

Виталий РОДИОНОВ

ТВОРИТЬ ВО ИМЯ ИДЕЙ

**О НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
НИКОЛАЯ АШМАРИНА**



Виталий РОДИОНОВ

ТВОРИТЬ ВО ИМЯ ИДЕЙ

**О НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
НИКОЛАЯ АШМАРИНА**

Чебоксары
2020

УДК 811.512.111
ББК 81.2=635.1
Р 60

Рецензенты:

А.Ф. Мышкина, доктор филологических наук,
доцент ЧГУ им. И.Н. Ульянова;
И.Ю. Кириллова, кандидат филологических наук,
ведущий научный сотрудник ЧГИГН

Родионов В.Г.

Р 60 **Творить во имя идей:** о научной деятельности Н.И. Ашмарина. — Чебоксары, 2020. — 146 с.

Книга представляет собой полный авторский вариант, написанный для коллективной монографии «Н.И. Ашмарин — корифей чувашской филологии» (Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2020). В часть «Приложение» вошли не доступные массовому читателю газетные и журнальные публикации ученого, его малоизвестные рецензии и переводы. Издание адресовано научным работникам, учителям и студентам и всем тем, кто интересуется научной биографией и творчеством всемирно известного тюрколога.

На обложке: автор книги на очередных Ашмаринских чтениях (20.10.2006) (1 стр.); коллаж из сборников «Ашмаринские чтения» (4 стр.).

УДК 811.512.111
ББК 81.2=635.1

© Родионов В.Г., 2020

Глава 1.

ПЕРВЫЕ ШАГИ В СЛОВЕСНОСТЬ

Теоретические ориентиры исследователя народной словесности

Николай Иванович Ашмарин в научном мире известен прежде всего как основоположник чувашского языкоznания, автор 17-томного чувашско-русского «Словаря чувашского языка», зачинатель мимологии (данную область лингвистики современные ученые называют имитативистикой). Тюрколог-универсал, блестящие владевший языками, входящими как в огузскую, как и кыпчакскую генеалогические группы, всю свою жизнь посвятил постижению глубин духовной жизни чувашского народа, прежде всего изучению его миросозерцания, образов мира в различные этапы этнической истории. Он — ученый гуманитарного типа мышления — видел в языке творческое начало. Он считал целесообразным использовать в историческом изучении народной словесности все типы сравнения, рассматривал другие аспекты анализа поэтического произведения.

До настоящего времени наследие Н.И. Ашмарина изучалось с точки зрения узких специализаций гуманитарных наук. Поэтому в нем видели то лингвиста, то фольклориста, этнографа или историка. Между тем Н.И. Ашмарин относится к ученым гуманитарного типа мышления. Он занимался не только систематизацией фактов, но и постоянно задавался вопросом «почему?», искал смысл отдельных фактов, пытался найти их первооснову.

Ученый писал в духе своего времени, но иногда предвосхищал своих современников. Некоторые его высказывания имеют не только методическое, но и методологическое значение. В частности, он считал, что творческое начало имеет не только словесность, но и весь язык народа. «Весь язык сам по себе есть творчество, — писал ученый в 1923 г., — и то, что мы называем творчеством в обычном употреблении этого термина, есть только часть словесного творчества народа, обособившаяся от повседневного будничного обихода вследствие ее особенной важности или особенного интереса»¹.

Данная мысль Н.И. Ашмаринаозвучна с некоторыми моментами концепции творчества М.М. Бахтина. Последний, будучи филологом по профессии и философом по складу ума, исследователей предупреждал, что любые явления языка можно наблюдать лишь в том случае, если «поместить производящего и слушающего звук субъектов <...> в социальную атмосферу»².

Для многих лингвистов язык является лишь «безгласной вещью», «объектом», поэтому исследуется он в основном как сложившаяся система грамматических и синтаксических правил и словарных значений. Но в такой плоскости абстракций исчезает истинная действительность языка, «питаемая неисчерпаемым смысловым богатством живой речи, неповторимым своеобразием ее индивидуальных интонаций, вбирающих в себя многосторонность и изменчивость окружающего мира»³. Признание творческого начала языка означает, что имеются творящие индивиды и их продукты. Явление творчества обнаружится, если поместить их в «атмосферу» социокультурного общения, в контекст жизни и исторического движения культуры.

В своих лингвистических работах Н.И. Ашмарин использовал в качестве примеров тексты из разных сфер социокультурного общения при помощи речи. К сожалению, науке его времени теория речевых жанров была неизвестна, поэтому Ашмарин во многих случаях мыслил лингвистическими категориями своего времени, но не всегда. Признание языка как продукта творчества подсказало ему ряд верных методологических и методических ориентиров в исследованиях. Изучение текстов некоторых речевых жанров (по Н.И. Ашмарину: «поэзии народа»), по глубокому убеждению ученого, открывает пути к объяснению «внутренней личности» народа, познанию его идеалов, «духа творчества»⁴. Основными качествами чувашской народной поэзии Н.И. Ашмарин считал «мягкость тонов», «любовь к сильному чувству». Очевидно, именно в них он обнаружил «дух творчества» чувашского народа. Н.И. Ашмарина по праву считают основоположником сравнительно-исторической школы в чувашской филологии. Ряд ее постулатов не устарел и по сей день.

Далее следует перечислить основные методологические и методические положения, разработанные ученым в области чувашской словесности.

Глава первая

1. Изучение поэзии должно быть «контекстным», т.е. комплексным. «Изучение чувашской народной поэзии немыслимо без изучения народного быта, — убежденно писал Н.И. Ашмарин в 1923 г., — ибо поэзия — лишь одна сторона духовной жизни народа и связана тысячами нитей со всею жизнью народа»⁵.

2. Изучение поэзии и языка должно протекать по принципу «взаимодополняемости» и «взаимообогащаемости». Об этом Н.И. Ашмарин писал следующее: «Изучение народного творчества тесно связано с изучением языка: успехи исследований последнего (языка) ведут за собою новые приобретения в области истолкования народной словесности, а расширение ее наблюдения в отношении народного творчества содействует выяснению явлений в сфере языка. Язык поэзии более архаичен, чем обиходная речь, между прочим и потому, что произведения народной словесности нередко связаны определенною формою, и поэтому менее подвержены изменениям, чем разговорный язык»⁶.

3. Изучение поэзии должно быть историческим. Об этом Н.И. Ашмарин писал так: «Изучение поэзии чувашей должно быть историческим, но к сожалению, мы не знаем древнего творчества этого народа; оно исчезло для нас безвозвратно», «изучение поэтического творчества народа должно быть историческим, так как его настоящее выросло из про^{<нрзб>} последнего теряются в не^{<драх?>} веков»⁷.

Тут же ученый выразил сожаление по поводу поздних записей текстов чувашской устной словесности. Ашмарин был убежден, что восстановление состояния чувашского народного творчества в различные периоды истории дело небезнадежное. «Народная словесность тюрков, в особенности сибирских, — отмечал Н.И. Ашмарин, — может давать материал для косвенных предположений о более раннем состоянии чувашского народного творчества, но эта словесность весьма мало изучена и, кроме того, ее древний период нам столь же мало известен, как и древнее творчество чувашского народа»⁸.

В другой работе он высказал ту же идею: «Сравнивая между собой песни некоторых тюркских племен, например, тюрок-османлистов, татар и чуваш^{<ей>}, мы везде заметим единство творчества, однообразие поэтических форм и приемов, а это указывает на то, что происхождение этих песен относится

к той отдаленной эпохе, когда эти народы жили вместе, на своей общей родине⁹. Можно сказать уверенно, что ученый нисколько не сомневался в результативности генетических сравнений.

Древнее состояние поэзии можно восстановить и путем типологических сравнений, в чем Н.И. Ашмарин был глубоко убежден. Данный принцип позволил ему отнести все поэтические приемы тюркских и финно-угорских народов к «дикому» периоду человечества (согласно теории Э. Тайлора в книге «Антропология»¹⁰). По его мнению, древнее состояние фольклорной поэзии «культурных», т.е. европейских народов, восстанавливается путем сопоставления фольклорных текстов «менее культурных» или «диких» народов и племен. Данного принципа сравнения последовательнее других придерживался в своих трудах А.Н. Веселовский. В своих работах он использовал чувашские примеры из «Очерка народной поэзии у чувашй» Н.И. Ашмарина. В результате сравнения фольклорного материала народов, стоявших, по его мнению, на низкой ступени человечества, он заключил, что первоначальной формой параллелизма является простой двучленный параллелизм.

Предположение А.Н. Веселовского современными исследованиями отвергается полностью. Дело здесь не в самом принципе сравнения, а в подборе материала для сравнения. У Веселовского в состав «диких» народов вошли все неевропейские (точнее: неиндоевропейские) народы. Теперь мы знаем, что даже близкородственные (тюркские, финно-угорские и др.) народы в недавнем прошлом имели диалоги с различными цивилизациями. Поэтому европоцентристский взгляд на историю человеческих сообществ сегодня выглядит как анахронизм. Своими работами Н.И. Ашмарин неосознанно дискредитировал идею разделения человечества на «культурных» и «диких». К сожалению, полностью освободиться от этой и ныне устойчивой догмы тех лет он не смог. «Поэзия чуваш — поэзия младенческого народа, она также детски наивна, как и детски прекрасна, — восхищался он в книге «Материалы для исследования чувашского языка» (1898). — Одна из ее привлекательных особенностей та, что чувашин в своих напевах часто находит темы для своей творческой фантазии в самых обыденных явлениях повседневной жизни, которым он всегда умеет придать поэтический колорит»¹¹. В той же книге молодой уче-

Глава первая

ный утверждает, что «чуваши некоторых местностей обладают довольно богатою и сравнительно развитою поэзиею», «чуваши оказывали значительное воздействие на других соседних им инородцев». Так язык горных и луговых марийцев заключает в себе огромное количество слов, заимствованных из чувашского языка. Некоторые следы чувашских влияний можно также подметить у удмуртов и в наречиях мордвы. Здесь же он указывает на сочинение П. Хунфальви (*«Die Ungern oder Magyaren»*, 1881), в котором написано о чувашских элементах в венгерском языке¹². Данный венгерский ученый предполагал, что «современные чуваши представляют собою остатки древних хазар»¹³.

К третьему виду сравнений относятся сравнения, подтверждающие историческое влияние культуры одного народа на культуру другого, соседнего, народа. При этом выявляются параллели контактного характера. В ряде работ Н.И. Ашмарин указывал на подобные взаимовлияния фольклора разных народов: русских, татар, чувашей и других народов Урало-Поволжья. В частности, неоднократно отмечая влияние русского фольклора на чувашский, он восхищался, что поэтика песен тех русских, которые живут среди чувашей, весьма схожа с поэтикой песен соседей¹⁴.

Таким образом, Н.И. Ашмарин считал целесообразным использование в историческом изучении народной словесности всех типов сравнения: типологического, генетического и контактного.

Далее следует говорить о методах анализа поэтического текста в контексте научных изысканий Н.И. Ашмарина в области словесности. Современные литературоведы единодушны в том, что художественный образ имеет такое качество, как, например, многозначность. Значения, воспринятые одновременно, создают неопределенность. Чувство неопределенности как эмоциональная форма многозначного выражения переводит понятие из сферы логики в сферу воображения. О неопределенности как о главной особенности поэзии народов Поволжья писал и Н.И. Ашмарин. Очевидно, здесь он был солидарен с немецким психологом В. Вундтом, который впервые обратил внимание на неопределенность содержания в поэзии. «Если мы теперь перейдем к поэзии инородца, — размышлял Н.И. Ашмарин в ходе обзора поэзии западных декадентов, — то преж-

де всего бросаются в глаза туманность и непонятность построения его песен. Здесь мы встречаем ту же отрывочность изложения, бессвязность, неясность сравнений, те же странные переходы, что и в творениях «мистицизма»¹⁵.

Господство воображения над логическим мышлением, формы над содержанием Н.И. Ашмарин объяснял сохранением первобытного миросозерцания. «Господство внешности над внутренним смыслом, набора звуков над содержанием песни, — писал ученый, — вообще свойственно инородческой поэзии и ведет свое начало того древнего периода, когда человек, не составив себе систематического миросозерцания и не будучи склонен к точным определениям, выражается туманно, предпочитая слова их содержанию и легко увлекаясь “музыкою звуков”»¹⁶. По мнению автора дипломной работы, сами языки народов Поволжья носят на себе несомненные отпечатки древнего склада мышления, так как до настоящего времени заключают в себе огромное количество так называемых «естественнных звуков и целых речений, более свойственных древнему периоду языка». Они определяют предметы только с одной какой-либо стороны, преимущественно звуковой: течение воды (*шайнкар-шайнкар*), быстрое движение (*йапар-йапар*), быстрый взгляд (*йалт*), яркий свет огня (*йайлтар-йайлтар*) и пр.¹⁷

Не будем упрекать ученого за его привязанность к логическому мышлению, ведь он был в первую очередь исследователем, а не поэтом. В поэзии же нереалистической на первое место выходит содержательное чувство, образуемое эмоцией неопределенности. Неопределенная эмоциональная речь в поэзии достигается своеобразной игрой формы: ритма, интонационно-сintаксических и звуковых повторов. Здесь Н.И. Ашмарин не строил теорию, а вел тонкое интуитивное наблюдение, которое впоследствии успешно было использовано исследователями в их теоретических обобщениях о своеобразии чувашской народной поэзии. Чувашевед-филолог отмечал особую страсть чуваша в поэзии к сравнениям, аллитерации. По его мнению, сравнения между частями песни обычно бывают только внешними, обуславливаемыми общностью некоторых слов, зозвучием и аллитерацией. «Характерную особенность у чувашской поэзии составляет богатство сравнений, — конституировал Н.И. Ашмарин. — Значительная часть песен состоит из двух частей, дающих как бы сравнение двух явлений, причем

Глава первая

основная мысль, обыкновенно касающаяся различных сторон людских отношений, некоторым образом поясняется аналогией, взятой из природы. Впрочем, часто эта связь, существующая между частями песни, только внешняя, скорее обусловливаемая общностью некоторых слов, звучанием и аллитерацией, нежели действительной аналогией»¹⁸. Аллитерацию и звучание слов ученый относил к «архаическому способу стихосложения» человечества. Ведь он глубоко был убежден в том, что поэзия всех народов мира представляет собой разные стадии ее исторического развития. В данную проблему Н.И. Ашмарин углублялся в ряде работ, показывал наличие связи между языком и мышлением. «Язык, — утверждал ученый, — это высшая форма мысли народа, и эта форма приняла определенность, сама по себе может воздействовать на мысль и направлять ее в известное русло»¹⁹. Развивая мысль Ашмарина, можно сказать, что флексивные и агглютинативные языки весьма своеобразным образом формируют мысль. В основе флексивных языков лежит идея подчинения, а в основе агглютинативных — идея согласования. Соответственно, языки первого типа воздействовали на развитие *логического рассуждения*, а языки второго типа способствовали развитию *воображения*. Поэтому языки, в том числе и поэтические формы восточных, неиндоевропейских (по Ашмарину и его современников: «диких», «первобытных») народов, не представляют из себя раннюю стадию, низшую ступень развития «культурных» народов, а являются отдельной ветвью общечеловеческого дерева (отдельным типом человеческой цивилизации).

Несмотря на то, что Н.И. Ашмарин неоднократно оперировал категориями европоцентристов, он все же шел по пути их преодоления. Нет диких и культурных народов, а есть самобытные языки и их не менее самобытные культуры. Данная мысль прослеживается и в следующей цитате: «Благодаря своеобразности окружающей природы и личных задатков, у каждого народа вырабатываются своеобразное поэтическое творчество, своеобразные метафоры, своеобразные сравнения, которые не имеют смысла в другом языке»²⁰. Если они в другой культуре не имеют смысла, то и суждения об их бессмысленности человека из другого культурного мира становятся, мягко говоря, совершенно необоснованными. На данном вопросе мы намерены подробнее остановиться чуть ниже.

Несколько слов следует сказать и о так называемой теории подражания, которую Н.И. Ашмарин называет мимологией. В 1895 г. он связывал обилие в языке подражательных слов (мимем) с поверхностным наблюдением и созерцательностью, чем критическим отношением к вещам.

Через 30 лет Н.И. Ашмарин не стал связывать отсутствие подражательных слов в языке уровнем культурности: «<...> преобладание слухового, рассудочного отношения к действительности могло содействовать исчезновению подражательных междометий <...>. Простота быта и несложность общественных отношений, а в особенности тесная близость к природе и простирающаяся отсюда чуткость к восприятию тончайших оттенков в слышимых и созерцаемых явлениях, могли способствовать сохранению подражательных слов в языках племен, населяющих наше Поволжье»²¹.

Подражательные слова, а по Г.Е. Корнилову — имитативы, к сожалению, до настоящего времени остаются неразгаданной и загадочной областью для наших литературоведов. Не покидает надежда, что данная область обещает большую перспективу в изучении поэтических тропов, артикуляционных, звуковых повторов и других элементов поэтической речи. В этом плане исследования Н.И. Ашмарина указывают на совершенно новые аспекты, определяют круг проблем анализа поэтического текста, прежде всего произведений чувашской устной словесности. Сам ученый определил перспективу развития данного раздела лингвистики такими словами: «Успешное развитие науки о подражании возможно только при тщательном изучении всех явлений живой и мертвой природы, которые могли бы найти себе отражение в подражательных словах. Изучение мимики, жестов, телодвижений и связанных с ними естественных звуков; исследование акустических феноменов, возникающих в связи с биомеханикой организмов при различных физиологических отравлениях, настроениях и состояниях; изучение звуков живой и мертвой природы и сравнение их с их отпечатками в человеческих языках; изучение языка птиц и животных и общий прогресс лингвистической науки, в также и других наук о природе и человеке — вот необходимые предпосылки для успешной работы по отысканию прообразов человеческой речи, отражения которых мы находим по сию пору в подражательных образованиях и в позднейших трансформациях этих образований»²².

Глава первая

В мире обрядовой стихии

Сбором чувашских песенных текстов гимназист Николай Ашмарин занялся еще летом 1888 г. (во время летних каникул), тогда они с братом Василием «совершили несколько поездок по чувашским деревням, расположенных по другую сторону реки Суры»²³. Далее Василий конкретизирует свое сообщение: «Мы объехали несколько деревень Четаевской волости, останавливаясь кое-где дня на два — на три; вторую половину июля брат провел в чувашской деревне Янгильдино, где было записано некоторое количество произведений чувашской народной словесности. Записывание песен, сказок, загадок и при чтаний и было главною целью наших поездок, начатых нами только в июне. <...> прежде всего пришлось записывать песни свадебные, а записывая их, нельзя было не познакомиться со свадебными обрядами чуваш<ей>. Результатом этого ознакомления и явился предлагаемый очерк о чувашской свадьбе»²⁴. Статья братьев Ашмариных дополнена комментарием секретаря этнографического отдела Н.А. Янчука, который сообщает следующее: «В дополнение к вышеизложенному описанию чувашской свадьбы сообщим, кстати, еще некоторые сведения из имеющихся в архиве Отдела материалов по этому предмету. Е.С. Шкапский, живущий в Ядрине, Казанской губ[ернии] в воспоминаниях из своего детства от 20-х гг. рассказывает, между прочим, что в прежнее время браки у чуваш совершались большею частью по принуждению родителей, а не по свободному выбору, причем главную роль играли материальные расчеты»²⁵.

В очерке приведены лишь русские переводы оригинала, по содержанию их можно распределить по жанрам. Например, самые первые приведенные переводы текстов относятся к песням, исполняющим женской свадебной свитой со стороны жениха:

Мы столько денег (т.е. калыму) дали,
Что ножки стола в землю ушли.
Давай нам одежи столько,
Чтобы колеса в землю увязли.

Обращаясь к невесте, они продолжали:

Лень, которую ты позволяла себе у матери, брось к порогу;
Нежность, которой ты наслаждалась у отца, оставь на сундуке.

Из мужского репертуара свадебной свиты со стороны жениха приведены отдельные образцы:

1. Шумно едет свадьба:
Наш Василий обзаводится женой, —
Нам когда обзавестись?
Ай, отец, отец! Для ног твоих мы покой несем:
Под ноги стул поставь, под локти подушку подложи
(то есть невестка заменит его в работе), и пр.

2. Спасибо, бабушка (мать жениха)!
Для твоих ног покой принесли,
Для твоих рук отдых [принесли]:
Чего еще нам нужно?
Не знали мы ни дня, ни ночи,
Как будто бог весть, что нам за это будет.
Во всем теле живого места нет.
На дворе невестки не было —
Невестку достали.

Последние строки данного песни напоминают монолог старшего дружки, который можно представить как сохранившийся фрагмент древнего мифологического эпоса чувашского народа. Он более или менее полно сохранился в фольклоре низовых чувашей. Из записей братьев Ашмариных можно делать предположение, что подобный жанр (*майн кёру́ такмакэ, саламалик*) раньше функционировал и в репертуаре красночетайского куста верховых чувашей. Очевидно, раньше он исполнялся в сопровождении музыкальных инструментов, быть может, даже в напевно-речевом стиле.

Среди некоторых чувашских фольклористов утвердилось мнение, что в свадебном репертуаре верховых чувашей не было такого жанра, как плач невесты (*хёр хүхлевё / йерри*). Это не соответствует действительности: еще С.М. Михайлов (Яндуш) писал обратное; подражая поэтике вышеназванного жанра, он сочинил оригинальное стихотворение на русском языке. Оказывается, плач невесты как жанр фольклора раньше бытовал не только на родине вышеупомянутого писателя и ученого (д. Юнгапоси бывшего Козмодемьянского уезда Казанской губернии), но и на родине первого просветителя чувашского народа Ермеля Рожанского. Данный факт подтверждается записями братьев из семьи Ашмариных:

1. Отец отдал за степь,
Сказал, чай: «пусть умрет с холоду»;
Ан 40 сажен дров есть.
Мать отдала за реку,

Глава первая

Сказала, чай: «пусть утонет»;
Ан 40 сажен перевозу есть.

2. Голос отца и матери, как голос утренней кукушки;
Голос брата и золовки, как голос утреннего соловья.

3. Нет, отец и мать, не сорока я, чтобы скоро прилететь,
Не клубок я, чтобы скоро прикатиться.

4. Отец отдал за степь.

Через 7 полей ехали мы при свете стеблей ржи;
Через лес мы проехали при свете кленовых листьев;
Через 7 деревень мы ехали при свете керосина доброго человека²⁶.

После приведенной здесь песни-плача невесты авторы (мы в тексте — это Василий и Николай Ашмарины) выделяют главную особенность свадебных песен верховых чувашей: «Помещая здесь два-три образца чувашских песен, мы считаем нужным оговориться, что больше, к сожалению, представить не можем, так как большинство их неудобны для печати. Это объясняется не случайностью подбора записанных нами песен, а тем своеобразным пониманием приличного и неприличного, какое наблюдается у чувашеё наравне с другими малокультурными народами»²⁷.

Таким образом, самые первые записи Н.И. Ашмарина чувашских свадебных песен позволяют определить ареал распространения ряда жанров (плача невесты, *саламалик*), а также показывают его первоначальные переводческие установки (максимальное сохранение стихотворной формы оригинала, использование при переводе русскими диалектизмами, комментирование непонятных для русского читателя образов и слов). В том же номере, в котором был опубликован очерк «Чувашская свадьба», размещены статьи английского ученого Э. Тайлора, основателя исторической поэтики Александра Веселовского, В.Ф. Миллера, президента Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. С тех юношеских лет эти фамилии у Николая Ашмарина были, как говорится, на слуху, и совершенно не случайно он целенаправленно поехал в Москву, чтобы поступить в Лазаревский институт восточных языков (там в те годы ректором был В.Ф. Миллер).

Уже на первом курсе студент самостоятельно сочинил свой научный труд, скромно назвав его «Очерк народной поэзии у

чуваш^{<ей>}»²⁸. Данную статью в том же году он опубликовал в журнале «Этнографическое обозрение»²⁹. На эту студенческую работу будущего знаменитого тюрколога-чувашиеведа обратил внимание А.Н. Веселовский, который в статье «Из истории эпитета» (1895) без указания источника сообщил, что «у чуваший *черный* (курсив автора. — *B.P.*) часто означает: хороший, честный»³⁰. Почти такая же фраза встречается в сноске № 2 вышеназванной статьи Н.И. Ашмарина: «Черный у чуваший^{<ей>} значит часто хороший, честный и проч. См. Словарь Золотницкого, под словом *хора*»³¹.

Как выяснилось, в первой редакции «Исторической поэтики» (ее конспекты лекций А.Н. Веселовского были составлены не ранее 1883 г.)³² сравнительных примеров из поэзии народов Поволжья, в том числе и чуваший, нет вообще. Если вспомнить, что статья А.Н. Веселовского впервые была опубликована в конце 1895 г.³³, то мы можем предположить, что ко времени публикации «Очерка» Н.И. Ашмарина ученый имел твердое намерение дополнить к европейскому материалу образцы устной поэзии российских народов неславянского происхождения. По этой причине он обратил свой взор на статью студента первого курса о чувашской народной поэзии, опубликованной в очередном (спаренном) номере московского этнографического журнала.

К данной статье основатель исторической поэтики вновь обратился через три года, но в другом капитальном труде: «Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля» (1898)³⁴. Там он приводит шесть песенных строф из вышеназванной статьи уже бывшего воспитанника Лазаревского института, а также высказывает мысли, изложенные Н.И. Ашмарином в статье «Декаденты Запада и поэзия инородцев» (1895): «За смешениями явились созвучия, довлеющие сами себе, как созвучия: *коса—роса—краса*; текст некоторых из наших инородческих песен лишен смысла, слух ласкает рифма. Это — декаденство до декаденства; разложение поэтического языка началось давно»³⁵.

Об особенностях текстов песен народов Поволжья, в те годы называемых «инородцами», преимущественно писал лишь Н.И. Ашмарин³⁶. Последнюю работу, опубликованную в казанской газете «Волжский вестник» (1895. 22 января), А.Н. Веселовский ее практически не смог бы обнаружить в потоке мас-

Глава первая

свойей периодики. Невольно возникает предположение, что с данной газетной статьёй исследователь исторических форм психологического параллелизма ознакомился с помощью самого автора. Все эти факты позволяют нам считать, что статьи Н.И. Ашмарина в определенной степени укрепили доказательную базу теоретических предпосылок основателя исторической поэтики, способствовали сложению определенного взгляда на поэзию народов Поволжья.

Свой научный труд «Очерк народной поэзии у чуваш^{<ей>}» студент начинает с разоблачения «диких взглядов на инородцев» и реабилитации чувашской народной поэзии. «Чувашин весь является в своей песне, — увязывает студент своеобразие текстов народных песен с этноландшафтом и исторической действительностью, — местная природа, так гармонизирующая с его унылым характером, своеобразной формы общественных отношений, незначительная сфера привязанностей, выработавшаяся под влиянием исторических условий, и несложный кругозор, тонкая наблюдательность, улавливающая все мелочи, выливаются у него иногда в унылой и протяжной, иногда же в живой и дико-веселой песне»³⁷. Здесь он впервые замечает такое отличие чувашских песен, как их *краткострофность*: «Чувашские песни не отличаются пространностью; весьма часто это — коротенькие отрывки, в которые облекаются как бы случайно сложившиеся думы и наблюдения. Самая распространенная форма — четверостишия, которых чрезвычайно много и которые очень легко составляются по-чувашски»³⁸. Замечая двухчастную структуру этих *дум* и *наблюдений*, автор отмечает, что связь между ними только внешняя, скорее обусловливаемая общностью некоторых слов, звучанием и аллитерацией, нежели действительной аналогией. В качестве примера он приводит следующий перевод оригинала (он удачно использован А.Н. Веселовским):

За черным лесом выпал снег,
Там черная куница проложила след;
Не нужно следить по следу черную куницу,
Не должно порочить имени отца и матери.

Концы последних двух строк (*ан йे́рлёр* «не нужно следить» и *ан ярар* «не должно порочить»), как замечает автор, в чувашском тексте образуют рифму, которая служит соединением для двух частей сравнений. Фактически первые три стро-

ки можно назвать развернутой (эпической) частью психологического параллелизма, когда-то имевшее автономное бытование (подобную структуру имеют эпические заговоры)³⁹.

Н.И. Ашмарин отрицает предположение А.А. Фукс об импровизационной основе чувашских песен. Если в них и есть импровизация, рассуждает он, то последнее только указывает на жизненность и свежесть поэтического чувства в чувашах, а также на то, что их поэзия близко стоит к самой жизни и каждое интересующее их явление находит в ней отголосок. Традиционный фольклор имеет свою жанровую систему, песни тоже различаются по привязанности к обрядам и принадлежности к возрастным группам: масленичные, пасхальные, свадебные, рекрутские, молодежные, гостевые и т. д. Обобщая свое видение чувашской народной песни, студент Лазаревского института отмечает преобладание в ней мягких тонов, изобилие любви и сильных чувств.

В чувашских песнях Н.И. Ашмарин находит обилие мотивов и тем, в том числе образы природы, отдельных людей (друзей, врагов). Религиозные верования в песнях, как замечает автор статьи, затрагиваются мало. Только один *Topa* (Бог), говорит чуваш при постигшем его несчастье, в котором кроме Божьей милости не имеет значения никакая человеческая помощь. «Бог так близко стоит к людям, что входит во все их дела», — заключает он, тем самым опровергает выводы В.А. Сбоева и Н.И. Золотницкого о том, что Бог не вмешивается в земные дела, доверяя данные хлопоты своим посредникам. В качестве подтверждения своей гипотезы студент приводит четыре строфы из разных песен. Первая из них относится к обряду *Чуклеме*, проводимому осенью в честь обновления нового хлеба:

На небе играет зарница,
Свет ее падает на землю;
Шумит полевой хлеб, народ радуется;
Нашим играм и смеху радуется Бог⁴⁰.

Вариант данной песни в своем переводе представил еще Н.И. Золотницкий:

В честь черного Семена
Полевой хлеб качается,
В честь полевого хлеба
Черный лес наклоняется,

Глава первая

В честь черного леса
Черный Семен радуется.

Вот перевод Н.И. Ашмарина:

На радость черного Семена
Волнуется полевой хлеб,
На радость полевому хлебу
Колышется черный лес,
На радость черному лесу
Радуется черный Семен.

Последний перевод получился полнее и ритмичнее, чем вариант Н.И. Золотницкого. В чувашском глаголе *хумханатъ* он обнаружил три близкие семантики: «волнуется», «колышется» (в мире природы) и «радуется» (мире человека). Здесь же следует заметить, что в других вариантах данной обрядовой песни вместо нарицательного имени (*хура Семен*) сохранилось более древнее словосочетание *хура халâх* «черный люд».

Интересно сравнение переводов другой песни, исполняемой опять-таки во время осенних жертвоприношений Богу пивом из нового урожая. Фактически она является началом вышеприведенной шестистрочной строфы («На радость черного народа»)⁴¹. В.А. Сбоев и Н.И. Золотницкий перевели данный «гимн земледельцев», как уже было отмечено выше, приближая его к 4-сложному ямбу. По сравнению с ними, перевод Н.И. Ашмарина менее поэтизирован, но он наиболее приближен к оригиналу:

Шумит, шумит лес, лес шумит,
Зачем же все шумит он? —
Каждый год хочет сучков прибавлять.
Шумит, шумит камыш, камыш шумит,
Зачем же все шумит он?
Каждый год хочет коленца ставить.
Шумит, шумит народ, народ шумит,
Зачем же все шумит он?
Каждый год хочет душ прибавлять.

Следует назвать и другую особенность, обнаруженную Н.И. Ашмарином в чувашском менталитете: отсутствие национальной нетерпимости к другим народам. Общей связи, как православие русским, ислам татарам, религия им не дает⁴². Низкая оценка, данная молодым студентом уровню чувашской идентичности связана, на наш взгляд, первичным, еще

поверхностным его знанием чувашского народного творчества, его жанровой специфики. Действительно, историческое сознание чувашского этноса меньше всего отражено в напевно-вербальных текстах. Но в исторических преданиях чувашей глубина народной памяти четко достигает XIII—XIV вв., о чём не один раз писали С.М. Михайлов (Яндущ), В.К. Магницкий и другие исследователи XIX в.⁴³ При этом более ранние события в преданиях, как известно, смешивались с более поздними, образуя, с точки зрения ученых-документалистов, исторические анахронизмы.

Абсолютно прав ученый в том, что в чувашских песнях наблюдается сильная привязанность к своим родственникам: «В народных песнях чувашей отношения к родителям самые светлые и теплые, дети везде вспоминают с благодарностью о жизни в доме своих родителей и относятся с уважением к своим кормилицам и воспитателям»⁴⁴. Чуваш, по наблюдениям Н.И. Ашмарина, ревностно охраняет честь своего дома в любых жизненных обстоятельствах: «Ходил я по болотам, / А не замарал своих белых ног; / Везде я бывал, когда был молод, / А не осрамил ничем отца и мать. / С незнакомыми людьми дружбу свел: / Сверстников у меня гораздо больше, чем друзей, / А врагов и того больше»⁴⁵. Даже взрослые дети очень привязаны к своим родителям, нелюбовь последних действует на них удручающим образом. Таким же образом чуваш крепко привязан к родной деревне, которая «становится для него дороже всего на свете, он не скучится на ее возвеличение перед другими деревнями волости и выдумывать для этого всевозможные эпитеты и сравнения, причем иной раз хватает через край, сравнивая, например, какое-нибудь Питеркино с Петербургом, а село Четай с Нижним [Новгородом]»⁴⁶.

Разбирая чувашские гостевые песни, Н.И. Ашмарин замечает в них восхваление своей родни, которые, по словам поющих, живут богато, вкусно едят и сладко пьют, с ними поддерживаются самые хорошие отношения. Конечно, такое несколько чрезмерное восхваление родни (одновременно хозяев дома, в котором угощались гости) продиктовано предписанием традиционного этикета (гость обязан благодарить хозяев за их угощение, за «увиденный почет»: *чыс курнишён*). Данное качество заложено, следует полагать, в менталитет чувашского народа. В результате исторически формировались такие не

Глава первая

всегда способствующие росту уровня этнического сознания качества, как щедрое гостеприимство, так и, как отмечал Н.И. Ашмарин, отсутствие национальной и конфессиональной нетерпимости к «чужим». «Говорят, — замечает студент Лазаревского института, — что в прежнее время дружба заключалась у чувашей так тесно, что даже имущество одного из вступивших в дружеский союз становилось, по рассказам чувашей, имуществом другого. Такой друг (по-чувашски *тос*) имел право взять какую угодно вещь у того, кто заключил с ним дружбу. Теперь это древнее учреждение утеряло, конечно, свою первобытную форму, и заключение подобного рода отношений ограничивается тем, что *тос'ы* дарят один другому мелкую скотину: барана, овцу, жеребенка и т.п.»⁴⁷.

В основной части песен друзья фигурируют наиболее умными и богатыми людьми в обществе, для них лирический герой готов сделать все, они занимают первое место после родных, их расположением очень дорожат: «Много в табуне добрых коней, / А не сравниться им с тем конем, что на лбу звездочка; / Много в нашей деревне добрых людей, / А не сравниться им с милыми друзьями»⁴⁸. Но друг не всегда оказывается верен, он часто изменяет своей дружбе и она прерывается: «Пошел я за кугой, ан ее нет, — / Воротился назад домой; / Начал я рвать ее, а коленцев ее нет. / Вышел я на середину улицы, / Улица оказалась долиной. / Любимый друг стал чужим, / А те, которых раньше не любил, / Сделались друзьями»⁴⁹.

По наблюдениям Н.И. Ашмарина, чуваш дорожит общественным мнением, а оно слагается из отдельных мнений «добрых людей» (*ырă сын*), которые весьма часто упоминаются в текстах чувашских песен. По понятию чувашей, добрые люди — это более или менее хозяйственный честный народ в деревне. Если он хочет похвалить кого-либо в песне, то выставляет его имеющим дружбу только с «добрими людьми»; сам же он возьмет за себя только дочь «доброго человека»: «Не быть ему добрым человеком», говорят чуваши о том, кто не подает надежды сделаться степенным, хозяйственным мужиком⁵⁰. Среди подобных людей почтенное место занимают в первую очередь старики, как хранители преданий народной мудрости и старины. Подтверждая вышеизложенное заключение, автор приводит следующий перевод чувашской песни:

«Вышел я за околицу, накосил сена, / Не зная, что были тут ягодные цветы. / Вошел я в дверь и пощупил, / Не зная, что были тут старики; / Если б знал, что старики были, / Снять бы шапку, да поклониться»⁵¹.

На фоне мирной и тихой жизни иной раз бывают несчастья и неудачи, виною которых, как полагают многие чуваши, являются завистники-недруги, которым счастливая жизнь своего соседа не по сердцу, поэтому начинают вредить ему. Хотя эти многие беды и неудачи происходят, в чем убежден автор очерка, от собственной оплошности или же от естественных причин, но чуваш склонен приписывать их поискам своих врагов, их колдовству. Он от всей души ненавидит своих недругов; в песнях, относящихся к последним, сразу виден «гнев дикаря, который становится зверем, раз задеты его интересы, и не пощадит никого, кто станет ему поперек дороги»⁵². В приведенных далее примерах совершенно не обнаруживается «гнев дикаря»: «Ест нас ненавистник враг, / Не зная ни греха, ни спасенья»; «Хоть и напишем, не угодим врагам»; «Красавцем я уродился, молодцем вырос, / Да возненавидели чувашские врачи» и т.п. В приведенных строках песен присутствует не гнев, а поэтическое описание человека в стереотипном образе *тāшман* («враг») или *сичē ют* («чужой»)⁵³. Поэтому выше-приведенная оценка, принадлежащая раннему Ашмарину, не совсем соответствует действительности. Можно допустить, что она была включена в очерк под воздействием официальной позиции общества, в том числе и политики редакции журнала.

Как удачно замечает автор очерка, чувашская молодежь живет общей жизнью, общими интересами, общими радостями. Все веселья для них заключается в общих играх, гулянках и вечеринках, устраиваемых молодежью. Н.И. Ашмарин приводит переводы ряда хороводных песен, собранных писателем и фольклористом И.Н. Юркиным: «Если не надо входить на мост, / То не надо пить ковша воды. / Если не выйти в этот хоровод, / То не надо расти девушкой»; «Сел я вечером, встал утром, / С кем мне износить свой комзол? / Лег я вечером, встал утром, / А все думушки о подруге»⁵⁴.

В приведенных текстах нет психологического параллелизма в классическом его значении, они представляют трансформи-

Глава первая

рованные его формы в последние века (хороводные песни получили свое мощное развитие в репертуаре низовых чувашей после освоения их предков территории бывшего «дикого поля»). Но среди них сохранились и ранние образцы, отражающие чувашское мифологическое сознание, связанное с миром космоса. В разделе о чувашской мифологии нами отмечено, что в первой части психологического параллелизма наиболее ранних рекрутских песен чувашей описывается космическое пространство: солнце, луна, млечный путь. Подобные строфы обнаруживаются и в хороводных песнях: «В самой вышине семь звезд,
/ Это и приносит красу миру; / В этой игре семьдесят девушек,
/ Это и приносит красу игре»⁵⁵.

