

83.3(2 Рос-Алт)15  
У 630

Э. П. Чинина

Русская литература XIX века  
и становление  
молодой алтайской литературы

КОНТРОЛЬНЫЙ ЛИСТОК  
СРОКОВ ВОЗВРАТА

КНИГА ДОЛЖНА БЫТЬ  
ВОЗВРАЩЕНА НЕ ПОЗЖЕ  
УКАЗАННОГО ЗДЕСЬ СРОКА

Колич. пред. выдач.

3 ТМО Т. 3.600.000 З. 3184

= 552244 -

7(таА-3396)с.сз  
082-3

НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ ЦЕНТР КОМИТЕТА ОБРАЗОВАНИЯ  
И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ  
ГОРНО-АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Э.П. Чинина

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА XIX ВЕКА  
И СТАНОВЛЕНИЕ МОЛОДОЙ АЛТАЙСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ

Горно-Алтайск 1998

5-49119-ЛЕН-2

83.3(2Рос=Алт)5

7-630

Спонсор издания: Аудиторская контора "Веритас"

(директор Л. М. Шодоева)

**Рецензенты:**

кандидат филологических наук  
профессор *А. Р. Крайванова*,  
кандидат филологических наук  
*М. А. Толбина*

**Научный редактор:**

доктор филологических наук  
профессор *Е. А. Костюхин*

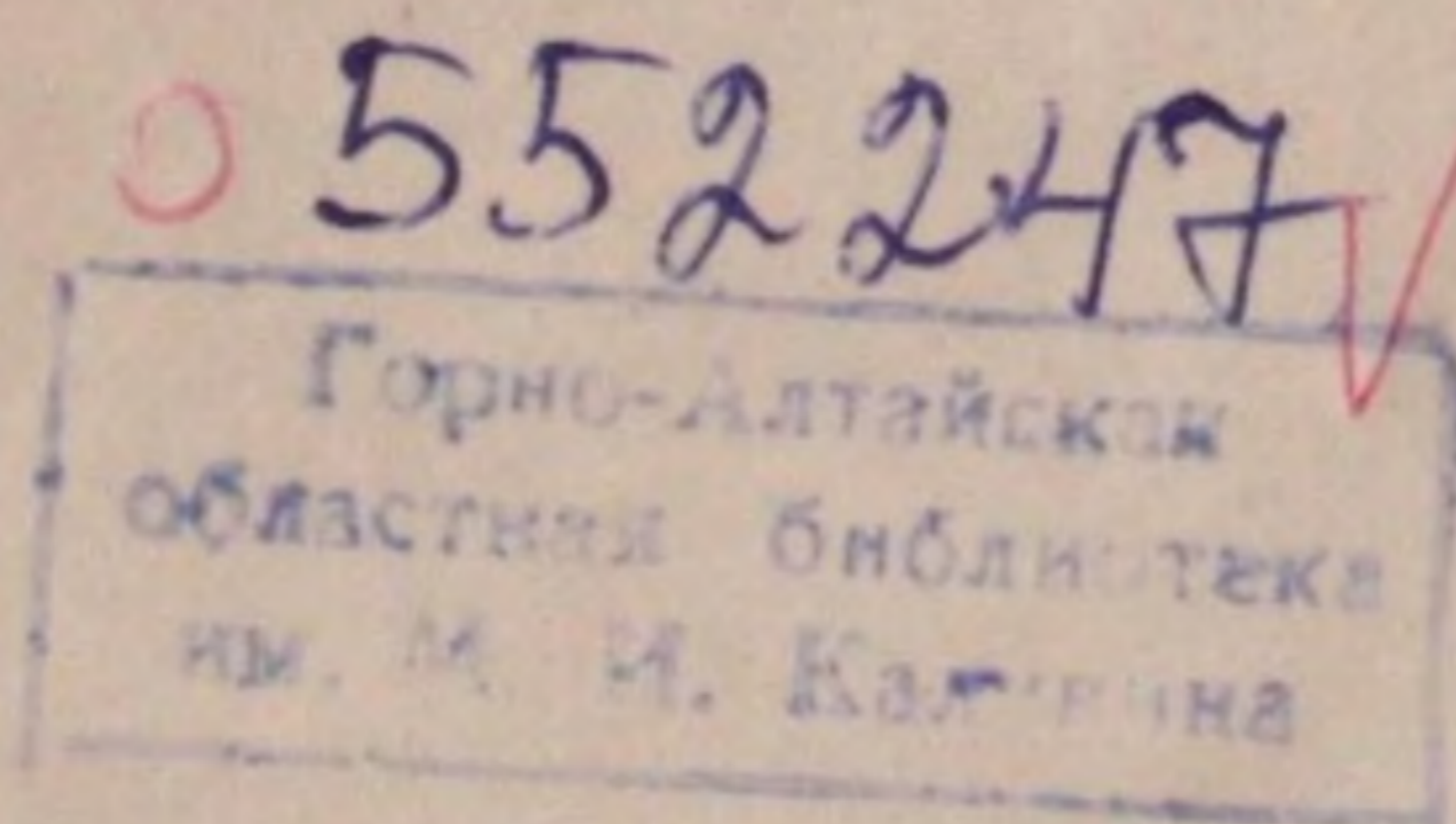
Утверждено Экспертным Советом Комитета образования и науки

**Э. П. ЧИНИНА**

**Русская литература XIX века и становление  
молодой алтайской литературы**

*В монографии рассматриваются русско-алтайские литературные связи в XIX веке. Пути становления письменной алтайской литературы связываются в работе с влиянием фольклора, классики XIX века и традициями русской духовной литературы.*

*Рекомендуется учителям литературы, студентам, школьникам.*



5-4ЭП - РЛ19Вис

## ВВЕДЕНИЕ

Настоящее исследование посвящено изучению русско-алтайских литературных связей, литературных влияний, которые испытала письменная алтайская литература, рассмотрению особенностей и своеобразия путей ее становления в XIX и в начале XX века.

История изучения письменной алтайской литературы представлена достаточно скромным количеством исследований. Алтайское литературоведение зародилось в 1930-е - 1940-е годы. В это время появились статьи и брошюры таких исследователей, как А.Коптелов, С.Кожевников, Н.А.Баскаков и другие. Однако, все эти исследователи изучали исключительно послеоктябрьский период развития алтайской литературы, который, надо сказать, представлял собой набор шаблонных идеологизированных псевдонародных песен о вождях революции и членах советского правительства, о советском строе, стране Советов и т.д. То есть алтайская литература этого периода - литература, так сказать, газетная, публицистика в стихах, не имевшая никакой печати самобытности и оригинальности. Литературоведы отметили существование литературного творчества М.В.Чевалкова и упоминали о нем как о писателе, заслуживающем внимания. Другие же писатели XIX века даже и не упоминались в их работах. Вплоть до 50-х годов существовало устойчивое мнение о том, что письменная алтайская литература началась только после Октябрьской революции. Лишь в конце 40-х годов появилась работа Н.А.Баскакова "Алтайский фольклор и литература" (1948 г.), в которой прозвучала мысль о существовании и дореволюционного периода развития алтайской литературы.

Выдающийся вклад в алтайское литературоведение внес С.С.Суразаков, ученик Н.А.Баскакова, работавший в 1950-е - 1970-е годы. С.С.Суразаков по праву можно назвать классиком научной литературной мысли, умным и требовательным педагогом, человеком, общение с которым доставляло радость и умудренным жизнью, и тем, кто только вступал в нее. По преимуществу, главным объектом научных интересов С.С.Суразакова стал древний алтайский фольклор, устная поэтическая традиция: героический эпос алтайского народа, пословицы и поговорки, сказки и т.д. Огромной заслугой С.С.Суразакова является фундаментальное десяти томное издание образцов алтайского героического эпоса, сравнительно-историческое изучение эпоса народов Сибири, написание учебного пособия по алтайскому фольклору "Алтай фольклор" ("Алтайский фольклор", 1975 г.). Кроме того, он является автором учебников для школ и педагогического института Горного Алтая. С.С.Суразаков создал первый учебник по истории алтайской литературы "Алтай литература" ("Алтайская литература", 1962 г.), написанный на алтайском языке. В этой работе впервые в

науке о литературе Суразаков останавливается на творчестве М.В.Чевалкова. В соответствии с требованиями советского времени ученый вынужден был рассматривать "Памятное завещание" Чевалкова как автобиографический очерк, басенное творчество его - как поучительную поэзию. При издании творчества Чевалкова исследователь Суразаков должен был представить духовные стихи в усеченном виде, строго отобрав только те стихи, которые не связаны с религиозной тематикой, рассматривать тоже как образцы назидательной поэзии в народном духе. Суразаков оценивает Чевалкова как первого просветителя-демократа. Эта точка зрения была главенствующей в нашем литературоведении до последнего времени. К чести Суразакова надо отметить, что именно он сделал творчество Чевалкова объектом научного исследования и ввел его тексты в обязательную школьную программу.

Идеи Суразакова творчески развивает З.С.Казагачева в 1960-е - 1980-е годы. В 1967 году исследовательница защитила кандидатскую диссертацию по теме "Рождение алтайской письменной литературы". В первой главе своей работы она анализирует творчество Чевалкова и приходит к выводу, что "миссионерская роль Чевалкова, по существу, явилась оболочкой его национально-просветительской деятельности" (70, 3). Далее в первой главе диссертации З.С.Казагачева отмечает два истока творчества Чевалкова - русскую классическую литературу и древний животный эпос. Вторая глава диссертации посвящена уже советскому периоду развития алтайской литературы, что не имеет прямого отношения к теме нашего исследования. Впоследствии основные научные идеи З.С.Казагачевой нашли отражение в ее основном литературоведческом труде "Зарождение алтайской литературы" (1972). В ряде научных статей З.С.Казагачева развивает идею просветительски-демократического направления литературного творчества Чевалкова, "Памятное завещание" рассматривает как автобиографический очерк без анализа религиозной направленности произведений Чевалкова.

В 60-е - 70-е годы изучением дореволюционной алтайской литературы занимается Т.С.Тюхтенов. В очерке "Дореволюционная литература" (1969) исследователь касается фактов биографии М.В.Чевалкова и дает краткую характеристику "Памятного завещания" как автобиографического очерка, причем отмечает этнографические элементы "Завещания" и находит в нем социальные мотивы (разделение алтайцев на богатых и бедных и т.д.). Басни Чевалкова он оценивает как поэтическое воплощение народных этических представлений. Больше внимание Т.С.Тюхтенов уделял фольклору, алтайским народным песням, написал работу "Алтай албатынын ко-жондоры" ("Алтайские народные песни", 1972) на алтайском языке. И, занимаясь народными песнями, вышел на поучительные стихи М.В.Че-

валкова. Он отмечает их народное происхождение, морализаторский пафос в духе народной алтайской этики.

В 1972 году появилась кандидатская диссертация С.М.Каташева "Об алтайском стихосложении", в которой он анализирует особенности стихотворной формы народных песен, благопожеланий, а также в связи с этим обращается к назидательным стихам и басням Чевалкова. С.М. Каташев рассматривает их с точки зрения формы, композиции, особенностей стихосложения народного творчества.

Развитие алтайского литературоведения связано также с именем Г.В.Кондакова, написавшего ряд работ в 60-е - 80-е годы. В 1960 -х годах он написал кандидатскую диссертацию по теме "Алтайский фольклор в произведениях русских советских писателей" (1966). На основании большого фактического материала он определяет наиболее характерные приемы, способы использования алтайского фольклора русскими писателями, а именно: 1) стилизация под фольклорное произведение; 2) пересказ, литературная обработка произведений устной поэзии; 3) создание писателем на основе фольклорного образа ярких картин жизни алтайского народа, картин национального быта; 4) идейно-эстетический сплав; синтез русского и алтайского фольклора и др. (87, 22). В статье "Проблема идейно-эстетического взаимодействия и взаимообогащения русской и алтайской литератур" (1975) Г.В.Кондаков выделяет два периода русско-алтайских литературных связей - дооктябрьский и советский. Рассматривает различные формы взаимосвязей двух литератур:

1) изображение жизни алтайского народа в творчестве русских писателей и показ русских людей в произведениях алтайских литераторов;

2) использование русскими художниками слова в своих произведениях алтайского фольклора и других элементов инонациональной культуры;

3) взаимопереводы как эффективное средство идейно-эстетического общения русской и алтайской литератур;

4) личные контакты русских и алтайских писателей..." (90,6). О творчестве Чевалкова сказано, что он испытал влияние творчества И.А.Крылова и первым сделал переводы на алтайский язык его басен, потом же создает свои оригинальные произведения в басенном духе. Однако основательных и подробных переводов Чевалкова и его самостоятельных произведений у Кондакова нет. В 1979 году Кондаков издает книгу "Связь времен : русско-алтайские литературные связи дооктябрьского периода". Дореволюционному периоду развития алтайской литературы посвящена первая глава "У истоков". В ней он более или менее подробно рассматривает публицистику Н.М.Ядринцева, а затем дает краткую характеристику переводов Чевалкова - какие басни Крылова перевел и очень кратко, чем отличались. Касается Г.В.Кондаков и "Памятного завещания" Чевалкова,

усмотрев в нем одну идею, социальную: "Некоторые русские писатели, изображая алтайский народ, не видели в нем социального расслоения. "Памятное завещание" М.Чевалкова дает в этом отношении уникальный материал" (89,26). И далее Кондаков делает еще следующее замечание: "В "Памятном завещании" используется устная поэзия алтайцев, далекая от религиозной направленности" (89, 26). Подобный подход к "Памятному завещанию" Чевалкова, когда исследователь не раскрывает основную идею произведения, не принимает явно выраженную позицию, может быть обусловлен политическими, идеологическими реалиями того времени.

Изучением истории развития алтайской литературы занимается и исследователь С.С.Каташ. В работе 1971 г. "Роль фольклора и русской литературы в возникновении и развитии алтайской литературы" он отмечает два фактора, способствующих зарождению алтайской литературы, они указаны уже в самом названии статьи. Эта мысль неоднократно повторялась в разных работах литературоведов, изучавших алтайскую литературу. 1982 году появилась статья С.С.Каташа "Фольклор в произведениях алтайских писателей", в которой автор обращается к творчеству Чевалкова. Однако он рассматривает в своей работе Чевалкова исключительно как фольклориста, собравшего немало интересных материалов.

В 1980-е годы - новый этап изучения алтайской литературы. В 1987 году появилось диссертационное исследование Н.М.Киндиковой "Традиции и новаторство современной алтайской лирической поэзии". В первой главе кандидатской диссертации автор обращается к поэтическому творчеству Чевалкова. Н.М.Киндикова полемизирует с исследователями, которые усматривали в басенном творчестве Чевалкова лишь влияние творчества Крылова. Она утверждает: "Поэзия М.В.Чевалкова появилась не как подражание русской литературе, точнее, творчеству И.А.Крылова, отдельные произведения которого переводил алтайский писатель, а как закономерное явление в духовной культуре алтайцев, хотя, конечно, влияние великого русского баснописца тоже не прошло для него бесследно. М.Чевалков впитал эстетическую мысль народа, его взгляд на мир, оценку действительности. Обращение его к сатирическим жанрам обусловлено социально-историческими условиями и теми задачами, которые остро стояли перед самим художником" (83, 8). Симптоматично, что Н.М.Киндикова считает, что Чевалков известен прежде всего как баснописец. В 80-е годы это так и было. Это мнение подтверждает малую изученность творчества Чевалкова.

В наше время, в 90-е годы, когда происходит коренной пересмотр многих идеологических установок, устаревших шаблонов, мировоззренческих стереотипов, история алтайской литературы требует основательного пересмотра, переосмысления. Время умолчаний, купюр, усеченных пуб-



ликаций отходит в прошлое. И этапной в изучении истории алтайской литературы следует признать публикацию ряда произведений малоизвестных и совсем неизвестных алтайских писателей в книге "Памятное завещание. Алтайская дореволюционная проза", изданной в Горно-Алтайске в 1990 году. Сюда вошли произведения Чевалкова, а также Штыгашева, Гуркина, Вербицкого и других писателей дореволюционного периода. Разумеется, это еще далеко не полное издание произведений алтайских писателей XIX века, многие произведения ни разу не переиздавались в наше время. Однако и это издание важно и ценно для дальнейшего научного изучения письменной алтайской литературы дооктябрьского периода.

Итак, из обзора литературы ясно следует, что алтайская литература дооктябрьского периода, русско-алтайские литературные связи в XIX веке - проблема малоизученная. Долгое время, в угоду определенным идеологическим представлениям, из историко-культурного наследия вычеркивались отдельные события, имена, произведения. Рассматривалось только творчество Чевалкова, да и то не в полном объеме и с замалчиванием существенных сторон его мировоззрения, при этом творчество ряда других ярких интересных писателей Алтая вообще не изучалось. В научной литературе даже не упоминалось о литературной деятельности русского миссионера В.И.Вербицкого как очеркиста, И.М.Штыгашева - алтайца-очеркиста и Г.И.Чороса-Гуркина, оставившего оригинальные поэтические очерки об Алтае (Гуркина рассматривали только как художника-живописца).

Кроме того, в большинстве исследований ученые не рассматривали русскую православную миссию, с которой связана жизнь и творчество почти всех алтайских писателей, как центр культурной и литературной жизни того времени. Лишь во вступительной статье Б.Я.Бедюрова в книге "Памятное завещание. Алтайская дореволюционная проза" (1990) звучит призыв к переоценке роли и значения духовной миссии в культурной жизни Алтая: "История Алтайской духовной миссии сегодня также заслуживает более глубокой и менее политизированной оценки, объективного, беспристрастного подхода. Неуместны ни преувеличивание заслуг, ни огульное охаивание или голое отрицание роли и значения этого учреждения. Ее деятельность надо оценивать по конечным результатам, четко разграничив, что нового, положительного привнесла Миссия в духовную и культурную жизнь Алтая, а что отняла навсегда. Только при таком диалектическом подходе мы сможем правильно оценить ее" (14, 21). Далее Б.Бедюров подчеркивает: "Сегодня наступил такой момент, когда мы имеем возможность объективно оценить влияние Алтайской миссии на развитие духовной жизни, если не всех, то на принявших православие слои населения Горного Алтая. В силу того, что вплоть до недавнего времени официальные установки на освещение роли и деятельности не только русской пра-

вославной, но и других церквей и религий были однозначно отрицательными, то серьезные исследователи в этом вопросе предпочитали фигуру умолчания, а в работах конъюнктурного характера или отдающих дань воинствующему атеизму, деятельность православных миссионеров на Алтае оценивалась только негативно" (14, 23-24).

Таким образом, недостаточная изученность рассматриваемой проблемы, преодоление одностороннего подхода к ней определяет актуальность исследования.

Цель исследования - определить основные источники письменной алтайской литературы. В работе выделяются четыре таких источника. Два из них отмечены исследователями - русская классическая литература, а именно - басенное творчество И.А.Крылова, и произведения алтайского фольклора. Однако следует указать на влияние русской романтической прозы на литературное творчество Г.И.Гуркина и мощное влияние традиций русской духовной литературы. Особое значение имела деятельность русской духовной миссии для становления алтайской письменной литературы. Усвоение художественных ценностей русской классики и духовной литературы главным образом происходило при посредстве деятельности Алтайской духовной миссии.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые русская романтическая проза и русская духовная литература рассматриваются как источники письменной алтайской литературы. Предпринимается попытка дать объективный, беспристрастный анализ деятельности Алтайской духовной миссии в процессе становления письменной алтайской литературы.

Итак, в нашем исследовании мы заново переоцениваем роль и значение религиозных убеждений Чевалкова, отразившихся в его творчестве и вновь обращаемся к проблеме литературных влияний, сказавшихся на литературном творчестве Чевалкова.

Автор приносит сердечную благодарность всем, кто оказал ей помощь в этой работе.

## Глава 1.

### М.В.ЧЕВАЛКОВ - ОСНОВОПОЛОЖНИК ПИСЬМЕННОЙ АЛТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ. 1840-е - 1890-е ГОДЫ.

#### § 1. Роль Алтайской духовной миссии в становлении алтайской письменной литературы.

Деятельность Алтайской духовной миссии, начиная со времен ее основания и по нынешнее время, вызывала и вызывает разнообразные толки, горячие споры и оживленную полемику. Существует несколько точек зрения на деятельность этой миссии:

1) официальное церковное направление XIX в., которое идеализировало деятельность церкви и миссионеров;

2) местная публицистика второй половины XIX - начала XX вв., которая остро критиковала церковь за неспособность дать аборигенам просвещение и повысить их культурный уровень;

3) после революции - работы советских ученых-атеистов, настроенных весьма враждебно к христианству во всех его проявлениях;

4) новейшее направление ряда наук - этнографии, истории, фольклористики, представители которых стремятся дать объективную, беспристрастную оценку роли и значения религиозной и духовной миссии во всех сферах разнообразной деятельности.

Представители официально-церковного направления (П.П.Любимов, С.Орлов, О.М.Яницкий) (4, 200-225; 163, 1-102) идеализировали личность М.Я.Глухарева (основателя Алтайской миссии) и деятельность всей миссии в целом, абсолютизировали его заслуги в деле просвещения иноверцев в Горном Алтае. Работы этих представителей носят, скорее, апологетический, чем исследовательский характер, что, впрочем, вполне понятно и объяснимо. Эти авторы и не ставили каких-либо научных целей.

