея. В советское время, вплоть до середины 30-х гг., она имела поддержку — научную и от власти, даже стала популярной в обществе. Об этом свидетельствуют, в частности, тот повышенный в Советском Союзе интерес к «эсперанто» как к возможному международному языку и проведённая в стране алфавитная революция.

Полагалось, что языки в своей инструментальной сущности не в равной степени совершенны и дело движется к тому, чтобы интегрироваться им в наиболее развитом из них и доминирующем в государстве русском языке, который пользовался преимуществами в функционировании. В литературе наблюдалась настоящая эпидемия переводов, основным посредником в которых являлся русский язык. Только благодаря переводам на него, а не взаимным изучением языков народы страны узнавали литературы друг друга. Не была реализована и вскоре позабыта мысль М. Горького о поощрении переводов без участия в них языкового посредника: «Идеально было бы, если бы каждое произведение каждой народнос-

ти, входящей в Союз, переводилось на языки всех других народностей» [4, с. 365].

Взаимодействие разных литератур, о котором так много писалось в советское время, несмотря на предпринимаемые в науке попытки изображать его как диалогическое, сводилось в основном к мастерству редуцировать различия. За участвующими во взаимодействиях литературами искались, выделались контуры единства. Фундаментального, устойчивого и настолько однообразного, что пребывание в нём могло бы быть сродни состоянию нирваны. Ассимиляция проводилась так настойчиво, искусно и долго, что из народов, являвшихся её предметом, постепенно вытравливалось чувство сопротивления ей.

В предыдущем разделе статьи говорилось о том, что современное понимание нации уже невозможно ограничивать сложившимися в советское время и до сих пор сохраняющимися свои позиции представлениями. Теперь и язык — наиболее устойчивый, легко видимый признак нации — не всегда оказывается обязательным условием её идентификации. Возможно существование одной и той же нации в двух или даже более языках. Пример о современном пребывании татарской нации в двух — русском и татарском — языках приводился выше. Конечно, это только один из возможных взглядов на соотношения языка и нации, из которого исходит в своих рассуждениях автор статьи. Также чуть выше в кратком виде были приведены и два варианта решения вопроса о том, каковы связи между языком и литературой. Они в теоретических своих толкованиях противоположны, но в реальности (в научных исследованиях, литературной критике, в восприятии читателей и др.) нередко сосуществуют. Ч. Айтматов, В. Быков, Ф. Искандер, В. Набоков и многие другие писатели в созданных ими на «чужих» языках произведениях воспринимаются как представители национальных литератур с самостоятельными, определяющими их языками.

Сказанное выше о новом в понимании нации и языковой составляющей в ней требует уточнения и даже пересмотра привычных для нас определений как самой «национальной литературы», так и близких к ней или производных от неё понятий. Видимо, по-новому предстоит осмыслить соотношение между понятиями о той или другой литературе по

традиционному языковому признаку (татарская, чувашская, удмуртская и т.д.) и по её национальной содержательности. Иначе говоря, между понятиями, которые в нашем сознании, как правило, легко перетекают одно в другое. Но синонимические отношения между ними, к которым мы привыкли, не соответствуют жизненной реальности. В современной татарской нации существует целая субкультура, состоящая из татар с родным для них русским языком и с литературой на нём, которую они, хотя бы в её части, относят к своей, национальной. Такова реальность, с которой теория не может не считаться. Или мы говорим, что и для них должна быть национальной только та литература, что пишется на татарском языке, или допускаем возможность существования общей для всех татар национальной литературы как на татарском, в роли ведущего, языке, так и частью на русском и других языках. Второй из возможных при решении этой проблемы вариантов представляется автору статьи более продуктивным. Он позволяет говорить об общем литературном поле для всей татарской нации в современных условиях, драматически разделяющих её по языковому принципу. И он же инициирует образование нового термина для обозначения литературы, разносоставной по своей языковой выраженности, но общей для нации. Его можно было бы обозначить словосочетанием «национальная литература татар», в котором главное в его значении передаётся определением «национальное», поставленным в его начало. Употребление же вместо него других, известных и легко конструируемых словосочетаний, вроде «татарская национальная литература», «национальная татарская литература», вряд ли целесообразно, потому что возвращает нас в русло традиции мыслить синонимами.

Включение русскоязычной литературы в состав национальной возможно при определённых условиях. Они в основном из области известного в теории литературы: автор и его позиция, тематика, содержание и форма, а также интерпретация читателями его произведений и др. На всём этом остановимся подробнее.

Начнём с самого простого — с этнической принадлежности автора. Она без дополняющих её показателей мало что значит для включения его творчества в ту или другую нацио-

нальную литературу. По своему происхождению Д. Конрад — поляк, Ф. Кафка — еврей, Э. Ионеско — румын. Но, как писатели, они относятся, соответственно, к английской, немецкой, французской литературам. Такого рода примеров множество. Они есть и в наших отечественных литературах. И в то же время обозначенный взгляд, при котором этническая принадлежность автора, взятая в отдельности, не может рассматриваться как достаточное основание для включения писателя в национальную литературу, принятый большинством в современной науке, не единственный. Есть расовые, шовинистические и т.п. подходы при обосновании литератур, при которых он преодолевается, а этническое оказывается в числе ведущих в них. О том, что внимание к «этническому» как к эвристической категории возрастает в современном национальном сознании в кризисных для него условиях, отмечалось выше.

Не является достаточным основанием и тематика литературного произведения на русском языке для включения его в ту или другую национальную литературу. Так, восточные темы и мотивы в русской литературе в последние примерно два столетия — хорошо известное явление в творчестве А.С. Пушкина, А. Марлинского, М.Ю. Лермонтова, Л.Н. Толстого, Вс. Иванова, В. Хлебникова, В. Пелевина и других писателей. Главным героем В. Арсеньева, художественные произведения которого в основном на восточные темы, стал гольд по своей этнической принадлежности Дерсу Узала. В. Ян как писатель получил признание прежде всего своей исторической трилогией «Нашествие монголов». Но всё это русская литература. Обращение русскоязычного писателя к темам из истории, быта, нравов той или другой нации, к которой он себя причисляет, не относит его автоматически к её литературе.

Так же, как тематика литературного произведения, взятая в виде предметов его текста, не может служить достаточным основанием для отнесения его к литературе нации, из жизни которой она берётся, так и его формы, как правило, не выполняют сами по себе такой роли. Стихами в формах восточной «газели», в «пятистишиях» японской традиции, в жанре баллады, перенятом у Запада, и в некоторых других заимствованных формах создавалась русская оригинальная поэзия. Элегия в лирике Тукая возникла прежде

всего под влиянием Пушкина, силлаботоника в чувашском стихосложении родилась также под значительным воздействием форм русской поэзии. Но и Тукай, и чувашские поэты со своими новациями в творчестве — писатели национальные.

Есть ещё один фактор серьёзного значения, который препятствует видеть в произведении, написанном на русском языке, явление той или другой национальной литературы. Это его язык. Он — классический русский язык, основы которого, можно сказать, непоколебимы. Происходившие в истории опыты по его модернизации практически не оставили заметных следов в нём. Русскоязычный писатель даже в большей его власти, чем русский. Вносимые им в своё произведение имена, топонимы, кальки, названия предметов быта, одежды и т.п. не затрагивают основ русского языка. Русский язык — матрица его творчества. Его языковое новаторство — очень узкая сфера, только стиль в узком смысле слова. Такое положение русского языка поддерживалось постоянно самими классиками русской литературы и властью. Устойчивость русского языка более высока, чем у английского, испанского, французского и ряда других языков.

Примером того, как может трансформироваться язык большой нации, когда к нему, как к языку своего творчества, обращаются писатели той или другой малой нации, зависимой от неё, являются опыты ирландских писателей, творивших на английском языке (Л. Стерн, Д. Джойс, С. Беккет и др.). В их текстах — вариации английского языка: лексические, грамматические, синтаксические изменения в нём, которые позволяют воспроизводить то в ирландском мировидении, что невозможно, с их точки зрения, делать на классическом английском языке. Под влиянием англоговорящих американцев и, естественно, их писателей образовался такой вариант английского в США, который называется американским. Представить подобное с русским литературным языком невозможно даже в творчестве таких видных русскоязычных писателей, как Ч. Айтматов, В. Быков, Г. Айги, Р. Кутуй и др. Идентифицирующая сила русского языка чрезвычайно высока.

Выше были названы некоторые показатели, которые, будучи взятыми в отдельности, то есть в собственной самодостаточности, автоматически не включают русскоязычного

писателя в ту или другую национальную литературу. Даже увеличение их числа не изменит эту ситуацию. Но они, каждый в отдельности, по-своему или в общей друг с другом связи, могут явиться символом, выражением национального в литературе, тех особенностей видения мира, которое присуще той или другой нации.

Сказанное — из области логики, рационального мышления, и оно не обязывает писателей воспринимать его как нечто нормативное. Писатель волен в выборе тем своего творчества, в их трактовке, в формах создаваемых им произведений и, естественно, в личной национальной самоидентификации. Мы же ведём речь о том, что принято называть объективным» и что позволяет говорить о признаках, по которым писатель, самодостаточный в себе, относится нами к определенной национальной литературе.

Что же может находиться над темами, формами, самоидентификацией русскоязычного писателя, что даёт нам возможность в то же время характеризовать его как представителя той или другой национальной литературы? Говорим же мы о Ч. Айтматове, Г. Айги, Ф. Искандере, В. Быкове и многих других как о национальных писателях народов, к которым они принадлежат, несмотря на то, что частично или даже полностью они создавали свои произведения на русском языке. И не можем этого сказать о целом ряде другого типа русскоязычных писателей, в творчестве которых темы из истории наций, с которыми они себя идентифицируют, имена и так называемый «местный колорит», представленные с разной степени полнотой и разнообразием, — только формы творческой импровизации.

Осознание этой проблемы в теории литературы существует; есть отдельные слова и целые словосочетания, посредством которых обозначается то, что выступает в роли своего рода основного, обобщающего показателя национальной идентификации русскоязычного писателя: «ментальность», «тип мышления», «национальное самосознание». Исследователи находят стереотипы чувашского народного сознания в поэзии писавшего в основном на русском языке Г. Айги. Восточное художественное мышление в вариантах киргизской мифологии пронизывает всё творчество Ч. Айтматова. У В. Набокова целых восемь романов на английском языке, в которых он

по своему мировидению демонстрирует себя как русский национальный писатель.

В этом месте статьи, с точки зрения автора, будет уместным следующее, принципиального значения замечание. То общее, что названо в предыдущем абзаце и которое подводит темы, сюжеты, мотивы и формы творчества писателя, обобщая их, под знаки «национального», — устойчивая, но не предопределённая раз и навсегда величина. Следование ему, воспроизведение его приближают писателя к его национальной идентификации. Но, как было сказано, «национальное» в литературе не ограничивается воспроизведением личного, у него имеются и творческие, формирующие функции. Оно подвижно, обновляется, его границы проницаемы, что делает его интересным не только для родного, но и для иноязычного читателя. Постоянно ностальгировать о прошедшем в своей нации, томиться одиночеством, оторванностью от неё и тому подобным может быть интересным при искусном воспроизведении, но превращаемое в основу творчества, что нередко случается, ослабляет, отрывает национальное от современности и от новых, продуцирующих его источников. Многим думается, что национальное в литературе — это главным образом традиции и их сбережение. За этим может скрываться и рядовой консерватизм. Известно, что традиции и новаторство — это взаимообусловленные понятия. Выживает, крепит себя то национальное, что в своей уникальности актуализируется и оказывается интересным для современного читателя.

К числу признаков, по которым русскоязычный писатель идентифицируется как национальный, принято теперь относить и их активное участие в деятельности, выходящей за пределы художественного творчества как такового. В переводах, научной и критической интерпретациях творчества своего народа, общественной деятельности, направленных к тому, чтобы его искусство и история заняли своё место в контексте всеобщей культурной эволюции. Поэт и драматург И. Йитс (1865—1939), лауреат Нобелевской премии 1923 г., ирландец по происхождению, писал на английском языке, который был для него родным. Но называл он себя ирландским национальным писателем. Был вдохновителем движения «Ирландское возрождение», много произведений ирланд-

ского фольклора переводил на английский. Р. Бухараев относил себя к татарской нации, хотя писал преимущественно на русском языке. Значителен его вклад в переводы татарской поэзии и особенно эпоса на английский язык. Г. Айги, о котором уже говорилось в этой статье, получил широкое признание поэзией, созданной в основном на русском языке. В то же время он, хорошо владея чувашским языком, переводил на него как собственные стихи, так и поэтов Франции, Венгрии и Польши, включая таким образом их произведения в контекст чувашской национальной литературы.

«С-равнивать» или «со-поставлять» национальные литературы? В постсоветское время усилились поиски новых подходов к изучению национальных литератур как в отдельной данности каждой из них, так и во взаимоотношениях между ними. Естественно, это разные аспекты общей проблемы, касающейся природы и сущности национальной литературы как таковой. Далее – всего несколько суждений об одной методологической идее, которая, с точки зрения автора статьи, представляется основополагающей в поисках новаций, о которых сказано выше. Суть её в разделении сравнительного и сопоставительного методов исследования, которые нередко обозначаются только как разные названия одного и того же научного подхода. Чтобы читателю было проще понять, как автором статьи эти подходы дифференцируются, и облегчить ему возможность вступить в спор или в диалог с ним, попробуем оставаться в дальнейших рассуждениях на уровне предельной ясности.

Слова «с-равнивать» и «со-поставлять» не синонимы, хотя в большинстве словарей они так значатся*. Подобная же тенденция и в теории литературы. Слово «со-поставление» – на её периферии, с низкой частотностью в употреблении и в редких случаях с собственным терминологическим содержанием. Ф. Соссюр полагал, что синонимов в языках не бывает. Сказанное им в данном случае нетрудно принять за истину.

* О различии смыслов в словах «с-равнение» и «со-поставление» и его значении в культурологии писал В.Н. Топоров в статье «Пространство культуры и встречи в нём» [9]. Но и он ставит их в неравные между собой отношения, рассматривая «со-поставление» лишь как синоним «с-равнению».

В написанных выше словах отделены дефисом приставки, чтобы увидеть несовпадение их значений. «С-равнивать» можно предметы, расстояния, время по общим показателям (по весу, в метрах, секундах), по меркам, которые привносятся человеком в предметы и явления в целях самоутверждения среди них. Есть ещё слова с иными приставками, но с общим корнем, близкие по своим значениям к глаголу «с-равнивать»: «вы-равнивать», «за-равнивать», «под-равнивать», «у-равнивать». Общее в значениях этих слов — указание на действие по преодолению различий: командир выравнивает шеренгу солдат по росту, рабочий заравнивает игровую площадку, конституция уравнивает граждан в правах и т.п.

На отмеченных выше приёмах мышления основан, как известно, метод в теории литературы, занимающийся главным образом типологическим в разных языках и литературах. Его цель — представить различия в виде конкретных случаев стоящей над ними объективной закономерности, показать, как из различий вырастает общее или, наоборот, как из него рождается их разнообразие. В советское время этот метод был ведущим в исследованиях, посвященных сущности национальных литератур и взаимодействиям между ними. Он оказался упрощённым вариантом традиционного сравнительного метода, который демонстрировал свою продуктивность при изучении литератур, имеющих общие генетические корни или существенные схождения в своих историях. Однако механическая, как правило, экстраполяция его аналитической техники на большое разнообразие литератур, существующих в нашей стране, нередко далёких друг от друга генетически и в своих историях, приводила к результатам, в которых уникальность каждой из них как сущностное, конкретное бытие выводилась за скобки научной мысли. Такого рода исследовательский метод поддерживался идеологически и соответствовал основной установке в культурной политике — «единство в многообразии». Мы в своём научном и обыденном сознании во многом остаёмся во власти этой установки, которая в реальной практике реализовывалась как превалирование «единства» над «многообразием». В «с-равнении» также немало утешающих конструкций гегелевского типа «всё действительное разумно», в которых подавление индивидуального общим преподносится как путь к истине.

Корень слова «со-поставление» иного значения, чем у слова «с-равнение». «Ставить» — это не то же, что «равнять». При употреблении слова «ставить» приходят на ум действия по придаче предмету, явлению определённой самостоятельности в пространстве, располагая его в нём одиночно или рядом с другими и т.п. Языки и литературы, подобно сказанному, могут рассматриваться как «со-присутствующие» единицы, каждая из которых пребывает в самобытности и одновременно в диалогах с другими. «Единство» в таком случае не исходная для теории категория и её конечная цель, а перманентное состояние. Как писал К. Ясперс в книге «Смысл и назначение истории», «единство, доступное нам, людям, в своей истине — только единство в коммуникации наших многообразных исторических истоков, сопричастных друг другу, но не тождественных в явлении мысли и символа...» [12, с. 270].

Но «с-равнение» всегда было и будет на стороне тех, кто задаёт параметры, знаменатели в алгебре филологического мышления в виде стандартных единиц (соотношения объективного и субъективного в творчестве, жанров, тематики и идей произведений, мифологической составляющей в них и т.п.), взятых в основном из опыта западноевропейской и русской литератур. То есть на стороне европоцентризма, который, будучи приспособленным к условиям нашей страны, продолжает оказывать определяющее влияние на литературоведческие исследования.

Глагол «с-равнивать» в привычном для нас значении требует активности исследовательской мысли по поиску и установлению закономерностей во взаимодействиях литератур. Она видится — в историзме особого типа, ставящем целью движение к общему и гармоничному будущему; в фактическом разделении литератур и культур на передовые и отсталые, ведущие и ведомые на этом пути. Традиционная теория. Привычный до сих пор для большинства из нас способ мышления, допускающий, однако, бесследное исчезновение так называемых «малых» языков и литератур с исторической арены.

Для со-поставления «стрела времени», столь существенная для с-равнения, малозначима. Предсказывать будущее, чтобы потом снизойти с него к настоящему, оно не берётся.

Оно не убаюкивает сознание исследователей и читателей картинами утопии, в которой сольются в единое гармоничное целое разные языки и литературы. Оно, скорее, тревожит его озабоченностью настоящим в литературе своего народа, его судьбой в условиях нарастающей духовной стандартизации.

Истоки со-поставления языков и литератур — в романтизме, особенно в немецком, русском, французском. Во времени крушения канонов классицизма и утверждения самобытности национальных литератур. В идеях В. Гумбольдта об определяющем влиянии языка на духовный склад нации, в творческой практике самих романтиков, которая как предмет изучения требовала новых исследовательских подходов. Интерес к сопоставлению литератур сохранялся и во все последующие периоды нашей отечественной науки, но в основном только как момент сравнительного анализа, своего рода вступление к нему в виде описания подлежащих сравнению литератур. Таким образом, как уже отмечалось выше, слово «со-поставление» превращалось в своём значении в синоним слова «с-равнение».

В общем потоке работ советского времени были и такие, в которых содержались начала дифференциации «с-равнения» и «со-поставления» в самостоятельные научные методы. Заметное место среди них заняли сочинения М. Бахтина, который представлял национальные литературы как самодостаточные единицы, находящиеся в постоянных диалогических отношениях с остальными литературами.

В со-поставлении обозначился круг терминов, из которых оно начинает конструироваться как самостоятельная теория. Многие из них — из арсенала традиционных в теории литературы, но, как правило, обновлённые в своём содержании. Так, слово «нарратив», редкое в теории литературы и трактуемое преимущественно как описательный в стилистике момент творчества, расширяется в своём понимании до способа воспроизводить предметы анализа в непосредственной, чувственной, эстетической их целостности, не ставя обязательной целью редуцировать их до уровня абстрактного в них. Воспроизводить разнообразие национальных литератур и в каждой из них находить индивидуальное в видении мира, созерцать их в собственной конкретности и красоте — начала в со-поставлении и «нарратива» как одного из исследовательских приёмов в нём.

Примерно то же, что с «нарративом», случилось с давно известным в теории литературы словом «диалог». Его значение как художественного приёма вышло за частные пределы и расширилось вплоть до метафоры. Им теперь обозначается, к примеру, и предмет научного исследования — состояние связей особого типа, в которых находятся литературы.

В со-поставлении есть и заимствованные из других наук термины. К примеру, «идентичность», «множественность», «цивилизация» и «культура», «эволюция», «своё/чужое», «принцип дополнительности» и др. Терминологические новации в со-поставлении литератур не дань научной моде, они в нём определяются стремлением по-новому интерпретировать взаимодействия национальных литератур в их истории и современном состоянии. В последние четверть века в Казанском, Чувашском университетах ведутся работы по со-поставлению национальных литератур, результаты которых опубликованы в ряде изданий. Они имеют место и в некоторых других научных центрах, главным образом в университетах национальных республик страны.

Цель этой статьи состояла в том, чтобы в суждениях о термине «национальная литература» опираться в основном на факты, реалии настоящего времени. Они во многом отличаются от тех, что были в советскую эпоху. Теперь надеяться на линейный исторический прогресс, в ходе которого произойдёт слияние разных национальных литератур в одно гармоничное целое, нет оснований. Время утопий, необоснованных надежд на то, что история сама станет решать наши очередные проблемы, прошло. Будущее национальных литератур непредсказуемо. Рационалистически непредсказуемо, но зависит от воли сопротивления каждой из них ассимиляции, от готовности и способности утверждать себя в общем литературном мире.

Литература и источники

1. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Эксмо-Пресс, 1998. 736 с.
2. *Бродский И.* Книга интервью. М.: Захаров, 2010. 783 с.
3. *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений. М.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 8: Статьи. 816 с.
4. *Горький М.* Собрание сочинений. М.: Худож. лит., 1955. Т. 30. 819 с.

5. *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. 397 с.
6. *Родионов В.Г.* Сеспель – цветок неба и земли. Чебоксары: Новое время, 2009. 383 с.
7. *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993. 654 с.
8. *Сталин И.В.* Марксизм и национально-колониальный вопрос. М.: Партиздат, 1934. 232 с.
9. *Топоров В.Н.* Пространство культуры и встречи в нем // Восток – Запад: исследования, переводы. Вып. 4. М.: Наука, 1989. С. 6–17.
10. *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем: в 28 т. Т. 13, ч. 2. 542 с.
11. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М.: Росспэн, 2007. 710 с.
12. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Изд-во полит. лит., 1991. 527 с.

К.К. Султанов

**НАЦИОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА:
К ВОПРОСУ О КОРРЕЛЯЦИИ
ЭТНОКУЛЬТУРНОГО
И АКСИОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДОВ**

Вынесенная в заголовок проблема соотносится с одной из самых насущных задач современного гуманитарного знания — преодоление ценностного релятивизма, постулирующего в качестве новейшей культурной нормы установку на обесценивание всего и вся. Неразличение ценностей и сопутствующая ему инфляция критериев нашли свое отражение и в литературоведческом дискурсе, трансформируясь в «эстетику» неотличимости подлинного и мнимого, ценности и подделки, «живого» и «мертвого» в литературе.

Сегодня одним из последствий кардинального изменения общественного статуса литературы стало преобладание факта издания книги, раскрученного в формате рекламы, над читательской рефлексией и критико-литературоведческой оценкой: своевременный и желательно-наступательный ритуал презентации книги или фильма куда важнее их реального художественного веса. Это, к сожалению, общий тренд: произведение перестало идентифицироваться как художественная ценность, национальная литература превращается в собрание НЛЮ — эстетически неопознанных литературных объектов.

Ценностная глухота, которая «правит бал» и аннигилирует идею эстетической избирательности, обнаруживает признаки парадоксального сближения с давним революционным покушением апологетов классового подхода на приоритетность художественных ценностей: «общий критерий ценности — это критерий полезности для практики пролетариата» [6, с. 141]. Совсем не случайно Н. Бердяев уличал марксистов

в том, что с ними «нельзя даже говорить об иерархии ценностей, ибо они не принимают самой постановки вопроса о ценности, для них существует только необходимость, польза, благо...». Выдвигая тезис об «определении ценностей» как «трансцендентальной функции сознания», философ подчеркивал, что «творчество духовной культуры всегда означает соблюдение иерархии ценностей, единственной иерархии, которая может быть оправдана» [5, с. 273, 278].

Непроявленность «ценностного веса» произведения или «конкретной архитектоники ценностного переживания мира», ослабление интереса к структурно-семантической сложности произведения превращают роман или стихотворение в «заложника» этнокультурных детерминаций, отгесняя собственно эстетические критерии на периферию анализа [4, с. 164]. Актуализация этнической специфики, взятой в ее предзаданности, становится доминирующей, вычленение «этнокорня» приобретает статус идентификатора ценности произведения, обрекая аксиологический подход на периферийное сопровождение превалирующей этнокультурной парадигмы. Судя по некоторым литературоведческим интерпретациям (на материале, например, северокавказских литератур), прилежное воспроизведение этнокультурных реалий, императивность «местного колорита» являются чуть ли не высшей целью и конечной инстанцией писательских усилий.

Закономерно и естественно присутствуя в произведении, эти реалии могут оставаться на уровне «остановленной этнографии» помимо и вне их осмысления в системе внутритекстовых связей и сцеплений, жанрово-стилевой функциональности, когда ни один компонент художественной целостности не может быть понят иначе, чем в соотношении с другими компонентами. Кроме того, избыточность этнокультурных коннотаций ограничивает сферу действия и восприятия возможных смысловых интенций, никак не связанных с этнокультурной отличительностью. При таком сужении горизонта анализа за скобками остается фактор художественной результативности, который есть нечто большее, чем просто добросовестная верность локальной или региональной специфике.

Размытость литературоведческого модуса осмысления функциональной роли этнокультурных реалий в произведе-

нии как «второй реальности» дает знать о себе и в распространенном, хотя и спорном использовании понятия «этническая литература». Если перед нами действительно «этническая литература», то это состояние следует охарактеризовать как предлитературное или долитературное. Если же переход от фольклорного мироощущения к авторскому миропониманию состоялся, то уместно говорить о национальной литературе. Понятие «этническая литература» артикулирует принцип соответствия групповой идентичности, отсылающий к этнокультурным константам, но атрибутивное качество литературы связано с авторским сознанием, индивидуализацией героев, вариативностью типов человеческого поведения и т.д.