В конце очерка приводится общая оценка чувашского песенного творчества. «Как ни наивна в некоторых отношениях чувашская песня, как ни странна эта узкая изолированность, отсутствие широты, увлечение внешностью, — заключает исследователь, — но в общем поэзия чувашей все-таки останется для нас весьма симпатичной по господствующей в ней мягкости тонов, любви к сильному чувству»⁵⁶. В песне чуваш не является исключительно преданным низшим материальными интересам, его самосознание восходит, считает автор, до истинно-гуманного взгляда на жизнь, он способен углубиться в себя самого, в свой внутренний мир и рассматривать философски то, что его окружает. Чуваш живет не только настоящей минутой: неизвестное будущее часто заставляет его призадуматься; его возмущает людская несправедливость; он горюет о трудных временах, которые приходится переживать, и пытается объяснить те грустные явления, которые видит у себя перед глазами. В подтверждение сказанному Н.И. Ашмарин приводит перевод нескольких подобных песен: «Над черным лесом черная туча, / Что еще будет идти из нее? / Глупая моя душа, молодая голова! / Что еще придется ей увидеть?»; «На краю большой дороги кудрявая береза, / Едва вот не достанет кудрями до земли. / Ах, что это за доля такая! / Чуть-чуть вот не сравнится с чужою»; «Между Волгой и Свиагой / Два молодца сидят на лавках, / Умываются белыми мылами, / Утираются белым миткалем, / Потому они и белы бывают. / А вроде нас ребята глупые, / Умываются своими слезами, / Утираются рукавом рубахи, / Потому они и черны»; «Улица широкая, дорога черная: / Кто увидит, как мы

пойдем? / Время тяжелое, люди дурные: / Кто будет плакать,
если мы не поплачим?»⁵⁷

Итак, первое самостоятельно написанное научное сочинение Н.И. Ашмарина направлено против утвердившихся среди чиновников-господ «диких взглядов на инородцев», в нем автор с особой любовью описывает своеобразие народной поэзии чувашей и других народов, их мировидение, эстетические и ментальные качества. В работе целенаправленно рассмотрена и народная психология, которая, по определению Н.И. Ашмарина, «с замечательной точностью отражается в безискусственной поэзии народа, ясно отпечатлевющей все феномены его духовной жизни»⁵⁸. Студент Лазаревского института восточных языков находит в произведениях творческой мысли чувашей «много оригинального, симпатичного и прекрасного», тем самым он показывает просвещенному миру богатство духовного мира чувашей и других народов Поволжья. Но в социально-общественном плане они чувствуют себя ущемленными и «второсортными»: «Мы не русские и не татары, / Чтобы ездить по большим дорогам»⁵⁹. О настоящих причинах, вынудивших потомков цивилизованных волжских булгар регрессировать, дойти до нищенского существования в Новое время, он и его ученики будут писать чуть позже — в начале XX в.⁶⁰

В начале 1895 г. в газете «Волжский вестник» была опубликована статья недавнего выпускника Лазаревского института под названием «Декаденты Запада и поэзия инородцев»⁶¹. Следует полагать, что и вторая статья Ашмарина («Любовь в жизни и песнях инородца»), опубликованная в том году на страницах той же казанской газеты⁶², представляет из себя фрагмент выпускного сочинения свежеиспеченного филолога универсального профиля. Все вышеназванные статьи сочинены Н.И. Ашмаринным в период оформления дипломной работы (1894—1895) и представляют очередной этап его научного осмысливания устной поэзии народов Поволжья, прежде всего тюркской группы языков (татар и чувашей). Особый интерес вызывают сопоставления поэтического творчества народов региона с творчеством поэтов Запада, прежде всего с произведениями французских декадентов. В те годы в Европе, в том числе и в России, широко обсуждали творчество таких выдающихся поэтов Франции, как Шарль Бодлер и Поль Верлен.

Глава первая

Их считали основателями школы декадентов, яких представителей «литературы упадка»⁶³.

В своем выпускном сочинении Н.И. Ашмарин широко использовал труды английского исследователя Эдварта Тайлора («Антропология») и французского публициста Макса Нордау («Вырождение»), хорошо известные в те 90-е гг. русскоязычному читателью⁶⁴. Первое издание книги М. Нордау на русском языке было осуществлено в 1894 г., поэтому Н.И. Ашмарин не мог не ознакомиться с предисловием к данной книге, написанным Р.И. Сементковским. В статье выпускника Лазаревского института имеются оценки деятельности французских декадентов, которые весьма близки к позиции автора предисловия, а также самого Нордау. Он обнаруживает сходство между произведениями «той обширной группы западных поэтов, которым Макс Нордау в своей замечательной книге “Вырождение” дает общее название мистиков и эгоистов» и народным творчеством народов Поволжья⁶⁵. Поводом для сравнения была убежденность начинаящего исследователя в правоте европоцентристской теории Э. Тайлора о высших и низших расах, стадиальном развитии человечества от примитивно-варварских племенных объединений к высокообразованному цивилизованному обществу. «Непонятное для поверхностного наблюдателя единство творческих форм в грубой, шероховатой песне вотяков, татар, чуваш и гибких, утонченных стихах вышеупомянутой категории западных, в особенности французских, поэтов, — рассуждает Н.И. Ашмарин, — до того ощущительна, что невольно заставляет всмотреться глубже в эти создания человеческого гения и искать причин их единства в психологических особенностях этих крайних представителей человеческой породы»⁶⁶.

Опираясь на вышеназванное сочинение М. Нордау, выпускник Лазаревского института дает оценку так называемой «мистической поэзии», общей чертой которой является темнота, непонятность произведений, зависимые от свойственной мистикам туманности мышления. Такому их мышлению соответствует и неопределенная речь. Мистик часто придает известным уже словам не присущие им другие смыслы, придумывает новые слова, совершенно непонятные для других, употребляет противоречащие друг другу сочетания слов. Переходя кон-

крайне к Верлену, Ашмарин выделяет следующий стиль французского декадента: сочетание совершенно бессвязных существительных и прилагательных, вызываемое беспорядочной ассоциацией идей, или же звуковым их сходством. Данное замечание тоже принадлежит Нордау. Далее автор «Вырождения» приводит ряд подобных образцов: «Подтверждение этой мысли встречается уже в вышеупомянутых примерах (“чудовищные и средние века”, “гримящее клеймо” и т. д.). Верлен говорит о “ногах, скользивших с чистым и широким движением”, о “тесном и пространном расположении”, о “медленном ландшафте”, “вялом соке” (*jus flasque*), “позлащенном благоухании”, “сокращенном выгибе” (*galbe succinct*) и т. п.»⁶⁷.

Все эти странные поэтические тропы декадентов Нордау несправедливо относит к проявлениям тупоумия. На фоне таких излишне суровых оценок творчества декадентов сопоставление Н.И. Ашмарина с поэзией поволжских народов вполне сливаются с духом и настроением большей части русской образованной части общества второй половины XIX в. «Если мы теперь перейдем к поэзии инородца, — переводит он разговор от одной “крайности” к другой (от творчества Верлена к народной поэзии “грубых племен”), — то прежде всего бросаются в глаза туманность и непонятность построения его песен. Здесь мы встречаем ту же отрывочность изложения, бессвязность, неясность сравнений, те же странные переходы, что и творения “мистицизма”»⁶⁸.

Справедливости ради следует сказать, что в зрелые годы Н.И. Ашмарин эти особенности поэзии тесно связывает с особенностью урало-алтайских языков, в том числе и поволжских тюрков и финно-угров, а также местными условиями существования. По мнению ученого, каждое звуковое сочетание тянет за собою вереницы воспоминаний, которые для каждого языка различны и обусловлены не только всем запасом внутреннего и внешнего опыта, но также и особенностями человеческих рас, народов и отдельных организмов. Как и в каждом слове любого языка, в подражаниях всегда имеется налицо некоторый иррациональный ингредиент, вникнуть в сущность которого может только тот, кто, слыша слова народной речи, вместе с тем воспринимал соответствующие им живые впечатления от явлений внешней природы или от внут-

Глава первая

ренных переживаний открывавшегося ему человеческого сердца. «Среди европейцев, способность живописать все великое разнообразие природы сохранилась только у немногих избранников — ею владеют одни поэты, — замечает Н.И. Ашмарин, отнеся данную способность человека к его положительным качествам, — здесь, на берегах Суры и Волги, каждый, кто не затолкан в житейской сумятице, не задавлен тяжким бременем невзгод и не утратил живительных связей с родною природой, является поэтом, который простыми средствами, созданными безымянным творчеством народных масс, рисует в звуках обыденной речи чудесно яркие образы многоликой и почти неуловимой жизни»⁶⁹.

Итак, кажущиеся европейцу, не связанному с поэзией, отрывочность изложения, бессвязность, неясность сравнений, странные переходы и туманность в песнях не европейских народов фактически являются оценками позитивиста, признающего сугубо научное познание, а в художественном творчестве — лишь натуралистические и реалистические изображения действительности. Как пишет В.М. Толмачев, автор послесловия современного переиздания сочинений М. Нордуа, позитивизм середины XIX в. в силу своего сильного биологического крена был недостаточно антропологичен, а его механистический метод переноса закономерностей внешней среды на человеческое сознание лишал теорию наследственности какой бы то ни было психологичности. Нордуа не признавал в позитивную движущую роль гениев в истории, выступал их сокрушителем, для него существовал лишь один подлинный гений — гений эволюции. Таким образом он включается «в обсуждение основного культурологического конфликта XIX в. — конфликта между позитивизмом как ведущей философией научного знания, с одной стороны, и романтизмом как философией абсолютной свободы творчества — с другой»⁷⁰.

Н.И. Ашмарин, как становящийся ученый, в те годы большие предпочитал научное познание, чем романтическое искусство, в том числе и декаденство. Для него формальная логика являлась ярким показателем человеческой познавательной деятельности, он ставил ее выше поэтического творчества. И в поэзии он ищет научные аспекты, формальные стороны стиха. «Как поэт декадент “не брезгует случайнымиозвучиями” и

аллитерацией, как мы увидим это в нижеприведенном стихотворении Верлена, — продолжает Н.И. Ашмарин сопоставлять поэзию декадентов с творчеством народов Поволжья, — так и инородец охотно прибегает к этому архаическому способу стихосложения. Верлен говорит: “Мое сердце плачет, как дождь падает над городом. Что за томление проникает в мое сердце? О тихий шум дождя на земле и на кровлях” и пр. В этом отрывке несомненную играет роль созвучие слов *pleure*, *coeur*, *pleut*, *bruie*, *pluie* и аллитерация слов, начинающихся с буквы *p*⁷¹. Здесь же автор приводит русский перевод отрывка из рекрутской песни, в которой слово «клубника» (*çēr сырли*, собственно «земляная ягода») аллитерируется со словами «земля» и «вода» (чувашское *çēr-shu*), слово «калина» (*палаан*) со словом «знакомый» (*пёлеш*).

Статья «Декаденты Запада и поэзия волжских инородцев» завершается таким заключением: поэтические творения западных декадентов представляют собой ничто иное, как возрождение древнего творчества, явившееся на почве архаического мировоззрения, которое усвоило себе истомленное, больное европейское общество, с его крайним скептицизмом, разбитыми идеалами и отсутствием всякого культа. «Верлен назвал свои стихотворения “забытыми напевами”, — еще раз закрепляет свой вывод Н.И. Ашмарин, — это название можно с полным правом применить вообще к поэзии декаданса. Поэты этого направления не сказали ничего нового, они только воскресили в самых ярких очагах культурного мира старинное мировоззрение, которое еще до сих пор не исчезло у наших инородцев»⁷².

Своим выпускным научным сочинением (прежде всего сравнениями поэзии народов Поволжья с творчеством западных декадентов) Н.И. Ашмарин заложил, и это не будет преувеличением, основы сравнительной словесности народов Урало-Волжского региона. Сопоставляя творения европейских декадентов второй половины XIX в. и устную поэзию тюркских и финно-угорских народов Поволжья, ученый вольно или, скорее всего, неосознанно указал на уникальность и своеобразие двух полюсов культур — Востока и Запада, а также их близость и равнозначность.

Глава первая

Литература и источники

¹ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 218.

² Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л.: Академия, 1930. С. 46–47.

³ Давыдова Г.А. Концепция творчества в работах М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 113.

⁴ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 218.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 340.

⁷ Там же. С. 218, 340.

⁸ Там же. С. 340.

⁹ Там же. С. 74.

¹⁰ Тайлор Эд. Б. Антропология (Введение к изучению человека и цивилизации) / пер. с англ. д-ра И.С. Ивина. СПб.: Изд. И.И. Билибина и К°, 1882. 483 с.

¹¹ Ашмарин Н.И. Материалы для исследования чувашского языка. Часть первая, учение о звуках (фонетика). Часть вторая, учение о формах (морфология). Казань: Типо-литография имп. ун-та, 1898. С. XXX.

¹² Там же. С. VII, VIII, XXVII.

¹³ Там же. С. XXIX–XXX.

¹⁴ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 41. Так отмечает Н.И. Ашмарин в статье «Очерк народной поэзии у чуваш<ей>»: «В одной русской свадебной песне, записанной в д. Козловка Казан[ской] губ[ернии], слышится как будто отзвук чувашских мотивов».

¹⁵ Там же. С. 72.

¹⁶ Там же. С. 77–78.

¹⁷ Там же. С. 78.

¹⁸ Там же. С. 40.

¹⁹ Там же. С. 341.

²⁰ Там же. С. 372.

²¹ Ашмарин Н.И. Подражания в языках народов Среднего Поволжья. Баку, 1925. С. 145–146.

²² Ашмарин Н.И. О морфологических категориях в чувашском языке. Казань: Издание академического центра ТНКП, 1928. С. 140.

²³ Ашмарин В.И., Шкапский Е.С. Чувашская свадьба // Этнографическое обозрение. 1890. № 2 (Кн. V). С. 157–166.

²⁴ Там же. С. 157. Ныне д. Янгильдино (*Енкёлт*) входит в Красночетайский район ЧР.

²⁵ Там же. С. 166.

²⁶ Данная песня тоже напоминает жанр *саламалик* (мотив приезда за невестой с мест, где смыкаются Небо и Земля (*çёрпе пёлёт хушиинчен килтёмэр*)).

²⁷ Там же. С. 165.

²⁸ Об этом Н.И. Ашмарин вспоминал так: «На первом курсе института мною была написана первая небольшая работа по чувашской этнографии («Очерк народной поэзии у чуваш»), которая была тогда же напечатана в «Этнографическом обозрении». Материалом для статьи послужили чувашские песни, собранные буйинским чувашином — этнографом Ив[а-ном] Никол[аевичем] Юркиным и переданные мне для рассмотрения Московским обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии» (Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 377).

²⁹ Ашмарин Н. Очерк народной поэзии у чуваш^{ей} // Этнографическое обозрение. М. 1892. Кн. 13—14. № 2—3. С. 42—65.

³⁰ Веселовский А.Н. Историческая поэтика / Редакция, вступительная статья и примечания В.М. Жирмунского. Л.: Худ. лит-ра, 1940. С. 83. Здесь следует привести более пространную выдержку из книги русского теоретика: «В северной литературе, например, зеленый цвет был цветом надежды и радости (groenleikr: splendor) в противоположность серому, означавшему злобу; черный вызывал такие же отрицательные впечатления, рыжий был знаком коварства. Характер обобщения зависел от эстетических и других причин, иногда неуловимых: почему, например, у чувашей *черный* часто означает: хороший, честный? — *Золотые* маслина, лавр, <...> золотые Ника, музы, нереиды у Пиндара, золотые паликары новогреческой песни, очевидно, относятся не к цвету или материальному качеству предметов, а выражают вообще идею ценности» (Там же).

³¹ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 47.

³² По утверждению В.М. Жирмунского, текст «Из лекций по истории лирики и драмы» (1882—1883) является первой редакцией «Исторической поэтики» русского теоретика словесности (Веселовский А.Н. Указ. соч. С. 636).

³³ Веселовский А.Н. Из истории эпитета// Журнал Министерства народного просвещения (ЖМНП). 1895. Дек. Ч. 302. С. 179—199.

³⁴ Веселовский А.Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // ЖМНП. 1898. № 3. Ч. 216. Отд. 2. С. 1—80.

³⁵ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. С. 155.

³⁶ Ашмарин Н.И. Декаденты Запада и поэзия инородцев // Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 70—80.

³⁷ Там же. С. 37—38.

³⁸ Там же. С. 39. Данная особенность чувашской песни (краткострофность) более детально изучена современным музыкойедом М.Г. Кондратьевым. Для дальнейшего изучения генезиса этой поэтической формы необходимо сравнительный анализ с подобными песенными текстами других народов Поволжья, которые тоже отражают народные *думы* и *наблюдения*.

³⁹ Родионов В.Г. Чувашский стих: Проблемы становления и развития. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992. С. 46—55.

⁴⁰ Там же. С. 43.

⁴¹ В одной песне, помещенной в «Сборник чувашских песен» Н.И. Ашмарина, встречается словосочетание *хора халых торри эп полас мён*, которое автором дословно переведено «сделаться богом черного на-

Глава первая

рода» и объяснено так: «то есть оказать ему благодеяние». Ср. выражение: *турă пул* «яви божескую милость», собственно будь богом (Там же. С. 86).

⁴² Там же. С. 46. «Возьмем такой факт, — пишет Н.И. Ашмарин, — русский мужик никогда не сидет обедать с татарином, у чувашей же это случается сплошь да рядом; бедные татары обыкновенно собирают милостыню по чувашским деревням, потому что русские не всегда подают им, а для чуваша они *çавах çын* “все те же люди, что и другие”».

⁴³ Записи чувашского учителя Максима Арзамасова при содействии В.К. Магницкого были опубликованы в следующем издании: Несколько преданий чувашей и татар Чебоксарского уезда Казанской губернии // Известия и ученые записки Казанского ун-та. 1882. Вып. 2. С. 337–344. Там имеются предания «Завоевание болгар татарами», «Построение Казани» и другие тексты исторического характера.

⁴⁴ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 47.

⁴⁵ Там же. С. 48.

⁴⁶ Там же. С. 49. Следует заметить, что названия этих городов приводятся не случайно, а по законам звукового выделения начал слоговых групп в стихотворной строке: *Питёркаssi...* — *Питёр хули;* *Чутай...* — *Чул хула...*

⁴⁷ Там же. С. 51—52.

⁴⁸ Там же. С. 52.

⁴⁹ Там же. *Куга* — Народное название некоторых водных растений, главным образом озерного камыша.

⁵⁰ Там же. С. 53. Здесь Н.И. Ашмарин приводит следующий перевод песни: «Вырубил я черный лес, проторил дорогу, / По обеим сторонам дороги желтые цветы, / Что это за голоса под желтыми цветами? / Все жужжание шестиногих пчел. / Что за эти голоса в доме этого хозяина? / Все голоса детей добрых людей».

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 54.

⁵³ Слово *çuem* («ест») здесь следует понимать как «клевещет».

⁵⁴ Там же. С. 55—56.

⁵⁵ Там же. С. 56.

⁵⁶ Там же. С. 60.

⁵⁷ Там же. С. 61.

⁵⁸ Там же. С. 37.

⁵⁹ Там же. С. 45.

⁶⁰ Ашмарин Н.И. Болгары и чуваши. Казань: Типо-литография имп. ун-та, 1902. 132 с. (Репринтное переиздание осуществлено в 2000 г. ЧГИГН); *Турхан Энтри.* Чăваш историйĕ // Хыпар. Хусан. 45, 46, 52, 62 №№; Çавах. // Юлашкы юррäm. Çырнисен пуххи. Шупашкар: Çĕнĕ вăхăт, 2010. С. 58—86; *Комиссаров Г.И.* Чăваш халăхăн историйĕ. Хусан: Патшалăх изд-ви, Чăваш уйрämĕ, 1921. 165 + 111 с.

⁶¹ Ашмарин Н.И. Декаденты Запада и поэзия инородцев // Волжский вестник. 1895. 22 января.

⁶² Ашмарин Н.И. Любовь в жизни и песнях инородцев // Там же. 1895. № 80. В данной статье имеется ссылка на вышеупомянутое сочинение Ка-

Творить во имя идей

юма Насыри в газетном варианте правописания на русском языке: «Фава-
кич-ул- Джуляса» (*Аимарин Н.И.* Чувашская народная словесность. С. 69).

⁶³ *Пл. К.* Первые декаденты // Книжки Недели» [Текст]: ежемесячный
литературный журнал. СПб. 1894. Август. С. 182.

⁶⁴ *Тайлер Э.Б.* Антропология (Введение к изучению человека и циви-
лизации). СПб.: Издание И.И. Билибина и К, 1882. 434 с.; *Нордай, Макс.*
Вырождение / Пер. с нем. и предисл. Р.И. Сементковского; Современные
французы / Пер. с нем. А.В. Перельгиной / Послесл. В.М. Толмачева. М.:
Республика, 1995. 400 с.

⁶⁵ *Аимарин Н.И.* Указ. соч. С. 70—71.

⁶⁶ Там же. С. 71.

⁶⁷ *Нордай М.* Указ. соч. С. 94—95.

⁶⁸ *Аимарин Н.И.* Указ. соч. С. 72.

⁶⁹ *Аимарин Н.И.* О морфологических категориях в чувашском языке.
С. 8—9.

⁷⁰ *Нордай М.* Указ. соч. С. 386—387.

⁷¹ *Аимарин Н.И.* Чувашская народная словесность. С. 77. Данное сти-
хотворение в русском переводе автора статьи «Первые декаденты» зву-
чит так: «Мое сердце плачет как дождь падает над городом. Что за уста-
льость проникает [в] мое сердце? О, мягкий шум дождя на земле и на
крыше, как сладка твоя песня для грустного сердца!» (Пл. К. Указ. соч.
С. 194).

⁷² *Аимарин Н.И.* Чувашская народная словесность. С. 80.

Глава 2.

ИСТОРИЧЕСКИЙ И СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД НА МИФОЛОГИЮ

Мифологические этюды Н.И. Ашмарина конца XIX века

Проблемами чувашской мифологии и народной религии Н.И. Ашмарин стал серьезно интересоваться главным образом первые десятилетия XX в. Но отдельные разработки в области чувашской мифологии имеются в ряде работ, сочиненных им в 1890-е гг. Например, в «Очерке народной поэзии у чуваш^{<ей>}» (1892) студент Лазаревского института отмечает, что религиозные верования чувашей мало затрагиваются в песнях; в них встречается только имя высшего существа *Торă* и из низших божеств — *Пүлëх'а*, с семантикой, как полагает будущий ученый, «разделитель судеб». Главное божество *Торă* (туркское *Tänyri* — Бог, небо) «есть верховное существо, всем управляющее, которое заботиться о людях, покровительствует честным и благородным и разрушает злые наветы»¹. Далее он пишет: «“*Тора анчах*” — только один Бог, говорит чувашин при постигшем его несчастье, в котором кроме божьей милости не имеет значения никакая человеческая помощь. Бог так близко стоит к людям, что входит во все их дела»². Здесь начинающий исследователь противоречит (очевидно, на основе песенных текстов) позиции В.А. Сбоева, замечая, что *Турă* так близко стоит к людям, входит во все их дела. *Пүлëх*, по мнению автора очерка, назначает каждому счастливый или несчастливый жребий (здесь мифологический персонаж *Kene*, опять-таки наперекор В.А. Сбоеву, назван жрецием). В.А. Сбоев опирается на раннее сообщение К. Мильковича, а Н.И. Ашмарин — на следующую информацию чувашского писателя И.Н. Юркина. Вот что он писал: «Вторым из подвластных *Пүлëхçे* был *Пихамтар*. Он так же, как и *Kene*, выполнял все, что приказывал ему *Пүлëхçе*. В его обязанности входили не распределение счастья, как у *Kene*, у него были другие поручения: он давал новорожденному разум, добрый дух и энергию. Он наблюдал за человеком, приглядывался и

предсказывал судьбу»³. Но раньше, в письме от 13 ноября 1890 г., И.Н. Юркин сообщал Н.И. Ашмарину совершенно обратное: «*Пүләх* — бог, раздающий по назначению Кэбэ (*Kene*) .счастливые или несчастливые жребии. От него будто исходит богатство и бедность»⁴). По семантике слово *Пүләх* — значит разделитель, от чувашского *пүл* «делить» (в курмышском говоре *пүләхъё* — человек, способный распределить, уладить дело). Далее Н.И. Ашмарин приводит сравнительный материал: «Слово “определить”, говоря о судьбе, чуваши выражают глаголами: *сыр*, что собственно значит писать (=тат. *jaz*) и *тюрь* (тат. *bojup*), что означает приказывать, решать; в песнях употребителен исключительно первый из них»⁵. Но кто определял и кто распределял судьбу новорожденных?

Забегая вперед, необходимо отметить, что в труде «Отголоски золотоордынской старины...» данный чувашский мифоним Н.И. Ашмарин сравнивает с марийским *пуйришо* и выводит их из тюркского *bölükci* со следующей первоначальной семантикой: «заведующий частью страны или частью войска»⁶. В работе «Введение в чувашскую народную словесность» учёный высказывает уточненное предположение: «Не означало ли первоначально слово *пүләх* удела в смысле владений тех подчиненных болгарских ханов, рассказы о которых мы встречаем у Ибн Фадлана, откуда путем метонимии это слово было перенесено на самого феодала и потом перешло в область народных верований наряду с другими наименованиями этого рода»⁷. Образ *Пүләхъё* скопирован с верховных должностных лиц исторически функционировавших государств, в которых находились предки чувашей: булгарского *йал тёперё* «главы государства» > золотоордынского хана или же султана (*хун, султтан*) > казанского хана (*хан*) > московского царя (*патша*). Он являлся наместником Бога на земле, непосредственно подчинялся управляющему земным и водным пространством. Последний определял, а *Пүләхъё* доводил его решение до людей, а также реализовывал предписанную небом судьбу. В отчете Ибн Фадлана (922 г.) титул булгарского правителя написан так: *y.l.t.war* (точки — гласные звуки), который Валиди сопоставлял с древнетюркским термином *altabar* и читал с помощью булгаро-чувашского языка: *ял* «община», «деревня» (< «государство») + *тёвер / тёпер* (точное значение неизвестно). Венгерский источниковед К. Цекледи полагал, что дан-

ным титулом наделяли правителя не правящего, а подчиненного народа. Именно в таком положении находился булгарский правитель по отношению к хазарскому кагану⁸.

Как полагает в своей первой статье Н.И. Ашмарин, общей связи, как православие русским, магометанство татарам, религия чувашам не дает. В чувашских песнях и разговорах изредка проскальзывает смутное понимание того, что у них есть что-то свое, свои особенности, оригинальные расовые черты; существует предание о том, что верховный Бог (*Торай*) дал им отдельную веру, одну из 77 вер, принадлежащих 77 народам, обитающим на земле, но «все это крайне неопределенно и еще не формирует сознания народности, а только представляет задатки возможного в будущем единения»⁹.

В художественно оформленном предании «*Качи չăви*» (Могила Качи, 1894) Н.И. Ашмарин описывает *Киремет*, называя его «чувашским злым богом». На выехавшем из лесной чащи богое был белый суконный кафтан, остроконечная лисья шапка украшала его седую голову, по пояс была его длинная белая борода. Золотом и серебром блестела сбруя коня. Конь дико ржал и его глаза метали огненные искры. Страшно и дико захотел *Киремет*, подскакал к несчастному парню, который рискнул спилить ветку священного дуба, и коснулся его груди рукояткой своей ременной нагайки. «Точно громом убитый, — изображает повествователь картину возмездия охранителя священного дерева, — пластом грянулся оземь безжизненный Качи, раскинул в стороны мертвые руки, а *Киремет* круто повернул коня и ускакал вглубь дремучего леса»¹⁰.

В основу фабулы данного предания вполне мог войти один из сюжетов традиционных восточных дастанов, изображающих трагическую судьбу влюбленных. Данная легенда записана «в одном из глухих углов Курмышского уезда», что, по нашим данным, соответствует с. Альменево (*Авшак Элмен*) современного Вурнарского района Чувашской Республики. Именно там в начале XX в. зафиксировано название кирмети *Каччи сырми*¹¹. На той же странице «Словаря» Ашмарина встречаются однотипные названия подобных оврагов: *Каччи варё*, *Эрхин варё*, *Матюк варё*. Они образованы по модели «имя человека» + «овраг, лог, дол». На то, что *Каччи* является нарицательным именем, указывает и название села в Ядринском районе: *Каччикасси*. Кстати, в том же районе имеется чувашская деревня с

аналогичным названием (Элменкасси). По местным преданиям, деревни с компонентами Элмен на реке Большая Цивиль были образованы именно переселенцами из вышеназванного населенного пункта, что ныне входит в Ядринский район.

В своих отрывках из запиской книжки («Из чувашских впечатлений», 1895) Н.И. Ашмарин приводит другое устное сообщение о вышеназванном мифологическом персонаже, но в ином амплуа (в образе непослушного сына Всевышнего): «Однажды Бог пошел в церковь к обедне, а *Киремет* остался из-за лени дома и стал безобразничать, выдергивая деревья и ставя корнями вверх. Когда Бог пришел от обедни, он рассердился на *Киремет* и прогнал его в лес, и стал тот лесным богом»¹². Данная трансформированная под сильным воздействием христианства старинная легенда о происхождении *Киремет* сохранила образ трикстера, сочетающего черты демонизма и комизма (сын Бога из за лени остался дома и стал безобразничать, выдергивая деревья и ставя их корнями вверх). Его поведение напоминает близнечные мифы, построенные на противопоставлении двух братьев-соперников.

В письме И.Н. Юркину студент Лазаревского института критически оценивает рукопись чувашского писателя «Чăваши тĕнĕ çинчен» («О чувашской религии», 1891). Н.И. Ашмарин упрекает своего друга за его отрицание чувашского культа киремети: верховые чуваши приносят этому духу бескровные жертвы (но лепешки в форме коней, которые вместе с кашей подносятся дереву *Киремет*, указывают на былье кровавые жертвы), боятся подходить к тем деревьям, которые якобы охраняются этими злыми духами¹³. Свой постскрипту姆 к письму московский студент завершает такой обобщающей фразой: «Сав-сене пурне те чипертерех астусан, киреметте ырасем хушишинче уйрämë пуррине те ёнлана пуслатан, мёнишэн тесен ырасем çынна усал тумаççë. Киремет этеме усал тума пайхса тăрат. Хаш тахăш тĕлтэ чăваисем ёна урхамах кĕлеткисем туса пăра-хаççë» (Если учесть все эти факты, то можно обнаружить разницу между *киремет* и *ырасем*, потому что *ырасем* не приносят людям зло. *Киремет* же всегда настроен на злые поступки. Местами чуваши приносят ему лепешки в форме коня)¹⁴.

Сам ученый считал, что название персонажа восходит к арабскому *кăрамăт* со значениями «почитание; чудо; сверхъестественная сила, приписываемая святому». В то же время пер-

сонаж имел исконно чувашское название *ырă* со значением «святой». В последующие годы Н.И. Ашмарин предполагал, что кульп *ырă* сложился на основе развития культа умерших. В первой книге «Опыт исследования чувашского синтаксиса» (1903) он пишет так: «<...> можно предположить, что кульп *ырă*, соприкасаясь с культом киремети (араб. <...> почитание; чудо; сверхъестественная сила, приписываемая святым), имеет самую тесную связь с почитанием умерших»¹⁵.

В своем обзорно-аналитическом труде «Болгары и чуваши» (1902) ученый убедительно доказал, что кульп одного из подобных святых (*Валём / Мальäm / Пальäm хуça*) в чувашском мифологическом пантеоне сложился под воздействием исторического факта: в столице Волжской Булгарии (*Майн Пўлер*) жил и умер мусульманский шейх *Маалюм-Ходжса*¹⁶. По данной проблеме мы писали, что самый ранний вариант мифонима (*Пальäm ырă*) сложился в эпоху Хазарского каганата¹⁷. В последующих работах по мифологии ученый окончательно приходит к заключению, что многие персонажи чувашской мифологии сложились в XIII—XIV вв., когда в результате разделения по социально-конфессиональным признакам (крестьяне-язычники — горожане-мусульмане) в Булгарском улусе формировались два субэтноса, которые со временем образовали самостоятельные народы. (Первый опирался в основном на культурные традиции домонгольских булгар, а второй ориентировался на новые в регионе кыпчакско-золотоордынские ценности¹⁸.) Именно тогда в мифологии чувашей появились многие представления и идеи монотеистической религии (ислама), в результате сложилось так называемое «неоязычество» как вариант народного ислама.

В статье «Любовь в жизни и песнях инородцев» (1895) Н.И. Ашмарин утверждает, что «жить и производить себе подобных — это та цель, которой Тора (высшее божество у чуваш<ей>) создал человека»¹⁹. Данную мысль ученый подтверждает словами песни,ключенными в книгу В.А. Сбоева «Заметки о чувашах» («Шумит, шумит дубрава...») и заключает: «Так проводится в чувашской песне параллель между производительными стремлениями природы и чувством любви, волнующим народные массы»²⁰.

Другой тезис Н.И. Ашмарина в вышеназванной статье весьма неоднозначен и до настоящего времени вызывает дискуссии:

«В некоторых местностях, по свидетельству Магницкого (Магн[ицкий В.К.] Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881) существует поверье, что девушки, умершие невинными, будут на том свете кормить грудью змей и сделаются женами ангела смерти Эсреля. Иногда сами мужья упрекают своих жен за то, что те сохранили целомудрие до вступления в брак²¹.

Здесь автор приводит отдельные выдержки из цельного текста В.К. Магницкого, в итоге акценты ставятся иные, чем у цитируемого ученого. Например, последнее предложение у Магницкого сопровождается такой сноской: «Тем не менее, однако ж, на свадьбах в некоторых местностях, в подражание русским, свахи выносят в известный день на показ гостям *Signa innocentiae* молодой. Отсутствие их вызывает насмешки над родителями молодой: им подается пиво в ковшичке с дырочкой, зажатой рукой подносчика»²². Здесь В.К. Магницкий ссылается на свою работу «Очерк юридического быта чуваш<ей>»²³ и на известное сочинение В.А. Сбоева о чувашиах. В повествовании последнего нет замечания «в подражание русским», наоборот, он, ссылаясь на Миллера, указывает на древность подобного обычая. «Еще Миллер <...> заметил, что “из всех здешних инородцев одни чуваши ценят девственность новобрачной”, — пишет В.А. Сбоев. — Миллеру сказывали даже, что если невеста чувашская оказывалась *несохраненною* (курсив автора. — *B.P.*), то дружка, взявшая ковш, проверчивал на дне его дыру, и, зажав ее пальцем, подносил в ковше гостям пиво, а у тех — в рот текло, да не попало. Все это, я полагаю, было справедливо лет больше чем за сто назад, когда знаменитый наш академик посетил Казань, возвращаясь из камчатской экспедиции. Но ныне — совсем не то. Теперь все чувашские, как и всякие другие выходящие замуж девушки — беспорочны»²⁴.

В сочинении В.К. Магницкого есть продолжение мотива целомудрия: «Если девица умрет, нарушив целомудрие, но не вышед замуж, то на том свете у нее груди будут сосать змеи до тех пор, пока она на том свете не выйдет замуж и не родит ребенка, поэтому всякая девица должна выйти замуж и родить ребенка»²⁵. Разницу в позиции В.К. Магницкого и Н.И. Ашмарина с позицией В.А. Сбоева можно объяснить тем, что первые подразумевали прежде всего верховых чувашей (чувашей

Курмышского и Ядринского уездов), а В.А. Сбоев — средненизовых и низовых чувашей. В материалах Н.И. Ашмарина имеется и такой вариант: «Хытам, по верованиям чувашей Ядринского уезда, есть душа человека, умершего без рода и племени, которому по смерти поминать некому, а также засвавшего невесту, но не успевшего жениться. Невеста его впоследствии делается также Хытам'ом»²⁶. В данном случае акцент следовало ставить именно на последний мотив (на обязательность девушки выходить замуж и иметь своих детей). Миссия женщины на земле — продолжать род от поколения к поколению. Для этого она должна официально обрести статус женщины-супруги и матери. В иных случаях ее ждут в потустороннем мире тяжкие наказания. Этот нижний мир с их персонажами напоминает мифологическую картину мира мусульман, конкретнее, мусульманское представление об аде (сравните тат. *tamug* > чув. *tamák* «ад, преисподня», тат. *газраил* > чув. Эсрел, мар. *Азырин* «ангел смерти»). Очевидно, эти и подобные им термины и образы проникли в мифологическую картину мира чувашей в период Казанского ханства, тем самым несколько изменили ранние представления о вертикальном пространстве. Так позволяют думать этимологические объяснения Н.И. Ашмарина, корифея чувашской филологии.

Примеры чувашской мифологической картины мира частично приведены в книге Н.И. Ашмарина «Сборник чувашских песен» (1900)²⁷. Так, о *Turyä* имеются такие песенные строки (в переводе автора книги): «На высоких горах кустами ковыль; / Куда подул ветер, туда он и клонится. / Моя маленькая голова и молодая душа / Клонится туда, куда сулил Бог»; «Когда ты распростишься и уйдешь отсюда, / Лишь один Бог (*nēr Turyä*) будет знать о твоем здоровье»; «У нас волосы темные, у вас, родные, светлорусые: / Пусть сулит нам Бог жить вместе»; «Эти озимые, посеянные осенью, / Мы увидим, когда на то будет Божье определение»; «Наше тело — в руках добрых людей, / А наши души — в руках Божьих». «Спасибо небесному Богу (*çylteex te Turyä*), и земному царю / За то, что они управляют миром» и др.²⁸. Словосочетание «хора халых торри» переводчиком написано «бог черного народа» и объяснено так: «то естьказать ему содействие. Сравните выражение “туря пул” — яви божескую милость, собственно: будь богом»²⁹.

В части «Примечания к чувашским песням» с целью объяснения встречающегося в тексте № 132 названия птицы (*шаланкă*) приведен этиологический миф о причине постоянного ее плача (она в переводе автора названа иволгой, в современных словарях данное слово переводится как «сарыч; канюк»):

«Однажды Бог велел иволге и вороне добыть (из земли) воду. Иволга, услышав Божье повеление, летала и раздумывала, как бы это добыть воду, а ворона и не думала о Божьем повелении, сидела на сухом сучку и размышляла о том, как бы утолить свой голод. Иволга полетала, полетала, потом попробовала рыть землю; когда она вырыла яму около печатной сажени глубиною, то из земли брызнула вода. Тогда иволга обрадовалась, надела нарядную праздничную одежду и полетела к Богу, сказать, что она добыла воды. Когда ворона увидела это, она, чтобы заслужить у Бога похвалу, вывалилась в грязи и полетела вслед за иволгой к Богу. Прилетевши к Богу, иволга сказала: “Я добыла по твоему повелению воды”. Тогда ворона сказала: “Нет, не она добыла воду, а я. Она увидела, как я работала у колодца и, чтобы заслужить одобрение, прилетела сюда раньше меня — вот и все. Вот у меня и одежда вся загрязнилась в то время, как я трудилась у колодца”. Тогда Бог поверил вороне, а на иволгу наложил наказание, сказав ей: “За то, что ты пустилась меня обманывать, ты не увидишь воды раньше, чем пойдет дождь и соберется (в лужи) дождевая вода”»³⁰.

Вышеприведенный сюжет напоминает международные космогонические мифы о добывании земли со дна воды (моря, океана), в которых главным персонажем выступает водоплавающая птица, чаще всего утка. Здесь канюка (иволга) тоже связана с водой, водным пространством. Данное предположение подтверждает и сравнительное изучение названия данного мифологического персонажа (*шаланкă*, диалектные варианты: *шаланк*, *шаланка*, *шаланкăr*, *шаланкай*³¹). В сборнике песен Н.И. Ашмарин приводит следующую пословицу крещеных татар (правописание автора): *Шäүлгäн сыу чыгарган: карга кïнäнгäн* «иволга (?) добыла воду, а ворона ею воспользовалась»³². Татарская форма названия птицы (*шәүлегэн*) полностью совпадает с ее чувашским вариантом (*шаланкă* < *шавлакан* « тот, который производит *шав*», то есть безпоря-

док). В чувашском языке имеются слова, образованные от имитативов (подражательных слов) путем прибавления образующего деепричастие аффикса *-лакан / -лекен*: *кёр + лекен* «то, которое делает *кёр*»; *шар + лакан* «то, которое делает *шар*». Их диалектными вариантами являются слова *кёрленкे* и *шарланкă* с идентичной семантикой «водопад»³³. Лексема *шаланкă* образовано, на наш взгляд, именно таким путем: *шав* «хаотичный громкий звук, шум» + *лакан* «тот, который делает *шав*» с мифологическим значением «образующий хаос своим дуновением», «нарушитель порядка». Его поступки направлены против порядка, созданного *Турă*. Именно нарушающей тишину своим плачем-криком является болотная птица *шаланкă*.

В башкирской мифологии персонаж *Шүлгэн* (< *Шүлгөн*) олицетворяет потусторонний, подводный мир, владеет им³⁴. В мифологии сибирских тюрков данный мифоним имеет сходные формы: *сүлүгүн* (як.), *шүлүгүн* (алт.). По мнению татарского этимолога Р.Г. Ахметьянова, все эти тюркские варианты восходят к китайскому *шуй-люн-хуан* со значением «император водных драконов»³⁵. Уфимские ученые объясняют этимологию названия данного властелина подземного мира с помощью тюркских же слов³⁶. Следует заметить, что этимология З.Г. Аминева (*шуль* «левый, уродливый, увечный» + *ган* аффикс) несколько натянута, а объяснение В.Г. Котова не вызывает доверия по той простой причине, что в тюркских словосочетаниях прилагательное всегда располагается перед именем существительным, поэтому в данном случае должно было быть *ульген* «мертвый, умерший, исчезнувший» + *су* «вода», а не наоборот.

Здесь для нас важна не первичная этимология термина, а тот факт, что он широко распространен в мифологических системах тюркских народов. Очевидно, данный мифоним, как вторичное название табуированного имени властелина подводного мира, существовал у предков современных тюрков еще в древние эпохи. В одной из статей, посвященных чувашской мифологии, мы писали об огуро-булгарском персонаже *Шаркан* (kyп. *Сазган*), который может претендовать на настоящее имя Хозяина водного пространства³⁷. В чувашской мифологии только в период Золотой Орды он был вытеснен мусульманскими персонажами (в основном *Шуйттан* < *Шайтан*, а частично и *Кирemet* < *Кäрамäт*). Чувашский *Шурă шуйттан*

«Белый шайтан» со своим семейством обитает, как правило, под водой, он очень богат, но глупее человека, имеет табун лошадей. Иногда он совпадает с образом *шыв вакарё* «водный бык как хозяин воды».