Публицисты-областники (Н.М.Ядринцев, Г.Н.Потанин) преувеличивали самобытность и специфику исторического развития Сибири и пагубность колониальной политики царизма по отношению к аборигенам. В получивших известность работах "Сибирские инородцы", "Об алтайцах и черных татарах" Н.М.Ядринцев резко выступает с критикой колониальной политики, принудительного перевода на оседлость, деятельности духовной миссии. Он считал, что вместо свечных заводов лучше построить приюты для стариков-язычников. Отсюда негативное отношение публицистов-областников к деятельности Алтайской духовной миссии, как составной части русского самодержавия, особенно к ее роли в деле хозяйственного освоения земель Горного Алтая. Критике публицистов-областников под-

вергалась также и культурно-просветительская деятельность миссионеров, так как областники были настроены против русификации и христианизации в целом, считая, что механический перевод на оседлость и занятие земледелием ничего не дает. Следовательно, огульно отрицая плоды деятельности Алтайской духовной миссии, они не поняли ее объективно-позитивных результатов и влияния на социально-экономическое, культурное развитие Горного Алтая в пореформенный период.

В наше время авторы ССЭ (Сибирской советской энциклопедии) односторонне трактовали деятельность и роль православных миссий, сосредоточившись лишь на негативных ее проявлениях. В то же время в работах последних лет по этнографии, истории алтайцев отмечается, что христианство способствовало повышению жизненного уровня народа, огромное значение придается созданию членами Алтайской духовной миссии алтайской письменности (161, 189).

Постараемся объективно оценить вклад миссии в духовную жизнь алтайцев, не преувеличивая ее заслуг, но и не умаляя достоинств.

Было два вида христианизации:

1) насильственная - официальный курс, который осуществляли правительственные органы. Это христианизация внешняя, административная, применяющая нелепые, а иногда и противозаконные и всегда чуждые истинному христианскому духу меры;

2) христианизация внутренняя - глубинная, от сердца к сердцу, от ума к уму, основанная на доверии, на взаимном уважении, на глубоком познании всевозможных сторон культуры алтайцев и, наконец, на высочайшем нравственном авторитете носителей истинно христианской веры. Деятельность духовной миссии как раз и являла собой истинную христианизацию как свет европейской культуры, как дыхание нового времени, как перспективу культурного развития, как путь алтайского народа к цивилизованной семье народов мира. Ярким примером является наличие монастырей в Горном Алтае, появлению которых способствовала деятельность Алтайской духовной миссии. Если иногда заставляли креститься насильно, то в монастыри никто не гнал местное население. Монашеский постриг был делом сугубо добровольным, даже сокровенным.

В семействе М.В.Чевалкова служение Богу стало семейной традицией. А укоренение какого-либо культурного явления в качестве семейной традиции есть признак влияния, силы, могущества, доброкачественности этого явления. Укорененность в семье приводит к укоренению в роде, что для алтайцев особенно важно, поскольку родо-племенные отношения соединяют алтайский народ и по сей день. Так, например, И.М.Штыгашев в "Поступлении в училище и продолжении учения шорца (алтайца)" (1885) пишет: "В продолжение всего этого путешествия я нигде не встречал такого

усердия и почтительности, как у улаганцев, и нигде так много и охотно не крестились, как в Улагане” (206, 78). Те фамилии, которые приняли христианство во времена Алтайской миссии, остались и по нынешнее время христианскими. После революции в Горном Алтае были закрыты все церкви, но представители этих семейств, несмотря ни на что, возили детей крестить в Бийск. Любопытно то, что именно алтайцы Улагана так впитывали православную культуру, что при крещении часто брали русские имена, которые есть в святцах: Параскева, Пелагея, Серафим, Трифон и др. По наличию устаревших русских имен до сих пор можно выявить, какие фамилии приняли христианство, так как они из поколения в поколение давали детям православные имена.

Вообще, миссионерство на Алтае - действительно великий подвиг и истинное христианское подвижничество в духе древних апостольских традиций. Что представлял собой Горный Алтай того времени? Громадная по тем временам отдаленность от центра, необозримые пустынные пространства, отдаленность урочищ в 5-6 семей друг от друга, иногда их полная обособленность, отсутствие каких бы то ни было путей и дорог, крутые перевалы, бурные горные реки, месяцы в седле, необжитый, неведомый край, суровая зима с лютыми морозами и буранами, знойное лето, язык с совершенно чуждыми корнями и освященное древними обычаями и отеческими преданиями первозданное язычество. И вот нашлись люди, которые пренебрегли удобствами цивилизованной жизни и, следуя евангельским заповедям, отвергли себя и пошли навстречу иной культуре, новому языку, неизвестным традициям и обычаям. Невозможно сомневаться в искренности призвания и, даже дерзнем сказать, как бы “равноапостольного” служения этих людей.

Неразделение этих сторон одного процесса и определило изъяны в подходах как первого, так и второго из указанных нами направлений. Представители официальной церковной идеологии все внимание сконцентрировали на духовном просветительстве, как бы не замечая репрессивной правительственной политики, а представители советской историографии, наоборот, совершенно проигнорировали духовное влияние христианских просветителей и всю христианизацию свели к насильственным мерам правительства. Эти две стороны христианизации алтайцев вступали в противоречие друг с другом, и часто внешние грубые установления правительства в некоторой степени перечеркивали то, что удалось сделать миссионерам. Это особенно касалось светского образования обращенных. Вместо того, чтобы дать возможность дальше приобщаться к ценностям европейской культуры, местные власти запрещали алтайцам получать университетское образование в силу, видимо, каких-то политических опасений. Это явление было связано с общим курсом Российского правительства по отношению к

национальным окраинам, к национальным меньшинствам. Россия, укрепляя имперский курс, боялась давать большую самостоятельность своим окраинам. Так что препоны на пути к духовному росту алтайцев связаны по преимуществу с причинами политического характера. Поэтому надо точно разделять политическое содержание процесса христианизации, его сильные и слабые стороны и духовно-нравственный смысл происходящих перемен.

Алтайская духовная миссия начала функционировать в 1830 году на основании высочайшего повеления от 15 декабря 1828 года (96, 120). К 1865 году в Горном Алтае было основано 6 отделений (станов) миссии (137, 243). При каждом стане создавалось селение из новокрещеных алтайцев, к которым постепенно приселялись русские крестьяне из предгорных и степных районов Алтая. Школьное дело в Горном Алтае с самого начала было связано с деятельностью Алтайской духовной миссии. В 1830 году в Улале (Горно-Алтайске) она открыла первую миссионерскую школу (137, 201). Основоположником Алтайской миссии можно считать отца Макария (в миру Михаила Яковлевича Глухарева). Родом он был из г. Вязьмы Смоленской губернии. В 1814 году он поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию. В 1817 году был послан в Екатеринославскую семинарию, где принял монашество. Для своего времени отец Макарий был хорошо образованным человеком, занимался естественными науками (191, 43; 144, 105). На Алтае отец Макарий с истинно апостольской любовью тринадцать лет проповедовал слово Божие. Миссионерская практика требовала от него знания алтайского языка. Поэтому о.Макарий принимается за изучение алтайского языка. В то время наречия алтайцев не изучались, грамматик и словарей не было. Изучая язык, о.Макарий в то же время разъезжал по алтайским аилам с проповедью Евангелия. В поездках он знакомился с бытом и духовными потребностями алтайцев. Средством для укрепления христианского духа в инородцах о.Макарий считал доступную им грамотность. С этой целью он перевел для них значительную часть Священного Писания Нового Завета, некоторые псалмы, краткую Священную историю и катехизис митрополита Филарета Дроздова, огласительное поучение, составил Символ Веры, заповеди, молитвы (Господню, различные краткие молитвы). О.Макарий советовал будущим миссионерам начинать свою проповедь инородцам не просто с религиозных вопросов, а с обыкновенных житейских разговоров, например, о перемене погоды, о большом снеге и т.д. Так что от внимания миссионеров не ускользала и бытовая сторона жизни алтайцев. Чтобы закрепить переход алтайцев в христианство, о.Макарий стремился изменить быт новокрещеных алтайцев, перевести их на оседлый образ жизни, распространить у них земледелие, огородничество. Так, например, о том, какой была Улала (Горно-

Алтайск) в XIX веке, рассказывает Г.Н.Потанин: "...жизнь в селе проходит под надзором духовных лиц, которых насчитывается до семи человек. Селиться в Улале можно не иначе, как с разрешения начальника миссии, а миссия дает его только людям, отличающимся трезвым поведением; кабаки открывать в селе не дозволяется. По воскресеньям, после обедни, народ собирается в церковь для бесед, где одно из духовных лиц рассказывает что-нибудь из Священного Писания, знакомит с догматами православия. Улалинские инородцы живут безбедно, они усердно занимаются земледелием, скотоводством и пчеловодством, имеют хорошие дома..." (133, 269).

Алтайская духовная миссия, несомненно, также сыграла прогрессивную роль в создании сети школ для обучения детей крещеных алтайцев. В 1830 году о.Макарий открыл первую на Алтае школу для мальчиков, одновременно параллельную школу для девочек, обучение в которых было бесплатное (137, 201). Чтобы лечить аборигенов, он выучился осповиванию, начал изучать ботанику, собирал лечебные травы на Алтае. В 1838 году в Майме для бездомных больных завел больницу-богадельню, где сотрудниками были Прасковья Матвеевна Ландышева, мачеха прот.С.Ландышева, и Софья Густавовна де-Вальмон, блистательно окончившая курс в Смольном институте. Как свидетельствует отчет Улалинской женской общины, девица Софья Густавовна де-Вальмон "...жила в Майме, завела хозяйство и устроила небольшую девичью школу, помогала больным, распространяла познание истин евангельских; приучала их к молитве и труду, учила девочек грамоте. Помогала ей вдова Прасковья (мачеха нынешнего начальника миссии Стефана Ландышева), пекла хлеб, не гнушалась омыв в бане больных с опасными болезнями" (184, 8). В эти же годы о. Макарий открывает в Бийске мужской монастырь. В монастыре были иконописные мастерские, в которых под руководством игумена Антония занимались живописью несколько молодых людей из крещеных алтайцев.

О.Макарий, заложивший основы миссионерства в Горном Алтае, значительно облегчил культурно-просветительскую деятельность своих последователей - начальников Алтайской духовной миссии - о. прот. С. В. Ландышева (1844-1865), архимандрита Владимира (1866-1884) и епископа Бийского Макария (М.А.Невского). С их деятельностью связано расширение штатов лиц, служащих в миссии, количество станов с трех до тридцати, значительного увеличения числа миссионерских школ (с одной до шестидесяти), училищ и Бийского Высшего Катехизаторского училища (1883), библиотек, больниц, аптек, а также появление нового типа поселений миссионерских.

Со второй половины XIX в. миссия, финансирование которой значительно улучшилось, расширяет сеть учебных заведений. Задачей миссии становится подготовка учителей из национальной среды, в числе их были и девушки, изучавшие Закон Божий, чистописание, русский язык, арифметику. Обучение велось по системе профессора Казанской "иностранческой" семинарии Н.М.Ильминского, считавшего, что обращение язычников в христианство нужно проводить с помощью их родного языка и учителей-соплеменников. В конце 60-х годов в Улале было открыто миссионерское училище для подготовки учителей, переводчиков и церковнослужителей. Училище разместилось в доме М.В.Чевалкова - первого алтайского писателя, миссионера. Преподавание вели бывшие студенты Санкт-Петербургской духовной академии И.В.Солодчин и П.И.Макушин. Миссионерское училище в Улале было образцовым. Об учебной программе и правилах для воспитанников пишет И.М.Штыгашев в "Поступлении алтайца в училище...": "Училище состояло из трех отделений, программа состоит из следующих предметов: Закона Божия (начальные наставления Соколова), Богослужения, арифметики, русского языка (руководство Ушинского), родиноведения, рисования и краткого курса русской истории" (206, 35). Итак, алтайцы, которые учились в миссионерском училище, знакомились с русской классической литературой по руководству Ушинского. В начале 80-х годов училище перевели в г.Бийск, где в 1883 году открыли катехизаторское училище - своеобразный центр по подготовке алтайской интеллигенции. В него принимали 15-16-летних подростков-алтайцев, принимали и русских, но при условии свободного владения алтайским языком (137, 246). Кадры, вышедшие из училища, составляли первую алтайскую интеллигенцию.

Миссионеры, преследуя, с одной стороны, цели просветительские, способствовали в то же время насильственному крещению алтайцев. В данном случае речь идет о фактах насильственного крещения алтайцев-шаманистов. Большинство бедняков крестилось добровольно, видя нередко в крещении спасение от голодной смерти. Миссионеры охотно брали детей бедняков в организованные приюты в качестве пансионеров, обучали их грамоте, ремеслам. Такого рода деятельность миссии способствовала укреплению и росту авторитета миссии в "иностранческой" среде, убеждало их в том, что вера представляет некоторые материальные гарантии удовлетворения земных потребностей.

Проповедники использовали различные методы убеждения: катехизаторские беседы, поучения религиозно-нравственного содержания и т.п. Как говорилось выше, не всегда использовались только мирные методы. Деятельность Алтайской духовной миссии в 60-е годы заключалась в организации монастырей, сопровождавшихся захватами земель у алтайцев. Так,



например, Улалинский женский монастырь получил земли в долине реки Маймы, а Чолушманский мужской монастырь “захватил всю Чолушманскую долину и долину реки Башкауса и поставил живущих там алтайцев перед необходимостью выбора: или убираться из долины, или платить монастырю аренду” (137, 243).

Обучение в миссии велось по системе казанской школы. Связи Н.И.Ильминского с Алтайской духовной миссией начались в 1863 году. Тогда он отправил свой “Букварь для крещеных татар” (Казань, 1862) алтайскому миссионеру Вербицкому. В январе 1866 года в Казани был новый начальник Алтайской духовной миссии архимандрит Владимир и попечитель миссии А.Г.Мальков (192, 6). С этого времени Н.И.Ильминский активно участвовал в издании Алтайской грамматики, составленной прот. С.Ландышевым и священником В.Вербицким. Значимость данного труда не ограничивалась рамками алтайской культуры. Алтайская грамматика послужила образцом для составления “Краткой грамматики казак-киргизского языка” П.Мелиоранского, которая, в свою очередь, оказала влияние на “Опыт краткой крымско-татарской грамматики” (161, 180). С Ильминским поддерживал отношения иеромонах Макарий, он извещал его об успехах казанской системы в алтайских школах, о трудах лучших алтайских деятелей, об открытии новых школ, о миссионерской деятельности и т.д. Ильминский, в свою очередь, следил за действиями Алтайской миссии, как свидетельствуют его письма и отчеты миссии, давал миссионерам в разных случаях свои советы, извещал об успехах своих школ, посылал на Алтай казанские переводы и принимал живое участие в издании алтайских переводов, знакомил с литературными работами, с готовностью брал на себя заботы об образовании алтайских учеников. Интересы Алтайской миссии для него были так же дороги, как интересы казанской школы. Ильминский знал (и по именам, и по характеру деятельности) чуть не всех учителей алтайских школ. Алтайская духовная миссия направляла способных юношей в Казанскую духовную семинарию для продолжения образования. Первым подал мысль об отправлении алтайских юношей в Казанскую семинарию игумен Макарий. В 1882 году два первых стипендиата - Михаил Ташкинов и Степан Тодогошев закончили свой семинарский курс, и первый из них был определен учителем в центральное Улалинское училище, а другой был походным учителем в двух школах, потом был послан в Киргизскую миссию (67, 41). Иван Штыгашев - ученик В.Вербицкого - также оправдал надежды миссии. Он стал автором ряда научных работ (137, 244). Его перу принадлежат и литературные произведения, созданные, главным образом, на русском языке. Наиболее значительными являются автобиографические произведения “Записки о путешествии алтайца в Киев, Москву и ее окрестности”, изданные в Москве в 1884 г.; и “Поступление в

училище и продолжение учения шорца (алтайца) И.М.Штыгашева” , опубликованное в Казани в 1885 г. Пребывание алтайцев в Казани имело немаловажное значение в издании алтайских переводов. Ильминский “пользовался этими инородцами при редактировании и исправлении алтайских изданий как художник” (67, 42).

Свой вклад в развитие культуры родного народа внесли также многие другие алтайцы, окончившие миссионерские школы. Для них эти школы были единственным средством получения начального образования и обучения. В дальнейшем им представлялась возможность продолжить обучение в Бийском катехизаторском училище и духовных семинариях гг.Томска и Казани. Но под влиянием русской прогрессивной культуры многие алтайцы, получившие образование, стремились к светским знаниям, о чем свидетельствует их активное содействие ученым в сборе и публикации фольклорных, этнографических и других материалов (121, 29). Так, с предисловием и примечаниями Г.Н.Потанина был опубликован “Аносский сборник”, запись и перевод текстов героических сказаний и легенд произвел внук М.В.Чевалкова - Н.Я.Никифоров (123, 310).

При содействии же русского ученого были опубликованы так называемые “Телеутские материалы” (1915), записанные Г.Токмашевым (182, 62, 82). К публикации песен, сказок, легенд и преданий обратился и алтайский художник Г.И.Гуркин, также находившийся в тесном общении с Г.Н.Потаниным и другими представителями русской интеллигенции (161, 202).

Первый переводчик миссии М.В.Чевалков закладывает основы алтайской литературы. Его первое художественное произведение “Чөбөлкөптүн жүрүми” (“Жизнь Чевалкова”), написанное в 1860-м году, создано в виде повествования о собственной жизни. Произведение Чевалкова вместе с материалами алтайского фольклора, собранными им по просьбе В.В.Радлова, были изданы в 1866 году. Повесть со значительными дополнениями и переработкой под заглавием “Памятное завещание” вышло отдельным изданием в переводе на русский язык (СПб., 1894).

Пути национального возрождения своего народа М.В.Чевалков видел в распространении просвещения путем внедрения в народную жизнь основ современной цивилизации: грамоты, оседлости и земледелия, совершенствования нравственных начал человека.

В христианстве он видел одно из основных условий повышения жизненного уровня своего народа, потому активно содействовал внедрению новой религии среди своего населения.

Таким образом, Алтайская духовная миссия сыграла, несомненно, положительную роль в развитии алтайской культуры. В начале 40-х годов XIX века русскими миссионерами была создана новая алтайская письмен-

ность на базе русской графики. Она оказалась совершенней, чем прежняя алтайская письменность, основанная на ойротском алфавите, и получила во второй половине XIX-начале XX вв. большее распространение. “Этот прогрессивный факт приобретает особенное значение, если принять во внимание, что западноевропейские миссионеры не только не создавали письменности у колониальных народностей, а, напротив, уничтожали” (137, 208).

Во второй половине XIX века миссионерами были созданы букварь на алтайском языке, первая научная грамматика и словарь алтайского языка. Первый алтайский букварь (СПб., 1868) представлял собой, по сути дела, книгу нравоучительного, религиозного содержания. Буквы и слоги занимали лишь первые страницы букваря. Дальше же следовали тщательно отобранные алтайские пословицы и поговорки моралистического характера, а также большое место занимали религиозные сентенции. Кроме того, в букварь прямо включались части православного молитвослова: утренние и вечерние молитвы, молитвы на разные случаи, избранные места из Священного Писания и т.д. Школьное дело в Горном Алтае с самого начала было связано с деятельностью Алтайской духовной миссии: организация сети школ для обучения детей крещеных алтайцев и двух миссионерских училищ для подготовки учителей, переводчиков, церковнослужителей. Во второй половине XIX века появилась алтайская интеллигенция, положившая начало национальной художественной литературы, профессионального искусства, включавшаяся в собирание фольклора, изучение этнографии, истории, языка родного народа, поиски основ духовной культуры Алтая.

## § 2. “Памятное завещание” М.В.Чевалкова - первое произведение письменной алтайской литературы

М.В.Чевалков - коренной алтаец, всю свою жизнь проведший в Улале - “сердце Алтая”. Семья Чевалкова была одной из четырех семей, живших в Улале. С детства впитал будущий церковный деятель и писатель традиции древней алтайской культуры. Его филологическая одаренность начала проявляться в 16-тилетнем возрасте, когда М.В.Чевалков стал делать первые шаги на стезе переводческой деятельности. Так получилось, что Чевалков с детства знал русский язык от своего русского друга Якова и младшего брата Андриана, который учился в православной миссии у о.Макария Глухарева. О.Макарий, видя сметливость мальчика, взял Киприана, по крещению - Михаила, на обучение в миссию. Переводческая деятельность юного Чевалкова началась случайно: по просьбе о.Макария он точно перевел на алтайский язык слово “ибо”.

В миссии сложились благоприятные условия для литературного роста Чевалкова, он прошел прекрасную филологическую школу, участвуя в переводе на алтайский язык "Вечной Книги" - Священного Писания. Как отмечает Б.Я.Бедюров, "...работа над переводом на родной язык Священного Писания - великого литературного памятника всех времен и народов - исподволь подготовила Чевалкова к занятиям литературным творчеством" (14, 10).

Христианская культура глубоко захватила Чевалкова. Он испытал столь сильное влияние деятелей православной миссии, что и сам пошел по стопам своих наставников. Чевалков начал вести подвижническую жизнь, перенес много испытаний, горя, забот, тягот, много послужил распространению христианства на Алтае, преодолевая отчуждение и непонимание не только среди чужих, но и в своей собственной семье. Тем не менее, он не сошел с избранного пути. Деятельность его была разносторонней.

В 1860 г. Чевалков познакомился с ученым-лингвистом, ориенталистом Радловым, представлявшим Российское Географическое Общество. Чевалков оказал немало услуг Радлову уже в первой его экспедиции по Алтаю как знаток алтайской культуры и искусный переводчик. И неудивительно - к тому времени Чевалков был "хорошо известен как толмач и знаток Алтая широкому кругу людей - от чиновников и миссионеров до исследователей и путешественников", и Радлов "обретал в лице Чевалкова вполне грамотного и способного человека, компетентного помощника при сверке и обработке собранных материалов" (14, 6). Как отмечает К.Харлампович в работе "Н.И.Ильминский и Алтайская миссия", изданной в 1905 году, Чевалков был главным переводчиком миссии. Ему вторит П.В.Знаменский, богослов и духовный писатель, который занимался изучением деятельности первого начальника миссии Макария Глухарева. В статьях по истории Алтайской миссии, опубликованных в журнале "Православный Собеседник", он отмечает, что Чевалков имел прочный авторитет отличного переводчика и литературно одаренного человека.