При всей взаимопроницаемости «этнического» и «национального» необходимо помнить и об их принципиальном смысловом несовпадении. Если «этническое» подразумевает вневременную устойчивость ментальности как склада мышления, душевных и поведенческих навыков, то «национальное» разворачивается в истории как задача творческая и концептуальная, требующая неослабного и настойчивого стремления не только «быть» (постоянство этнического), но и «стать» (становление, преобразование, трансформации). Именно в этой ценностно-смысловой сфере незавершаемого выбора путей развития лежат факторы, конституирующие литературное сознание.

Если литературное сознание, как подчеркивал Г.Г. Шпет, «определяется как сознание национальное, т.е. не неопределенно-этническое сознание, а именно национально-историческое», то логичным представляется отказ от статично понятой идентичности, детерминированной исключительно этнической спецификой, исходя из того, что самобытность национальной культуры, чтобы остаться таковой, требует коммуникативного пространства, иначе говоря — нет идентичности вне контекста коммуникативности, нет диалога вне контекста самоидентификации [13, с. 1136].

Проблема, конечно, не в том, чтобы поставить под сомнение этнокультурный или региональный дискурсы как таковые. Речь идет о нарастающем методологическом споре на полноту прочтения текста как обязательного условия полноты описания национальной литературы и, следовательно,

на преодоление односторонности и существующего разрыва между аксиологическим и этнокультурным аспектами анализа. Аутентичная оценка произведения возможна при понимании его одновременной принадлежности к сфере этнокультурной непохожести и «зоне действия» художественной аксиологии.

Поэтому так важна интегрирующая литературоведческая рефлексия по наболевшим вопросам... Что делает текст, воспринимаемый преимущественно в этнокультурных параметрах литературой? Не сводим ли мы литературу к «не-литературе», уделяя повышенное внимание внелитературным факторам и тем самым косвенно оспаривая устойчивую определенность понятия «национальная литература»? Каков литературоведческий модус описания воплощенных в произведении этнокультурных реалий, если описательность явно превалирует над осмыслением их функциональной роли в многомерной художественной структуре? Как этнокультурный проект в его литературоведческой версии корреспондирует с аксиологическими критериями или дистанцируется от них?

Если мы всерьез озабочены проблемой адекватного восприятия литературного процесса в его живой протяженности во времени, то следует признать насущно необходимыми переоткрытие аксиологического подхода в рамках литературоведческого дискурса и реабилитацию «художественной ценности» как экзистенциально значимой моделирующей категории.

Вопрос, прозвучавший на IV Международном конгрессе компаративистов («Что следует понимать под “национальной литературой”?»), не только выдавал кризис нормативных представлений о предмете изучения, но и приобрел теоретико-методологическую значимость в том смысле, что не исчерпывался фактом сравнительного сопоставления — необходима и взаимодополняемость этнокультурного и аксиологического аспектов изучения, «национального своеобразия» и «художественной ценности», вне которой представление о феномене «национальной литературы» в контексте непрерывно модернизирующейся современности будет заведомо неполным. Современная компаративистика стремится к такому сопряжению «своего» и «чужого», когда потребность нацио-

нальной литературы в самоосознании и самоопределении нуждается в присутствии и в понимании *другого* – иного национального мира, иной художественной реальности, иной культуры с учетом исторически сложившихся ценностно-эстетических ориентиров [12]. В 90-е гг. XX в. мы пережили угасание интереса друг к другу и, как следствие, обострение проблемы адекватного восприятия иной культурной традиции, нередко подменяемого псевдознанием о другом, образчик которого представлен в чеховской «Дуэли»: герой «редко видел немцев и не прочел ни одной немецкой книги, но, по его мнению, все зло в политике и науке происходило от немцев. Откуда у него взялось такое мнение, он бы сам не мог сказать, но держался его крепко».

История каждой литературы – не только линейно-фактологическая последовательность событий и изданий, но и выстраданная кристаллизация представлений о художественных ценностях, формирующих внутреннее единство литературы. При определении сущности ценности и ценностных суждений философ-неокантианец Г. Риккерт акцентировал системообразующий принцип значимости для познающего субъекта [10]. Мыслить аксиологически – значит распознавать за летописью литературных фактов иной уровень понимания и сосредоточенности на проблеме ценностных критериев, соотносимых с диалектикой устойчивого и изменчивого, с разграничением доминантных и периферийных факторов развития с тем, что составляет базовые основания становящейся национальной литературы.

Каждую национальную литературу, отстаивающую свою единственность, уникальность, индивидуальность, отличает складывающаяся иерархия ценностей – разве не предопределяет она особое место Габдуллы Тукая в татарской литературе, Михаила Сеспеля – в чувашской, Алексея Кулаковско-го – в якутской, Кязима Мечиева – в балкарской, Кузубая Герда – в удмуртской? При этом понятие «ценность» не может выступать в роли константы, раз и навсегда наделенной презумпцией значительности, или ассоциироваться с представлением об эталонности на все времена. Историческая подвижность понятия «ценность» как имманентного регулятора литературной динамики обусловлена борьбой устоявшихся и нарождающихся смыслов, традиционалистских установок и перспективных художественных интенций.

Сама мысль о ценности есть одновременно и мысль о беспощадном суде времени, вердикт которого не подлежит обжалованию, о неотменяемом принципе эстетической избирательности, действующем в теле литературы — именно эта мысль пробуждает и поощряет столь важную для национального самосознания «постоянно возобновляющуюся претензию на всеобщность», о которой писал чешский теоретик Я. Мукаржовский в работе «Может ли эстетическая ценность в искусстве иметь всеобщее значение?» [9, с. 180].

Очевидно, что попытка превратить историю литературы в историю элитарных достижений, внимание только к вершинам, прошедшим испытание временем, существенным образом ограничивают полноценное изучение литературного процесса. Литература, как заметил Ю. Тынянов, не клуб избранных, но она, добавим от себя, и не проходной двор, хотя аксиологический подход, апеллирующий к художественной ценности, действительно не должен замыкаться в «модельном ряду».

Смена или переоценка ценностей — движущая сила перемен и показатель парадигмального сдвига в развитии национальной литературы, предопределяющего обновление жанрово- и стилеобразующих факторов литературного развития. Каждая литература проходит через качественные скачки, когда сгущение возможностей эволюционирующего художественного мышления преобразует и модифицирует самочувствие литературы, открывая новый горизонт самовыражения и миропонимания.

Этот судьбоносный момент становления нового языка самоописания, новой архитектоники смыслов невозможно разглядеть и выделить в потоке литературной эмпирики, если оставаться в ограничительных границах ценностного релятивизма.

Литературоведческая аксиология призвана обращать особое внимание на признаки обновляющегося художественного мировидения, художественного открытия как «взрывной» точки литературного развития. Подтверждая этот тезис, уместно обратиться к творческому опыту, который свидетельствовал о взаимообусловленности этнокультурного различия как основы самоидентификации и художественной результативности.

Г. Гачев, предпочитавший расщеплять тот или иной национальный образ мира на строительные компоненты, при описании художественного мира Ч. Айтматова прибегает к синтезирующему понятию «мироздание по-киргизски», которое поначалу я воспринимал настороженно. По очевидной, как мне казалось, причине: мироздание бытийственно, онтологично, свободно, как и математика, от национальной характерности, всецело принадлежащей сфере исторического развития народов.

Но с другой стороны... Айтматов как художник, укорененный в определенной традиции, смотрел на мир глазами своей культуры, наследуя определенную систему ценностей, сакральных символов, когнитивных установок, восходящих к глубинам мифа, сказки, к великой эпической школе «Манаса» как национального канона. Во-вторых, неологизм «мироздание по-киргизски» фактически возвращал «особенному» качество всеобщности, если, конечно, не упускать из виду решающий критерий — художественный потенциал айтматовских текстов, благодаря которому национально-уникальное получало шанс предстать как средоточие целого, обретая масштаб и достоинство общезначимой ценности.

Постановка вопроса о «всеобщности» как базовой категории национально-литературного самоопределения утратила бы свою правомерность, если бы абстрагировалась от принципа эстетической состоятельности. Художественное мышление по определению есть мышление интегральное, а художественная мысль есть мысль собирательная, сопрягающая, всеохватывающая.

При всей чуткости к архетипическим культурным моделям, к мифологическому первоистоку (повести «Пегий пес, бегущий краем моря», «Белый пароход»), к ментальным тонкостям, к преданию и ритуалу, Айтматов избегал искушения назидательным этнизмом, вовлекая киргизский мир в горизонт существования рода человеческого. Взятая в своей многомерности художественная мысль не нуждалась в статичной орнаментальности, в «гурманстве по части экзотики», о котором счел нужным сказать С.С. Аверинцев в статье о Гёте и Пушкине, отмечая при этом, что «всечеловечество невозможно без интереса к “местному колориту”, но и не сводимо к нему...» [1, с. 194].

Полнота мировосприятия по-айтматовски — это и нравственный долг перед предками, и чувство поколенческой преемственности, и новый тип творческого мышления, для которого нет ничего заведомо неинтересного и заведомо ненужного. Идентификационная точность и то, что называют соответствием запросам времени, в айтматовской картине мира находят общий язык. Вовлеченность своего народа в перемены есть вовлеченность своего народа в жизнь человечества. Национальное освобождается от маргинализации, а всеобщность обнаруживает связь с теплой конкретикой домашнего очага.

В прозе Айтматова национально-культурная отличимость предстает не столько как «отдельное» в его непреодолеваемой одинокости, сколько как «особенное», тяготеющее к тому, чтобы стать интересным и важным для всех, стимулом взаимного интереса, не превращаясь в камень преткновения или фактор раздражения, с чем пришлось столкнуться в пост-айтматовскую эпоху.

Предвижу возражение: сама мысль о всеобщности особенного несет в себе элемент нереализуемого утопического благопожелания. Наверное, так оно и есть: еще Ф.М. Достоевский в статье «Два лагеря теоретиков» (1862) отметил, что «народные инстинкты слишком чутки ко всякому посягательству со стороны, потому что иногда рекомендуемое общечеловечным как-то выходит никуда не годным в известной стране и только может замедлять развитие народа, к которому прилагается...» [8, с. 7.]. Но если не задерживаться на пороге элементарной констатации множественности национально-культурных миров и не упускать из виду доминанту и, если хотите, идеал «общего блага», то надо признать, что ссылка на всеобщность меньше всего напоминает абстрагированную «декларацию о намерениях», обнаруживая, скорее, качество духовной прагматики — особенно для «молодых» литератур в глобализирующемся мире, который технологически сближает, но экзистенциально разъединяет, способствуя трансформации богатства «особенного» в нищету «отдельного».

Когда в интервью «Вопросам литературы» Айтматов утверждал: «...мой прежний Шекер включен в духовный круг современных проблем», это было не столько попыткой выдать

желаемое за действительное, сколько еще одним подтверждением логики собирательной художественной мысли, предвосхищения соучастия в жизни человечества: специфика, чтобы остаться таковой, должна находить выход в поле межкультурной коммуникации.

В том же интервью привычное для 70-х гг. упоминание о неприемлемости «абстрактного, внеисторического и вне-социального понимания гуманизма» затем уточняется вполне в духе будущей «перестройки», хотя на дворе еще была догорбачевская эра: «но с другой (стороны. — К.С.) — у нас более широкое, чем прежде, представление о гуманизме». Характерна последующая ссылка на «наших зарубежных коллег», в ряду которых выделены Курт Воннегут и Габриэль Маркес: «Не только мы, но и они сами побуждают нас искать общие точки соприкосновения» [2, с. 161]. Через несколько лет в другой беседе, опубликованной в «Литературной газете» под названием «Цена — жизнь», Айтматов заявил о своем неприятии «тенденции видеть свой народ только на доске почета», которая становится «тормозом на пути обновления» [3].

В непротиворечивом единстве сводит художник поэзию национальной действительности, экзистенциальную проблематику, чуткость к раскрепощенному чувству, к социально-психологическим коллизиям и потрясениям (в первых повестях, как правило, война и тяжелейшая работа в тылу). Айтматов привнес в литературу новую темпоральность, ориентированную на совмещение ритмов традиции и прогресса. Время, утрачивая линейность и заданную целесообразность, стало восприниматься как веер потенциальных возможностей, что само по себе «подстегивало» интерес к вариативности национального бытия, исключаяющей монополизацию того или иного выбора в качестве окончательного. Он чувствовал напряженную амбивалентность усложняющегося национального бытия, опознавая обновленческие признаки и сдвиги в национальной психологии.

Начиная с первых (1958) публикаций в журналах «Октябрь» и «Новый мир» («Лицом к лицу», «Джамиля») Айтматов понял, что дело не в апологии застывших в своей этнокультурной непререкаемости истин, а в энергетике творческого продления традиции в новых условиях, когда сдвигает-

ся центр тяжести в сферу подвижной диалектики неизменного — изменяющегося, константного — вариативного. Каждое его произведение было тем или иным по художественному потенциалу ответом на вопросы Кемеля из повести «Верблюжий глаз»: «О Анархай, о великая степь! Что же ты молчишь, о чем думаешь? Что таишь ты в себе от века и что ждет тебя впереди?»

Прозаик оставался верным тому, что, предельно обобщая, можно назвать онтологией национального бытия, той шкалой ценностей, отказ от которой равнозначен катастрофическому слову идентичности. Но ему близка и прагматика национального бытия, которая не останавливается перед переоценкой ценностей, обновляющей социокультурное пространство. Отсюда чувствительность художника к местам разрыва социокультурной ткани. После конфликта с Абакиром Кемеля охватило «одно желание — уйти, уйти отсюда как можно быстрее, и пусть этот проклятый Анархай любит моим затылком... Почему я, оскорбленный и униженный, должен мерить эти бесконечные седые просторы горькой полыни? И что, спрашивается, надо здесь человеку? Разве мало ему места на земле?» Но, преодолевая давление обстоятельств и не приемля цинизма Абакира, герой спасает себя возвращением на круги своя, совершая духовно значимый поворот, столь важный в айтматовской шкале ценностей: «Беспредельные анархайские просторы раздвинулись еще шире, стали еще привольнее... Я снова почувствовал в себе силу, я тоже воспрянул духом, снова ожили во мне мечты о стране Анархай...»

Уже в первых повестях с их психологически напряженными сюжетными поворотами, с их выпадением из рамок соцреализма ощущался этот модус открытости, незавершенности национального бытия. Отсюда смысловая полицентричность, сталкивающая характеры, прорвавшиеся голоса человеческого «я», выпадающие из ритма или гнезда традиционализма.

Исчезновение Джамили и Данияра («Джамиля») сравнимо с травматическим шоком, который вызвал привычно ожидаемую оценку: « — Дура она! Ушла из такой семьи, растоптала счастье свое! — На что позарилась? Ведь у него добра только шинелишка да дырявые сапоги!» Юный повество-

ватель тут же откомментировал: «Пусть на Данияре старая шинель и дырявые сапоги, но я-то ведь знал, что душой он богаче всех нас. Нет, не верилось мне, что Джамия будет несчастна с ним». В «Первом учителе» пробивается неожиданно свободный голос Алтынай: «Токол – вторая жена. О, как ненавижу я это слово! Встаньте, несчастные, из могил, встаньте, призраки загубленных, поруганных, лишенных человеческого достоинства женщин! Это говорю я, последняя из вас, перешагнувшая через эту судьбу!»

Сюжет мог разворачиваться в Анархайской степи или в «нашем аиле Куркуреу», на «материнском поле» или в сарозеках из романа «И дольше века длится день», но духовная картография или художественная стратегия Айтматова таковы, что не возникает ощущение окраинности, периферийности. Читатель не чувствует географических, пространственных, этнокультурных ограничений, предлагающих только «гурманство по части экзотики».

Анархай, как и Куркуреу, как и родовое кладбище Ана-Бейит, ставшее космодромом, – центр «мироздания по-киргизски». Оно получает свое самосознание, свой язык само-описания через характерологическую индивидуальность и поступки Толгонай, Данияра, Танабая, Дюйшена, Джамии – этой, по Г. Гачеву, девушки-джигита. При всей заведомой правильности идеологических деклараций Дюйшена в «Первом учителе» происходит их десакрализация в процессе свободного личностного выбора Дюйшена и Алтабай.

Выделим перформативность – деятельностьную функцию художественного слова, когда поступок и высказывание айтматовского героя создают прецедент, открывающий новый горизонт. В ситуации духовно-психологического перекрестка, существования на грани, неизбежного перелома повседневности заявляет о себе выход за пределы, причем не только за границы традиционного уклада и поведенческого стереотипа, но и за личностные самоограничения. В «Джамиле» юный повествователь осознает: «...впервые почувствовал тогда, как проснулось во мне что-то новое, чего я еще не умел назвать, но это было что-то неодолимое, это была потребность выразить себя». Нравственные запросы Данияра и Джамии требуют преодоления того, что казалось фатально непреодолимым. Мотив перехода границы как акта долго-

жданной, открытой будущему трансгрессии определил тональность и «Первого учителя»: «Сам того не ведая, Дюйшен совершил подвиг... в те дни нам, киргизским детям, нигде не бывавшим за пределами айла... вдруг открылся новый, неслыханный и невиданный прежде мир...»

Жизнепространство айтматовского метатекста организуют две ключевые и взаимоподсвечивающие метафоры: белая птица Доненбай, не устающая задавать свой судьбоносный вопрос «Чей ты?», и железная дорога, рассекающая и раздвигающая «материнское поле» до ранее неведомого и пугающего горизонта, символизирующая присутствие и наступление другого мира.

Устойчивый образ железной дороги, уходящей вдаль, олицетворяет возможную осуществимость новой жизни. Данияр и Джамила, не оглядываясь, «уходили в сторону железнодорожного разъезда». В «Материнском поле» Толганай добирается до неблизкой станции, чтобы повидаться с ушедшим на фронт сыном, но становится испуганным свидетелем только мимо летящих поездов — один из лучших эпизодов в произведениях Айтматова по силе художественной выразительности. Или пролог и эпилог «Первого учителя»: «темная черточка железной дороги, уходящей за горизонт» и финальный «поезд... понес меня по равнинам казахской степи к новой жизни».

Поезд, уносящий героя, — сквозной образ, синонимически соотнесенный с «колесом времени» из романа «И дольше века длится день», которое «убыстряется», побуждая Едигея вновь и вновь задавать себе сакраментальный вопрос: «Почему стали такими дети?» За ним острота выбора между обезличенностью, когда родовое кладбище Ана-Бейит перестает быть таким, а сыромятная верблюжья кожа, отбивающая память, плодит манкуртов, и самосохранением, суть которого сформулировал тот же Едигей: «Не идите против человеческого обычая».

Казалось бы, обычай, как и все в мире, подвержен изменениям и тот или иной обычай вполне может превратиться в анахронизм. Но Айтматов смотрит глубже, улавливая онтологически значимые для народа и человека смыслы. «Идти против» в контексте его центральной художественной идеи — от «Джамилы» до «И дольше века длится день» — значит, как

сказано в романе, «отбить человеку память, разрушить в нем разум, вырвать корни того, что пребывает с человеком до последнего вздоха, оставаясь его единственным обретением, уходящим вместе с ним и недоступным для других».

Генетическая память приаральского казаха Едигея и философия забвения или расчеловечивания человека, воплощенная в мироощущении Сабитжана, полемически противостоят друг другу, приобретая в художественном мире Айтматова парадигмальное значение. Похороны отца для Сабитжана формальная обязанность, но для Едигея, озабоченного сохранением порядка слов в молитве, — нравственный закон, предписывающий похоронить Казангапа именно на Ана-Бейите.

Распад патриархальной цельности — трещина, проходящая через сердце Едигея, но есть и другая сторона медали: на заброшенном родовом кладбище, далеко от цивилизационных центров, сходятся этос и ракета, архаика и современность, локальный обычай и планетарная технология. Айтматов явил такой уровень миропонимания, когда они вдруг перестают быть некими полюсами, антиномиями, тезисом-контртезисом, обнаруживая взаимозависимость, вне которой уже не дано найти ответ на вопрос: «Почему стали такими дети?»

Полет ракеты — то, что казалось Едигею «посторонним» делом, — коснулся и его: в финале человек, верблюд, собака — родственные души, учувшие одну на всех угрозу — бегут от космодрома, от «сокрушающего грохота» иного мира. И все-таки в финале дочери не застают Едигея дома: он, оглушенный, но не сломленный, уехал-таки бороться за спасение Ана-Бейита.

Лицом к лицу, если заимствовать название айтматовской повести, сходятся конкурирующие смыслы, альтернативные состояния жизни. Бескомпромиссный спор жизненных установок с наибольшей и поучительной наглядностью представлен в той сцене, когда иноходец Гульсары («Прощай, Гульсары») не мог идти дальше и «остановился совсем. — Иди как можешь, я буду сзади, я не брошу тебя, — сказал Танабай». Из проезжающей мимо машины вышел водитель и предложил подбросить до совхоза, но вот ответ недостаточно современного Танабая:

« – Спасибо. Я с конем.

– Да брось ты его к собакам, столкни вон в овраг. Хочешь, поможем?

– Поезжай, – мрачно процедил Танабай».

Знаковый диалог продолжился в отъехавшей машине: « – Зачем смеешься над человеком, а если бы тебе так пришлось? – сказал попутчик, сидевший рядом с шофером.

– Подумаешь, кляча какая-то! Пережитки прошлого. Сейчас, брат, техника всему голова. А таким старикам и лошадям конец пришел».

Запомнившаяся по «Первому учителю» тональность – «Чего ради ты мыкаешься с этой школой, с ребятишками несмышлеными?» – отозвалась и в повести о легендарном коне и его человеческом побратиме: чего ради мыкаешься с Гульсары?

Примитивно-утилитарный взгляд на вещи выдает не столько свободу от прошлого, сколько элементарный аморализм и убогую однозначность, которой только и дано упрощать и умалять реальную сложность жизни. Как человек и художник, Айтматов не мог примириться с таким псевдорационализмом, с такой перекодировкой сознания, когда человек, вспоминая, не забывающий свое имя и свой род, не оставляющий в беде другое живое существо, вдруг оказывается не востребованным, «выпадая» из современности.

Он отчетливо понимал, что отказ от базовых ценностей равнозначен катастрофическому слову идентичности, но, повторим, идентификационной достоверности его письма сопутствовало ощущение внутренней противоречивости усложнявшегося национального бытия. Пронизанность смысловыми притяжениями-отталкиваниями отличает и «нарративную стратегию» Айтматова, чуткого к признакам лиминальности (пороговости, переходности) национального мира или, как предпочитают изъясняться этнологи, исходной аутентичной культуры местного населения. Одним из первых в «советской многонациональной литературе» он остро ощутил обостренную амбивалентность ускоряющегося настоящего, инициирующую то, что сегодня назвали бы кризисом идентичности или зоной, по словам франкоязычного уроженца Мартиники и борца за деколонизацию Франца Фанона, «потенциальной нестабильности, где народ находится».

Драматизм и сложность ситуации состояли в том, что классическая идея поступательного и необратимого прогресса перестала «работать», а изменения и разрывы никак не продуцировались изнутри пережитым и накопленным опытом, появляясь со стороны, не обусловленные местными ожиданиями или всё еще не утраченным чувством социальной справедливости. Гуманистический алармизм киргизского писателя подпитывался надвигающейся энтропией традиционных ценностей, перспективой обесценивания традиции, которая лишалась прописки в современном мире, проходя больше по разряду «культурный атавизм».

Айтматову важно было сохранить иное восприятие традиции — как залога непрерывности существования народа или, если хотите, страховки от распыления национального духа. В то же время он не мог не понимать, что судьбоносный вопрос выживаемости и жизнеспособности национального мира не мог сводиться только к сбережению традиционно действующих регуляторов жизненного уклада. Чувство защищенности, издавна гарантированное властью обычая, стало покидать человека... Останется ли «мироздание по-киргизски»?

На языке тревог и надежд XX в. перспективно мыслящий художник не уставал подтверждать национально-культурную индивидуальность народа как достояние человечества. Его ценностные ориентиры всерьез противостояли мифу о внеисторическом характере жизни малочисленных народов — внеисторическом в духе размышлений полковника Верховского из повести А. Бестужева-Марлинского «Аммалатбек», который любил порассуждать об «изумительной неподвижности азиатского быта», принадлежащей «не времени, а месту... печальная история!».

В айтматовском опыте позитивной идентичности принцип самоуважения и переживание своей «малости», точнее — «самости», поддержаны четко артикулированным чувством границы, отделяющей национальное как созидательную творческую задачу от неплодотворной националистической узости, разобщающей людей и культуры.

Поиск «объективных закономерностей мирового литературного процесса», как отмечал Ю.Б. Виппер во вступительных замечаниях к первому тому «Истории всемирной ли-

тературы», должен включать в себя опыт «так называемых “малых” литератур», которые «могут иногда выдвигать художественные ценности мирового значения и служить почвой для таких обобщений, без которых в наших представлениях об этом процессе существовали бы серьезные изъяны». И далее: «...такой подход помогает преодолеть одинаково односторонние и в научном отношении пагубные крайности как европоцентризма, так и востокоцентризма» [7, с. 7]. Точно выбранная интонация — так называемые, да и слово «малые» в кавычках — отменяла фактор малости, определявший вектор все еще популярной дифференциации народов и культур на исторические и неисторические, передовые и отсталые. Эта методологически конструктивная и перспективная характеристика была инспирирована литературной практикой представителей «так называемых малых» литератур, в ряду которых непременно упоминался и Ч. Айтматов.

Каждая эпоха привносит свои акценты, раздвигая смысловые границы и возвращая в сферу анализа ускользавшие ранее смысловые оттенки. Содержательная двойственность ценностного подхода состоит в соотносительности двух планов: выделение текста как состоявшегося явления литературы и актуализация принципа его смысловой неисчерпаемости, иначе говоря — неизолированности от любого вновь возникающего контекста, открытости для каждой новой интерпретации. Текст как «художественная ценность» — средоточие не только смыслов, заново или впервые открываемых в смене историко-литературных контекстов, но и множественности потенциальных трактовок, ни одна из которых не может претендовать на роль последней смысловой инстанции.