Таким образом, благодаря публикации Н.И. Ашмарина и его указанию на тюркские параллели можно реконструировать название главного персонажа нижнего мира. Опубликованные им песенные тексты в разрезе разных этнографических групп позволяют обнаружить локальные, следовательно, и историко-хронологические их особенности. В частности, описание вертикального пространства в песнях переходных обрядов (рекрутских, свадебных) происходит путем создания следующих моделей вертикального мира: остров посреди моря (озеро посреди леса, дерево посреди поля и другие варианты), гора (возвышенное место) и т. д. В наиболее ранних рекрутских песнях описывается и космическое пространство: солнце, луна, Млечный путь. В песне, записанной в д. Мусирма (*Мэнсырма*) современного Урмарского района Чувашской Республики (№ 123) последовательно описываются заря, солнце и Млечный путь, то есть создается модель перехода (ухода) героя из одного мира в другой.

Обобщая вышеизложенное можно сказать, что в конце XIX в. Н.И. Ашмарин значительно расширил исследовательский горизонт предыдущих мифологов, а также совершенствовал метод диахронической стратификации исторических наслойений в мифологической системе с помощью сравнительной лексикологии и фонетики. В данный период окончательно сложилась и начала интенсивно развиваться чувашская сравнительная мифология. В начале XX в. она обогатилась сравнительно-историческими трудами корифея чувашской филологии и этнолингвокультурологии.

Мифолог-историк первой четверти XX века

Свой научный труд «Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чувашй» Н.И. Ашмарин опубликовал в 1921 г.³⁸, но он начат, скорее всего, несколько раньше. В своей автобиографической записке от 3 июня 1921 г. Н.И. Ашмарин сообщал следующее: «Вся моя жизнь по окончании высшей школы протекла в Казани; в Симбирск я пере-

Глава вторая

ехал в сентябре 1920 г., когда дальнейшее пребывание в Казани сделалось, вследствие невыносимо тяжелых материальных условий, невозможно»³⁹. В труде о мифологии имеется ссылка на следующую работу А.Н. Самойловича: Самойлович А.Н. Несколько поправок к ярлыку Тимур-Кутлуга // Известия РАН. Серия VI. 1918. № 11. Следовательно, данный научный труд Н.И. Ашмарина был начат после публикации статьи известного востоковеда (в конце 1918 г.), но до переезда ученого-чувашоведа из Казани в Симбирск (до сентября 1920 г.).

В Симбирском чувашском институте народного образования (ЧУВИНО) профессор работал целых три года, затем по приглашению руководства Азербайджанского университета уехал в Баку⁴⁰. В Симбирске ученый продолжал писать очередную монографию по проблемам синтаксиса чувашского языка, а также 1 октября 1921 г. заключил договор с Чувашским областным отделом народного образования в том, что «Н.И. Ашмарин сдает готовые рукописи и получает за них 73 миллиона 900 тысяч рублей, из них 10 миллионов получает сейчас, а остальную сумму потом»⁴¹. Так начиналась подготовка издания 17-томного «Словаря чувашского языка» (*Thesaurus linguae tschuvaschorum*) 17 октября 1921 г. А.В. Жиркевич записал в свой дневник такие строки: «Из Чебоксар вернулся Н.И. Ашмарин. Он и его жена по-прежнему ко мне очень добры и внимательны. Ашмарин начал огромный, весьма важный в научном отношении труд — русско-чувашский словарь. Насколько я знаю со слов И.Я. Яковleva, рукопись эта не закончена, не обработана»⁴². Здесь подразумевается рукопись будущего 17-томного «Словаря чувашского языка».

В связи с преподавательской деятельностью в Симбирском ЧУВИНО Н.А. Ашмарину приходилось работать над составлением лекционных курсов по чувашеведческим дисциплинам, в том числе и по народной словесности. В числе рукописей ученого, хранящихся в Научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН), сохранилась копия его лекций по фольклору, прочитанных им в 1922 / 1923 учебном году. Рукопись имеет название «Введение в курс чувашской народной словесности», в сокращенном варианте она опубликована в сборниках ЧНИИ (бывшее название ЧГИГН) в 1982 и 1984 гг.⁴³.

«Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чувашй» — это мифологическое исследование, посвященное конкретному историческому периоду, который в сознании и картине мира народа оставил своеобразный архаический опечаток. В условиях почти полной утраты письменных памятников Волжской Булгарии и исчезновения признаков прежней материальной культуры, объясняет ученый, есть возможность частично реконструировать народную религию и мифологию с помощью «загадочных архаических выражений», а также «отдельных названий», сохранившихся в старинных молитвословиях и обрядах. Они, как считает Н.И. Ашмарин, являются, во-первых, откликами давно пережитого родного прошлого; во-вторых, отражениями разных чужих влияний (этим заимствования возможно хронологически стратифицировать). Качество истолкования лингвистического материала, относящегося к области народной веры, во многом зависит от времени и условий сбора. Многие фольклорные и мифологические тексты были записаны в условиях забвения народной религии или же ее сильной трансформации.

Н.И. Ашмарин полагает, что правильному пониманию религиозной терминологии мешают: 1) ее разноязычное происхождение, нередко подававшее повод к смешению и искажению слов; 2) исчезновение старого уклада жизни, уничтожившее возможность понимания многих слов и выражений (они некогда черпали свое значение в живом обиходе народной жизни); 3) неточная запись устного материала, что можно объяснить неподготовленностью информантов к подобному роду деятельности⁴⁴. Такое видение проблем изучения народной религии напоминает рассуждения Н.И. Золотницкого о трудностях, стоящих перед исследователями мифологии народов Поволжья.

Главнейшими историческими наслоениями в чувашских религиозных воззрениях Н.И. Ашмарин считает следующие эпохи: домусульманская, мусульманская и русско-христианская. К первой эпохе относятся слова и выражения исконно тюркского происхождения: *Tură, Пүләхçे, Йәрәх, Вут ами, Çәр ىышé* и т.д. В мусульманскую эпоху в булгаро-чувашский язык проникают слова арабско-персидского и кыпчакского происхождения (*Пихампар, Хәрпан, Кene, Эсрел, Меләм хұса* и т.д.). Татаризмы появились в языке в годы существования Казан-

ского ханства, а также в последующее столетие. Русско-христианская эпоха начинается в XVIII в. и продолжается до настоящего времени. В результате христианизации традиционные мифологические персонажи сливаются с христианскими, как, например, *Хёrlē сыр* «Красный яр» обратился в *Микул турă* «бог Николай», а *Пихамтар* — в Георгия Победоносца. Ученый пишет: «За этими именами, среди которых встречаются и имена мусульманских святых <...> следуют названия, появившиеся с принятием христианства или же под его влиянием; к их числу относятся *Микколайн торă* “бог Николай”, на поклонение которому чуваши ходили в с. Ишаки, и названия различных церквей, которые, по-видимому, почитаются за особые божества, если не понимать этих названий синекдохически, как сокращенные обозначения обитающих в них духовных существ»⁴⁵.

«Изучая эти главнейшие наслоения в чувашских религиозных верованиях, — пишет Н.И. Ашмарин, — мы встречаемся в них с целым рядом выражений, которые, будучи иногда совершенно понятными по своему буквальному смыслу, представлялись до сих пор весьма неясными в отношении их реального значения, тем более что сами чуваши, как и во многих других случаях, уже давным-давно забыли истинный смысл названий божеств, изменили его под влиянием народной этиологии и новой религии и изобрели для этих названий новые истолкования (курсив наш. — В.Р.)»⁴⁶. Такими терминами, недостаточно понятными в их буквальном значении, являются *Чёлтёр тытакан* «Держащий повод», *Сул синче сүрен ырă* «добрый дух, который ходит по дорогам», *Умёнче тăран* «Предстоящий» и некоторые другие. Еще менее понятны те названия, в состав которых входят слова уже забытые, неупотребительные в повседневной речи наарода. Эти перечисленные факты привели ученого к определенному заключению: «Задумываясь над некоторыми из этих названий, я заметил следующее обстоятельство: среди названий чувашских божеств встречаются такие, которые как будто являются отражением *былого общественно-административного строя* (курсив наш. — В.Р.), порядки которого и соответствующая иерархия были перенесены чувашом в область его религиозных верований — в мир тех таинственных существ, которым он молился и приносил свои жертвы»⁴⁷. Этим былым, давно позабытым общественным

строем могли быть административный строй Волжской Булгарии, или более поздний строй Золотой Орды. Н.И. Ашмарин допускает и третью возможность — смешение отголосков обеих эпох (далее он уточняет свою мысль: «Конечно, здесь могла отчасти отразиться и Московская Русь»⁴⁸), при чем и воспоминания о более раннем прошлом могли удержаться в народной памяти, не будучи окончательно вытеснены картинами новой государственной жизни.

Итак, иерархия мифологических персонажей выстраивалась, как полагает Н.И. Ашмарин, соответственно административному строю тех государств, в которые предки современных чувашей входили в разные исторические периоды: Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства и Московской Руси. Данное заключение является основополагающим в научных работах Н.И. Ашмарина начала 20-х гг. XX в. в области чувашской мифологии и народной религии.

Ученый ввел в научный оборот новые сочинения, которые были созданы в конце XIX — начале XX в., в том числе оригинальные статьи А.В. Рекеева, монографию на венгерском языке Дюлы Месароша, книжку на марийском языке «Молитвы мари, исповедующих веру большой свечи», исследования В.В. Радлова и А.Н. Самойловича, рукописи воспитанников Симбирской Чувашской учительской школы (СЧУШ)⁴⁹. Из ряда этих трудов и авторов особый интерес представляет монография «Памятники старой чувашской веры», сочиненная Д. Месарошем на венгерском языке и изданная в Будапеште в 1909 г.⁵⁰. Один экземпляр вышеупомянутой книги имелся в Научной библиотеке Казанского университета⁵¹, которым Н.И. Ашмарин мог воспользоваться до сентября 1920 г. (до переезда в Симбирск).

На данную книгу в 1913 г. была опубликована рецензия, автор которой категорически не соглашался с утверждением венгерского ученого о наличии в чувашских верованиях монотеизма⁵². В данном случае для нас важна позиция Н.И. Ашмарина, так как он лично знал как венгерского ученого, так и автора рецензии А.И. Емельянова, впоследствии профессора Казанского археологического института (1917-1921), исследователя грамматики удмуртского языка⁵³. В своем отчете «Среди чувашей и татар» Д. Месарош писал так: «С благодарностью вспоминаю всех, в ком встретил доброжелательную поддерж-

ку моим научным стремлениям, и прежде всего ученых — господ В.В. Радлова, Н.Ф. Катанова и Н.И. Ашмарина, которым приношу мою искреннюю благодарность за дружеское отношение и содействие⁵⁴. «По мнению Д. Месароша, одного из позднейших исследователей народной чувашской религии, — отмечал чувашский профессор на одной из лекций, прочитанной студентам ЧУВИНО, — чуваши отличаются от других народов родственного им происхождения и не принявших религии со стороны тем, что их воззрения носят явно монотеистический характер. Это доказывается тем обстоятельством, что имя *Турă* прилагается у них только одному из высших существ, тогда как другие носят свои особые названия, а также и тем, что эти второстепенные духи никогда не пользуются тем почетом, какие народ оказывает единому богу, называемому им *Пĕр Турă*. Это единобожие у язычествующих чувашей создалось под влиянием мусульманской религии, которую когда-то исповедовали их предки, волжско-камские болгары, и которая оставила и до сих пор свои следы в современных нам верованиях народа частью под влиянием христианства»⁵⁵. Д. Месарош перечислял религиозные термины, происходившие из мусульманского источника: *Турă Тала*, *Атам Турă*, *Пирёште*, *Пихамтар*, *Хăрпан*, *Шуйттан*, *Киремет*, *Эсрелĕ*, *пëсмëлле*, *хуйху харам пултар*. Н.И. Ашмарин добавляет к ним еще *хăямат* и *асамат кĕперри*. После многоточий ученый продолжает приводить мусульманские религиозные выражения и приветствия (их более десяти), сохранившиеся в чувашском языке⁵⁶. Следовательно, ученый полностью соглашался с аргументами венгерского исследователя, а в отдельных случаях и уточнял его гипотетические реконструкции.

Весьма правдоподобной является его гипотеза о возникновении в пантеоне богов и божеств их родителей: матерей и отцов. В части «Приложение» труда «Отголоски золотоордынской старины...» Н.И. Ашмарин приводит чувашские старинные молитвы, записанные в декабре 1883 — январе 1884 г. среди некрещеных чувашей Чистопольского уезда Казанской губернии. В них во всех текстах между *Турă* и *Пүлĕхçे* с их разными эпитетами, а иногда и впереди их, стоят *Амайшë*⁵⁷. Данное слово Н.И. Золотницкий переводил как «мать детей, супруга», с чем Н.И. Ашмарин, скорее всего, не соглашался. Об этом можно лишь догадаться по его переводу данного слова: «мать (Бога,

Пүләхçе...)». Данную позицию ученый развернуто изложил во «Введение в курс чувашской народной словесности». «Среди божеств, имеющих ближайшее отношение к *Tură*, первое место принадлежит *Toră aшишे*, отмеченному только Месарошем, и *Toră амаше*, упоминаемой на весьма многих молениях», — констатирует профессор ЧУВИНО⁵⁸. Он допускает, что *Toră aшишे* — представление чисто христианское; что касается *Toră амаше*, то, как считает мифолог, здесь пока невозможно сказать ничего определенного. При этом ученый признает, что христианское влияние отразилось на культе и данного божества, но в этом случае поздние представления могли слиться с прежними народными. «Если почитание *Tură амаше* возникло уже благодаря занесению христианских идей, — продолжает свою мысль автор, — то оно могло тем скорее укрепиться у чувашей, что в древнее время у них существовало почитание какого-то *Ama*, которую Магницкий <...> называет “самой старшей матерью”, хотя и не говорит о значении этого божества»⁵⁹. Сам Ашмарин допускает, что данный мифологический персонаж имел следующее название: *Пётэм тёнчене çуратнă ама* «Мать, породившая весь свет, то есть Вселенную». Он является как бы основным для остальных вариантов теонима (*Çут çанталăк çуратаканĕ*, *Çут тёнче*, *Çуратан* «Родившая светлый мир»), но не эпитетом теонима *Tură*, как полагают некоторые современные исследователи⁶⁰.

В разделе «Общие черты чувашских религиозных верований» Н.И. Ашмарин продолжает разрабатывать данную проблематику, считая, что чувашская религиозная система имеет явные исторические наслоения: «более древние верования смешались с позднейшими, но они могли перекрециваться с последними, смешиваться или видоизменять их в ту или иную сторону»⁶¹. По этой причине исследователь допускает, что напряду с *Tură* сохранились еще в значении «гром» термины родства *Аслати* «старший отец», *Аça* «отец, самец», *Мäнаçи* «большой отец». Их деятельность в сущности приписывается *Tură*, фактически первый относится ко второму как его эпитет. Данное положение еще раз опровергает гипотезу о том, что персонаж, связанный с женским началом, мог быть когда-то эпитетом изначально мужского мифологического персонажа.

На основе вышеизложенных фактов Н.И. Ашмарин весьма осторожно излагает свою концепцию о первоначальных рели-

гиозных воззрениях предков чувашей. Вся природа некогда представлялась чувашам порождением двух существ, из которых одно, проявившее свою силу в громе и молнии, называлось *Aça*, *Аслати*, *Мäнаçи*, а другое — *Ama* в значении «Мать, породившая всю Вселенную». Позднее *Aça* сделался богом молнии, но не самостоятельным, а как бы одним из эпитетов *Tură*, ибо молниевержцем является *Tură*. *Tură amăše* — это, как полагает Н.И. Ашмарин, та же *Ama*, одетая в христианскую оболочку: «Культ божьей матери должен был легко привиться у чувашей именно потому, что они, по-видимому, отождествляли со своею *Ama*. Некоторые боги у чувашей как будто не имеют отцов; у других *aishiē* — позднее искажение первоначального верования, результат простой аналогии. Это заставляет задать вопрос: не считается ли первоначально и сам бог молнии (*Aça*) порождение той же *Ama*?»⁶².

Выводы Н.И. Ашмарина затрагивают процессы, происходившие еще в древние эпохи матриархата и ее смены с последующими общественно-социальными формами. Культ *Tură* со временем вытеснил почитание *Ama*, поставив ее на второе место, а *Aça* стал, как отмечал ученьи, эпитетом *Tură*. «Замечателен тот весьма детально разрабатываемый дуализм, — отмечает мифолог, — который мы находим в языческих представлениях чувашей. Не говоря о том, что мы встречаемся в них с целым рядом добрых и злых божеств, начиная с *Tură* и *Шуйттан'*а, мы видим еще, что он настолько проник во все их религиозные воззрения, что даже при *Tură* и других богах, по существу добрых, предполагаются особые, злые божества, как бы олицетворяющие дурные последствия, проистекающие от нарушения правил почитания того или иного бога или их даже неумышленного оскорблении»⁶³.

Интерпретируя словосочетания *Tură хаярē* и *Сёр хаярē*, ученьи пишет следующее: «Это народное представление о “Зле Божием” могло быть еще более закреплено мусульманским учением о судьбе, согласно которому все добро и злое происходит от Бога»⁶⁴. Значит, как полагал Н.И. Ашмарин, представление о *Ырă* и *Хаяр* у предков чувашей существовало задолго до соприкосновения их с исламом.

Здесь же следует отметить позицию Н.И. Ашмарина на причины семантического смешения лексемы *Tură* по лингвистическим ареалам. С принятием христианства часть чувашей (глав-

ным образом верховые) стали называть данным словом и иконы, а также все остальные божества. Подобное смещение семантики древнего термина автор объясняет возможным влиянием горных марийцев (скорее всего, сохранением субстратных особенностей), или же употреблением русских икон. Образование другого варианта названия иконы (*турăш* встречается среди средненизовых и низовых чувашей) автор объясняет соединением к основному слову притяжательного аффикса *и*, что видно из речения *Эй, мăнтарăн турăшë, турри те пăрахса тарчë пиртен* (Эй, требующий жалости бог, и он оставил нас)⁶⁵. Имеется другая, совершенно новая версия: *Турăш* является трансформированным под воздействием христианства языческое *Түрэш* (*түр* «название почетного и священного места в доме» + лексема *айш* «то, что находится внутри *түр*, его изображение»)⁶⁶.

Как известно, в пантеоне верховных богов Д. Месарош упоминает *Хăрpan* со значениями «отец Бога» или «старый Бог». «В те времена, когда мусульманская культура оказывала влияние на чувашей и в области религии, — пишет венгерский исследователь, — они, чуваши, среди других религиозных терминов переняли и это слово. И, по всей вероятности, так называли принесенных в жертву Богу животных, что на самом деле являлось значением данного слова. А позже, когда перестала существовать связь между чувашами и мусульманской культурой, и затуманилось значение данного слова, во многих местах оно было полностью забыто»⁶⁷.

Н.И. Ашмарин утверждает, что слово *хăрpan* (от арабского слова со значением «жертва») «представляет собой пример обращения слова с отвлеченным значением или названия неодушевленного предмета в название божества. Не зная смысла слова, чуваши произвели его от своего глагола *хăрт* “сушить”»⁶⁸. По фонетическому облику термин не успел полностью обрести чувашскую форму [не осуществлен переход ауслаутного согласного *н* в *м*, подобно изменению заимствованного персидского слова в золотоордынском варианте (*ди-ван*) > *тăвам*]⁶⁹. С учетом локального распространения персонажа с семантикой «отец Бога», Н.И. Ашмарин обоснованно полагает, что в данном значении он возник совсем недавно (в эпоху распространения среди чувашей христианских представлений).

Во «Введении в курс чувашской народной словесности» ученый рассматривает названия «высших духовный существ» (словосочетание автора) не по их иерархии, а соблюдая порядок перечисления в сочинении Д. Месароша. Монография венгерского исследователя для Н.И. Ашмарина была как бы ориентиром для дальнейшего изучения чувашской мифологической картины мира. При этом он будто бы просто дополнял новый материал к каждому персонажу, но этим расширял его семантику, ареал бытования, приводил фонетические варианты мифонимов. Данный подход оправдан в курсе лекций, обобщающих наблюдения и записи исследователей разных времен и эпох.

Описанием венгерского исследователя самого верховного Бога *Tură* Н.И. Ашмарин полностью соглашается, что подтверждается его пространным цитированием прямо в начале работы. Там Д. Месарош утверждает, что этот теоним принадлежал только одному высшему божеству; все остальные духи, почитаемые чувашами, не носили этого имени. Так считал и чувашский мифолог, доказывая, как мы уже убедились, позднее происхождение новых словосочетаний с *турă* в названиях ряда мифологических персонажей верховых чувашей. Он не отрицал утверждение, что многие термины, подобно *сўлти турă*, *мän турă*, *чон çоратакан торă*, *ывäl-хëр çуратакан*, *мол çоратакан* и т. п. являются только эпитетами одного и того же *Tură*. В окружении *Tură* пребывали следующие персонажи: *Торă омёнче çурекен* «Предшествующий перед Богом (то есть исполняющий прихоти Бога)», «Божий прислужник»; *Мän Торă алäкне хопакан* «Затворяющий врата Великого Бога». По наблюдениям Д. Месароша, эти персонажи в мифологии низовых чувашей имеют общее название *пирёши* (< тат. *фәрештә* «ангел»). В доказательство того, что слово *Tură* первоначально означало «небо», Н.И. Ашмарин приводит одну строфи из чувашской песни (перевод А.В. Васильева): «Ах, *Tură*, мой *Tură*, / Если мне суждено быть счастливой, / Будь солнечным, ведренным, *Tură*; / Если суждено быть несчастной, / Пусть тучи надвигаются»⁷⁰.

В вышеназванном сочинении Н.И. Ашмарина за *Tură* следует, как и у Месароша, персоналии *Хäрpan* и *Пүлëхçë*. О последнем персонаже ученый еще раз повторяет свою догадку, что данный мифологический образ мог быть создан

путем метонимического переноса названия удела (владений булгарских ханов) на самого феодала (*пўлѣх* «земельный удел» + *ç * «аффикс, образующий имя деятеля» > «земной правитель, посредник между людьми его владений и *Tур *». В последние века, когда произошло разрушение старой мифологической системы, названия Верховного Бога и его посредника на земле «уже начали сливаться воедино»: *Tур -Пўлѣх*⁷¹. Подобное словосочетание встречается и в поэме Константина Иванова (Кашкыра) «Нарспи»: «*Пўлѣх Тур  пўрнинчен / Ним нне те иртейм *», «*Эй, Тур с м-пўлѣх  м, / М нш  н мана чун пат н?*». В произведении второе название зачастую заменяет первое: «*Пўрн   ана Пўлѣх   / К  ске ём р, йыв  р кун*», «*Эй, Пўлѣх  м, пул  сам!*».

Д. Месарош считает *Kene* главой *пир  ти*, ангелов в трансформированной мифологической системе низовых чувашей. Он посредничает между Богом и людьми. Если Бог посыпает людям что-то доброе, то *Kene* это послание исполняет на земле. И человеческую молитву она представляет Богу⁷². «Что касается отношений между Кебе, *Пўлѣх* и Пихамбар, — пишет Н.И. Ашмарин, — то данные по этому вопросу, заключающиеся в статье Мильковича, представляются сомнительными, как ввиду несогласия их с современными взглядами на этих духов, так и вследствие общей искаженности чувашских текстов, приводимых этим описанием»⁷³.

Следует заметить, что искажения в статье Мильковича произошли не по вине автора, а по неаккуратности ее издателей⁷⁴. Верховенство *Kene*, как сообщал Д. Месарош, в начале XX в. существовало среди низовых чувашей, у которых свой материал собирали К. Милькович еще в XVIII в. Фактически и *Пўлѣх  *, и *Kene* по своему функциональному назначению относились к посредникам между Верховным Богом и средним миром. Первый управлял, на что указывает этимология его названия, земельными и лесными угодьями, а второй — личной жизнью людей. Был и третий посредник, который охранял домашних животных от волков и других хищных зверей, в то же время он давал огонь во всю вселенную. По этой причине каждый чуваш, если начинал варить пиво, то до тех пор не подложил под котел огня, пока не произносил имя Пихамбара»⁷⁵. Мифологический персонаж *Пихампар*, сложившийся в золотоордынский период, вобрал в себя семантику *Вут Ама*,

Глава вторая

в исторических документах зафиксированного как *Кайвар*. В итоге получается, что все три персонажа являлись посредниками *Tурă* для управления со средним миром, они выполняли различные функциональные обязанности, возложенные на них Верховным Богом. Выше мы писали, что *Kene* управляет “землейводой” и отвечает за судьбу и здоровье детей. Очевидно, данный мифологический персонаж вобрал в себе и первичную семантику *чун ҫуратан*. Дело в том, что при рождении ребенка первоначально ему дается чём «дыхание», а лишь потом *чун* (до мусульманского влияния *хăт*) «душа».

В сочинении Д. Месароша за персонажами *Kene* и *Пирешти* следует *Хĕрлĕ сыр*, что буквально переводится как «красный берег». По наблюдениям венгерского ученого, данный персонаж в Чебоксарском уезде Казанской губернии (ныне в Чебоксарском районе ЧР) представляют в качестве доброго духа, живущего в небесах. «Среди южных чувашей *Хĕрлĕ сыр* я не слышал, — пишет он далее, — это распространено только на севере, где считают, что у него есть и мать: *Хĕрлĕ сыр амăш* “Мать красного берега”»⁷⁶. Следуя последовательности перечисления мифологических персонажей своего предшественника, Н.И. Ашмарин переводит данное название по-другому: «Красная земля; бог, оплодотворяющий землю»⁷⁷. В одной рукописи, хранящейся в его архиве, описывается следующее: «Когда завершают моленье *Tурă*, после него приносят жертву *Пўлехče* и *Хĕрлĕ сыр*. Для обоих варят кашу в двух котлах. Для *Пўлехče* — в большом котле, для *Хĕрлĕ сыр* — в меньшом. В [деревне] *Пăлан*, совершив моленье *Tурă*, обязательно молятся *Пўлехče* и *Хĕрлĕ сыр*. Говорят, когда не ссужают *Пўлехče* и *Хĕрлĕ сыр*, то и *Tурă* не даст»⁷⁸.

Некоторые чувашские лингвисты допускают, что в словосочетании *Хĕрлĕ сыр* последнее слово означает не «берег» и «земля», а имеет семантику «бурая [земля]»⁷⁹. Еще Дж. Клосон считал, что тюркское слово *йауыз* (чув. *сырă*) «бурая» был постоянным эпитетом земли⁸⁰. Но в современном чувашском языке *сыр* «обрыв», «яр», «откос берега» всегда дифференцируется от прилагательного *сырă*: *сырă չүс* «темноватые волосы»; *сырă ўт* «смуглая кожа» и т. д. Поэтому версия о трансформации *сырă չёр* в *хĕрлĕ сыр*, на наш взгляд, слишком натянута и трудно доказуема. Как известно, тюркское словосочетание *кызыл яр* «красный берег, обрыв» нередко встречается в топографии

фическом пространстве Евразии, но оно имеет, на наш взгляд, иную историю сложения и развития. В чувашской мифологии первичный образ Земли, как супруги Неба, хорошо сохранился в следующем молитвословии: *Ҫүлтө Турă — çум çанталăк унăн. Ҫёрте çëр йыш — çëр-шыв унăн. Ҫёрте патша — хура халăх унăн* «На небе Бог — его владение Вселенная. На земле *çëр йыш* — его владения земля и вода. На земле царь — его владение черный люд»⁸¹. Здесь *çëр йыш* учений перевел как «властитель земли».

На то, что образ Земли первоначально имел только женское лицо, указывает наличие названия божества (*Ҫёр-йыш амăшё* «Мать властителя земли») без другого родителя⁸². Представление о *Ҫёр* как о семье сложилось, скорее всего, в более поздние эпохи, когда в пантеоне мифологических персонажей супруга Бога (*Kene*) была перенесена в верхний мир, ближе к супругу. Такая эволюция могла состояться в среднебулгарскую эпоху [по сообщению Ибн Фадлана (922 г.), во время торжественных церемоний супруга царя волжских булгар сидела рядом с мужем по их обычаям⁸³]. Там же Ибн Фадлан пишет: «Потом я облек его жену [в почетный халат] в присутствии людей, в то время как она сидела рядом с ним, — таков их закон и обычай. Когда же я облек ее [в почетный халат], женщины рассыпали на нее дирхемы, и мы удалились».

В отличие от Месароша, после *Хёrlé сыр* Н.И. Ашмарин пишет о *Валле*, название которого, по его мнению, образовано из *валĕ* «доля», откуда дательный падеж *валле*; впоследствии последняя форма была принята, по недоразумению, за именительный падеж, и от нее образовали новый дательный *валине*⁸⁴. В с. Старое Чекурское бывшего Буинского уезда Симбирской губернии записано так: «*Валле. Пурăнăç малалла кайтăр тесе пăтă панă*»⁸⁵ [*Вал ю*. Молились кашей, чтобы семья была всегда в достатке]. Писатель И.Н. Юркин Н.И. Ашмарину объяснил следующее: «*Валле* молятся раз в три года, приносят в жертву белого барана. Обряд жертвоприношения такой же, что и при жертвоприношении *Турă* барана. Разница вот в чем: при *Валле* кашу, лепешки, сваренное мясо жертвенного барана чужим не дают. Жертвенную еду стараются есть только своей семьей. <...> Моленые *Валле* всегда совершают, чтобы не портились, не пропали вещи в доме. Если же не приносишь жертвы *Валле*, то будто бы эти вещи придут в негодность. Когда

семья большая, молодые отделяются от нее, пропадают скотина, рои пчел. Чтобы не было такой беды, наши чуваши совершают в три года раз моленье *Валле с бараном*⁸⁶.

Подобный персонаж сложился, скорее всего, на фоне разрушения традиционной большой семьи и мифологической системы, в том числе и ухода в прошлое средневекового права на получение определенной доли еды посторонним «человеком в пути». В старинных молитвах выпрашивали у Бога долю (прибыль урожая) и для *çул çинче çүрекен*, то есть чтобы накормить и напоить тех людей, которые находятся в пути. *Валле* — это оберегающее семейное богатство божество, поэтому на таких молениях участвовали члены только одной семьи. К таким поздним образованиям следует отнести и *Кил хүси* «Хозяин дома», который Месарош расположил после *Валле*. Он тоже охраняет семейное богатство, имеет локальное распространение. Именно по этим причинам Н.И. Ашмарин пропустил данный не всем известный персонаж, но более пространно описал «дух, охраняющий дом» (*Хөрт-сурт*), тем самым расширил рамки этого образа, созданного Месарошем⁸⁷.

Как лингвист, Н.И. Ашмарин показал примерный путь развития мифонима *Йäрäх*, который в результате нескольких этапов трансформации превратился в мифологического персонажа *Йёрэх*. «Первоначальное значение слова *йäрäх*, как это видно из сравнения с другими тюркскими наречиями, — пишет профессор ЧУВИНО, — посвящение, и первоначально означало животное, посвященное в жертву. Впоследствии стали обозначать этим словом самого духа, которому совершалось посвящение и приносилась жертва, а может быть, и самий дух этот обязан своим возникновением ничему иному, как забвению старого значения этого названия»⁸⁸. Учитывая тот факт, что данный персонаж в постижении семи лет со дня возникновения получал статус *түр(ë)*, возможно восстановление его древнего названия в форме *Йäрäх түр(ë)* «Дух Священного предка»⁸⁹. Центром третьего круга (родового) культа была Священная береза (*Йäрäх Хурайн*), ветки которой первоначально хранились в «почетном месте» избы⁹⁰.

Д. Месарош считал, что возникновение *Киремет* (варианты: *Киреллë*, *Кирели*, *Брă*) связано с культом покойников. «По обычаям видно, — писал венгерский исследователь, — что могила тех людей, которых боялись при их жизни, моги-

лы угнетающего народ помещика и колдуна со временем превратились в места жертвоприношений, а их дух в народном сознании стал киреметом⁹¹. Данную гипотезу поддерживал и профессор Ашмарин: «Даже люди, близко стоящие к чувашам, часто ошибаются, понимая под словом *киремет* самых злых духов. *Киремет*, собственно, есть место, где пребывает злой дух, например, дух какого-нибудь известного, некогда жившего на этом месте чуваша, представляющего собою героя»⁹². Сам ученый полагал, что чувашские киремети — часто национальные герои, люди выдающиеся, поэтому в названиях многих киреметей и в относящихся к ним легендах следует видеть «отрывки забытой истории» чувашского народа⁹³. По поводу частотности употребления других вариантов данного мифонима он не соглашался с выводом венгерского колледжи, добавив к перечисленным им названиям другие варианты (*кёллэ, չуртри*)⁹⁴. Ученый различал эти названия по семантике. Например, *Ырасем* — это святые, а *Киремет* — первые чудесные явления на местах их погребения, *չуртри аслай Киремет* «дух, культ которого перенесен с первоначальной родины»⁹⁵. После массовой христианизации чувашей, главным образом под непосредственным воздействием миссионеров и их приложной паства, эта чувашская история в лицах трансформировалась в пантеон злых духов, копирующих поведения чиновников царской администрации того времени⁹⁶. В записях XIX в., то есть в трансформированных обломках былой мифологической системы чувашей, наблюдается, как точно заметил Н.И. Ашмарин, «особенно резко выраженный культ злого начала в природе»; среди них не всегда находились духи, служившие им противовесом⁹⁷.

В цикле лекций по чувашской устной словесности профессор рассматривал и другие духи, относившиеся к самому низшему разряду и отсутствовавшие в описаниях Д. Месароша. В научный оборот ученый вводил не только новые исследования (Н.М. Охотникова, А.В. Рекеева, Н.В. Никольского), но и записи и сообщения своих студентов. При этом он предостерегал будущих исследователей от ненаучных подходов и субъективных пристрастий. «Наука должна быть вне патриотизма, выше его, — наставлял ученый своих учеников. — Гипотезами не следует увлекаться. Это первое и основное требование ко всякой научной работе»⁹⁸. Свои теории и предпо-

Глава вторая

ложения Н.И. Ашмарин всегда строил на крепкой основе, опираясь не только на лингвистические, но и на этнокультурологические и исторические факты. Используя комплексный подход к исследуемому объекту (в данном случае к мифологическим персонажам), ученый успешно продолжал традиции своих предшественников, прежде всего Н.И. Золотницкого и Д. Месароша.

Литература и источники

¹ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 43.

² Там же.

³ Там же. С. 249.

⁴ Там же. С. 412.

⁵ Там же. С. 44.

⁶ Там же. С. 186.

⁷ Там же. С. 241.

⁸ Дмитриева Ю., Адягаш К. HUNGARO-TSCHUWASCHICA. Анnotated bibliographical index of Hungarian studies by scholars of the XIX–XX centuries. Чебоксары: ЧГИГН, 2001. С. 88.

⁹ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 47.

¹⁰ Там же. С. 65.

¹¹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка: В 17 выпусках. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1934. Вып. 6. С. 175.

¹² Ашмарин Н.И. Из чувашских впечатлений (Отрывки из записной книжки) // Волжский вестник. Казань. — 1885. Март, 15. Копию оригинала данной статьи по нашей просьбе любезно приспал кандидат филологических наук М.И. Ибрагимов, за что выражаем ему глубокую признательность.

¹³ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 408.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Ашмарин Н.И. Опыт исследования чувашского синтаксиса. Часть первая. Казань: типо-литография В.М. Ключникова, 1903. С. 244.

¹⁶ Ашмарин Н.И. Болгары и чуваши. Казань: Типо-литография имп. ун-та, 1902. Цит. по следующему изданию: Чебоксары: ЧГИГН, 2000. С. 26.

¹⁷ Родионов В.Г. Хронологическая стратификация названий духов предков и святых в чувашской народной религии // Вестник Чуваш. ун-та. 2017. № 4. С. 311–321.

¹⁸ Родионов В.Г. Роль ислама в формировании этнического сознания волжских булгар (вместо заключения) // Родионов В.Г. Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. С. 254–266.

¹⁹ Ашмарин Н. Любовь в жизни и песнях инородцев // Волжский вестник. 1895. № 80.

²⁰ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 66.

²¹ Там же. С. 67.

²² Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Каз. ун-та, 1881. С. 142.

²³ Магницкий В.К. Очерк юридического быта чувашей // Казанские губернские ведомости. 1868. № 89.

²⁴ Сбоев В.А. Заметки о чувашах. С. 33.

²⁵ Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. С. 141.

²⁶ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 250.

²⁷ Ашмарин Н.И. Сборник чувашских песен // Известия Общества археологии, истории и этнографии (ИОАИЭ). Казань: Тип. Казан. ун-та, 1900. С. 1-91. В данную первую антологию чувашских народных песен включены тексты 200 песен, несколько мифологических преданий и пословиц, имеются описания ряда обрядов. Из песен 23 — солдатские, 10 — свадебные, 11 — хороводные, остальные — разного жанра.

²⁸ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 82, 88, 90, 95, 99, 104, 105.

²⁹ Там же. С. 86.

³⁰ Там же. С. 157—158.

³¹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XVII. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1950. С. 101—102.

³² Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 159.

³³ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XVII. С. 137

³⁴ Аминев З.Г. Эпос «Урал батыр: семантика образов и мотивов: монография. Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. С. 27.

³⁵ Эхматьянов Р.Г. Татар теленец этимологик сүзлеге: Ике томда. II том. Казан: Мэгариф—Вакыт, 2015. Б. 494—495.

³⁶ Аминев З.Г. Указ. соч. С. 22—26; Котов В.Г. Башкирский эпос «Уралбатыр». Историко-мифологические основы. Уфа: Гилем, 2006. С. 293.

³⁷ Родионов В.Г. Этимология и трансформация семантики названия образа змея-покровителя в чувашской мифологии // Вестник Чувашского ун-та. 2016. № 4. С. 238—244.

³⁸ Ашмарин Н.И. Отолоски золотоордынской старины в народных верованиях чувашей // Известия Северо-Восточного археологического и этнографического института. Казань, 1921. Т. 2. С. 93—128.

³⁹ Жиркевич А.В. Мои встречи с И.Я. Яковлевым. Из дневника за 1916—1924 годы. 2-е изд, испр. и дополн. Чебоксары: Новое время, 2006. С. 430.

⁴⁰ Жиркевич А.В. Указ. соч. С. 448.

⁴¹ Там же. С. 432.

⁴² Там же. С. 273—274.

⁴³ Ашмарин Н.И. Введение в курс чувашской народной словесности // Чувашский фольклор. Специфика жанров: Сб. статей. Чебоксары: ЧНИИ, 1982. С. 3—53; Исследования по чувашскому фольклору: Сб. статей. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 3—48.

⁴⁴ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 176.

⁴⁵ Там же. С. 177—178, 305.

Глава вторая

⁴⁶ Там же. С. 178.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 178—179.

⁴⁹ Там же. С. 179—180, 183, 189—190, 199—200, 203—208 и др.

⁵⁰ Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Пер. с венг. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.

⁵¹ Там же. С. 11.

⁵² Емельянов А.И. Д-р Дюла Месарош. Памятники старой чувашской веры. Будапешт, 1909 // ИОАИЭ. Т. 28. Вып. 6. Казань, 1913. С. 566—584. Цит. по: Месарош Д. Указ. соч. С. 11.

⁵³ О А.И. Емельянове см.: Емельянов Аркадий Иванович // Удмуртская Республика: Энциклопедия. Ижевск: Изд-во «Удмуртия», 2004. С. 317.

⁵⁴ Месарош Д. Указ. соч. С. 7.

⁵⁵ Аимарин Н.И. Указ. соч. С. 231. Некоторые современные исследователи относят время появления монотеистических черт лишь к последним векам (подобное объяснение имеется в ниженазванной статье Д.В. Егорова).

⁵⁶ Там же. С. 232.

⁵⁷ Там же. С. 204—208.

⁵⁸ Там же. С. 235.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Егоров Д.В. Верховный бог чувашей *Турд*: опыт историко-этнографической реконструкции. Чебоксары: ЧГИГН, 2020. С. 51.

⁶¹ Аимарин Н.И. Указ. соч. С. 279.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 280.

⁶⁴ Там же. С. 213.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Родионов В.Г. Эволюция пространства внутреннего жилища чувашей и их предков // Вестник Чувашского университета. 2019. № 2. С. 136—145.

⁶⁷ Месарош Д. Указ. соч. С. 27.

⁶⁸ Аимарин Н.И. Указ. соч. С. 239.

⁶⁹ Там же. С. 187—189.