Чевалков активно помогал собирать и описывать фольклорные материалы, много общался с такими известными деятелями-просветителями Алтая, как Н.Ананьин, В.Вербицкий, Г.Потанин, В.Ядринцев.

Чевалков прослужил в православной миссии 25 лет и в 1863 году был награжден императором Александром II золотой медалью.

Как "толмач", Чевалков принял немалое участие в 1864 году в дипломатической деятельности русского правительства. С.С.Каташ отмечает: "Чевалков блестяще выполнил миссию государственной важности, вырвав чуйцев из-под протектората Китая, чем значительно ускорил решение вопроса о юридическом оформлении теленгитов подданными России. Дальновидность его усилий была доказана всем ходом последующих событий."

Теленгиты были освобождены от непомерных податей китайскому двору. Добровольное вхождение алтайцев в состав России явилось актом огромного политического значения" (76, 8). Дипломатической миссией руководил петербургский чиновник А.Г.Принтц. Сам Чевалков вспоминал об этом позднее так: "Через час прибыл губернатор. Выйдя из экипажа, он зашел в дом и потом вскоре опять вышел из дому и спросил у общественников: "Нет ли здесь Чевалкова?" Я сказал: "Вот я здесь". Он сказал: "Иди сюда". Когда я подошел к нему, он поздоровался со мной, взял за руку и повел в комнату. Здесь он сказал мне: "Минувший год ты ездил на Коже-Агач?" Я ответил: "Ездил с Принтцем". Он улыбнулся и сказал: "Ты там взял в плен две волости, а теперь поедem туда, чтобы, удостоверившись, написать об этом" (14, 109-110).

Когда Чевалков путешествовал с Принтцем по Алтаю, он все время проповедовал Слово Божие, видя в этом свое главное призвание, ведь он был воспитанником о.Макария Глухарева. И проповедническая деятельность его не осталась без последствий. Рвение и усердие, ревность к Богу были замечены. В 1870 году епископ Томский и Семипалатинский Платон рукоположил Чевалкова во дьякона. А через 7 лет, в 1877 году, Чевалков удостоился священнического сана и до конца своей подвижнической жизни оставался верен избранному пути.

Чевалков был не только переводчиком. На протяжении почти сорока лет своей многотрудной жизни Чевалков постоянно обращался к литературному творчеству, причем создавал произведения разных жанров - басни, поучительные стихи, обрабатывал фольклорные материалы.

Первым литературным опытом Чевалкова стало произведение, известное под названием "Чөбөлкөптүн жүрүми" ("Житие Чевалкова"). Идею написать жизнеописание подал Чевалкову Радлов, который предполагал использовать сочинение Чевалкова как один из источников для своей книги "Образцы народной литературы тюркских племен". Он думал почерпнуть у Чевалкова новые для себя слова и выражения и фольклорные материалы. Как указывает Б.Бедюров, "Чевалков закончил свою работу, испытав тяжкие муки творчества, поскольку предшественников у него не было и не у кого ему было учиться, некому было подражать, брать поучительный пример. Заслуга Радлова в том, что увидел в книге Чевалкова оригинальное художественное произведение, первое письменное произведение литературы на алтайском языке" /14, 10/. Чевалков создал свое произведение за три месяца и уехал из Барнаула, где в это время жил Радлов. Автобиографическая повесть была написана на алтайском языке и называлась "Чөбөлкөптүн жүрүми".

В 1894 году в журнале "Православный Благовестник" был помещен первый перевод на русский язык произведения Чевалкова. Перевод был

сделан священником православной миссии о.Макарием Невским под заглавием "Памятное завещание". 74-летний Чевалков создал вторую редакцию автобиографии, внося существенные изменения в текст. Во-первых, он переадресовал свое сочинение: первый вариант был написан в виде письма к Радлову, а второй вариант посвящен детям, поэтому о.Макарий Невский назвал его завещанием. Во-вторых, Чевалков в новую редакцию включил, естественно, описание событий, происшедших после 1864 года почти за 30 лет. Оригинал этого произведения под названием "Ундулбас кереес" не найден, и мы можем судить о нем только по имеющемуся переводу о.Невского. Что касается этого перевода, то комментатор современного издания "Памятного завещания" считает, что в переводе о.Макария "...имеются некоторые пропуски и купюры, например, в описании обычаев теелесов Чолушмана и их торговых поездок в соседнюю Туву, включая обычаи и нравы тувинцев. Кем это опущено - автором или переводчиком - мы пока можем только гадать. Помимо этого в переводе не всегда сохранены элементы экспрессии, метафорические обороты и образные сравнения, так характерные для речи Чевалкова..." (14, 17-18).

Однако помимо проблемы соответствия перевода оригиналу, существует еще одна весьма важная проблема, которая в современном литературоведении представляется дискуссионной. Решение этой проблемы связано с принципиальными установками при оценке литературного творчества первых алтайских писателей, их мировоззрения, литературных влияний, которые они испытали и т.д. Это спорная проблема - проблема жанра произведения Чевалкова.

До недавнего времени в литературоведении существовало одно мнение о "Памятном завещании". Считалось, что это автобиографический очерк или автобиографическая повесть. Данную точку зрения высказывали З.С.Казагачева, С.С.Суразаков, Г.В.Кондаков и др. Так, например, Г.В.Кондаков пишет: "Памятное завещание" Чевалкова можно считать первой автобиографической повестью в алтайской литературе" (89, 26).

Однако появились теперь и иные мнения. Так, С.С.Каташ статью, посвященную жизни и творчеству Чевалкова, озаглавил "Житие Чевалкова". Исследователь называет "Памятное завещание" алтайской житийной повестью. Такое определение жанра "Памятного завещания" в корне меняет наши представления об идейном пафосе этого произведения, о степени влияния на Чевалкова духовной литературы и христианского миропонимания вообще, о литературных истоках его итогового произведения.

В какой степени правомерно утверждение наличия агиографических элементов в "Памятном завещании"? Как известно, древнерусские жития создавались на основе строгого литературного канона, как жанр "деловой", церковно-служебный. Русские мастера агиографического жанра -

Пахомий Логофет, митрополит Макарий и другие - сознательно унифицировали жития, стремились придать житийному тексту строго канонический вид. В основе жития, как правило, использовалась трехчленная композиция. Как отмечает Л.А.Дмитриев, эта особенность определялась влиянием византийской агиографии, которая создавалась по образцу биографий знаменитых мужей Древней Греции - Плутарха, Ксенофонта и др. (49, 400). Обычно древнерусское житие состояло из трех частей: предисловия, главной части и заключения. В предисловии чаще всего обосновывались причины обращения к описанию жизни святого. Чевалков не описывал жизнь святого, он описывал свою жизнь, но, также имея в виду возрастание в вере и преподобии, он делает весьма краткое вступление, подчеркивая в нем именно назидательный смысл своего жизнеописания: "Дочери мои: Матрена, Мария и Елена! Вам троим передаю описание жизни моей, как завет мой на память вам и потомству вашему" (14, 45). Конечно, в житиях мы найдем чаще более пространное вступление, но здесь описание своей жизни обязывает к скромности, и в известной мере "Памятное завещание" и во вступлении, и в некоторых чертах восходит еще и к такому жанру христианской литературы, как поучение. Широко известно знаменитое "Почтение" Владимира Мономаха, которое открывается вступлением, преисполненным также пафосом морального назидания потомкам: "Я, смиренный, дедом своим Ярославом, благословенным, славным, нареченный в крещении Василием, русским именем Владимир, отцом возлюбленным и матерью своею из рода Мономахов... И христианских ради людей, ибо сколько их соблюл по милости своей и по отцовской молитве от всех бед! Сидя на санях, помыслил я в душе своей и воздал хвалу Богу, который меня до этих дней, грешного, сохранил. Дети мои, или иной кто, слушая эту грамотку, не посмейтесь, но кому из детей моих она будет любя, пусть примет ее в сердце свое и не станет лениться, а будет трудиться" (56, 147). Обращенность к детям, к потомкам придает произведению характер священного завета, что указывает на религиозную основу произведения. Конечно, вступление Чевалкова не в пример короче, но это, по-видимому, связано вообще с его тяготением к стилистической лапидарности, к экономии художественных средств.

Далее начинается главная часть, заключающая основное содержание "Памятного завещания". И сразу заметим, что с самого начала основная часть пронизывается житийными моментами. В.П.Адрианова-Перетц отмечает как типичные агиографические мотивы - предвестие будущей святости в детстве, постничество, терпеливое перенесение тягот, издевательство над святым со стороны других людей, разнообразные чудеса и видения, вмешательства потусторонних сил и другие. Все эти мотивы формируют главный стержень агиографического повествования - тему воспитания души,

трактуемую как тему неуклонного возрастания в вере, соединения с Богом, познания истины христианской религии и получения даров благодати (1,26).

В "Памятном завещании" мы найдем как раз такую идейную направленность - показать в назидание потомкам путь воцерковления, путь богопознания. Путь этот изображается с использованием житийных мотивов перечисленных выше. В жизнеописании Чевалкова явно замечен строгий отбор фактов, изображаются именно те события, которые имеют определенное значение для воссоздания истории человеческой души, пришедшей ко Христу. Весьма часто, по агиографической традиции, описывалось детство будущего святого, при этом указывались такие происшествия и особенности, которые удостоверяли, что ребенок избран свыше. Так, в "Житии преподобного Сергия Радонежского", написанном Епифанием Премудрым, описывается знамение свыше еще до рождения младенца: "Когда ребенок еще был в утробе матери, однажды - дело было в воскресенье - мать его вошла в церковь, как обычно, во время пения святой литургии. И стояла она с другими женщинами в притворе, а когда должны были приступить к чтению святого Евангелия и все люди стояли молча, тогда внезапно младенец начал кричать в утробе матери, так что многие ужаснулись от этого крика - преславного чуда, совершившегося с этим младенцем. И вот снова, перед тем, как начали петь херувимскую песнь, то есть, "Иже Херувим", внезапно младенец начал вторично громко кричать в утробе, громче, чем в первый раз, так что по всей церкви разнесся голос его, так что и сама мать его в ужасе стояла, и женщины, бывшие там, недоумевали про себя и говорили: "Что же будет с этим младенцем?" Когда же иерей возгласил: "Вонмем, святая святым!" - младенец снова, в третий раз, громко закричал" (128, 265-267).

Черты избранничества отмечает и детство другого великого русского святого, преподобного Феодосия Печерского. Нестор-летописец развивает типичный житийный мотив: "Рос он телом, а душой тянулся к любви божественной, и ходил каждый день в церковь божью, со всем вниманием слушая чтение божественных книг. При этом не подходил к играющим детям, как это в обычае малолетних, но избегал детских игр. Одежда его была ветха и в заплатах. И не раз уговаривали его родители одеться почище и пойти поиграть с детьми. Но он не слушал этих уговоров и по-прежнему ходил словно нищий. К тому же попросил он, чтобы отдали его учителю, дабы божественным книгам учился и достиг этого" (56, 93).

Конечно в жизнеописании Чевалкова не могло быть именно таких эпизодов, он вообще пишет о себе с большой скромностью, не претендуя на богоизбранность, а житийная литература создавалась учениками и последователями, с благоговейным трепетом относящимися к святым. Однако



некоторые места "Завещания" близки по духу житийным описаниям разных этапов жизни подвижника. Так, Чевалков избирает из своего детства только те эпизоды, которые рисуют его приобщение к христианской вере. При этом звучит агиографический мотив раннего покаянного чувства, молитвенных слез, духовной жажды, призывания имени Иисусова. Девятилетним мальчиком Чевалков скорбел о том, что их языческая вера нехороша. Его русский друг Яков учит его: "Перед принятием пищи мы у Бога просим благословения, а поевши, благодарим Бога. Услышав это и видя такой Богоприятный обычай, я осудил свои обычаи и сказал сам себе: ты, когда хочешь есть, не просишь благословения Божьего и, когда наешься и отойдешь, подобно псу, не чтишь Бога, давшего тебе пищу" (14, 47). Мотив раннего тяготения к духовному учению созвучен житию Феодосия Печерского, мотив раннего глубокого осознания собственной греховности имеет параллель с житием преподобного Сергия Радонежского. В его житии есть одна живая интересная деталь - недоумение родителей при виде подвигов сына: мать увещевает отрока Варфоломея (имя святого до монашества): "И двенадцати лет нет еще тебе, а о грехах говоришь. Какие же у тебя грехи? Мы не видим знамений грехов твоих, но видели знамение благодати и благочестия твоего, благую участь избрал ты, и не будет отнята она у тебя" (128, 287). У Чевалкова тот же мотив самоосуждения. Яков рассказывает ему о Боге, о его любви к праведным и воздаянии грешным, о милости и наказании: "После этого я стал скорбеть в душе, и осуждать сам себя. Когда родители мои камлали, и, если в это время заходил кто-нибудь из русских, мне становилось стыдно перед ними" (14, 48). Герой повествования начинает молитвенные бдения на камне, как столпник, и творение молитвы Иисусовой, как аскет-исихаст: "Когда отец мой посылал меня пасти коров, то я иногда поднимался на Тугаю и, вставши на камень, на котором рос бадан, и обратившись лицом к востоку, кланялся, какие же молитвы следует произносить, не знал, но только повторял многократно: "Боже, Иисусе Христе, не оставь меня, возьми меня к себе!" (14, 48).

Далее уже явно включаются в текст повествования житийный сюжет и герои агиографических сказаний. Происходит встреча рассказчика со священниками ("Два человека в черных одеждах"). Один из монахов, узнав, что имя мальчика Киприан, рассказывает ему житие священномученика Киприана и мученицы Иустины. Священномученик Киприан был язычником и колдуном-чернокнижником, общался с бесами и с их помощью пытался соблазнить христианку Иустину. Поразившись силе веры Христовой, он принимает крещение. "Покаяние и обращение его были столь несомненны, что он был крещен, а через 7 дней поставлен во чтецы, через месяц - во диаконы, через год рукоположен в пресвитера, а вскоре - во епископа. Своей горячей верой он обратил в христианство столько язычников, что

капища опустели и были заброшены" (127, 26). Святой Киприан увенчал свой подвиг мученической кончиной за Христа.

Житие святого Киприана здесь приводится далеко не случайно. В "Памятном завещании", как в произведении религиозной направленности, каждый факт, каждое событие имеют двойное значение: значение внешнее, житейское, биографическое и значение тайное, мистическое, когда факт предстает не как случайность, а как проявление видов промысла, божественной "икономии", божественного "домостроительства". Так и в "Памятном завещании" эта встреча судьбоносная, указывающая на особый путь Киприана. Киприан как бы повторяет частично путь своего житийного соименника, Святого Киприана: как и он, принимает крещение, отвергает языческие верования (колдовство, камлания, которые воспринимались как связь с демонскими силами), становится дьяконом, а потом и священником. Так в "Памятном завещании" Чевалкова начинают звучать житийные предзнаменования, предсказания свыше. Кроме того, тем священником, который разговаривал с Киприаном, оказался о.Макарий Глухарев. Именно он стал первым учителем Чевалкова и направил его на путь переводческой и религиозно-просветительской деятельности. Значение предсказания имеет и встреча Киприана в церкви с юродивым-"дурачком" "Евсеем". Он вместе с Киприаном шел к церкви, вошел вместе с ним и остановился у дверей церковных. Киприан плакал во время службы, а Евсей, обративший на него пристальное внимание, улыбался, видимо, зная, что эти слезы выведут на верный путь. Прямое или косвенное, молчаливое или словесное предсказание юродивых часто встречается в агиографической литературе: юродивый Прокопий Устюжский предсказывает рождение будущего святого Стефана Пермского - просветителя зырян его родителям, блаженный Михаил Клопский предсказал епископство будущему святителю Ионе, когда тот был еще ребенком.

Через некоторое время у Киприана-Михаила происходит вторая встреча с юродивым, удостоверяющая, что Михаил на пути к Царствию Божию, что вера его велика. При встрече Евсей поцеловал руку Михаила и сказал: "Здравствуй, ангел Божий!" Он говорил это много раз и всякий раз целовал руку... Узнавши его, я спросил: "Не ты ли Евсей?" Он мне что-то сказал, но я не понял. Он скоро вышел. Я удивился этому, и с тех пор он не выходит из моей памяти" (14,69).

Далее в повествовании, по мере углубления героя в сущность христианской веры, все большее место начинает занимать такой неотъемлемый элемент жития, как чудеса и видения. Все основные события жизни Михаила сопровождаются знаменами и помощью свыше. Первое чудесное происшествие - озарение свыше в житейских обстоятельствах: "В это время в одну ночь я не мог заснуть, думал, какой бы способ изобрести и какую

соху бы сделать, чтобы удобно можно было пахать на косогорах. И вдруг мне придумался в мыслях моих этот способ так ясно, как будто я вижу глазами... При таком устройстве сохи, она могла свободно двигаться по одной борозде. Я весьма радовался и благодарил Бога" (14,66). Затем изображается два прямых вмешательства свыше святителя Николая Чудотворца, одного из самых почитаемых в России святых. В первый раз Михаил молился святому Николаю, прося помочь вытащить невод: "Через некоторое время в сердце моем внезапно как бы воссиял свет. Мне стало отрадно. Все в скорби сидели молча. Я, с радостью поднявшись, сказал: "Ну, ребята, вставайте: Святитель Николай поможет нам, будем тащить теперь невод" (14,85). Невод свободно вытаскивают, он оказывается совершенно целым. Озарение божественного света в сердце - одно из проявлений божественных посещений преподобных в агиографии. Второе чудо св.Николая - новое освобождение невода по молитве Михаила. Невод зацепился за сучья пихты. "Все три сука переломились так, как будто они перерезаны пилой. Самый большой из них имел толщины около 3,5 вершков. Мы смотрим, не гнилые ли они, нет - крепки. Тогда работник Степан сказал: "Здесь одного сука не переломит пять человек, это Бог перерезал пилой" (14,91).

Есть в "Памятном завещании" и примеры явления святых в сонном видении, или, как называют его в житиях, "тонком сне". В "тонком сне" является Михаилу его первый духовный наставник о.Макарий Глухарев, указывая на бессилие бесовских козней, призывая подвижника к мужественной борьбе с демонскими силами. Михаил видит, как комната наполняется алтайцами в черных одеждах, которые начинают бросаться на него. В житиях святых бесовские силы часто являются в образе реально существующих внешних врагов или личных недоброжелателей. Так, в житии преподобного Сергия есть эпизод, где демонские полчища приступают в виде литовцев в островерхих шапках. В то время были частые набеги литовцев на Русь. У Чевалкова злые силы предстают в виде некрещеных язычников. Отец Макарий побеждает их: "В это время явился возле меня прежний отец Макарий. "Зачем ты боишься их? У них силы нет, они легче хмеля: ты вот так дунь на них". Сказав это, он дунул на этих черневых людей, и все вылетели в окно, подобно листьям хмеля" (14,103).

Следующее чудо напоминает образы и символику десятой главы Апокалипсиса - "Откровения святого Иоанна". Михаил видит наяву видение: "В один вечер, лежа на полу и разговаривая с отцом Макарием, я увидел, что в дверь вошли три человека, и, поднося к устам моим какую-то книгу, сказали: "Это сладко - съешь". Я съел с одного угла, начиная с середины, а они сказали мне: "Довольно с тебя и того, что ты съел" и после этого они вышли... Пока эти три человека давали мне есть книгу, в это время видны

были мне и окна, и отец Макарий, но не знаю, спал ли я в это время или нет, и до сего времени я дивлюсь этому” (14,117). В Апокалипсисе читаем: “И голос, который слышал с неба, опять стал говорить со мною и сказал: пойдя, возьми раскрытую книжку из рук Ангела, стоящего на море и на земле. И я пошел к Ангелу и сказал ему: дай мне книжку. Он сказал мне: возьми и съешь ее; она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед; когда же съел ее, то горько стало во чреве моём. И сказал он мне: тебе надлежит опять пророчествовать о народах и языках и царях многих” (10,11). Эта символическая картина трактуется, по преимуществу, так, как комментирует архиепископ Аверкий: “Вслед за тем св.Иоанн, по велению голоса с неба, подошел к Ангелу, и Ангел дал ему проглотить книжицу, которую держал раскрытой в руке своей... Здесь указывается на то, что св.Иоанн принял пророческое дарование, наподобие того, как принимали его ветхозаветные пророки, например, св.пророк Иезекииль, которому также велено было съесть книжный свиток, прежде, чем он был послан Господом проповедовать Дому Израилеву. Сладость и горечь, по объяснению св.Андрея, означает следующее: “Сладко для тебя, говорит, познание будущего, но вместе и горько для чрева, то есть сердца - вместилища словесной пищи, из-за сострадания к тем, которые должны претерпеть непосланные по Божественному определению наказания” (10,42-43).

Мы видим, что Михаил, подобно Иоанну Богослову, должен съесть книгу, и при этом он ощутит сладость (горечь не упоминается). Столь явные и прямые совпадения определяют и сходное толкование этого эпизода в “Памятном завещании”. Чевалков, видимо, по своей скромности и христианскому смирению, никак не толкует чудесное видение, говорит лишь о своем удивлении. Однако здесь надо подразумевать, вероятно, так же, как и в Откровении, получение духовного дарования, конечно, не величайшего пророческого дарования, как у великого Тайнозрителя, как называют Иоанна Богослова, но тем не менее, получение наития Святого Духа, возможно, дара проповедовать и обращать в христианство. Значимо и то, что Иоанн Богослов - апостол (из числа 12), а Михаил пойдет апостольским путем, проповедуя Евангелие алтайцам-язычникам. Знаменательно также, что именно после описания этого чуда Чевалков начинает постоянно обращаться к теме миссионерской проповеди и сам становится уже не просто толмачом, но вдохновенным и красноречивым проповедником. Важной особенностью видения можно считать появление именно трех человек. Число три - священное число, полнота сокровенного сакрального смысла которого открывается в Евангелии в тайне Святой Троицы. В богословии считается, что эта тайна была впервые явлена миру в ветхозаветные времена патриарху Аврааму под Мамврийским дубом в виде трех незнакомцев-стран-

ников - трех ангелов. Упоминание трех чудесных посетителей, таким образом, указывает на божественное посещение Михаила.