В данном контексте не стоит недооценивать следующее обстоятельство: ни в одной, наверное, области гуманитарного знания не накопилось столько «сгустков», как в изучении литератур народов России. К слову «сгусток», как известно, прибегнул Ю.Н. Тынянов в своей полемике с В.Г. Белинским, который «отважно написал вздор о XVIII веке», утверждая, что «у нас нет литературы». «У нас, — утверждал Тынянов в статье «Промежуток» (1924), — одна из величайших стиховых культур; она была движением», но, как он пишет далее, «на нас этот стих падает как сгусток, как готовая вещь, и нужна работа археологов, чтобы в сгустке обнаружить когда-то бывшее движение» [11, с. 172].

Пробуждение «бывшего движения» становится возможным, если перечитывание, в том числе хрестоматийных текстов, всерьёз превращается в акт переосмысления, отвоёвывавшего «спящие» смыслы у забвения — будь это столь значимые для литератур Севера мифопоэтическая традиция, ритуальные тонкости шаманизма, завещанный предками культ слова как сакраментальной ценности («нельзя, как говорят ненцы, играть Словом») или заново «прочитанный» общетюркский контекст различных национальных литератур.

Смена парадигмы — от самодостаточного этнокультурного дискурса к интегрирующему литературоведческому мышлению — поможет «снять» знакомое современным исследователям ощущение методологического кризиса, расширяя спектр возможностей национального литературоведения, способствуя обновлению языка описания произведения как художественной структуры и литературного процесса как содержательной целостности. Эта соразмерность предполагает продвижение к союзу диахронии и синхронии как основе системного подхода и реконструкцию целостности историкокультурного процесса.

В формировании новой парадигмы в изучении литератур народов России определяющим должен стать принцип комплементарности ключевой триады гуманитарного знания — «идентичности», «художественной ценности», «межкультурного диалога». Изучение национальных литератур, ориентированное на *restituto in integro* (восстановление целостности) и выявление фундаментальных ценностных ориентиров воспринимаются как грани единого подхода, без которого призыв к полноте описания каждой национальной литературы останется лишь благим пожеланием.

Литература, источники и примечания

1. *Аверинцев С.С.* Гёте и Пушкин (1749–1799–1999) // Новый мир. 1999. № 6.
2. *Айтматов Ч.Т.* Точка присоединения: беседа вел В. Левченко // Вопросы литературы. 1976. № 8.
3. *Айтматов Ч.Т.* Цена — жизнь: беседа вела И. Ришина // Литературная газета. 1981. 13 августа.
4. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 1979.
5. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Советский писатель, 1990.
6. *Виноградов И.А.* Вопросы марксистской поэтики. М.: Советский писатель, 1972.

7. *Виннер Ю.Б.* Вступительные замечания // История всемирной литературы: в 8 т. Т. 1. М.: Наука, 1983.

8. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980.

9. *Мукаржовский Я.* Исследования по эстетике и теории искусства. М.: Искусство, 1994.

10. *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903. Теория ценностей получила развитие в классических трудах Н. Гартмана («Проблема духовного бытия», «Эстетика»), Р. Лотце («Основание практической философии»), М. Шелера (в Москве в 1994 г. изданы его «Избранные произведения»), Р. Ингардена («Исследования по эстетике»), Н. Лосского («Ценность и бытие»). Из современных исследований обратили на себя внимание сборник «Жизнь как ценность» (М., 2000), книги Н. Розова «Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии» (Новосибирск, 1998), А. Ужанкова «Слово о полку Игореве: религиозно-философская аксиология» (М., 2007), И. Докучаева «Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры» (СПб., 2009).

11. *Тынянов Ю.Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977.

12. *Шайтанов И.О.* Компаративистика и/или поэтика. Английские сюжеты глазами исторической поэтики. М.: РГГУ, 2010; *Родионов В.Г.* Чувашское сравнительное литературоведение: теория и практика. Чебоксары: Новое время, 2017. Эти и некоторые другие работы подтверждают возросший в последние годы научный интерес к компаративистской проблематике. Отметим также коллективные монографии «Русская и сопоставительная филология: состояние и перспективы» (Казань, 2004), «Проблемы сравнительного и сопоставительного литературоведения Поволжья» (Чебоксары, 2010), «Проблемы современной компаративистики» (М., 2011), «Проблемы создания региональной истории литератур народов Поволжья» (Чебоксары, 2014), «Национальные литературы республик Поволжья (1980–2010)» (Барнаул, 2012).

13. *Шнем Г.Г.* История как проблема логики: критические и методологические исследования: материалы: в 2 ч. М., 2002. 1168 с. (Памятники исторической мысли).

**ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ
СИМВОЛЫ В ЭНЕРГЕТИЧЕСКОМ ПОЛЕ
«ВОСТОК – ЗАПАД»
(ПОПЫТКА АПРОБАЦИИ МЕТОДА АНАЛИЗА)**

Постановка проблемы. В основе развития мира лежит универсальная дихотомическая проблема «Восток – Запад». Она связана не только с планетарными астрономическими и географическими аспектами, но необъяснимым, мистическим образом охватывает все стороны человеческого бытия и сознания. Так, даже в настоящее время для стран Востока характерны большая степень авторитаризма, преобладание мужского начала, демонстрация жесткой иерархии законов, большая категоричность в морально-этическом плане, приоритет коллективного начала в ущерб индивидуальному – тогда как западные страны пропагандируют демократические принципы общественного устройства, толерантность, уравнивание в правах мужчин и женщин, признание прав меньшинства, прав личности как индивидуального члена общества и т.д. Порядок восточного образца тяготеет к максимальному сохранению статичной целостности и максимально возможной неизменности его элементов. В то время как порядок западного образца – динамичный, его структурные образования балансируют в плане адекватного приспособления к развивающемуся миру.

Надо полагать, искусство, отображающее фрагменты нашей действительности языком образов, обязано отразить взаимодействие данных полюсов в их особом художественном проявлении.

Возьмем за основу следующий постулат: два противоположных полюса «Восток» и «Запад» часто у нас на бессознательном уровне формируют энергетическое поле, рождающее

мифологические коды и архетипы, формирующие наш склад мышления, психологию, управляющие ими, а значит, проникающие в коды развивающегося языка. Предположим: в этом плане рассмотрение проблемы «Восток – Запад» должно быть продуктивно при анализе проявлений таких восточно-западных бинарных оппозиций, как: «абсолютное – относительное», «начало – конец», «коллективное – индивидуальное», «мужчина – женщина», «порядок – хаос», «пассивное – активное», «день – ночь», «небо – земля», «огонь – вода», «свой – чужой» и т.д.

В данном случае наша задача – предельно утилитарная. Попробуем задаться вопросом: как дихотомическая проблема «Восток – Запад» проявляется, к примеру, в творчестве следующих писателей – современного чувашского поэта Сувары Эрдивана и поэтов начала XX в.: татарского – Габдуллы Тукая, чувашского – Константина Иванова (Кашкӑр). Ответ на него будет своеобразным тестом на эффективность рассмотрения литературных текстов под обозначенным в заголовке статьи углом зрения, так как отобранные объекты анализа намеренно отдалены друг от друга (в религиозном или во временном плане). Такой подход, как полагаем, позволит выявить – по возможности беспристрастно – степень действенности анализа и обнаружения структурно-типологических параллелей в литературных текстах названных авторов.

«Востокизация» Запада в творчестве Сувары Эрдивана.

Рассмотрение художественных текстов в аспекте проблемы «Восток – Запад», как нам кажется, продуктивно с применением наработанных школой структурализма методов анализа. Для структуралистов человек как социальное явление или же литературный текст есть знаковая система, которая подчиняется определенным структурным правилам. Американский ученый Гарри Слокхвер, автор монографии «Мифопоэтика», вслед за Клодом Леви-Строссом выделяет четыре существенных элемента: 1) «эдем или детство»; 2) «падение или преступление»; 3) «путешествие»; 4) «возвращение или гибель героя» [3, с. 237].

В.Г. Родионов, один из крупнейших литературоведов, является сторонником *биографического метода* исследования литературных текстов. Несмотря на то что он с недоверием

относится к взглядам структуралистской школы в литературоведении, попробуем рассмотреть его литературную биографию в какой-то мере и с точки зрения структурализма, подведя под общий знаменатель два метода исследования (биографизм и структурализм). Иными словами, его биографию (коль скоро он принципиальный сторонник биографического метода исследования) рассмотрим с точки зрения элементов структурального метода исследования.

Будущий поэт, покинув родной очаг, ищет свое новое «я» в *чужих просторах*. Свердловск, Чебоксары, Вурнары, Москва, снова Чебоксары — места, где реализовывает свой потенциал Виталий Родионов. Но поэта Суvara Эрдивана постоянно тянет в родную деревню, не забывается родной дом, хотя и обветшалый. Стихи его отличает явная биографичность (только по этой причине, думается, возможен синтез двух методов анализа — биографического и структурального). Подчеркнем: здесь мы имеем возможность исключительно необычного пути анализа литературного текста в контексте биографии автора.

Для исследователя-поэта «эдем» — детство в родном доме. В контексте нашего анализа — это знак Востока. Обыденным явлением была бы дальнейшая жизнь в родной деревне, однако он *переступает* предначертанный закон предков (выходит за кон, за черту положенного), совершает своего рода *преступление* против традиции, против означенной ему, как и другим односельчанам, судьбы. Его пребывание в чужих просторах (по терминологии структуралистов — «*путешествие*») есть следствие ухода из начального «эдема» в чужие миры и пространства, это и есть знак притяжения *западного начала* в судьбе и творчестве поэта. Учеба в университете, в аспирантуре, научная работа — здесь повсюду присутствует энергетика Запада (знание, как известно, есть элемент Запада, оно изначально противостоит вере). Желание поэта на склоне лет жить в стенах родительского дома есть четвертый неперемный элемент, обозначенный символом «*возвращение*» (это позывные Востока, здесь активно проявляется знак *начала*).

Энергетическое поле «Восток — Запад» в ряде стихов поэта проявляется в построении образной системы по принципу «свой — чужой». В стихотворении «Кил йшши» (Тепло

родного дома) противопоставление уличного пространства домашнему уюту выражается посредством описания простых, казалось бы, природных явлений, увиденных наивными глазами ребенка. Там — зимний холод, завывание вьюги, дым из трубы тянется к земле, словно желая вернуться в дом. Сигнальное слово «дом», все более сакрализирующееся по мере развития сюжета стиха, превращается в образ-символ границы между чужим пространством и своим: *Пёрене икё енё — икё тёнче* «Две стороны бревна как два мира». Чужое — это мир неосвоенного, непринятого, непредсказуемого природного хаоса. А внутри избы все обстоит иначе: предсказуемый порядок, комфорт, свет летнего дня, огонь танцует в печи, стоит аромат блинов, распускает свои лепестки комнатный цветок... Здесь энергетическое поле «Восток — Запад» системообразующий фактор, он притягивает контрастные образы: «лето — зима», «огонь — холод», «цветение — природное умирание» и т.д., побуждая читателя самого к продолжению образно-предметного ряда, к рождению ассоциаций, наполненных личным жизненным опытом.

Восток генерирует символ начала (*начало как рождение, детство как начало, начало как пространственное явление и т.д.*). Знак начала у поэта неразрывно связан с образом матери. Возвращение из городских пространств в старый родительский дом во сне или наяву — это путь к общению с матерью. И пусть городские пространственные и социальные параметры будут относительно освоенными, но, находясь на точке *начала* — в родном доме, лирический герой сохраняет состояние комфорта, чему способствует прежде всего общение с матерью. Здесь все привычно, предсказуемо, повторяемо. А повторяемость и предсказуемость — знаки Востока, знаки безопасности, защищенности.

Приезжающий на время в родной дом, томимый жаждой, лирический герой, уходя в прошлое, видит перед собой маму с кувшином пенящегося молока: *Пйчй. Шыв ёсесчё те сав... Аннем килте кйпйклй сёт ёстернине аса илсен сурчйка сес сятатйп* — «Жара. Выпить бы воды. Лишь глотаю слюну, вспоминая, как мама угощала молоком с пенкой». Но ее уже нет в живых. Есть покосившийся колодезный сруб у родного дома. И, словно наяву, слышится голос матери из-под растрескавшейся земли: *Ывйльм, ывйнтйп пулё, йшу хыррё*

пулѣ. Ёс-ха шывне, ывѣлѣм — «Сынок, утомился, видно. Пить, наверно, хочется. Отпей водицы, сынок». Символоряд «мать — молоко» — «колодец — вода» превращается в энергетически насыщенные сакрализующиеся символичные знаки. Они создают индивидуальную архетипическую систему образов, генерируемых метасимволом «Восток». Городской житель, путник-поэт возвращается с западных (с точки зрения родного дома — *чужих*) просторов — к истокам. Пусть это временный возврат, однако этот мир — мир его *эдема* — будет постоянно притягивать к себе. Впрочем, притяжение *начала*, тяга к истокам настолько сильны, что он хотел бы оставшиеся дни провести в стенах родительского дома: *Вёсне ситсен вѣл ѣмѣт пѣр кѣна, / Килтех курастчѣ юлашки куна* «В конце пути одна лишь мечта — дома встретить свой последний день». Чувашское «кил» архетипически многозначно: это и дом, и родина (*тѣван кил*), и призыв вернуться (*кил* — глагол в повелительном наклонении «приди»).

В стихотворении «Чукун яшки» (Суп из чугунка) опять-таки проявляется знак *начала*. Лирический герой словно возвращается в прошлое. Однако во временном плане описание подано не как воспоминание, а в значении «здесь и теперь». Все глаголы употреблены в настоящем времени. Назывные предложения также создают эффект реального настоящего времени. Мамы нет дома — наверное, вышла куда-то (*Кив кѣсѣта ав тѣхѣннѣ манне* «Старые валенки вон мои надела»). И куда же она ушла, зная, что приеду с чужбины (для нее — с чужой стороны). И печь топящаяся, и вьюшка приоткрытая — все буднично, все как всегда, когда являлся он издалека в свой родной дом. Вот и чугунок в печи с кипящим супом... Но это сон. Просыпание — словно отрезвление. Далее стихоряд, его образы переходят в форму реальных волнообразных воспоминаний. Вот из чужого московского далека лирический герой возвращается домой. Мать на больничной койке. Апельсин, почищенный для матери. Хочется отведать того супа из чугунка, что варила мать. Но нет уж той печки, нет того, кто варил... Размытость временных границ усиливает эмоциональное воздействие стихотворения. Здесь бессознательно моделируется ситуация, когда, по Шопенгауэру, «жизнь и сновидения — страницы одной и той же книги».

В чувашском языке есть другое многозначное слово — «сул», которое в стихах С. Эрдивана перерастает в образ-символ. В чувашском сул спрессованы как значение пространства (дорога), так и значение времени (годы). По Гегелю, пространство переходит во время, время — в пространство, что доказано современной наукой. Видимо, поэтическое чутье С. Эрдивана на уровне бессознательного, без каких-либо научных изысков, позволяет использовать тайны чувашского слова. Его сул-дорога, равно как и сул-время (путь во времени и пространстве — с Востока на Запад — и стремление вернуться к истокам), есть одно из доказательств реализации вселенского закона «востокизации» Запада.

Европейские просветительские тенденции и ислам в поэзии Габдуллы Тукая. На первый взгляд поэзия Г. Тукая малохудожественна, поскольку чересчур декларативна и дидактична. Его поэзия изобилует призывами и прямыми обращениями к читателям. Обратимся к оригиналу стихотворения, которое вошло в классическое наследие татарской поэзии «Туган тел» (Родной язык).

*И туган тел, и матур тел, эткәм-әнкәмнең теле!
Дөнъяда күп нәрсә белдем син туган тел аркылы.*

*Иң элек бу тел белән әнкәм бишектә көйләгән,
Аннары тәннәр буе әбкәм хикәят сөйләгән.*

*И туган тел! Һәрвакытта ярдәмең белән синең,
Кечкенәдән аңлашылган шатлыгым, кайгы минем.*

*И туган тел! Синдә булган иң элек кыйлган догам:
Ярлыкагыл, дип, үзем һәм эткәм-әнкәмне, ходам!*

«О родной язык, о красивый язык, язык моих родителей!
/ Многое узнал я в мире через твое посредство, родной язык.
/ Вначале на этом языке мама мне пела в колыбели, / Потом
ночами бабушка рассказывала сказки./ О родной язык! Всегда
с твоею помощью / Я постигал свое счастье, свою печаль. / О
родной язык! Тобою были сказаны первые слова молитвы.
Говорил я (на родном языке): сохрани, Господь, меня и моих
родителей».

Общеизвестный факт: буквальный перевод уничтожает поэзию, уничтожает ритмический строй стиха, его рифму и мелодику. Однако для понимающих татарский язык становится очевидным: здесь налицо простота образного строя сти-

хотворения. Между тем с точки зрения психологии восприятия обнаруживается та ситуация, когда простота ритмического рисунка произведения, рифмы, незамысловатые образы несут в себе значительный потенциал действенности, поскольку вкупе с сакральными словами («родной/материнский язык», «родители», «молитва», «Всевышний/Господь») изначально обладают зарядом наступательной энергетики. Почему происходит такое? Особенность тукаевской поэтики примитива заключается в следующем: пафос, облеченный в примитивную, казалось бы, форму, становится сильнейшей эмоционально-экспрессивной доминантой идейного воздействия стихотворения на простого слушателя, читателя. Именно в этом заключается суть народности поэзии Г. Тукая. И теперь кажущийся в художественном плане минус (простота, плакатность, примитивность, декларативность) обретает силу магического воздействия, равного заклинанию.

Немаловажен и так называемый *феномен рифмы*. Чем проще рифма, тем более запоминается текст, тем сильнее действуют ключевые слова. Здесь ключевые слова как носители и организаторы идеи произведения архетипичны по своей сути. Они изначально *заряжены сакральной энергией идеи вечности народа*. Еще раз обратим на них внимание — это: «родители» (в оригинале: «папа-мама»), «язык родителей», «колыбель», «бабушка» (как еще более древний носитель языка), «молитва» (постигнутая через родной, материнский язык), «Всевышний/Господь». Данный семантический ряд слов-символов, которые сами в себе заключают заряд сакральной энергетики. Данные системные слова-символы, восходящие к понятию «начало», призваны обслуживать главную тему — тему неувядающей силы родного языка. Это всеобщие знаки коллективного, они генерируют силы Востока. В этом плане отметим: Восток, безусловно, тяготеет к прямолинейности, примитивизму. Восточные символы — прообразы-архетипы — будучи из разряда коллективно-бессознательных инстинктов, предстают словно в первично обнаженном качестве. Между тем Запад в своих литературных опусах играет художественными «масками», изысками различных образных «одежек». Именно так для Запада образ предстает в качестве игры. Предстает как художественная игра.

Многие стихи Г. Тукая затрагивают темы, волновавшие в начале прошлого века татарскую общественность, — отношение к исламу, женский вопрос, вопросы грамотности, судьба родного языка и т.д. Европейские (в данном случае именно европейские, а не персидские!) просветительские мотивы в его творчестве особенно заметны в стихах, посвященных женщинам. Он преклоняется перед обаянием татарских девушек, но его сильно тревожит то, что живут они в невежестве и унижении. В стихотворении «Татарским девушкам» (1909) показана судьба женщины, находящейся в строжайшем подчинении мужу-мулле. Весьма любопытно другое стихотворение — «Дорогу женщине!» (1909). Пафосные строки о необходимости привнесения в татарский Восток принципа европейского равноправия между мужчинами и женщинами звучат призывом к практическим действиям, призывом ломать устоявшиеся традиции, унижающие женщину. Однако, критикуя религиозные догмы и их крайние проявления в плане ограничения свобод мусульманской женщины, идущие от некоторых ортодоксальных имамов и мулл, поэт не видит татарский народ в отрыве от ислама [2, с. 53—58]. Почитание заповедей Корана для поэта — словно восточная звезда, несущая в татарскую действительность восточный порядок, а в душу татар — гармонию. Вот его некоторые поэтические изречения: «Как веры нет, когда весь мир — / Ее простор, свет торжества, / Когда ислам есть истина, / А истина всегда права» («Поэт и голос», 1906); «Столпы незримые, на них стоит ислам, / В них должно твердую искать опору нам» («О нынешнем положении», 1906).

Между тем весьма любопытно стихотворение «Дорогу женщине!». Пафосные строки о необходимости привнести в татарский Восток европейское равенство полов звучат набатным призывом: «Нар-роды, р-растуйсь! Дать женщине проход! / Честь равноправию! Вставай, заря свобод!» И далее: «За книгу! За письмо с мужиками воедино / Расти и верховодь, святая половина!» А что происходит на деле? Обратим внимание на концовку данного стихотворения. Тот же авторский (?) голос: «Я тороплюсь, жена. Дай брюки мне! / Понятно? Не эти! Лучше есть... Как! И на этих пятна?! / Я ж вывести велел! Что? Ты забыла снова? / Какая ж ты жена?

Корова ты, корова!..» Остается гадать: что это — юмористический авторский пассаж или «чужой голос», демонстрирующий реалию восточного мужского авторитаризма, призванный осадить лирического героя, его пафосные призывы к европейскому просвещению. Видимо, так. И в этом плане образ автора и образ лирического героя находятся в состоянии конфронтации.

И все же Г. Тукай далек от того, чтобы феминизацию по западному образцу возводить в ранг абсолюта, примера для подражания и насаждения в жизнь — в татарскую (восточную!) повседневность. Между тем феминизация на рубеже XIX и XX вв. массово распространяется в Европе, причем вовсе не мелкими женскими шажками. В этом плане весьма интересна его мини-поэма «Фатима» (1906). В ней Г. Тукай, прекрасно владеющий юмористическим стилем, показывает, как женщина, которой влюбленный муж прощает все и вся, превращается в распутницу и семейного деспота (не следует забывать, что мужчина символизирует знак Востока, а женщина — знак Запада). В финале поэмы муж дарует распутнице-жене абсолютную свободу, выгнав ее из дома. И здесь опять-таки следует разграничивать точки зрения автора и лирического героя. У лирического героя — а он выступает с просветительских позиций — есть некоторая толика жалости к изгнаннице, но в произведении доминирует позиция автора, который всецело одобряет поведение мужчины, так как именно он преподносит определенный финал.

Особенность поэтики «Нарспи»: «востокизация» Запада.

В произведении «Нарспи» (1908) Константина Иванова женская тема предстает во внеисторическом масштабе, время здесь намеренно размыто. Сюжет произведения достаточно прост. Основное действие происходит в старинном богатом селении Сильби в давние дохристианские времена. Чуваши — жители Сильби — почитают обычаи предков, и поэтому в селении торжествует *райское блаженство* (авторское сравнение: *çĕтмах некех*), размеренно течет жизнь. Это эпическое спокойствие взрывается романтической, запретной любовью самой красивой девушки — Нарспи — к односельчанину Сетнеру (надо полагать, он хоть и дальний, но родственник), у которого все-то богатство — это конь-аргамак,

пара сильных рук, гордое сердце, мать-старушка да ветхая изба. Но безумная любовь девушки сродни болезни и не должна иметь продолжения. Отец, первый богач в селении, выдает Нарспи за Тахтамана, мужчину из соседней деревни Хужалга, человека немолодого, но состоятельного. В день свадьбы Нарспи скрывается с Сетнером в лесу. В дальнейшем ее ждет чуждый муж да побои за былой побег с любимым. И она в состоянии аффекта, когда любовное безумие сродни величайшему откровению разума, ценой жизни мужа добывает себе свободу. Лишь несколько дней счастья в бедной хижине Сетнера достается ей. Вскоре всесильный рок отнимает и родителей, и любимого: ночью Сетнер бросается спасать ее родителей от разбойников и погибает. Она уходит из жизни следом — кончает жизнь самоубийством. И до сих пор в Сильби помнят ее грустные песни.

Как видим, в сюжетную конструкцию автор изначально закладывает конфликт, который вполне может быть рассмотрен в контексте проблемы «Восток — Запад»: властный муж как знак Востока — и женщина как изначальный знак Запада; запрет выходить замуж за родственника-односельчанина — и нарушение этого табу; добывание абсолютной свободы женщиной через убийство — и божественная роковая кара за преступление и нарушение чувашских обычаев. Более того, восточные и западные жанрово-стилистические отличия произведения — их единство и *художественное (!) противоборство* — есть одна из главных его особенностей (к примеру, эпический стиль в главе «В Сильби» и романтические элементы в главе «В лесу»). В повествовательном плане в «Нарспи» мы имеем беспрецедентный случай присутствия различных художественных систем: художественное обыгрывание собственно мифа со стилевой эпической доминантой (знак Востока), ренессанса с его жанром мениппеи, романтизма, реализма — как просветительского, так и «критического» и мифологического. Таким образом, при близком рассмотрении обнаруживается беспрецедентно смелый синтез художественно обыгрываемых стилей в одном произведении [1, с. 138–143].

В чисто жанровом отношении данное произведение литературоведы оценивают по-разному: и как лиро-эпическую поэму, и как роман в стихах, как трагедию и даже как эпос.

При этом в произведении обнаруживаемы и психологизм (к примеру, в передаче состояний героини, вышедшей замуж), и абсолютное доминирование эпического стиля (в описании селения). Действительно, мы имеем дело с необычным жанром. Нами он охарактеризован как «предание-поэма», поскольку в финале произведения – переход трагической истории Нарспи в предание, в легенду [1, с. 49–53].