⁷⁰ Там же. С. 234.

⁷¹ Там же. С. 240.

⁷² Месарош Д. Указ. соч. С. 29.

⁷³ Аимарин Н.И. Указ. соч. С. 243.

⁷⁴ Это больше всего касается первой публикации статьи в журнале «Северный архив» (О чувашах // Северный архив. СПб. 1827. Ч. 27. № 9. С. 47—67; № 10. С. 120—139; № 11. С. 210—232).

⁷⁵ Аимарин Н.И. Указ. соч. С. 250.

⁷⁶ Месарош Д. Указ. соч. С. 29—30.

⁷⁷ Аимарин Н.И. Указ. соч. С. 245.

⁷⁸ Там же. С. 246.

⁷⁹ Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 166.

⁸⁰ Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы “Ж”, “Ж”, “Й”. М.: Наука, 1989. С. 65.

Творить во имя идей

⁸¹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XIII. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. С. 91.

⁸² Там же.

⁸³ «Рисала» (Записка) // История татар с древнейших времен. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: «РухИЛ», 2006. С. 730.

⁸⁴ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. V. Чебоксары: Чуваш. книга, 1930. С. 163.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 246—247.

⁸⁷ Там же. С. 247—249. О данном персонаже читайте в следующей нашей работе: Родионов В.Г. Семантическая и хронологическая стратификация названий домашних духов-покровителей в чувашской мифологии // Вестник Чуваш. ун-та. 2018. № 2. С. 268—276.

⁸⁸ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 250.

⁸⁹ Родионов В.Г. Эволюция пространства внутреннего жилища чувашей и их предков // Вестник Чуваш. ун-та. 2019. № 2. С. 142.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Месарош Д. Указ. соч. С. 43.

⁹² Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 253.

⁹³ Там же. С. 258.

⁹⁴ Там же. С. 258—260.

⁹⁵ Там же. С. 259, 261.

⁹⁶ Гото М. Историческое превращение традиционной религии чувашей // Чувашский гуманитарный вестник. 2009. № 4. С. 3—24.

⁹⁷ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 280.

⁹⁸ Там же. С. 321—322.

Глава 3.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬ И ПЕРЕВОДЧИК ЛИТЕРАТУРЫ ПОВОЛЖЬЯ

От Каюма Насыри до Гаяза Исхаки

В 1901 г. в Москве был издан четвертый выпуск «Трудов по востоковедению, издаваемых Лазаревским институтом восточных языков», в котором опубликована дипломная работа Н.И. Ашмарина «Очерк литературной деятельности казанских татар-мухаммедан за 1880—1895 годы»¹. Отмечая известность Николая Ашмарина многими своими публикациями по языку и этнографии приволжских народов, редактор книги А.Е. Крымский² сообщает, что будущий ученый окончил курс специальных классов Лазаревского института восточных языков в 1894 г. по первому разряду и для получения диплома должен был представить в Совет специальных классов сочинение на заданную тему. Его научным руководителем являлся профессор турецкого языка С.Е. Саков, под руководством которого выпускник Лазаревского института сочинил включенный в «Труды по востоковедению» вышеназванный «Очерк».

В части «От редактора» А.Е. Крымский приводит ниже-приведенные фрагменты из «Введения» дипломного проекта Н.И. Ашмарина: «В этом сочинении я намерен дать небольшой обзор литературной деятельности казанских татар за последние пятнадцать лет. При этом я буду рассматривать преимущественно те произведения, которые имеют более или менее самобытный характер, так как очень многие татарские книги, печатающиеся в Казани, представляют собою простые переводы или переделку сочинений написанных на других восточных языках.

Хотя у нас нет под руками исторических сведений о возникновении книжного дела среди казанских мусульман, однако можно сказать с уверенностью, что оно явилось здесь благодаря насущной потребности каждого грамотного мухаммедина иметь в руках книги религиозного содержания, между которыми главное место занимает Коран, ежегодно печатающийся в Казани в количестве нескольких тысяч экземпляров.

В священных преданиях ислама говорится, что нет добра в том доме, в котором нет этой священной книги (<...>³). Каждый правоверный, раз он грамотен, читает Коран в подлиннике, даже если совершенно не понимает арабского языка, а только умеет на нем читать.

После Корана выходят в большом количестве книги богословского и религиозно-нравственного содержания, жизнеописания пророков и святых, некоторые в прозе, другие в стихах. Большая часть этих сочинений заимствует свое содержание из иноземных (арабских и турецких) источников; то же самое можно сказать и о произведениях светского характера: многих повестях, рассказах, нравоучительных сборниках, материал которых берется преимущественно из сказаний и легенд, завещанных былыми славными временами Востока.

Кроме книг на родном языке татары могут пользоваться также произведениями турецких писателей, так как нареchie османлы очень близко к литературному татарскому языку. В виде примера можно указать на “Мухаммедійэ”, поэму турецкого поэта Языджи, которая очень популярна и у нас, далеко от своей родины⁴.

Редактором приводится и фрагмент письма Н.И. Ашмарина научному руководителю, которое отправлено, скорее всего, из Казани не позднее сентября 1895 г.: «Большим неудобством при моей работе была трудность приискания и приобретения татарских сочинений, полное отсутствие предшествующих работ по казанской литературе и то обстоятельство, что до сих пор не существует полного татарского словаря, как не существует и порядочной грамматики этого языка. К этому нужно еще прибавить, что татарский язык разделяется на много говоров: <...> — казанский говор; <...> — говор, который слышен за Казанью, к северу; <...> — речь нагорного берега Волги; <...> — мишарский говор; — все эти говоры отличаются друг от друга произношением и некоторыми словами, так что иногда в татарских книгах попадаются выражения, которые понятны не всем татарам; в этом мне приходилось убеждаться лично»⁵.

В своей рецензии на представленную Н.И Ашмаринным выпускную работу С.Е. Саков отметил, как пишет редактор, ее «многочисленные достоинства», а когда Лазаревским институтом было предпринято издание ряда «Трудов по востоковеде-

Глава третья

нию», он же предложил Совету включить «Очерк» Ашмарина в серию изданий, что и было советом принято. По недостатку времени научный руководитель не мог лично заняться редактированием печатаемой книги, по этой причине данная работа была возложена на А.Е. Крымского. «Редактирование мое отчасти касалось простого исправления стиля, но главным образом оно сводилось к устраниению тех или других поспешных сближений и истолкований в области филологии и этнографии, которые я не мог признать научными и от которых сам автор, тогда недавно лишь окончивший курс студент, теперь, наверное, отказался бы, — писал он в своем предисловии. — Устраниены были мною также некоторые побочные экскурсы, мало уместные в издании академического характера, — например, сопоставление татарской народной поэзии с западноевропейским декаденством⁶. В чтении корректур немаловажную помощь редактору оказывал В.А. Гордлевский, который после окончания Лазаревского института (1899) к тому времени обучался на историко-филологическом факультете Московского университета (1899—1904)⁷.

Под словом «литература» Н.И. Ашмарин подразумевал всю национальную словесность, а также сочинения нравоучительного характера и книги религиозно-философского содержания. Все они созданы на основе татарского литературного языка «турки». «Литературный язык представляется нам кроме того (массы арабских и персидских выражений в книжном языке. — *B.P.*), — объяснял учений, — странным смешением нескольких тюркских наречий; в нем мы видим наряду с собственно татарскими формами особенности, свойственные джагатайскому и турецкому (то есть османскому) языку, которые усвоены путем заимствования в подражании⁸. Здесь же он отмечал ту особенность татарской письменности, что различные татарские авторы сочиняли различным языком: один более подражал джагатайским произведениям, другой копировал османскую речь, третий придерживался народного татарского языка. В книге «Фәвакиһел җөләса фил әдәбият» (Плоды собеседников, 1884) Каюм Насыри писал, что татарский письменный язык «по своему происхождению представляет одну из отраслей джагатайского языка и сам по себе является языком, основанным на определенных правилах и законах. Джагатайский язык имеет много разветвлений, но татарский язык в сравнении с про-

ими наречиями во многих отношениях имеет с ним более сходства»⁹.

Как отмечают исследователи, творчество Г. Кандалыя (1797–1860) знаменует новый этап в развитии татарского литературного языка — переход от старотатарских литературных норм к современному литературному языку. Но данный переход завершился лишь в начале XX в., когда стали массово издаваться газеты и журналы на татарском языке. «Казанские татары до сих пор не имеют общего литературного языка, — писал Н.И. Ашмарин в 1905 г.: — язык каждого писателя носит в себе некоторые особенности, отличающие его от языка других сочинений как в грамматическом, так и лексическом отношении. Нередко в их произведениях встречаются слова провинциальные, не занесенные ни в один из существующих словарей и совершенно непонятные для многих читателей. Кроме лиц чисто татарского происхождения, на литературном поприще выступают мещеряки, башкиры и тептяри, внося в книжную речь свои особенные обороты и испещряя ее местными словами. А так как татары вообще не изучают своего языка в школах, не знают его грамматики и не имеют установленвшегося правописания, то все это приводит к тому, что, по выражению одного из татарских публицистов Мухаммед-Фатыха Тагирова (см. его соч. “Появление Истины”, стр. 65), для того чтобы понимать казанские издания, является необходимость иметь при себе, в качестве толкователей, также и самих авторов этих изданий»¹⁰.

Татарскую светскую литературу, которую Н.И. Ашмарин изучал в своих статьях, можно разделить на сочинения публицистические, изящной словесности (поэмы, повести и романы) и на сочинения исторического и вообще научного свойства. В данном разделе мы будем рассматривать в основном художественные произведения, которые автором книги частично были аннотированы и приведены их отдельные фрагменты в авторском переводе на русский язык, а иногда подробно анализированы и комментированы в контексте социально-культурной жизни татарского народа. На обзоре публицистики и научной литературы целесообразнее остановиться в главе, посвященной общественно-политической и научной деятельности ученого.

В конце вышеназванной книги («Плоды собеседников») Каюм Насыри приложил сборник татарских народных произ-

Глава третья

ведений: песен, пословиц, поговорок и загадок. По мнению Н.И. Ашмарина, эти тексты представляют большой интерес для читателя как в том отношении, что они знакомят читателя с татарским мироизрщанием, так и со стороны языка. Песни, помещенные в сборнике татарского ученого-мыслителя, касаются, по замечанию критика-обозревателя, исключительно любовных тем. «В них татарин поёт, — вдохновенно восхищается он в стиле ритмизованной прозы, — о красоте любимой женщины, о муках страсти, о горестях разлуки. Лицо красавицы уподобляется полному месяцу, солнцу; ее пальцы — камыш, ее брови — черней черной смородины, щеки румянее костянки; стан строен как выросший в банке цветок, талия тонка, как у рыси, которая выбегает играть на берег Камы. В песнях упоминаются черные леса, где водятся черные куницы, где поют по ночам соловьи на уединенных полях; тальниковые заросли; поросшие тростником озера, по которым плавают белые лебеди и дикие гуси»¹¹.

В поэзии татарского народа Н.И. Ашмарин находил много сходства с творчеством чувашей и удмуртов, это он пытался объяснить влиянием Востока. Очевидно, здесь действительно имеется доля правды: многие восточные поэтические образы и мотивы в поэзии немусульманских народов региона сложились, скорее всего, в результате диалога с татарской народной поэзией. Логично полагать, что поэтика и образный язык обрядовой поэзии чувашей и других этносов Поволжья способствовали сохранению в песенном творчестве татар (прежде всего кряшен) более ранних эволюционных форм¹². Данная научная проблема, по-своему решенная Ашмариным в XIX в., требует глубокого и всестороннего изучения, естественно, путем использования современных методов реконструкции.

Раздел под названием «Искусственная поэзия» Н.И. Ашмарин начинает с общего суждения о татарской поэзии. «Дух татарского народа сильно сказался на его поэзии, — обобщает ученый, — в ней мало идеального. Татарская музра вращается в узком круге низменных интересов, ей не чуждо стремление к комфорту, она практична и не парит в высоту. Любовь к женщине в татарских стихотворениях носит очень грубые черты и слишком примитивна»¹³. Начинающий исследователь, свойственными своему возрасту устремлениями, идеально-романтическое

ставит выше реального и жизненно-практического. В последующие годы, освобождаясь от своих европоцентристских взглядов, Ашмарин, как зрелый ученый, опровергал свою раннюю оценку на поэзию неевропейских народов: «Благодаря своеобразности окружающей природы и личных задатков, у каждого народа вырабатывается своеобразное поэтическое творчество, своеобразные метафоры, своеобразные сравнения, которые не имеют смысла на другом языке»¹⁴.

В сборник «Плоды собеседников» автор включил лирическую поэму Г. Кандалыя «Сәхипжамалга» (К Сахибджамал). Данное произведение вольнодумного муллы Н.И. Ашмарин относил к наиболее любопытным из татарской искусственной поэзии XIX в. «Эти стихотворения заключают в себе исключительно эротические мотивы лирического свойства, — обобщает свой анализ выпускник Лазаревского института. — В них почтенный мулла описывает свою страстную любовь к одной сельской красавице и изливает свои горести, мольбу и жалобы на жестокость возлюбленной»¹⁵.

По мнению автора «Очерка», в довольно оригинальных и живых стихах вышеназванный поэт восхваляет прелести любимой девушки, там же рисует ей мрачную картину ее будущего, если она отвергнет такого нежного любовника, как мулла, и выйдет замуж за деревенского мужика-варвара, грубого тирана, не знающего религии и не умеющего любить. Как отмечает Н.И. Ашмарин, данная поэма написана простым, местами чересчур откровенным языком и интересна в том отношении, что раскрывает перед читателями возврзния одного из представителей татарской интеллигенции прошлого времени и обрисовывает «несчастную семейную жизнь татарской женщины-простолюдинки»¹⁶. Г. Кандалый воспевал в своих произведениях обычновенных, полнокровных земных красавиц, что доказывает понимание поэтом объективной природы прекрасного. Его лирический герой восхищается красотой земного телесного человека. Его страсть наполняет всю его душу, «как бы вытесня из нее религиозный экстаз»¹⁷. В произведениях Кандалыя девушки являются обладательницами физического очарования и прелести, которые достойны преклонения. Как известно, в средневековой восточной литературе женщина предстает в основном как объект любовного восхищения, предмет страсти поэта, лишенная биографии и индивидуальной жизни.

Глава третья

В поэзии Кандалыя женщина — реальный человек, чаще всего с трагичной земной судьбой¹⁸.

Выпускник Лазаревского института предлагает ознакомиться со своим прозаическим переводом поэмы. Например, ее начальные четырнадцать строки переложены так: «Моя милая, я молился о тебе и послал тебе привет, а после привета написал о причине своих слов¹⁹. О моя Сахиб Джамаль! Прелестная, я тебя люблю! Я не знал что мне делать, от неотвязной тоски по тебе. Я сказал тебе: вместо того, чтобы постоянно убегать, покажись хотя раз, развесели сердце и поговори (со мною), рассыпая из уст жемчуг. Ты прекрасна, как золотое яблоко, твоя краса прельстила мое сердце. У меня более нет сил терпеть, я и так перенес слишком много! Таких привлекательных красоток, как ты, таких стройных форм²⁰ и тонких талий не нашел я, мое золото, ни в городе, ни в селеньях. Любезно показалась ты моим глазам, душенька! Поверь, ради Бога, моим словам, это не пустые речи. Очень ты хороша, единственная в Параду, одна угождать сердцам! Ты прекрасна, единственная для взгляда глаз и одна достойная того, чтоб о тебе говорила людская молва»²¹.

В поэзии Кандалыя тяжелая жизнь татарки отображена весьма реалистически, по драматизму женской судьбы онаозвучена стихам Н.А. Некрасова. В отличие от последнего, татарский поэт-просветитель связывал удел женщины лишь с деспотизмом и просвещенностью ее мужа. По этой причине он советует девушкам связать свою судьбу с разумным, просвещенным человеком (муллой), избегать «темных, невежественных, неряшливых» мужиков²². Вот как описывает поэт судьбу красавицы, вышедшей замуж за необразованного мужика (в переводе Н.И. Ашмарина): «Если ты не сумеешь, милая, выйти за такого любовника, как я, мулла, то ты выйдешь замуж за глупого черного мужика, с немытым задом. Намаз — это то, от чего он больше всего сторонится, и кроме своей работы он ничего не знает. Он даже не помнит о религии и, то и дело, грешит. Он не умеет сказать слова веры и не пылает рвением к религии. Он не сумеет тебя любить, как свою молодую жену, и вот за такого негодяя ты пойдешь! Днем он будет ходить загрубелым и заскорузлым, делать свою работу, колотить и мять. Ночью он будет спать, испуская зловоние <...>. Вследствие мирской работы и совершенного истощения он

не может идти к любимой женщине, так как он никогда не высыпается. Ты будешь работать двенадцать месяцев, всю свою жизнь, зимою и летом. Жир твоего сердца иссякнет, и не останется крови даже с ложку. Обернув голову косынкой, ты будешь с песнями жать хлеб, а стебли хлеба испаряются твои руки и лицо; вместе с хлебом попадается и колючая трава. <...> Твое тело потонет в поту, и он будет стекать на землю по твоим ногам. А вспотев, ты впадешь в болезнь, и трудно придется твоим бедрам и твоему животу. Если мужик будет твоим другом, то с твоих глаз не сойдут слезы» и так далее²³.

Другая судьба ожидает девушке, если она пойдет замуж за образованного муллу. Всю свою жизнь она проживет в хорошей комнате, не переставая наслаждаться играми и любовью. И днем и ночью она будет наряжаться, одеваться и прихорашиваться. Она будет пригожа и привлекательна, на ее ногах будут ичетки и туфли, а на голове белая шапочка, пуховая или шелковая шапочка, которая никогда не лежала в грязи. Муж не будет выпускать ее из рук, не будет сводить глаз с ее очей, не проведет ни одного дня, чтобы не приласкать ее десять раз, всю он будет ласкать жену в объятьях. Он ничем ее не обидит, не поведет ее на житие, ее не будет печь солнце и резать ветер, и ее тело не будет преть от пота. От ученого родится хороший ребенок, его ученость перейдет и к матери и, даже когда она будет лежать в гробу, за нее будут молиться. У ее детей будут свои дети; они станут учить и их. Все они, мужчины и девицы, будут молиться за нее. Благодаря труду этих улемов, благодаря слезам таких людей, их молитвы дойдут до супруги муллы, даже она будет лежать в гробу. Они будут или имамами, или людьми религиозными, покорными Богу, а в день Воскресения — заступниками во многих местах. «Не выдавай, милая, этой тайны (и не порочь) наше звание муллы, которое дошло до нас, не прерываясь, от семи дедов», — заключает лирический герой свое предсказание судьбы супруги муллы.

Отмечая стихотворную форму поэмы, Н.И. Ашмарин пишет, что она сочинена в размере метра аруз, которым написана поэма турецкого поэта Языджи «Мухаммедийэ». «К Сахибджамал» завершается такой строкой: «Читай эти любовные стихи, присоединив их к Мухаммедийэ»²⁴.

Глава третья

Раздел «Повести, романы и драматические произведения» (в оглавлении эти жанры разделены по родовому признаку) выпускник Лазаревского института открывает с общих суждений о возникновении вышеперечисленных жанров в татарской просветительской литературе: «Сочинения этого рода большею частью состоят из переводов с других мусульманских языков, хотя за последнее время приходится встречать и оригинальные вещи. Так, можно указать несколько романов, драм и комедий, которые принадлежат перу местных татарских писателей»²⁵. По предположению автора, татарский роман мог возникнуть под влиянием русской литературы, что «заметно как по его внешнему виду, так и по содержанию», а также под воздействием переводных романов французских романов, которые доходили до татарской читающей публики, как отмечает Н.И. Ашмарин, через русские переводы²⁶. Первые татарские просветители опирались, как утверждают современные исследователи, на собственные фольклорные традиции, но в использовании инонационального художественного опыта пережили определенную эволюцию. Стремясь создать понятные и доступные широкой читательской аудитории, они первоначально обращались к популярным книгам древнего Востока²⁷.

Именно с рассмотрения одной из татарских версий восточного дастана (на сюжет «Тахир и Зухра») начинает автор дипломного проекта свой обзор. «Как образец повести чисто восточного характера можно привести новеллу “Тагир и Зугра”, — пишет будущий ученый, — ее содержание и самая форма изложения представляют точное подобие старинных рассказов Востока, фантастичность и яркость красок которых знакома почти каждому по “Тысяче и одной ночи”. Повесть излагается в прозе, а разговоры героев ведутся в стихотворной форме, — характерная черта восточных произведений этого рода»²⁸.

В «Тахире и Зухре» рассказывается, что некогда в одной из стран дальнего Востока жил царь, обладавший несметными сокровищами, но не имевший детей. Несмотря на усердные молитвы, Бог не давал ему потомства. Однажды, в совершенном отчаянии, он решился отправиться с своим визирем в путешествие, чтобы размыть свое горе. По дороге они встречают дервиша, который предсказывает падишаху, что у него родится дочь; такое же радостное известие он сообщает и бедному визирю, у которого, по предсказанию, должен родиться

сын. Вскоре предсказания дервиша сбылись. Дочь падишаха и сын визиря выросли и безумно влюбились друг в друга. Об этом проведал коварный черный невольник и донес царю, но последний, убедившись воочию в скромном поведении молодых людей, не нашел в нем ничего предосудительного и решил их поженить. Но самолюбивая царица с помощью волшебников вселяет в душу падишаха ненависть к сыну визиря. В итоге последний подвергается казни, а дочь царя погибает с горя. С глаз царя спадает волшебное покрывало, и он осознает, что погубил безвозвратно две молодых жизни. Коварный невольник получает должную кару. В конце пересказа фабулы дастана Н.И. Ашмарин приводит перевод его последних строк: « Все три тела зарыли на одном кладбище. На могилах Тагира и Зугры выросли розы, а на могиле раба острые шипы. И когда розы на обеих могилах склоняются друг к другу, как бы ища соединения, злые шипы, вырастая между ними, мешают их сближению. Добрые люди ходят плакать на могилы несчастных любовников и вырывают колючие шипы»²⁹.

Из изложенной автором дипломной работы фабулы «народного романа» можно определить его автора: данный вариант принадлежит Ахмету Уразаеву-Курмashi и считается самой совершенной формой татарского книжного дастана. С 1876 г. в Казанских типографиях он начал издаваться в форме книги и до 1917 г. переиздавался 16 раз³⁰. Включив данное произведение в обзор татарской прозы последней трети XIX в., Н.И. Ашмарин фактически определил направление становления татарской эпики в период просветительства. Одним из таких прозаических творений он считал роман Загира Бигиева «Великие грехи» (1890). «Казанский романист Мохаммед Загир Бигеев, — сообщает автор дипломной работы, — заимствует содержание своих романов из жизни людей, которых, в силу тех или других обстоятельств, судьба привела на скамью подсудимых. Как видно из его произведений, автор знаком с сочинениями таких французских писателей, как Габорио, которые, вероятно, оставили на его творчестве некоторый отпечаток»³¹. В примечании редактор книги (А. Крымский) раздвигает границы творческих параллелей татарского прозаика. Он полагает, что кроме романов Габорио (в частности его «Локока», тоже переведенного на русский язык), Бигиев, очевидно, был знаком с русскими романами типа «Петербургских трущоб» Крестовского.

Н.И. Ашмарин весьма подробно проследил фабулу данного татарского детективного произведения, сопровождая обзор отдельными замечаниями. Для примера приведем такой эпизод фабулы: опасаясь, что незаконнорожденный ребенок брата героя со временем станет наследником своего отца, он решает его убить (по его настоянию испуганная старуха в темную ночь бросает чужого ребенка в прорубь в озеро Кабан). На этом месте автор «Очерка» замечает неправомерное оправдание поступка отрицательного героя: «Неизвестно, по какому это закону. Вообще, в этом романе много странностей»³².

Подобные труднообъяснимые и не совсем понятные моменты в голове читателя возникают зачастую из-за его незнания авторской позиции, а также чуждых поведенческих причин, обычного права. В тот период просветительства З. Бигиев, как и другие его современники, в своем творчестве особое внимание уделял проблеме воспитания. Подразумевая под средой прежде всего семейный круг, писатель-просветитель рассматривал своих героев главным образом под углом воздействия на них традиционного семейного воспитания. При этом основополагающим для него являлась популярная в просветительской литературе мысль: каковы родители, таковы и дети³³. Родня отрицательных героев тоже относится к группе негативных людей, поэтому и ее поведение не подчиняется логике и правовым нормам.

В число татарской просветительской прозы Н.И. Ашмарин включает и роман М. Акъегета «Хисаметдин менла» (Мулла Хисаметдин, 1886), который является, по определению татарских литературоведов, «первым глубоко национальным прозаическим произведением», зародившимся «на стыке традиций восточных и западных повествовательных форм путем синтезирования их»³⁴. «В романе <...> (“Мулла Хисаметдин”) автор Муса Акджигит дает нам типы новых людей в татарском обществе, — определяет начинающий исследователь проблематику вышеназванного художественного произведения. — Как главный герой романа Хисаметдин, так и его друзья представлены как люди новые, недовольные теми порядками, какие господствуют в татарском обществе, и стремящиеся поднять уровень народного просвещения. Хот вся их деятельность большею частью не идет дальше разговоров о способности татар к восприятию культуры и о <...> (общественной пользе), но они все отличаются во многом от мухаммедан старого пошиба»³⁵.

Излагая фабулу, Н.И. Ашмарин отмечает, что главный герой (Хисаметдин), сын покойного указного муллы, получивший богословское образование в Стамбуле, был очень образованным и трудолюбивым человеком. Он сам обрабатывал несколько десятин земли и учил деревенских детей, при чем держался «новой, более простой методы, чем прочие муллы, которых он всегда побеждал в спорах, за что и навлек на себя их ненависть»³⁶. Езда по делам в губернский город, молодой мулла влюбился в красивую девушку Ханифу, дочь содержателя постоянного двора, где он остановился временно. Между молодыми людьми вскоре установились близкие отношения: они стали устраивать свидания и писать друг другу нежные письма.

По закону развития любовно-авантюрного сюжета между ними должен был встать третий герой (здесь — богатый купец Алибай Джаватов), который успел сосватать Ханифу раньше, чем просвещенный мулла. Родителям героини чрезвычайно хотелось породниться с влиятельными купцами, поэтому они на сватовство муллы ответили решительным отказом. За день до свадьбы невеста убегает из дома и прячется у тетки. Произведение завершается тем, что Хисаметдин, в то время посетивший татарские сельские школы, возвращается и увозит свою возлюбленную к себе в деревню, сразу женится на ней. Прожив около года, он выезжает на Кавказ и получает там место имама.

Данное произведение М. Акъегета полностью совпадает с фабулой повести Ивана Юркина «Этем пырѣ тута та күсё выçä» (Человек сыт да глаза голодны, 1889)³⁷. Сходство можно объяснить типом просветительского мышления тюркских прозаиков региона того периода. Основным различием между героями М. Акъегета и И. Юркина является то, что в стремлении к свободе в татарском мире выделяется мулла-новометодник, а в чувашском — девушка Кэтерин, бросающая вызов своему отцу-богачу. Здесь весьма примечательно следующее замечание Н.И. Ашмарина: «Также любопытен спор его (Хисаметдина. — В.Р.) с муллами из-за посаженного им в тюрьму за нищенство деревенского парня Мухтара. Хисаметдин доказывает текстом из хадисов свою правоту и побеждает озлобленных мулл. Тот же Мухтар впоследствии бросает попрошайничество и наживает огромные деньги, на которые строит для Хисаметдина медресе и назначает капитал на содержание ша-

Глава третья

кирдов»³⁸. Кэдерин просит *Турә* наказать неизвестного ей врага своего несчастного возлюбленного. Им оказывается ее отец, обманным путем посадивший невинного жениха за его дерзость сосватать его дочь. Справедливость восторжествует: ненасытного богача всевышний сурово наказывает, а молодые влюбленные сердца соединяются брачной узой.

В вышеназванных литературах того периода просветительские идеи выражались главным образом путем развертывания сюжета на фоне предсвадебных или послесвадебных действий героев, что можно объяснить глубокой фольклорно-литературной традицией тюркских народов. Данная особенность обнаруживается и в драме Фатиха Халиди (1850—1923) «Рәдде бичара кыз» (Отвергнутая несчастная девушка, 1888)³⁹. Ее фабулу Ашмарин прослеживает весьма подробно, предваряя такой преамбулой: «Сюжет небольшой драмы Халидова <...> (Отвержение беззащитной девицы) заимствован из жизни казанского купечества и мелкого рабочего люда»⁴⁰. В пьесе автор с сочувствием изображает нелегкую жизнь рядовых тружеников, тем самым утверждая свою приверженность реализму. Трудолюбивый муж, его мягкосердечная жена и почтительная дочь (Халима) влачат жалкое существование. Их завтрашний день зависит от богатых хозяев. В таком поведении героев исследователи видят следующую идею драматурга: терпение и послушание приводят к конечному благополучию. Любовь и уважение друг к другу, почитание старших и высокая нравственность должны привести к созданию общества братского равенства и общего благоденствия⁴¹. В вышеназванном произведении основные персонажи полностью покорны судьбе, и за это они облагодетельствованы будущим богатым свекром. Основная идея драмы типологически совпадает с повестью Осипа Романова «Ануш» (отдельной книгой опубликована в 1900 г.), в которой оставшаяся сиротой Ануш своей отзывчивостью и добротой поражает русского помещика и чувашского богача. С помощью последнего удочеренная героиня получает приличное образование и выходит замуж за такого же ученого парня. Повесть чувашского прозаика имеет второе название, в котором сформулирована его позиция: «Хән-хур қуракана Турә пәрахмасть» (Страждущего человека Бог не оставляет).

В обзоре драматических произведений Н.И. Ашмарин обращает свое внимание и на первую комедию в татарской лите-

ратуре. «Сочинение неизвестного автора <...> осмеивает различные предрассудки и невежество, царящее среди мусульманских женщин», — начинает он пересказ фабулы произведения под названием «Комедия в Чистополе»⁴². Произведение опубликовано в 1895 г. и является переработкой русской комедии XVIII в. «О, время!». По предположению А. Ахмадуллина, данную комедию переработал и опубликовал Гаяз Исхаки, впоследствии талантливый драматург и прозаик, общественно-политический деятель Гаяз Исхаки (1878—1954)⁴³. Действие перенесено в татарский городок. Главное внимание уделяется разоблачению ханжества, суеверия, лености и тупоумия представителей феодально-мещанского слоя. В пьесе доминирует излюбленный прием просветительских писателей — изображение героев в «черно-белом» палитре. Человек предстает здесь как продукт среды, плод определенного воспитания⁴⁴.

Итак, в дипломной работе Н.И. Ашмарина исследована татарская устная и письменная словесность, рассмотрена и дистанная литература. Из анализированных произведений можно заключить, что к концу XIX в. в литературе татарского народа доминировал метод просветительского реализма, обогащенный социально-нравственным содержанием, критицизмом, повествовательным, поэтическим и драматическим жанрами⁴⁵. Типологически они весьма сходны с литературой других народов региона, прежде всего с чувашской.

Продолжением вышеизложенных очерков татарской литературы является труд Н.И. Ашмарина «Несколько слов о современной литературе казанских татар», опубликованный в Журнале Министерства народного просвещения за 1905 г. (№ 9. Отд. 3), а затем изданный отдельной брошюрой в том же году⁴⁶. В начале обзорной статьи автор пытается находить причины столь быстрого развития татарского книжного дела, в том числе и роста качества светской литературы. «До самого последнего времени, не более тридцати лет тому назад, — констатирует ученый, — местная мусульманская литература состояла почти всецело или из ученых мусульманских сочинений, написанных арабским языком, языком и доступным лишь незначительному образованному классу мулл и улемов, или из сочинений на тюркском языке (турецком или татарском, а нередко и смешанном на этих обоих), но не оригинальных, а переводных с других восточных наречий, несравненно более богатых в

Глава третья

литературном отношении, нежели захудалое наречие казанских татар. Все эти книги, за весьма немногими исключениями, были религиозного характера или касались различных обрядовых сторон внешнего культа. Книги научного или беллетристического характера почти совсем отсутствовали, да им и мало было цены: высоко ценилось только то, что имело связь с религией, все же остальное, светское, считалось за пустяки»⁴⁷.

Когда произошел перелом в литературных вкусах казанских татар? В поисках ответа на данный вопрос Н.И. Ашмарин считает, что такой перелом в сознании татар в большей или меньшей степени находится в причинной связи с последними серьезными событиями на мусульманском Востоке. Восточная война вывела ислам из его закоченелости, и отголоски этого движения, по предположению автора, чувствовались у российских мусульман. Последние как бы почувствовали, что на их узкий застывший мирок надвигается что-то серьезное и неумолимое, что-то такое, с чем им нужно бороться всеми силами. Сознание необходимости реформировать свою жизнь, поставив ее на новые начала, внести в нее новые элементы стало все более проникать в умы мусульман, и, как полагает Н.И. Ашмарин, они тут поняли, что для борьбы с надвигающимся европеизмом им нужно овладеть его же оружием: его научными и техническими знаниями и вообще его культурой. По мнению автора, при этом было важно приобщиться к европейской культуре без посредничества русского общества, так как мусульман здесь страшила русификация, и они обратились «за море», туда же в Турцию, в страну падишаха, в эту святую страну, которая представляется раем многим из российских мусульман.

Начало такого переломного периода Ашмарин увязал со временем появления романа «Мулла Хисамеддин» (1885), автор которого выдвинул некоторые новые взгляды на жизнь. «Проповедуя новые воззрения на те требования, которые предъявляют мусульманину изменившаяся действительность, — пишет учений, анализируя текст романа, — он вносит новшества даже в самую манеру письма. Это новшество заключается в употреблении знаков препинания, которые, как известно, в чисто восточных сочинениях отсутствуют. Примечательно и то, что сами названия знаков препинания, которые объясняются автором в ведении к роману, османские, заимствованные у французов; так, запятые он называет *вирголь* и проч.»⁴⁸

Из татарской прозы первых пяти лет XX в. Н.И. Ашмарин пересказывает сюжет и частично анализирует прозаические произведения основоположника татарской реалистической литературы Гаяза Исхаки — это его повести «Девушка тюбетейщца» (1902) и «Исчезновение через двести лет» (1904). Свою оценку первой повести он выражает следующими словами: «В заключение своего рассказа автор, Мухаммед Гаяз, указывая на то обстоятельство, что причиной гибели молодых девушек являются с одной стороны ловеласы, подобные Вафе, а с другой — старухи, вроде Зугры-абыстай, и на необходимость мер к охранению молодых девушек от разврата подчеркивает тот факт, что среди мусульман всего мира продажные девушки встречаются только у казанских мусульман. Последнее уверение автора, конечно, совершенно ошибочно, так как мы знаем такое же явление и в других странах, например, у африканских арабов, о чём пишет, между прочим, и известный французский беллетрист Гюи де-Мопассан»⁴⁹.

Некоторые современные исследователи отмечают, что в самой повести повествователь в какой-то мере обвиняет и саму главную героиню. В таком случае в ней ярко вырисовывается идея зависимости поступков человека от его воспитания. Ашмарин же акцентирует на социальные причины падения героини-сиротки: «Героиня повести — девица Камяр, осталась пятнадцати лет сиротою после своего отца, который умер, оставив без средств молодую жену, дочь и маленького сына. Не имея средств к существованию <...>» и.т.д.⁵⁰

Есть и другие оценки данного произведения. «Хотя Гаяз Исхаки оговорил свое желание предостеречь молодых девушек, однако настоящая цель произведения более масштабна, — считает М.Ж. Сахапов. — Автор возлагает ответственность за опустившуюся на дно жизни Камар, любимую дочь мягкоксердечного Габдрашида и по-детски наивной Каримы, на татарскую общественность в целом»⁵¹. Данному произведению Г. Исхаки типологически близка фабула драмы чувашского поэта и драматурга Г. Тал-Мырзы «Кам айяплä?» (Кто виноват?, 1919), в которой за нравственное падение чувашской девушки автор винит среду, социальное обустройство царской России.

Относя повесть «Исчезновение через двести лет» к заслуживающим внимания из сочинений на татарском языке последнего времени, Н.И. Ашмарин приводит предисловие автора

Глава третья

к книге (в своем переводе на русский язык): «Цель настоящего сочинения указать на то недовольство, которое возбуждает во мне настоящее состояние нашей национальности, и показать, что результатом подобного положения вещей должно явиться ее совершенное исчезновение. Некоторые люди очень довольны настоящим положением и ожидают от него многоного. Что же касается меня, то я не вижу оснований для подобных надежд и думаю, что все то, что в настоящее время говорится и делается среди нашего народа, не то иное, как только временная “лихорадка”. Так как у всех, кто говорит и делает, вся важность заключается лишь в словах, то я на все их слова и на все их действия смотрю лишь как на кукольную комедию, из которой не выйдет ничего серьезного»⁵².

Как считает Н.И. Ашмарин, эти слова татарского прозаика относятся к различному роду культурным начинаниям, которые находят в себе место среди татар того времени. Так как все эти начинания, по словам автора, не ведут ни к каким полезным результатам, то он предсказывает татарской народности, через двести лет, неминуемое исчезновение (*ин-кыйраз*), если только жизнь ее не проложит себе нового русла. Условия существования, анализирует автор романа, сильно изменились, и для того, чтобы существовать при этих изменившихся условиях, надо обладать такими знаниями, какими обладают соседи, то есть русские. Не надо выставлять себя всезнающими; надо учиться, так как знание татар, по сравнению с знаниями русского народа, представляются, по мнению автора, весьма ничтожными. Он призывает своих единоплеменников учиться в различных профессиональных училищах и коммерческих школах, наполнить все факультеты университетов, учиться архитектуре и изящным искусствам. Далее ученый перечисляет пять препятствий для прогресса: духовное сословие (невежественные муллы), недостаток школ, беднота интеллигенции, бегство от правительственныеых школ. Пятое препятствие состоит, по мнению автора «Исчезновения...», в том, что во всех делах нет никакой устойчивости и все непрочно: «нынче есть, а на будущий год уже нет. Народ уже не имеет привычки к упорному, продолжительному труду, и не хочет понять простой истины, что нельзя сегодня посадить яблоню, а завтра уже идти с лукошком за яблоками»⁵³.

Далее прослеживается фабула произведения, не очень богатая из-за стиля повествования автора, подчиненного его публицистическому пафосу. Н.И. Ашмарин завершает свой обзор последней фразой фантастико-публицистической повести Г. Исхаки: «Рассказ оканчивается смертью Джагфара, “последнего болгарина”, раздавленного падением минарета в с. Болграх. “Общество истории похоронило его, а его книги и вещи поместило в свой музей. Целое столетие не забывались рассказы о ‘болгарах’, об их литературе и музыке было слышно несколько столетий, сами же они тихо, тихо спали в своих могилах, подобно тому мулле XIX столетия, который лег отдохнуть, возвратившись домой после пятнадцати сытных обедов, съеденных в один день в разных местах”⁵⁴.

В таком трагичном финале многие исследователи искали главную идею «Исчезновения...». Например, Дж. Валиди писал следующие слова: «“Исчезновение...” производит на меня такое впечатление, будто пронизывает все мое существо. Я не могу получить от “Исчезновения...” как от драмы или спектакля. Иначе и быть не может. Ведь здесь не просто камень убивает Джагфара ага, а старый минарет убивает нацию со всей ее славой и величием»⁵⁵. В число ученых, видящих значение «Исчезновения...» в пробуждении у народа национального чувства, М.Ж. Сахапов включает и Н.И. Ашмарина⁵⁶.

Здесь следует внести некоторые уточнения. Автор очерка «Несколько слов...» весьма нейтрально пересказывает сюжет произведения, но местами выражает свое несогласие с некоторыми взглядами автора. Это в первую очередь касается к использованным в произведении этнонимам «болгары» и «татары». Как известно, болгарскую теорию происхождения казанских татар выдвинул Марджани, который считал, что болгары есть «народ, рожденный от тюрок и *сакалиба*», а этноним означает «смесь», «примесь»⁵⁷. В состав последних (сакалибов) татарский просветитель включал предков чувашей, марийцев, удмуртов и мордвы, из которых, как он доказывал, вплоть до Нового времени имелись приверженцы ислама⁵⁸.