Этот пример также подчеркивает близость "Памятного завещания" к жанру жития, так как для агиографии характерно и такая особенность, как повторение всякого рода чудес, знамений, символических видений из Священного Писания при изображении духовных подвигов того или иного святого. Даже правила канонизации предусматривали, происходят ли при мощах святого те или иные евангельские чудеса. При мощах или на могиле должно произойти по меньшей мере три чуда: "глух да прослышит, нем да проглаголет, слеп да прозрит". В.П. Адрианова-Перетц отмечает, что в житиях часто приводятся евангельские чудеса - очищение прокаженных, изгнание бесов и т.д. (2, 58). Таким образом, и это свойство агиографических преданий характерно для "Памятного завещания".

Чевалков описывает еще несколько удивительных происшествий. Одно из них - назидание свыше, от апостола Павла. Михаил выговаривал и укорял одного старца. После этого в видении ему является некий человек, который увещевает его: "Ты - человек молодой, зачем бранишь и укоряешь старше себя? Теперь с этих пор ты старшим себя так не говори". Сказав это, стал невидимым" /14, 121/. Отец Макарий показывает Михаилу книгу, в которой объясняется, что это посланник ангела Павла. Там было написано: "Старшего себя не укоряй и не злословь". С тех пор это не выходит из памяти моей" /14, 121/. Прямое вмешательство апостолов, мучеников, преподобных и других уже почивших святых в жизнь подвижников встречается также в ряде житий. Так, Григорию Паламе, когда он подвизался на Афоне, явился в видении святой евангелист Иоанн Богослов, обещавший ему свое духовное покровительство. Накануне кончины ему явился святой Иоанн Златоуст, пребывая в храме во имя мученика Василиска, перед смертью видел самого святого Василиска, предвозвещавшего ему скорую кончину. Можно привести еще немало подобных примеров. Вмешательство небожителей в земную жизнь определялось идеей единства церкви воинствующей и церкви торжествующей, т.е. тех, кто уже веселится в горных обителях, и тех, кто еще ведет духовную брань на земле, чтобы войти в горний Иерусалим. Между тем, важно отметить, что Чевалков имел ясное представление о житийной литературе, так как сам занимался ее переводом, когда лишился живого назидания любимого наставника: "Когда отец Макарий уехал с отцом архимандритом, я занимался переводом жития святых" /14, 122/. Описывает Чевалков и другие видения-явления монаха И.В.Солодчина, который призывал его вернуться в Улалу, чтобы вдвоем проповедовать Священное Писание и еще поучиться самому. Как оказалось, в Улале его действительно ждал Солодчин, который учил Священному Писанию.

Последнее чудо, изображенное в "Завещании", чисто житийного характера. Приближалась Пасха, а семья Михаила голодала. Михаил возложил упование на Бога, и за два дня до Пасхи неожиданно к дому подъехал на санях седобородый старец. Старец привез 17 пудов муки и сказал, что приедет за деньгами потом, но так и не приехал. После этого накануне Пасхи один местный житель принес для семейства еще и мяса, и мы, пишет Чевалков, - благословляя Бога, провели Пасху в радости и веселии" /14, 123/. Это характернейший агиографический мотив, он встречается во многих житиях преподобных. Есть он, например, в житии Сергия Радонежского. Один раз братия долго страдала от недостатка пищи, многие начали роптать и малодушествовать. Преподобный Сергий долго увещевает их, призывая к терпению и надежде на милость Божию. "И когда еще Сергий говорил, кто-то вдруг постучал в ворота. Привратник, быстро посмотрев в глазок, увидел, что принесли много пищи необходимой, он от радости - ведь и он был голоден - и ворот не открыл и, повернувшись, стремительно побежал и явился к преподобному Сергию, говоря: "Отче! Благослови принесших хлеб! Благодаря молитвам твоим получили мы много еды необходимой, и все это находится у ворот". Преподобный же велел: "Быстрее откройте ворота, чтобы люди вошли внутрь". Когда открыли ворота, увидели привезенную в монастырь пищу на телеге и в корзинах. И прославили братья Бога, пославшего им эту пищу и ужин удивительный, приготовленный на земле, чтобы накормить их и души алчущих насытить, чтобы напитать их в день голода" /128, 347/.

Один из существенных мотивов агиографии - поношение и осмеяние подвижника со стороны чужих и близких. Чевалков приводит ряд эпизодов своей биографии, когда он терпел "скорби за Христа" от родственников алтайцев-язычников. Михаил перенес скорбь, осмеяние и преследования за его приверженность христианству. Тяжкую скорбь герою повествования принес отец. Отец Михаила разгневался на сына за то, что тот все время ходит в миссию и, как казалось отцу, плохо работает. Отец выгоняет Михаила из дома, не дав ему ничего. Он остается без жилья, без денег, без имущества. Отец Макарий наделяет Михаила всем. Михаил подвергается осмеянию также за Христа, подобно многим святым. Чевалков отдает своих дочерей учиться грамоте у монахини Евдокии. "Улалинцы же осмеивали нас, говоря: "Чевалков отдал своих дочерей учиться, чтобы сделать их писарями; теперь они будут писарями и в Быстринской волости, и в Кокшинской". Говорили они, насмехаясь, а особенно богатые сильно осмеивали нас... Когда жена моя говорила мне об этом, смущаемая разными толками, то я возражал ей: "И женщины, и мужчины - все Божьи создания: всем нужно знать закон Божий; если мы оставим свои намерения, боясь людских насмешек, то над нами дьявол будет смеяться. Они не дурному

учатся: зачем ты обижаешься? Те, которые смеются, будут плакать. Когда я ей рассказал о том, что Бог не оставляет тех, кто учится доброму, то жена моя сказала мне: "Монахиня говорила мне, что наши дети учатся успешно; я этому радуюсь" /14, 96/. Однако скоро многие также стали отдавать дочерей учиться, в том числе и те, кто смеялся".

И третье искушение, которое пришлось перенести Михаилу, - это преследования со стороны улалинцев. Начался спор из-за земли. Алтайцы обвиняли Михаила в том, что свободную землю хочет "назло обществу" отрезать монахиням. Тем не менее и это затруднение благополучно преодолевается. Как ни странно, на другой день после бурной сходки сами же улалинцы просят Михаила стать доверенным при разделе земли. Благочестивый межевщик комментирует это обстоятельство следующим образом: "Ты с ними не ссорься, Бог сам знает: а они и сами не знают, что делают; ссорятся с тобой из-за того, чтобы не давать монастырю земли, а тебя же просят быть своим доверенным. Это Бог им вложил такую мысль" /14, 104/.

Таким образом, из всех трех искушений герой повествования выходит победителем. При этом каждый раз подчеркивается, что победа одерживается с помощью Бога. В первый раз помощь Божия приходит через о.Макария, во втором случае обращение других жителей к учению тоже объясняется тем, что "Бог не оставляет тех, кто учится доброму...", а при изображении третьего эпизода изменение настроений улалинцев явно объясняется вмешательством Бога: Михаил видит пророческое видение, в котором о.Макарий показывает демонический характер искушения и полную беспомощность бесовских сил перед верой. Борьба с искушениями - необходимый элемент подвига каждого святого, жития полны различными примерами такой борьбы.

Интересно, что в "Памятном завещании", кроме многочисленных агиографических мотивов, тем, образов, присутствуют и черты других жанров древнерусской духовной литературы. В частности, часть "Завещания", в которой создается образ отца Макария Глухарева, явно напоминает столь популярные некогда на Руси патерики - сборники коротких рассказов о жизни монахов, известных своими подвигами благочестия. Рассказы -воспоминания Чевалкова о своем первом наставнике созвучны различным видам патериковых рассказов: рассказам, в которых многообразно воспроизводится ситуация - авва и его ученик или ученики, рассказам, описывающим поучительные поступки и назидания аввы по отношению к разным монахам и мирянам. Отец Макарий предстает в "Завещании" как мудрый, справедливый, праведный и иногда суровый авва. Герои патериков, духовные наставники спасали души всех проходящих часто чудесами и приличествующими случаю назиданиями из Священного Писания. Так, в Киево-

Печерском патерике есть рассказ о св. Григории-чудотворце. В одном из них св. Григорий усыпляет воров, пришедших украсть его имущество. Потом пробуждает их и отпускает. Узнав о грозящем ворами наказании, выручает их из беды, отдав властелину книги. "Другие же книги блаженный продал, а деньги роздал убогим. Чтобы, - говорил он, - опять кто-нибудь не впал в беду, думая украсть их". Господь сказал: "Не собирайте себе сокровищ на земле, где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут. Где сказано: сокровище ваше, там и сердце ваше будет" /56, 311/.

Отец Макарий не совершает чудес, но также использует каждый случай для духовного вразумления. Поучения его представлены в виде серии коротких эпизодов. Интересно, как, например, о. Макарий учит старика Андрея Табакаева. "Этот старик после приготовления к причащению к Святой Тайне, стоя в церкви, увидел таракана, ползущего по полу, пошел за ним и задавил его. Отец Макарий, увидевши это, прогневался и сказал старику: "Это Божье создание, оно идет для своей надобности, а ты, разумный человек, не заботясь о себе, зачем сделал злое дело? Поговей еще неделю, а потом приступи к причащению Святой Тайне. И старик это исполнил" /14, 59. В другом эпизоде о. Макарий назидает Михаила Петровича Негрицкого, одного из послушников в миссии. Однажды во время вечернего чая, когда отец Макарий по своему обыкновению произносил наставление из Священного Писания, Михаил Петрович оглянулся к дверям. О. Глухарев прервал проповедь и спросил Михаила Петровича: "Ты что увидел там у дверей?" Михаил Петрович ответил: "Я смотрел, как бежала там мышь". О. Макарий сказал: "Тебе Господь повелел, чтобы ты трудился по заповеди Его, чтобы ты помышлял о нем день и ночь, а ты разве не хочешь учиться Его заповедям? Смотри на эту мышь и учись у нее. Она, исполняя заповедь Божию, ищет себе пищи, а ты желаешь разве насытить свою душу добрыми делами?" После этого он заставил его молиться Богу, а напустил каждого на свои работы" /14, 59/. Так нередко заканчивались и поучительные рассказы патериков - после краткого описания происшествия следовали часто комментарии на основе ветхозаветных и евангельских писаний, как это мы видим и в рассказе о св. Григории.

Отец Макарий изображается как человек, стяжавший дары благодати. Так, в частности, в "Завещании" есть эпизод, в котором он являет дар пророчества. О. Макарий долго увещевал и уговаривал креститься некоего Бориса Кочаева. Борис возненавидел его. "Однажды, когда Борис сидел у дверей своего дома, пришел к нему отец Макарий и, севши возле него, по обычаю начал говорить ему о Боге, Борис, ненавидя его, говорил ему напротив. Отец Макарий долго сидел и говорил с ним. Не убедив его, отец



Макарий сказал: “Я желаю тебе добра, чтобы на твою голову снизошла благодать Господня. Много раз беседовал я с тобой, но ты, кажется, не желаешь сей благодати Божьей. Теперь не я, а ты будешь виноват. Мне Бог повелел говорить тебе, и я много говорил тебе о Боге, о Его правде, о благодати, обо всем говорил тебе. Ты говоришь: слух мой не принимает таких слов; теперь вместо счастья от Бога придет к тебе несчастье, вместо милости падет на голову твою гнев Божий”. Сказавши это, он погладил его по голове и ушел” /14, 61-62/. И действительно, предсказание отца Макария исполняется: через месяц Борис теряет четыреста рублей денег, через два дня у него вымирает весь скот - 110 голов, и Борис Кочаев в один год превращается из богача в бедняка. Он переселяется в Бачат, теряет там последнее имущество, возвращается в Улалу и здесь, убедившись в конце концов в правоте о. Макария, принимает крещение. Патерики полны рассказами о наказании, вразумлении и спасении грешников. Среди рассказов о Григории-чудотворце есть несколько, где он предсказывает несчастье нераскаянным грешникам. Так, он предрекает страшную смерть лжецу и грабителю, выпрашивающему денег, чтобы якобы “откупиться от смерти”. “Григорий же сказал: “Я дам, а он все же умрет!”. Потом спросил их: “На какую смерть он осужден?”. Они отвечали: “Будет повешен на дереве”. Блаженный сказал им: “Верно присудили вы ему. Завтра он повесится” /14, 61-62/. Ночью этот человек, обрывая яблоки, зацепился одеждой и удавился ожерельем. Св.Григорий предсказывает скорую гибель, смерть в воде, лицам историческим - князю Ростиславу Всеволодовичу и его слугам, которые насмеялись над ним. Гордый князь приказывает утопить инока Григория. Пророчество сбывается.

Предсказывает отец Макарий и самому Михаилу. В один из дней он вдруг спросил о здоровье сына Михаила Григория, когда не было ни малейших опасений за его здоровье. Возвратившись домой, Михаил находит мальчика больным. На следующий день мальчик умирает. Это отец Макарий считает большой милостью Божьей, так как Михаил приобрел молитвенника за себя у Бога.

Эти мотивы характерны и для житий, однако патериковое начало преобладает в описании поступков и поучений о.Макария. Об этом свидетельствует отсутствие цельного жизнеописания, которого и не мог написать Чевалков; дробление повествования об о. Макарии на короткие рассказы и завершенность каждого отдельного эпизода из жизни монаха.

Однако, “Памятное завещание” - произведение многоплановое, содержащее в себе разные пласты повествования. При преобладании житийного пласта в “Завещании” есть и элементы бытового описания, элементы реалистические, этнографические, элементы автобиографии как жанра светской литературы. С одной стороны, образ главного героя жизнеописания

агиографичен, к нему прилагается житийная мера личности. Способ создания образа - характера в большой степени связан с главными принципами художественного письма авторов житий. Как отмечает Д.С.Лихачев: "Этот способ характеристики человека чрезвычайно далек нашему художественному сознанию; он целиком объясняется художественным сознанием своего времени: индивидуальность человека абстрактна и неясна, характер человека еще не различается, - поэтому сравнивается в человеке не сам человек, а лишь его дело, деяния, поступки, подвиги, - по ним он судится.

Отсюда такое пристальное внимание, которое уделяют агиографическим действиям, поступкам" /102, 69/. Так и в "Завещании" личность отца Макария Глухарева раскрывается через его действия, поступки, хотя остается до конца не выявленной. Выделяются те из его действий, которые указывают на его духовные дары, веру, силу духа, непоколебимость и другие черты, которые характеризуют его исключительно как пастыря, духовника, индивидуальные же особенности его характера не представлены в "Завещании". И о самом себе Чевалков тоже пишет скупое. "Завещание", по преимуществу, - канва внешних событий: женился, уехал из Улалы, вернулся, отправился к телеутам - шорцам, путешествовал по разным алтайским станам, три года ездил торговать в Чолушман и Чернь и т.д. При этом чудеса и видения также являются как бы составной частью биографии, не нарушая временной последовательности событий, а, наоборот, как бы направляя ее.

О характере Чевалкова трудно составить представление на основе "Завещания". Можно проследить лишь внешнюю биографию и путь его к вере, утверждение в призвании проповедника и просветителя алтайцев. Своеобразие же характера ускользает от читателя. Лишь в начале повествования изображается душевная борьба героя, когда он мечется между духовным призванием и житейскими пристрастиями, привычными понятиями. О.Макарий приказал некрещеным покинуть Улалу, чтобы не соблазнять крещеных камланием. Шестнадцатилетний Киприан жаждет крещения, но боится сказать об этом отцу. "Поэтому отец мой меня с женой передал тестю моему и отправил в Бачат. Так мы отправились в путь, и, когда стали удаляться от родного места, я не мог удержаться от слез. На третий день, когда горы Алтая скрылись от глаз, мы выехали в степь. И думал я про себя: зачем ты не крестился? Зачем, не боясь отца небесного и убоявшись отца земного, переселяешься в Бачат?" /14, 49/. После посещения Бачатской церкви Киприан затосковал еще сильнее, душевное смятение усилилось: "Вспоминная о своей родине, я говорил сам себе: Зачем ты, не принявши этой веры, где так прекрасно пение, переехал сюда, в Бачат? Я скорбел и плакал" /14, 51/. В конце концов Киприан признается отцу, и вся семья принимает крещение.

Описание противоречий души указывает на определенное влияние светской литературной традиции. И здесь уместно вспомнить одно произведение русской литературы, которое органично объединяет в себе духовную и светскую литературную традицию. Это знаменитое "Житие" протопопа Аввакума. Оно несет в себе житийные черты - чудеса и видения /видение корабля, посещение Аввакума в темнице ангелом, видение духовной дочери Аввакума, в котором будто бы ей показана будущая небесная обитель духовного отца и др./, чудотворения / Аввакум, по своему собственному утверждению, не раз изгонял бесов, исцелял, даже наказывал непокорных силою свыше и т.д./, искушения, поношения, страдания за веру. Однако при этом "Житие" Аввакума исполнено мотивами светской демократической литературы, политической публицистики. Одним из признаков светской направленности этого произведения, обмирщения жития является субъективизм, сильно выраженное личностное начало "Жития", изображение внутреннего душевного состояния, чувств, переживаний, борений души.

Так, Аввакум описывает сомнения о своем призвании противостоять до смерти Никонианству, думая о своей семье, о близких: "Опечался, сидя, рассуждаю: что сотворю? проповедаю ли слово божие или скроюсь где? Понеже жена и дети связали меня. И видя меня печальна, протопопица моя приступи ко мне со опрятством и рече ми: "Что, господине, опечалился еси?" Аз же ей подробну известих: "жена, что сотворю? зима еретическая на дворе; говорить ли мне или молчать? - связали вы меня!" Она же мне говорит: "Господи, помилуй! Что ты, Петрович, говоришь? Слыхала я, - ты же читал, - апостольскую речь: привязался еси жене, не ищи разрешения; егда отрешишися, тогда не ищи жены". Аз тя и с детьми благословляю: дерзай проповедати слово Божие по-прежнему, а о нас не тужи; дондеже Бог изволит, живем вместе; а егда разлучат, тогда нас в молитвах своих не забывай; силен Христос и нас не покинуть! Поди, поди в церковь, Петрович, - обличай блудню еретическую!" / 63, 42-43/.

Сомнения исчезают, все колебания преодолеваются, вера побеждает, и герой продолжает осуществлять свое призвание. Так и Михаил в приведенном выше эпизоде после душевной борьбы преодолевает сомнения и следует своему предназначению. И в том и в другом житии есть элементы этнографизма. И в обоих случаях этнографические зарисовки не имеют самодовлеющего значения, они подчинены основной идее произведения. Так, при описании ссылки в Сибирь протопоп Аввакум изображает конфликт с Пашковым, который в гневе выгоняет Аввакума из дощаника на берег, в горы. "О, горе стало! Горы высокия, дебри непроходимыя, утес каменной, яко стена стоит, и поглядеть - заломя голову! В горах тех обретаются змеи великие; в них же витают гуси и утицы - перию красное, вороны черные, а галки серые; в тех же горах орлы, и соколы, и иные дикие -

многое множество, птицы разные. На тех же горах гуляют звери многие дикие: козы и олени, зубри и лоси, и кабаны, волки, бараны дикие - воочию нашу, а взять нельзя! На те горы выбивал меня Пашков, со зверями, и со змиями, и со птицами витать" /63, 27-28/. Это описание, скорее, напоминает фольклорную поэзию и призвано показать жестокость Пашкова, который хотел обречь Аввакума на пребывание в этих дебрях.

Во второй этнографической зарисовке Аввакум рисует картины природы Байкала: "Егда к берегу пристали, востала буря ветренная, и на берегу насилу место обрели от волн. Около ево горы высокие, утесы каменные и зело высоки, - двадцеть тысяч верст и больши волочился, а не видал таких нигде. Наверху их полатки и повалуши, врата и столпы, ограда каменная и дворы, - все богоделанно. Лук на них растет и чеснок, - больши романовского луковицы, и слаток зело. Там же растут и конопли богорасленные, а во дворах травы красныя -и цветны и благовонны гораздо. Птиц зело много, гусей и лебедей, - по морю, яко снег, плавают. Рыба в нем - осетры и таймени, стерледи и омули, и сиги, и прочих родов много. Вода пресная, а нерпы и зайцы великия в нем: во окиане-море большом, живучи на Мезени, таких не видал. А рыбы зело густо в нем: осетры и таймени жирны гораздо, - нельзя жарить на сковороде: жир все будет. А все то у Христа тово, света, наделано для человеков, чтоб, упокояся, хвалу Богу воздавал" /63, 42/. Таким образом, и это описание связано с идеей божественного промысла, с идеей Христа творца-промыслителя, создавшего всю земную природу.