Самое сложное в произведении связано с разграничением позиции *автора*, «предложившего» вышеописанную сюжетную конструкцию и позицию *повествователя-рассказчика*, субъективно пересказывающего данный сюжет. Итак, если в плане художественном жанровый синтез восточной и западной стиливых доминант органичен и мотивирован, то в плане идеологическом «Восток» и «Запад» в произведении находятся в непримиримом противостоянии. Опять-таки сталкиваемся с беспрецедентным случаем: дело в том, что повествователь (от его имени ведется повествование) и автор занимают противоположные позиции в оценке деяний героини. Повествователь оправдывает героиню, отравившую мужа, жестко обличает родителей Нарспи, неоднократно называя их невежественными, так как выдали дочь против ее воли за нелюбимого старого Тахтамана. Он искренне сопереживает ее трагической судьбе. Исходя из этого, повествователь – носитель просветительской идеологии. Между тем всемогущий автор неумолимо ведет ее к наказанию, как преступницу, нарушившую древние непоколебимые законы, сообразные с чувашским Космосом. Именно так. И в этом плане автор жесток, он как безжалостный судья. Он не просто «убивает» героиню, он «заставляет» ее покончить с собой. А это страшное преступление. Самоубийство – преступление против человеческой природы. И потому Нарспи не место на древнем сильбийском кладбище – такой у чувашей закон. И хотя сильбияне сочувствуют ушедшей из жизни Нарспи, по древнему обычаю она будет похоронена вне ограды кладбища, вдали от могил родителей и возлюбленного Сетнера. А когда солнце будет выжигать поля сильбиян, чтобы умиловить дух непокорной Нарспи, обиженной на всех односельчан, весело гулявших на ее свадьбе, люди будут из ведер сорокократно поливать могилу преступницы. Таков чувашский обычай. И тогда, может быть, она простит их и не

помешает посетить Сильби благодатному дождю. Позиция автора в этом плане — всяческая защита ритуальных коллективных (восточных) ценностей. Позиция же повествователя — признание индивидуализма, причем в высшем его проявлении. Индивидуализма с женским лицом! Убийение мужа во имя добывания личной свободы и в дальнейшем спокойная жизнь с любимым в бедной хижине Сетнера есть сознательный вызов чувашскому миру с его культом порядка.

В финале произведения говорится о том, что до сих пор помнят ее в Сильби, а ее грустные песни витают над деревней. Что это, если не уход истории Нарспи в предание, в легенду! Поэтому жанр «Нарспи» следует характеризовать как поэму-предание (тем самым подчеркнем: восточная жанровая особенность — «предание», западная — «поэма»).

Выше нами цитировались слова американского структуралиста Г. Слокхера о четырех обязательных элементах мифопоэтического сюжетостроения. Повторим: 1) «эдем или детство»; 2) «падение или преступление»; 3) «путешествие»; 4) «возвращение или гибель героя». Что весьма примечательно, все эти четыре элемента, включая вариативность второго и четвертого элементов (!), присутствуют в повествовании о судьбе героини. При этом структуральный метод мы вынуждены обогатить пятым элементом: «уход в Восток» или «“востокизация” Запада» (смерть с точки зрения структуралистов есть западное начало; впрочем, не только с точки зрения структуралистов, в этом плане весьма любопытен труд Освальда Шпенглера «Закат Европы»). Разумеется, 17-летний автор «Нарспи» не мог знать научных трудов структуралистов уже по факту своего более раннего рождения (1890 г.). Видимо, раскрытие тайны кроется не просто в гениальности поэта, но и в том, что чувашское слово, будучи свободным от воздействия монорелигий — ислама и христианства, в своей системной архетипической основе обладает всеобщим языковым мифопоэтическим кодом.

Как выше было отмечено, рассмотрение проблемы «Восток — Запад» продуктивно не только при анализе бинарных оппозиций «индивидуальное — коллективное», «мужчина — женщина», но и в таких проявлениях, как «порядок — хаос», «активное — пассивное», «день — ночь», «небо — земля», «огонь — вода» и т.д. Абсолютно все эти знаковые

символы в их художественном проявлении просматриваются в «Нарспи» и других произведениях Константина Иванова. Об этом подробнее в монографии «Поэтика Константина Иванова: вопросы метода, жанра, стиля» [1].

О перспективах анализа литературных текстов в аспекте проблемы «Восток — Запад». Хотя структуралисты применительно к литературным текстам не акцентируют особое проявление в них проблемы «Восток — Запад», как видим, при анализе художественных произведений выявляется эффективность и целесообразность рассмотрения структурно-типологических параллелей в литературных текстах различных авторов под обозначенным в заголовке статьи углом зрения.

Истинное художественное произведение, будучи второй (часто виртуальной) действительностью, предстает как явление феноменальное, оно, безусловно, обязано содержать в своей поэтике взаимодействующие силовые поля «Восток» и «Запад». Рассмотрение же произведений в аспекте проблемы «Восток — Запад» способно существенно дополнить любой (в том числе структуральный) анализ художественных текстов, к примеру, чувашских авторов.

Почему нами особым образом выделяются чувашские авторы? Потому что чувашское слово, будучи в своей глубинной *мифологической основе* архетипичным, и поныне сохранило это качество. Оно, ко всему прочему, в системном проявлении пробуждает *в художественном явлении* структуральный четырехэлементный мифопоэтический генотип, выявленный Г. Слокховером на основе анализа древних мифов. При этом в современных чувашских литературных текстах нередко проявляется пятый элемент — «уход в Восток», который нами обозначен как «востокизация Запада».

В связи с тем что объем статьи не позволяет множить аналитическое рассмотрение художественных текстов, назовем лишь некоторые яркие образцы возможного, как нам кажется, применения подобного метода среди произведений чувашских авторов: повесть М. Сеспеля «Вӑрман ачисем» (Дети леса), роман М. Ильбека «Хура сӑкӑр» (Черный хлеб), пьеса М. Карягиной «Куккуклӑ сехет» (Часы с кукушкой), проза и пьесы Б. Чиндыкова, А. Тарасова, поэзия Г. Айги и т.д.

Литература и источники

1. *Александров С.А.* Поэтика Константина Иванова: вопросы метода, жанра, стиля. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1990. 189 с.
2. *Бектемиров Ф.* К истокам евразийской культуры. Ислам в творчестве Габдуллы Тукая: доклады и сообщения: научно-практ. конф., посвящ. Габдулле Тукаю (Уральск, 14–17 мая 1997 г.). Ч. 3. Казань, 1998. С. 53–58.
3. Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины / науч. ред. и сост. И.П. Ильин, Е.А. Цурганова. М.: Интрада, 1999. 320 с.
4. *Тукай Г.* Избранное. М.: Советская Россия, 1974. 304 с.

Приложение

Кудрявцева Р.А. Рец. на: **История чувашской литературы XX века. Часть 2 (1956–2000 годы): коллективная монография / Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук; отв. ред. А.Ф. Мышкина. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. – 432 с.**

Очередная (вторая) часть историко-литературного исследования о чувашской литературе XX в. является продолжением совместной работы коллектива чувашских ученых-филологов в сфере поиска новых подходов к описанию истории национальных литератур Поволжья. Она подтверждает приоритетность такой задачи современного регионального литературоведения, как уточнение, дополнение и переосмысление всей истории национальной литературы второй половины XX в. и индивидуально-художественного творчества отдельных писателей, а также литературоведческой мысли в данный временной отрезок в контексте актуальных проблем филологической науки и достижений отечественной словесности.

Авторами данной части стали известные в Чувашской Республике специалисты по различным аспектам литературной науки: В.Г. Родионов, А.Ф. Мышкина, А.П. Хузангай, И.Ю. Кириллова, Н.Г. Ефремова-Ильина, В.В. Никифорова и Э.В. Родионова.

Данная часть коллективной работы вписывается в общую концепцию истории чувашской национальной литературы, разработанную профессорами В.Г. Родионовым и Г.И. Фёдоровым и успешно реализованную в первой ее части. В духе этой концепции история чувашской литературы второй половины XX в. рассмотрена в ней «как историко-литературный феномен», как «постоянное столкновение утвердившихся канонов соцреализма с художественными поисками отдельных писателей, не вписывающихся в эти традиции или же разрушающих их» (с. 4). В условиях противостояния «между сторонниками вульгарной социологии и национальной эстетики в литературе», как утверждают авторы, происходит переоцен-

ка «этических и художественных идеалов, нравственно-философского и духовно-эстетического опыта, что способствовало возникновению различных эстетических систем» (с. 4).

Во второй части монографии, как и в первой, много внимания уделяется выявлению форм выражения национального сознания в творчестве, проявлению в чувашской литературе этнической идентичности, чувашского менталитета и чувашской образности. Сохранение их в условиях противостояния «двух сил» (партийной идеологии и «эстетических законов художественного творчества») во многом способствовало «национальному возрождению», в том числе в литературе.

Авторами монографии чувашская художественная словесность не оторвана от отечественного и мирового литературного опыта; связи, просматриваемые ими между чувашской словесной культурой и направлениями западного искусства, восточными традициями, исторически соседствующими литературами, требовали дополнить конкретный аналитический материал глубокими обобщениями, основанными на сравнительной методологии. В этом смысле также прослеживается единство первой и второй частей истории чувашской литературы.

Данные концептуальные позиции (ориентация на «художественно-эстетические особенности развития чувашской литературы», «вектор развития национальной эстетической мысли», сочетание структурно-семантического анализа со сравнительным методом) определили периодизацию чувашской литературы, ставшую структурной основой монографии.

Национальная литература представлена в трех эпохах, выделение которых научно обосновано и аргументировано: 1) 1956–1969 гг. (эпоха «оттепели» и отхода от канонов соцреализма); 1970 – середина 1980-х гг. (период поиска новых литературных направлений и жанрово-стилевых открытий); 3) середина 1980-х – 2000 г. (время перестройки и возвращения эстетических критериев).

В главах, соотносимых с этими эпохами, наряду с разделами, посвященными закономерностям литературного развития, обзору прозы, поэзии и драматургии, особенностям развития литературной науки, даются творческие портреты гениев чувашской литературы второй половины XX в.: Хведе-

ра Уяра, Якова Ухсяя, Юрия Скворцова, Геннадия Айги. Такая структура, несмотря на свою традиционность, остается весьма актуальной и востребованной в современном историко-литературном исследовании.

Важным представляется выделение в рамках каждого из периодов специальных подразделов, связанных с развитием чувашского литературоведения, неотъемлемой частью которого явилась литературная критика. Они не только знакомят с историей формирования нового поколения ученых, критиков в «жесткой» борьбе мнений и позиций, но и углубляют представление о самом литературном процессе, его направлениях, нюансах и деталях.

Литературное развитие чувашей во второй части монографии, как и в первой ее части, анализируется в контексте динамики общественно-политического, религиозно-философского и литературно-эстетического сознания, что дает возможность представить в единстве культурную, философскую и эстетическую составляющие чувашского этноса.

В работе представлен огромный эмпирический и аналитический материал, в ней — множество выводов и обобщений, вызывающих несомненный научный интерес. Определены закономерности литературного развития как на общем уровне, так и в аспекте литературных родов, жанров, поэтики творчества. Нужно признать размах исследовательского труда и выразить искреннее уважение к научному коллективу за его стремление к масштабности, полноте и всеохватности в изучении материала.

При этом следует сказать, что авторы коллективной монографии осознают и совершенно справедливо замечают, что «все же некоторые существенные моменты» остались за пределами их работы (чувашская детская литература, русскоязычная национальная литература, переводческая деятельность), хотя, надо признать, некоторые аспекты и этих проблем в той или иной мере оказались затронутыми в рецензируемом научном издании.

Исследование проведено на русском языке и в контексте литературных явлений других народов Урало-Поволжья, что, безусловно, будет способствовать активному введению чувашского литературного материала в региональное научное пространство и определению места чувашской литературы в

российском литературном сообществе. С нетерпением ждем выхода третьего тома, в котором будет представлен анализ чувашского литературного процесса XVIII–XIX вв.

Издание многотомной истории чувашской литературы призвано не только осветить наиболее важные моменты исторического развития литературы чувашского народа. Оно, несомненно, будет заметным явлением урало-поволжского, российского и мирового литературоведения.

В.Г. Родионов

**ПРОБЛЕМЫ СОЗДАНИЯ ИСТОРИЙ
НАЦИОНАЛЬНЫХ И РЕГИОНАЛЬНЫХ
ЛИТЕРАТУР УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ
(о монографии «История чувашской литературы
XX века» в двух частях)**

Проблема статьи определена необходимостью накопления практического опыта создания историй национальных и региональных литератур Урало-Поволжья. Как одному из разработчиков концепции «Истории чувашской литературы XX века» из двух частей [9; 10], автору данной работы есть чем поделиться и над чем поразмышлять. Подводя итоги, хочется выразить надежды или же разочарования.

Попытки новой трактовки истории чувашской литературы проявились еще в конце 1970 – начале 1980-х гг., когда Научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Чувашской АССР (далее – ЧНИИ, ныне Чувашский государственный институт гуманитарных наук – ЧГИГН) приступил к составлению односторонней истории чувашской литературы дооктябрьского периода, очевидно, не без влияния Института мировой литературы (далее – ИМЛИ) им. А.М. Горького АН СССР. В первом варианте плана-проспекта историю чувашской литературы предполагалось начинать с произведения М. Федорова «Арсури» (Леший), т.е. с 70-х гг. XIX в. Все литературные тексты XVIII в. (оды и торжественные слова, произведения Е. Рожанского и Н. Бичурина) и первой половины XIX в. (тексты П. Талиева, Н. Базилевского, импровизации и такмаки Х. Чуваша, а также произведения В. Вишневого, В. Лебедева, С. Михайлова и др.) оставались за рамками предполагаемого исследования. Между тем для создаваемого ИМЛИ им. А.М. Горького АН СССР коллективного труда «Многонациональная

литература народов СССР дооктябрьского периода» ЧНИИ должен был представить разделы по XVIII в. и первой половине XIX в.

По инициативе литературоведов из отдела литературы и фольклора ЧНИИ (А.В. Васильев, В.Г. Родионов и Г.Ф. Трофимов) в начале 1980-х гг. был написан совершенно новый проспект будущей «Истории чувашской литературы дооктябрьского периода», охвативший вторую половину XVIII в. и весь XIX в. В том 1 «Революциченхи чăваш литератури: текстсем» (Дореволюционная чувашская литература: тексты) были включены следующие эпохи средневековой литературы: болгарская эпоха (VIII–XIII вв.), золотоордынско-казанскоханская эпоха (XIV–XVI вв.) и эпоха в составе Русского государства (XVI–XVIII вв.). Литература Нового времени имела следующие периоды: конец XVIII – первая половина XIX в. (период становления письменной литературы), вторая половина XIX в. (период просветительства) [17].

В годы перестройки (в 1987 г.) была завершена первая часть (до XX в.) коллективного труда «Революциченхи чăваш литератури», которая отдельной книгой вышла через два года. В ней несколько скорректированы этапы и периоды истории литературы, дополнительно включен раздел «Авалхи тĕрĕк литератури» (Древнетюркская литература).

Таким образом, в 80-е гг. XX в. чувашское литературоведение в лице учеников Г.Я. Хлебникова, яркого представителя казанской литературоведческой школы, сделало определенные шаги в сторону углубления в историю национальной словесной культуры и в изучении ее художественно-поэтических истоков. В конце 80-х гг. отделом литературы и фольклора ЧНИИ была забракована заключительная часть истории литературы дооктябрьского периода (авторы – И.И. Иванов и И.А. Зотов) и заново (по договору) написана Ю.М. Артемьевым. В 1992 г. она издана как монография по проблемам истории чувашской литературы начала XX в. [3]. Тогда же появились работы, посвященные исторической поэтике и стихосложению чувашского фольклора и литературы [18]. Научные статьи Ю.В. Яковлева и Г.И. Фёдорова, философско-культурологические разработки С.А. Александрова свели на нет былые социологические и политизированные пассажи старой литературоведческой школы, которые ушли с литературной арены вместе с обкомом КПСС.

На рубеже веков появились монографические исследования лингвиста-литературоведа Г.И. Фёдорова и других современных чувашских ученых [23], были изданы учебник [2] и учебные пособия для общеобразовательных школ [21; 27], пособия по чувашской литературе для студентов вузов, колледжей и учителей-словесников [19; 20; 22]. С 1993 по 2009 г. по отдельным проблемам чувашской литературы на соискание ученой степени защитили 6 докторских и 35 кандидатских диссертаций. За данный период в научный оборот были введены забытые и раскритикованные в 30–70-е гг. XX в. произведения ряда опальных писателей, таких как братья Турханы, А. Милли, М. Юман, В. Рзай и др., вырабатывалась новая научная парадигма. Все это указывало на необходимость переосмысления пройденного литературного пути, обобщения литературно-художественного опыта чувашского народа в контексте достижений других литератур, прежде всего общероссийской. Из вышеописанной картины вырисовывались очертания назревшей актуальности проблемы и определялись цели создания новой «Истории чувашской литературы», в данном случае – XX в. Одним словом, настала необходимость создания «Истории чувашской литературы» совершенно нового типа, которая должна была основываться на принципах современной аксиологии и ориентироваться на новые методологические подходы в литературоведении.

При выборе методологической базы авторы будущего коллективного труда опирались на опыт создания совместных работ по истории литератур народов бывшего СССР еще 70-х гг. XX в. («История советской многонациональной литературы» в шести томах). Как известно, тогда же отдел советской литературы ИМЛИ приступил к работе над новой, сводной «Историей литератур народов СССР дооктябрьского периода» (под руководством Р.Ф. Юсуфова, данный труд планировали завершить к середине 1980-х гг.). Его методологической основой послужили, естественно, ленинская теория о трех этапах национально-освободительного движения в России и учение о двух культурах в каждой национальной культуре. Но в процессе работы над отдельными очерками выяснилось, что богатый фактический материал не вмещается в рамки вышеназванных положений марксистско-ленинского литературоведения. Многие авторы стремились к историко-

философским и теоретическим выводам, культурософии и широкому общественно-политическому контексту, некоторые усиленно изучали различные виды сознания. Публикации данной уникальной многотомной истории помешала так называемая «перестройка» с ее логическим завершением – распадом СССР. Но опыт, накопленный в ходе создания данного фундаментального труда, не только сохранен, в дальнейшем он обогатился исследованиями ученых из ряда регионов, в том числе и Чувашской Республики. Их вдохновляли теоретико-методологические разработки Р.Ф. Юсуфова, продолжавшего и развивавшего традиции Д.С. Лихачева в области создания теоретической истории национальных литератур [29].

Имелись и другие заделы по созданию истории национальных литератур. В частности, историки литературы из Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Татарстана смело приступили к написанию пятитомной истории татарской литературы XX в. Екатеринбургцы взялись за создание многотомной истории литературы Урала, в которой наряду с русской намеревались рассматривать национальные литературы (башкирская, удмуртская и коми). Кстати, в итоге получилась отличная монография «Пермские литературы в контексте финно-угорской культуры и русской словесности» [16].

На рубеже веков и тысячелетий шел усиленный поиск новых путей решения методологических проблем литературоведения. Тогда преобладающая часть исследователей писала о смене традиционных парадигм науки о литературе [7]. Но это не умаляет значения жанра истории и не позволяет отрицать сам факт его существования, о чем иногда рассуждают некоторые критики [15]. Не останавливаясь на критике журнала «Новое литературное обозрение», отсылаем к другой статье В.Б. Земскова, в которой дана, на наш взгляд, объективная оценка позиций ряда его авторов [8, с. 79–84].

Многие труды по истории национальных литератур относятся к описательным, ибо в подобных работах изложение понимания литературного процесса соединяется с пересказом известных фактов, в той или иной степени связанных с писателями и их произведениями. В подобных работах мало конкретного анализа, они служат больше учебным целям, чем научным. Такие традиционные истории литературы находили

и всегда будут находить своих читателей в различного уровня школах, а также в библиотеках для массового пользования. Они всегда востребованы, поэтому подобные учебники и учебные пособия имеют полное право на существование. Тем более многие вышеперечисленные учебные издания по истории чувашской литературы хорошо или плохо, но все же как-то восполняли зияющий пробел в условиях полного отсутствия научной истории. Последние традиционно называются академическими, в них должны преобладать теория и научный анализ. Надежным критерием академизма является, как полагает большинство литературоведов, соответствие исследования требованиям научной объективности. К сожалению, многие подобные научные труды грешат описательностью и фактографией, которые в данной разновидности жанра выглядят как недостаток. Следует заметить, что в нашей монографии мы всячески пытались избежать этих изъянов, но следует признать, что теоретические положения разработчиков концепции коллективного труда реализовать на практике весьма непросто, даже очень сложно. Вопрос осложняется еще тем, что объективность научного исследования и фактологическая точность, как уместно замечает Ю.Я. Барабаш, вещи совершенно разные. «Категория *объективности* лежит в *концептуальной* (выделены автором. — В.Р.) плоскости, — отмечает ученый. — Она связана с такими понятиями, как избирательность исследователя в подходе к фактам, его интерпретация этих фактов, анализ их взаимосвязей и иерархических соотношений, выявление на этой основе определяющих тенденций и закономерностей, конечные выводы, в итоге — концепция» [4, с. 56]. В научных исследованиях стремление к достижению полной объективности всегда оборачивается добрым намерением, в реальности никогда не осуществимым. Вывод ученого однозначен: «*Да*, историю литературы создать *возможно* и *необходимо*, если исходить из реально накопленного багажа знаний и достигнутого теоретического и методологического уровня, отдавая при этом себе ясный отчет в том, что в настоящее время речь идет об определенном *этапе* (выделены автором. — В.Р.) в достижении цели, который должен стать подготовкой к будущему новому этапу» [4, с. 60]. (Проблеме интерпретации в чувашском литературоведении мы посвятили отдельную статью [23].)

Как известно, на рубеже 60–70-х гг. XX в. академик Д.С. Лихачев впервые определил научную историю литературы как «теоретическую историю» [12, с. 3]: «Цель теоретической истории другая, — пишет ученый, определяя границы между двумя разновидностями «истории». — У читателя предполагается некоторый необходимый минимум знаний, сведений и некоторая начитанность в... литературе. Исследуется лишь характер процесса, его движущие силы, причины возникновения тех или иных явлений, особенности историко-литературного движения... сравнительно с движением других литератур» [12, с. 4].

Концепция будущей «Истории чувашской литературы XX века» нами была разработана с опорой на данное определение цели создания истории национальной литературы. Обзорные статьи в ней намеревались писать на основе теоретического осмысления с систематическими выходами на типологические и другие сравнения, контекстное видение и т.д. Литературные портреты должны были быть написаны в основном по хронологическому принципу, в которых тщательно анализировались бы отдельные произведения писателей, а также творчество писателя было бы вписано в контекст как чувашской (в диахронном и синхронном аспектах), так и других (региональных, общероссийских, зарубежных) литератур. К сожалению, авторам не удалось полностью реализовать вышеназванную задачу, вместо контекста в портретах наблюдаются совершенно случайные, ничем не обоснованные совпадения. Наши ученые, как нам представляется, совершенно не обладают «контекстным видением», поэтому сопоставления получаются как красивые «привески», подобно игрушкам на елке.

В область теоретической истории, как утверждает Д.С. Лихачев, входит и изучение национального своеобразия литературы: «Национальный характер — это и особенности исторического пути литературы, особенности ее развивающегося взаимоотношения с действительностью, особенности меняющегося положения литературы в обществе» [12, с. 8]. Для определения национального своеобразия литературы важны как инвариантные постоянные, так и исторически изменяющиеся. В таком аспекте история литературы — это национально-самобытный путь развития словесной культуры

народа. На наш взгляд, в «Истории» имеется попытка выявления национального своеобразия чувашской литературы путем сопоставления с литературами соседей, прежде всего татарского народа. В частности, своеобразие литератур этих двух родственных этносов объясняется стремлением писателей к восполнению в поэтике художественных лагун (например, татарская литература тяготела к европейскому психологизму, а чувашская — к восточной притчевости). Но подобных сравнений в монографии, на наш взгляд, немного. Реализация благих намерений авторов концепции напрямую зависит от подготовленности к ней исполнителей-практиков, для которых данная работа была совершенно незнакомой. В результате получилось так, как смогли, а не так, как хотели.

Следующий момент, требовавший учета при создании теоретической истории литературы, как полагали мы, связан с общими закономерностями развития мировой культуры. Единство мирового развития культуры выражается, как отмечает Д.С. Лихачев, «в том, что народы в случае пропуска у себя того или иного “закономерного” этапа развития культуры могут ускоренно проходить свое развитие, используя опыт соседних народов» [12, с. 11]. К подобным «ускоренникам» мы бесспорно относили и чувашскую литературу, как составную часть новой профессионально-письменной культуры чувашского народа.

Таким образом, целью теоретической истории является не только выявление инвариантного и вариантного, но и обнаружение в «ускоренных» литературах тех законов, которые четко прослеживаются в литературах «классического» типа, главным образом в западноевропейских (Античность, Средневековье, Возрождение, Просвещение). В силу ряда объективных причин Средневековье народов Поволжья продолжалось вплоть до второй половины XIX в. Поэтому решать проблемы Возрождения и Просвещения им приходилось в совершенно новых условиях, а это глубоко повлияло на своеобразие их культур и литератур [25, с. 229–253]. Данный аспект изучения истории чувашской литературы (шире — культуры) требует типологического подхода, прежде всего выделения разноуровневых «типов национальных систем» [14, с. 247]. По схеме И.Г. Неупокоевой, чувашскую культуру следует отнести к типу прерванного развития, «когда инозем-

ный гнет сковывал развитие народа и его культуры и возможности народного языка были надолго подавлены». В таких культурах письменность и литература зарождаются как бы заново, но, в отличие от других литератур Нового времени, они имеют более интенсивный темп развития (например, чувашская и коми литературы сложились к середине, а удмуртская, марийская и мордовская — к концу XIX в.). Татарскую и башкирскую литературы следует отнести к такому типу развития национальной литературной системы, в которых письменные традиции полностью не прерывались, но литература развивалась «с определенным замедлением на отдельных этапах, вызванным тяжелыми обстоятельствами национальной истории» [24, с. 45].

Итак, в регионе следует выделить три типа литературных систем, которые составляют следующие группы: тюркомусульманская, без полного разрыва со средневековыми письменными традициями (татарская и башкирская литературы); тюркско-финно-угорская, с прерванными и относительно старыми письменными традициями (коми, чувашская литературы); финно-угорская, с относительно новыми письменными традициями (удмуртская, марийская и мордовская литературы). При сопоставлении литературных систем региона или же творчества классиков исследователь всегда должен помнить о наличии вышеперечисленных типов.