В «Исчезновении...» Г. Исхаки пишет, что до своего смешения с «татарами» болгары не были такими и заимствовали свою беспечность от последних. Как объясняет автор очерка, по мнению Г. Исхаки, «казанцы — болгары и только лишь приняли в себя позднейших пришельцев — татар»⁵⁹. В другой

сноске Ашмарин объясняет подробнее: «Автор везде называет татар болгарами, имея в виду известную теорию, теперь уже отвергнутую. См. мою книжку “Болгары и чуваши. Казань, 1902 г.”⁶⁰. К тому времени зарубежная тюркология окончательно доказала, что чувашский язык является отдельной ветвью тюркских языков, что его следы хорошо сохранились в венгерском и других финно-угорских языках. Да и сам Марджани писал о чувашских словах, встречающихся в булгарских эпиграфических текстах XIII—XIV вв.⁶¹

Н.И. Ашмарин и в дальнейшем интересовался литературным процессом татар, например, активно участвовал в подготовке и издания Восточного сборника в честь Алексея Н. Веселовского. В нем он выступил в качестве переводчика «Шүрәле» Габдуллы Тукая на русский язык⁶². Об этом в своих воспоминаниях В. Гордлевский писал следующее: «Для полноты укажу, что в 1914 г. он откликнулся на призыв принять участие в “Восточном сборнике в честь А.Н. Веселовского” (М., 1914) и прислал переводы стихотворений из классика татарской поэзии Габдуллы Тукая, только что тогда (1913) скончавшегося»⁶³. Перевод ученого более филологический, чем поэтический. Вот фрагменты его прозаического переложения «Шүрәле» (Ашмарин перевел название как «Лесной дух») на русский язык (косыми черточками отмечены абзацы):

« I. Как раз позади Казани есть деревушка Кырлай; когда поют, то для рифмы, всегда прибавляют: “тауыклары джырлај” (то есть там поют куры). / Хотя я и не там родился, но я там жил, боронил землю, сеял и жал хлеб. / Вокруг этой деревни — этого я не забуду никогда — все был лес, а луга с зеленою муравою расстилались там как бархатный ковер. / — Велика ли деревня? — спросишь ты. — Нет, она совсем маленькая, и народ, живущий в ней, пьет воду из крошечной речушки. / Там ни холодно, ни жарко, — так себе, в самую пору; там и ветер дует вовремя, и дожди идут, когда надо. / В лесу около деревни рдеет малина и клубника, и столько этих ягод, что мигом наберешь их целое ведерко. <...>. / IV. Ну, спою-ка я тебе что-нибудь по своей привычке. / Раз в прекрасную лунную ночь один молодец из этой деревни запряг лошадь и поехал в лес за дровами. / Скоро он доехал до леса и тотчас же принялся за работу: стал он рубить дрова, и по лесу раздались удары его топора. / Летняя ночь была, как водится, хо-

лодновата; все птицы спали; в лесу было тихо. / Тихо в лесу. Погода славная. Наш дровосек знай себе рубит да рубит — и кругом не оглянется! / Вот он немного приостановился. Чу! чей-то неприятный крик разнесся по лесу. / Наш молодец вздрогнул и стоит как окаменелый: не понимает, что это такое. Вдруг он видит перед собою какое-то чудище. / Что это? беглец или джинн? или это привидение (?р?к)?.. Это что-то безобразное, ужасное! это, просто, не знаю что! <...>. / — Какой уговор? Говори, бедненький человечек! Но только, пожалуйста, давай поскорее играть: я соглашаюсь на все, что ты ни велиишь. / — Ну, так слушай хорошенъко: я скажу свое условие. Вон видишь там длинное толстое дерево, давай взвалим его вместе на телегу; я и сам помогу тебе. / На одном конце есть щель; вот ты, лесная овца, и держись крепче за это место! / Леший не перечил, согласился на предложение и поспешил, куда ему велели, шагая крупными шагами. / Он вставил в зияющую щель бревна свои пальцы... Читатель, видишь ли ты, какую удочку закинул ему наш молодец? / Дровосек стал колотить топором по забитому в щель клину и понемножку налаживает свой коварный замысел. / Леший засунул руку в щель — и не пошевельнет ее; сам с места не тронется, а на топор и не взглянет: ему и невдомек, какую ловушку готовит ему человек. / После нескольких ударов клин выскоцил, и пальцы Лешего были стиснуты бревном. / Леший смекнул, в чем дело, стал кричать и реветь, скулить и звать на помощь своих товарищей. <...>. / Если я останусь в живых до утра, до прихода моих друзей, то я по крайней мере скажу им, если они спросят, имя того, кто придавил мои руки. / — Что же, я, пожалуй, тебе скажу. Слушай: мое настоящее имя — «Летось» (*Былтыр*). Вот как зовут меня, запомни это, братишка! / Леший опять завопил и опять стал рваться и метаться, чтобы освободиться из ловушки и оплатить своему мучителю. / Он кричал: «Негодный Летось придавил мне руки и погубил меня! Ах, я умираю!.. Кто избавит меня от этой беды! / На утро пришли лешие и стали бранить беднягу: “Ты дурак! ты взбесился! ты сошел с ума!” / — Не кричи, уймись! говорили они ему. Вот дурак: его кто-то придавил еще летось, а он стал орать только в нынешнем году»⁶⁴.

В этом же сборнике опубликованы еще два перевода Н.И. Ашмарина стихотворений Габдуллы Тукая: «Любовь» и «Разбитые

мечты», а также размещены переводы Сеид-Якуб Сеид-Мемеда и Г. Акчурина. Здесь весьма информативны комментарии В.А. Гордлевского к отдельным переводам стихотворений. Например, После названия «Брошенной татарской девушке» составитель поместил такую сноска: «Как это стихотворение, так и «Национальные печали», стр. 273—274 поются на старинный заунывный мотив “зилий люк”; собственно, это — это башкирский мотив, но он распространен и среди татар». К переводу Г. Акчурина «Порвались благословенные четки (На смерть Л. Толстого)» сделано несколько оценочное замечание составителя: «В этом “стихотворении в прозе”, напоминающем державинское “На рождение на севере порфирородного отрока”, — наивно выражено благоговение перед Толстым, граничащее с обожествлением»⁶⁵. Там же составитель определил Тукая как действительно народного, национального поэта, переведенного даже на английский язык (в журнале «The Russian Review» в 1914 г. опубликовано стихотворение «К Казани» в переводе Г. Вильямса).

Как писать и как переводить?

Николай Ашмарин предстал перед читателем как один из ранних исследователей и переводчиков татарской устной и письменной поэзии. Его миссия в чувашской поэзии не ограничивается вышеизложенной деятельностью. Ученый нередко писал на труды чувашских фольклористов и писателей положительные рецензии, консультировал их, защищал от нападок. Многие его критические работы не опубликованы до настоящего времени и ждут своих исследователей. Создается впечатление, что в дореволюционной печати Н.И. Ашмарин умышленно не выступал о чувашской литературе. При этом известно, что с одним из основателей чувашской прозы Иваном Юркиным он был в близких отношениях еще в студенческие годы, а в Казанской учительской семинарии тесно соприкасался с будущими чувашскими прозаиками и поэтами⁶⁶. Так, в чем же причина такого умалчивания в печати о функционировании чувашской литературы?

Тактика чувашской интеллигенции второй половины XIX в. области развития новой национальной культуры была определена официально признанной просветительской системой Иль-

минского, частично допускающей в начальных школах родной язык учащихся. Противники этой неоднозначной для христиан и мусульман школьной системы, в первую очередь, из среды должностных лиц, заряженных вирусом антипольской истерии 1860-х гг., в деятельности сторонников Ильминского видели только сепаратистские действия, стремление к национальному развитию и обособлению. В подобных условиях чувашскому просветителю Ивану Яковлеву и его сподвижникам приходилось скрывать официально не выраженную цель функционирования Симбирской чувашской учительской школы (СЧУШ) — это формирование образованной чувашской молодежи, которая вплотную занялась бы преобразованием материальной и духовной культуры своего народа. Именно из этой прослойки вскоре выдвинулись яркие творческие личности, которые в начале XX в. стали национальными поэтами-классиками, драматургами и мастерами прозы и публицистики. Но их произведения по страховочным соображениям издавались либо без авторства (оригинальные тексты в хрестоматиях для чтения), либо под ширмой устного творчества (например, поэмы первых классиков чувашской поэзии были изданы в книге под названием «Чувашские сказки и предания»). Отрицательной стороной такого расхождения официальных намерений и скрытых целей являлось утверждение в официальных кругах мнения об отсутствии у чувашей художественной литературы⁶⁷. Именно из-за такого убеждения членов комиссии совещания по выработке положения об инородческой школе чувашский народ включили в состав не имеющих своей литературы⁶⁸. Субъективность такого решения очевидно: вместе с чувашами и другими народами Урало-Поволжья (кроме татар) в этом списке оказались азербайджанцы и другие народы, имевшие многовековые литературные традиции. В данный список «неисторических народов» включили и близких братьев великоруссов — украинцев и белорусов, очевидно, с надеждой их скрепящего обрушения.

Н.И. Ашмарин был в курсе этой борьбы в высших кругах российской жизни начала XX в. С одной стороны, ученый глубоко сочувствовал устремлениям нерусских народов Российской империи к национальному равноправию, по мере возможности пытался пробуждать в них национальное самосознание, прежде всего чувашей. С другой стороны, будучи наблю-

дателем татарских и чувашских изданий, он по должности обязан был не допускать в периодике прямых призывов к бунту, изъять номера с подобными текстами. Так произошло, например, с номером 23 (11 июня 1906 г.) чувашской газеты «Хыпар», в котором было размещено стихотворение Тимкки Тайыра «Песнь о славной смерти». Там была одна строка, послужившая аресту всего номера газеты. Эту строку (*«Ырлăхăра вăрçса илĕр!»*) Ашмарин перевел в нескольких вариантах: «Добейтесь своего блага в бою», «Добивайтесь своего блага, сражаясь» и «Борьбою завоевывайте свое благо» (уже в описании рукописей Т. Тайыра, изъятых при его аресте)⁶⁹. Именно показ возможной вариативности перевода данной строфы послужило тому, что Судебная палата не усмотрела в ней ничего преступного и определила: наложенный арест на номер газеты отменить.

Второй полный перевод данного стихотворения Т. Тайыра был осуществлен при описании его рукописей, изъятых при аресте поэта 31 мая 1907 г. Здесь чувашский поэтический текст переводчик изложил прозой (косыми черточками отмечены абзацы):

«Песня о славной смерти. / Пред глазами народа мы умираем за бедных людей. Прощай, светлый мир, мы отдаем тебе последнее! / Народ, стоявший вокруг нас, смотрит на нас с жалостью, а сильные господа кричали: “Вешай (их)!” / Мои последние слова: держись стойко, народ, надейся на будущее и не отступай в страхе от начатого дела. / Теперь у нас на земле льется кровь, как в реке. Крестьянин пашет на маленьком своем поле и проливает слезы. / Много детей-сирот ходит из деревни в деревню. Встретившись с кем-либо, они спрашивают о своих отцах. / Вы, сироты, не ищите своих отцов. Скажите им, добрые люди, чтобы они спросили (о них) у господина (или: барина, помещика, чиновника). / О, горемычный народ, не забывай этого! Это у нас лишь временное, поэтому заботься о будущем. / Умирайте за других так же, как умираем мы. Не всегда будет такая смерть, борьбою завоевывайте свое благо. / Опять сильные господа сказали: “Вешайте их!” Люди, стоявшие там, разошлись, опустив головы»⁷⁰.

Как член Казанского временного комитета по делам печати, Ашмарин исполнил свой служебный долг, но он при переводе значительно смягчил резкий тон лирического героя,

убрал многие восклицательные знаки. Остальные изъятые тексты получили такие оценки: «№ 2. Стихотворение “Смерть”, ничего важного в политическом отношении не заключает. <...> № 4. Четыре строчки стихотворения “Тюрьма”. Ничего предосудительного нет. № 5. Начало какого-то стихотворения, заключающего в себе жалобу на несчастье. Ничего предосудительного нет. <...> № 9. Стихотворение о богачах, наживающих деньги чужим трудом, и бедняках, живущих в вечной нужде. Ничего резкого нет. № 10. Начало стихотворения о жадном “попе”, который “иногда вырывал (у человека изо рта) кусок хлеба, а иногда грабил чужое добро при помощи льстивых уговоров”. <...> 15. Начало рассказа “Коля и Микуль”. Ничего важного в рукописи нет. Член Казанского временного комитета по делам печати Н. Ашмарин»⁷¹.

Самой ранней оценкой Н.И. Ашмарина творчества чувашских литераторов является его рецензия на рукопись первого варианта капитального произведения Григория Тимофеева «Тăхăр ял» (Девять деревень, 1900—1901). Он ее писал в форме письма к И.Я. Яковлеву:

«Я с удовольствием прослушал и прочитал некоторые тетради, написанные Г. Тимофеевым, и нахожу, что они включают и значительную долю наблюдательности, и близкое знакомство с описываемой средой их автора. Мне кажется, что, ввиду почти полного отсутствия сочинений этнографического характера, посвященных чувашам, было бы нeliшним передать этот труд тиснению; может быть, он вызвал бы некоторые подражания или вообще был бы полезен в том отношении, что *внес некоторые “новые элементы мышления” в голове иных интеллигентных чуваш<ей>*, почти уже не знающих своего родного быта или мало им интересующихся (выделено нами. — В.Р.). Не сомневаюсь, что обнародование подобных сочинений не будет бесполезным и для науки, в качестве сборника сырых материалов, обработкой которой могут заняться и другие. Мне кажется, что сочинение Тимофеева любопытно также и в том отношении, что оно заключает в себе целый цикл, если можно так выразиться, сведений, относящихся к одной чувашской местности, и именно местности мало обруссевшей.

Недостаток изложения у Тимофеева заключается в его особом расположении слов, если позволительно так определить его — разговорный; в действительности чуваши, конечно, говорят

Глава третья

приблизительно так, как пишет Тимофеев, но это еще не означает того, чтобы обычный тюркский порядок словорасположения не был свойственен чувашскому языку. Когда человек говорит в обыденной речи, то он мало думает о последовательности своих мыслей, отсюда и получается то явление, чувашское разговорное словорасположение как бы не соответствует принятому книжному. На самом же деле конструкция, принятая чувашскими изданиями, свойственна вообще всем тюркским наречиям, так пишут турки, казанские и крымские татары, киргизы, алтайцы и др., и та же самая конструкция замечается и в чувашских языческих молитвах и пословицах и вообще там, где народ говорит не наобум, а с некоторой выдержанкой и обдуманностью. Я думаю так, что порядок слов в некоторых предложениях у Тимофеева можно изменить в той же самой рукописи, не переписывая набело, например, означив некоторые места цифрами. Мне представляется, что нужно бы поощрить автора, издав его произведения или целиком или с выпусками, например, исключив некоторые места, которые не имеют отношения собственно к чувашской этнографии (таковы — путевые впечатления автора).

Казань, 25 августа 1902 г.
Преданный Вам Н. Ашмарин.

P.S. Есть основания думать, что порядок словорасположения в речи диалогической может и не соответствовать обычному порядку слов в рассказах и повествованиях. В разговоре человек всегда находится под влиянием различных волнующих его чувств, и потому и при словорасположении тут могут встречаться уклонения от обычного порядка, вызванные тою причиной, что говорящий ставит на первый план то, что его преимущественно поражает или занимает в данном случае, а потом уже ставит те слова, которые выражают элементы мысли и второстепенные для данного момента»⁷².

Г. Тимофеев первоначально намеревался сочинить свое произведение в жанре путевых очерков. Рецензент рекомендовал дополнить описание чувашских традиционных обрядов, обрядового быта и обрядовых вербальных текстов, а также тексты заговоров, загадок, пословиц и поговорок, сказок. По замыслу Н.И. Ашмарина, в «Девяти деревень» должно было всестороннее отражаться чувашское мировидение, философия быта,

религии и мир вербального бытия. Размышляя в теоретическом плане, автор рецензии справедливо разделяет стили научных и художественных текстов. Действительно, Григорий Тимофеев являлся мастером художественного повествования, прежде всего народной риторики и живой вербализации своих впечатлений. В этом плане его путевые заметки органично входят в описание повседневного быта чувашей конца XIX в. Не случайно на замечания *Ашмарина-лингвиста* в конце рецензии отвечает *Ашмарин-литературовед*, который очень сжато, весьма емко определяет главную особенность художественного стиля. Произведение «Девять деревень» — это не традиционный этнографический очерк, а народная эпопея (роман), в которой динамично и всесторонне изображена жизнь чувашского народа второй половины XIX в. Ашмарин точно подметил главное значение данного эпического произведения — это его возможность оказать положительное влияние на *рост этнического сознания* молодой чувашской интеллигенции.

С рецензиями Н.И. Ашмарина происходили и некоторые курьезы. Для примера можно привести историю издания отдельных глав поэмы «Полтава» А.С. Пушкина в переводе на чувашский язык не совсем одаренного литератора Г. Калгая (Тихонова). Перевод был осуществлен в 1908 г., рукопись на рецензирование была представлена Н.И. Ашмарину и И.Н. Юркину. Последний не одобрил перевод по той причине, что чувашскому писателю следовало писать на чувашском материале, а не переводить с других языков. «*Г. Тихонов-Калгай выраничे пулсан, этэ хамар чывашиенён эпосне сырыйттам, унта Ко-чубей пеккисем пёттес сук, сырма кайна ан ўркен. Чывашиенён халапёсем пит аван та пит нумай, вёсене халё пирён, чывашиенён, пустарас пулать. Хамар чываши сыннисене сёклесе яма...*»⁷³ (Я, будь на месте Г. Тихонова-Калгая, сочинил бы свой чувашский эпос, в нем героев, подобных Кочубею, можно отобразить бесконечное множество, только не ленись писать. Хороших чувашских исторических преданий очень много, нам, чувашам, их надо собирать. Чтобы приподнять дух своих чувашей...). Пафос рецензии вполне соответствует оценке Ашмарина рукописи «Девять деревень»: книга должна поднимать идентификационный уровень чувашского читателя.

Содержание отзыва Н.И. Ашмарина на рукопись переводчика Г. Тихонова-Калгая можно понять из письма ученого в

Глава третья

редакцию «Волжско-Камской речи» (оно опубликовано 18 мая 1912 г.):

«Милостивый государь, господин редактор! Не найдете ли Вы возможным, в интересах истины, поместить на страницах Вашей газеты следующее.

На обл[ожке] вышедшего на этих днях в свет чувашского перевода известной поэмы Пушкина «Полтава» помещен в качестве *одобрительного отзыва* (здесь и далее выделено автором. — В.Р.) об этом издании отрывок из моего частного письма, согласия на оглашение которого в печати я никому не давал. Чтобы не вводить в заблуждение тех лиц, которым случится прочитать названное здесь издание, я считаю своим долгом предупредить их, что означенный отрывок из моего письма, в котором я высказывался в пользу издания перевода «Полтавы», для печати не предназначался, и, кроме того, содержание его относилось всецело лишь к *рукописи* перевода, а не к печатному его тексту, который издан очень неряшливо в отношении правописания и местами искажен курьезными опечатками.

С совершенным к Вам уважением Н. Ашмарин.
Казань, 15 апреля 1912 года»⁷⁴.

Данное письмо Ашмарина в редакцию газеты наглядно показывает, как ученый весьма строго и ответственно относился к каждому своему высказанному или же написанному слову, соответственно, был весьма требовательным к качеству рецензированной статьи или книги. Для него научная объективность являлась вершиной оценки чужого труда.

1 сентября 1927 г. Н.И. Ашмарин, уже профессор туркологии и чувашского языка Казанского восточно-педагогического института, написал отзыв о новой повести Ивана Николаевича Юркина. Для анализа приведем его начало: «Повесть И.Н. Юркина “Ульки” (Ольга) является первым прозаическим произведением на чувашском языке, поставившим себе целью нарисовать картину старого чувашского быта, до сих пор совсем незатронутого в чувашской художественной литературе, если не считать того скучного материала, который заключается в некоторых поэтических произведениях, появившихся за последние двадцать лет»⁷⁵.

Данный абзац сообщает нам, что изображение старой (очевидно, автор отзыва подразумевает здесь дореволюционную

эпоху) жизни чувашей является непреложной задачей национальных писателей. В этом отношении зачинателем данной проблематики действительно является Иван Юркин (ученый несомненно знал остальные его повести, сочиненные на рубеже 1880—1890-х гг.). Другая мысль Ашмарина — это чувашская поэзия, функционировавшая в течение последних двадцати лет (1907—1927 гг.), в которой, хотя и бледно, но все же были попытки нарисовать картину былой чувашской жизни.

Оставляя в стороне пересказ сюжета повести, рецензент акцентирует на весьма актуальную в те годы проблему нормализации литературного языка. «В настоящее время, чувашский литературный язык, достигший значительной степени обработки в симбирских изданиях и совершенно приблизившийся к народной речи, переживает в своем развитии как бы некоторый перелом. За последние десять лет в него начинает проникать верховое наречие, представляющее бесчисленные различия по говорам, подвергшееся сильному влиянию не тюркской (не турецкой) языковой среды, утратившее многие формы речи и в значительной мере исказившиеся»⁷⁶.

Ашмарин констатирует факт полного сложения и развития чувашского литературного языка в Симбирской школе Яковлева, переживает за негативные процессы, происходившие в языковой политике Чувашии тех лет. Как известно, в 1920-е гг. группа писателей с классово-пролетарской ориентацией резко критиковала язык дореволюционной литературы, считая его языком Библии, по этой причине умышленно стала нарушать устоявшиеся нормы правописания, писать на языке отдельных говоров, прежде всего верхового диалекта, а также увлекаться варваризмом, то есть заимствованными из русского языка словами. Против такого разрушения сложившихся языковых норм Ашмарин выступил в чувашском журнале (под псевдонимом Tengerbar), как известно, еще в 1920 г.⁷⁷ Ту же озабоченность ученым проявлял и в рецензии на повесть И. Юркина.

Ашмарина беспокоит и литературный стиль писателей-новаторов: «Кроме того, некоторые молодые “литераторы”, по-видимому, не считающие необходимым изучение народного языка, выступают на литературное поприще с совершенно жаргонными приемами письма. Не имея никакого представления о весьма своеобразной чувашской стилистике, они бесцеремонно вводят в обиход множество новых и часто совсем не-

Глава третья

нужных оборотов, чуждых языку метафор и т.п. и употребляют старинные слова в совершенно несвойственных им значениях. И.Н. Юркин не является новатором в языке: он повествует об интересующих его событиях чистым чувашским языком так же, как говорит народ его родного Буинского края, с необыкновенно точной передачей всех оттенков народной речи, т.е. того низового наречия (*анатри*), которое наиболее богато формами, сохранило исконный дух чувашского языка и потому, уже более пятидесяти лет тому назад, легло в основу чувашской грамотности и литературы. Стиль Юркина ясен, гладок, точен им вместе с тем очень своеобразен. Достаточно прочесть полстраницы любого из его произведений, чтобы угадать, кто является его автором. Будучи образцово по своему изящному, вполне народному языку, повесть И.Н. Юркина принесет большую пользу каждому, кто пожелал бы научиться писать правильным чувашским языком»⁷⁸.

Рекомендации автора молодым литераторам-новаторам здесь следующие: хорошо овладеть своеобразной стилистикой народного языка, их стиль, как и у Юркина, должен быть *ясен, гладок, точен и своеобразен*; органично развивать литературный язык, сложившийся полвека назад на основе низового диалекта, наиболее поэтичного, архаичного и неиспорченного влиянием нетюркских языков. Научиться писать с позиции исторического развития чувашского языка и его образной системы. Одним словом, художник слова должен уловить *исконный дух народа* и донести его до читателя! Только в таком случае писатель сможет исполнить предназначенную ему миссию — писать для народа, ради его достойного пребывания на этой земле. Именно с такой мессианской целью творил великий человек русской крови и чувашской души⁷⁹.

Будучи прекрасным переводчиком как с русского на чувашский, так и с чувашского на русский языки, Н.И. Ашмарин оставил свои теоретические размышления о данной форме творчества. По его мнению, стремление к точности перевода иногда может быть ошибочным, если переводчик передает не мысль, а только слова. Благодаря этому получается загромождение речи ненужным набором слов, который, вдобавок, искаляет смысл речи, ибо каждое лишнее слово вносит особую идею, которая лежит в его основе, и, следовательно, перевод передает нечто лишнее, сравнительно с его подлинником.

Подобные промахи в переводах, как полагает ученый, объясняются иногда ложным взглядом переводчика на язык, как на орудие выражения мысли. «Язык представляет собою внешнюю форму мысли, — продолжает размышлять ученый, — и он потому может выражать с известной точностью лишь мысль народа, который он создал, вложив в его слова и в весь его строй лишь ему одному присущий мир идей. (Язык — это высшая форма мысли народа, и эта форма приняла определенность, сама по себе может воздействовать на мысль и направлять ее в известное русло.) Мышление каждого народа находится в прямой зависимости от природы той внешней среды, в которой он живет, и от характера возникающих здесь влияний, поэтому в основу каждого языка ложатся те образы, которые возникают у народа в его личной обстановке. Поэтому, собственно говоря, самая простая фраза, взятая на одном языке, будучи переведена буквально на другой язык, являетсяискаженою по своему внутреннему содержанию, нежели она была первоначально в подлиннике. Дело в том, что наши понятия, представляя собой известные формы отвлечения, вместе с тем сохраняют совокупность отпечаток тех конкретных образов, от которых отвлечены, так как имеются серьезные доказательства, что вполне отвлеченного мышления не существует. Каждая отдельная личность вкладывает в свои слова своеобразное личное содержание, то же самое — и народ»⁸⁰.

По убеждению Н.И. Ашмарина, только благодаря своеобразности окружающей природы и личных задатков вырабатывается своеобразное поэтическое творчество, своеобразные метафоры и сравнения, которые не имеют смысла в другом языке. Как известно, творчество одного народа с трудом передается на другом языке, по этой причине редки хорошие переводчики, оттого чужое творчество почти непередаваемо на другом языке. Другое требование к переводчику — его знание языка не должно ограничиваться со знанием одного местного разговорного языка, он должен изучать различные говоры, народное творчество; песни, сказки, языки молитвы, ибо в них много материала для обогащения переводческого языка⁸¹.

Н.И. Ашмарин был прекрасным переводчиком с чувашского на русский язык, отдельные абзацы и строфы чувашских писателей, переведенные ученым, украшают все тома «Словаря чувашского языка». Он переводил отдельные строфы

Глава третья

из «Нарспи», «Тимёр тылă» (Железная мялка) и других произведений Константина Иванова (Кашкыра), Михаила Федорова, Ивана Юркина, Семена Эльгера, Николая Шелеби. Он был лучшим читателем и ценителем чувашской литературы. В своих трудах он дал полный ответ на вопрос «как писать и как переводить».

Итак, Н.И. Ашмарина можно считать одним из первых исследователей и переводчиком словесности народов Поволжья. На основе своей практики перевода он разработал отдельные теоретические выкладки науки о переводе, по современной терминологии, коммуникативистики.

Литература и источники

¹ [Ашмарин Н.И.] Очерк литературной деятельности казанских татар-мохаммедан за 1880–1895 годы // Труды Лазаревского института восточных языков. Вып. IV. М.: Тип. Варвары Гатцук, 1901. [2] VI, 58 с. На обороте титульного листа имеется следующий текст: «На основании определения Совета специальных классов Лазаревского института восточных языков от 24 мая 1900 г. печатать дозволяется. Директор Вс. Миллер».

² Агафангел Ефимович Крымский (1871–1942) в 1900 г. стал профессором Лазаревского института, в 1901 г. был избран секретарем Восточной комиссии Московского Археологического Общества. В 1918 г. переехал в Киев, был одним из организаторов и первым непременным секретарем (до 1928 г.) Украинской АН (Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. Изд. второе, переработанное, подготовил А.Н. Кононов. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 137).

³ С учетом жанра данного коллективного труда здесь и далее нами пропущены слова, в оригинале написанные арабской графикой, тем более рядом приведены их переводы на русский язык.

⁴ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. III–IV.

⁵ Там же. С. IV–V.

⁶ Там же. С. V–VI.

⁷ Биобиблиографический словарь... С. 76.

⁸ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 1.

⁹ Там же. С. 1–2.

¹⁰ Там же. С. 3–4.

¹¹ Там же. С. 6.

¹² Эти параллели можно объяснить и субстратным наследием отатаренных чувашей и удмуртов. Для подобных серьезных заключений необходимо подробно изучить как раннетюркский, так и финноугорский материал.

¹³ Там же. С. 23. Данная оценка является неосвоенной автором «чужой» поэзии и «взглядом со стороны», прежде всего с точки зрения русско-европейской поэзии.

¹⁴ Ашмарин Н.И. Незаконченные рукописи // Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 342.

¹⁵ Ашмарин Н.И. Очерк литературной деятельности казанских татар-момхамедан за 1880-1895 годы. С. 23. Имя героини Ашмарин писал раздельно: Сахиб Джамал (араб. *сахиб* «хозяин, обладатель», *джамал* «красота»).

¹⁶ Там же. С. 24.

¹⁷ История татарской литературы нового времени (XIX — начало XX века). Казань: Фикер, 2003. С. 42.

¹⁸ Там же. С.43.

¹⁹ Последнее слово переводчик комментирует так: «<...> — извинение, но здесь, очевидно, значит: повод, причина, основание (Там же).

²⁰ Другие варианты семантики данного слова, как указывает переводчик, это «рост», «стан» (Там же. С. 25).

²¹ Текст на языке оригинала см.: Гайнуллин М.Х. Татар мәгърифәтчелек өдөбиятты (1860—1905). Казан: Татар кит. нәшр., 1979. Б. 17.

²² История татарской литературы нового времени (XIX — начало XX века). С. 44.

²³ Ашмарин Н.И. Очерк литературной деятельности... С. 26. Словосочетание «твоим другом» в сноске переводчиком объяснено так: «то есть мыжем, в том же значении употребляется чувашское *йолдаш* — спутник, товарищ (Там же).

²⁴ Там же. С. 32.

²⁵ Там же. С. 33.

²⁶ Там же. Французская литература легко могла доходить до татарских читателей и через турецкие переводы. Татарский исследователь Ф. Мусин пишет, что «рождение татарского романа и повести является весьма сложным и многогранным процессом, основывающимся на различной художественной почве» [История татарской литературы нового времени. С. 114—115].

²⁷ Там же. С. 115, 116.

²⁸ Ашмарин Н.И. Очерк литературной деятельности... С. 33.

²⁹ Там же. С. 34-35. Здесь уместно вспомнить о наличии текста с подобной фабулой в очерке К. Мильковича о чувашах. В нем вместо царя и визиря выступают богатый (скупой) чуваш и бедный (добрый) его односельчанин. Есть предположение, что подобный текст сложился под воздействием одной из версий дастана «Тахир и Зухра».

³⁰ Музаметзянова Л.Х. Татарский эпос: книжные дастаны. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2014. С. 340.

³¹ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 35.

³² Там же. С. 37.

³³ История татарской литературы нового времени. С. 126.

³⁴ Там же. С. 122.

³⁵ Ашмарин Н.И. Очерк литературной деятельности... С. 40.

³⁶ Там же.

³⁷ В определении средних и крупных повествовательных жанров произведений просветительского периода среди татарских и чувашских литературоведов имеются различия. Например, по объему и многоплановости

Глава третья

сюжета произведения И. Юркина нисколько не уступают татарским романам, но они скромно называются повестями. С легкой руки М.Я. Сироткина жанр самой первой чувашской повести Игнатья Иванова «Чавашем епле пурэнни» (Как живут чуваши, 1876) до настоящего времени определяется как цикл рассказов.

³⁸ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 41.

³⁹ В татарской литературе широко были распространены различные версии восточных дастанов, в фольклоре бытовал жанр байт, в которых описывались любовные трагедии. Последний жанр функционировал и в чувашском устном творчестве, который (*нейёт*) сложился, очевидно, не без воздействия татарского фольклора.

⁴⁰ Указ соч. С. 42.

⁴¹ История татарской литературы нового времени. С. 407.

⁴² Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 43.

⁴³ История татарской литературы нового времени. С. 408. Сн. 2.

⁴⁴ Там же. С. 409.

⁴⁵ Там же. С. 173.

⁴⁶ Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар: (Очерк). Санкт-Петербург: Сенат. тип., 1905. 31 с.

⁴⁷ Там же. С. 2.

⁴⁸ Там же. С. 3.

⁴⁹ Там же. С. 16.

⁵⁰ Там же. С. 14—15.

⁵¹ Сахапов М.Ж. Золотая эпоха татарского ренессанса. Казань: Татар. кн. изд-во, 2004. С. 26—27.

⁵² Ашмарин Н.И. Несколько слов... С. 21. Современный перевод данного фрагмента не совпадает с Ашмаринским. Сравните: Сахапов М.Ж. Указ соч. С. 40.

⁵³ Сахапов М.Ж. Указ. соч. с. 22—23.

⁵⁴ Ашмарин Н.И. Несколько слов... С. 31.

⁵⁵ Сахапов М.Ж. Указ. соч. С. 50.

⁵⁶ Там же. С. 50.

⁵⁷ Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 233.

⁵⁸ Мөрҗани Ш.Б. Мөстәфадел-өхбар фи Казан вә Болгар. Кыскартып төзелде. Казан: Татар кит. нәшр., 1989. Б. 67.

⁵⁹ Ашмарин Н.И. Несколько слов... С. 31. Сн. 1.

⁶⁰ Там же. С. 28.

⁶¹ Мөрҗани Ш.Б. Указ. соч. Б. 75—80.

⁶² Ашмарин Н., Сеид-Якуб Сеид-Мемед, Акчурин Г. Из стихотворений А. Тукаева // Восточный сборник в честь А.Н. Веселовского. М.: Тип. М.О. Аттая и К., 1914. С. 268 — 279.

⁶³ [Гордлевский В.А. Памяти Н.И. Ашмарина (К 85-летию со дня рождения) // Ученые записки. Вып. XIV. Чебоксары: НИИЯЛИЭ при Совете Министров ЧАССР, 1956. С. 271].

⁶⁴ Ашмарин Н. и др. Из стихотворений А. Тукаева. С. 269—273.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Как известно, чувашские студенты Казанской учительской семинарии в 1906—1907 учебном году выпускали рукописный еженедельный журнал «Шурэмпүс» (Заря). Н.И. Ашмарин был, как отмечает исследователь Г.Ф. Юмарт, «отцом» данной полулегальной фольклорно-литературной периодики. Авторами этого рукописного журнала являлись начинающие поэты и прозаики Илле Тыхти, Иван Никитин-Юркки, Энди Турхан, Николай Никитин, Семен Иванов и др. В свой 17-томный «Словарь чувашского языка» Н.И. Ашмарин включил некоторые абзацы, предложения и слова из их произведений. Об этом подробнее см.: Юмарт Г.Ф. К истории чувашской литературы начала XX в.: первые рукописные журналы // Юмарт Г.Ф. Вопросы чувашского литературоведения, перевода и фольклористики: тезисы, статьи, рецензии, обзоры. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2013. С. 273.

⁶⁷ О чувашском писателе С. Михайловой (Яндуже) в московских журналах писали еще в начале 50-х гг. XIX в. Так, в «Москвитянине» (редактор М.П. Погодин) казанский литератор А. Невзоров сообщал следующее: «На литературное поле выступил С. Михайлов в <...> 1852 году в “Казанских губернских ведомостях”, где была напечатана (в № 2) его первая статья — «Повесть о пребывании в городе Козмодемьянске императора Павла Петровича. За этой повестью последовали этнографические статьи о чувашах и о древностях козмодемьянских, а в последнее время господин Михайлов доставил в редакцию «Казанских губернских ведомостей» этнографическое описание чуваш с большим собранием песен, пословиц, сказок, загадок, разговоров и поговорок чувашских, что все вместе составит толстую и очень интересную книгу. <...> Те, которые читали статьи господина, невольно удивляются его оригинальному, по простоте и выразительности складу мысли и слова; в молодом еще чувашском писателе заметно даже умение обращаться с учеными предметами ученым образом, а в “Чувашских свадьбах” он является с русскими стихами» (Москвитянин. 1853. № 2. Кн. 2. С. 52–53). «<...> как не любопытно познакомиться с первым являющимся на свет чувашским писателем, который в течение одного года успел настолько обратить на себя внимание, что имп. Русское географическое общество избрало его своим сотрудником», — восхищается профессор Казанского университета И.Н. Березин, издавший книгу чувашского писателя-самоучки за свой счет (Москвитянин. 1854. № 14. Кн. 2. С. 68–72). В письме к М.П. Погодину от 5 сентября 1860 г. чувашский литератор признавался: «Теперь трудно ломать натуру, да и не должно мне переменять жизнь свою, когда из миллиона чуваш и черемис я первый еще писатель в России. Следует и из них кому-нибудь писать для общей пользы» (Михайлов С.М. Собр. соч. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 437). Стихотворение другого литератора (Василия Лебедева) в те же годы было переведено и издано на русском и немецком языках. Все это говорит о том, что о наличии чувашской литературы (поэзии) пошел по России и Западной Европы (в Германии) задолго до начала XX в.

⁶⁸ Усманова Д.М. Депутаты от Казанской губернии в Государственной думе России. 1906–1917. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. С. 227–231. « В итоговой редакции проекта закона, - пишет Д.М. Усманова, - были запи-

Глава третья

саны следующие языки, на которых допускалось преподавание в начальной инородческой государственной школе: польский, литовский, немецкий, татарский, эстонский, латышский, армянский, грузинский. Возможность расширения списка такими языками, как осетинский, азербайджанский, башкирский, киргизский и украинский, была отвергнута большинством участников совещания» (Там же. С. 228). О других языках, в том числе и чувашском, не было и речи.

⁶⁹ Ашмарин Н.И. Опись рукописей Таира Тимки // Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 333.

⁷⁰ Там же. С. 330—331.

⁷¹ Там же. С. 331—332.

⁷² НА ЧГИГН. Ф. И. Д. 47. Л. 47—48. Рукопись Г. Тимофеева Ашмаринным была рецензирована по просьбе И.Я. Яковлева и отправлена просветителю 25 августа 1902 г. Впервые опубликована в следующей книге: Революционхи чăваш литератури. Күçарусемпе выräсла çырниsem. Текст-сем. II т., 2-мĕш кĕнеке. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2001. С. 360—361.

⁷³ Яковлев Ю.В. Духовное пространство Ивана Юркина: в экзистенциально-чувашском контексте и на фоне иных культурных, духовных сфер. Чебоксары: ЧГИГН, 2010. С. 129.

⁷⁴ Революционхи чăваш литератури. Күçарусемпе выräсла çырниsem. С. 508.

⁷⁵ НА ЧГИГН. Ф. И. Д. 49. С. 147—149. Цит. по: Яковлев Ю.В. Указ. соч. С. 174—175.

⁷⁶ Там же. С. 175.

⁷⁷ Tengerbar. Çĕнĕ сăмахсем // Атăл юрри. Чĕмпĕр. 1920. Об этом подробнее см.: Родионов В.Г. Чăваш литератури. 1917—1930-мĕш çулсем: Вĕрен் юрри. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2008. С. 14—19.

⁷⁸ Яковлев Ю.В. Указ. соч. С. 175.

⁷⁹ На последней странице «Программы для составления чувашского словаря», экземпляр которой спарен вместе с другой книгой Ашмарина («Материалы для исследования чувашского языка», 1898) и хранится в научной библиотеке ЧГИГН (инв. № 44131), имеется такая запись Даниила Филимонова: «Лайăх çын, лайăх чăваши». Эти слова дословно можно перевести так: «Хороший человек, хороший чуваш». Использование словосочетания «лайăх чăваши» в адрес человека иной национальности приравнивается по чувашской шкале человеческих качеств самой высокой оценкой.

⁸⁰ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 341—342.

⁸¹ Там же. С. 342.

Глава 4.

НА ВОЛНЕ ОБЩЕСТВЕННО-НАУЧНЫХ И ИНЫХ ТЕЧЕНИЙ

«Писать во имя своих идей...»

Идея защиты национально угнетенных народов, подчиняясь третьему закону Ньютона («Действию всегда есть равное и противоположное противодействие») возникает, по нашему глубокому убеждению, как достойная реакция на казенный (официальный) и бытовой национализм. Впервые «чуващефильство» появилось в сознании ученых-чувашеведов русского происхождения. Для В.К. Магницкого, как отмечал Н.В. Никольский, не существовало даже вопроса о праве нерусских народов на свободное развитие языков, литератур, просвещения: «Раз и всегда этот вопрос был решен в положительном смысле: если народности за тысячелетия своего существования сохранили свой язык, обычай и т.д., то кто вправе им запрещать дальнейшее развитие на самобытной основе; путь к содружеству с народностями России заключается не в русификации их, а во внутреннем усовершенствовании на основе родного языка, литературы»¹.

Ученики Н.И. Золотницкого занимались главным образом сочинением произведений религиозно-просветительского содержания (М. Дмитриев, В. Васильев, Г. Филиппов и др.). В.К. Магницкий же убеждал своих воспитанников трудиться в сфере науки и художеств. По воспоминаниям Н.В. Никольского, ученному «неоднократно приходилось доказывать сельской интеллигенции, что подлинная наука о народе находится в самом народе: произведения народной словесности, географическая номенклатура в связи с преданиями, мифология, народная архитектура, народная техника и пр. — все это является неоценимым материалом для науки, каждый интеллигентный житель деревни не вправе проходить мимо этих ценностей; каждый должен заниматься посильным собиранием того материала для науки, который ему по плечу; люди науки сумеют этот материал использовать должным образом»².