В "Памятном завещании" первая этнографическая зарисовка связана с описанием путешествия по дальним станам. Михаил посещает в числе прочих селение Ынырга. Он беседует с жителями об их образе жизни, записывает их легенды и дает краткую характеристику животного и растительного мира, окрестностей рек Ынырги и Каракокши; перечисляет виды деревьев, "животных по шерстям их" /14, 75/, рыб, Чевалков хочет создать целостную картину жизни этих племен. Далее описывает обычаи тиргешцев, живущих на Телецком озере, как они ловят рыбу, как устроен невод. Его интересует это как хозяина, который сам любит совершенствовать, изобретать. Он оценивает эти местности как хозяйственные уголья, которые могут способствовать развитию края. Здесь, видимо, сказалось влияние этнографических материалов, накопленных исследователями Алтая, путешественниками, миссионерами: П.Палласом, Г.Миллером, Г.Спасским, В.Радловым, Г.Потаниным, Н.Ядринцевым, В.Вербицким и др. Но эти зарисовки занимают в "Завещании" самое скромное место. Единственно более или менее основательная этнографическая вставка - описание обычаев и нравов жителей Кебезени. И как раз это-то описание и подчинено задаче: показать жизнь края до просвещения христианской верой, чтобы читатели,

которые здесь живут уже в иные времена, оценили, как велико значение христианства для окультуривания диких народов, для совершенствования даже хозяйственной, бытовой жизни "черневых людей". Чевалков пишет: "Дети мои! Расскажу вам про жизнь черневых людей, как я видел их в молодости моей, а вы посмотрите, каковы они стали в ваши времена, и тогда скажите, что прежняя их жизнь была не такова, как теперь. Прежде они были дики, ничего не знали. Есть пословица старых людей: "Озо чыккан кулактан, сон чыккан муусь узаар", то есть: "Рога, которые растут позднее, длиннее ушей, которые вырастают раньше". Это изречение истинно и оно непременно так и сбудется" /14, 91/. Их бытовая жизнь полна всякого рода суеверными запретами, которые далеки от истинной веры. Чевалков приводит немало примеров подобных суеверий: "Чашек никогда не моют. Когда спрашивают их, почему они не моют чашек? Они отвечают: "У нас нет обычая отмывать счастье, которое дает Бог. Наши люди говорят, что кто моет чашки, у того скот бывает неблагополучен. Если вымыть в речной воде посуду, в которой было молоко, то, говорят они, у скота не будет счастья /то есть, не будет удоя в молоке/".

"Некоторые не дают огня в чужие юрты. Если в пятый день новолуния кипятят и варят молоко на огне, от которого нужно дать другим, то они не дают молоку кипеть через край, потому что, говорят они, если молоко прольется на огне, то скотина потеряет молоко" /14, 93/.

Более того, некоторые обычаи крайне возмутили Михаила своим изуверским характером и побудили вновь и вновь проповедовать истинного Бога. Чевалков описывает, как медленно убивали молодую кобылицу, не давая ей дышать, и она умерла в муках. "Я смотрел, пока она не издохла; потом сказал: "Зачем вы убиваете животное такой мучительной смертью?" Они сказали: "Так приносят жертву отцу всех Ульгеню; иначе жертва не будет принята". Я сказал: "Истинный Бог такого закона не давал. Бог создал для человека лошадь, чтобы он ездил на ней и через нее исполнял свои работы; для того, чтобы люди за это благодарили Его. Вам бы следовало благодарить Творца-Бога за такое его благодеяние, а вы как бы злословите Бога, оскорбляете Его, мучительно убивая животное, которое Он дал вам..." (14, 94-95).

Таким образом, и здесь, как в "Житии" протопопа Аввакума, описание внешнего мира переходит в размышления о созидательной и промыслительной божественной силе. Это характерное свойство религиозного сознания: от видимого восходить к невидимому, от внешнего и преходящего - к началу всех начал - Богу, во всем видеть Его перст, Его мысль, Его волю. Христианское мироощущение всегда основывается на идее божественной телеологии - целесообразности всего сущего, всей наличной природы, устремленности ее к единому центру, от которого все исходит, -

к Богу. Как мы видим, те нечастые обращения к этнографизму, которые связывают "Завещание" со светской очерковой литературой, проникнуты духовными размышлениями автора и приводят его к противопоставлению язычества и христианства как двух религиозных мировоззренческих систем, в которых по-разному оценивается место животных в мировом целом и в жизни людей.

Соединение черт житийной литературы с реально-бытовыми картинами, особенностями демократической публицистики в "Житии" протопопа Аввакума, соединение духовной и светской литературной традиции обусловлено всем ходом развития русской литературы от истоков ее до 17 столетия, ознаменовавшего собой начало русской литературы Нового времени. Русская агиография имела многовековую историю. Как отмечает А.Н.Робинсон, "Аввакум хорошо знал распространенные в Древней Руси жития святых /агиографию/, которые писались по определенным правилам и имели своей целью прославлять христианских подвижников, посмертно канонизированных церковью..."

Во многом придерживаясь агиографической традиции, Аввакум в то же время наполнял ее каноны новым содержанием или вовсе отвергал их. Задача агиографа состояла в создании идеального типа святого, обычно в ущерб реальным сведениям о его жизни. Задача автобиографа оказалась противоположной" /150, 44/. В 17 веке разрушение, размывание жанровых границ стало заметным явлением в русской литературе.

Алтайская литература развивалась в совершенно иных условиях. До 19 века существовала лишь устная народная поэзия, в алтайской литературе не было длительного развития жанровых структур, в частности, например, жанров духовной литературы. С самого начала первые алтайские писатели испытывали сложные влияния - сильнейшее воздействие духовной литературы, влияние научно-этнографической очерковой литературы, классической русской литературы. И М.В.Чевалков не мог воспринять жанры в чистом виде, испытывая многообразные влияния. Поэтому в "Памятном завещании" есть и разного рода наслоения - попытки углубления во внутренний мир в духе психологизма русской литературы Нового времени, этнографические описания. Однако вместе с тем житийное начало выражено в "Памятном завещании" настолько глубоко и сильно, автобиографизм так явно подчинен идее христианского возрастания души в вере и богопознании, "Памятное завещание" так густо наполнено традиционными житийными мотивами, ситуациями, чудесами, видениями, что, на наш взгляд, мы имеем полное основание определить жанр этого произведения как жанр жития.

### § 3. Духовная поэзия М.В.Чевалкова

Творчество М. В. Чевалкова - священнослужителя неразрывно связано с его религиозными воззрениями, глубоко укоренившимися под влиянием русской православной миссии. Кроме "Памятного завещания", прозаического произведения Чевалкова, его христианские представления нашли воплощение в поэтическом творчестве.

В 1894 году в Томске вышел сборник М.В. Чевалкова "Поучительные статьи в стихах на алтайском языке". Эти стихотворения существенно отличаются от русской духовной поэзии системой стихосложения, употреблением изобразительно-выразительных средств языка и другими признаками /186, 20/.

Устная народная алтайская поэзия основывалась на принципе силлабики, в отличие от русской тоники. Силлабическое стихосложение было продиктовано фиксированным ударением алтайского языка. Русские духовные стихи, как отмечает Ф.Селиванов, естественно, "опираются на традиции русского народного, в основе тонического стихосложения без рифмы..." /164, 21/. Алтайская силлабическая поэзия строится на 7-8 слогах в стихе. Чевалков свободно относится к фольклорной традиции, оставаясь на силлабической основе и не учитывая ударений, он не соблюдает строго наличия равного количества слогов. Встречаются рядом строки из 6, 8, 9 слогов, возникает, так сказать, вольная силлабика, например, в стихотворении "Тегиннен жүрбе" /"В праздности не живи"/:

Тегиннен тегин аш јибе,  
Тенип жүрүп, суранба.  
Айыл сайын базып жүрбе,  
Айылдан јиирге бедиренбе.  
Кижн колын карап жүрбе,  
Кижнин ажна иженбе.

/Чевалков/

Духовная поэзия Чевалкова, содержащая христианские поучения и наставления, по форме, в которую они облечены, генетически связана с произведениями алтайского народного эпоса. Одним из главных композиционных приемов героического эпоса Алтая является очень частое употребление рефренов. Постоянно повторяются, например, описания внешнего вида того или иного героя, его подвигов, картин природы и т.д. Так, например, в героическом сказании "Алтай-Буучай" /33, 417-418/:

Золотую снял узду,  
В воздухе ее потряс -  
Золотой раздался звон.  
Этим звоном привлечен,

Крапчатый, в полоску, конь,  
Две передние ноги  
Весело вперед бросая,  
Задними пускаясь в пляс,  
Рысью прибежал тотчас.  
Золотой уздой звеня,  
Богатырь взнуздал коня,  
Спину конскую погладил -  
Чище чтоб она была,  
Белый наложил потник,  
Бронзовое, в два крыла,  
На спине седло приладил.  
И стянул на конском брюхе  
Ровно пятьдесят подпруг.  
На плечо свой золотой  
Он навесил самострел...

*/перевод Л.Пеньковского/.*

В тексте мы встречаем выражения: “золотая узда”, “золотой раздался звон”, золотой уздой звеня”, “на плечо свой золотой он навесил самострел”. Возникает интересная переключка рефренов, игра цвета и звука - “золотая узда”, “золотой звон”, сложный рисунок словесных повторов.

При этом рефрены эпоса синонимичны. Частые повторы в эпосе связаны с его устным бытованием. Устная традиция обуславливала возвращение к старому как связки, определяющие стройное течение повествования, повторы помогали слушателям не терять сюжетную нить.

Именно повтор лег в основу и духовных стихов Чевалкова. Так, например, в стихотворении “Элекчи, каткычы кижы” /”Насмешник”/:

Элекчи, каткычы кижы  
Этке југушту балудый.  
Этке југушту балу,  
Кижы эдин артадар.  
Элекчи јаман каткычы,  
Кижы адын артадар...

*/Чевалков/*

Кроме повторов отдельных строк, у Чевалкова есть внутренние повторы - повторы начальных звуков. Так, например, в стихотворении “Эрлү кадыт эптү болугар” /Мужья и жены, живите в согласии” / наблюдаем:

Эр кижы каттына кату болуп, јүргени јаман,  
Эптү болбой, кадыт эрине каршыкканы јаман.  
Экүдин ортозында көрмөс кирип, булгап турар,  
Эптү эрмек угуштырбай, кырыштырып турар.



Эрлер! Алган кижигер ле эптү жүригер,  
Экү бойыгар бир болуп, Кудайга мүргүгер.  
Эне-адагарды таштап, экү бир болгоныгар,  
Экү Кудайдын салганы ла јаныс эттү болгоныгар.

Таким образом, мы видим, что эта особенность, характерная для Чевалкова, корнями уходит в древнее стихосложение. Известно, что начальные звуковые повторы встречаются в устной поэзии почти всех тюркоязычных народов. Однако степень их распространения неодинакова. По мнению М.А.Унгвицкой, Г.Б.Хусаинова, А.С.Тогуй-Оол, исследовавших стихосложения тюркских народов: "... аллитерация как древнейший и исконно тюркский элемент поэзии получила особенно сильное развитие в поэзии народов, не подвергшихся влиянию ислама..." /190, 138/. Поэтому начальные звуковые повторы более широко представлены в киргизской литературе, турецкой поэзии аллитерируют начала двух-трех строк /13, 85/. С.М.Каташев в статье "Рифма в алтайской поэзии" пишет: "Начальная рифма в эпосе представлена широко и охватывает тождественным созвучием от двух до шести, иногда до десяти и более стихотворных строк" /81, 87/. По своему поэтическому стилю стихи Чевалкова весьма близки народным песням, пословицам и эпосу, имеют начальные и конечные рифмы. С.М.Каташев различает два основных вида начальной рифмы: аллитерационная и ассонансная. В стихотворении Чевалкова "Мужья и жены, живите в согласии" видим ассонансную начальную рифму, т.е. тождественность гласных звуков. Хотелось бы также привести пример аллитерационной начальной рифмы в стихах Чевалкова. Так, например, в стихотворении Чевалкова "Јаманнан качып, јакшаа јанаш" /"Злого убегай, доброму прилепляйся" / наблюдаем:

Јакшыга уткуй бас,  
Јаманнан јана бас,  
Јакшынын јакшызы југар,  
Јаманнын јаманы југар.  
Јакшынын сөзин салынып јүр,  
Јаманнын сөзинен јалтанып јүр.  
Јакшыга јанашсан, ордына отурарын  
Јаманга јанашсан, одына күйерин.

"Аллитерационная начальная рифма чаще всего бывает слоговой, т.е. состоит из тождественных начальных слогов" / 81, 86/. В данном случае наблюдаем слог "ја". Отметим, что стихи связываются здесь не только начальными рифмами, но и повторяющейся антитезой "јакшы - јаман" /"хорошо - плохо" /.

Помимо начальной рифмы, господствующей во внешней организации алтайского стиха, наблюдается и конечная рифма. В устном поэтическом творчестве алтайцев конечная рифма возникает в результате совпадения грамматических глагольных форм, как например, барза - келзе, а у Чевалкова в вышеприведенном стихотворении: отурарын - күйерин, или повторения одного и того же глагола, как например, у Чевалкова бас - бас /ид - уходи/, југар - југар /прилепится/. В эпосе:

Билбес јерден билип ийди,  
Сеспес јерден сезип ийди.

Однако этот древний композиционный прием устного народного творчества приобретает в авторском творчестве Чевалкова особый смысл, особое значение.

Рефрены его нравственно-назидательной поэзии служат целям духовного воспитания алтайцев, поэтому повторяются в его стихах, как правило, главные идеи, главные христианские заповеди и нравственные правила. Так например, в стихотворении "Öлөр күнүм ыраак дебе" /"Не думай, что смерть еще далеко"/:

Не думай, что день смерти далек,  
Жди каждый день свой смертный час.  
Не заметишь, как смерть придет потихоньку,  
Молись, чтобы стать чадом Божиим.  
Во грехах не встретить бы тебе смерть,  
Очищая грехи свои, как грязь с одежды твоей  
Призыв Божий ожидай,  
Чтобы Бог не отвернулся, омывай грехи свои,  
Не знаешь, в какой день Бог тебя призовет.  
Бодро зри грехи свои,  
Готовь свою душу, как невеста под венец,  
Множество своих грехов омывай Честною Кровию  
Христовой,  
Бойся внезапной смерти,  
Кайся в грехах своих.

*/подстрочный перевод мой. - Э.Ч. /*

Чевалков как бы ориентируется на алтайца, привыкшего усваивать услышанное, и он использует повторы, желая, чтобы христианская мораль тем самым была прочнее усвоена, понята и принята. По идеологическим причинам религиозный пафос поэзии Чевалкова почти замалчивался советскими исследователями. С.С.Суразаков в очерке "М.В.Чевалков" /1962/ упоминает тот факт, что дидактические стихи Чевалкова связаны с христи-

анством, однако тут же оговаривается: "...через свои стихи Чевалков выражает чаяния и мечты алтайского народа". Таким образом, Суразаков переводит поэзию Чевалкова в морально-нравственный план.

При сопоставлении содержания сборника Чевалкова 1894г. с содержанием сборников 1958г. и 1980г. можно заметить явные несоответствия в подборке текстов дореволюционного издания и двух последних. Подборки материалов по творчеству Чевалкова от 1958г. до 1980г. явно ориентированы лишь на его нравоучительные произведения на темы общечеловеческой морали. По вполне понятным причинам, составители обходили все, что каким-то образом было связано с верой, христианской религией, образами и сюжетами из Священного Писания. В соответствии с требованиями советского времени все было подчинено традиционным концепциям просветительно-демократической литературы. Слово "Бог" изымалось из приведенных в сборнике произведений. И это у христианских миссионеров. Хочется привести примеры искажений: в стихотворении "Тегин темей 1үрбегин" /"В праздности не живи" / пропущены строки:

Если не будешь трудиться, когда руки есть,  
Будешь мучиться в аду.

Если не будешь учиться, когда глаза есть,  
Будешь слезы проливать.

Если не будешь работать, пока силы есть,  
Будешь в печали "потухать".

Лентяя и вора гнушается Бог,

Будешь виновным пред Господом.

*/подстрочный перевод мой. - Э.Ч. /*

Или, например, слово "Бог" заменяли другим словом: в стихотворении "Јаманнан качып, јакшаа јанаш" /"Злого убегай, доброму прилепляйся" / заменили словом "легко":

Молясь Богу, надейся на Него,

Благодати Божией много,

Капканов у обманщика много.

Не пересекай дорогу обманщику,

Живи по заповедям Христовым.

Пусть дорога твоя будет чистой,

Пусть в сердце твоём будет Бог.

*/подстрочный перевод мой. - Э.Ч. /*

Сейчас пришло время рассмотреть литературное творчество христианских деятелей в полном объеме, без всяких купюр, не скрывая основного содержания, смысла их жизни, деятельности и творчества.

Духовная поэзия Чевалкова не рассматривалась в научной литературе советского времени. В литературоведении существует устойчивое мнение, что в поучительных стихах Чевалкова "...прежде всего сатира была направлена против представителей зайсано-байской знати и шаманов" /7, 21-22/. Односторонность подхода здесь очевидна. Ведь в сборнике за 1894г. нет ни одного стихотворения без упоминания Бога. Сами названия поучительных стихов говорят о нравственных правилах христианского учения. К примеру: "Быјар тилдүден Кудай јескинер" /"Сквернословца гнушается Бог", "Кудайдан коркоры" /"Страх Божий"/, "Тынына болуп јүрери" /"Попечение о душе"/, "Не де болзо, Кудайды алкаа" /"За все благодарю Бога"/ и т.д.

Любопытен перевод стихотворения "Быјар тилдүден Кудай јескинер" /"Сквернословца гнушается Бог"/:

Сквернословца гнушается Бог,  
Его молитву Бог не примет.  
Протухшее мясо человек не любит,  
Сквернословца Бог не любит,  
Протухшее мясо годится для червей,  
Сквернословец станет рабом дьявола.  
Нельзя материться,  
Кто поминает мать в сквернословии,  
тот оскорбляет материнство,  
Это оскорбление матери, вскормившей грудью,  
Оскорбление земли, дающей плоды,  
Такому сквернословцу от Бога спасения нет,  
Не попадет он в царствие Небесное.  
Пречистая Кровь Господа не проникнет в жилы его,  
Пречистое Тело Христово не соединится с его телом...

*/подстрочный перевод мой.- Э.Ч./*

В этом стихотворении прямо указывается на главное таинство христианской церкви - Евхаристию, причащение плоти и крови Христовой. Евхаристия является главным действием литургии - основной формы христианского богослужения. Ясно видно, что Чевалков через духовную поэзию стремится приобщить алтайцев к церкви, к ее таинствам и обрядам. Это проявляется, например, в том, как он использует пословичное богатство алтайского народа. В этом стихотворении есть строка "Протухшее мясо человек не любит". Она соответствует алтайской пословице: "Челдү эт тишке кысталар" /"Жилистое мясо в зубах вязнет"/ - имеется в виду человек дурного нрава, мешающий общему полезному делу. Чевалков перерабатывает народную пословицу следующим образом: переводит с понятий "естественной" морали на понятия морали христианской, есте-

ственные требования человеческой совести соединяет с божественной волей, возмездием, заповедями.

Интересно отметить еще один момент. Стихотворение обличает алтайцев-сквернословцев, употребляющих в брани слово "мать". Однако как такового сквернословия у алтайцев не было, была система табуированных слов. В состав табуированных слов слово "мать" не входит, а входит в слова сакрального значения, т.е. слова, связанные с культовыми запретами, которые употреблялись при совершении религиозных обрядов. Так, например, в статье Н.Кудечиной "Значение слова "Бай" в произведениях устного народного творчества алтайцев" читаем: "На Алтае существовал родовой и общий запрет по отношению к таким деревьям и кустарникам, как, например, мёш - кедр, ээне агаш - ольха, тыт агаш - лиственница /это деревья, которые не сажают поблизости от жилья, объясняя это тем, что в них чаще всего входит молния/" /121, 174/. В данном случае ольха переводится как мать-дерево. Но слово "мать" в прямом значении, а не в сакральном, никогда не употреблялось как священо-запретное.

Чевалков, видимо, строго следовал идеям религиозной литературы. Если обличался порок сквернословия, то он и алтайцев приучает не сквернословить. Даже ни на йоту не отступает он от христианской нравоучительной традиции. К примеру:

...Сквернословец у дьявола в руках,  
Дьявол его душу возьмет.  
Если сквернословец не покается Богу,  
То сгорит в огне адовом...

*/подстрочный перевод мой.- Э.Ч. /*

Поэтому духовные наставления Чевалкова, с одной стороны, обращены к соотечественникам-алтайцам, а с другой стороны, вписывались в мировую традицию духовной поэзии, поднимающейся над догматами национального быта.

Стихотворение "Кудайдан коркоры" /"Страх Божий" / также выражает одно из основных понятий об отношении Бога и человека. "Страх Божий" определялся в Священном Писании как "начало премудрости" и источник святости.

Душа, боящаяся Господа,  
Будет в руке Божией.  
Бог боящемуся Его руку подаст,  
Нескончаемую свободу даст,  
Негасимый свет даст,  
Нескончаемую радость даст,

Богу он светом станет,  
Будет в вечной радости...

*/подстрочный перевод мой. - Э.Ч. /*

Следует остановиться также на обращениях в стихах Чевалкова к детям, родителям. Например, в стихотворении "Эрлү кадыт эптү болугар /"Мужья и жены, живите в согласии"/ читаем:

...Мужья! Живите в согласии с благоверными вашими,  
Станьте единой плотью, молитесь Богу.  
Оставив отца и мать, стали единым телом вы,  
По Божьему промыслу стали одним телом.  
Когда муж бьет свою жену,  
Тем самым он вредит себе.  
Они получили Божие благословение,  
Чтобы стать одним телом - Бог благословил.  
Муж был основанием тела и кости,  
Жена была одним из ребер его.  
Отчуждаясь друг от друга,  
Не жалуйтесь один на другого,  
Обижаясь друг на друга, не расставайтесь,  
Жена, бросившая мужа,  
Как бы нарушает повеление Господа Бога.  
Муж, бросивший жену,  
Как бы оскорбляет Господа Бога...

*/подстрочный перевод мой. - Э.Ч. /*

В этом стихотворении мы наблюдаем известный Ветхозаветный сюжет о сотворении Богом женщины: "И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его и закрыл то место плотью. И сотворил Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену и привел ее к человеку. И сказал человек: вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа своего. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одною плотью" /Бытие 2. 21-24/. Назидание мужу и жене в этом стихотворении целиком соответствует Евангельским заповедям /Мф. 19, 4-11; 1 Кор. 7, 2-5 и т.д./.