Проблемы типологии современных национальных систем тесно связаны с историей перевода и определения литературы-посредницы. На татарскую и башкирскую литературы в Новое время сильное влияние оказывала средневековая мусульманская культура, а к концу XIX в. — европеизированная турецкая литература (на данный факт указывает наличие приличных переводов и подражаний) и русская литературная классика.

Творчество чувашских просветителей первой половины XIX в. развивалось в рамках жанровой системы старославянской (болгарской и древнерусской) литературы (проповеди, жития и др.) и русского Просвещения (оды, очерки и др.). В 1860–1870-е гг. появляются переводы произведений русских писателей первой трети XIX в. (литературных сказок А.С. Пушкина и др.), а к концу XIX в. — дидактических рассказов Л.Н. Толстого (они переводились и в первом десятилетии XX в.). В зрелый период чувашской литературы (начало

XX в.) в основном переводится русская классика XIX в. и частично — зарубежная литература (Г. Гейне, Ж. Мольер и др.).

Классик коми литературы И. Куратов прошел весь путь приобщения чувашской литературы к мировой классике еще в 60–70-х гг. XIX в. После достижений И. Куратова коми литература как бы «отдыхала» и набирала силы для нового «рывка» (творчество К. Жакова). Отсюда следует заключить, что она прогрессировала скачкообразно. На таком фоне развитие чувашской литературы выглядит более равномерным, ее поступательные шаги подчинены внутренней логике развития нового художественного сознания народа. Коми литература, очевидно, более привержена к внешним влияниям литературопосредниц. В этом — главное отличие чувашской литературы от другой однотипной литературы региона. Удмуртская, марийская и мордовская литературы в начале XX в. «ускоренно» проходили полувековой путь татарской, чувашской и коми литератур второй половины XIX в. и в 1920-х гг. выдвинули своих классиков регионально-общероссийского уровня (К. Герд, А. Оки, С. Чавайн, З. Дорофеев и др.). В данный период литературы народов Урало-Поволжья выровнялись: «отстающие» догнали «более развитых». Примерно с конца 20-х гг. XX в. начинается общая история литератур народов СССР, хотя национальные и региональные особенности литератур Урало-Поволжья сохранились вплоть до рубежа XX и XXI вв.

В развитии литературы действуют, как известно, внутрилiterатурные (внутрикультурные, к которым условно можно включить не только фольклорные тексты, но и народное искусство) и внелiterатурные факторы [6, с. 296]. К первым относятся область поэтики и закономерности взаимоотношений устных и письменных форм национальной словесности. В состав внелiterатурных (внекультурных) факторов следует включить социально-общественные, этнические и политические процессы. Весьма часто эти факторы сложно переплетены, они тесно соприкасаются и взаимодействуют. Поэтому историк литературы должен весьма тонко (не отрываясь от главного объекта изучения, то есть художественного текста) проследить моменты перекрещивания факторов внекультурного порядка с чисто художественными факторами, а когда возможно, показать и органику их синтеза. На наш взгляд, данный подход весьма неплохо соблюден в нашей коллективной монографии, ибо в литературный процесс входит, как

известно, и литературный быт (история отдельных групповых объединений писателей, и их жизненные позиции и оценки, симпатии и антипатии и т.д.). В монографии весьма подробно описана история такой творческой лаборатории молодых писателей, как студенческие литературные кружки и объединения.

Основной единицей «Истории» является «национальная литература в своей целостности и внутренней диалектике», а объектом внимания и характеристики должен стать прежде всего тот писатель, который внёс «заметный вклад в развитие родной литературы» [6, с. 8]. Лишь целостное изучение литературного процесса способствует раскрытию его внутренней диалектики, обусловленной «борьбой противоречивых тенденций». В другом месте Ю.Б. Виппер корректирует последнее положение, утверждая, что взаимодействие не всегда сводится к борьбе, зачастую оно обретает характер соревнования. Уже отмечено, что в основу развития чувашской литературы была положена идея противоборства двух сил: центристических (заботящихся о традиционных гуманистических ценностях родного народа) творцов и центробежных (борющихся за отдельный класс, не признающих свой народ как единый и исторически сложившийся этнос) сочинителей. Художественно зрелые и талантливые произведения смогли сотворить исключительно писатели из первой группы (К. Иванов, М. Сеспель, П. Хузангай, В. Митта и др.).

Как известно, свою целостность и автономность художественная литература обретает постепенно, по мере обогащения определенных традиций и прохождения ряда последовательных этапов становления. В частности, чувашская литература стала вполне автономной и имеющей свои собственные художественные традиции в начале XX в. Но в этой литературной системе оставались и активно функционировали некоторые жанры чувашского обрядово-театрализованного фольклора и народной прозы, которые в достаточной степени компенсировали отсутствие разнообразных жанров драматургии и театра, а также некоторых видов прозы. Изучение данной особенности литератур-«ускоренников» весьма важно для объяснения ряда их своеобразий.

До начала XX в. чувашская литература была подчинена прежде всего просветительским целям, поэтому она действи-

тельно не имела своей автономии, точных ограничительных линий. Литература являлась многофункциональной, со строгой иерархией как фольклорных, так и литературных (религиозной и светской) жанров. XX в. — это целая эпоха смены литературных течений и, возможно, направлений (в монографии мы старались избегать использования подобных терминов). Художественная литература начинает свою полную, самостоятельную жизнь, не очень реагируя на фольклор. Наоборот, фольклор интенсивно начинает развиваться в авторских вариантах, т.е. он частично обретает черты индивидуально-авторского творчества. Правда, как уже было отмечено, еще на рубеже XIX — XX вв. система жанров литературы активно дополняется рядом фольклорных жанров. Подобный процесс проходил, как отмечает Д.С. Лихачев, и в древнерусской литературе [12, с. 44–47].

Проблема соотношения фольклора и литературы приводит нас и к следующей мысли. Чувашский народ в своей основной массе с XV по XVIII в. был земледельческим и языческим [25, с. 264–265]. А фольклор, по утверждению Д.С. Лихачева, целиком удовлетворял эстетические потребности трудового народа в художественном слове, литература же охватывала только те области, которые превышали возможности устного народного творчества [12, с. 49]. Вся феодальная верхушка чувашского общества пользовалась старотатарской (мусульманской) письменностью и литературой, которые впоследствии не были унаследованы чувашскими крестьянами из-за их конфессиональных различий. Поэтому чувашскую литературу следует начинать с XVIII в., когда она стала медленно зарождаться под благодатным воздействием идей русско-европейского Просвещения. Наличие средневековой литературной традиции для татарской передовой интеллигенции начала XX в. создавало определенные проблемы (борьба со средневековыми традициями и мировоззрением). В этом плане для чувашских писателей путь к свободной личности был значительно короче и прямее, но в то же время с трагическим концом: сильная радикализация чувашской интеллигенции закончилась, как известно, резким замедлением темпа формирования этнокультурной нации и ее культуры.

Следующей внутрикультурной (имеется в виду культура художественная) проблемой является рассмотрение литератур-

ного процесса в кругу искусств. В свое время М.М. Бахтин особо подчеркивал важность изучения литературного процесса в тесной связи с «глубоким анализом культуры» [5, с. 330]. «Литература и все виды других искусств управляются воздействием социальной действительности, находятся в тесной связи между собой и составляют в целом одну из наиболее показательных сторон развития культуры, — отмечает Д.С. Лихачев важность культурного контекста в истории литературы. — Вот почему при построении истории литературы показания других искусств помогают отделить значительное от незначительного, характерное от нехарактерного, закономерное от случайного» [12, с. 29].

Сопоставительное изучение литературы с другими искусствами не должно сводиться лишь к поиску аналогии и сходств. Не менее важным аспектом является выявление их различий и своеобразия. Очевидно, в определенные периоды внутри одной культуры они выполняли компенсаторские функции по принципу дополнительности. В чувашской литературе имеются жанры (романс, песня, драма), в которых слово синтезировано с музыкой; общими для поэзии и изобразительного искусства являются национальная цветосимволика, язык образов, мировидение и т.д. Геометрическая зеркальность народной вышивки сопоставима с некоторыми особенностями поэтики художественной литературы (разного вида повторы, образный параллелизм в поэзии, цикличность и др.).

К особому феномену следует отнести следующий уникальный факт: ряд писателей владел даром либо художника (К. Иванов, М. Сеспель), либо композитора и музыканта (Ф. Павлов, П. Осипов). При анализе литературных произведений этих писателей весьма желательное сопоставление их творений в различных видах искусств. Синтез искусств, их тяготение друг к другу в истории возникали не случайно и всегда имели определенные причины. В русской литературе это связывают с периодами «национального духовного подъема и с такими творческими методами, как романтизм и неоромантизм» [11, с. 131]. Три классика чувашской литературы — К. Иванов, Ф. Павлов и М. Сеспель — жили и творили в период национального возрождения чувашского народа, а в их произведениях немало характерных сторон романтизма как литературного течения (не путать с направлением, имеющим

эпохальную значимость и долгую продолжительность функционирования).

Таким образом, обнаружилась и требует своего решения проблема изменчивости содержания литературоведческих терминов. По убеждению Вл. А. Лукова, комплексный подход к изучению литературного процесса осуществляет так называемый «историко-теоретический подход», опирающийся, с одной стороны, на теоретические выкладки, а с другой – стороны, на необходимость внесения в теорию исторического момента. Главной особенностью данного подхода считается признание того факта, что на разных этапах и в различных исторических условиях одни и те же понятия могли менять свое содержание. Применяя известную терминологию к подобным явлениям, историк литературы обязан корректировать содержание используемых им терминов с учетом исторического момента [13]. Очевидно, не просто исторического, а национально-исторического момента, ибо литературы разнотипны и имеют национальное своеобразие.

Хотелось бы не согласиться с Вл. А. Луковым и по поводу его принижения возможностей типологического подхода к литературным процессам, в особенности по отношению к однотипным словесным культурам. Если исследователь умело корректирует содержание используемых им литературных терминов, то обнаруженные типологические аналогии и сходства могут быть полностью результативными в плане их объективности. Для изучения чувашской литературы начала XX в. весьма полезно знание аналогичного процесса в татарской культуре того же периода. Как уже было отмечено, необходимость непримиримой борьбы со средневековыми устоями в культуре и религии вынудила основную часть татарских писателей стать публицистами и сатириками, активно развивать комическое начало в литературе, жанры комедии, памфлета, фельетона. Не случайно в те годы в татарском мире функционировало несколько сатирических журналов, редактором одного из них до самой смерти был великий Г. Тукай. У чувашских писателей начала XX в. были несколько иные задачи (борьба с национальным нигилизмом, традиционным консерватизмом старшего поколения, в том числе и с религиозным просветительством второй половины XIX в., и др.).

Вышеназванные внутринациональные задачи определили литературно-жанровую специфику двух соседних и родственных народов. Следовательно, типологическое изучение нескольких синхронных литератур внутри одного региона позволяет обнаруживать не только сходства, но и определенные различия. Фундамент истории национальной литературы создается прежде всего из фактов и явлений, которые имеют внутриэтнический характер и национальную иерархию ценностей. Выход на другие литературы региона и определение их схожести и несхожести позволяют литературоведу совершенно по-новому, со стороны, увидеть исследуемый объект и полнее определить его специфику, своеобразие и самобытность. Такая история литературы будет представлять из себя органическую часть сообщества более высокого порядка, она будет вписана в историю отечественной и мировой литературы со своей национальной самобытностью.

Итак, возможности типологических сравнений вовсе не исчерпаны, в них прежде всего нуждаются литературоведы, изучающие литературы «ускоренного» развития — без прохождения последовательных стадий «классических» литератур. Типологический метод позволяет изучить как внутрилитературные и культурные явления, так и внелитературные факторы развития. Подлинная глубина анализа в подобных исследованиях достигается путем типологических поисков. Художественный образ всегда зиждется на сравнении, и потому всякий литературный анализ по-своему компаративен.

К основным внелитературным факторам развития следует отнести социально-политическую жизнь общества, которой в конечном итоге принадлежит решающая роль. Еще недостаточно изучены под теоретическим углом зрения разновидности, типы, формы и степени взаимодействия и соотношения этих двух факторов (внутрилитературного и внелитературного) развития литературного процесса. По наблюдениям ряда современных исследователей, в литературном развитии, наряду с плавной эволюцией, существенную роль играют и качественные скачки, когда новая литературная система противопоставляет себя тенденциям, на смену которым она идет.

Литературный процесс следует осмысливать и с точки зрения философии истории, других наук. Утверждение о том,

что подобный широкий аспект, свободно соприкасающийся с историей, философией, этнологией, социологией, историей общественной мысли и другими сферами науки, способствует нивелировке границ литературоведения, не оправдано. Такой «контекстный» метод способствует выявлению связи литературы с историческим движением этноса, этноландшафтом и т.д. [14, с. 10–11]. Именно философско-художественный уровень произведений даёт наибольшие основания для их причисления к литературе более высокого порядка (региональной, российской, мировой). Основным предметом исследования в подобных случаях становятся не сами процессы исторического развития, а история общественного, главным образом художественного сознания.

Выявление динамики национального художественного сознания и его форм, изучение его связей с другими видами сознания (этническим, социальным и др.) должны занимать в истории национальных литератур достойное место. Особое внимание уделяется такому уникальному явлению в художественном творчестве, как национальная идея, которая есть нечто большее, чем ментальность. «Реально же культурные основания, культурная конфигурация национальной идеи, — замечает К.К. Султанов, — всегда задача, а не данность, всегда проблема, а не аксиома» [26, с. 137]. И литература, как полагает известный литературовед, не воспроизводит и не транслирует национальную идею, а каждый раз как бы заново порождает как новость, как акт открытия произведения [26, с. 139–140].

В советское время, особенно до 70-х гг., не принято было говорить о национальной идее как явлении художественном. Затем ее заметили и квалифицировали как «пробуждение и становление национального самосознания» [1, с. 75]. Лишь в последней четверти XX в. вернулись к народу из спецхранилищ ярко выражающие национальную идею произведения «забытых» писателей (братья Турханы, Г. Комиссаров (Вандер), А. Милли, М. Юман и др.).

«Социалистический» реализм, который полностью исключал национальную идею и опирался, как известно, на идею-содержание классово-социального объединения всех народов и рас, есть категория идеологическая и философская. Данный метод, по выражению С.У. Алиевой, «диктовал на-

сильственное псевдоразвитие художественной словесности», в которой не было «места ничему национально-индивидуальному» [1, с. 80].

В советский период литература развивалась не благодаря, а вопреки диктату «социалистического» реализма. Проблему власти и народа, национальной идеи по-своему решают В. Митта (перевод «Бориса Годунова» А. Пушкина, цикл-поэма «Тайр»), П. Хузангай («Песни Тилли»), «лагерную» поэзию создает А. Воробьёв, на официальную национальную политику властей своеобразно реагирует С. Эльгер (серия рассказов, стихотворений и писем). Национальная идея в них существует не только в форме определенной данности, она актуализирована как художественная и политико-идеологическая задача (для примера следует привести факт обсуждения «национализма» С. Эльгера на пленуме Чувашского обкома КПСС).

Итак, вне контекста общественно-политической жизни народа и страны, без истории общественного сознания со всеми его разновидностями немислимо серьезное изучение литературного процесса. Как точно подметил К.К. Султанов, история литературы в определенном смысле есть и «история кристаллизации национальной идеи» [26, с. 139]. В нашей «Истории» она прослежена с начала до конца XX в. При этом литературе с усиленным вниманием к проблемам нации, её целостности (подобная литература в нашей монографии не совсем удачно названа «этноцентристской») противопоставлена литература с установками на мировой пролетариат, классовую борьбу («пролетароцентристская»). Такое противостояние двух противоборствующих тенденций продолжалось вплоть до конца XX в.

Методика построения теоретической истории литературы требует рассмотрения больших эпох и более мелких периодов в их динамике, выявления закономерностей их смены. Историко-литературные эпохи, как правило, выдвигают свои жанры и стили, разрабатывают специфическую тематику и проблематику. На наш взгляд, выделение эпох и периодов в «Истории» получилось более или менее удачно. Здесь мы опирались на фундаментальные разработки отечественных ученых, в том числе на теорию «длинных волн» Н.Д. Кондратьева. Но эти экономические волны с литературно-художест-

венными эпохами и периодами связаны не напрямую, а опосредованно. Развитие капитализма способствовало, как известно, динамике общественного сознания, а последнее — развитию социально-этнического сознания. Последнее напрямую воздействовало на изменение типов художественного сознания.

Обобщая вопрос о концепции «Истории» и путях реализации ее основных положений, следует однозначно заявить, что настоящий труд из двух частей (более 70 п.л.) вполне состоялся как коллективный научный труд со всеми достоинствами и недостатками.

В рецензии на нашу книгу «Чăваш литературы (1917–1930 сұлсем)» чувашский литературный критик А.П. Хузангай высказал мнение, что ради выживания чувашская литература должна «интернационализироваться», стать более «космополитичной», а литературоведам «необходимо использовать и опыт “нового историзма” М. Фуко и деконструкции Ж. Деррида» [28, с. 82]. Здесь же критик, соглашаясь с мнением Г. Тиханова (один из авторов вышеназванного журнала «Новое литературное обозрение»), заявляет о необходимости перевести «изрядно истощенное национальное повествование» в тональность глобализма с его культурным многообразием. Хочется сразу возразить: глобализация не только не стирает, но и «во многом акцентирует различия и подстегивает дух “культурного суверенитета”» [8, с. 90]. Тезис о наличии резкой реакции в современном западном мире на глобализм под видом «демократизации» в заокеанском понимании сегодня особо доказывать не приходится. Поэтому национальным литературам, в том числе и чувашской, для выживания обязательно следует «космополитизироваться» и «глобализироваться», а исследователям — заниматься деконструированием и перенять опыт сторонников «новой истории».

По поводу деконструктивизма следует привести несколько исторических объяснений В.Б. Земского. Рассматривая историю возникновения и развития сравнительного литературоведения, В.Б. Земсков отмечает, что сложившаяся в 1950–1960-х гг. постструктуралистская теория накрыла своей тенью всю область гуманитарного знания, в том числе и литературоведение. Для представителей этой «новой интеллектуальной истории» основной проблемой стало изучение поэти-

ки историографического текста, способов его конструирования, иными словами – проблема литературоведа-деконструктивиста [8, с. 76–77].

Бесспорно, что любой текст составляется исходя из актуальной эпистемы, идеологии, идентификационных убеждений автора (общества), то есть обязательно исходя из какого-либо «центризма». По мнению В.Б. Земскова, все большие и малые истории литератур советской эпохи строились на основе господствующего «единственно верного» учения, на идеях «взаимообогащения» и состыковались с историческими «преданиями», созданными историографией, разработанной ею периодизации восходящего прогресса. Все эти многотомные труды теперь невозможно «подправить». Что же касается очерков истории национальных советских литератур, то они, при всех издержках, цензурных лакунах, неполноте информации и некачественной интерпретации, остаются, в чём убеждён В.Б. Земсков, первыми точками отсчёта и занимают своё место в новых, современных попытках переосмысления своего прошлого, в стремлении вскрыть забытое, гонимое, запрещённое, воссоздать раньше спрямлявшиеся пути своего формирования в период до взаимодействия с русско-советской культурой [8, с. 80]. Но эти благие цели, как полагает В.Б. Земсков, легко могут привести исследователей либо к новому искажению истории, либо к этнокультурному провинциализму и обновлённой мифологии. Выход он видит в выработке нового гуманитарного мышления, которое «противостоит и нивелирующей глобализации, и культурной замкнутости и хочет понять мир в множественности составляющих его культур; оно отвергает порождённые европоцентристами представления о линейном развитии, стадиальности и прогрессе, о “неразвитости” / “развитости” / “высокоразвитости”, “зависимости” / “независимости” культур» [8, с. 92].

По мнению ряда ученых, назрела проблема постулата ускоренности литератур [24, с. 73]. В теории ускоренного развития литератур заложена идея биологического возраста. Уподобляя смену творческих методов (мифологизм > классицизм > сентиментализм > романтизм > реализм) раннему детству, юношеству и зрелости человека, теоретики соцреализма делали парадоксальные выводы о возможности пропуска ряда последовательных этапов классических литератур

Европы. Естественно, самыми зрелыми методами в те годы считались критический и социалистический реализм. В результате распределения этносов и их культур по стадияльным этапам чуваша и их финно-угорские соседи, как в образовании их автономий, оказались на самом непрестижном этапе человеческого общежития. Наступает советская эпоха, и происходит невиданное чудо: ранее «отсталые» народы и их «недозрелые» культуры оказываются на самой высокой ступени развития человечества. Такая предубежденность осталась, к сожалению, и в сознании большинства современных соотечественников.

В ходе критического пересмотра некоторых аспектов концепции «Истории» мы постепенно пришли к такому заключению: нет «зрелых» и «незрелых» народов и культур. Все культуры ориентированы прежде всего на духовные потребности своего этноса, они соответствуют своему историко-генетическому типу, видоизменяются с общественным и этническим сознанием. Традиционная установка восточных культур на их изначальные образцы и логику прецедента в мышлении способствовала формированию уникальных космогенных традиций, в корне отличающихся от европейской техногенной цивилизации, ведущей, что сегодня не вызывает никаких сомнений, к катастрофе планетарного масштаба. На таком фоне оценка весьма позднего и неравномерного распространения в Российской империи идей европейского Просвещения (идеи общечеловеческого прогресса) как отставание от прогрессивного развития человечества выглядит весьма неубедительной, быть может, и сомнительной. Еще Н.А. Бердяев показал ложность учения о прогрессе, критикуя линейное понимание времени, он утверждал, что учение о прогрессе находится во власти разорванного представления о времени. В таком обществе будущее является пожирателем прошлого (подробнее см.: [24, с. 74–75]).

История, в том числе и история литературы, это не столько прошлое, которое нельзя никоим образом изменить, сколько время-пространство, в котором непрерывно создается новое отношение к прошлым событиям, и создают их (новое восприятие и понимание) «меняющаяся современность и новые интерпретации». И этот процесс бесконечен [4, с. 54]. Перефразируя слова Ю.Я. Барабаша [4, с. 60], следует утверж-

дать так: наша «История» является определенным этапом в достижении конкретной исследовательской цели, который со временем должен стать подготовкой к будущему новому этапу.

Литература и источники

1. *Алиева С.У.* Национальная идея и эстетика социалистического реализма // *Нация. Личность. Литература.* Вып. 1. М.: Наследие, 1996. С. 67–81.
2. *Артемьев Ю.М.* Чувашская литература: учебник для X–XI классов русскоязычных школ. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2003. 238 с.
3. *Артемьев Ю.М.* XX ёмёр пусламăшĕнчи чăваш литератури. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1992. 254 с.
4. *Барабаш Ю.Я.* Историко-литературный дискурс: вызовы и апории (Размышления нестороннего) // *Вопросы изучения истории национальных литератур: теория, методология, современные аспекты.* М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 44–63.
5. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. 424 с.
6. *Виппер Ю.Б.* Вступительные замечания // *История всемирной литературы:* в 9 т. Т. 1. М., 1983. С. 5–12.
7. *Земсков В.Б.* Жанр «Истории» и ловушки исторического и историко-литературного знания на рубеже тысячелетий // *Известия АН. Серия литературы и языка.* 2003. Т. 62, № 3. С. 3–11.
8. *Земсков В.Б.* История литературы как жанр. От истоков к истокам? // *Вопросы изучения истории национальных литератур, теория, методология, современные аспекты.* М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 64–95.
9. *История чувашской литературы XX века. Часть 1 (1900–1955 годы): коллективная монография.* Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. 431 с.
10. *История чувашской литературы XX века. Часть 2 (1956–2000 годы): коллективная монография.* Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. 432 с.
11. *Корецкая И.В.* Литература в кругу искусств // *Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов).* Кн. 1. М., 2000. С. 131–190.
12. *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков: эпохи и стили. Л., 1973. 462 с.
13. *Луков Вл.А.* Концепция теоретической истории литературы Д.С. Лихачева. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/5/Lukov-likhachev> (дата обращения: 01.02.2010).
14. *Неупокоева И.Г.* История всемирной литературы: проблемы системного и сравнительного анализа. М., 1976. 360 с.
15. *Новое литературное обозрение.* 2003. № 1 (59).
16. *Пермские литературы в контексте финно-угорской культуры и русской словесности: коллективная монография.* Екатеринбург; Ижевск; Сыктывкар: Изд-во УМЦ УПИ, 2014. 556 с.
17. *Революциченчи чăваш литератури: текстсем. I том (XX ёмĕрчен).* Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1984. 464 с.
18. *Родионов В.Г.* Чувашский стих: проблемы становления и развития. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992. 224 с.
19. *Родионов В.Г.* Чăваш литератури, XVIII–XIX ёмĕрĕн пĕрремĕш сурри. Шупашкар: Чăваш патш. ун-чĕ, 1999. 171 с.

20. *Родионов В.Г.* Чăваш литератури (XIX ёмĕрĕн иккĕмĕш сурри). Шупашкар: Чăваш патш. ун-чĕ, 2002. 248 с.
21. *Родионов В.Г.* Чăваш литератури: X класра вĕренмелли вĕренÿ кĕнеки. Шупашкар, 2003. 272 с.
22. *Родионов В.Г.* Чăваш литератури, 1917–1930 сÛлсем. Шупашкар: Чăваш патш. ун-чĕ, 2005. 352 с.
23. *Родионов В.Г., Родионова Э.В.* Проблема интерпретации в современном региональном литературоведении // «Восток – Запад»: литература и художественная культура: Сборник материалов Международной научно-практической конференции (17–18 ноября 2017 г.). Казань: Отечество, 2017. С. 175–178.
24. *Родионов В.Г.* Чувашское сравнительное литературоведение: теория и практика. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 92 с.
25. *Родионов В.Г.* Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 324 с.
26. *Султанов К.* Национальное самосознание и ценностные ориентации литературы. М., 2001. 196 с.
27. *Фёдоров Г.И.* Чăваш литератури: XI класра вĕренмелли вĕренÿ кĕнеки. Шупашкар, 2003. 272 с.
28. *Хузангай А.П.* Новая трактовка истории чувашского слова? // ЛИК. Чебоксары, 2006. №2. С. 70–82.
29. *Юсуфов Р.Ф.* История литературы в культурфилософском освещении. М.: Наука, 2005. 435 с.