У В.К. Магницкого, этого подлинного народника, рядовых корреспондентов было немало, в число которых после смерти

Глава четвертая

Н.И. Золотницкого вошли и его ученики. Наиболее способные и талантливые из них от сбора фольклорно-этнографического материала переходили к литературному творчеству (Г. Филиппов, М. Федоров, М. Арзамасов и др.), а Иван Юркин, автор ряда повестей на чувашском языке, под идеинм воздействием В.К. Магницкого, наоборот, стал изучать чувашскую мифологию и его историю. В письме к нему от 10 марта 1894 г., делясь планами на будущее (написать исторический труд «Чуваши — древние булгары»), он доводит до ученого и своего вдохновителя новое творческое кредо: «До сих пор я писал зря, лишь желая что-нибудь увидеть в печати, я теперь буду работать не во имя печати, а во имя своих идей...»³. Убеждения писателя, полностью совпадая с взглядами своего идеиного вдохновителя, были связаны с усилением внимания на старую чувашскую веру, историю и культуру чувашского народа. По мнению исследователей творчества И. Юркина, писатель являлся первым человеком, разработавшим в конце XIX в. концепцию национального самосохранения чувашей. Например, известный юркиновед Ю.В. Яковлев справедливо пишет: «Творчество Юркина проникнуто идеей защиты жизненных интересов нации, пафосом борьбы против искажения народного духа и разрушения корней чувашского народа, проникнуто морально-гражданским духом. Юркин видел в литературе, прежде всего, средство зажечь в соотечественниках огонь национального чувства, идею национального единства, средство укрепления традиционных ценностей чувашской культуры»⁴.

И. Юркин и другие чувашские литераторы опирались на светскую письменную культуру и богатое народное творчество, пропитанное идеями народной религии, морали, философии и эстетики. Поэтому их настольной книгой являлись «Материалы к объяснению старой чувашской веры» В.К. Магницкого, в которых детально описана и реконструирована дохристианская обрядовая система чувашского народа. Рукопись книги была завершена в начале 1877 г. и представлена Н.И. Золотницким на IV Археологическом съезде в г. Казани. В 1881 г. издана в типографии Казанского университета⁵.

Следующей востребованной книгой чувашской прогрессивной интеллигенции того времени стала посмертная монография В.К. Магницкого «Чувашские языческие имена», где представлены более десяти тысяч мужских имен⁶. Для перехода от

восхищения обилием мужских имен в народной религии до уважения самой ее культуры был лишь один шаг. Национальная интеллигенция, кроме ретивых миссионеров, открыла для себя несметные богатства народной культуры и религии.

В своем воспоминании о В.К. Магницком Н.В. Никольский упоминает о 16-летнем юноше, который сочувствовал делу ученого, а тот привлек его к научным исследованиям. Очевидно, прототипом юноши является сам Никольский: их знакомство и сотрудничество началось сразу после ухода В.К. Магницкого в отставку и переезда его на жительство в с. Шуматово (1894). Сохранились два письма ученого из Шуматова студенту духовной академии Н.В. Никольскому. В письме от 7 декабря 1900 г. он пишет: «Задуманная Вами тема для кандидатского сочинения меня сильно заинтересовала»⁷. Рекомендует включить главу о монастырях, бывших среди верховых чувашей, дает полезные советы по работе в архивах. Как сообщает В.Д. Димитриев, на втором году обучения в духовной академии (1901) Н.В. Никольский избрал темой курсового сочинения «Христианство среди чувашей»⁸. Рекомендуя отдельную главу о монастырях, В.К. Магницкий хотел обратить внимание студента на колониально-насильственный характер христианизации нерусских народов Поволжья.

В письме от 30 декабря 1900 г. ученый указывает Н.В. Никольскому на необходимость изложить по языческим молитвам чувашей их представления о боге, его местожительстве, свойствах и т.д., затем подвергнуть критике изложение верований чувашей Казанского архимандрита Гавриила (он был знаменит в 1830 — 1840-е гг.) в его «Истории философии»⁹.

Научные труды В.К. Магницкого способствовали разрушению мифа о бедности и примитивности чувашской народной религии. Обрядово-фольклорный быт народа, в том числе и дохристианские имена, прочно обосновались в произведениях чувашских писателей, стали символами народной культуры, ее знаковыми элементами. Статьями о С. Михайлове (Яндуше), В. Громове, В. Сбоеве Василий Константинович указал за истоки письменной культуры чувашей, восстановил связь поколений и времен. Хотя В.К. Магницкий жил в XX в. лишь один год и два месяца, его «чувашифильские» труды востребованы и в начале XXI в. Чувашской прогрессивной интеллигенции начала XX столетия они были необходимы как воздух

Глава четвертая

для горения, являлись стимулятором укрепления творческого духа и проявления чувства национальной гордости.

В конце краткого сюжета о настоящем сыне великого русского народа необходимо привести следующий не совсем известный факт. 11 июня 1904 г. Н.В. Никольский посетил сестру Василия Константиновича и записал следующие ее воспоминания: «Мы унаследовали от предков еще убеждение, что чуваши — презренный народ, что они собственно и не люди, что люди-то только мы, русские. Но вот пожил с нами брат <нрзб>, он дал понять, что мы выросли и живем на чувашские деньги. Много это стоило ему. Спорили мы, нередко сердились. Но после упорного отстаивания своих убеждений оказывались совершенно безоружными. Он побеждал. Теперь стыдно даже становится за прежние убеждения»¹⁰. «Ни с кем не веду знакомства, особенно с властвующими лицами...», — признался В.К. Магницкий Н.Я. Агафонову в письме от 2 марта 1898 г. А через год к тому же лицу ученый пишет такие строчки: «Куда не глянешь, всюду главенствуют... мракобесы, а просвета ниоткуда...»¹¹. Таким был великий «чувашефил», защитник национально угнетенных народов Волго-Камья (вспомним так называемое «Мултанское дело», в котором вместе с В. Короленко выступил против обвинения удмуртов в человеческом жертвоприношении), покровитель чувашских писателей и ученых XIX в.

О взаимоотношениях Н.И. Ашмарина и В.К. Магницкого сохранилось мало документов. В письме от 19 февраля 1892 г. чай чайваши (так называли себя чуваши, придерживающиеся народной религии, что означает «настоящий чуваш») из Симбирска сообщал студенту Лазаревского института следующую новость: «Пёр эрне те չук пулё, Магницирен չыру илтём. Вайлта, мэскэн, хуйхара иккен, — чун патёнчи племянникё, Охотниковпа пёрле вёреннёскер, чирлесе вилсе кайнá иккен» (Не прошло и недели, наверно, как получил письмо от Магницкого. Оказывается и он, бедный, горюет — его любимый племянник, учившийся вместе с Охотниковым, оказывается, тоже скончался от болезни)¹². Информацию о Магницком Ашмарин в те годы получал, очевидно, главным образом, через своего савнá туc (любимого друга).

Лингвист с Присурья был высокого мнения о книге своего земляка «Материалы к объяснению старой чувашской веры»

(«весьма ценное сочинение»¹³), в своих работах постоянно ссылался на данный труд, для включения в сборник песен доставил ему несколько песен¹⁴. Из протоколов общих собраний Общества археологии, истории и этнографии при Казанском императорском университете (ОАИЭ) за 1904 г. известно, что член-сотрудник Н.И. Ашмарин «высказал пожелание, чтобы были изданы списки собственных имен инородцев Казанской губернии, образчик каковых, именно словарь чувашских личных имен, сохранился в бумагах В.К. Магницкого»¹⁵. Данный факт указывает на то, что книга «Чувашские языческие имена» была издана в Известиях ОАИЭ именно по инициативе Николая Ивановича. Все это позволяет заключить, что преподаватель Казанской учительской семинарии полностью поддерживал научные изыскания своего земляка, а также разделял его народно-просветительские и общественно-политические взгляды (вспомним осуждение студента первого курса Лазаревского института «диких взглядов на инородцев», ярых противников деятельности Н.И. Золотницкого¹⁶).

Переписка и встреча с чан чаваш (настоящим чувашом)

На первом курсе учебы в Лазаревском институте студента Ашмарина попросило Московское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии написать отзыв о сборнике чувашских песен, собранных писателем Иваном Юркным в своих родных краях. Об этом в «Моем жизнеописании» (1927) ученый вспоминает так: «Чтение этого сборника раскрыло передо мной целый новый мир своеобразной поэзии, столь далекой по форме и содержанию от тех образцов народного творчества, которые я знал раньше. Вместе с тем эти же песни показали мне, насколько было недостаточно мое знание чувашского языка, так как оказалось, что тем материалом, который я находил в печатных изданиях, далеко не исчерпывалось все морфологическое, синтаксическое и лексическое богатство чувашского языка»¹⁷. На заседании Общества рецензент сказал примерно такие же слова и «на основании этого отзыва» решено было печатать песни в трудах отдела «в подлиннике с русским переводом, который поручено сделать тому же г. Ашмарину»¹⁸.

На эти собранные И. Юркиным народные песни имеются рецензии И.Я. Яковлева и Е.А. Малова. Первый, скрывая личную неприязнь к составителю, приписал ему индивидуальное творчество, тем самым выступил против издания сборника народных песен¹⁹. Последний рецензент, как церковнослужитель, написал следующие строки: «Ведь цель издания инородческой литературы в введении в нее русского элемента. Нам надо обрушить чуваш. Это вообще. А в частности, наша цель, миссионерская, в разрушении среди них языческих суеверий и проведения христианской морали и верований в связи с началами русского патриотизма. Нам поэзия Юркина не подходит. Жалко, что, видимо, даровитый чувашенин Юркин состоит на почве светских воззрений на инородческую словесность»²⁰.

Итак, имеются три позиции на составленный Юркиным сборник чувашских народных песен: Ашмарина (с точки зрения чистоты, уникальности и оригинальности языка), Яковлева (с точки зрения полезности и содер жательности, прежде всего для воспитания детей в школах) и Малова (с точки зрения официальной политики власти в части образования нерусских народов в Российской империи). Взгляды молодого студента полностью соответствуют позиции многих российских интеллигентов того времени, сформированных на чтении европейской беллетристики и научной литературы. Они чисто светские, без примеси тенденциозной политики и религиозного насилия. В науке о чувашах таким народником был, как уже выше упомянут, В.К. Магницкий, который некоторые свои статьи публиковал, в подражание славянофилам, под псевдонимом «Чуваше菲尔»²¹. Инспектор чувашских школ, как лицо должностное, в рецензии обосновал свои доводы с точки зрения воспитания детей в духе христианской нравственности. Протоиерей Малов, сторонник быстрого обрушения чувашей, не любивший И.Я. Яковлева и его практические действия в защиту обделенного народа²², выступал против всей светской культуры чувашей, в том числе и издания текстов фольклора. Подобную позицию позднее занял О.Г. Романов, считая книги Юркина дополнением к освободительным листкам и что они рассчитаны на развращение нравственности мирных и трудолюбивых чувашей²³. В данном случае И.Я. Яковлев защищал Юркина, утверждая, что он не задавался какими-либо пропа-

гандистскими целями, а просто «неумело собрал и неумело издал некоторые чувашские народные произведения, примешав к ним, и тем обесценил их, частью кое-что переведенное, а частью, может быть, даже и собственное»²⁴.

Три стиля рецензии отражают наиболее значимые общественно-политические течения в Поволжье конца XIX в. С 90-х гг. в литературе о чувашах выделяются три позиции. Первую условно можно назвать русско-шовинистической (в данном случае маловским), отрицающей все чувашское и национальное. Второй позиции (национально-народнической) придерживались ее основатель В.К. Магницкий и чан чаяши Иван Юркин, возвышавший чувашскую народную религию. В их ряды потом вливается Н.И. Ашмарин. Особенностью третьей позиции является попытка синтезировать чувашецентристскую идею с русской православной религией. К ней примыкали главным образом священники чувашского происхождения, а частично (невербализованно) и И.Я. Яковлев.

По мнению некоторых исследователей, уже в дни первой московской встречи с Юркиным студент Лазаревского института глубоко понял не только исторические фантазии дилетанта-энтузиаста, но и его боль за судьбу отверженного чувашского народа. Ашмарин, как и Юркин, увидел тогда возможность принести себя в жертву для спасения и реабилитации чувашского народа²⁵. На наш взгляд, «прозрение» будущего деятеля чувашской науки и культуры, его готовность посвятить свою жизнь на разоблачение «диких взглядов» считавших себя интеллигентными из русских образованных людей сложились не сразу, не спонтанно, а постепенно. Но прав Ю.В. Яковлев в том, что в этом священном деле первым образцом для подражания студента действительно был *Юркка Иванё*, писатель без достойного образования, но имевший страстное желание возвысить свой родной народ, его культуру, религию и историю. Именно от Ивана Юркина «заразился» Ашмарин теорией булгарского происхождения чувашского народа, долго сомневался, а к рубежу веков убедился в правоте своего друга. Первоначально отрицал, а потом признал, что чувашские кирмети не есть злые духи, что чувашская народная религия близка к монотеизму и т.д. Будто необразованный «дикарь» своим острым обонянием, «задним зрением» (*пүс хы-сёнчи күç*), в периоды путешествия во время сна находил вер-

ные ответы на вопросы. А Ашмарин, как настоящий европейский просвещенный человек, сначала сомневался, но в дальнейшем подкреплял эту экзистенциальным путем добытую информацию научными фактами. Данный эволюционный путь великого тюрколога нам необходимо проследить хотя бы пунктироно, на основе переписки (с Юркиным и Бобровниковым), а также анкетных данных.

В письме от 4 ноября 1890 г. студент Лазаревского института сообщает И.Н. Юркину, что Московское этнографическое общество ему поручило перевести песни, собранные адресатом данного эпистолярного текста. «Ваши песни написаны на низовом говоре чувашского языка, а я знаю только курмышский говор верховых чувашй (*вире ял чёлхи*), — сообщает о себе студент из г. Курмыш, — а потому некоторые слова в песнях оказались мне незнакомыми, и я обращаюсь к Вам с просьбою написать по-русски, что значат следующие слова: <...>»²⁶.

После перечисления около двухсот слов и словосочетаний студент излагает следующую просьбу: «Я составляю этимологию чувашского языка и она может быть будет напечатана этнографическим обществом, в моей этимологии не достает только некоторых вещей, а потому я покорнейше прошу перевести на чувашский язык следующие вещи: <...>»²⁷. Словосочетания на русском языке показывают, что московский студент интересовался прежде всего падежами, следовательно, под «этимологией чувашского языка» он подразумевал его грамматику.

Остальные сохранившиеся три письма Ашмарина написаны на чисто чувашском языке. Как известно, 19 февраля 1892 г. Юркин отправил письмо из Симбирска, в котором упрекал своего *савна тус* из-за его долгого молчания. К этому времени уже была опубликована статья «Очерки народной поэзии у чувашй», которая начиналась с критики презрительного отношения некоторой образованной части русского народа к чувашам. Здесь Ашмарин-студент выступил, об этом выше уже отмечалось, как сторонник идей народников и просветителей.

Очередное письмо к московскому студенту Юркин написал 12 июня 1892 г., из которого можно понять, что в то время Ашмарин находился в Курмышке (конечно, узнал из несохранившегося письма студента). Юркин просил прислать

ему фотокарточки верховых чувашей («*манан ӟүл енчи чавашсенён кёлеткине илес килет*»), сообщил о своем предстоящем переводе в Буйнский уезд, сообщил о своем намерении жениться, просил информировать о судьбе отправленных им песен в Москву.

Ответом Ашмарина на письмо Юркина от 12 июня 1892 г. следует считать следующее его послание, в котором адресант интересуется сообщением *савнă тус* о своем намерении жениться в ближайшее время. «*Юрасене пусма пулчëс, анчах темишён халь те мёшёлтетсе тăраççë*», — отвечает Ашмарин на вопрос своего друга. — *Te укçи çук, мёскэнсенён, темён! Кёркуннеллёмэнле пусёс тесе шухайлатăп халë*²⁸ (Песни обещали издать, но по какой-то причине медлят. Не знаю, быть может, у них нет денег! Пока надеюсь, что не позднее осени все же выпустят). Из этих слов можно догадаться, что порученное Обществом осуществление перевода текстов чувашских песен на русский язык студент Лазаревского института выполнил свое временно.

Следующее сообщение Ашмарина связано с рукописью «*Чавашсен авалхи тĕнĕ* (Мифология чувашей)», завершенная, как известно, в августе 1891 г.²⁹ «*Санан “Чавашсенён тĕнĕ” тиекен кёнекүне вырăсла куçарса кăларма хăтланатăп, пёлме çук, тен капла пусёс*»³⁰ (Твою будущую книгу «Чувашская религия» пытаюсь перевести на русский язык, не знаю, может быть, и в таком виде могут издать). Самая главная информация в данном письме Ашмарина — это сообщение о в ближайшем завершении научного труда по грамматике чувашского языка. С этой целью ученый просит перевести с русского на чувашский язык десятки словосочетаний.

В письме от 20 марта (год не написан, очевидно, 1893 г.) московский студент сообщает о решении Общества этнографии опубликовать сочинение Юркина о чувашской религии, но только на русском языке. Там же замечает, что в статье автору следовало описать бытовые обряды (родильные, похоронно-поминальные), так как они тоже относятся к религиозным представлениям. Самое главное, здесь будущий ученый полемизирует по поводу *Киремет*, который, по мнению Юркина, чуждый чувашам мифологический персонаж, привнесенный от соседей (татар). Ашмарин хочет убедить Юркина в том, что у чувашей *Киремет* изначально был злым духом,

желающим чем-нибудь навредить людей («*Киремет этеме усал тума пăхса тăратъ*»)³¹.

В письме от 28 ноября 1893 г. Юркин сообщает студенту Ашмарину о своей новой работе «Золотой ключ для истории Волжско-Камского булгарского царства» и отправлении ее в императорское Русское географическое общество. Там же акцизный надсмотрщик пишет, что весной он составил чувашский календарь на 1894 г.³²

Таким образом, в свои студенческие годы Н.И. Ашмарин приступил к написанию грамматики чувашского языка, потом скромно названного капитального труда «Материалы для исследования чувашского языка»³³. О данной книге ученый писал следующее: «Будучи на последнем курсе института, я стал собирать материалы для сочинения по фонетике и морфологии чувашского языка. Первоначально рукопись моей чувашской грамматики была мною представлена покойному В.Ф. Миллеру, который указал мне на весьма существенные недостатки моей работы. Переработкой рукописи я занялся уже в Казани, где я поселился по окончании курса Института в 1894 г.»³⁴. При написании автором данной монографии Иван Юркин был основным консультантом и помощником вплоть до ее издания. Но его основная роль в творческой жизни Николая Ашмарина не в этом. Перед студентом Лазаревского института Иван Юркин предстал как энергичная личность, действующий вопреки устоявшимся в научных кругах авторитетных мнений, вопреки логике. У него была своя логика: все, что родное и народное — оно самое дорогое, лучшее, исконное, древнее, возвышающее. Нет у него комплекса неполноценности, который с испокон веков расцветал в несправедливых обществах. Почему не идеал для подражания для прогрессивного молодого человека конца XIX в.?

Такого типа неординарной личности, «идеалиста» из чувашской среды Ашмарин сам изобразил (и, думается, не без определенной симпатии, совершенно не случайно) в произведении «Из чувашских впечатлений» (жанр текста определен как «Отрывки из записной книжки»)³⁵. Очевидно, в записную книжку эти отрывки были внесены в годы хождения Ашмарина по чувашским деревням с целью изучения чувашского фольклора и языка (во время летних каникул 1888—1889 гг.). Данное произведение до настоящего времени было неизвестным, ниже приводятся некоторые интересные места:

«<...>Но у чуваша мало зависти к другим общественным положениям: он скромен и не чурается грязи. Редко, редко встретишь чуваша-“идеалиста”... <...> Мне попадались такие. Один ходил в монастырь, но вскоре возвратился; он говорил, что *в мире жить плохо, “хуже, чем в монастыре”* (выделены нами. — В.Р.), потом он занялся портняжным искусством, я его мало знал... Гораздо поучительнее мой друг: “Кузька”. “Кузька” был несомненный поэт, хотя русско-чувашский жаргон, на котором он объяснялся, был несомненно “таловый”, по чувашскому выражению. Как он расхваливал своих невест! “Душа их ясный, как хрусталь и сердце прозрачный, как стекла”. Кузька грамотный, он кончил курс в начальной школе даже с похвальным листом, он много терялся в соседнем волостном правлении, слышал чтение массы официальных бумаг, начинающихся со слов “указу”, что сильно повлияло на склад его речи и окончательно сбило его с толку: он стал ввертывать канцелярские фразы совершенно некстати. Когда я впервые вошел к нему в избу, меня удивили два листа бумаги на стенах со странными надписями: на одном был список невест: “Желающее по душе за миня выходить за мужа”, а на другом красовалось: “У человека пять чувствов срения” и т. д. Оба листа подписал “Кузьма Архипов господин”... На мой вопрос о цели вывешивания объявлений, Кузьма бессмысленно ответил: “По указу требования закона”...

Он всегда радушно угощал меня яичницей, соленой рыбой и особенно чаем. За чаем всегда был склоненчувствоватьсь и поведать мне свои мечтания. Он мечтал о самой красивой и богатой чувашке в округе (ведь все в него влюблены)! Женится он и, конечно, его выберут в старшины, кого же больше?

Тут “Кузька” уже прямо начинал бредить: он наставит бочек с водкой по всем деревням волости. На Торбайской колокольне будет звон, а в газетах “сделают публикаций, чтобы знал вся публик”... И он грезил наяму, совершенно трезвый³⁶. Не подумайте, что Кузька был слабоумный. Нет! В будничных делах он обыкновенный чувашин-практик, но в свободные часы на него нисходил иногда Бог поэзии и он мечтал. В этом отношении он был полной противоположностью своему работнику Мирону, у которого не было ни на грош фантазии... Но о нем после.

Кузьма иногда увеселял нас своеобразной пляской. Он считался первым плясуном в деревне и пляска его была национальной. Я всегда усматривал в ней сходство с известным «танцем живота» и это сходство не могло быть случайным. О развращающих городских влияниях на чуваш того угла, о котором я говорю, не может еще быть и речи. В пляске Кузьмы, равно как и во многих свадебных песнях чуваш, в которых они величают незамаскированную производительную силу природы и перечисляют телесные достоинства жениха и невесты без всякого сознания пошлости этих перечислений, я вижу переживания старинного фаллического культа.

Мне вспоминается, как мы ходили изредка с ним и Кузьмой на ближайший пчельник к чувашину Чурайкину, который постоянно показывал нам одни и те же привезенные его сыном матросом из Японии громадную плетеную шляпу и две-три коробочки. Дорога шла полем. Идешь, бывало, в пляющий знойный день межой, рожью. Спелая, золотистая рожь склоняется на тебя свой полный колос, она так высока, что почти покрывает головы... Кузьма в восхищении, а Мирон шагает хладнокровный, изредка произнося лишь отрывочные фразы: «Нынче яблок нет ево,.. нынче яблок плохой ево»... и как будто не голова, а плохо повертывающаяся деревяшка прикреплена к его плечам... По дороге раз пять искупаемся в маленьких искусственных прудах, за тобой лезет в прут цепкий десяток чувашлят, составляющих кортеж; вода мутится и от обилия купальщиков даже уровень ее поднимается. <...>

Кузьма злоупотреблял глупостью Мирона, посыпая изредка на мелкие кражи; его иногда ловили и били. Мирон и умер от побоев, он как-то некстати попал раз на мирские посиделки, куда его не пускали, очень уже его не любили девки, находя его не состоятельным во всех отношениях...»³⁷.

Сам Ашмарин в студенческие годы тоже был не всегда соблюдающим общие правила поведения, о чем можно догадаться из его писем Юркину. В связи с этим следует обратить внимание на его письмо И.Н. Юркину от 28 октября 1895 г., в котором, очевидно, нищий и пессимистически настроенный недавний выпускник Лазаревского института жалуется на свою казансскую жизнь: «Хаман кунти турнаçам пит начар, укса çук, пёлёшем çук, çитменнине тата этё çäварнире авлантам, çавайнна

мана хальхи вăхăтра хăши чухне пит ийвăр килет. Манăн Мускаври пурнăçама ху та пёлен пулĕ, эпĕ мĕнле унта ёçкелесе мĕн туса сëтĕрĕнсе çуренине, халĕ ёнтĕ ёлĕк курман хуйхăсене чăтса пурăнма пит те хĕн. Тепле мана çак тĕнчере пĕртте телей-тalan çук, леш тĕнчере тата тепле пулĕ-ха (Здешняя жизнь моя очень худая: денег нет, [близких] знакомых нет, еще в дополнение к ним, я на масленице женился, по этим причинам сейчас мне иногда приходится очень тяжко. Мою московскую жизнь, сам знаешь, наверное, — как я таскался по пьяному или по другому делу; испытать невиданные в прошлом беды очень мучительно. Почему-то на этом свете нет для меня счастливой доли, на том свете еще как будет)³⁸.

Из вышеупомянутых строк можно понять, что московский период своей жизни Ашмарину казался если не идеальным, то бесспорно счастливым. Он чувствовал себя тогда свободным от бытовой суеты. Но наступили годы учительства и на голову вчерашнего студента обрушились повседневно-бытовые проблемы. В этих условиях Ашмарин не переставал работать и обращаться за советом к любимому другу. Последний вдохновлял его и своей творческой плодовитостью. Из письма Юркина от 10 ноября 1895 г. Ашмарин узнает, что «идеалист» из Бюрган (родная деревня Ивана Юркина) сочинил очередной труд о мишарях и отправил его для издания в Москву, а в конце приложил около ста словосочетаний с детальными объяснениями! Из письма чувашского писателя от 5 ноября 1896 г. Ашмарин узнает, что первый собирается сочинить работу «Материалы к объяснению некоторых исторических названий бывшего Волжско-Камского-Булгарского царства»³⁹. В том же году в *Известиях ОАИЭ* публикуется материал «Чувашская песня», издаются и готовятся статьи «Чувашская пляска», «О влиянии чуваш на мордву». В своих сочинениях Иван Юркин усиленно муссирует булгарскую проблематику. На наш взгляд, именно в эти годы (1896—1897) Ашмарин серьезно обратил внимание на теорию булгарского происхождения чувашей. В этом ему способствовали и публикации венгерских ученых⁴⁰.

В конце XIX в. Н.И. Ашмарин издал две солидные книги. Первую мы уже назвали («Материалы для исследования чувашского языка»), вторая тоже имеет скромное название: «Сборник чувашских песен»⁴¹. Из формулярного списка Н.И. Ашма-

рина можно узнать, что Советом Братства святителя Гурия он был назначен учителем в Казанскую центральную крещенотатарскую школу (КЦКШ) 17 декабря 1895 г., а 12 января 1896 г. был допущен к исправлению обязанностей наставника Казанской учительской семинарии⁴². В последнем учебном заведении он сблизился с Ф.Н. Никифоровым, первоначально учителем школы при семинарии, а потом и ее наставником, который доставил молодому исследователю чувашские рукописи. Лето 1897 г. ученый провел в деревне Верхние Олгаши (*Түсүи Олкаш*) Козмодемьянского уезда (ныне Моргаушского района ЧР), собирая там тексты народной словесности, в том числе и песни. Весной 1898 г. для сбора лингвистического и этнографического материала Н.И. Ашмарин выехал в Уфимскую губернию, первоначально остановился у чувашского священника Андрея Петровича Туринге⁴³. О подробностях данной экспедиции можно узнать из писем ученого Н.А. Бобровнику, в тот период директору Казанской инородческой учительской семинарии.

Первое письмо написано 7 июня 1898 г. из с. Новая Кармала:

«В четверг, 4-го июня, закончились наши довольно продолжительные странствия, и мы после скитаний по различным мытарствам, наконец, обрели себе убежище в селе Новой Кармале Белебеевского уезда, верстах в двадцати от Бишбуляка. В Бишбуляке, куда мы направились прямо со станции железной дороги, и где мы прожили несколько дней, нам был оказан самый радушный прием; но остаться там на лето мы не решились, так как там очень пыльно и нет ни леса, ни речки. Ездили мы с Андреем Петровичем и на хутор, к мордвам; здесь насчет природы — сносно, но хозяева, кажется, уже научились иметь некоторые претензии.

Все это заставило нас обосноваться в Новой Кармале, где учительствует крестник Андрея Петровича, Александр Александрович Токтаров, принявший в нас живейшее участие.

Здесь мы поселились у одного полуобруселого чувашина, переселенца из Карсунского уезда Сим[бирской] г[убернии]; сам он говорит по-русски почти безошибочно, семья тоже знает по-русски. Остальные чуваши здесь совершенные язычники и с внешней стороны значительно подверглись влиянию татар: носят татарский костюм, подстригают усы и держат в домах татарские тазы и кумганы. Язык здешних чуваш[ей] —

почти книжный, но до крайности изобилует татарщиной. Башкиры, живущие в окрестностях (один из них доставляет нам кумыс), — тоже совершенно оттарились и, кажется, не знают ни одного башкирского слова. С новокармалинцами я еще пока познакомиться не успел, но думаю, что здесь можно будет собрать кое-какие сведения по чувашскому быту, обрядам и языку»⁴⁴.

Второе письмо было написано 26 июня 1898 г. в д. Верхние Олгаши:

«Я только что приехал сюда из Уфимской губернии и остановился опять в д. Верхних Олгашах Козым[одемьянского] у[езда], там где провел лето прошлого года. За время пребывания в Белебеевском уезде я собрал, что было можно по чувашскому словарю и записал некоторые чувашские верования, и, между прочим, *около двухсот песен* (курсив наш. — В.Р.). Наречие уфимских чуваш[ей], как оказалось, не представляет собою ничего своеобразного, если не считать сильный татарской примеси: оно, в общем, почти не отличается от буинского наречия, принятого в переводах, хотя у отдельных лиц иногда слышится и формы верховой речи, что свидетельствует о том, что тамошнее наречие перерождается и низовой говор берет верх. Н[ижне]кармалинские чуваши, у которых я был, называют себя переселенцами из Ядринского у[езда].

Если окажется возможным, я предполагаю проехать отсюда на границу Ядринского у[езда], или съездить в Цивильский у[езд], чтобы записать местные говоры, а свободное время употребить на обработку словаря.

Если Вы найдете возможным, то не вышлете ли мне сколько-нибудь денег? Дорожные расходы во время поездки превысили все мои ожидания»⁴⁵.

Особый интерес для биографов ученого представляет один любопытнейший факт в анкете, составленном 26 августа 1906 г., Н.И. Ашмарин назван вдовым и не имеющим детей. В формулярном списке о службе Н.И. Ашмарина в Казанской учительской семинарии, составленном 26 августа 1906 г., сообщается, что он уволен от исправления обязанностей наставника семинарии 11 апреля 1896 г. и только 3 мая 1900 г. вновь приступил к работе, но уже в должности наставника по географии. Такому неожиданному увольнению с должности в период учебного процесса послужила, на наш взгляд, какая-то

весьма серьезная причина. Из письма И.Н. Юркина Н.И. Ашмарину от 5 ноября 1896 г. можно понять, что последний сообщил первому о смерти своего брата Василия («*Пиччү́ те, мәскән, саванса турәнас чухне вилсе кайнә иккен*»)⁴⁶. Очевидно, после смерти старшего брата в семье Ашмариных возникли определенные трудности, преодоление которых Николай Иванович возложил на свои плечи⁴⁷. Это наиболее правдоподобная версия причины ухода ученого с работы. Но когда он стал бездетным вдовцом — это следующее темное место в биографии ученого. Как нам известно, в летние месяцы 1897 и 1898 гг. Н.И. Ашмарин усиленно собирал материал для своих будущих книг, а также для предполагаемого трехязычного словаря «*Thesaurus Linguae Tschuvashorum*». Из вышеупомянутых писем Н.А. Бобровникову можно догадаться, что в экспедиции Ашмарин был не один, но с кем он там был? Вопрос до настоящего времени остается без ответа...

Среди рукописей Н.И. Ашмарина имеются отдельные отрывки незаконченной статьи, которые в книгу автора «Чувашская народная словесность» вошли под названием «Из чувашских верований и преданий»⁴⁸. Работу ученый начинает такими словами: «Поездка к чувашам, живущим в западной части Козмодемьянского уезда, совершенная мною в течении минувшего лета, отчасти позволила мне собрать по чувашской этнографии (<нрзб> из наблюдений), частью которых я и думаю теперь поделиться с читателями»⁴⁹. Как отмечено выше, лето 1897 г. ученый провел в деревне Верхние Олгаши Козмодемьянского уезда. Думается, именно об этой экспедиции упоминает он в приведенном выше предложении. Следовательно, к составлению статьи исследователь приступил осенью или же зимой того же или следующего года. В данной рукописи Н.И. Ашмарин впервые пишет в пользу теории булгарского происхождения чувашей.

Как известно, именно в 1898—1899 годы В.К. Магницкий усиленно трудился над завершением предсмертными трудами, в которых убедительно доказывал, что потомками волжских булгар являются чуваши. Так, в предисловии рукописи «Чувашские языческие имена» (оно завершено 27 февраля 1898 г.), опираясь на сочинение А. Куника «Известия Ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах» (1878), автор утверждал, что дунайские болгары состояли в родстве с предками чувашей —

волжскими булгарами, их общие слова сохранились в славяно-болгарском Именнике, а также в названиях 700 селений Казанской губернии⁵⁰. Здесь же ученый приводит неопровергимый факт исламизации части чувашей (живущие в елабужском уезде марицы называют татар *сюэс*, а горные марицы чувашей — *суасла мари*, что он перевел как «суас’о-подобный человек», «суас человек»). Эти и другие данные, имеющиеся в вышеназванной книге, Ашмарин уместно использовал в сочинении «Болгары и чуваши» (1902)⁵¹. В другой статье («Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чувашей Ядринского уезда», 1899) Магницкий доказывает, что чувашей «в Москве долго и по завоевании Казани, как и в самой Казани, именовали русские татарами», булгар считает он предками чувашей⁵².

Вдохновленный первоначально энтузиазмом Юркина, затем идеями Магницкого о ближайших предках чувашского народа, ученый приступает к разработке «Программы для составления чувашского словаря» (с докладом по этой теме он на общем собрании ОАИЭ выступил 9 декабря 1899 г.). Туда он включил вопросы, которые ориентированы на выявление в чувашском языке и словесности следов былой письменности и цивилизации, истории переселения с юга, этнонимов хазаро-булгарского круга⁵³. Таким образом, начиная с изучения грамматики чувашского языка, к концу XIX в. ученый пришел к проблеме поиска предков современных ему чувашей.

Обобщая можно сказать, что только гигантское усилие и трудолюбие позволило Н.И. Ашмарину выходить из сложных житейских коллизий и не забросить свое любимое дело — науку о чувашском языке и духовной культуре в целом. В эти трудные для него 1896—1899 гг. он продолжал преподавать в КЦКШ и довольствовался зарплатой простого учителя, находил себе утешение только в ОАИЭ при Казанском императорском университете, членом-сотрудником которого стал 20 ноября 1899 г.

Главное оружие — наука

После смерти Н.И. Ильминского школьная система, названная его именем, стала интенсивно подвергаться нападкам со стороны консервативных сил, выступавших с позиций крайнего шовинизма. Земства разных губерний и уездов Поволжья

стали официально отменять ее в своих школах, архиепископ Казанский Дмитрий в 1903—1905 гг. запрещал богослужения на национальных языках в храмах епархии. На их стороне выступили попечители Казанского и Оренбургского учебных округов А.Н. Деревицкий и Н.Ч. Зайончковский. Инспектора народных училищ, подчинявшиеся попечителям, стали требовать от учителей вести занятия только на русском языке⁵⁴. В 1903 г. тайно от И.Я. Яковлева была упразднена должность окружного инспектора чувашских школ⁵⁵.

В начале XX в. под знаком государственного национализма в Российской империи возникали различные партии и организации («Союз русского народа», «Союз Михаила Архангела», «Русская монархическая партия», «Союз русских людей», «Совет объединенного дворянства», «Русское собрание» и др.), члены которых называли себя черносотенцами и составляли крайне правый фланг политического движения. Они активно взаимодействовали с церковью в борьбе с общими врагами — социалистами-«безбожниками». Всех нерусских граждан страны черносотенцы подозревали в сепаратизме, ратовали за их насильственное обрушение. «“Черносотенцы” начала века исходили из того, — сочувственно писал В.В. Кожинов, — что преобладающее большинство населения России нерушимо исповедует христианско-православные, монархически-самодержавные и народно-национальные убеждения, которые составляют самую основу сознания и бытия этого большинства. Однако, ход истории со всей несомненностью показал, что такое представление было иллюзорным»⁵⁶. Но у крайних реакционных консервативных кругов негативное отношение к «инородцам» базировалось больше всего на шовинизме, частично и на нацистских взглядах, считавших их неполноценными людьми. Например, против системы Ильминского в Казанском дворянском собрании и печати (1910) резко выступил лидер местного отделения черносотенной организации «Союз русского народа» профессор В.Ф. Залесский, который отказывал нерусским народам, как людям «неполноценным», вправе быть священниками и учителями. Он выступал против системы Ильминского очень жестко, с абсурдными обвинениями, к примеру, само распространение в регионе ислама он умудрялся связывать с развитием школ Ильминского. Именно о подобных рьяных господах обруслителей Вл. Соловьев писал такие пророче-

ские слова: «Эти господа, очевидно забывают, что ненависть лишь порождает злобу, а презрение вызывает обиду. Высказывая ненависть и презрение ко всему польскому, они тем самым удесетеряют в польском ребенке и юноше их ненависть ко всему русскому, — мало того, порождают ее в тех, у кого ее вовсе не было...»⁵⁷ В письме от 16 февраля 1897 г. Вл. Соловьев обращается к проблеме насильтственной русификации поволжских народов. «Но как только являются искусственные и насильтственные обрусители, как только будет запрещено говорить и печатать книги по-чувашски и мордовски, как только станут принуждать этих инородцев к знанию русского и только русского языка, — включается философ в спор между сторонниками и противниками школьной системы Ильминского, — так уж нужно быть готовым к возникновению чуващефильства и мордовомании с новыми национальными литературами <...>. И что являются новые литературы вследствие насильтственного обрусительства — это, конечно, хорошо: это добро, всегда извлекаемое Провидением из человеческого зла»⁵⁸. По мнению философа-мессианиста, дальнейшее преследование этих народов порождало бы новое зло, «избавление от которого было бы уже бессовестно и бессмысленно возлагать на одно Провидение, — зло взаимной вражды и обиды»⁵⁹.

«Новое зло» порождали не только церковные сановники, но и чиновники разных структур власти, прежде всего министерства народного просвещения. В Казанском учебном округе (КУО) такой фигурой стал С.Ф. Спешков, ранее служивший в Рижском учебном округе и сделавший карьеру, создав себе имидж защитника целостности Российской империи и борца за русификацию нерусских народов. Именно он в 1902 г. поднял вопрос об упразднении должности инспектора чувашских школ КУО. Его инициативу в столице активно поддержал министр народного просвещения Г.Э. Зенгер, который в 1897—1899 гг. являлся ректором Варшавского университета, а в 1900 г. был назначен попечителем Варшавского учебного округа. В бунтарской Польше он проявил себя как верный слуга российского престола. Данный русский шовинист нерусского происхождения в своем представлении в Госсовет показал очередную преданность новой «отчизне»: «Существование инородческой инспекции поддерживает в местном инородческом населении сознание обособленности этого населения от русского по самому ус-

тромству школ. <...> Нежелательно дальнейшее существование должности инспектора школ и по соображениям общественно-политического характера⁶⁰. Так порождали великое зло «националисты официальной марки» (Н.А. Бердяев) начала XX в., которые не признавали истины многонациональности России⁶¹.

В этих непростых условиях сторонникам развития народно-просветительских обновлений на национальных основах, прежде всего родного языка школьников, приходилось нелегко, ибо им, по сравнению с черносотенцами и государственными чиновниками, надлежало убедить власть в отсутствии в своей деятельности сепаратистских намерений. Не случайно Ильминский и Яковлев подчеркнуто выделяли в школьном образовании его миссионерско-христианское содержание. Из воспоминаний чувашского просветителя известно, что Н.И. Ильминский не возражал на развитие малочисленных народов Российской империи и на национальных началах, но с условием, что он непременно должен оставаться в православии⁶². Оставаясь националистом в его прямом значении и содержании, Яковлев, как должностное лицо в структуре министерства народного просвещения, по долгу службы обязан был подчиняться вышестоящему начальству, не только признавать официальные цели и задачи устава доверенного ему учебного заведения, но и с усердием исполнять их. По этой причине на фоне событий начала XX в. он уже не мог быть глашатаем и лидером обновляющегося народа, обретающего некоторые черты этнополитической нации. Требовались другие люди, которые целенаправленно вели бы народ к кардинальному изменению уровня его сознания (как национального, так и социально-политического).