В противоположность приведенным выше стихотворениям, основанным на какой-либо одной религиозной сентенции, стихотворение "Тынына болуп јүрери" /"Попечение о душе"/ - это обобщающее произведение, которое объединяет в себе все основные нравственные правила христианского этического кодекса. А именно - и труд, и очищение от страстей, любовь к ближнему своему, и прославление Бога, и страх Божий, и выполнение обязанностей перед земным царем и т.д.

Эти произведения Чевалкова, перекликаясь по формальным признакам с народным эпосом, по существу морального учения связаны с еще одним жанром алтайского фольклора, так называемыми алкыши-благопожелания. Благопожелания, как правило, произносились старейшинами, что соответствовало патриархальному родовому строю жизни алтайцев. Старейшины были носителями нравственных устоев. Произносились благопожелания обычно в знаменательные дни для семьи и рода - на свадьбах, при рождении ребенка и т.д. Кстати, этот обычай особо отмечает и отец Вербицкий в произведении "Алтайцы" /24, 167/. Так например, невеста испрашивает благословение у семи старцев. В этом древнем обряде смешивается представление патриархального родового строя, когда старейшины рода напутствовали молодых, и так держалась связь поколений одного родоплеменного единства и архетипы допатриархального сознания, когда женщина представлялась главной хранительницей очага и основой существования рода: благословение испрашивает именно невеста, а не жених.

Таким образом, в этом обряде ощущается дыхание древнейшей эпохи матриархата. Древность алтайской культуры обусловила, с одной стороны, положительные свойства ее: устойчивость традиций, неукоснительное послушание старшим, ритуализацию всей жизни алтайцев в силу вековых устоев и их влияния на каждого отдельного представителя рода. Однако, с другой стороны, архетипы древнейшего сознания тормозили духовное развитие алтайского народа, мешали алтайцам воспринять новые христианские истины, определили сопротивление проповеди Евангелия, заповедей Христа. И до сих пор в наше время черты языческого сознания присутствуют в культуре алтайцев. Чевалков отразил основные коренные особенности культурных традиций Алтая. По мнению советских исследователей Чевалков был просто представителем просветительско-демократической письменной литературы. Но анализ всего творчества Чевалкова в целом приводит к другим выводам. Мы находим, что он является представителем христианской религиозно-нравственной литературы. Творчество Чевалкова вовсе не представляется настолько уж исполненным демократическими тенденциями. Напротив! Чевалков усиленно призывает не только чтить небесного царя, но и почитать царя земного. К примеру, в стихотворении "Тынына болуп јүрери" ("Попечение о душе"):

Трудись, думая о подати царской,  
Отдавай Богово Богу.  
Живи, не делая плохого,  
Молись Богу,  
За великого царя Богу молись,  
Великого Господа бойся.

*(подстрочный перевод мой - Э.Ч.)*

Итак, как мы видим, поэзия Чевалкова, рассматриваемая в полном объеме, предстает перед нами как явление синтетическое, как слияние разнородных начал, как соединение традиции алтайского народного творчества и традиций христианской дидактической поэзии. С одной стороны, в поэтическом наследии Чевалкова явно запечатлелись черты жанра алтайского героического эпоса, церемониальных благопожеланий, трансформированных пословиц и поговорок. Они определили композицию стихотворений, их ритм, характер рифмовки, насыщенность звукописью, то есть особенности формы этих произведений. С другой стороны, содержание, тематика поэтического творчества Чевалкова глубоко обусловлены русской дидактической поэзией, которая создавалась на основе Священного Писания и святоотеческого предания. Идеино-нравственная направленность духовной поэзии Чевалкова явно указывает на то, что он прошел школу художественного мастерства в Алтайской духовной миссии, которая определила общее направление его творчества. Таким образом, своеобразие поэтического наследия Чевалкова определяется тем, что в "мехи старые" влило "вино новое", древние формы народного творчества наполнились глубоким содержанием, соединявшим алтайскую поэзию с мировой литературной традицией.

#### **§ 4. Басня как новый жанр алтайской литературы.**

##### **М.В.Чевалков - баснописец.**

Представление о многогранном творчестве М.В.Чевалкова было бы неполным, если бы в поле зрения исследователей его наследия не попала обширная переводческая деятельность, в частности, переводы басен, а также его самостоятельные опыты в басенном жанре. Представляется несомненным тот очевидный факт, что М.В.Чевалков обратился к жанру басни под непосредственным влиянием русской литературы, а именно под воздействием русской классической басни И.А.Крылова.

В истории русско-алтайских связей двух литератур И.А.Крылову принадлежит особая роль. Он является первым русским писателем, переведенным на алтайский язык. Интерес к его творчеству первых деятелей Горного Алтая далеко не случаен.

Еще в XIX в. при своей жизни Крылов был переведен на десять языков, и в настоящее время его басни звучат на многих языках мира. В 1845 г. В.Г.Белинский говорил: "... со временем его будет читать весь народ русский. Это слава, это триумф! Из всех родов славы - самая лестная, самая великая, самая неподкупная слава народная" /16, 587/.

Говоря о значении творчества Крылова, следует остановиться на особенностях конкретного влияния его традиций на развитие других литератур. В ряде литератур, где жанр басни отсутствовал, наследие Крылова



как бы ускорило возникновение этого жанра на национальной почве. Переводы Крылова на языки этих литератур способствовали формированию представления о басне, созданию первых оригинальных басен.

Из библиографической таблицы исследователя творчества Крылова С.Бабинцева следует, что перевод его басен на ойротский язык был осуществлен в 1940г. /92, 269/. На самом деле это не так. Басни Крылова переводились на алтайский язык еще в 60-е - 70-е годы XIX в. зачинателем алтайской литературы М.В.Чевалковым. Об этом свидетельствует прозаический перевод басни "Ворона и Лисица" ("Түлкүчек пиле Карга"), помещенный в первом томе "Образцов народной литературы тюркских племен" (1866) В.В.Радлова. А в 1872г. в Казани отдельно выходят "Поучительные статьи на алтайском языке" Чевалкова, где помещены стихотворные переводы басен Крылова.

Таким образом, алтайская письменная литература началась с переводов и переделок басен Крылова.

Почему первый алтайский писатель обратился в своих творческих поисках именно к басенному творчеству И.А.Крылова?

Интерес к басне у Чевалкова исследователи алтайской литературы объясняют своеобразием этого жанра: "...иносказательность и, кроме того, "образы" животных особенно импонировали душевному складу алтайцев" /71, 11/. Это объяснение представляется справедливым. Известно, например, что в алтайских мифах, легендах, сказках действующими лицами выступали животные. Переводы Чевалкова были похожи на алтайские сказки о животных с их юмором и ярко выраженной народной моралью, поэтому эти басни были близки и понятны алтайскому народу. На наш взгляд, именно жанровая природа басни привлекла внимание Чевалкова как писателя, отражавшего в своем творчестве национальное самосознание алтайцев.

Более того, басенные образы близки не только алтайцам, но и другим народам. К тому же морализаторский пафос, образы животного эпоса - все это было доступно простым людям.

Интересный опыт переводов басен Крылова представлен также в творчестве казахского просветителя Ибрая Алтынсарина. Во второй половине XIX в. казахские переводчики обращают особое внимание на басни И.А. Крылова. Наиболее привлекательными для переводчиков являются басни "Стрекоза и Муравей", "Ворона и Лисица".

Интернациональные сюжеты приобретают национальные черты, мораль приспособляется к нормам жизни определенного народа. Такое явление типично для многих литератур.

Таким образом, переводное искусство в Казахстане также появилось до того, как оформилась письменная литература, создав благоприятные условия для ее формирования.

Обращение Ибрая Алтынсарина к крыловским басням казахские исследователи объясняют тем, что в них он видел могучее средство воспитания подрастающего поколения. Казахский просветитель переводил басни как учебные пособия для детей. Нам представляется, что казахам, как и алтайцам, воспитанным на фольклоре, доступнее и понятнее было восприятие именно басни в силу ее доступности.

Басня является одним из самых "международных" жанров литературы, восходящих своими корнями к животному эпосу. В науке о теории басни поставлен вопрос о происхождении басни, о связи ее с фольклорной традицией. Ученые сходятся на том, что эта связь очевидна: "Басня не стремилась к выработке новых сюжетов - напротив, она предпочитала сюжеты известные, проходящие сквозь европейскую литературу от Эзопа до Крылова. Сюжеты приходили из фольклора и уходили в него" /91, 169-170/.

Басню как жанр отличает прежде всего ее сюжетность, сжатость действия, ее аллегоричность, иносказательность и ее нравоучение, мораль, вытекающая из действия. "Басня - прежде всего иносказание, двуплановое повествование, из сюжета которого всегда вытекает моральное поучение", - отмечает Н.Степанов /172, 13/.

Сохраняя жанровую традицию, басня в своем историческом развитии и бытовании находит все новые возможности, общая модель басенного жанра приобретает свои, индивидуальные особенности у баснописцев разных литератур и поколений.

В истории развития этого жанра выкристаллизовываются две главные тенденции. Первая из них - эзоповы притчи, краткие, схематические моральные аллегории, написанные прозой. Второе направление связано с именем Лафонтена. Его басня - это подлинно поэтическая картинка, отмеченная сюжетной остротой, реальными характерами, лукавым юмором. И не случайно басни Лафонтена послужили образцом для многих европейских писателей, в том числе русских.

Русская басня унаследовала традиционные достижения литературы и генетически связана с национально-народной основой. Бурное развитие жанра басни в России относится к XVIII - началу XIX в. - творчество А.Кантемира, В.Тредиаковского, А.Сумарокова и др. Но высшего своего совершенства басня достигла в творчестве Крылова. В.Г. Белинский в свое время писал: "Он один у нас истинный и великий баснописец" /16, 147-148/. Значительно раздвинув традиционные рамки жанра, И.А.Крылов писал, по словам В.Г.Белинского: "... не просто басни: это повесть, комедия, юмористический очерк, злая сатира, словом, что хотите, только не просто басня" /16, 573/. Следует отметить, что Крылов включил в басню элементы других жанров, в то же время сохранив ее моралистическое значение.

Но моральная сторона басен Крылова раскрывается не дидактически, а в живых и реальных образах и характерах.

Наиболее чутким к крыловской новизне оказался В.А.Жуковский. В статье "О басне и баснях Крылова" он верно почувствовал у Крылова большее, чем у Дмитриева, сживание с изображаемым, большую проникнутость рассказчика интересами и чувствами его персонажей, у Крылова и автор и герой говорят на одном и том же языке. Он соединил два речевых пласта: книжный и разговорный.

М.В.Чевалков и И.Алтынсарин возвращаются к истокам басни. Парадоксальным образом Чевалков и Алтынсарин, не зная древних форм басенного творчества, осваивая басни Крылова, пришли именно к изначальным формам этого жанра, приблизились даже не к Лафонтену, а к Эзопу. Чевалков и Алтынсарин в своих переводах не отразили художественное совершенство, гибкость, многозначность формы крыловских басен, взяв лишь аллегоризм и морализаторство.

Чевалков перевел на алтайский язык такие басни Крылова, как "Чегерки биле Чымалы" ("Стрекоза и Муравей"), "Пөтүк баалу жемчуг тапканы" ("Петух и Жемчужное зерно"), "Куу, Чортон, Рак" ("Лебедь, Рак и Щука"), "Эки ийт" ("Собачья дружба"), "Түлкү биле Карга" ("Ворона и Лисица") и др. У Чевалкова все они представляют собой вольные стихотворные переводы. Характерно, что Чевалков не переводил басен, отражавших специфику русской национальной психологии. Большею частью для перевода выбирались басни, в которых отличались общечеловеческие пороки: жадность, трусость, глупость, невежество, лень, лесть, праздность ("Ворона и Лисица", "Стрекоза и Муравей", "Петух и Жемчужное зерно" и т.д.).

Важно отметить, что обличения этих пороков было основой народной нравственности. Естественно, что это нашло отражение и в устном народном творчестве алтайцев, особенно в пословицах и поговорках. И надо сказать, что Чевалков прямо связывает свои переводы басен с соответствующими афоризмами народной мудрости. Например, мораль басни Крылова "Лебедь, Рак и Щука" ("Куу, Чортон, Рак") Чевалков переводит алтайской пословицей, призывающей к согласию и коллективному созиданию: Ср.:

Когда в товарищах согласья нет,  
На лад их дело не пойдет,  
И выйдет из него не дело, только мука.

(И.А. Крылов)

В проточной воде плот хорош,  
В маленьком народе согласие  
хорошо.

(подстр.пер. мой. - Э.Ч.)

Любопытно сравнить, как по-разному в басенных переводах отражается национальное своеобразие и идейная направленность переводчиков.

Рассмотрим переводы басни Крылова "Ворона и Лисица" на алтайский язык Чевалковым и на казахский язык Алтынсариным. По сравнению с оригиналом переводы Чевалкова и Алтынсарина являются упрощенными, передающими лишь общее содержание басни. Например, и в алтайском, и в казахском переводах не указывается, где и как Ворона нашла сыр, пропущено целое четверостишие:

Вороне где-то бог послал кусочек сыру,  
На ель Ворона взгромоздясь,  
Позавтракать было совсем уж собралась,  
Да позадумалась, а сыр во рту держала.

Вступление у Крылова создает динамичную картину (бежала, остановил, пленил), а у Чевалкова вступление состоит из двух предложений и представляет собой статическое описание. У алтайского переводчика ситуация встречи упрощена, не указано, кто "послал" Вороне сыр или где она его раздобыла. Он просто говорит, что Ворона, "держа во рту сыр, села на высокое дерево".

Казахский перевод, в отличие от алтайского, более литературный. В переводе Алтынсарина наблюдаем динамичное начало (шла, отправилась, увидела, подбежала), есть развернутое вступление и заключает в себе завязку. Место действия в переводе перенесено в степь, в привычные для казахов условия, лиса наделена повадками животного, живущего в степи:

Поспешно лисица шла в степи,  
В поисках пищи она отправилась в путь.  
Идя и не встречая ничего, она  
Издали увидела одинокую ворону.  
Рысью лисица к ней подбежала.  
Ее сидевшая на дереве ворона увидела.  
Она в зубах вкусный сыр держала,  
Увидев это, говорить лисица стала.

*(пер. С.Н.Нурешева)*

Ситуация встречи Вороны и Лисицы в переводах развернута по-разному. Она детализирована, причем детали эти - и плана психологического ("и говорит так сладко, чуть дыша"), и одновременно иронические (рысью лисица может бежать, как у Алтынсарина, но как, спрашивается, может лисица подойти "на цыпочках"?). У Чевалкова ситуация встречи упрощена, дана прямая оценка поведению лисы: "С дурным умыслом села под дерево". Алтынсарин начинает действие с появления лисицы. И Чевалкову и Алтынсарину важно показать, как лиса путем обмана, хитрости и лукавства выманивает у вороны сыр, а каким путем ворона его получила, переводчи-

ков не интересует. И в алтайском и в казахском переводах читаем, что ворона держала в зубах сыр. Только у Алтынсарина находим определение, обозначающее качество сыра - "вкусный сыр". Затем у Крылова следует монолог, идущий от сказки, от народной речи:

"Голубушка, как хороша!  
Ну что за шейка, что за глазки!  
Рассказывать, так, право, сказки!  
Какие перушки! Какой носок!  
И, верно, ангельский быть должен голосок!  
Спой, светик, не стыдись! Что, ежели, сестрица,  
При красоте такой и петь ты мастерица, -  
Ведь ты б у нас была царь-птица!"

Лексика, рифмы состоят из уменьшительно-ласкательных слов. Лиса у Крылова представлена хитрой, расчетливой, умной, хорошо знающей и учитывающей слабые стороны недалёковидной вороны.

По-своему переводят Чевалков и Алтынсарин льстиво-ласковые слова лисицы:

Ворона-батыр, твое каждое слово -  
Серебро и золото.  
Весь народ желает тебе благополучия.  
Слава такая пошла, что нет на свете  
Голоса лучше вороньего.  
Я видала и соловья,  
Пришла посмотреть на тебя.  
Спой разок, повесели, не видя тебя,  
Я смертельно скучала о тебе.

*(пер. С.Н.Нурушева)*

В казахском переводе характерна деталь: желая польстить вороне, лисица величает ее "Ворона-батыр" (богатырь). В форме обращения нашла отражение одна особенность казахского языка: названия некоторых животных и птиц не имеют родовых различий. Так, например, "ворона" - "карга" и "ворон" - тоже "карга". Так что перевод обращения лисицы был скован еще свойствами казахского языка: Алтынсарин при всем желании не мог бы изобразить ворону в своей басне в духе Крылова как жеманную барышню. Обращение Лисицы к Вороне представляет собой тираду из традиционных мактау (прославление). Лиса у Алтынсарина не находит у Вороны хороших качеств, а ссылается на "слухи": "Слава такая пошла, что нет на свете голоса лучше вороньего", вследствие чего в переводе уменьшается роль лисицы, сглаживается острота данного эпизода.

Говорят, что любоваться на твои черные перышки  
одно наслажденье.  
Говорят, что твое карканье как сладостное пение.  
Слыша тебя, вороны плачут от умиления.  
Нет прекраснее твоего голоса - говорят.  
Спой еще и еще раз.  
Чтобы до старости мне не забыть твоего пения.

*(подстр. пер. мой. - Э. Ч.)*

В переводе Чевалкова ссылка на "общее мнение" (говорят) должна усиливать убедительность лестных слов лисицы: нет сомнения, что у тебя красивый голос.

Таким образом, имеет место большая разница в обрисовке образа Лисицы в оригинале Крылова и в переводах у Чевалкова и Алтынсарина. У Алтынсарина лиса юлит, слезливо умоляет, плачет, в то время как по Крылову лиса ведет себя как подобает плутовке. Она "на цыпочках подходит к дереву", а не бежит рысью. И говорит она не плача, а "так сладко, чуть дыша", не спуская при этом с вороны "влюбленного" взора. Лиса у Алтынсарина - обманщица, подлинный носитель зла. А у Чевалкова лиса - самоуверенная, хитрая. Как будто все зная наперед, лиса "с дурным умыслом села под дерево", чтобы заполучить сыр. Лиса у Чевалкова также наглая (насытившись, смеялась).

Как показана Ворона в оригинале и в переводах? Крылов начинает свое повествование:

Вороне где-то бог послал кусочек сыру ...

Слово "где-то" хотя и сказано как бы между прочим, в тексте играет значительную роль. Оно усиливает глупое положение Вороны, подчеркивает, что ей не везде и не каждый день попадаются такие кусочки сыра и что она лишь по своей глупости лишилась этой своей редкой находки. Чувства Вороны характеризуют такие строчки:

Вещунына с похвал вскружилась голова,  
От радости в зобу дыханье сперло.

В алтайском переводе о состоянии Вороны сказано: "осталась в досаде и гневе", а в казахском переводе наблюдаем авторское проникновение в состояние, в мысли, в чувства Вороны: "Ворона отряхнулась", "(возгордясь), гордо улыбнулась". Ворона в изображении Алтынсарина оказывается жертвой лисы, она повинна лишь в доверчивости и зазнайстве. Ворона у Чевалкова пострадала из-за доверчивости и "опозорилась из-за своего хвастовства".

Кульминацией басни "Ворона и Лисица" является авторская реплика: "Ворона каркнула". Это катастрофа для вороны: лесть сделала все для

победы лисы. Чевалков просто констатирует, что "Ворона, поддавшись на хитрые уговоры Лисы, каркнула". Алтынсарин в действии вводит чувство жалости Вороны к Лисице. Ворона пожалела "бедную плачущую" лису и поэтому запела, раскрыв рот.

Басня состоит из двух частей: повествования и дидактической морали. О несоответствии морали и повествования в баснях Крылова писал Л.С.Выготский в работе "Психология искусства" (1987). Мораль у Крылова:

Уж сколько раз твердили миру,  
Что лесь гнусна, вредна, но только все не впрок,  
И в сердце льстец всегда отыщет уголок.

Казалось бы, идея (мораль) задана, прямо сформулирована, а рассказ (басня) иллюстрирует ее. Но это не так. Отношения между частями басни также сложны и противоречивы. Читателю жалко и Ворону, и в то же время он на стороне Лисы. Читатель на стороне обманщика не потому, что народ одобряет обман, а потому, что обманутый глуп, недалек, недогадлив и заслуживает быть обманутым. Л.С.Выготский в книге "Психология искусства" писал о басне Крылова "Ворона и Лисица": "... Стоит вчитаться в басню, чтобы увидеть, что искусство льстеца представлено в ней так игриво и остроумно: издевательство над Вороной до такой степени откровенно и язвительно: Ворона, наоборот, изображена такой глупой, что у читателя создается впечатление, совершенно обратное тому, которое подготовила мораль. Он никак не может согласиться с тем, что лесь гнусна, вредна, басня скорее убеждает его или, вернее, заставляет его чувствовать так, что ворона наказана по заслугам, а лисица чрезвычайно остроумно проучила ее" /31, 114/.

Ибрай Алтынсарин не переводит вступительную мораль, и в тексте нет никакого намека на нее. Для него, видимо, важно было передать диалог обманутой Вороны с Лисицей. Для алтайского же переводчика наиболее важной представлялась моральная сторона басен, от чего отказался Крылов. В отличие от Крылова, Чевалков делает шаг назад. Чевалков мораль басни Крылова "Ворона и Лисица" переносит в конец:

Мактанчык, бу үлгерди ук!

Мактанчык уйалар,

Мандайы ларылар.

Хвастун, послушай этот стих!

Хвастун опозорится (его ждет позор),

Разобьет свой лоб.

(М.В.Чевалков)

(подстр.пер. мой. - Э.Ч.)

Такова суть морали, обращенной к "хвастуну", равнодушному к льстивым похвалам. Чевалков из повествования выводит моральную установку - хвастун всегда потерпит поражение.