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ
ИЗ ЛИЧНОГО АРХИВА И.Я. ЯКОВЛЕВА:
ОПИСАНИЕ И АТРИБУЦИЯ**

В данном сборнике нами представлены тексты, хранящиеся в личном фонде просветителя чувашского народа И.Я. Яковлева (ф. 515) Государственного исторического архива Чувашской Республики (ГИА ЧР): «Записи татарских народных песен» [1]; «Поговорки в стихах на чувашском и татарском языках» [4]; «Сказки, загадки, поговорки и пословицы и бытовые обряды» [6]; «Старинные песни для детей на чувашском языке» [7]; «Песня о реке Большой Цивиль» [2]; «Записи разных песен» (в книге описи ГИА ЧР дело названо «Тексты песен различной тематики», в нем имеется перевод чувашских песен на русский язык)[8].

Вышеперечисленные рукописи чувашского просветителя до настоящего времени по неизвестной нам причине не привлекали внимания яковлевоведов. Правда, в начале 1980-х гг., при составлении первого тома текстов «Революциончи чăваш литератури» (Дореволюционная чувашская литература) старший научный сотрудник Чувашского научно-исследовательского института (ныне Чувашский государственный институт гуманитарных наук – ЧГИГН) Г.Ф. Трофимов (Юмарт) расшифровал и выписал все песни из вышеназванных рукописей. К сожалению, тогда редколлегия не смогла включить их в книгу, изданную в 1984 г. (она их отнесла к не совсем оригинальным произведениям И.Я. Яковлева). 22 мая 2001 г. эти выписи были переданы автору данной статьи с дарственной надписью. Данные архивные тексты до настоящего времени не смогли дойти до специалистов и массового читателя. В январе 2018 г. автор статьи сверил выписи Г.Ф. Трофимова с их оригиналами из фонда И.Я. Яковлева (ф. 515)

ГИА ЧР и подготовил к публикации в настоящем сборнике статей (см. с. 225–279).

Когда, где и кем были собраны вышперечисленные материалы, а также кто их переводил на русский язык? Какая степень причастности к ним просветителя чувашского народа? Ответы на некоторые из них можно найти в рукописях же. Так, «Записи татарских народных песен» [1] И.Я. Яковлевым собственноручно датированы 1875 г. На титульном листе рукописи имеется следующее, его же рукой внесенное замечание: «Большая часть песен вовсе не рекрутская, как должно бы ожидать по заглавию (татарского). Почти дословный перевод татарских песен». Ниже добавлено: «Студенту 4 к[урса] фил[ологического] фак[ультета] г[осподи]ну Яковлеву. 1875 год» [1, с. 1]. На то, что чувашский студент лишь выписывал с готовой рукописи переводы, указывают некоторые авторские пометки и объяснения (в скобках): «Я люблю читать “Бакирган” (заглавие книги)»; «...»* (*Нельзя разобрать)»; «(Первая строка не разобрана)»; «(пропуск в подлиннике)» и т.п. Очевидно, оригинал рукописи, с которого выписывал студент выпускного курса Казанского университета и будущий просветитель, был двуязычным (на татарском и русском языках).

Как отмечает Г.Ф. Юмарт, выпись чувашского студента с какой-то готовой рукописи сохранилась полностью. При этом Иван Яковлевич пронумеровал до пятой песни, они одновременно распределялись по годам записи (так можно понять из следующего вычеркнутого после записи словосочетания: «1853 г. “пелась”»). Всего пронумерованы 22 песни, которые охватывают 1853–1874 гг. Свои выписи студент Яковлев сделал, как отметил сам копиист, в 1875 г. Но с чьей же рукописи он переписал русский перевод текстов татарских (не столько кряшен, сколько мусульман) народных песен? Кто мог увлеченно собирать и систематизировать по годам записи этих образцов народного творчества в течение 22 лет? Пока окончательного ответа на данный вопрос нет (конечно, можно допустить авторство Н.И. Ильминского, но тогда загадочными становятся оставленные Яковлевым пометки в нерасшифрованных строках песен, так как он имел возможность консультироваться со своим учителем в любом удобном для них случае).

Как известно, в студенческие годы И.Я. Яковлев и его друзья усиленно собирали образцы чувашского народного творчества, часть которых сохранилась в его личных фондах. Так, в фонде 515 ГИА ЧР хранятся записи В.А. Белилина (студента Казанского университета, талантливого фонетиста) текстов чувашских песен, пословиц и сказок, а также сюжетов сказок на татарском языке. Рукопись имеет следующее название: «Поговорки в стихах на чувашском и татарском языках» [4]. Здесь первое слово использовано не в значении фольклорного жанра, а в смысле «образцы речи в их фонетическом звучании» (тщательно отмечены палатальные варианты согласных букв, а также современные буквы *й* и *ё* соответственно написаны как *ь* и *ь*). Записи этих текстов сделаны, скорее всего, в ходе работы В.А. Белилина и И.Я. Яковлева над составлением «Букваря для чуваш» 1872 года издания. Убедительным доказательством тому служит совместное письмо студента Белилина и чувашского учителя-самоучки Тимофея Петрова к И.Я. Яковлеву из чувашского села Пимурзино (Буинского уезда Симбирской губернии, расположено в шести километрах от русского села Бурундуки), написанное 18 мая 1871 г. [3, с. 1–2]. «В этом письме о себе и о занятиях Василия Алексеевича скажу только следующее, — сообщает Т. Петров, — переписывание сказок и песен и т[ому] под[обных] пока идет довольно медленно, но за всем тем мы успели записать около тридцати разных песен и около двух сказок (одна сказка не докончена рассказчиком)» [3, с. 1]. Более точна информация В.А. Белилина: «Написали мы с Тимофеем Петровичем 36 песен, 11 загадок, 4 молитвы, одну статейку некую под заглавием “слова дружки” и полторы сказки» (Там же).

Из писем И.Я. Яковлева А.В. Рекееву становится известно, что в 1873 г. В.А. Белилин собирал фольклорный материал для чувашского букваря в с. Тимерсяны [10, с. 158]. Из письма от 1 февраля 1874 г. можно узнать, что к сбору материала он подключил и А.В. Рекеева: «...Не можешь ли ты собрать, пока не удалился из Тимерсян, побольше сказок, рекрутских песен, а также и других песен, например хороводных, — у В[асилия] Ал[ексеевича] в Тимерсянах очень мало записано» [10, с. 164–165].

Итак, в годы работы над составлением и переработкой «Букваря для чуваш» (1871–1974 гг.) его авторский коллек-

тив под руководством студента Яковлева собрал большое количество фольклорного материала. Особый интерес, проявленный студентом из Кошки-Новотимбаева к рекрутским песням (см. предыдущее письмо), думается, совершенно неслучаен. Первоначально мы полагали, что на основе текстов данного жанра студент выпускного курса намеревался сочинить курсовую или дипломную работу в сравнительном аспекте (на основе сравнений татарских и чувашских рекрутских песен) [5, с. 81]. На такую мысль наталкивает рукопись И.Я. Яковлева «Тексты песен различной тематики», в которой имеется русский перевод и чувашских рекрутских песен [8]. Поэтому мы допускали, что по какой-либо объективной причине (недостаточное количество материала, изменение темы и т.п.) работа не была выполнена.

В ходе работы над составлением данной статьи мы обратили внимание на письмо И.Я. Яковлева Н.И. Ильминскому от 11 ноября 1875 г., в котором первый сообщает второму следующее: «До сих пор я еще не писал диссертации, не знаю, как и быть, собираюсь кое-что написать да послать Фирсову» [10, с. 59]. В примечаниях книги «Письма» ее составитель (Н.Г. Краснов) утверждает, что выпускник Яковлев написал научную работу по теме «Несколько памятников устной чувашской словесности в переводе на русский язык» [10, с. 306].

Как уже было отмечено, научным руководителем И.Я. Яковлева был профессор Н.А. Фирсов, который рекомендовал выпускнику сочинить кандидатскую диссертацию и представить ее до января 1876 г. Наличие материала по татарскому фольклору (песни и сказки) позволяет предположить, что И.Я. Яковлев тогда действительно собирался написать научную работу, в первую очередь в сравнительном плане. Утверждение же Н.Г. Краснова о завершении чувашским студентом диссертационной работы по вышеизложенной теме пока остается ничем не подтвержденным предположением. Его поиски рукописи данной научной работы, как нам известно, остались безрезультатными.

После окончания университета И.Я. Яковлев был назначен, как известно, инспектором чувашских школ Казанского учебного округа и, естественно, полностью был погружен в педагогическую и школьно-организационную практику, по этой причине, следует полагать, постепенно охладел

к научной деятельности. В данном случае логичнее считать, что его работа по оформлению диссертации приостановилась на этапе сбора материала, не более того. По воспоминаниям самого просветителя, часть собранных в те годы фольклорных текстов в начале XX в. была передана в распоряжение Н.И. Ашмарина, а другая часть осталась в его домашнем архиве [9, с. 98]. В советский период вместе с остальными документами они были переданы в ЦГА Чувашской АССР (ныне ГИА ЧР). Что касается работы «Несколько памятников устной чувашской словесности в переводе на русский язык», то она, как нам кажется, исследователями перепутана с архивной рукописью И.Я. Яковлева «Тексты песен различной тематики», которые тоже являются русскими переводами чувашских народных песен [8]. В ней представлены переводы следующих жанров чувашских народных песен: *сăра юррисем* («гостевые») – 56 песен, [рекрутские] – 12 песен; «молодых парней и девиц» – 17 песен; «свадебные» (вместе с «плачем невесты») – 56 песен. Все названия жанров и примечания (типа «По записи Архипа Богд[анова]», «Из моей тетради») принадлежат И.Я. Яковлеву. Архип Яковлевич Богданов – это ученик Симбирской чувашской школы (до 1874 г.), затем он работал учителем Новоайбесинской школы, а в 1889 г. – в школе д. Казанлы Вольского уезда Саратовской губернии [10, с. 125]. Следует полагать, что свои записи он сделал по просьбе И.Я. Яковлева в 1874–1875 гг., быть может, и несколько раньше. Сбор образцов устного народного творчества самим просветителем осуществлен в те же годы. Например, в письме Н.И. Ильминскому от 12 июня 1871 г. он сообщает следующее: «Я тоже в последнюю поездку записал несколько сказок, пословиц и загадок; но этим делом я еще хочу заняться среди лета. Вообще у нас материалу для составления учебников на чувашском языке наберется много, но только не знаю, как мы сумеем им воспользоваться» [10, с. 54]. В рукописи «Тексты песен различной тематики», как уже было отмечено, имеется пометка автора: «Из моей тетради». Следовательно, он увлеченно собирал и народные песни, многие из которых при переводе сопровождалось его пояснениями и замечаниями.

Из всего сказанного вытекает следующее заключение:

1) первоначально студент Яковлев организовал сбор памят-

ников чувашской устной словесности с целью составления учебных пособий на чувашском языке; 2) по мере приближения к выпускному курсу он, как сложившийся практик, считал целесообразным применить этот готовый, но неиспользованный материал в написании выпускного сочинения (кандидатской диссертации) в сравнительном плане.

Была и другая, более весомая причина охлаждения начинающего свою просветительскую деятельность И.Я. Яковлева к науке, это — пример Н.И. Ильминского. Именно благодаря этому незаурядному человеку чувашский студент, собиравшийся получить высшее образование и реально помогавший отдельным юношам (знакомым, сверстникам) получить образование в Симбирском удельном училище, преобразовался в деятеля-практика на ниве народного (чувашского) просвещения. Он действительно был практиком, опиравшимся на теоретические разработки своего учителя. Преданность делу жизни Ильминского Яковлев подтверждал не только активной просветительной деятельностью (создание букваря, открытие чувашских школ и т.д.), но и официальным заключением со своим учителем так называемого «договора о родстве» (в 1877 г. обязанный Ильминскому во всем, в том числе и получением должности инспектора чувашских школ, И.Я. Яковлев женился на ее приемной дочери). Такой жертвенный поступок с его стороны был необходим ради достижения самой главной его жизненной цели, которая определилась у него, как считал сам просветитель, еще в 1864 г. [9, с. 57]. Через 11 лет став инспектором чувашских школ, в последующие годы он полностью реализовал свои юношеские мечты и желания, всю жизнь был предан святому делу — национальному подъему чувашского народа.

Литература и источники

1. Записи татарских народных песен // Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР). Ф. 515. Оп. 1. Д. 3. 1875 г. 18 л.
2. Песня о реке Большой Цивиль // ГИА. Ф. 515. Оп. 1. Д. 11. Не ранее 1871 г. 1 л.
4. Письмо В.А. Белилина и Т.П. Петрова от 18 мая 1871 г. // ГИА ЧР. Ф. 7. Оп. 1. Д. 223. Л. 1–2.
3. Поговорки в стихах на чувашском и татарском языках // ГИА ЧР. Ф. 515. Оп. 1. Д. 6. Не ранее 1871 г. 12 л.

5. *Родионов В.Г.* Чувашское сравнительное литературоведение: теория и практика. Чебоксары: Новое Время, 2017. 92 с.
6. Сказки, загадки, поговорки и пословицы и бытовые обряды, собранные И.Я. Яковлевым // ГИА ЧР. Ф. 515. Оп. 1. Д. 7. 18 л.
7. Старинные песни для детей на чувашском языке, собранные И.Я. Яковлевым // ГИА ЧР. Ф. 515. Оп. 1. Д. 10. Не ранее 1871 г. 1 л.
8. Тексты песен различной тематики, собранные И.Я. Яковлевым // ГИА ЧР. Ф. 515. Оп. 1. Д. 12. 19 л.
9. *Яковлев И.Я.* Моя жизнь: Воспоминания. М.: Республика, 1997. 694, [2] с.
10. *Яковлев И.Я.* Письма. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1985. 366 с.

ЗАПИСИ ЧУВАШСКИХ И ТАТАРСКИХ ПЕСЕН
ИЗ ЛИЧНОГО ФОНДА И.Я. ЯКОВЛЕВА¹

Поговорки в стихах на чувашском языке

1

Кашкӑр — манӑн кашавар,
Упа — манӑн утаман,
Тилӗ — манӑн сутник,
Мулкач — манӑн теҫетник,
Русак — манӑн спурщӑк.

2

Чӗмпӗр ҫулӗ чӗнтӗрлӗ,
Хусан ҫулӗ хӑнтӑрлӑ.
Пуян хапхи сӑнчӑрлӑ —
Вырӑс, тутар кӗреймест,
Эпир ҫапах уҫса кӗтӗмӗр.
Пуян пусми пуставлӑ,
Вӑл пусмаран кӗмешкӗн
Кӗҫсе пушмак кирлӗ-тӗр.
Пуян алӑкӗ — йӑс алӑк,
Вӑл алӑка уҫмашкӑн
Хура сӑран алса кирлӗ-тӗр.
Пуян пӑрчӗ — шура пӑрт,
Вӑл шура пӑрте кӗмешкӗн
Кӑтат илен кирлӗ-тӗр.

¹ Внутритекстовые замечания в овальных скобках принадлежат частично переводчику (уточнения перевода), частично И.Я. Яковлеву (о качестве отдельных записей слов, строк, имен и названий). Примечания в квадратных скобках [...] сделаны редактором Г.Ф. Трофимовым (Юмартом). В угловых скобках <...> представлен зачеркнутый текст, восстановленный редактором.

Подстрочные примечания принадлежат автору-переводчику или научному редактору данного сборника И.Ю. Кирилловой.

Пуян сакки – хәмаҫ сак,
Тавра-тавра ларма хушаҫсә.

3

Пёчөксә сырма – вёт чулләх,
Ёнчә пушмак тәпне пётөрчә.
Ҫич ют сәмахә – сивә сәмах,
Ҫамрәк чәре ҫуне шәрәтрә.

Икә алләмра икә сулә,
Улпутсем ыйтаҫсә парнене.
Лайәх чәлхе-ҫавар паракана
Ырә ҫынсем илесә хәнана.

Сәтеләрсем ҫинче сарә курка,
Пурте ҫамрәк хурән тәпәсем.
Ёнтә, тәван, ёҫкёр-ҫикёрсем –
Шәшкәләхри мәйәр тәпәсем.

4

Хусантан илнә хура лаша
Хура пурҫән нәхти пуҫәнче.
Самартан илнә сарә лаша
Сарә ука ҫилхи ёнсинче.
Пасартан илнә шура пурҫән
Мәнпур тәвви-ҫакки әшәнче.
Пирән пек ҫамрәк ачасенән
Мәнпур әсә чәри тәпәнче,
Утвичәсем чәлхи вәҫәнче,
Манкисем сәмси вәҫәнче,
Хәлхисем пуҫә аяккинче.

Атәлсем ҫинче аллә хур,
Алләшә те хура хур...

ГИА ЧР. Ф. 515. Он. 1. Д. 6. Л. 1–3.

Старинные песни для детей на чувашском языке

Автан хўри каштара,
Шатра йинке² сак синче.
Вӑрӑм йинке вӑрманта,
Лутра йинке кӗҫсе синче,
Кӗске йинке кӗҫсе синче,
Пӗчӗкҫӗ йинке пичкере,
Хура йинке хуран ҫавать.
Тӑрсамӑр, хӗрсемӑр,
Тӑрхи хӑта килет-ҫке.
Тӑрӑр — йытӑр вӗрет-ҫке,
Ҫавна тухса чарсамӑр,
Хирӗҫ тухса уҫсамӑр,
Турӑхпа ҫӑкӑр лартсамӑр.

* * *

Утрӑм, утрӑм — улма тупрӑм;
Вӑл улмана кукамая патӑм,
Кукамай мана куймак пачӗ;
Вӑл куймака йытта патӑм,
Йытӑ мана ҫура пачӗ;
Вӑл ҫурана ҫынна патӑм,
Ҫын мана пушӑ пачӗ;
Вӑл пушӑпа ҫӗре ҫапрӑм,
Ҫӗр мана тырӑ пачӗ;
Вӑл тырра чӑхха сапрӑм,
Чӑхӑ мана ҫӑмарта пачӗ;
Вӑл ҫӑмартана вучаха хыврӑм,
Шарт! турӗ, парт! турӗ,
Хӑрах куҫӑмпа курах юлтӑм.

ГИА ЧР. Ф. 515. Оп. 1. Д. 10. Л. 1.

² Так в рукописи.

**Песня о реке Большой Цивиль
на чувашском языке**

Шыв хёрринчи хурама
Шыв хумтарать тееççё.
Асла Сёрпу хёрёсене
Ял култарать тееççё.

* * *

Сўллё-сўллё тусем пур,
Сўллё тусем сине улахас мар,
Шур талана хуратас мар,
Синсе пилёке авас мар.
Самрăк-самрăк пуçа асла хывас мар,
Ватăсен чунне виртлес мар.

ГИА ЧР. Ф. 515. Оп. 1. Д. 11. Л. 1.

Сăра юрисем [Пирушечные]

1

Среди большого леса
Растянуты тенеты.
Нагружены московские сани.
Из 60-и, 70-и человек
Избраны наши родные.

2

Мокрый снег хлопьями идет,
А молодой олень дрожит.
Не выдавши в жизни нужды,
Нельзя сделаться мужчиной.

3

Две гнедые лошади в конюшне
Лягаются, на двор просятся.
Ах, два глаза и одна голова
Жажнут видеть родных.

4

Красивы ворота у околицы.
Как нам отворить и затворить?
Они не сами отворятся и затворятся.
Когда мы хотели играть и смеяться,
Трудные настали времена.

5

Бывают ли у дуба яблоки?
Если бывают, годятся ли на пищу?
Из семи чужих может ли быть родной?
Если бывает, может ли равняться с родным?

6

Падает цветочек,
Если холодный ветер подует.
С ума не идет родной
Оттого, что он хорош.

7

Листья краснее яблок.
Хозяева лучше хороших коней.

8

Не следует ходить вечером на базар,
Не следует покупать узорчатых вожжей.
Узорчатые вожжи на хорошей лошади,
А наше счастье у Бога.

9

Толкнул в дверь – отворилась,
На воде цветок заблестел.
Когда мы приехали в этот дом,
Хозяин дома повеселел.

10

В чистом поле круглое озеро,
На берегу круглого озера камыш,
У камыша чистый шёлк.

Тот, кто вьёт из шелка вожжи,
Не муж ли это нашей сестрицы?
Та, которая светлым позументом вышивает,
Не наша ли это сестрица?

11

Куда, ласточка, летишь, торопясь?
Зачем так вытянул концы крыльев?
Куда идете, сестрица, торопясь?
Зачем нас оставлять не в расположении?

12

(Ответ на предыд[ущую] песнь)

Берега Волги песчаные,
На песке белый цветок,
На белом цветке белые бусы.
Не срывайте, выбирая по одному,
У вас, вероятно, еще будут гости (кроме нас).

13

Не поднимусь на вершину высокой горы,
Не выпачкаю белых чулок.
За три спетые песни
Не ужогу сердцу сестрицы и зятя.

14

Запоют на заре ласточки —
Заплачут безродные старухи.
Запоеет в обед жаворонок —
Заплачут вдовы женщины.
Закукует в лесу кукушка —
Заплачут бедняжки-сороки(?)

15

Трудно отворить ваши ворота,
А перепрыгнуть — забор высок.
Стан Ваш точно у камыша,
А лицо у Вас точно кумач,
Постыдилась Вам в глаза посмотреть.

16

У круглого озера черемуха,
В промежутки ветер дует,
Кисти черемухи ветром перемешиваются.
Ах, батюшка и матушка!
Язык вяжется от вашего меда.

17

В чистом поле два камыша,
У одного золотой верх, говорят,
У другого серебряный, говорят.
Как они выросли вместе?
Ветер принес их.
Как мы очутились вместе?
По Божьему велению очутились вместе.

18

На верху высокой горы березняк,
Стоит будто там привязанная лошадь.
Видят глаза, руки не достают,
Возлюбленный-родной будто чужой стоит.

19

Дикие гуси летят стаей,
.....
Мы приехали в этот дом,
Из всех родных родного выбирая.

20

Лебедь прилетает (идет?),
Когда снег и лед не растаяли.
Для красоты дом идет,
Когда в нем муж и жена.

21

У вороной лошади, купленной в Казани,
На голове черные шелковые узды.
У саврасой лошади, купленной в Самаре,
На голове зеленые шелковые узды.
Голова перед отцом и матерью,
А душа перед Богом и Судьбой.

22

Новую шубу сшил,
Никогда не надевал, надел раз.
Приехал в этот дом,
Никогда не пел, а песню спел.

23

День отъезда приближается,
Речи недоговоренными остаются,
Опустеют и постели, на которых мы спали.

Все родные были, все были;
Кого не было, сама знаю,
Почему не приехал, про то сердце знает.

Провожайте, родные, провожайте,
Пока не выйдем из своей земли и воды.

При выезде из родной земли и воды
Журчит, течет прохладный ключ.

Сердце изнывало, прилегли, напилась,
Но не успокоилась оно, (этого) я не испытала.

Если бы сердце у меня было спокойное,
Я бы сознала, что голова моя потеряна.

Если бы сознала, что голова моя потеряна,
Я бы больше поговорила с вами, родные.

Говорила бы, пока не погаснет в голове печаль,
Говорила бы, пока не исчезнут на языке речи.

24

Если пол ровный,
Хорошо сор мести.
Если в этом доме есть ровесники,
Хорошо приезжать и уезжать.

25

Трудно низенькую траву косить,
Еще труднее скошенное собирать.
С вами, родные, трудно видеться,
Увидишь вас – еще труднее расстаться.

26

Будь на Волге половодье нетиное,
Не могли бы сесть бурлаки на лодку.
Если бы вы, родные, не сварили пива,
Не могли мы пить этот напиток.

27

.....
.....
.....
Ах, сестрица и зятюшка!
За которую ногу да поклониться?
Дайте нам правую ногу,
А левую ногу возьмите назад.

28

Шинованные колеса у телеги
Блестят по Казанской дороге.
Красивый хомут и медное кольцо
Блестят на хорошей лошади.
Золотая серьга и серебряное хушпу
Блестят на сестрице.
Серебряное кольцо с аметистовым глазком
Блестят на руках мужа сестрицы.

29

Что делают по ту сторону Волги?
Из конских волос вожжи вьют –
То распутывают, то ссучивают:
Не знают, что от этого цвет теряется.
Сами провожают и ласкают,
Про то не знают, что не каждый день видимся.

30

Квадратный сад – яблоневый сад,
Не знаю(?), как спеет виноград?
Мои черные глаза и нежный стан
Для чьего счастья растут?

31

Надобно сделаться желтым камышом,
Когда на Волге было половодье:
Выбило бы на берег.
Пока молодой головы не миновала печаль,
Следовало быть у матери за пазухой.

32

Новые сани, новая повозка,
По четырем углам медные гвозди.
Когда бы не заржавели они, почаще потирай,
родной.
В неделе семь дней бывает,
Не забывай, родной, почаще поклон присылай.
Если поклон пошлешь, поклон не дойдет,
Напиши на бумаге, письмо пришли.

33

Кучера коней закладывают,
А господа на это смотрят.
Как мы с родным поем,
Семь чужих стоят и смотрят.

34

На окошках примерзло,
Но немного оттает.
Когда приедешь в этот дом в гости,
Немного поживешь – уедешь.

35

12-саженная ременная вожжа,
Середина у них шелковая, концы из позумента.
Как взять их, как положить?
Перед такими хорошими людьми, как вы,
Как встать и как петь?

36

Маленькая речка – мутная вода,
Не знай, не течет ли из леса?
Нам в этом доме пить и есть,
Не знай, удастся ли весь век?