В годы революции 1905—1907 гг. часть интеллигенции народов Урало-Поволжья примкнула в общероссийскому социальному движению. В те годы татарская интеллигенция смогла выдвинуть национально-политические идеи в рамках панисламистских лозунгов. В период столыпинской реакции (1908—1911) передовая часть интеллигенции мусульманских народов России перешла от панисламистских идей к пантюркизму, теоретическим основателем которого был татарский общественно-политический деятель Юсуф Акчурा⁶³. Его теоретические выкладки впервые практически использовал крымский татарин И.М. Гаспринский. В 1909 г. он оставил прежние панисламист-

ские взгляды а в мае 1913 г. в Москве организовал первый съезд российских пантюркистов. Последние, как известно, желали объединить вокруг Казани тюрко-мусульманские народы внутренней России, Сибири, казахов и киргизов. Но данное движение, вопреки утверждению некоторых исследователей, выходило за рамки простого национализма, сложившегося в рамках «борьбы с политикой русификации»⁶⁴. Фактически пантюркизм в татарском варианте во многом был сходен с русским мессианизмом XIX — начала XX в., в основе которого лежал, как известно, всемирный универсализм⁶⁵. К подобному религиозно-философскому движению следует отнести и чувашский вариант христианского мессианизма, основателем которого являлся И.Я. Яковлев. Но в яковлевском проекте роль чувашей сводилась лишь к функции христианских миссионеров (обрусителей первого этапа) на Востоке, не более того.

Для национального объединения и сплочения чувашского народа как пантюркистская идеология, так и чужеродные христианские ценности не подходили. Обособленное развитие и состояние чувашского языка от остальных тюркских языков позволяли поменять ценностные полюса и обратить их из недостатка в преимущество. Борьбу за родной язык в школе и церкви можно было подкрепить научными доводами о богатой истории чувашского языка и его легендарных носителей: гуннов, хазар, дунайских и волжских болгар. По этой причине именно в период кульминации борьбы сторонников системы Ильминского и его противников создается и издается обзорно-аналитический труд Н.И. Ашмарина «Болгары и чуваши» (1902). Национальная идеология с политической ареной как бы уходит в пространство науки, но науки как оружие борьбы за укрепление позиции этнокультурной нации, не менее того.

Подобной площадкой для утверждения чувашской национальной идеи в конце XIX в. стало ОАИЭ при Казанском университете, когда его председателем был избран Н.Ф. Катаев, по происхождению хакас, по образованию тюрколог и знаток многих языков Востока. В данном авторитетном Обществе стали печататься научные труды, направленные на развенчание и разрушение сложившихся в кругу консервативно-реакционных сил идей и взглядов по отношению к нерусским народам Поволжья. Ряд членов ОАИЭ активно включились в дискуссию с защитой чести удивительно мирного удмуртского на-

рода (В.К. Магницкий, И.Н. Смирнов и др.). Не без протекции председателя Общества Н.Ф. Катанова были изданы первые две книги Н.И. Ашмарина, а последний, став членом-сотрудником, активно стал привлекать в состав научного сообщества молодых чувашей: своих коллег из учительских семинарий Ф.Н. Никифорова (4.02.1901) и О.Г. Романова (3.12.1902), священника К.П. Прокопьева (3.12.1902). 27 сентября 1904 г. член-сотрудник Антоний Иванов, чувашский священник, был единогласно избран в действительные члены, а 18 марта 1905 г. сразу пожизненным действительным членом ОАИЭ стал преподаватель миссионерских курсов при Казанской духовной академии, чуваш Н.В. Никольский. К этому времени в состав научного сообщества при Казанском университете входило семеро чувашей [к вышеназванным лицам следует причислить еще писателя И. Юркина (15.11.1895) и священника С.М. Матвеева (7.04.1896)]. Кроме них по чувашской тематике писали еще три члена русского происхождения, в том числе и Н.И. Ашмарин. После избрания Никольского в пожизненные действительные члены Ашмарин, всегда избегавший многолюдных мероприятий, с радостью уступил свое место лидера группы чувашеведов в ОАИЭ более энергичному и молодому Николаю.

Казанское созвездие чувашской культуры и науки

В начале XX в. в рамках литературы христианского просвещительства появляются сочинения, в которых основной акцент делается на язык миссионерско-просветительской деятельности и на улучшение быта, хозяйства и здоровья прихожан. Яркой фигурой данного умеренно-прогрессивного (либерально-демократического, национально-православного) течения в чувашском общественном движении стал Николай Васильевич Никольский (1878—1961), универсальная личность: этнолог и филолог, педагог, общественный деятель, основатель первой чувашской газеты «Хыпар» (1906) и «Союза мелких народностей Поволжья» (1917). Развивая идеи своего учителя Магницкого, он утверждал, что христианизация народов бывшего Казанского ханства есть неотделимая часть процесса их покорения, национально-духовного порабощения. Заманивая в христианство в первую очередь преступников и недоимщиков-бедняков, уклоняющихся от рекрутства, других неус-

тойчивых членов общества, колонизаторы разделяли покоренные этносы на две конфессиональные группы. При этом крещеная часть этноса имела всяческие преимущества и льготы (унаследование поместных владений, освобождение от налогов, освобождение от холопства и др.). Ссылаясь на ученого XIX в. Г.И. Перетятковича, Н.В. Никольский подчеркнул следующую мысль: «Не только воеводы, но и простые русские люди XVII в. смотрели на инородцев как на существа особого рода, может быть, низшего порядка, сравнительно с ними, православными людьми. Отношение русских людей к инородцам вполне подтверждает этот взгляд»⁶⁶.

Н.В. Никольский в монографии «Христианство среди чувашей Среднего Поволжья в XVI—XVIII века» описывает неприглядную деятельность монастырей, которые насилием отнимали земли у новокрещен. Зачастую монахи вели нехристианский образ жизни. «Способствуя иноверцев к христианству, — пишет ученый, — воевода через это получал двоякую выгоду — личную и общественную. Со времени принятия новой религии инородец терял право делать то, что позволялось его языческою религию: обижать, грабить и убивать русских колонистов. Путем приобщения к христианской культуре вверенных ему нехристиан, воевода водворял порядок, приобретал себе союзников, которые поддерживали его и общерусские интересы»⁶⁷. Н.В. Никольский полностью разделял позицию своего учителя на власть имущих и главенствующих мракобесов. Но свои взгляды он подавал чаще всего как мнения других, более авторитетных ученых. Иногда приводил только факты, надеясь на аналитическое сотворчество читателя. К такому стилю изложения научного материала молодой ученый пришел в условиях тотального обвинения нерусских народов в сепаратизме и разрушении устоев самодержавия. В работе «Христианство среди чувашей» Н.В. Никольский раскрыл колониальные цели христианизации нерусских народов, показал неспособность православной церкви выработать «стратегию и тактику глубокого приобщения новокрещен к культурному полю христианства»⁶⁸.

Это был научно аргументированный отпор историкам-государственникам с «общерусскими» интересами («взгляду сверху»), игнорировавшими позицию ученого обозреть процесс христианского просвещения «инородцев» через призму мира покоренных колониальных народов — «взгляд снизу»⁶⁹. В данном

ключе работы Н.В. Никольского способствовали выработке общей идеологии антicolonиального и общественно-социального движения народов Российской империи.

В начале XX в. актуализировалась проблема родного языка как орудия просвещения нерусских народов. Время требовало научного обоснования необходимости использования в школах родного языка детей. Система Ильминского оказалась под серьезной угрозой и нуждалась в авторитетной защите. Данную миссию взял на себя молодой сотрудник Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, помощник инспектора Казанской духовной семинарии Н.В. Никольский. В начале 1904 г. он приступил к написанию научно-публицистической работы «Родной язык как орудие просвещения инородцев» и в том же году издал ее отдельной брошюрой⁷⁰. Здесь автор одновременно выступает как пастырь и богослов, «умело подводит читательскую аудиторию к заключению, что христианское просвещение народов на их родных языках есть угодное Богу дело»⁷¹. Никольский убедительно доказывает, что распространение русского языка нельзя считать достаточной мерой, «чтобы духовно преобразовать и сплотить инородцев в единое не только политическое, но и духовное целое: один язык не обладает перерождающей силою»⁷².

Противники использования языков нерусских народов в богослужении и преподавании боялись развития национальных начал в «инородцах», жаждали скорейшей их ассимиляции и исчезновения с исторической арены. Передовая интеллигенция нерусских народов стремилась не только к сохранению, но и развитию своего культурного поля, самой главной составляющей из которого они находили родной язык. От расширения функций языка в социокультурном пространстве этноса зависело само существование этнокультурной нации. Данную реальность прекрасно понимали обе стороны дискуссии. Из-за официальной имперской политики государства прогрессивной интеллигенции нерусских народов приходилось открыто не говорить о настоящих причинах их борьбы за родной язык прихожан и школьников. Основной их целью являлось сохранение своих народов как самостоятельных и жизнедеятельных этнокультурных наций. Данная идея была сокровенной мечтой и движущей силой всей научной деятельности Н.В. Никольского.

В своей борьбе против ученых-государственников и «обрусителей» разных мастей чувашский просветитель второго поколения был не одинок. Татарин Р.П. Даулей, мариец А.И. Емельянов, удмурт И.С. Михеев вместе с Н.В. Никольским в декабре 1907 г. вошли в состав совершенно новой Переводческой комиссии, которая была создана при Управлении КУО. Председателем данной светской и финансируемой организации был назначен профессор Казанского университета Н.Ф. Катанов. Именно с его деятельностью связан новый подъем в просветительской деятельности народов Урало-Поволжья. Как уже было отмечено, с конца XIX в. таким центром становится ОАИЭ при Казанском университете, когда профессор Н.Ф. Катанов становится редактором *Известий ОАИЭ* и одновременно занимает должность его председателя (1898—1912). Ученый рассматривал науку как средство просвещения народов, ратовал за обучение детей на родном языке. Будучи достойным учеником тюрколога В.В. Радлова, он вместе с Н.И. Ашмариным выдвинул целую плеяду чувашских писателей и ученых, они оба оказали самую большую помощь в издании книги З. Валиди «История тюрко-татар». Таким образом, в начале XX в. была создана единая школа чувашеведов, основу которой заложил В.К. Магницкий. Он же определил ее гуманистическое направление. Данное научное сообщество, сплотившееся вокруг ОАИЭ, условно можно назвать *Казанским созвездием* чувашской культуры и науки. Самыми яркими личностями в этом созвездии являлись Н.И. Ашмарин, Н.В. Никольский и Г.И. Комиссаров (Вандер). Их труды одновременно являлись и научными изысканиями, и публицистическими высказываниями, и проявлением художественно-эстетических способностей авторов. Такой научно-художественный синтез особенно наглядно прослеживается в очерке Г.И. Комиссарова «Чуваши Казанского Заволжья», опубликованном в *Известиях ОАИЭ*⁷³. Как уже было сказано, в начале XX в. Н.И. Ашмарин издал ряд научных трудов («Болгары и чуваши», «Опыт исследования чувашского синтаксиса» и др.). Еще в 1900 г. он опубликовал «Программу для составления чувашского словаря», своеобразную концепцию будущего «Словаря чувашского языка» в 17 томах. Первые два тома были изданы в начале 1910-х гг. Оба тома представляют из себя синтез художественного слова и научного повествования.

Итак, чувашеведческие науки конца XIX — начала XX в. решали стратегические и злободневные проблемы чувашского этноса: вели поиск достойного ответа на вызов времени, защищали этнические концепты и базисные константы этноса (язык, культуру), определяли его нишу в линейном пространстве (прошлое, настоящее и будущее этноса и его культуры). Ученые собирали разрозненные тексты и заново записывали тексты устно-поэтического творчества, приступили к их всестороннему изучению; был накоплен основной корпус письменных памятников XVIII—XIX вв., сделаны первые попытки их анализа, прежде всего стихотворных текстов. Стремление ученых к синтезу познания и изображения-выражения этнического мира, их универсализм способствовали развитию науки в едином потоке с художественной литературой. Историческое сознание гармонично сочеталось с новым художественно-эстетическим сознанием писателей, одновременно являвшихся исследователями, педагогами и общественными деятелями. Открытие героического прошлого знаменитых предков — волжских булгар — настраивал целый ряд литераторов на возвышенно-романтический лад. Деятельность чувашских переводчиков в области издания научно-популярной литературы привела за собой молодых людей, стремящихся получить среднее и высшее образование по внечерковным и внешкольным специальностям (художники, юристы, коммерсанты, агрономы и др.). В результате чувашская общественно-научная мысль становилась и развивалась в автономном режиме, не сливаясь с религиозно-философским сознанием.

Не только ученый, но и настоящий человек

Далее следует оценить общественно-научную и иную деятельность, человеческие качества Н.И. Ашмарина глазами его современников, прежде всего его коллег и учеников. Приведем некоторые отрывки из воспоминаний Г.И. Комиссарова:

«В заключении Кузьма Сергеевич раздал нам “Программу” Н.И. Ашмарина. Один экземпляр взял и я и, таким образом, связал себя с обязательством собрать словесный материал, нужный для молодого ученого. Меня удивляло, как человек не чувашского происхождения мог полюбить наш родной язык и тратить свои силы на его изучение. С другой стороны, так

было приятно сознавать, что есть на свете люди, которые интересуются и дорожат нашим языком и хотят сделать его известным и для других людей, которые или совсем не слыхали о чувашском языке или относились к нему только пренебрежительно. Хотелось выразить этому человеку благодарность от имени чувашского народа за такое отношение его к нашему языку и хоть чем-нибудь помочь ему в его благородном и полезном для нашего народа деле. <...> В августе 1900 г. я привез собранные мною материалы в Симбирск и отдал К.С. Сергееву. Во второй половине августа в Симбирской чувашской школе побывал сам Н.И. Ашмарин. Но он не собрал нас, воспитанников, и не беседовал с нами. Мы видели его только мельком, когда он проходил по школьному двору. Он был с черной бородой, в соломенной шляпе, в белом пиджаке и серых брюках, молодой, красивый. Видимо, тогда он приезжал в нашу школу только за получением собранных учителями и воспитанниками материалов, нужных ему при составлении чувашского словаря. <...> К моменту революции 1905-1907 гг. Николай Иванович успел зарекомендовать себя как подлинный знаток чувашского языка. Этим, надо полагать, и объясняется назначение его цензором первой чувашской газеты “Хыпар” (“Весть” или “Известие”). Что в этой газете были напечатаны стихотворения и статьи революционного содержания, говорит о том, что Н.И. Ашмарин нес обязанности цензора не без риска для себя. несомненно, он оказал большую услугу делу распространения социалистических идей среди чувашского населения при помощи газеты. <...> Личное мое знакомство с Н.И. Ашмарином состоялось лишь осенью 1908 г., когда я поступил в вуз <...>. Н.И. Ашмарин жил при Игородческой учительской семинарии, потому что он был в семинарии преподавателем географии. Вот мы в один из сентябрьских дней пришли к нему на квартиру. Николай Иванович, мужчина уже средних лет, черноволосый, чернобородый и черноглазый, сидел за рабочим столом и работал как раз над чувашским словарем: составлял словарь на букву «А». Он задумал сделать словарь глубоко научным, чувашско-русско-латинским. Мы познакомились и сказали о цели своего прихода. Экземпляр книги «Болгары и чуваши» нашелся, но Н.И. решительно отказался брать деньги за книгу: он просто подарил ее нам. <...> «Болгары и чуваши» я прочитал с увлечением. Другие сочине-

ния Николая Ивановича я нашел в университетской и академической библиотеках и тоже познакомился с их содержанием. Я был поражен глубиной исследований Н.И. Ашмарина»⁷⁴.

По доносу подкупленных царской охранкой предателей, в квартире учителя учительской семинарии К.С. Сергеева был найден чувашский типографский шрифт для подпольной типографии, а в семинарской церкви была найдена революционная литература. Восемь воспитанников были арестованы и осуждены, Н.В. Никольский, К.С. Сергеев и некоторые другие были уволены из семинарии. «Семинария была взята под контроль охранки и черносотенных организаций, — с горестью воспоминал писатель и исследователь Г. Комиссаров (Вандер). — Темные силы работали над закрытием Инородческой семинарии и преобразованием ее в русскую семинарию. От семинарии стало веять могилой, и туда не тянуло. <...> С Николаем Ивановичем после этого я встречался, пожалуй, только на собраниях ОАИЭ при университете (после того, когда я был избран членом-сотрудником Общества в 1909 г.)»⁷⁵. Свои воспоминания Гурий Иванович завершает такими словами: «Я верю, что весь чувашский народ вписал имя Н.И. Ашмарина в свою историю на вечные времена»⁷⁶.

Сохранились некоторые отрывки из записных книжек и воспоминаний семинарских воспитанников Николая Ивановича (Энди Турхана и Илле Тыхти). В мемуарах «Жизнь одного чуваша» поэт Э. Турхан писал о событиях, происходивших в годы его учебы в Казанской учительской семинарии. В октябре 1905 г. во время одной уличной демонстрации чуваш-семинарист (Э. Турхан) нес красное знамя и был сфотографирован черносотенцами, которые после разгрома октябрьского восстания в Казани потребовали от директора семинарии Бобровникова выдачи студента, который нес знамя и был им сфотографирован. Николай Алексеевич в тот же день выписал для Энди железнодорожный билет до станции Шихраны. «Я поехал на вокзал на его бричке с крытым верхом, со швейцаром в форме, который посадил меня в вагон, — вспоминал потом поэт-революционер. — Я благополучно уехал в село Подгорные Темяши (Янтиково). Там брат, Яков Турхан, служил священником. С письмом, в котором, объяснив обстоятельства дела, рекомендовал ему поместить меня в уединенной комнате, где никто не бывает. Держать там до тех пор,

пока он не укажет. Брат верил ему во всем и точно выполнял его советы. Я просидел там взаперти до отъезда Бобровникова в Оренбург, когда он написал брату письмо, в котором говорил, что сейчас ничего страшного нет, его воспитанник спокойно может вернуться в Казань. <...> Но фактом остается то, что после моего отъезда из Казани черносотенцы убили на улице несколько человек, замеченных ими на демонстрациях или подозреваемых ими»⁷⁷. Ниже приводятся другие фрагменты из воспоминаний данного поэта:

«Поэтому я окончил училище с одними отличными оценками и оченью 1903 г. смог поступить в Казанскую учительскую семинарию. А поступать туда чувашам было очень трудно. Говорили, что чувашами было подано около 500 заявлений. А должно было принять только 9 человек. В счет этого шесть мальчиков было принято из образцовой чувашской начальной школы при семинарии. <...> Итак, я принят. За меня особенно просил Н.И. Ашмарин, преподаватель. <...> Из русских преподавателей помню профессора Николая Ивановича Ашмарина. Он мне сразу понравился, потому что в приемной комиссии в семинарии настаивал на том, чтобы я был принят, читал другим членам мое заявление о пропаже на пароходе документов моего товарища Диомида, находил достоинство в этом заявлении. Он тоже относился ко мне любовно и помогал мне всегда»⁷⁸.

Во время учебы в старших классах я готовился на аттестат зрелости на Бергамских курсах на Театральной улице, ходил на конспиративные курсы по изучению марксизма. Я обычно запаздывал и возвращался часто тогда, когда ворота семинарии уже запирались. В таких случаях меня всегда выручал Николай Иванович. Были случаи, когда я даже отсиживал у него «грозу», если такая предполагалась⁷⁹.

Я решил составить русско-чувашский словарь. Я еще не знал, какой он у меня получится, но начал собирать чувашские слова. Узнал об этом Ашмарин, привел меня в комнату, где у него лежало несколько «гробиков» со словами для словаря. Это было такое богатство в сравнении с моим мизерным «словарем», что мне стало стыдно, и я тут же предложил ему мой «словарик» для использования. Он взял оттуда несколько слов и внес их в свой словарь. Причем, против каждого слова занес примечание «Турх. А.». Ни одно из моих слов не использовался воровским способом»⁸⁰.

Действительно, в 17-томном словаре Ашмарина очень часто встречается фамилия Энди Турхана. Кроме того, начинающий поэт был активным членом рукописного журнала «Шур-ämпуç», ссылки на которого тоже нередки в вышеназванном словаре. В дневнике (очевидно, за 1905 г.) Э. Турхан написал такие слова: «Созревает в голове план великолепного романа, из жизни булгар. Только надо исследовать историю булгар подробнее. Если не уволят, то нынешней весной непременно буду в Булгарах или Великом городе (Биляре. — *B.P.*)»⁸¹. Потом вместо романа он на основе книги Ашмарина «»Болгары и чуваши» написал исторический очерк «Чаваш историйе» (История чувашей) и опубликовал его в нескольких номерах газеты «Хыпар».

Сохранилось одно письмо, написанное И. Тыхти к своему учителю Н.И. Ашмарину 28 января 1927 г. Здесь оно приводится в нашем переводе:

«Глубокоуважаемый мой учитель Николай Иванович! Шлю Вам большой *салам*. В Москве встретился с Василием Егоровичем. Он передал мне, что Вы переехали в Казань. Конечно, для чувашей это хорошо. Но и опасаюсь — будет ли Вам удобно в Казани, сумеют ли чуваши достаточно оценить, сумеют ли окружить Вас достаточным вниманием. Сумеют ли прислушаться к Вашему голосу, что для них очень было бы важно. Кроме того, окажутся ли они достаточно внимательными обеспечить Вас и в отношении материальном.

В 1923 или [19]22 году я написал небольшую статью в редакцию «Канаш», в которой предлагал безотлагательно начать печатать Ваш словарь и другие труды. Статью так и не напечатали. Почему то на это дело чувашские работники широко не смотрят.

Я учусь в Москве, в первом МГУ, на этнологическом факультете, на литературном отделении, на третьем курсе. Учиться трудновато; еще в редакции газеты «Чаваш хресченё» служу корректором и переписчиком. Живу плоховато. Николай Иванович! Будьте здоровы! Ваш Илья Ефимов»⁸².

По подсчету Н.Р. Романова, в томах «Словаре чувашского языка» встречаются более 500 примеров, представленных учителю Ашмарину семинаристом Ефимовым, впоследствии известным поэтом и прозаиком *Иlle Тыхти*. Из наиболее ценных материалов необходимо отметить легенду о царе птиц,

которая своеобразно моделирует мифологическую картину мира древних чувашей⁸³. В статье «Пара слов о чувашской литературе до 1917 года» (1917) бывший воспитанник Н.И. Ашмарина резко выступил с критикой обрусительной и шовинистической политики российского самодержавия, ставя на первое место в духовной жизни чувашей не церковно-переводную литературу, а народное творчество и искусство, а также науку «о языке, истории, музыке и жизни чувашей»⁸⁴.

Таким образом, по воспоминаниям коллег и учеников Н.И. Ашмарина, он являлся не только высококвалифицированным ученым широкого гуманитарного профиля, но и настоящим добродорядочным человеком с прогрессивными и демократическими взглядами, сочувствующим деятелям национального развития народов Поволжья. Он заботился не только о прогрессе чувашского и других христианских народов, но открыто выражал свои симпатии к обновленческому движению среди татар⁸⁵, стремился «обрисовать истинную ситуацию во взаимоотношениях мусульман и коренных народов Среднего Поволжья»⁸⁶. Статья Н.И. Ашмарина⁸⁷, написанная как ответ на провокационную публикацию неизвестного автора в черносотенном журнале «Деятель» (Казань), действительно является «лучом света, в окутавшей правящие светские и церковные круги исламофобской атмосфере»⁸⁸.

Вся научная деятельность Н.И. Ашмарина была направлена на изучение многовекового языкового наследия чувашского народа. Своими фундаментальными трудами ученый как бы доставал из сундука предков и прабабушек вековечные ценности народа — мир чувашского языка, показал его своеобразную красоту, уникальность и универсальность. Гордиться этим достоянием не только можно, но и должно. Мы должны изучать чувашский язык, самое дорогое наследие, которое оставлено нашими предками, мы должны штудировать научные труды Ашмарина, который, будучи по крови русским, по духу являлся настоящим чувашом. Пока многие труды этого корифея чувашской науки для нас остаются, к сожалению, не доступными. Следует издавать их массовым тиражом и довести до каждого чуваша, чтобы он истинно мог удостовериться, что язык и культура его предков достойны не только уважения, но и восхищения!

Глава четвертая

Литература и источники

¹ Никольский Н.В. Василий Константинович Магницкий // Собр. соч. Т. 1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа / сост. Г.Б. Матвеев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 384.

² Там же. С. 383.

³ Яковлев, Юрий. Духовное пространство Ивана Юркина: в экзистенциально-чувашском контексте и на фоне иных культурных, духовных сфер. Чебоксары: ЧГИГН, 2010. С. 118.

⁴ Там же. С. 185.

⁵ Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Казан. ун-та, 1881. 242 с.

⁶ Магницкий В.К. Чувашские языческие имена // Известия ОАИЭ при Казанском университете. Казань, 1905. Т. 21. Вып. 2, 3, 4. С. 1–32, 33–64, 65–102.

⁷ Рукописный фонд Н.В. Никольского. Путеводитель (Научный архив чувашского государственного института гуманитарных наук) / сост. Г.А. Александров. Чебоксары: ЧГИГН, 2005. С. 274.

⁸ Димитриев В.Д. Никольский — чувашский ученый, просветитель, общественный деятель. Чебоксары: ЧГИГН, 1993. С. 6.

⁹ Рукописный фонд Н.В. Никольского. Путеводитель. С. 274—275.

¹⁰ Научный архив ЧГИГН. Ф. 1 (Рукописный фонд Н.В. Никольского). Д. 144(1). Л. 54.

¹¹ Иванов В.П., Абашева Д.В. Жизнь и деятельность В.К. Магницкого // В.К. Магницкий — исследователь культуры и быта чувашей. Чебоксары: НИИЯЛИЭ при Совете Министров Чувашской АССР, 1989. С. 16—17.

¹² Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 416.

¹³ Там же. С. 176.

¹⁴ Там же. С. 81. В работах Н.И. Ашмарина, посвященных проблемам чувашской мифологии, имеются частые ссылки на данный труд В.К. Магницкого. В книге «Сборник чувашских песен» есть такое объяснение словосочетания *кук хорань*: «Круглые шарики (из теста) величиною с куриное яйцо, с углублением на поверхности. См.: Магницкий. Матер[иалы] к объяснен[ию] стар[ой] чувашской веры. С. 114—116» (Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 109).

¹⁵ Протоколы общих собраний ОАИЭ за 1904 год // Известия ОАИЭ. Т. 21. Вып. 2. Казань: Тип. имп. ун-та, 1905. С. 20. Тогда же постановили: «б) признать желательным издание словарей личных и географических имен татар, чуваш, черемис и мордвы» (там же). Вскоре в трех объединенных выпусках был издан труд В.К. Магницкого «Чувашские языческие имена» (там же).

¹⁶ В незаконченной статье «Из чувашских верований и преданий» Н.И. Ашмарин писал о татарах и русских как средневековых и поздних завоевателей Поволжья: «Колонизация эта конечно же не имела цели просветительской, она совершилась только в видах более удобного управления инородцами, а также для взимания с них дани» (Ашмарин Н.И. Указ.

соч. С. 327—328). Одной из главных целей этих колонизаторов всегда являлась ассимиляция завоеванных народов, первым шагом которой было обращение их в свою веру.

¹⁷ Ашмарин Н.И. Указ. соч. С. 377.

¹⁸ Юркин И. Н. Повесsem. Шупашкар: ЧПГАИ, 2010. С. 511.

¹⁹ «В начале 1888 г., — писал И.Я. Яковлев 12 января 1889 г. к правительству канцелярии попечителя Казанского учебного округа, — Юркин явился ко мне с довольно объемистою рукописною тетрадью, в которой, по его словам, заключались собранные им чувашские песни. <...> Прочитавши большую часть его тетради, я заметил, что небольшие рифмованные стихотворения, состоящие из четверостиший, составлены Юркиным в подражание народным песням, хороводным и свадебным, и прочим, но не народные, в чем мне признался и сам он. Песни, сочиненные Юркиным, ни с какой стороны не представляют интереса и лишены всякого смысла. <...> В октябре месяце прошлого года он снова явился ко мне с той же тетрадью, которая, оказалось, была представлена им на рассмотрение Санкт-Петербургского цензурного комитета. Юркин высказал мне, что желает напечатать эти песни и просил моего содействия к распространению его издания, что я решительно отклонил, указав, что <...> его песни по своей бесполезности никогда и ни в коем случае не могут быть одобрены, поэтому ему благоразумнее было бы вовсе не печатать их и не входить напрасно в издержки. <...> Что касается до песней, подобных составленным Юркиным, не имеющих никакого научного значения, бесодержательных и не осмыслиенных, я нахожу распространение их в народе, а тем более в школах положительно вредным» (Жиркевич А.В. Мои встречи с И.Я. Яковлевым. Из дневника за 1916—1924 годы / 2-е изд., испр. и допол. Чебоксары: Новое время, 2006. С. 419).

²⁰ Яковлев Ю.В. Духовное пространство Ивана Юркина: в экзистенциально-чувашском контексте и на фоне иных культурных, духовных сфер. Чебоксары: ЧГИГН, 2010. С. 17. Е.А. Малов, втершийся в круг близких людей Н.И. Ильминского, по словам И.Я. Яковleva, сделал быструю карьеру, «он ненавидел, презирал инородцев, конечно, скрывая это, по мере возможности, от тех, кто стоял за инородцев, и делая, путем своей к ним ненависти, карьеру с помощью тех, кто разделял его взгляды на инородческий вопрос» (Яковлев И.Я. Моя жизнь: Воспоминания. М.: Республика, 1997. С. 201).

²¹ [Магницкий В.К.] Казанские инородцы и отношение к ним русских притеснителей // Волжский вестник. Казань. 1885. № 180.

²² «Одним из главных деятелей на курсах был протоиерей Малов, — вспоминал И.Я. Яковлев. — Вопреки моим взглядам и интересам инородцев, а также крещено-татарской школы, Малов стал принимать на эти курсы преимущественно русских, неудачников, исключенных из учебных заведений, чем, конечно, наносил ущерб инородческому делу. Егоров явился к Малову с клеветой на меня, будто бы я я его преследую за то, что он стоит за обрусение, а я (Яковлев) поддерживаю своих чуваши. Малову, не любившему меня и мою деятельность, приятно было это слышать» (Яковлев И.Я. Указ. соч. С. 203—204).

Глава четвертая

²³ Юркин И.Н. Указ. соч. С. 517—518.

²⁴ Там же. С. 518.

²⁵ Яковлев Ю.В. Указ. соч. С. 90, 92.

²⁶ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 399.

²⁷ Там же. С. 400.

²⁸ Там же. С. 402.

²⁹ НА ЧГИГН. Ф. I. Д. 57. Л. 618—707. Август 1891 г. г. Симбирск.

³⁰ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 402. Часть данного сочинения Юркина под названием «Пупсемпе мулласем çинчен» (О попах и муллах) опубликована в следующей книге: Революцичченхи чаваш литератури. Текстсем. 1 том (ХХ ёмёрччен). Шупашкар: Чаваш кён. изд-ви, 1984. С. 231—233.

³¹ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 408.

³² Там же. С. 419.

³³ Ашмарин Н.И. Материалы для исследования чувашского языка. Часть первая (фонетика). Часть вторая (морфология). Казань: Типо-литография имп. ун-та, 1898. XXXI+392+XIX с.

³⁴ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 377—378.

³⁵ Ашмарин Н.И. Из чувашских впечатлений (отрывки из записной книжки) // Волжский вестник. Казань. 1895. 15 марта. Копию данного опубликованного произведения нам доставил кандидат филологических наук М.И. Ибрагимов, за что выражаем ему глубокую признательность.

³⁶ Как известно, И. Юркин глубоко верил в предсказания юмса из Асанкасси его судьбу, даже видел сон, будто бы ему после смерти поставили памятник (Юркин И.Н. Повеçсем. Шупашкар: Чаваш кён. изд-ви, 2010. С. 525).

³⁷ Там же.

³⁸ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 404. Там же он пишет: «Мускари институтран эпё вёренсе тухрэм пёлтэрех. Тухнă чухне мана лерисем аллă тенкë укса пачëс (çук çынна пулăшма та çылăх мар тесе). Ана пёр эрне хушишнече çта кайнă унта салатса пётертём, çитменнине тата пёр пустаха хёнесе пăрахнăшан “Тиговка” тенё çёрте пилёк кун ларса ирттертём» (Институт в Москве я закончил еще в прошлом году. По окончании тамошние выдали мне 50 рублей. (Считая, что бедному не грех и помочь.) Эти деньги я промотал за неделю где и на что попало. В довершение всего просидел пять суток в кутузке, за то, что избил одного дебошира).

³⁹ Там же. С. 423.

⁴⁰ В книге Н.И. Ашмарина «Материалы для исследования чувашского языка» имеются ссылки на следующие работы венгерских учёных: “Hunfalvy P. Die Ungern oder Magyaren. Wien und Teschen, 1881” (С. XIX, 96); “Riedl. Magyarische Grammatik. Wien, 1858” (С. 24—25, 68); “Ballagi M. Gramm. der Ungar. Sprache. Budapest, 1881” (С. 112). Кроме того, в библиотеке ОАИЭ учёный читал отдельные номера журналов «Этнография» и «Известия по языкоизнанию» Венгерской академии наук.

⁴¹ Ашмарин Н.И. Сборник чувашских песен, записанных в губерниях: Казанской, Симбирской и Уфимской // ИОАИЭ. Т. 16. Вып. 4—6. Казань:

Типо-литография имп. ун-та, 1900. С. 1—91. Отд. оттиск. Казань, 1900. 91 с. Ср.: Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 81—160.

⁴² Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 93. Оп. 1. Д. 873. Л. 1. Подлинник. Указанные здесь и далее документы из ГА РТ нам любезно представлены кандидатом исторических наук Г.А. Николаевым, за что выражаем ему глубокую признательность.

⁴³ Туринге (Петров) Андрей Петрович (1858—1913) родился в д. Большие Яушки Ядринского уезда Казанской губернии (ныне Вурнарского района ЧР), в 1870—1874 гг. обучался в регентской школе в Казани, а затем — в Казанской инородческой учительской семинарии, в 1877—1889 гг. преподавал в Симбирской центральной чувашской школе (СЦЧШ), впоследствии работал в Уфимской губернии священником. Автор первых учебных пособий по музыке для чувашских школ, воспитал сына-поэта Петра Туринге.

⁴⁴ ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 637. Л. 19—19 об., 98. Подлинник. В конце письма указан следующий адрес: с. Н. Кармала Киргиз-Миякинской волости Белеб[еевского] уезда, учителю Н. Ашмарину (в доме крестьянина А.Ф. Аланасова).

⁴⁵ ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 637. Л. 18—18 об., 99. Подлинник. Следует заметить, что завершающие строки этих двух писем несколько отличаются друг от друга: «Искренне уважающий Вас Н. Ашмарин» (1) и «Душевно преданный Вам Н. Ашмарин» (2).

⁴⁶ Там же. С. 423.

⁴⁷ Вот что писал сын Николая Ивановича Виктор о семье отца: «Наш дед Иван Федорович в Ядрине открыл небольшую торговлю, но проторговался. Все было продано с молотка, а также выдворен из своего дома (это было уже в Курмыше, куда переехали из Ядрин). Умер в то время, когда наш отец был студентом в Москве, в институте восточных языков имени академика Лазарева. После смерти деда осталось десять детей: семь сыновей и три дочери. Наш отец был старшим, и он помогал братьям и сестрам, а также и мачехе. Только гигантское трудолюбие позволило отцу выходить из сложных житейских коллизий <...>» (Федотов М.Р. Н.И. Ашмарин. Краткий очерк жизни и деятельности. Чебоксары: ЧГИГН, 1995. С. 3).

⁴⁸ Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность. С. 323—329.

⁴⁹ Там же. С. 323.

⁵⁰ Магницкий В.К. Чувашские языческие имена. С. 3, 15.

⁵¹ Ашмарин Н.И. Болгары и чуваши // Известия ОАИЭ. Т. 18. Вып. 1—3. Казань. 1902. С. 1—132. В том же году оттиск статьи был издан отдельной книгой, а в 2000 г. ЧГИГН выпустил репринтное издание с предисловием А.П. Хузангая.

⁵² Магницкий В.К. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда (по архивным документам) // Извести ОАИЭ. Т. 30. Вып. 2. С. 211—214.

⁵³ Например, третий вопрос сформулирован так: «Нет ли в чувашском языке слов, напоминающих собою слова: угур, ухур, уйгуру, унгар, майдар, хазар, беченё, печенег, булгар, куман, орк, берендей, шаркань, босоргань, сэгень, бигер, алмас, анбал» (Ашмарин Н.И. Программа для составления чувашского словаря. Казань: Типо-литография им. ун-та, 1899).

Глава четвертая

С. 4). Этнонимы связаны с юго-западными тюркскими племенами, а также с венграми, сохранившими древние словоформы булгаро-хазар до IX в. Очевидно, в это время Ашмарин вел свой исследовательский поиск именно в данном направлении этногенеза предков чувашей.

⁵⁴ Об этом на своем примере хорошо рассказано Г.И. Комиссаровым (Вандерем) (см.: Гурий Комиссаров — краевед и просветитель / сост. А.А. Кондратьев. Уфа: Изд-во ТГТ, 1999. С. 41—42).

⁵⁵ Здесь и далее использованы отдельные факты из интереснейшей статьи ныне покойного кандидата исторических наук Е.В. Липакова «Борьба вокруг системы Ильминского в конце XIX — начале XX вв.»: [Электронный ресурс]: <http://www.missiakryashen.ru/today/documents/conference-2000/Lipakov/> (Дата обращения 14.12.2010).

⁵⁶ Кожинов В.В. Россия. Век XX-ый (1901—1939) История страны от 1901 года до «загадочного» 1937 года. Опыт беспристрастного исследования. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 12.

⁵⁷ Соловьев Вл. Собр. соч. Т. 8 (1897—1900). СПб.: Издание тов-ва «Общественная польза», 1903. С. 79.

⁵⁸ Там же. С. 82.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Родионов В.Г. Чувашская литература 1909—1917 годов. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 5.

⁶¹ Соловьев Вл. Указ. соч. С. 77.

⁶² «Менее чем за полчаса до кончины Николай Иванович сказал мне следующие слова, — рассказал просветитель своему биографу А.В. Жиркевичу. — «Я знаю, что вы любите свой народ, дорожите его бытием. Вы — националист. Вам русский народ все дает: и богослужение дает, и прочее на родном вам языке... И литературу... Под одним только условием... Будьте вы православны и народ ваш...» Тут же он благословил меня образком, который у меня хранится» (Яковлев И.Я. Моя жизнь: Воспоминания. М.: Республика, 1997. С. 226).

⁶³ В работе «Три вида политики» Ю. Акчура высказал мысль, что в основе будущего государства должны лежать не принципы «гражданства» и «исламизма», а национальный принцип (Айнутдинова Л.М. Акчура Юсуф // Татарская энциклопедия. Казань: Ин-т татар. энциклопедии, 2002. Т. 1. С. 93).

⁶⁴ Мухамметдинов Р.Ф. Нация и революция (Трансформация национальной идеи в татарском обществе первой четверти XX века). Казань: Иман, 2000. С. 27.

⁶⁵ «Мессианское сознание не есть националистическое сознание: оно глубоко противопоставлено национализму; это — универсальное сознание», — писал Н.А. Бердяев (*Бердяев, Николай. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности*. М.: Издание Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. С. 19).

⁶⁶ Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 2. Труды по истории христианизации и христианского просвещения чувашей / сост. Г.А. Николаев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. С. 154.

⁶⁷ Там же. С. 148.

⁶⁸ Николаев Г.А. Слово о Н.В. Никольском и его трудах по истории христианизации и христианского просвещения чувашей // Никольский Н.В. Указ. соч. С. 19.

⁶⁹ Там же. С. 19—21.

⁷⁰ Никольский Н.В. Собр. соч. Т. 2. С. 19—21.

⁷¹ Николаев Г.А. Указ. соч. С. 13.

⁷² Там же. С. 39.

⁷³ Комиссаров Г.И. О чувашах. Исследования. Воспоминания. Дневники, письма / сост. Родионов В.Г. Чебоксары: Изд-во Чуваш, ун-та. 2003. 528 с.

⁷⁴ Там же. С. 386—388.

⁷⁵ Там же. С. 389—390.

⁷⁶ Там же. С. 399.