В алтайских народных сказках хвастуны всегда терпели поражение. Восприятие крыловской басни Чевалковым наслаивается на ассоциации сказок о животных. В то же время налицо переключки с алтайскими пословицами:

“Мактанчактын мандайы такталчак”.

“Мактанчактын таманы жукачак”.

“Уйку көс өйкөөр,

Уйат мандай жарар”.

“Лоб у хвастуна битый”.

“У хвастуна подошва тонка”

“Сон глаза разъест,

Позор лоб разобьет”.

Чевалков в басне “Түлкү биле Карга” (“Ворона и Лисица”) развертывает пословицу о хвастуне. Басня Крылова адресована всем, а у Чевалкова басня обращена конкретно к носителю порока: “Хвастун, послушай этот стих!”. Обращение в басне “Эки ийт” (“Собачья дружба”) звучит так: “Забияка, послушай этот стих!”. Этим Чевалков суживает пространство читателя. Перевод Чевалкова характеризуется усиленным дидактизмом, упрощенностью. Для устной общетюркской традиции характерна назидательная функция образов. Поэтому и в басенном творчестве, и в алтайских пословицах и поговорках обязательно присутствует поучительность. Назидательность присуща также казахскому фольклору. Алтынсарин в воспитательных целях отдавал предпочтение тем текстам, которые имели назидательный характер.

Басни Крылова Белинский делил на три разряда: басни, в которых он хотел быть просто моралистом: басни, в которых моральное направление борется с поэтическим, и басни сатирические и поэтические. В баснях, где Крылов выступает моралистом (“Петух и Жемчужное зерно”, “Стрекоза и Муравей” и др.), преобладает риторика.

Алтайский переводчик стремился превратить басню в поучительный рассказ вслед за Крыловым. Но при всем стремлении Чевалкова сделать басню исключительно дидактическим жанром с однозначным выводом, сама природа жанра бунтует против такой авторской установки. Все же в чевалковской басне Ворона и Лисица остаются персонажами с далеко неоднозначными характеристиками. Лисица все равно права, а Ворона “опозорилась из-за своего хвастовства”.

Животные, наделенные человеческими свойствами, лишь подчеркивают нелепость и комизм ситуаций: “Басня о животных - комическая небылица, а потому из нее принципиально не может следовать абсолютно серьезная мораль” /91, 173/. Действительно, нельзя показывать серьезные вещи на примере “Вороны и Лисицы”, “Стрекозы и Муравья”.

Переводная литература становится прологом для возникновения письменных национальных литератур. Как правило, переводчики обращаются к произведениям, жанр которых близок к народному. Естественно, перевод-



чики не могли пройти мимо популярного жанра - басни, которая своей формой и содержанием соответствовала целям просвещения и воспитания. Уровень казахского и алтайского переводов разный. Причину этого нужно видеть в неодинаковом уровне развития литератур: казахская литература, в отличие от алтайской, уже имела в своем арсенале переводные произведения.

Тон переводному произведению задавала личность переводчика (воспитание, образование), а также цели, какие он преследовал. Алтынсарин стоял ближе к русским просветителям, его дидактизм далек от религиозной проповеди. Помимо влияния фольклора и басенного творчества Крылова на творчество Чевалкова, есть еще третий фактор, который во многом определяет особенности его переводов. Если не раскрыть духовный мир переводчика, не иметь в виду его веры, то это будет мешать целостному восприятию его творчества. С 17 лет, т.е. со времени принятия им христианства, Чевалков служил толмачем Алтайской духовной миссии, и надо учитывать позицию Чевалкова как христианского миссионера, религиозного проповедника. И эти христианские убеждения обусловили литературные приемы, которые Чевалков использует в переводах басен. Наш тезис о влиянии христианства на литературное творчество Чевалкова может проиллюстрировать разбор басни "Чегертки биле Чымалы" ("Стрекоза и Муравей").

В басне "Чегертки биле Чымалы" ("Стрекоза и Муравей") устами скромного труженика Муравья (симпатии автора на стороне Муравья) разоблачается праздный образ жизни Стрекозы. Об этом свидетельствует сцена-диалог аллегорического содержания. В ответ на просьбу Стрекозы пожалеть и оставить ее пожить до весны, Муравей спрашивает ее, чем она занималась все лето. Узнав о ее времяпровождении, выносит приговор: Ср.:

"Сайрап, сарнап жүрген болзон,  
Саргара куруп жадарын.  
Калып, көкүп жүрген болзон,  
Кадып өлөлө, жадарын.  
Жыргап, сарнап жүрген болзон,  
Жамынарын жок болор" - деди.

*(Чевалков М.В.)*

"Ну если пела все лето,  
Так же увянешь, как трава.  
Раз кружилась, резвилась,  
Ты погибнешь.  
Если гуляла и пела,  
Укрыться нечем будет", - сказал.

*(подстр. пер. мой. - Э.Ч.)*

Наряду с фольклорным и басенным порицанием лени, праздности и других пороков подобного рода, мы находим здесь и явные христианские аллюзии. В частности, в морали басни возникает тема быстротечности жизни, которая придает басне грозно торжественное звучание, что отнюдь не характерно для басни как таковой, но очень характерно для произведений

церковной риторики (Екклезиаст, Притчи Иисуса сына Сирахова и другие книги Ветхого Завета, слова и поучения пастырей церкви). И сам характер сравнения человеческой жизни с увядающей травой связан с давней традицией религиозной поэзии.

С проповедническим пафосом литературного творчества Чевалкова связано также и то, что мораль басен в его переводах звучит не с басенной снисходительно-мудрой объективностью, а гневно, обличительно, угрожающе. Ср.:

Аракызактар, айылзактар!  
Андый ок слерге болор.  
Ыргал сүүген јалкулар!  
Јадар күнигер андый ок болор.  
Сонын сананбас улустар!  
Соокко тонуп јүреригер.  
Артын сананбас улустар!  
Аштап торолоп јүреригер.

*(Чевалков М.В.)*

Пьяницы, празднолюбцы!  
Так вам и надо.  
Гуляки праздные!  
Жизнь ваша такая будет.  
О будущем не думающие!  
От холода будет трепетать.  
Не запасаящие заранее!  
Будете голодать.

*(подстр.пер. мой. - Э.Ч.)*

При этом Чевалков прямо и целенаправленно конкретизирует комплекс пороков и упоминает такие из них, на которые сам текст басни Крылова прямо не указывает. Так Чевалков беззаботную крыловскую стрекозу делает горькой пьяницей и, соответственно, обрушивает на нее праведный гнев. Перевод этой басни интересен также и тем, что он прямо связан с образом жизни алтайцев. Этот образ жизни вызывает недовольство Чевалкова - религиозного проповедника. В басне высмеивается праздность. А это понятие у алтайцев имело свое конкретное этнографическое наполнение. Праздность определялась кочевым образом жизни, социально-бытовыми условиями, незанятостью населения в летнее время. Об этих негативных явлениях в жизни алтайцев писал В.В. Радлов в своих очерках "Из Сибири": "Летом, когда текут молочные реки, половина Алтая постоянно пьяна, но как только иссякает этот источник, приходит конец и выпивкам" /148, 171/.

Таким образом, действительно, праздность была неотделима у алтайцев от пьянства, поэтому в народе праздность считалась нормой жизни и не воспринималась как нечто противоречащее моральным нормам: "Пьянство у алтайцев настолько всеобщий обычай, что я не решаюсь называть его пороком" /148, 171/. Для Чевалкова казалось вполне естественным искоренять как корень - праздность, так и ветвь - пьянство. Алтайцы жили естественной жизнью "детей природы", поэтому многие нравственные коррективы вносились извне через христианские установления.

Для Чевалкова басня - серьезный жанр. Ее тематика, мораль касаются широкого круга человеческой жизни, и автор проповедует христианские

принципы нравственности. Можно сказать, что Чевалков, преследуя иногда цели религиозного просветительства, как бы преступает каноны басенного жанра. Особенность переводов Чевалкова проявляется, в частности, в стихотворной структуре басни. Стихотворная структура его басен берет начало от народной поэтики. Ритмико-композиционную функцию выполняет начальная рифма. Об этой особенности алтайского народного стиха В.И.Вербицкий писал: "О хвостах алтаец не тужит, у него были бы согласны головы" /25, 167/. У Чевалкова, благодаря творческому отношению к начальной рифме, устраняется однообразное монотонное звучание басни, которое могло быть из-за преобладания глагольно-аффиксальной рифмы. Разнообразные аллитерационные, ассонансные - начальные рифмы создавали ритмическую благозвучность басен Чевалкова. Так что некоторые переводы, например, "Түлкү биле Карга" ("Ворона и Лисица"), строго говоря, нельзя назвать собственно басней. Это уже некое смешение произведений разных жанров: басни с проповедью, алтайской сказки о животных с развернутой пословицей.

Этот своего рода литературный эклектизм есть, по всей видимости, свойство национальных литератур с огромным дописьменным периодом, опирающихся на достижения мировой литературы.

При переводе Чевалков оставляет крыловские персонажи, но меняет и их взаимоотношения, и авторское к ним отношение. Если баснописец-Крылов лукав, добродушен, мудр, беспристрастен, то баснописец-Чевалков серьезен, суров, грозен и торжественен. Крылов с усмешкой порицает порок, Чевалков ненавидит его, как грех.

Становление письменной литературы у алтайцев было частью деятельности миссионеров. В свою очередь, деятельность миссионеров находилась в зависимости от степени образованности народа. Должна была произойти коренная ломка сознания, которая невозможна без привнесения другой ("чужой") культуры. Необходим был толчок, который пришел со стороны русской литературы. Поэтому миссионеры всячески способствовали распространению просвещения, утверждению норм христианской морали. Этому служила и письменная литература, фиксирующая нормы, для выражения которых басня оказалась очень удачной жанровой формой.

## Глава II.

### ОЧЕРК - ВЕДУЩИЙ ЖАНР ПИСЬМЕННОЙ АЛТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

#### § I. Этнографические очерки В.И.Вербицкого “Алтайцы”. 1870-1880 гг.

В.И.Вербицкий, выдающийся русский миссионер, проповедовавший Евангелие среди алтайцев, известен не только как религиозный деятель, но и как фольклорист, тюрколог, этнограф, языковед.

Сын дьячка Нижегородской епархии, В.И.Вербицкий по окончании курса духовной семинарии прибыл в Сибирь и тридцать семь лет своей жизни посвятил миссионерской деятельности на Алтае. С самого начала поступления в миссию отец Василий прекрасно сознавал, что без знания языка местных жителей невозможна успешная работа, и принялся за изучение языка. А вообще, круг его интересов необъятен. Кроме основного дела, он изучал природу Алтая - флору и фауну, делал метеорологические наблюдения, был ученым-пчеловодом, разработавшим особую методику разведения пчел, и, конечно, создавал алтайскую письменность.

Результатом изучения алтайского языка явилась сначала “Краткая грамматика алтайского языка”, которая была впервые напечатана в Казани под редакцией Н.И.Ильминского. Более тридцати лет Вербицкий работал над составлением словаря алтайского языка.

Научные труды Вербицкого, касающиеся разных сторон жизни алтайцев, были признаны научными обществами. Он был избран действительным членом Императорского Московского общества акклиматизации растений, членом Западно-Сибирского отдела Русского географического общества, действительным членом Томского статистического комитета.

Трудно указать на какую-либо сторону быта алтайцев, материальную и духовную, которая не заинтересовала бы пытливым ум миссионера-этнографа и не была бы исследована им.

Этнографические заметки ученого публиковались в различных изданиях: “Вестнике Императорского Русского географического общества”, “Православном обозрении”, “Томских Губернских Ведомостях”, “Томских Епархиальных Ведомостях” и др. Этнография впервые обогащается подробными и в высшей степени для нее ценными сведениями о кочевниках Алтая.

Одной из важнейших заслуг Вербицкого является его деятельность по собиранию и изучению устной народной поэзии алтайцев. Неоценимую помощь в этом благородном труде оказывал ему М.В.Чевалков. В творческом содружестве с Чевалковым Вербицкий опубликовал шесть сказаний,

в том числе героических, двадцать девять прозаических преданий, двадцать девять песен, более ста пословиц и загадок..

Творческое наследие В.И.Вербицкого не раз привлекало внимание алтайских исследователей - С.С. Суразакова, Т.С.Тюхтенева, С.С.Каташа и др. /175, 8; 183, 12; 77, 25/. Однако эти ученые-фольклористы не касались в своих работах богатейшей очеркистики Вербицкого. Между тем в своих очерках Вербицкий предстает перед читателем не только как ученый, но и как писатель, обладающий своим индивидуальным языком и своеобразным стилем.

В дореволюционный период отражению алтайской темы в русской литературе предшествовала и способствовала большая исследовательская работа ученых, путешественников, географов. Иногда этот процесс изучения жизни и быта алтайского народа шел параллельно. В познании горного края, быта и нравов алтайцев, алтайского фольклора и этнографии, в пропаганде знаний об этом народе значительную роль сыграли такие исследователи, как Г.Миллер, П.Паллас, С.Спасский, В.Радлов и другие ученые. Наиболее обстоятельное изучение алтайцев начинается с работ Г.Спасского. В работе Г.Спасского "Телеуты и белые калмыки" (1819г.) описывается быт телеутов. Он пишет о происхождении телеутов, их наружном виде и нравах, о жилище, одежде и пище, о промыслах, о занятиях женщин. Далее Спасский рассматривает времяисчисление, веру телеутов, сватовство, калым, свадебные обряды, развод. Очерки Г.Спасского представляют весьма ценную и обстоятельную информацию по этнографии алтайцев для первой трети XIX в. Но, в отличие от работ Г.Миллера, Г.Спасского, для очерков Вербицкого характерна почти научная точность, полнота и комплексность описываемых этнографических явлений, подробность фольклорных записей.

В 1870 году в Томске выходит сборник В.И.Вербицкого "Алтайцы". Очерк не имеет сюжета, персонажи не названы по именам (обычно это "инородец", "алтаец", "алтаянка"). Описание Алтая дается не как картина, отражающая единое целое впечатление исследователя и наблюдателя. Оно разделено по рубрикам: топография Алтая, происхождение алтайцев, внешний вид, жилища, пища, занятия и т.д. Однако несмотря на это, из очерков Вербицкого в читательском восприятии создается целостная панорама изображаемой жизни. Такая композиция вообще свойственна жанру этнографического очерка.

Очерки начинаются с описания природы Алтая - горы, реки, растительность: "... Южная часть этого пространства, по левую сторону реки Катунь и по правую - от устья реки Сюмулты до Телецкого озера по преимуществу называется Алтаем и отличается высотой каменистых гор разных форм и очертаний: тут виднеются и огромные зубцы и стеновидные утесы из

сплошного камня, заостренные в треугольник и синие скалы аспидоподобных плит с гнездами голубей и убежищем змей и отдельно возвышающиеся круглые сопки. Но над всеми этими горами царят Катунские столбы (белки), наподобие сахарных голов, возвышающиеся и исчезающие в синеве небес" /24, 2/. Эта картина отличается сочной живописностью, она чрезвычайно многоцветна: синий, белый, "аспидоподобный" - вот три основных цвета, характерные для ландшафтов Алтая.

Особое художественное значение в стиле Вербицкого-очеркиста приобретает деталь. Он - мастер детали - использует ее как средство создания художественных образов при описании жизни алтайцев, природы Алтая и т.д. Художественная деталь придает выразительность и особую картинность описываемым сценам. Так, например: "... Предгорья Алтая покрыты роскошным ковром цветов и зелени. В северной, Черневой части Алтая травы отличаются исполинским ростом и сочностью, а в южной части царство растений представляет более разнообразия, целебности и аромата. Весной после палов, этой превосходнейшей горной иллюминации, не замечимой и миллионами площадок, очищенная земля недолго носит на себе мрачный характер" /24, 4/.

В книге Вербицкого топонимы, названия растений, животных даны на алтайском и русском языках. Это не единственный пример того, как алтайские слова в очерках Вербицкого выполняют определенные стилистические функции и выступают как средство создания национального и местного колорита. Алтаизмы, или экзотическая лексика, имеющие пояснения, широко вводятся в текст: кисы - сапоги, чумбур - веревка, басмак - рубчатый камень, чегэдэк - верхняя одежда замужней женщины и т.д. Такое двойное именование не ограничивается чисто научными, исследовательскими целями, а создает звуковой, художественно выразительный образ далекого, незнакомого и почти экзотического для русского читателя природного мира: кедр (меш, кузук - агаш), сосна (карагай), осина (аспак), аржан (целительный ключ) и др. С одной стороны, это узнаваемые образы, а с другой, они оттенены определенной экзотичностью, необычностью, наделены особой выразительностью. В сборнике произведения устно-поэтического творчества алтайцев также даются на двух языках. Переводы за некоторыми исключениями выполнены не только с большой тщательностью и точностью, но и с достаточным художественным мастерством.

В очерках Вербицкий рассказывает о происхождении алтайцев, подробно останавливается на истории алтайцев-двоеданцев. После включения южных алтайцев в состав России (1756 г.) они были обложены ясаком. Часть их (теленгиты), обитавшие в долине реки Чуи, вынуждена была платить, кроме ясака, еще подать Китаю и оказалась на положении двоеданцев. Алтайцы-двоеданцы: "... в октябре месяце в Бийское окружное казна-

чейство вносили 160 маральных и лосиных кож, ценою на 200 рублей, и в начале февраля свозили подать китайскому правительству. Сбор этой подати состоял из соболей, положенных по два на каждого калмыка-двоеданца, а сдача происходила в китайском городе Буенте, к востоку от Чуйской степи, в расстоянии 12 дней верховой езды" /24, 9/. Такое положение алтайцев-двоеданцев было упразднено только в 1865г. по договоренности России с Китаем.

Вербицкий-ученый внес ценный вклад в этнографию алтайцев. Как это свойственно научному стилю, язык Вербицкого лаконичен и сух, а стиль его строг.

Чрезвычайно интересны наблюдения этнографа о характере, образе жизни северных и южных алтайцев. Так, например, Вербицкий отмечает, что северные алтайцы - рыболовы и охотники отличаются от южных алтайцев - кочевников и скотоводов не только родом занятий, но и обычаями, внешним обликом, существуют различия и в языке этих племен. Все эти отличия, характерные детали Вербицкий подмечает, стремится рассказать о них читателю с объективностью ученого и с выразительностью художника. Он выступает как тонкий и глубокий наблюдатель, знакомый с ценностями познаваемого им мира. Повествователь представляет алтайцев не просто как экзотичных людей, не стремится противопоставить их цивилизованному человеку. Например, он объясняет, что "ноги алтайцев, большей частью кривые от их привычки постоянно ездить верхом и притом в коротких стременах и от поджатого сидения на полу. Походка с перевалом из стороны в сторону с широким шагом, от привычки ходить на лыжах" /24, 13/.

Картины алтайской жизни в изображении Вербицкого проникнуты теплым чувством, а иногда добродушным юмором. Автор сравнивает чегэдэк (верхняя одежда замужней женщины) с фраком: "Вместо рубахи летом надевают они (женщины - Э.Ч.) чегэдэк из дабы, китайки или нанки, преимущественно синего цвета. Покрой чегэдэка походит на фрак с длинной талией, кроме рукавов, у него есть и другие отверстия для рук, а рукава болтаются только заурядь. Чегэдэк кругом обложен лентой яркого цвета, застегивается под шеей двумя красными стеклянными пуговицами, величиною с большую горошину. Зимой чегэдэк надевается сверх шубы. Итак, фрак есть не что иное, как усовершенствованный чегэдэк алтайских дам! ..." С добродушной улыбкой отец Василий описывает наряды алтайских девушек: "В девичьих косах, кроме пуговиц, встречается стеклярусь, и маленькие, с наперсток величиной колокольчики, возвещающие издали шествие этих детей природы" /24, 16/.

Погружаясь в жизнь алтайского народа, Вербицкий прикасался к "основаниям" человеческого бытия, находил те же ценности, что и в цивилизованном мире, порой существующие в непосредственном, в цельном: жажду

свободы, уважение к личности, родственные привязанности и т.п. Так, например, Вербицкий пишет: "Южный алтаец любит простор, ему тесно в большом обществе, и потому айлы их обыкновенно состоят не более как от трех, пяти юрт, принадлежащих родственникам: отцу с сыновьями и их семействами" /24, 25/. "В спокойном состоянии кротки и услужливы, пока не стесняется их свобода. Но быть слугами по найму они, хотя бы и беднейшие, ни в каком случае не желают. Каждый скорее умрет с голоду, чем лишится свободы" /24, 18/.

Вербицкий стремится понять внутреннюю логику этой жизни, увидеть и объяснить достоинства тех правил, обычаев, законов, которые в ней царят. К примеру, он отмечает преимущество детской колыбели алтайцев: "... висит коробочка - люлька, устроенная как раз по наставлению немецкого педагога Зальцмана. ... Корзина эта имеет следующие достоинства: в ней можно только двигать дитя, без одуряющего сотрясения тела, резвый ребенок, если и выползает из нее, - не ушибается, она удобоподвижна, занимает мало места, ребенок редко расстается с этим своим жилищем, принимает в нем пищу и даже следует в нем вне юрты вместе с матерью, покатошь корзины способствует опрятности, и, главное, корзинка эта всегда дает правильное положение телу ребенка, что не всегда достигается подушкой в обыкновенной люльке" /24, 24/.

При чтении очерков Вербицкого мы видим стремление автора быть максимально беспристрастным и объективным. При этом очерки пронизаны искренней любовью истинного пастыря к своей трудной и непокорной пастве. Отец Василий хочет понять глубины души народной во всех ее разнообразных проявлениях - быте, культуре, традициях, нравственных устоях. Он смотрит на алтайский народ глазами человека, который постиг его внутреннюю гармонию, гармонию человека и природы, естественного и общественного бытия. В этой гармонии он усматривал залог духовного возрождения самобытных алтайцев. Иногда Вербицкий с нескрываемым восхищением рисует живописные и пластичные картины из жизни алтайцев: "... Любо смотреть, когда охотник летит с высочайшей, крутой горы, быстро извиваясь, как змея, между деревьями" /24, 25/.