37

Между Самарой и Петербургом
Золотые яйца катал,
Не умея катить, растерял.
Ах, сестрица и зятюшка,
Не умея угощать, вас охладил.

38

Если хотите отпустить, провожайте,
Выдьте на двор, вычистите крыльцо.
По какой дороге мы поедем,
На крыльцо выдьте, посмотрите,
Смотрите, пока не устанут глаза.
Когда мы уедем из глаз,
Поднимите обе руки и заливайтесь слезами.

39

Дикие гуси летят стаей
И пух оставляют на лугу;
Кому его собирать, как не нам.
Неприятные и горькие слова
Кому слышать, как не нам.

40

Кто в новой шубе, не замерзнет.
Кто с родными заодно живет,
Не почует, как век пройдет.
Кто желтое масло ест, не проголодался,
Кто с родными заодно жил,
Не заметил, как век прошел.

41

Когда сильно снег идет,
На ровном месте гора делается.
Когда сильно дождь идет,
На ровном месте озеро делается.
Нас ненавидящие люди
Из небылицы былицу делают.

42

Наша игра в молодости походила
На игру двенадцатилетнего оленя.
Когда в молодую голову думы запали,
Перегнулись мы, подобно черной змее,
Свернулись, подобно белой бересте.

43

Для белой узорчатой вышивки
Нужны нитки тоньше белого волоса (конского).
Чтобы петь песню перед вами,
Нужен человек с языком ласточки.

44

Маленькая каменная мельница
Ежедневно пшеницу мелет.
Ах, сестрица и зятюшка,
Гневаюсь на вас, что ежедневно не вижу.

45

На 60 сажень чащобы сделал,
Не знал, что яблоня есть.
Перед столбом ставши, пел,
Не знал, что в доме старик есть.

46

Летучий черный ворон
Проходящему дорогу даст.
Бог и Пюлех (Судьба)
Путешествовать дорогу дают.

47

Поднимаясь на высокую гору,
Супонь у хомута оборвалась.
Завязывая супонь у хомута,
Концы десяти пальцев заморозил.

48

Побег, спустился на гору,
Вижу: красные девицы крупу моют (на речке).
Посмотрел на крупу – пшено,
На две щеки посмотрел – яблоки.

49

В 60 подвод обоз идет,
Серая лошадь во главе обоза.
Если не оставят Бог и Пюлех,
И мы будем главами дома.

50

Люди березу рубят,
А наша береза еще растет.
Люди с девушками играют,
А наша девушка еще растет.

51

В Сярмась³ войска играют (смотр делают),
На березе пчелы играют.
Зачем войска эти играют?
Старых хотят отпустить,
Вместо них молодых собрать.

Зачем пчелы играют?
Чтобы улей медом наполнить,
А нас медовым пивом напоить.

³ *Сярмас* – чувашское название деревни, а также черемис чуваша называют *сямас*. – *Авт.*

52

Квадратный сад – яблоневый сад,
Как виноград-ягода растет?
Брови черные, глаза – звезды,
Для чьего счастья растет?

53

Я яблоко съела,
Но не знай, куда деть скорлупу?
Ах, сестрица и зятюшка!
Чтобы перед вами говорить,
Откуда я хороших слов найду?

54

Вышел за околицы, лошадь пустил (пасть)⁴,
Не знал, что клубничный стебель есть.
Перед столом встал, пошутил,
Не знал, что старики сидят.
Если бы знал, что старики сидят,
С наклоненной головой вошел бы в дверь.

55

На высокой горе здания есть,
Двенадцать ульев пчел есть.
Что рот не открывается, гнев есть(?).
Ах, сестрица и зятюшка!
Что вы не приезжаете, гнев есть(?)

56

(Во время праздника дети поют перед родителями)

Ах, батюшка и матушка!
Давайте вместе жить – дни видеть⁵(?!)
Что может равняться с жизнью?
Эй, родные и ровесники!
Давайте вместе жить – дни видеть!
У Бога дней для всех достанет.

⁴ Так в рукописи. Правильно: *пасть*.

⁵ Сыновья эти слова относят друг к другу. Вместе [со] всем семейством, не разъезжая(?) [друг] от друга. Дни видеть – счастье. – *Авт.*

Дом отца на город походит;
Неоткуда взойти (места нет);
Куда ни наступишь — золото, серебро.
Дом отца на город походит,
Без белых чулок никуда ступить нельзя.
Эй, родные и ровесники!
Все мы на камыш ходим.
Что может равняться с жизнью?
Эй, родные и ровесники!
Если согласно будем жить,
Не почувствуем, как век пройдет.

(Отец на эту песню отвечает:)

Да, дети, вместе живите, согласно живите.

Солдатские песни

1

Чем родиться сыном солдатки,
Лучше быть чемерицей, —
Взойти средь большого луга
И быть скошенным русской косой;
Лучше быть травой по колено,
Чтобы сгнуть осенним дождем,
Чтобы поплыть весенней водой,
Чтобы быть выброшен на сушу волной,
Чтобы высушило красное солнышко;
Окончились бы мои печали.
Дайте же моей матери париться новый веник,
Новый веник, срубленный на отрубке;
(<Пусть> парится, парится матушка, не разбивается(?))
И не ждет, что дитя после не возвратится.

2

Проводила матушка нежно, нежно.
Доехал я без шапки до Симбирска.
Догнали семеро чужих, неродных, пожалели,
Сняли с своей головы шапку и дали мне,
Водили меня по лавкам.

Нет у моего отца и матери ни сына, ни дочери,
На кого им опереться, когда они состарятся?
Если бы они вздумали опереться, у них [нет]
и одного сына.
Если бы они вздумали дело сделать, у них нет снохи;
Если бы они вздумали поговорить, у них нет дочери.
Перед домом отца большой сад;
В саду яблони,
У яблонь от корня до вершин все сучки.
На яблоневых сучках все желтые птицы.
Желтые птицы песни поют,
Сердце моего отца раздирают,
А из глаз матери слезы проливают,
Позади дома отца опять большой сад,
В большом саду по речке белая ветла,
У ней один свободно выросший сучок.
Не знаю, будет он годен или нет дугу гнуть?
А если захотим дугу гнуть, то мастера нет,
И мастер есть — стана нет,
И стан есть, но прибора нет.
Горит мое сердце от думы, душно моей душе.

5

Улица наша — прямая улица,
Деревня наша — богатая деревня.
В продолжение шести дней шестьдесят человек
У троих молодцев стояли на карауле.

Матушка обед готовит,
И огонь у ней постоянно горит.
Троих молодцев хоронят
Городским судом.

Позади черный лес,
В нем грачи шумят.
Троих молодцев хоронят,
А у стариков спор идет.

Встал поутру, вышел на двор,
Будто вершина дерев зав...(?)

Трое молодцев лежат под землей,
Как будто птица с раненым крылом.

Когда отправились(?) к дому,
Не знали отец и мать;
Если б отец и мать знали,
Не случились бы эти дела.

Всемером пошли, вчетвером возвратились.
Троих из нас обрывом задавило.
Левую щеку земля поранила,
Правую щеку ветер перелизал.

Полотняная рубашка на мне.
Сделалась пеной в белой Волге.
На белой бумаге написал письмо.
Крутой берег обвалился, и мою грудь придавило камнем.

6

Перед нами течет проточная река;
В ней утка, ныряя, моется.
Оставшаяся дома моя родная мать
Горюет, что меня отдали.
Оставшаяся у меня дома родная мать
Смотрит в глаза и заливается горькими слезами.
Не плачь, не плачь, душа-матушка.
Не пожалел меня родной мой отец.
Оставшаяся от меня дома серая лошадь
Имеет ли, батюшка, корм?
Двадцать три года жил дома,
Не пришелся я родным по душе.

7

Город Казань — большой город, душа моя!
Самые большие лавки не затворяются,
Почему большие лавки не затворяются,
Казанский купец идет на Макарьевскую ярмарку,
Запряг в повозку пару гнедых лошадей,
Кучер плачет о том, как он сохранит их,
У гнедой лошади гривы редкие,
А в нашей деревне женихи редкие,

Оттого что они редки, мне осудили(?)

поговорить с ними,

И у нас девушки, которых ты полубил, красавицы,
Наши речи исполнились, душа моя.

8

Побег в сад,
Купил яблоко за деньги.
Не знаю, достанет[ся] ли красавице-девушке,
Не знаю, достанет[ся] царю.
Подобно месяцу светится
Одежда французов.
У французов лошади
.....
У французов на стоянке
Невозможно ходить [-]
Отрубленные солдатские головы.
Не плачьте, молодцы,
Может быть, возвратим[ся] живые,
Перейдем реку у Варшавы,
Побросавши людей, б...сту(?)
Полное море кораблей идет,
Свечи зажжем внутри [н]их.
Летают ядра, подобно дождю,
Над Севастополем.
У нашего царя будет война
В течении(?) – пусть(?) иногда(?)
Мы будем драться на войне
По груди в [крови?]

9

На руках [большая/белая?] камышовая трость,
Не опирайся на нее, батюшка изломается,
Отсутствие твоего выборного сына почувствуется.
На руке матушки серебряный браслет,
Не [1 нрб], матушка, рукой, выронишь,
Отсутствие любимой снохи почувствуешь.

На том свете [1 нрб] добрым делом,
 На этом свете с добрым [1 нрб] другом.
 Ка[у]рая лошадь, запряженная в вязовую дугу,
 Бросается [2–4 нрб]
 Она прилична под господином.
 Первую [1 нрб] не любят,
 Она растапливает молодое сердце.
 Подружился с девушкой четырнадцати,
 [2 нрб] сердце ретивое,
 Льются слезы из глаз.

Песни молодых парней и девчат
 (По записи Архипа Богданова)

1

Вяз срубил, лыжи сделал,
 Пошел, покатил в верховье⁶.
 Не выбрали нас в судьи.
 Весною поехал боронить,
 Осенью поехал пахать.
 Соха не взяла, лошадь не пошла;
 Измаявшись, сел петь —
 По тропинке идут красные девицы;
 Постыдился их, лег на рубеж⁷.

2

Через черный лес дорогу прорубил,
 Чтобы было удобно вороной лошади.
 Из желтого камыша шалаш сделал,
 Чтобы было тенисто молодой головушке.

3

За гумнами голубые цветочки,
 Хорошо среди них длинный летний день проводить.
 По улице проходит черноокая красавица,
 Приятно с нею длинную зимнюю ночь проводить.

⁶ Т.е. к верховым чувашам, которые в Козьм[одемьянском] уезде.
 — Авт.

⁷ Имеется в виду: *межа*.

4

Из крошечного сукна кафтан сшил,
Не случилось купленного черного бархата.

Из девяти овин[ов] полушубок сшил,
Не случилось купленной сурковой овчины.
Когда увидел черноокою возлюбленную,
Не случилось купленных гостинцев.

5

Квадратный сад — яблоневый сад.
Не знаю, где спеет ягода изюм?

Брови русые, глаза — звезды,
Волосы зотистены(?) — они мне богом сужены,
Не знаю, в чьи глаза смотрит, растет?

6

Через Волгу олень плывет,
Рогами воды не касаясь.
Наша возлюбленная нас ждет,
От окна головы не отнимая.

7

Из черного ремня узду сделал⁸,
Шелковыми кисточками убрал.
Душа полюбила — поцеловал;
Понравились души — подружился.
Французский платок купил
Для той, что имеет белый квадратный платок.

Подобно камышу, выросла я
Для счастья деревенского красного молодца.
Французский платок — с белыми крапинками,
А деревенский красный молодец обманчив.

⁸ В начале 8-й строфы редактором Г.Ф. Трофимовым (Юмартом) на полях рукописи отмечено: *Не хороводная?*

8

Не завидуй казне мира,
Грешно будет молодой душе.

9

По ту сторону высокой горы
Красны девицы желтый лен расстилают,
Руками своими шелк разбирают,
Глазами своими на нас все взирают.

10

У меня есть две серые лошади,
Одну продали, другая (останется) есть.
У меня есть две красные рубашки,
Одну изношу, другая есть (останется).
У меня две любимые подруги,
Одна выйдет замуж, другая есть.

11

До Волги и моря недалеко,
Посмотреть с крыльца — видно.
До нашей возлюбленной недалеко,
Посмотреть в окно — видно.

12

Пестрядинная рубашка, вышитая грудь.
У нашей возлюбленной глаза черные.
Еще год хоть плачь, ты терпи.

13

Французскую рубашку сшил;
Бог не судил ее носить.
Любимая красна девица выросла,
Бог не судил замуж ее взять.

14

Ходил, ходил по лесу,
Одно хорошее дерево понравилось.
Хотел ее срубить — силы нет,
Души не чую, боюсь, люди срубят.

Все деревни исходил
Дочь хорошего человека полюбил,
Хотел взять, силы⁹ нет,
Души не чую, боюсь, люди возьмут.

15

Бросишь камень в озеро —
Все же можно вытащить.
Но кто, выходя за вдовца¹⁰,
Видел еще счастье?

16

Я посконь на срубы развесила,
Поднялся ветер, разметал.
Говорил же я тебе —
Отец тебя отдал за вдовца.

Чем имя вдовца носить
Лучше жернов носить;

Чем быть женою вдовца,
Лучше быть желтым цветочком.

Лучше б вырасти в чистом поле,
Лучше бы украшать чистое поле.

Но зачем быть желтым цветком?
Лучше же быть питать борща¹¹;
Лучше вырасти поближе к дороге.
Пойдет добрый человек, сорвет,
Пусть он хоть их без масла сварит.

⁹ Т.е. денег нет, чтобы калым (хулын) заплатить родным девушки и свадьбу сыграть. — *Авт.*

¹⁰ Как в этой песне, так и в других песнях мне приходилось встретить, что чувашские девушки питают антипатию к вдовцам. — *Авт.*

¹¹ Листья борща сначала долгое время составляют единственную приправу чувашской яшки. — *Авт.*

17

Жили, поживали мы прежде,
Подобно полевому оленю.
Когда в голову запали думы,
Переломились, подобно прибрежному камышу,
Сгорели, как дубовый уголь.

18

Ах, не плачь, не плачь, моя матушка!
Тяжки думы мои – не расспрашивай.
Ах, смотри, смотри, моя матушка,
Слов чужих, не моих ты не слушайся!
Ты сама видишь, (что) мои глаза
Как румяно, красно солнышко.

Свадебные песни

1

Речка в Кошках глубока;
Через нее карась не переплывет.
Ах, есть у нас женишок Иван,
Через порог не перейдет.

2

Ах, есть у нас женишок Иван,
Сидит он на семи подушках,
А через занавес его не видать.
Ах, есть у нас сестрица Настасья,
На бархатной подушечке сидит
И через занавес виднеется.

3

Моток-моток белого шелка!
Как мы тебя из мотка выделим?
Вместе возросшую сестрицу,
Как мы тебя отделим?

4

Свистит-шумит ременной кнут;
Мы узнаем его на лошади.
Если после этого произойдет что дурное,
Мы узнаем, каковы свахи.

5

Ах, есть у нас сватушка Захар,
Есть у него амбарушка на шести подставках;
Говорят, что он не покрывал шесть лет.
Ах, есть у нас сестрица Анисья,
Она хочет прийти покрыв холстом.

6

Бахромы у пестрядинной занавеси
Из чистого позумента сделаны.
Ах, сестрица Палагея,
Ты не знай [1 нрб] слово дома,
А теперь еще на нас гневаешься.

7

Везем девушку, как дорогой коралл,
Не обратите вы ее в каменную бусы.
Везем девушку, как серебряный рубль,
Вы не сделайте ее оловянной.
Как шелк, девушку везем,
Вы не сделайте ее мочалкой.

8

У людей шапочки на голове,
У жениха вьюшки на голове.
Люди илень надели,
Жених рогожу надел.
Люди сапоги надели,
Жених кузов надел.

9

Цветок у крапивы есть,
Вероятно, это птичка желтянка.
Нашу сестрицу берет,
Вероятно, это наш кудрявый зять.

10

В мякиннике сова сиди[т],
Колосья поклев[ыв]ает.
Ах, есть у нас женишок Иван,
У него ресницы очень длинные,
А потому-то он сидит, ковыряя глаза.

11

Наш обед весьма вкусен,
Немножко только несолон.
Наш женишок очень красен,
Немножко только рот кривой.

12

Летит птичка бысролетная,
Крылышком земли касается.
Бюргановские горные
Головами до потолка касаются.

13

Белоокая сорока щокочет,
Сизым хвостом ворочит.
Бюргановские горные
Из[-за] одного платка ломаются (спорят).

14

<(плач невесты девушки)>

По загону вода течет,
Руки мыть не годится.
По болоту вода течет,
Лошадей поить не годится.
Ах, нашему жениху Василию
В женихах сидеть не годится.

15

Черные тучи (к нам) приближаются,
Хорошо, если бы они без дождя прошли.
Черепановские поезжане
Хорошо, если бы, не взявши (невесту), уехали.

16

Черные тучи приближаются,
А у нас нет накрыться белой кошмой.
Едут за нашей сестрицей,
А у нас для защиты нет стражи.

17

Ах, женишок Василий,
Ты точно череда средь конопли,
Нагибаешься, преклоняешься,
Семи[жды] чужим покажешься.

Ах, сестрица, сестрица,
Ты точно тридцатитележный стог,
Не нагибаешься, не преклоняешься,
Семи[жды] чужим не покажешься.

18

Красив, опрятен пшеничный сноп.
Да это не наша ли сестрица?
Растрепан, неуклюж овинный сноп.
Да это не наш ли женишок?

19

Черноватое конопляное семя
В зеленой шишечке унизано.
У черепановских поезжан дружка
На черном брусу сидит,
Черных тараканов считает.

20

Ах, женишок Василий,
У тебя ни виду, ни лица — крови нет —
У кадки пивной дно с подонками ищите.
У тебя волосы на голове
Точно перья на вороне.
Кости у тебя
Точно у старой коровы.

21

Зять-то, зять-то каков,
Точно настоящий теленок.

22

Ах, сани, сани, свадебные сани,
Приедете домой – навозные сани.

23

Воз соломы шесть копеек (стоит),
У черепановцев-казанцев(?)
Шесть девушек шесть копеек (стоит).

24

У поперек стоящего амбара
Шестеро молодцев скачут.
Шестеро-семеро, согласившись¹²,
Да нашу сестрицу обманули.

(Плач невесты)

25

На поветях желтая птичка.
Ты, матушка, возбудила¹³,
Не в этом году мне следовало идти (замуж),
А ты меня, матушка, отдаешь.

26

Не плачь, не плачь, сестрица.
Не отдадим тебя, не отдадим.
Пока не выйдешь из околицы,
За свою будем считать.
Выедешь за околицу –
Скажем: зятнина.

27

Полны полки (в избе) денег;
Полна улицы свадьба (поезжане) идет.

¹² Так в рукописи. Правильно: *сговорившись*.

¹³ Так в рукописи. Правильно: *побудила*.

28

(плач невесты)

Горы у Казани — крутая гора,
Что делать, не мог на нее подняться.
От суженного Богом и судьбой (Пулёх)
Не могла уйти — нечего делать¹⁴.

29

Ах, братец, братец, золотую ласточку
Поймай,пусти в это окно.
Пусть золотая ласточка бросается;
Золотая ласточка, бросаясь,
Заколеблет движущуюся занавесь,
И тебе представится, что есть сестра.
Если тебе ничто не напомнить,
Что у тебя нет сестры,
То это напомнит тебе, братец.

30

На поветях желтая птичка,
Что за красота в том, что она крылья распустила?
Что за красота (за прелесть)
Быть мне такой между всеми ровесницами?

31

У летящего лебедя
Кто видел ноги?
Выходя за вдовца,
Кто видел добро?

32

Позади большом — [пропуск]
Вода не сохнет, говорят.
Позади маленького — [пропуск]
Свечка не горит, говорят.
В доме, в котором мне предстоит жить,
Слезы не засыхают, говорят.

¹⁴ Так в рукописи. Правильно: *делать нечего*, т.е. ничего не подела-
ешь.

33

О, если бы на моей дороге
Не случились вороны и сороки!
О, если бы в доме, в который мне предстоит войти,
Не было (невыносимого) злого человека!

34

Вот три дубовых сучочка,
Если уж очень сухи,
Не кладите под котел.
Считая меня за дитя семи[жды] чужих,
Мою голову не считайте за собачью.
(мою голову не выдавайте за собачью).

35

Что вы сильно плачете?
Что вы так сильно печалитесь?
Не оттого ли плачете, что я плоха?
Не оттого ли печалитесь, что я плоха?

36

Сизый голубочек
По коньку летает,
Долетит до конца,
Крыльшками хлопает.
Ах, родная матушка,
<От двери до переднего угла будешь возиться>
По всей избе ты будешь бегать.
По всей избе ты сама будешь бегать,
Подойдешь к порогу,
Руками прихлопнешь,
Подойдешь в передний угол – [пропуск](?)
Скажешь, что дочери нет.

37

Отцова гнедая лошадь
К бесследному месту дорогу проложила.
Есть ли еще такой глупый, как мой отец?
В совершенно неизвестное место дочь отдать.

38

Ах, подруженька Агафья,
Между нами
Золотой мост был намошен,
А сваи были серебряные.
Сколько ни переезжали, он был светел.
Когда вы[й]дешь за семи[жды] чужих,
Переедешь – заржавеет,
Не переедешь – заржавеет(!)

39

У отца дверь медная,
На медной двери медный гребешок.
И при входе чесала,
И при выходе чесала.
У семи[жды] чужих железная дверь,
На железной двери железный гребешок.
И при выходе задень,
И при входе задень.

40

На высокой горе – высокая береза,
С лошади виднеется.
Ах, мой родной братец,
На хорошей лошади точно барин,
На мою сядешь – точно писарь.

41

Собирайтесь, собирайтесь,
Все отцовы родные,
Окружите шелковую загордь,
Средь шелковой загороди
Озеро, поросшее камышом,
В середину озера, поросшего камышом,
Поймайте белую утку и пустите.
Будут подходить семерочужих¹⁵,
Все дальше и дальше в озеро сходить,
Будут подходить родные –
Я наружу буду выходить.

¹⁵ Так в рукописи. Правильно: *семижды чужие*, т.е. «сичё ют».

42

Ах, родные, родные,
Когда я жила тихо, плавно,
Блестящим бисером казалась;
Когда шла быстро, плавно,
Золотым бисером казалась.

43

На высокой горе дорогие бусы,
Кто эти бусы соберет?
Соберет тот, кто по дороге одет.
Кто мои грехи смоем?
Смоет тот, кто меня найдет.

44

Ах, подруженька Матрена,
Не растрепывай свои волосы.
Моя ровесница придет —
Холодным словом не охлади.

45

Ах, батюшка и матушка!
Перед нашей дверью чистая вода,
Но ей не приходится руки мыть.
У нашего отца богатство есть,
Но им не приходится нам жить¹⁶.

Перед дверью мелкий щебень,
Кому его собирать, как не мне.
Семи[жды] чужих слово — чужое слово,
Кому его слышать, как не мне.

Чтоб подняться на высокую гору,
Нужен быстрокрылый конь;
Чтоб поймать быстрокрылого коня,
Нужен человек с ретивым сердцем.

Чтобы семи[жды] чужим угодить,
Нужен человек с языком ласточки.

¹⁶ Так в рукописи.

Что делать, я не могла подняться
На гору, которая круче обрыва.
Что делать, я не могла миновать
Суженого мне Богом и Пюлех.

<У болота – белый тальник,
Сруби с корня, в воду брось.
Шемякинских девушек
Назови по имени и рядом ложись.>

46

(Песни девушек на свадьбе)

Чёрные грачи
На черной земле возятся,
Шемякинские дружки
Из-за одного платка артачатся.

47

Черные муравьи
Вязовый корень окружили.
Черноротые шемякинские (девушки)
Дом свахи окружили,
В дом свахи не помещаются,
Дом свата окружили.

48

Шумно, шумно свадьба идет:
Полны полки (в избе) казне идет.
Пусть рябины выступят хотя,
За то, что не подождал,
пока сестрица вполне выросла.

49

Ах, сват, сватушка,
Не опирайся на дуб:
Вершина упадет на тебя.
Ах, сват, сватушка,
Не бери дочь богача:
Печаль ляжет на тебя.

50

Ах, господин сват,
Ах, госпожа сваха!
Поджидали вы нас <подобно глазу>¹⁷?
Вероятно, говорили, что долго едем;
Вероятно, сваренный обед стынет,
Припасенное пиво нагреется.
Вы, конечно, знали, что ваш дом наполнится,
Вы, конечно, знали, что полон дом гостей будет.
Приехала невестка – подойди, посмотри,
Приехали ведь, посмотри на нас.

51

Сами пили ковшом,
Нас поили ложкой.
Ах, господин сват!
Благодарим тебя за хлеб и соль,
Благодарим тебя за то, что пили, ели.
Что мы ели, пили, вместо этого
Да даст тебе Бог с излишком.
Сверху [1 нрб] богатство пусть [1 нрб] денег
ниспадет,
С земли тебе богатство пусть родится быть(?)
За то, что ты нас почтил,
Да почтет тебя Бог,
За то, что ты нам сделал честь,
Да окажет вам Бог честь.

52

Пошел на свадьбу без палки,
Голова заболела с похмелья без ухи,
Замерз был без жены.

53

Срубил вяз,
Сделал лыка
С горы на гору ходить.

¹⁷ Так в рукописи. Вероятно, затруднение вызвал перевод выражения *кус нек*, что означает «с нетерпением (ждать)».

Выкормил двух гнедых лошадей
Со свадьбы на свадьбу ездить.
Откормил лошадей зерном желтого овса.
Пустить лошадей поиграть,
Держа за шелковые поводья.

54

Поет, поет скворец,
Придет время летать —
По коньку бегают.
Ах, есть у нас невестка Прасковья,
Когда мы приехали за ней,
Она вокруг своей коробки вертится.