⁷⁷ Турхан Энтри. Юлашки юррäm. Çырнисен пуххи. Шупашкар: Çĕнĕ вăхăт, 2010. С. 170.

⁷⁸ Заявление от имени потерявшего абитуриента Диомида Митрофanova был сочинен Энтри Турханом, которое понравилось не только Ашмарину, но и Бобровникову (Там же. С. 162).

⁷⁹ Э. Турхан подразумевает здесь различные обыски и проверки личных вещей воспитанников, подозреваемых в революционной деятельности, чем выделился и он.

⁸⁰ Там же. С. 168.

⁸¹ Там же. С. 116.

⁸² Тăхти, Илле. Суйласа илнисем: сăвăсем, поэмăсем, калавсем, статьясем, çырусем. Шупашкар: ЧПГАИ, 2009. С. 333—334.

⁸³ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Т. 4. Чебоксары: Тип. «Чувашская книга», 1929. С. 122—123.

⁸⁴ Тăхти, Илле. Поэзия, проза, публицистика. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1979. С. 292—297.

⁸⁵ Данный вывод вытекает из обзора татарской публицистики и научно-популярной литературы Ашмарина в его сочинении «Очерк литературной деятельности казанских татар».

⁸⁶ Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в приволжском крае 1910 года: документы и материалы / сост.. авт. предисл., прим. и сокр. И.К. Загидуллин; сост. указ. Р.М. Залялетдинова. Казань: Изд-во АН РТ, 2015. С. 33. Данный источник указан кандидатом исторических наук Г.А. Николаевым, за что выражаем ему искреннюю благодарность.

⁸⁷ Ашмарин Н.И. Ответ «Деятелю». Рукопись статьи, написанной как отклик на публикацию «По инородческому вопросу» в журнале «Деятель» (1909. № 9. Сентябрь) // Там же. С. 164—169.

⁸⁸ Там же.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Качи совы [Качи ҫави]

(Чувашская легенда)

Были сырье, холодные, осенние сумерки, когда я на паре тощих чувашских лошаденок пробирался в немудреном экипаже по мало торной проселочной дороге в один из самых глухих углов Курмышского уезда. Я ехал погостить к моему старинному другу, который уже много лет был учителем в одном маленьком чувашском селе и которого я давно не видал. Было студено. Ветер с остервенением носился по опустевшим полям, гоня перед собою тысячи сухих листьев и былинок. То он сгонял их в кучи, то снова разгонял в разные стороны, то крутил их и сероватым облаком поднимал высоко в воздухе, словно тешился ими, как игрушкой. Свернувшиеся в трубочку сухие листочки катились по истерзанному полю. По временам они останавливались тихо шурша, точно совещаясь между собою, как им избавиться от злого мучителя ветра, но тот налетал с новою яростью и расстраивал их маленькие планы. Тощие оборванные стебли полыни низко сгибались под дуновением ветра и, выпрямившись, дрожали, как будто от холода и ужаса. Лес опустел. Он стал каким-то сквозным. Однообразный желтый ковер упавших листьев покрыл подножия вековых дубов. Унылое завывание ветра отдавалось в ушах грустною мелодией. Казалось, что где-то далеко пел какой-то невидимый хор. Как будто кто-то плакал в этой песне, хороня что-то дорогое, невозвратное. Бледные тучи неслись высоко над лесом и роняли на сырую землю капли горьких слез.

Я проезжал мимо Качи совы — могилы Качи. Мрачное небо, глухой шум дубов напоминали мне мрачную легенду об этой однокой лесной могиле, сложенную местными жителями. Я неоднократно слышал ее из уст старого чуваша — моего ямщика.

— Давно это было, — рассказывал он. — Старики говорят, что это случилось еще до царя Ивана, когда в эти темные дубовые рощи еще не ступала нога русского человека, когда здесь, живя на свободе, не платя ни податей, ни ясака, хозяинчили чувашские люди. На том месте, где теперь шумит дремучий лес, где высятся древние, могучие дубы, стояло чувашское селение. Теперь от него нет и следа, только говорят в народе, что далеко в лесу, на заброшенных полянах до сих пор еще видны могильные бугры, останки старинных людей. Вымерла ли деревня или переселилась на другое место, никто этого не знает, только нет ее теперь. Густой лес покрыл ее своею чащей и, где прежде текла бойкая жизнь, теперь бродят голодные волки да кричат по ночам хищные совы. В то давнее время в деревушке жил богатый умный старик Изеней. Боль-

но богат был Изеней мучи¹. Что было у него скотины, что пчел на пчельниках, что хлеба в высоких амбарах. Рано отнял бог у Изенея жену, и остался он один с маленьkim сыном Качи. С раннего детства выделялся Качи среди своих ровесников и красотой, и умом, и удастью. Бывало, как пройдет Качи по улице в новом праздничном кафтане, в белой, как снег, рубахе, все девки на него заглядывают. Кто бывал веселее его на улахах², кто мог такую песню спеть, как он, такую сказку рассказать? А уж краснобай-то какой был, такое ввернет иной раз словцо, что от хохоту все животы надорвут.

Завидным женихом был Качи. Любая деревенская красотка пошла бы за него с охотой, но никого ему было не надо. Качи был влюблен в одну Мерчену и о ней одной мечтал. Татарского рода был отец Мерчени Сюкей. Уже давно пришел он неизвестно откуда и поселился в деревушке. Большого хозяйства Сюкей не вел, а денежки у него водились. Из всей семьи у него было только старуха жена да хорошенъкая бойкая дочка. Красива была Мерчену: смуглая, румяная, брови дугой. Больно засматривались на пригожую девушку деревенские молодцы, но она себя строго держала, не то что другие, не теряла головы на шумных улахах да на веселых лесных гуляньях — ярмарках, что вконец кружат головы чувашских парней и девиц.

Долго ухаживал влюбленный Качи и все безуспешно, слишком крепка была Мерчену. Как-то раз встретился с нею Качи в жаркий летний день на покосе и говорит: «На все я для тебя готов, будь мою! А не пойдешь ты за меня замуж — загубишь меня навек». Подумала Мерчену и отвечала: «Полно, все ли ты можешь сделать? Хорошо, буду я твою, только ты исполни одну мою просьбу. Если побоишься — простишься со мною навсегда. Знаешь, там в лесу, у большого оврага, растет старый дуб Киремети, сруби ты и принеси мне с него ветку». Сказала Мерчену и пошла своим путем, а Качи, волнуемый смутною тревогой, долго стоял опустив голову и думая о страшном, предложенном ему условии.

Сильно опечалился парень, но что делать? Подумал он и решил, что не видать ему счастливых дней без Мерчени. На утро чуть свет встал Качи. Мрачные думы бродили в его голове. Страх перед опасным делом, которое он замышлял, заставлял колотиться его сердце, но милый образ любимой девушки, рисуясь в его воображении, рассеивал черные мысли и перед ним вставала неотразимо картина возможного будущего счастья. Обулся Качи, оделся, взял топор, вышел за околицу и бодро зашагал по узкой тропинке,

¹ *Мучи* (при обращениях *мучей*) — старший брат отца, почетное название стариков. (Замечания здесь и далее — автора, выделения курсивом и добавления в угловых скобках — наши. — В.Р.)

² */Улах/* — вечеринки, где собирается молодежь, буквально — единственное место.

Приложение

которая вела в лес к древнему, заветному дубу злого Кирemetи. Еще солнышко не взошло, когда пришел Качи к глубокому оврагу, еще птички не заводили своих утренних песен. Объятый тихою дремотою стоял темный лес. Там, на широкой поляне, во все стороны раскинулся могучий вековой дуб. Его железные корни, словно лапы, глубоко вонзились в землю, далеко в синее небо уходил он зеленою вершиной, точно богатырские руки протянул он свои крепкие сучья.

Объятый трепетом, тихо подошел Качи к дереву. У него билось сердце, руки дрожали и неуверенно сжимали рукоятку топора. Вдруг на мгновение мелькнуло перед ним чудное, очаровательное лицо Мерченя. С диким, безумным отчаянием замахнулся он топором. Блестящее стальное лезвие сверкнуло в воздухе и тихо, почти без шума, упала на влажную от росы землю ветка священного дерева.

И лишь только коснулась земли зеленая ветвь, громовые раскаты потрясли безмолвную тишину леса. Заревела буря, блеснула молния, зашумели, затрепетали старые дубы, послышался резкий конский топот и из лесной чащи темной выехал злой бог Кирemetь. На нем был белый суконный каftан, остроконечная лисья шапка украшала его серую голову, по пояс была его длинная белая борода. Золотом и серебром блестела сбруя коня. Конь дико ржал и его глаза метали огненные искры. Ледяной ужас сковал все члены Качи. Страшно и дико захотел Кирemetь, подскакал к несчастному парню и коснулся его груди рукоятью своей ременной нагайки. Точно громом убитый, пластом грянулся озмь безжизненный Качи, раскинулся в стороны мертвые руки, а Кирemetь круто повернул коня и ускакал в глубь дремучего леса.

Скоро хватились в деревне Качи. Искали, искали и наконец нашли мертвого у корня священного дуба. Ворот его рубахи был разорван, а на бледной груди ясно выделялся черный знак, словно было выжжено раскаленным железом изображение древесной ветки. Совсем был убит горем старый Изеней, а Мерчень, как услыхала о страшном несчастии, словно безумная побежала в лес и с рыданием бросилась к безжизненному трупу. Она то плакала, то смеялась, насилиу ее увили. Так и похоронили Качи у оврага под старым деревом Кирemetи. А Мерчень все бегала плакать на его могилу, совсем стала дурочкой, исхудала, оборвалась. От прежней красавицы не осталось и следа. Так ходила, ходила Мерчень да и пропала, видно, заплуталась и погибла в дремучем лесу.

1894

Николай Ашимарин. Качи сювы // Волжский вестник. Казань. 1894. № 309.

Из чувашских впечатлений

(Отрывки из записной книжки)

... Я вышел на платформу Шихранской станции³. Далёко стальной блестящей лентой убегал от меня рельсовый путь. Как-то странно непривычным диссонансом выглядит он в центре чувашской земли. Конечно, диссонанс этот сгладится со временем. «Мы ведь тоже молодцы, между Петербургом и Москвой живущие люди» (!) — говорит чувашин. А вот он едет параллельно рельсам на дровнях с трубкой в зубах и изредка оплевывается; как он хладнокровно смотрит на брызжащий паром поезд, на непонятное для его ума хитрое создание техники!.. И мне вспомнилось, как прошлым летом проливной дождь загнал меня в курную избу в деревне Ямаш...

Собрались несколько баб. После расспросов о том, не солдат ли я, есть ли у меня «карчик» (старуха-жена), бабы обратили пристальное внимание на привезенный мной зонт; они ходили вокруг него, трогали его пальцами; когда же я его раскрыл, они шарахнулись в стороны и долго повторяли: «ай, ай»...

Даже такие несложные чудеса машиностроения, как плетенка на железном ходу, возбуждают у чуваш некоторый род удивления или, вернее, почтания; они любезно осматривают каждый винтик. Все эти плетенки и зонтики обыкновенно соединяются в воображении чуваша с толстой фигурой привилегированного человека — русского кулака в синем кафтанчике и картузе. В их песнях он фигурирует под названием казанского купца, идеально сытого и толстого человека... Но у чуваша мало зависти к другим общественным положениям: он скромен и не чурается грязи. Редко, редко встретишь чуваша-«идеалиста»... Мне попадались такие. Один ходил в монастырь, но вскоре возвратился; он говорил, что в миру жить плохо, «хуже, чем в монастыре», потом он занялся портняжным искусством, я его мало знал... Гораздо поучительнее мой друг: «Кузька». В обществе его, его работника Мирона и окончательно завравшегося в своей болтовне русского парня «медянского Илюшки», неизвестно зачем шатавшегося в Чувашляндии, я провел столько забавных, интересных часов.

«Кузька» был несомненный поэт, хотя русско-чувашский жаргон, на котором он объяснялся, был несомненно «таловый», по чувашскому выражению. Как он расхваливал своих невест! «Душа их ясный, как хрусталь и сердце прозрачный, как стекла». Кузька грамотный, он кончил курс в начальной школе даже с похвальным листом, он много терся в соседнем волостном правлении, слышал чтение массы официальных бумаг, начинающихся со слов «указу», что сильно повлияло на склад его речи и окончательно сбило его с толку: он стал ввертывать канцелярские фразы совершенно некстати. Когда я впервые вошел к нему в избу, меня удি-

³ Цивильского уезда.

Приложение

вили два листа бумаги на стенах со странными надписями: на одном был список невест: «Желающее по душе за миня выходить за мужа», а на другом красовалось: «У человека пять чувствов срения» и т. д. Оба листа подписал «Кузьма Архипов господин»... На мой вопрос о цели вывешивания объявлений, Кузьма бессмысленно ответил: «По указу требования закона»...

Он всегда радушно угощал меня яичницей, соленоей рыбой и особенно чаем. За чаем всегда был склонен расчувствоваться и поведать мне свои мечтания. Он мечтал о самой красивой и богатой чувашке в округе (ведь все в него влюблены)! Женится он и, конечно, его выберут в старшины, кого же больше?

Тут «Кузька» уже прямо начинал бредить: он наставит бочек с водкой по всем деревням волости. На Торбайской колокольне будет звон, а в газетах «сделают публикаций, чтобы знал вся публик»... И он грезил наяву, совершенно трезвый. Не подумайте, что Кузька был слабоумный. Нет! В будничных делах он обыкновенный чувашин-практик, но в свободные часы на него нисходил иногда Бог поэзии и он мечтал. В этом отношении он был полной противоположностью своему работнику Мирону, у которого не было ни на грош фантазии... Но о нем после.

Кузьма иногда увеселял нас своеобразной пляской. Он считался первым плясуном в деревне и пляска его была национальной. Я всегда усматривал в ней сходство с известным «танцем живота» и это сходство не могло быть случайным. О разворачивающих городских влияниях на чуваш того угла, о котором я говорю, не может еще быть и речи. В пляске Кузьмы, равно как и во многих свадебных песнях чуваш, в которых они величают незамаскированную производительную силу природы и перечисляют телесные достоинства жениха и невесты без всякого сознания пошлости этих перечислений, я вижу переживания старинного фаллического культа.

Что касается вообще чувашского культа, в нем есть много странного: видно, что, несмотря на вековое существование мифов, народ страшно мало думал в отвлеченной области. Интересен сообщенный мне тем же Кузьмой рассказ о Кирemetи, как о глупом сыне чувашского Бога. «Однажды Бог пошел в церковь к обедне, а Кирemetь остался из-за лени дома и стал безобразничать, выдергивая деревья и ставя корнями вверх. Когда Бог пришел от обедни, он рассердился на Кирemetь и прогнал его в лес, и стал тот лесным богом». Я спросил Кузьму, кому же Бог ходил в церковь молиться. Кузьма задумался на минуту, но потом ответил: «Должно быть, кто-нибудь есть повыше его!..»

Кузькин работник Мирон не дал бы и такого ответа. Как было отчество Мирона, я не помню, Ильич или Иваныч... Но Кузьма величал его «Хомиличем» и при этом объяснял, что величает так потому, что Мирон «всякое дело по Хорменному исполнять может» (!)... На самом деле Мирон едва ли был на что способен. У него была такая маленькая голова — с большой кулак! Мне вспоми-

нается, как мы ходили изредка с ним и Кузьмой на ближайший пчельник к чувашину Чурайкину, который постоянно показывал нам одни и те же привезенные его сыном матросом из Японии громадную плетеную шляпу и две-три коробочки. Дорога шла полем. Идешь, бывало, в палящий знойный день межой, рожью. Спелая, золотистая рожь склоняет на тебя свой полный колос, она так высока, что почти покрывает головы... Кузьма в восхищении, а Мирон шагает хладнокровный, изредка произнося лишь отрывочные фразы: «Нынче яблок нет ево,.. нынче яблок плохой ево»... и как будто не голова, а плохо повертывающаяся деревяшка прикреплена к его плечам... По дороге раз пять искупаемся в маленьких искусственных прудах, за тобой лезет в прут целый десяток чувашлят, составляющих кортеж; вода мутится и от обилия купальщиков даже уровень ее поднимается.

... С обладанием головою микроцефала у Мирона была связана решительность характера... Впервые я наблюдал ее во время рыбной ловли. Мы были в 30 верстах от Мироновой деревни в совершенно незнакомых для нас местах. Шли мы издалека, солнце уже закатилось, есть хотелось страшно, а нечего было. Мы остановились на время в лачуге у озера. Хозяин представил в наше распоряжение лодку и бредень. Пока мы готовились, спустилась уже совсем ночь. Было до того темно, что, когда мы вошли в воду, берег тотчас исчез из виду. Мирон глупо лез вперед в незнакомую воду, изредка беспомощно булькал где-то в темноте, но не смущался этим. Шедший позади всех «мядянский Ильюшка» совершенно не кстати врал о том, что в деревне у него хороший дом и под домом улей (!). Мне было жутко. Рыба ловилась, класть ее было некуда, приходилось класть за пазуху, где она неприятно билась и скользила. Наконец я выдернул Мирона на берег; скоро на берегу трещал костер и почти так же громко трещали рыбьи кости в железных челюстях дикого чувашина... «Хорош рыба попал, вкусна».

Кузьма злоупотреблял глупостью Мирона, посыпая изредка на мелкие кражи; его иногда ловили и били. Мирон и умер от побоев, он как-то некстати попал раз на мирские посидки, куда его не пускали, очень уже его не любили девки, находя его не состоятельным во всех отношениях...

1895

Ашмарин Н.И. // Волжский вестник. Казань. 1895. 15 марта.

Ответ «Деятелю»

В № 9 журнала «Деятель», издаваемого в Казани А. Соловьевым помещена статья неизвестного автора «По инородческому вопросу», заключающаяся в себе не только порицание всей постановки учебно-воспитательного дела среди приволжских инородцев, но и попытку доказать ее совершенную несостоятельность.

Приложение

Статья не содержит в себе решительно ничего нового, на что можно было обратить внимание и что отличало бы ее от целого ряда других статей такого же содержания, авторы которых, не обладая никакими познаниями по рассматриваемым ими вопросам, обрушиваются с пеной у рта на всех и вся, сваливают все в одну общую груду и думают кого-то и чем-то убедить, скрывая свое полное невежество в потоке крикливых фраз и дикой брань.

Не обладая запасом сведений и достаточным умственным развитием, они черпают все и отовсюду, не соображаясь ни с какими обстоятельствами, берут ничтожные факты, нередко совершенно исказя их, и преподносят все это читателям в виде странной и бессвязной смеси, в которой не найдешь ни конца, ни начала.

Так как вся статья «По инородческому вопросу» сщита из столь разношерстных лоскутьев, что вывести из нее заключение о том, что, собственно, хотел сказать ее автор, не представляется возможным, то мы перелистаем статью, следя за теми неожиданными скачками, какими борзо несется плохо дисциплинированная мысль автора.

Откройте первую страницу. Нападая на «несчастную горсть», которая проповедует просвещение инородцев «не на русских началах», автор говорит: «Русский народ без помощи миссионеров, только на основании закона побратимства, путем мира и любви слил в одну семью мордву-терюхан (чит[ать] терюхан) Нижегор[одской] губ[ернии].

Очевидно, автор совершенно не знает истории мордовы-терюхан; если бы он потрудился познакомиться с нею, то он узнал бы, что обрусение этой части мордовы произошло вовсе не путем мира и любви и не на основании закона побратимства, а что эта мордва потеряла свой язык благодаря принудительным переселениям⁴, а также, по преданию, запрещению пользоваться родным языком, существовавшему при князьях грузинских, владевших этой мордвой. Таким образом, терюхане обязаны своим обрусением вовсю не миролюбимому русскому народу, а тем же инородцам, которых так недолюбливает автор статьи.

Говоря словами автора, «русский народ не угнетал, не порабощал никого, он братски сливался со всеми народами, входившими в состав русского государства» (137 с.) и, добавим мы от себя, никому не навязывал силой своего языка.

На стр. 138 автор говорит: «нужно выяснить суть христианского учения на родном языке не только инородцам, но и нам, забытым русским», очевидно, признавая необходимость проповеди на инородческих языках; однако на стр. 140, забыв о прежде написан-

⁴ См. «Изв[естия] общ[ества] археол[огии], ист[ории] и этногр[афии]», т. Х. Н.И. Смирнов. «Мордва», 635 с. Этот автор говорит: «Обрусение вотчинной мордовы было побочным продуктом экономических стремлений вотчинников».

ном, он говорит уже другое. Называя инородческий язык ненужным никому, кроме лиц, занимающихся этнографией, хотя на стр. 138 им и было заявлено, что «нужно просветителям инородцев знать язык просвещаемого»⁵. Понять это противоречие в словах автора я предоставлю другим.

На той же странице мы встречаемся с заявлением, что нельзя назвать просвещением перевод на инородческий язык учебников, дающих знания, что просвещение не объединяющая сила, что только просветив и образовав себя можно образовывать и просвещать других. С последним положением автора нельзя не согласиться, как и со всякого рода другой азбучной истиной, но его первое положение (о переводе учебников) нуждается в некотором ограничении. Разве просвещение народа не требует сообщения ему необходимых знаний. И возможно ли оно вообще без приобретения их.

На стр. 138 автор говорит: «нужно истинное просвещение дать русским, прежде всего, такое же и инородцам», а на стр. 140 заявляет следующее: «забота об инородцах была видна везде: их просвещали и сверху друзья — инородцы, и помогали им русские интеллигенты по своей глупости».

Сваливая всех инородцев в одну большую кучу, он называет их сытыми, наделяет их всякими льготами (стр. 140), а на стр. 141 говорит о вымирающих вотяках, черемисах, чувашах — вымирающих, очевидно, от излишне сытости и обилия всяческих льгот.

Некоторые вопросы, которых касается статья, очевидно, ее автору не под силу; к таковым относится вопрос, почему инородцы отатариваются, делаются магометанами.

По мнению автора, инородцы переходят в магометанскую веру потому, что татары учат их своему (т.е. татарскому) языку. Русские не учат инородцев своему языку, и инородцы бегут от христианства.

Ни для кого не тайна, что дух религиозного прозелитизма развивается всего сильнее в небольших религиозных общинах, членам которых угрожает постоянно поглощение другой, господствующей религией, тогда как большие религиозные общины теряют этот дух по мере своего увеличения.

Будучи окружены в течение нескользких столетий людьми другого вероисповедания, по отношению к которым они должны были беспрерывно стоять настороже, приволжские татары воспитали в себе непоколебимую стойкость в вере и стремление к ее распространению в среде других малокультурных инородческих племен.

К этому присоединилось еще одно обстоятельство, автору статьи «По инородческому вопросу», конечно, совершенно не известное, это — близость всего строя различных инородческих языков (чув[ашей], вот[яков], чер[емис]) к строю татарского языка. Чу-

⁵ На стр. 140 напечатано: «Пусть они (инородцы) беседуют на своем языке, сколько им хочется», а на стр. 147 — «мы должны, наконец, пока нас не съели инородцы, приказать им говорить по-русски».

Приложение

вашский язык близок к татарскому, потому что это языки одного происхождения — тюркские; что касается черемисского и некоторых говоров вотского языка, то они переполнены тюркскими словами и имеют одинаковое синтаксическое строение с татарским языком. Если к этому еще прибавить сравнительную бедность татарской фонетики и чрезвычайную простоту морфологии, то для нас не будет удивительным, что инородцы, столь быстро усваивающие татарский язык, с таким трудом выучиваются говорить на языке русском — языке совершенно иного происхождения, одним из самых сложных среди европейских языков.

Не надо упускать из вида, что приволжские инородцы живут с татарами с давних пор, будучи связаны с ними узами политическими, торговыми и бытовыми; ассимилирование их татарами началось очень давно, и нет ничего удивительного в том, что время от времени мы слышим об отпадении в ислам той или иной горсти инородцев: эти отпадения представляют собой только конечный результат длительного процесса ассимиляции, начало которого лежит в очень отдаленном прошлом.

Совершенно, по-видимому, не зная языка инородцев, автор статьи пишет следующую фразу: «можно ли передать учение Христа не только на вотском, тептярском и черемисском языках, когда его трудно перевести на чисто татарский язык. Учение Христа так велико, так возвыщенно, что оно может быть передано только языком главного народа, языком русским, который имеет неисчерпаемое богатство, которым не обладает ни один из народов мира».

Непонятно, почему автор говорит о тептярском языке, на который никогда и не переводилось духовных книг, да, кроме того, такого языка и нет, а есть тептярское наречие, отличающее лишь в мелочах казанско-татарского наречия. Непонятно также и то, откуда знает автор, что русский язык обладает такими неисчерпаемыми богатствами, каких нет ни у одного народа в мире. Ведь для того, чтобы это сказать, надо быть редким лингвистом, который мог бы сравнить русский язык со всеми другими развитыми языками и доказать на фактах его преимущества.

Мысль о том, что мы лучше всех других и что все у нас лучше, чем у других, — очень вредная мысль: она приводит народы к застою и глупому самодовольству. Язык каждого народа является отразителем его духовного богатства, и чванное почивание на сомнительных лаврах не умножит этого богатства, а только поведет к его расточению. Не надо также забывать и того, что христианское учение пришло к нам первоначально не на русском языке, и, несмотря на это, едва ли кто усомниться в том, что оно было передано нам в полном соответствии с его величием.

Если, как говорит автор, церковное служение на инородческом языке не дает веры (142 с.), несмотря на то, что оно дает понимание содержания службы, чего автор не отрицает, то что же может дать инородцу славянское богослужение, непонятное, как говорит

автор, для самих русских (с. 142). Ведь не придет же эта вера к несчастным инородцам (так называет их однажды автор, именуя их в прочих случаях паразитами), если они, стоя в церкви, будут слушать службу, в которой они не понимают ни слова.

Мнение автора о бедности инородческих языков и невозможности правильного перевода на них богослужебных книг преувеличено: языки эти очень богаты как словами, так и оборотами, и при хорошем знании все христианские доктрины и молитвословия могут быть переданы на них без искажения смысла.

Болтовня о бедности инородческих языков слышится уже давно, но она исходит от лиц русского происхождения, которые, несмотря на свое долгое проживание в инородческих селениях, не взяли на себя труда изучить язык инородцев и их внутренний мир.

Если бы автор статьи перестал смотреть на инородцев как на паразитов и познакомился бы с той огромной работой, какая выполнена переводчиками на инородческие языки за последнее сорокалетие (я имею в виду преимущественно чувашей). То он убедился бы воочию, насколько важна эта работа для интересов не только христианства, но и государственных.

Она повела к широкому распространению грамотности среди чувашей, внесла значительное улучшение в их домашний быт и, что всего замечательнее, послужила усвоению ими русского языка.

Из всех приволжских инородцев, за исключением мордвы, которая, в силу географических условий, подпала ранее русскому влиянию, молодые чуваши наиболее грамотны и наиболее правильно говорят на русском языке.

Причина этого ясна. Первоначальное обучение в школе на родном языке и правильно поставленная на нем христианская проповедь положили твердое основание для общего развития, а следовательно, и для усвоения государственного языка.

Разумеется, одного богослужения на инородческом языке недостаточно: надо, чтобы священник, будь он русский или инородец, вполне соответствовал своему высокому призванию, чтобы он не смотрел на церковь и прихожан как источник доходов, чтобы он сознавал жизненные интересы своей паствы и был связан с нею неразрывными духовными узами.

Одного богослужения на инородческом языке, не подкрепленного авторитетом всеми уважаемого священника, недостаточно для процветания церковной жизни в инородческом приходе, точно так же, как недостаточно и школы для просвещения темных масс, хотя бы обучение и шло на родном языке, если личность учителя (будь то инородец или русский — все равно) ничтожна и невежественна, если учитель угнетает нуждой, если школа помещается в жалкой холодной конуре и не имеет самых необходимых учебных пособий.

Инородцев гонят в татары или назад, в язычество, не излишнее ухаживание за ними, а именно полнейшее отсутствие всякого к ним внимания. Там, где переход в ислам не подготовлен веками и где

Приложение

существует правильно поставленная школа с начальным преподаванием на инородческом языке, там, где священник, будь то инородец или русский, знает язык своих прихожан и заботится о действительном просвещении своей паствы, а не только о сборах (тунеядцы, конечно, есть и среди инородцев), там народ понимает значение родного языка, и отпадений в магометанство не замечается.

Скорбь автора по поводу того, что создана особая инородческая семинария и что на инородческие языки переводятся учебники, объясняется не чем иным, как беспричинной озлобленностью автора на всех инородцев, без различия национальностей и степени культуры, и полнейшим непониманием инородческого вопроса в Поволжье.

Н. Ашмарин.

1909

Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы / сост., авт. предисл., прим. и сокр. И.К. Загидуллин; сост. указ. Р.М. Залялетдинова. Казань: Изд-во АН РТ, 2015. С. 164—169.

Из стихотворений [Г]а[бдуллы] Тукаева

И. Любовь

Не зазеленеет земля, и не распустится роза, если её не оросят дождевые капли.

Откуда взять стих поэту, если никто не вдохновит его?

Скажите, какой поэт не воспрянул духом от любви к красавице? Байрон? или Лермонтов? или Пушкин — который из них?

Сердце человека — бесполезный кусок мяса, если его не разрежут на части острые ножницы любви.

Я зажег огонь моего творчества от сверкающих бриллиантов её зубов; скажите, что в моих стихах уступает по блеску жемчужному ожерелью?

Этих татарских поэтов не трудно оставить позади себя: пусть же бич любви гонит вперед пылкого любовника.

Я откажусь от владычества над всею вселеною, лишь бы только я мог стать слугою любви.

О, как сладостны тайные муки, тайное горение! Есть ли кто на свете кроме меня, кто понял бы это?

Я думаю, что все «аххары»⁶ любви правее меня; далеко до меня Ферхаду и Меджнуну! в сравнении с ними я — «танчи»⁷.

⁶ Политическая либеральная партия в Турции, в основу своей программы ставившая децентрализацию управления.

⁷ В Казани, под редакцией М.Г. Исхакова, орган левой татарской молодежи <...> («Звезда заря»); отсюда образовалось новое слово *танчи*, означавшее сторонника крайних левых взглядов (здесь и далее замечания редакции «Восточного сборника». Нами пропущены слова, написанные на арабской графике, а также орфография татарских слов и правописание оригинала текста. — *B.P.*).

II. Разбитые мечты

Все переменилось перед моими очами: вижу, пролетели мои юные годы. Когда я устремляю взор па небосвод моей жизни, я вижу на нем вместо тонкого серпа луны ее полный, светлый диск.

С каким бы рвением я ни водил по бумаге моим пером, изпод него уже не выплетают прежние безумные, чистые, молодые искры любви.

Ах, моя святая, унылая лира! почему ты так скоро умолкла? Рвутся твои струны, а я угасаю — вижу, наступает час нашей разлуки.

Птица моего сердца выпетела из тесной клетки мира: хотя Творец и создал ее радостной, но Он создал ее чужою для этого света.

Как бы она ни тосковала, сидя на деревьях моей родины, — все они посохли, нет ни одного из них живого, зеленеющего.

Нет у меня и тебя, мой золотой друг, мой угасший друг, одна улыбка которого озаряла мой жизненный путь! Ты умерла, моя мать, не успев осушить слез на своих очах! Зачем ты подарила миру столь чужого для него человека?

С тех пор, как ты, мама, поцеловала меня в последний раз, стража, стерегущая любовь, гонит твоего сына ото всех дверей.

Сердца людей жестче и холоднее, чем камень, лежащий на твоей могиле; пусть же льются на этот камень мои самые сладостные и самые горькие слезы!

III. Лесной дух⁸

1.

Как-раз позади Казани есть деревушка Кырлай; когда поют, то, для рифмы, всегда прибавляют: «тауыклары джырла» (т.-е. там поют куры).

Хотя я и не там родился, но я там жил, боронил землю, сеял и жал хлеб.

Вокруг этой деревни — этого я не забуду никогда — всё был лес, а луга с зеленою муравою расстилались там как бархатный ковёр.

— Велика ли деревня? — спросишь ты. — Нет, она совсем маленькая, и народ, живущий в ней, пьёт воду из крошечной речушки.

Там ни холодно, ни жарко, — так себе, в самую нору; там и ветер дует вовремя, и дожди идут, когда надо.

В лесу около деревни рдеет малина и клубника, и столько там этих ягод, что мигом наберешь их целое ведёрко.

А как там весело! Ели и сосны стоят рядами как войско; я не раз отдыхал, лежа у их корней и глядя вверх на синее небо.

У корней лип и берез растут вместе с щавелем и грибами алые и розовые цветы, и пышно распускаются цветочные почки.

⁸ По-татарски: *шурдә*.

Приложение

Беленькие, красненькие, аленъкие, жёлтые-прежёлтые, голубенькие и зелененькие цветочки распространяют вокруг свой чудный аромат.

Разноцветные бабочки прилетают и целуют цветы; они то как будто улетят, то снова приникнут к чашечке цветка.

Иногда вольные птицы поют там, и тогда по лесу разносится их звонкое щебетанье; их чудное пение проникает в самую глубь человеческой души.

Тут и бульвар, и клуб, тут цирк и танцевальный зал, тут театр и оркестр, и концерт!

Велик этот лес, и не видно ему конца; он — точно безбрежное море, точно бесчисленное войско Чингиза.

Когда видишь этот лес, вдруг приходят на память славные, счастливые дни наших дедов и их лихие богатырские наезды.

Перед тобою открывается завеса истории, и ты говоришь с тоскою: «Ах почему же мы стали такими? ведь и мы тоже созданы Богом!»

2.

Я уже написал кое-что о том, какое там лето, но про осень и зиму пока писать не буду. Не буду писать и про деревенских красавиц — румяных, чернобровых и черноглазых.

Не буду я говорить и о весенних деревенских гуляниях (*джызын*) ни о веселом празднике весенней пашни (*сабан туын*): я боюсь, как бы мои мысли не отошли слишком далеко от моей цели.

Стой! да я в самом деле сбился с дороги! У меня совсем и из головы вон, что я поставил в заголовке моей сказки «Лесной дух».

Потерпи немного, читатель, я сейчас начну писать о нем: как только я подумаю о моей деревне, я тут же теряю голову...

3.

Разумеется, в этом дремучем лесу есть и всякие звери: и медведи, и волки, и лисицы-лиходейки.

Есть там и зайцы, и кроты, и белки, и суслики, и лоси; тот, кто часто бродит, охотясь по лесу, встречает там всех этих зверей.

Лес очень густой, и потому ходят слухи, что в нем водятся и джинны, и пери, и разные албасты, «упыри» (*убыры*), и лешие.

В этом нет ничего удивительного; может быть, все это там и есть; ведь лес очень густой и очень большой. Чего только нет на небе, а ведь этот лес такой же бесконечный, как небо.

4.

Ну, скажу-ка я тебе об этом слов пять или шесть; ну, спою-ка я тебе что-нибудь по своей привычке.

Раз в прекрасную лунную ночь один молодец из этой деревни запряг лошадь и поехал в лес за дровами.

Скоро он доехал до леса и тотчас же принялся за работу: стал он рубить дрова, и по лесу раздались удары его топора.

Творить во имя идей

Летняя ночь была, как водится, холодновата; все птицы спали; в лесу было тихо.

Тихо в лесу. Погода славная. Наш дровосек знай себе рубит да рубит — и кругом не оглянется!

Вот он немного приостановился. Чу! чей-то неприятный крик разнесся по лесу.

Наш молодец вздрогнул и стоит как окаменелый: не понимает, что это такое. Вдруг он видит перед собою какое-то чудище.

Что это? беглец или джинн? или это привидение⁹?... Это что-то безобразное, ужасное! это, просто, не знаю что!

Нос — кривой, загнутый как удочка; руки — кривые; ноги похожи на ветви или сучья.

Его впалые глаза блестят и сверкают огоньками. Если бы ты его увидал, не только ночью, а даже средь бела дня, на тебя напал бы страх.

Сам совсем нагой да тоненький-претоненъкий, а по виду похож на человека! Ростом — со средний палец, а на лбу — рога.

Пальцы у него не кривые, а прямые, но только уж очень безобразны, и каждый палец длиннее полуаршина.

Очень долго стояли они, пристально глядя друг другу в глаза; наконец храбрый дровосек спросил: «Чего тебе от меня надо?»

— Не бойся, молодец, я не вор и не разбойник; я не граблю но дорогам, но я и не очень справедлив.

У меня есть одна повадка: я щекочу до смерти тех, кто мне попадается в одиночку. Вот я и сейчас реву от радости, что увидал тебя.

Мои пальцы созданы для щекотанья: иной раз случается, что я до тех пор щекочу человека, пока он не умрет от смеха.

Иди-ка и ты ко мне, молодчик, пошевеливай-ка своими пальчиками! Давай-ка поиграем с тобой в щекотку!

— Хорошо, хорошо! Я не прочь, я согласен поиграть с тобою; но только мне думается, что ты не согласишься на мой уговор.

— Какой уговор? Говори, бедненький человечек! Но только, пожалуйста, давай поскорее играть: я соглашаюсь на всё, что ты ни велиишь.

— Ну, так слушай хорошенъко: и скажу тебе свое условие. Вон видишь там длинное толстое дерево; давай взвалим его вместе на телегу; я и сам помогу тебе.

На одном конце бревна есть щель; вот ты, лесная овца, и держись крепче за это место!

Леший не перечил, согласился на предложение и поспешил, куда ему велели, шагая крупными шагами.

Он вставил в зияющую щель бревна свои пальцы... Читатель, видишь ли ты, какую удочку закинул ему наш молодец?

Дровосек стал колотить топором по забитому в щель клину и понемножку налаживать свой коварный замысел.

⁹ <...> (*брәк, брәк*).

Приложение

Леший засунул руку в щель — и не пошевельнет её; сам с места не тронется, а на топор и не взглянет: ему и невдомёк, какую ловушку готовит ему человек.

После нескольких ударов клин выскочил, и пальцы Лешего были стиснуты бревном.

Леший смекнул, в чем дело, стал кричать и реветь, скулить и звать на помощь своих товарищей.

Теперь уж он начал умолять нашего молодца, каяться и притворяться святым:

— Пожалей меня хоть немножко, освободи меня, миленький человечек! Я никогда больше не трону ни тебя, ни детей твоих, ни твоей родни.

И другим я не велю трогать тебя: я скажу, что ты мой друг и что я сам позволил тебе ходить по этому лесу.

Ах, как больно руке!.. Друг мой, отпусти меня! Смилийся, отпусти! Какая тебе польза от мучений Лешего? зачем тебе они?

Леший метался и рвался и от боли был готов сойти с ума, а наш молодец тем временем собирался уезжать домой.

Он взял лошадь под уздцы, не обращая внимания на Лешего, и не слушал его воплей.

— Ах, молодец! видно, у тебя совсем черствое сердце! Скажи, пожалуйста, безжалостный: как тебя зовут и кто ты?

Если я останусь в живых до утра, до прихода моих друзей, то я по крайней мере скажу им, если они спросят, имя того, кто придавил мне руки.

— Что же, я, пожалуй, тебе скажу. Слушай: мое настоящее имя — «Летось» (*Былтыр*). Вот как зовут меня, запомни это, братишка!

Леший опять завопил и опять стал рваться и метаться, чтобы освободиться из ловушки и отплатить своему мучителю.

Он кричал: «Негодный Летось придавил мне руки и погубил меня! Ах, я умираю!.. Кто избавит меня от этой беды!»

Наутро пришли лешие и стали бранить беднягу: «Ты дурак! ты взбесился! ты сошел с ума!»

— Не кричи, уймись! говорили они ему. Вот дурак: его кто-то придавил еще летось, а он стал орать только в нынешнем году.

Перевел Н. Ашмарин.

1914

Ашмарин Н., Сеид-Якуб Сеид-Мемед, Акчурин Г. Из стихотворений А. Тукаева // Восточный сборник в честь А.Н. Веселовского. М.: Тип. М.О. Аттая и К., 1914. С. 268—273.

Содержание

Глава 1. Первые шаги в словесность	3
Глава 2. Исторический и сравнительный взгляд на мифологию	31
Глава 3. Исследователь и переводчик литературы Поволжья .	59
Глава 4. На волне общественно-научных и иных течений . .	94
Приложение	131

Научная монография

Родионов Виталий Григорьевич

**ТВОРИТЬ ВО ИМЯ ИДЕЙ:
о научной деятельности Н.И. Ашмарина**

*В авторской редакции
Верстка Э.В. Кирилловой*

Подписано в печать 14.10.2020. Формат 60×84¹/16.
Гарнитура Times. Физ. печ. л. 9,1. Уч.-изд. л. 9,3.
Тираж 100 экз. Заказ № 10.

Отпечатано в РИО БНУ «Чувашский государственный
институт гуманитарных наук»
428015, г. Чебоксары, Московский пр., д. 29, корп. 1