**Песни на сыпчину
(Осенью бывает у чуваш)**

55

Лесной хмель точно яблоко,
Полевая ягода точно сарга¹⁸.
Ах, сестрица, сестрица!
Ты точно свечка перед Богом.
Ах, зятюшка, зятюшка!
Ты точно опенок на навозе¹⁹.

56

Зернистая костяника
Сквозь листья виднеется.
Ах, сестрица, сестрица
Сквозь серебро виднеется²⁰.

57

Милая сестрица,
Не плачь, не печалься.
Мы ведь тебя не отдадим,
Вместо тебя глиняное чучело отошлем:

¹⁸ Украшение чувашской девушки. — *Авт.*

¹⁹ [Ничего не записано].

²⁰ Т.е. вся в серебре. — *Авт.*

Вместо глаз оловяшку, отневши, вставим,
Руки из дерева сделаем,
Лица румянами намажем,
Волосы из конских волос приделаем,
Шелковым пояском подпояшем.
Вот такое чучело, посадивши, пошлем.

ГИА ЧР. Ф. 515. Оп. 1. Д. 12. Л. 1–19. Здесь дословный перевод чувашского текста сделан, очевидно, учениками И.Я. Яковлева.

Записи татарских народных песен

1

Сизый голубок перья роняет,
Кто будет собирать его перья?
Если ты умрешь, далеко ушедши,
Кто нас похоронит?

Быть бы мне сизым голубем,
Летать бы мне на воздухе.
Чем видеть это горе,
Умереть бы мне ребенком.

Сизый голубочек воркует,
Не знает ни весны, ни осени.
Люди говорят про нас,
Не зная, что сами увидят (будут терпеть).

1853 г.

2

У нас два барана,
Зарежьте их, держа за каждую порознь.
Если мы, любя друг друга, умрем,
не соединившись,
Положите нас вместе, но ногами порознь
(противоположно).

Вы говорите: пой да пой!
Вначите [начинайте?] песни «алляли».
Валяй, качай, сам отвечай,
Пусть горит вражье сердце,
Ал-ля-ли, ал-ля-ли, ал-ля-ли, ал-ля-ли.

1856 [г.]

5

Эй, алфюрак, мой друг, алфюрак (араб. сл.)
Лучше алфюрака цветы.
Если не возьмешь за себя возлюбленную,
То смерть лучше этой посиделки.

Короб белой ваты,
Отдай ее красильщику, пусть он выкрасит.
Если любить так, люби с разбором,
Так, чтобы она, прежде чем ты дотронешься
Кончиком ногтя, просыпалась бы.

Девушки одеваются в красное.
Из щепки делают себе пуговицы.
Если ты подружишься с девушками,
Она ласкает, говоря: душа моя, глаза мои.

Что говорит твоя скрипка?
Она говорит: «Биби-хайша» (имя возлюбленного).
В белой клетки постлана постель,
Ляжем вместе.

1857 [г.]

6

Овес среди черного леса,
Кто будет его жать, где [1 нрб]?
Зачем ты спрашиваешь, соскучился ли я?
Разве не видишь желтизну моего лица?

За черным лесом
Черные птицы встряхивают с себя черные перья.
Если возьмет тебя икота, вспомни,
Что я о тебе скучаю.

Во время перехода через черный лес
Как бы не почувяли злые звери.
Много более милых меня,
Да не охладилась бы твоя душа ко мне.

Хяйыр-ниса (жен[ское] имя) с водой идет,
Тихой и мелкой поступью
На пути за водой крепко целует того,
Кого душа её любит.

С рубахи Хайыр-нисы
Не сходит краска, если бы она и мыла.
Выходя навстречу, крепко целует,
Вот она-то догадливая девушка.

Въезд в лес узенький,
Уста у девушки медовы.
Если поцелуешь красивую девушку,
Рот твой делается медовым.

Иди сидеть на телегу,
Будем умолять бога, душа моя.
Если б ты соскучилась так же, как я,
Ты бы просилась в море.

Дай будем петь вдвоем,
Сойдутся ли наши голоса?
А если сойдутся наши голоса,
То не будет места раскаянию.

Шыбар-шыбар²² дождь идет,
Я скроюсь под тальником.
Куда бы ты не пошла, ты моя,
Я отыщу тебя во всем свете.

Не садись тут, душа(!), сядь здесь.
Не давай сердца чувашу.

.....
.....

²² Звукоподражательные слова. — *Авт.*

Когда мы песни споем,
Крыша и земля трясутся.
Выйдет Хайра — цветы посыплются,
Изобретет различные улыбки.

6 аршин [1 нрб.] тесемки,
В 7 аршин — перекладина.
.....²³ [1 нрб] —
Обстоятельства любви.

Если услышат(?) врага, унывают
Друзья, юноши, радуются (они).
На голове зеленый платок,
Поет и стоит пред тобой.
(Алли да балли, алли да балли,
Которую душа моя любит)
Амер-хан не выдал замуж своих дочерей.

1858 [г.]

7

Двери белой клетки
Я запер золотым замком.
Тебя, душа моя, я просил у бога,
Без тебя лучше смерть.

Белы мои руки.
О многом я молю бога.
Если мои моления будут приняты (услышаны),
Вероятно, сбудется мое желание.

Было сукно немецкое.
Много у молодца друзей.
А если много у молодца друзей,
Уж завидуют ему враги.

Не сердись за поцелуй,
Пожалеешь о прошлой жизни
.....²⁴

1859 [г.]

²³ Пропущенные песни. — *Авт.*

²⁴ Пропуск в подлиннике. — *Авт.*

8

Между всеми книгами
 Я люблю читать «Бакирган» (заглавие книги).
 Если любовь твоя такова,
 Ты сведешь меня с ума.

От холодного взгляда и дурных речей
 Даже становится противно.
 Между всеми книгами
 Люблю читать «Тасрых»
 (д[олжно] б[ыть] «Тасрыф»).

Какие помонотоннее из этих песен,
 Мы будем хранить, чтоб петь в одиночестве.
 Цена девок — десять рублей:
 Пять рублей на колпак,
 Пять рублей на кисточки —
 И красавица в объятьях.

1860 [г.]

9

Яблоня — дерево двойное
 (с двумя сросшимися стволами).
 Отчего не срубить, коли плодов нет?
 Не жaley, молодец, денег,
 Когда твоему сердцу нравится.

Когда расцветает яблоня,
 Лежал бы я в саду.
 Если бог не дал таланта,
 Нельзя его купить за деньги.

Цветы яблони алые,
 Когда созреют яблоки, точно они медовые.
 В этой деревне есть красавица,
 При божьей помощи, может,
 сделается подругой жизни.

Прилетит лебедушка
 При весеннем снеге.

Сладок сон
С милым дружкой.

1861 [г.]

10

Спустился я бегом к речке,
Чтоб прорубить прорубь без топора.
Предопределил ли Господь нам
Положить наши головы на одну подушку?

Спустился я бегом к речке,
Уронил я платок, возьми его, душа.
Если бросишь меня и полюбишь другого,
Да будет тебе запрещено в раю быть.

Спустился я бегом к речке,
Уронил платок на мокрое место.
Не мог взять за себя любезную,
Удивляюсь этому.

Эй, моя Хабиб-замял (имя соб. жен.),
Полюблю — так возьму за себя.

1862 [г.]

11

У спустившегося сверху судна
<1 нрб> на один манер.
Ай-хай, милая Гульзамал (имя. соб. жен.)!
Если кто-либо избавится от этого горя,
Дал бы милостыни целый талер.
Ай-хай, милая Гульзамал!

Спустившиеся сверху суда
Плавают на парусах.
Ай-хай, милая Гульзамал,
Если уйдем мы отсюда,
Пройдет наша жизнь даром.
Ай-хай, милая Гульзамал!

Спустившееся сверху судно,
Если купец не обмазал дегтем[?!]
Ай-хай, милая Гульзамал!
Девушка – румяное яблоко –
Заглядывается в молодца-шеголя.
Ай-хай, милая Гульзамал!

Нынешний год, нынешний год, я говорю,
Сколько я горевал в нынешнем году;
Если проведу я этот год,
Авось сбудется всё, как мне любезно (приятно).

Говорят, что белы и [1 нрб] нежны
Цветы яблони.
Говорят, кругленьки и мягоньки
Груды у той красавицы.

Год на год не походит,
Нынешний год очень тоскливый (унылый, скучный).
Маргубзямал (имя соб. жен.)
Провожает, говоря: «Будь здоров, милый, душенька!»

Горит огонь в очаге.
Времена тяжелые ныне, Маргузиямал.
Провожай, говоря: «Будь здоров, милый, душенька!»

Тяжелые нынешние времена
Подошли в наши молодые годы, М-л.
Провожай, говоря:
«Будь здоров, милый, душенька!»

Шыбыр-шыбыр дождь идет,
Окропляя верхушки молодых трав, М-л.
Провожай, говоря:
«Будь здоров, милый, душенька!»

Зачем царь собирает солдат (берет в солдаты),
Заставляя плакать молодых парней?
М-л, провожай, говоря:
«Будь здоров, милый, душенька!»

Развешал я на заборе холст (полотно),
Чтоб он развевался там.
Али уже суждено нам
Покидать родину?

Я сшил полотняную рубаху,
Чтобы надевать по пятницам (по праздникам).
Господь предопределил нам,
Чтобы иссушило нас это горе.

Полотняная рубаха нелинюча (не линяет),
(Парни) Молодцы нынешний год невеселы,
Что делать, как не быть грустными,
Коли царь берет (в солдаты) против воли.

Бобровая шапка надвинулась на брови;
Тяжелое горе обрушилось на мою голову.

1863 [г.]

12

В круглое озеро я бросил жемчужину.
Помути воду — возьми ее, душенька.
Я не обманываю, не плачь, милая,
Разве можно принадлежать друг другу,
Когда не настало время?
Разве возможно исполнение обещанного
между возлюбленными?

Держал бы пред глазами,
Находя небывалые причины.

За кругленьким кусточком
Поет, заливаясь жаворонок.
Петь, подобно тому жаворонку,
Суждено не нам богом.

Кругленький кусточек с широкими листьями,
Похожими на листья розы.
Нет не только в числе ста, но и в числе тысячи
Похожей на тебя, моя душенька.

1864 [г.]

.....
 Много у меня дум.
 Если избавишь меня, Боже, от них,
 Я много доволен.
 Насмотришь, милая, я уезжаю,
 Поцелуй меня крепко за кончик языка.

Мы уедем теперь, вы останетесь,
 Наведете мосты из камыша.
 Смотри на дорогу, [1 нрб] мы поедем,
 Вы останетесь, плача с отчаяньем.

Шесть возов у меня дров,
 Пусть они будут плотами на белой реке.
 Не плачь, батюшка, из-за меня,
 Были бы только живы-здоровы —
 Останутся дети твои.

1865 [г.]

На берегу нашего пруда (речки)
 Растет ли белый (не разобрано)?
 Если бросишь меня и полюбишь другого,
 Что ты ответишь на Страш[ном](!) суде?

На берегу нашей речки
 Кованный золотом столб.
 Если спрашиваете, кто наша красавица,
 Это — сорванное на выбор (с выбором)
 садовое яблоко.

На берегу нашей речки
 Траву не ест лошадь.
 Я не стыжусь, что пошел в солдаты,
 Сам Государь нас не покидает.

1866 [г.]

15

На вершине высокой горы
 Шумит от сильного ветра (тополь?)
 Если бы возвратились здоровы-невредимы,
 Мы сделали бы красой нашей деревни.

На вершине высокой горы,
 Извиваясь, растет пшеница.
 Не будем плакать и горевать, ребята:
 На наши головы обрушил это Господь.

Когда я взбирался на высокую гору,
 Упал мой кнут.
 От отца и матери
 Удалилась моя головушка.

Около воды, около воды
 Соболи играют.
 Горячее огня, горячее огня
 Объятия той красавицы.

1867 [г.]

16

Летит на воздухе белая (пропуск в подлин[нике])
 К камышам у реки Белой.
 Ведь не умирает же человек
 От дум, наполняющих его душу.

На воздухе летит лебедь,
 Еле шевеля кончиками крыльев.
 Хотя не хочешь идти (в солдаты), но идешь,
 Бросая свою родину (место, где родился и вырос).

Сколько на небе звезд,
 Число их таково,
 Как Зулейха любила Юсуфа (Иосифа),
 Так и я люблю своего Государя.

Зеленый тарантас, гнедая лошадь,
 Пустил я ее, расчесал ей гривы.

Дай петь и смеяться,
Пусть смотрят на нас враги.

1868 [г.]

17

Брови твои чернее твоих глаз,
Ресницы опускаются на лицо.
Как взгляну на тебя — не могу отвести глаз
От лица твоего, подобного полной Луне.

Черные твои брови дугой,
Зачем вздернула(?) брови?
Вскружила мне голову.

На купленную в Казани
Дугу похожий, [проп[ущено] в подлиннике]
Твой стан (рост) очень красив.

Не вздергивай(?) брови, ты, с кудрявыми волосами.
Ведь обижается, если не целуешь.
На выросшую в банке
.....похожа.

Брови твои черны, глаза голубые.
Я имею много говорить.
Я, когда время разговаривать,
При виде тебя теряю ум.

1869 [г.]

18

Мы поем — земля и небо плачут.
Отчего мы так поем?
Газизакай (имя соб. жен.)
Растет около Сакмар-реки.

Не пели бы мы так,
Нам предопределил Господь... (пр[опущено] в
под[линнике].)

Газизакай
Растет на берегу Сакмар-реки (не сказ. что)

Когда мы ходим с песнями,
Даже казанские купцы уступают дорогу.
Если от нее родится сметливый ребенок,
Служа, приобретет богатство.

Мы поедем за покупкой,
Не за покупкой – за выручкой.
Если возвратимся здоровы-невредимы,
Враги впадут в уныние.

1870 [г.]

19

Вода Казанская – вода текучая (река),
Душенька бросилась плавать.
Если возлюбленная не ровня,
Тем труднее ждать.

Выдра ходит весной,
Снег идет осенью.
Душенька, не обижайся
На слова, сказанные в шутку.

Если едешь в Казань, так поезжай скорее:
Там есть вышитая позументом чеплашка.
Слава богу, благодарение богу,
Теперь есть надежда на соединение.

Поехал в Казань, чтобы уже не возвращаться.
Купил я гвоздики не для продажи.
Подарив гвоздики, я вошел в дружбу,
Чтобы никогда не спать одиноким (одному).

Заплетай свои кудрявые волосы,
Повидайся со мной (в последний раз).
Может, увижу тебя еще, может, нет,
Поцелуй меня *чуп-чуп*.

1871 [г.]

Люди завидуют нам,
Что мы так дружны.
Против течения не могу плавать на спине,
Не в состоянии я не видеть тебя.

Заложил я саврасую лошадь и поехал [1 нрб],
Чтобы охладилась моя саврасая лошадь.
Птенец желтой птицы
Поет ли во ржи?
Быть может, и не удивительно,
Что лучше тебя ангел.

1873 [г.]

22

Не знаю, что мне хочется есть.
Альбу, жаренную на сковороде (хочу есть).
Не знаю, что у тебя на сердце.
В моем уме, о боже мой, ты, душенька.

Если хочешь есть, ешь яблоко,
Садовое яблоко не утомляет сердца.
Если любить, так люби (ученую) образованную,
(Ученые) образованные девушки не огорчают.

Я ел яблоко с медом,
Мед-то (оказалось) слаще яблока.
Я бы не пел эти песни,
Я их пою, я их пою оттого,
Что сердце горит, как огонь.

Птица, называемая удодом,
Не дает птицам садиться на куст.
Ай-хай, сильная любовь,
Не дает пище садиться на сердце.
(т.е. при сильной любви нельзя быть спокойным
душой, б[ыть] без забот)

Птица, называемая удодом,
Посол пророка Сулеймана.
Что мы очень дружны с тобою —
Зависть берет врагов наших.

Птица, называемая удодом,
Прилетает через эти степи.
Хоть брани, хоть порицай,
Моя душа не охлаждается²⁵ к тебе.

Платок, который у меня в руках,
Почернел (стал грязным), валяясь в кармане.
Не глуп, очень умен (он),
Шатаюсь без богатства (денег), (похудел),
опустился.

Перо, которое у меня в руках,
Я взял, чтоб написать поклон.
Счастлив тот человек,
У кого жена ученая.

В перстень, который у меня на руке (на пальце)
Я вделал, вставил сердолик.
Враги нас ненавидят,
Но бог нас охраняет от напраслины.

От данного мне красоткой яблока
Я откусил с боков три раза.
В ночи, которые не бывала красотка,
Я лежал при смерти.

Красотка ходит в саду,
Взявши в обе руки цветы.
Если бы, душенька, ты сделалась моею,
Я спал (заснул) бы спокойно.

Красотка, чего мне дарить тебе,
Нет у меня подарка, привезенного из
Макарьевской ярмарки.
Вынул бы душу и отдал,
Но нельзя ходить без души.

²⁵ Так в рукописи. Правильно: *не охладеет*.

Земляника зреет,
Когда выходит красное солнышко.
Молодцев любят девицы,
Когда пробиваются усики.

Пока не поспеет земляника,
Какую ягоду ты любишь?
Что ты, заставляя сама себя худеть,
Так горюешь?

Земляника спеет
И падает на землю.
Зачем ты говоришь, что я не скучаю по тебе,
Я ведь ежечасно вспоминаю.

Я бы вышел в поле,
Если бы у меня пищей были сахар и мед.
Открыл бы все сердечные тайны,
Если бы мое место (пребывания) было в Хильват
(ар. сл.?) (Хильват – уединенное убежище).

Когда выхожу в поле, делаюсь пьяным (сар хуш)
От запаха прекрасных цветов.
Зачем я, сам себя заставляя худеть,
Вспоминаю (о ней).

Полевая вишня
Если бы наклонилась, коснулась бы земли.
Соловей ли, перепел ли (бул-бул)
Обитатель (хозяин) этих мест?

Спрыгнул и бросился к ручью,
Думая, что он неглубок.
Судя по твоему взгляду,
Я думаю, что ты неравнодушен(а) ко мне.

Спрыгнул в сад,
Которого середина из зеленых досок.
Батюшка, матушка и родные,
Хорошо, когда вы вспоминаете.

Спрыгнул в сад,
На середину, сделанную из зеленых досок.
Красотка мне обещалась (быть со мною?)
Не на месяц, а на неделю.

Около Луны Венера,
Если ты уже взошла — заходи.
Душенька, я по тебе очень соскучился,
Если намерена возвращаться — возвращайся.

Около луны блестящая звезда,
Расстояние между ними 1 1/2 аршина.
На что ты обиделась,
Зеница моих очей?

Ай, на луне, на луне.
Шапка из зеленого бархата у богачей (купцов).
Мы с тобой соединимся
В те месяцы, когда зреет земляника.

Из (труб) высоких домов
Выходит дым в виде волос (вытягиваясь);
Когда вспоминаю тебя, душеньку,
Ночи кажутся (делаются) годами.

На вершине высокой горы
Закованная пара гнедых лошадей.
Если спросите про нашу красавицу,
Так она похожа на белую голубку.

На высокую гору, душечка,
Давай будем взбираться вдвоем.
Если тебе нельзя будет за меня выйти,
А мне взять тебя за себя,
Умрём в одну ночь оба.

Браслеты твои упругие
Не привезены ли из Бугульмы?
Ты все говоришь, что любишь,
Любовь твоя не есть ли хитрость (обман)?

Шелковый кушак – краса стана (корпуса),
Красивые юноши – краса края (деревни).
Когда девушкам пятнадцать лет,
Отчего у них не своя воля?

Кукушке, которая кукует,
Не дал бы я улететь, кабы увидал.
Если бы увидал еще раз свою родину,
Не жаль бы и умереть.

Листья падают на землю
От сильных осенних ветров,
Скучаю по тебе, желтею,
Худею на чужой стороне.

Рай на этом свете –
Это уголок в медресе (училище).
Второй рай будет
В твоих объятьях.

Я был беленьким гусем,
Да в безводной местности пожелтел.
В деревне б[ыл] первым молодцем,
Да от безденежья приуныл.

Беленькой мартышки(!)
Гнездо бывает в болоте.
Если ты без богатства да без возлюбленной,
Так и света не видишь.
(На свет не хочешь смотреть).

Беленький цветочек,
Разве только [1 нрб] есть, найдешь в саду.
Не данного богом счастья
Нельзя купить на деньги.

Нрав запряженной твоей лошади
Ты узнаешь на дороге.
Радости этого света
Ты узнаешь, когда будешь в объятьях девицы.

Я люблю тебя самоё,
Да брови твои и глаза.
Что люблю тебя, можешь видеть из того,
Что вовсе не отнимаю от тебя глаз.

Я влюблен в тебя самоё.
Да в брови твои и глаза;
Утренним солнцем и вечерней луной
Кажешься ты моим глазам.

Если моя возлюбленная выходит на улицу,
Люди удивляются;
Когда моя возлюбленная выходит в ряды,
Начальники снимают шапки.

1874 [г.]

ГИА ЧР. Ф. 515. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–19.

Материал представлен В.Г. Родионовым.

Сведения об авторах

Абукаева Любовь Алексеевна — доктор филологических наук, профессор кафедры марийского языка и литературы Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола).

Аминев Закирьян Галимьянович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института стратегических исследований Академии наук Республики Башкортостан (г. Уфа).

Аминева Венера Рудалевна — доктор филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Казанского (Приволжского) федерального университета (г. Казань).

Андеров Вячеслав Александрович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары).

Зайцева Татьяна Ивановна — доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой удмуртской литературы и литературы народов России Удмуртского государственного университета (г. Ижевск).

Ибрагимов Марсель Ильдарович — кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, ведущий научный сотрудник Республиканского центра традиционной культуры (г. Казань).

Кириллова Ирина Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары).

Кудрявцева Раисия Алексеевна — доктор филологических наук, профессор кафедры финно-угорской и сравнительной филологии Института национальной культуры и межкультурной коммуникации Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола).

Матвеев Георгий Борисович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник исторического направления

Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары).

Пантелеева Вера Григорьевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского института национального образования Удмуртской Республики (г. Ижевск).

Родионов Виталий Григорьевич – доктор филологических наук, профессор кафедры чувашской филологии и культуры Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары).

Сафиуллин Ямил Галимович – кандидат филологических наук (г. Казань).

Софронова Ирина Владимировна – кандидат филологических наук, доцент кафедры чувашской филологии и культуры Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары).

Султанов Казбек Камирович – доктор филологических наук, заведующий отделом литератур народов РФ и СНГ Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, профессор МГУ им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

Убасси Станислав Алексеевич – кандидат филологических наук, заместитель заведующего редакционно-издательским отделом ЧГИГН (г. Чебоксары).

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя 3

Раздел 1

Виталию Григорьевичу Родионову – 70 лет

| | |
|----------------------------------------------------------|----|
| <i>Кириллова И.Ю.</i> Теоретическое литературоведение | |
| В.Г. Родионова: некоторые аспекты | 7 |
| <i>Ендеров В.А.</i> В.Г. Родионов – фольклор тѣпчевси .. | 15 |
| <i>Матвеев Г.Б.</i> В.Г. Родионов – этнолог | 19 |
| <i>Софронова И.В.</i> В.Г. Родионов аслайлах ёсёсенче | |
| Тухайс витѣмне тѣпчени | 26 |

Раздел 2

Актуальные проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Абукаева Л.А.</i> Культы огня и воды в марийских запретах (сравнительно-сопоставительный аспект) | 32 |
| <i>Аминев З.Г.</i> Башкирские этногонимические мифы, связанные с <i>шурале</i> | 41 |
| <i>Аминева В.Р.</i> «Универсальное» и «уникальное» в сопоставительном исследовании национальных литератур | 55 |
| <i>Ибрагимов М.И.</i> Национальная идентичность литературы: множественность vs тождественности | 68 |
| <i>Кириллова И.Ю.</i> Основные тенденции развития современной чувашской драмы в контексте национальных литератур Урало-Поволжья | 80 |
| <i>Пантелеева В.Г., Зайцева Т.И.</i> Художественный перевод в системе межлитературной коммуникации Урало-Поволжья | 99 |
| <i>Родионов В.Г.</i> Основные идеи-формулы в текстах И.Я. Яковлева: годы учебы в гимназии | 108 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Сафиуллин Я.Г.</i> Что такое национальная литература? Приглашение к дискуссии | 132 |
| <i>Султанов К.К.</i> Национальная литература: к вопросу о корреляции этнокультурного и аксиологического подходов | 160 |
| <i>Убасси С.А.</i> Литературно-художественные символы в энергетическом поле «Восток – Запад» (попытка апробации метода анализа) | 178 |

Приложение

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Кудрявцева Р.А.</i> Рец. на: История чувашской литературы XX века. Часть 2 (1956–2000 годы): коллективная монография / Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук; отв. ред. А.Ф. Мышкина. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. – 432 с. | 193 |
| <i>Родионов В.Г.</i> Проблемы создания историй национальных и региональных литератур Урало-Поволжья (о монографии «История чувашской литературы XX века» в двух частях) | 197 |
| <i>Родионов В.Г.</i> Фольклорные тексты из личного архива И.Я. Яковлева: описание и атрибуция | 218 |
| Записи чувашских и татарских песен из личного фонда И.Я. Яковлева | 225 |
| <i>Сведения об авторах</i> | 280 |

Чувашский государственный институт гуманитарных наук

Научное издание

**Проблемы сравнительного литературоведения
и фольклористики Урало-Поволжья**

Сборник статей и материалов

К 70-летию
литературоведа и фольклориста,
доктора филологических наук, профессора
Родионова Виталия Григорьевича

Составитель
КИРИЛЛОВА Ирина Юрьевна

Редактор *Т.Н. Таймасова*
Компьютерная вёрстка *Н.И. Никифоровой*

Подписано в печать 17.07.2018. Гарнитура типа Times
Формат 60 x 84 ¹/₁₆. Печать оперативная
Усл. печ. л. 14,38. Заказ № 11. Тираж 100 экз.

Отпечатано в РИО Чувашского государственного
института гуманитарных наук
428015, г. Чебоксары, Московский пр., 29/1