Не прошел Вербицкий и мимо социального и имущественного неравенства алтайцев: "У богатого алтайца сум до сорока с различным имением" /24, 18/. Между инородцами, как и везде, есть богатые и бедные. Последние одолжены первым и находятся у них в качестве приказчиков. Все, что добудет бедный инородец, сбывает своему собрату, весьма за умеренную цену, а этот уже доставляет своему танушу - приятелю из купцов также с небольшой пользой" /24, 24/.

Вглядываясь в детали повседневной жизни алтайцев, Вербицкий собрал точные и подробные сцены охоты на лесного (таежного) зверя. Это



сведения, полученные из живого, непосредственного общения с охотниками. Он старается увидеть и показать жизнь алтайцев не просто как примитивный или полудикий, а как особый тип культуры. Так, например, автор из беседы с охотниками передает, по каким признакам можно узнать месторасположение медведя, какие меры предосторожности принимать во время охоты и как распознавать приемы нападения медведя. Вот выразительный, впечатляющий отрывок: “Когда медведь окружен охотниками и собаками, так что ему некуда деваться, он, разъяренный, принимается реветь так громогласно, что, по словам охотников, земля дрожит. Но видя, что ревом не бе-рет, принимается за деревья: ломает их, вырывает с корнем и, наконец, становится на дыбы. Этим моментом и пользуются охотники, тотчас стреляя жеребьями. Но если медведь не становится на задние лапы, а быстро и смело обратившись к охотникам, опустив голову к земле, прямо бросается на них, - бой становится опаснейшим. Если ему не всадят жеребья прямо в голову, что однако же очень трудно, зверь на выстрел и дым стремглав бросается, но не дерется долго с одним противником, а нанеся удар лапою, обращается на другого, третьего, пока не нападет на самого неустрашимого, с которым вступает уже в решительный бой. Охотники единогласно утверждают, что медведь замечает и отличает храброго от труса, и преимущественно в войне нападает на первого. Но в мирное время, когда он нечаянно встретится в лесу с безоружным человеком, то нападает только на отступающего, а если видит, что не очень его испугались, всплывает на задние лапы, обфыркает свою жертву и удалится” /24, 27/.

Всюду в любой описываемой ситуации, картине чувствуется живое присутствие автора, дается его собственная оценка. Вот, Вербицкий описывает, что “хлебопашеством кочевые инородцы занимаются мало и допотопным образом”, но для сохранения зерна копают землю и ставят из бересты короба и наполняют их зерном.

“... Покрышка коробов состоит из жердей, бересты и земли. В таких воздушных амбарах хлеб сохраняется отлично” /24, 33/.

Вербицкий, как миссионер, особое значение придавал борьбе с шаманизмом. Он дает шаманизму свою оценку, комментарий в разделе “Верования алтайцев”, описывает его неприглядные стороны. Просвещение язычников требовало глубокого знания корней и истоков шаманизма, причин воздействия шаманских ритуалов на человека - так появились этнографические зарисовки Вербицкого. Вербицкий анализирует шаманизм как заблуждение человеческого духа на путях поиска истины. При этом он стремится быть предельно точным. Так, например, Вербицкий отмечает, что по общему верованию алтайцев два начала управляют миром: доброе - Ульген и злое - Эрлик: “Ульгень столь добр и милостив, что не способен

сделать что-нибудь неприятное для человека. Эрлик, напротив, зол. Средства для выражения почтения доброму началу и для умилоствления, или как бы задобрения злого начала, есть жертва. Жертвы разделяются на кровавые и простые" /24, 160/.

Культ жертвоприношения Ульгеню как верховному божеству соблюдался строго. Каждый взрослый человек, создающий семью, должен был принести жертву - коня светлой масти. Испрашивает у Ульгена благополучия, здоровья детям, роду и т.д. Участие при жертвоприношении Ульгеню принимали одни мужчины. Посредником между Богом и людьми является кам-шаман. Камлание шло по определенному сценарию, начинающемуся с призывания своих духов и обращения к божеству огня и заканчивающемуся "возвращением" шамана из путешествия к тем или иным духам и божествам после вручения им жертвы и роспуска своих духов. Шаман последовательно и четко играл роль путешествующего в какую-либо зону Вселенной, рассказывал о встрече с духами, божествами, вручал им жертвы, передавал диалоги, езду верхом на "коне" (бубне) и т.д. Он все время контролировал свое поведение, воссоздавал имеющимися у него средствами символическую картину путешествия и общения с духами и божествами, приписываемого его двойнику.

Отец Вербицкий размышляет об этом и других обрядах язычников-алтайцев. Что это? Душевная болезнь, истерия, нервная патология или явление духовного порядка? Он не может принять первое объяснение, так как считает, что патологическая болезнь психического явления не могла играть такую значительную роль в духовной культуре алтайцев. Такое объяснение представляется ему поверхностным. Как христианин, богослов, пастырь он ищет и находит иное, духовное объяснение этого явления. По мнению о.Вербицкого, шаманизм связан с действием невидимых злых умных сущностей - бесовских сил, которые незримо вторгаются в жизнь людей. С помощью демонических сил шаман совершает прямо-таки чудеса, но разрушает духовное здоровье алтайского народа. Вербицкий воспринимает шаманизм, камлание как страшное зло, которому можно противостоять только духовно - верой во Христа, крестом и благодатью. В описании этой стороны алтайской культуры Вербицкий выступает и как миссионер. Здесь, казалось бы, он мог бы дать волю темпераменту церковного оратора, обличающего духовную порчу паствы. Но Вербицкий и здесь сдержанно оценивает это явление, стремясь не выходить, насколько это было возможно для священника, за границы этнографизма.

В очерках Вербицкого мы находим научное исследование с элементами художественности. Они проступают в обилии ярких деталей, художественных сравнений, эпитетов, проявлении лично-эмоционального отношения автора к тому, о чем он пишет: здесь и добродушный юмор,

восхищение, искреннее задушевное сочувствие и осуждение того, что отец Вербицкий не мог принять как христианин и как человек. В художественный мир очерков вторгается и властное пастырское слово: древняя традиция гомилетики, традиции пастырского слова, которые со времен Древней Руси связаны с обличением, наставлением и вразумлением пасомых. Эти древние мощные традиции находят отражение и в очерках Вербицкого как человека, прошедшего академическую богословскую школу. Поэтому в своих очерках он дает и негативные оценки образа жизни алтайцев, с точки зрения нравственной, этической: чувственные, плотские грехи (пьянство, нечистоплотность, суеверие). Так, например, "нечистоплотны до водобоязни". (24, 164). Алтайцы не мылись от того, что боялись потерять счастье, благополучие, так как считали, что вода смывает, "уносит" счастье. В христианстве же вода является воплощенным символом божественной, животворящей силы. В Евангелии образ воды представлен как образ и символ прискотекущей вечной жизни в Боге.

В повествование сборника "Алтайцы" органично входят сведения о народной медицине, приметах, описаны обряды алтайской свадьбы и народного календаря.

В.И.Вербицкий стремился понять культуру алтайского народа, постичь ее единство с природой, проявляющееся даже в самом незначительном жесте, обряде, традиции, и раскрыть ее внутреннюю гармонию. Очерки Вербицкого, содержащие описание алтайской культуры, можно считать и фактом русской научной, этнографической, исследовательской литературы и русской очеркистики, считая его последователем этнографического направления в русской литературе, основанного В.И.Далем и Д.В.Григорьевичем. Осуществляя связь двух культур и литератур, эти очерки играют большую роль в становлении собственно русского национального самосознания.

В отличие от очерков В.И.Вербицкого, который отчасти был поэтом, очерки Г.Н.Потанина и Н.М.Ядринцева более научные, основанные на фактическом материале. В их очерках наблюдаем прежде всего стремление к точности, живописная сторона как бы не интересует авторов, приводится обширная статистика, есть карты, таблицы. Развитие очерковой литературы повело к научному подходу не случайно, потому что и Г.Н.Потанин, и Н.М.Ядринцев в первую очередь - ученые, внесшие также вклад в развитие русско-алтайских литературных связей в дореволюционный период.

В то же время очерки Г.Н.Потанина и Н.М.Ядринцева - именно очерки, а не научные статьи. Ученые были глубоко увлечены идеей "сибирского областничества", которая и освещает собранные ими сведения географического, социального, этнографического, политического, исторического характера. В связи с этим очерки Г.Н.Потанина и Н.М.Ядринцева отличаются

отчетливо выраженной тенденциозностью, подчиненностью одной идее и приближаются к политическому памфлету, статье социального содержания.

## § 2. Путевые очерки И.М.Штыгашева.

### И.М.Штыгашев - ученик В.И.Вербицкого и продолжатель традиции алтайского очерка

Имя И.М.Штыгашева мало известно даже алтайскому читателю. И не удивительно. Творчество Штыгашева представлено весьма малым количеством произведений. Известно всего два очерка: "Путешествие алтайца в Киев, Москву и ее окрестности" и "Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеева Штыгашева", так что его наследие занимает скромное место в истории алтайской литературы. В послереволюционное время Штыгашева не публиковали, лишь один из очерков был помещен в сборник "Памятное завещание", который вышел в 1990 году, то есть в самое последнее время.

Тем не менее очерки Штыгашева заслуживают внимания как произведения, связанные с основным направлением развития письменной литературы алтайцев: с жанрами документальной прозы - путевым очерком, путешествием, этнографическим очерком и т.д. Творчество Штыгашева интересно и в отношении к проблеме создания определенной литературной школы, связанной с духовно-просветительской, культурной, литературной деятельностью русской православной миссии. Здесь Штыгашев выступает как литературный ученик В.И.Вербицкого.

И.М.Штыгашев родился в улусе Матуре в 1861 г. Шестнадцатилетним юношей в 1877 году поступил в миссионерскую школу, где учился у о.В.И.Вербицкого. Кстати, даже жил у него на квартире. Уже в это время о.Вербицкий привлек Штыгашева для участия в составлении русско-алтайского словаря, работа над которым шла в целом более 30 лет. Через год за отличные успехи в учебе его принимают в Улалинское миссионерское училище, он учился в Улале три года. Каждое лето Штыгашев ездил по отдаленным станам со священниками миссии - о.Владимиром, о.Макарием Невским в качестве толмача. Затем он служил учителем в Улале с благословения отца Макария, обучая детей по руководству К.Д.Ушинского. В 1883 г. Штыгашев поступает в Казанскую учительскую семинарию, где получает неплохое по тем временам образование. Сам Штыгашев указывает, какие предметы гуманитарного цикла изучались в семинарии: "Программа учительской семинарии состоит из следующих предметов: 1) Священной Истории Ветхаго и Новаго Завета (Соколова), Церковной Истории, Богослужения (Рудакова), Катихизиса (Филарета). Преподаватель этих предметов - священник, магистр Михаил Николаевич Троицкий; 2) Славянского

языка, древней и новой русской литературы. Преподаватель этих предметов - Владимир Николаевич Витевский; 3) Русского языка, Теории Словесности и Логики. Преподаватель - Александр Павлович Сердобольский; 4) Русской Истории и Всеобщей и Русской Географии. Преподаватель - Степан Васильевич Смоленский (он же и учитель церковного пения); ...” /206, 92/. Из этого перечня видно, что Штыгашев был знаком с древнерусской и современной ему классической литературой, знал церковно-славянский язык. В годы обучения в Казанской семинарии Штыгашев совершил поездку в Москву по миссионерским делам, и в Москве состоялось знаменательное для Штыгашева знакомство с управляющим Московским миссионерским приютом Отцом Иоилем. В 1884 г. под влиянием и непосредственным руководством отца Иоиля Штыгашев совершил путешествие по святым местам России, что и послужило основой для его очерка “Путешествие алтайца в Киев, Москву и ее окрестности”.

В 1885 г. также по настоянию о.Иоиля Штыгашев создает второй очерк: “Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеева Штыгашева”.

Дальнейшая судьба Штыгашева не ясна. Известно лишь, что он обратился к научным работам об алтайском фольклоре, на которые указывает Л.П. Потапов в “Очерках по истории алтайцев” (М.-Л., 1953). Далее намечилось сотрудничество его с Вербицким. Н.И.Ильминский советовал В.И.Вербицкому отдавать переводы на просмотр И.Штыгашеву. Он писал: “без помощи природного алтайца или шорца я уже шел ощупью, неуверенно и нерасторопно” /192, 70/. Как отмечает К.Харлампович, “в дальнейшем из Штыгашева выработался дельный переводчик и миссионер. Впоследствии он сделался священником в Минусинском округе” /192, 70/.

Однако имеющиеся два очерка дополняют картину алтайской литературы и явно свидетельствуют о связи ее с традициями русской литературы.

Первый очерк “Путешествие алтайца в Киев, Москву и ее окрестности” прочно связан с именем отца Иоиля - вдохновителя и покровителя Штыгашева, поэтому все публикации предваряются текстом письма благородного путешественника к своему наставнику. Уже это письмо свидетельствует, как глубоко усвоил Штыгашев устои православия и понятие о благочестии, а также и стиль церковной литературы. Начинает он по этикету с указания воли Божией на путешествие: “Господу угодно было удостоить меня, под Вашим усердным руководством, быть очевидцем главнейших Святынь России ...” /205, 2/. Далее по обычаю и по искреннему убеждению он связывает приятные и полезные посещения с покровительством отца Иоиля: “Все эти местности и достопримечательности были достигнуты для обозрения мною посредством Ваших великих трудов и человеколюбия, ... считаю себя неоплатным должником Вашим до гроба моей жизни” /205, 2/.

Эта этикетность, которая отличает и само "Путешествие ...", связана с жанровой природой этого произведения. Само название его указывает на жанр путешествия. Однако это путешествие особого рода - путешествие по святым местам, паломничество. А описания таких путешествий имели в русской литературе разработанную традицию, уходящую корнями в многовековую историю русской литературы. В XIX веке этот жанр путешествия-паломничества был представлен более или менее скромно - это, конечно, знаменитое "Путешествие по святым местам русским", близкое к церковным кругам, бывшего одно время секретарем обер-прокурора Синода, писателя А.Н. Муравьева, это также весьма известное "Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле постриженника Святые горы Афонския инока Парфения" и некоторые другие. Однако этот жанр имеет богатую историю в древнерусской литературе, в частности, истоки его связаны с жанром хождений или хождений. Кстати, Штыгашев вполне мог быть знакомым с древнерусскими хождениями; как указывалось выше, в Казанской учительской семинарии изучались древнерусская литература и церковно-славянский язык.

Одним из основных принципов жанра хождения является достоверность описываемого. Как отмечает Н.И. Прокофьев в статье "Хождение: путешествие и литературный жанр", по представлениям авторов хождений, "писать необходимо лишь о том, что испытал сам путешественник, что он видел собственными глазами и слышал собственными ушами; писать не хитро, но просто ..." /141, 8/. В другой работе этот же литературовед подчеркивает важность этого принципа: "Хождение как литературная форма отличается прежде всего реально-правдивым изображением. Писатель должен по возможности точно передать виденное, а в отдельных случаях и слышанное, и чем точнее и вернее он передает в очерковых описаниях не столько свои впечатления, сколько сами явления и предметы, с которыми встречается путешественник, тем в большей мере жанр будет отвечать своему назначению" /139, 12/.

"Путешествие" Штыгашева строго соответствует принципу достоверности. Он подробно и последовательно описывает все, что видит, причем явно заметно стремление ничего не пропустить, даже те детали, которые как будто не имеют прямого отношения к цели благочестивого путешествия. Например, описывая сокровища Киево-Печерской Лавры, Штыгашев останавливает внимание на цепном мосте через Днепр: "19 числа спустился на цепной мост через Днепр. Чудное устройство! Что стоит материал и работа, не моему уму постигать, но главная сила не в материалах или работах по проектированному плану, а в хитрости составления онога". Однако дальше он и цепной мост делает объектом религиозного комментария: "Не даром Господь дал человеку разум, по мере старания распрост-

раняется в области совершенствования человеческого рода!" /205, 9/. Но есть наблюдения чисто бытового характера: "Дорогой мне пришлось видеть одно очень потешное зрелище: один мужичок на гумне по разложенным снопам ездил преспокойным образом на телеге - это он обмолачивал хлеб. У нас в Сибири хотя ездят, но верхами, а на телеге ездить у нас не могли догадаться" /205, 20/. Эта особенность позиции наблюдателя роднит "Путешествие ..." Штыгашева с тремя видами древнерусских хождений - хождением паломников, путешествиями с дипломатической или торговой целью и "краткими практическими указателями маршрута традиционного путешествия ("путеводителями")" /139, 9/. Эти виды хождений редко встречаются в чистом виде, чаще всего они смешиваются в реальных описаниях путешествий. Так, в "Хождении Даниила, игумена Русской земли" наряду с описанием святынь Иерусалима - столпа Давидова, церкви Святая Святых и Воскресения, Лобного места, жертвенника Авраама и др. Даниил изображает, рассказывая о других местах святой земли - Ефесе, Кипре, Патмосе, - и картины природы. Например, он описывает деревья Патмоса, из сока которых делают ладан: "Дерево это зовется зигией, видом оно напоминает ольху. Другое небольшое деревце видом похоже на осину, называют его рака (стиракс), в его коре водится большой червь, как гусеница и более, точит деревце и исходит червоточина, подобна пшеничным отрубям, и вытекает из деревца мякоть, как вишневый клей. Его собирают, смешивают с соком зигии, вкладывают в котел и варят; получается ладан, который складывают в мехи и продают купцам" /141, 207/. В "Хожении за три моря" Афанасия Никитина, как в путешествии в торговых целях, любознательный купец много чего замечает - нравы, обычаи народа, государственное устройство, празднества и торги.

Штыгашев не увлекается посторонними предметами, но иногда останавливает любопытный взор не только на святынях. Он как инородец посещает святыни Москвы, Подмосковья, Киева, подобно тому, как древнерусские паломники посещали Палестину и Византию. Штыгашев тоже пишет своего рода путеводитель, так как он был первым алтайцем, посетившим святыне места России. С наивным простодушием он изображает газовые фонари Москвы, обитателей зоологического сада, и т.д. Здесь, по-видимому, сказывается желание Штыгашева ничего не опустить из виденного, включить в "путеводитель" алтайца все возможные подробности.

Интересно остановиться на образе путешественника в произведении Штыгашева. Образ путешественника - существенный, центрообразующий элемент художественной структуры "путешествия", который также своеобразно соотносится с древнерусскими хождениями. Герой - наблюдатель хождений - паломничеств - благочестивый, смиренный путешественник, который вспоминает о себе крайне редко, личностное начало отодвигается

на второй план, главное - эпическая панорама святынь, религиозных реликвий и связанных с ними преданий и легенд. "Чувство скромности как требование эпохи, - пишет Н.И. Прокофьев, - наложило отпечаток на лирических отступлениях и авторских оценках виденного в пути. Все внимание очерковых записок направлено на эпическое повествование и описание объективных событий, предметов и лиц" /139, 12/. Чаще всего автор хождения говорит о себе в начале и в конце повествования в соответствии с литературным этикетом. В "Хожении Даниила, игумена Русской земли" Даниил, как это было характерно для духовной литературы - житий, хождений, уничижает себя недостойного, смиряется, обосновывает свою "смелость", почему дерзнул описывать святыне места: "Братья и отцы, господа мои, простите меня грешного и не хулите мое худоумие и грубость, что написал о святом граде Иерусалиме и о земле той доброй и о своем хождении по святым местам. Кто путешествовал со страхом Божиим и смиреннием, тот не погрешит никогда против милости Бога. Но я неподобно ходил по святым местам, во всякой лености и слабости, в пьянстве и творил всякие неподобные дела. Однако, надеясь на милость Божию и на вашу молитву, полагаю, простит меня Христос и мои бесчисленные грехи ... Побоялся я уподобиться рабу ленивому, скрывшему полученные от Бога деньги (талант) и не приобретшего к ним прикупа, и написал о путешествии ради верных людей" /141, 204-205/. Затем игумен почти "забывает" о себе, следует объективное повествование. И лишь в последней главке "О свете небесном, как он сходит к гробу Господа" Даниил пишет о себе как участнике и свидетеле происходящего: "Мне, худому и недостойному рабу, пришлось увидеть своими грешными глазами, как сходит свет к гробу Иисуса Христа" /141, 249/. Так же этикетно и "Хожение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину". Оно тоже начинается объяснением причин написания произведения: "Если же не хранить царской тайны, то будет несправедно и опасно, а если умалчивать дела божьи и славные, то наносить беду душе своей. Поэтому я и боюсь утаивать дела божьи, вспоминая муку известного раба, принявшего от Господа талант и зарывшего его в землю, а прибыли не сотворившего" /141, 289/. Обращение к евангельской притче о талантах - распространенный прием в литературе Древней Руси, авторство считалось греховным, анонимность - принцип древнерусского искусства, связанный с религиозным идеалом соборности.

Штыгашев - конечно, человек своего времени, он не скован строгим литературным этикетом. Отношение личностного и эпического меняется. Однако позиция смирения и самоуничижения путешественника остается. Рассказчик считает себя недостойным видеть великие святыни, и это он подчеркивает, как древнерусские писатели, в начале повествования: "Желание побывать в Киеве сложилось во мне не вдруг. Хотя и имел частные



сведения, но возбуждать в себе желание не смел, считал невозможным постичь его величие в духовном отношении” /205, 3/. Когда путешественник приезжает в Россию, он воспринимает Москву, как авторы древнерусских хождений - Иерусалим. Это как бы уже не земной город - это Сион, горный Иерусалим, источник духовного света: “Боже мой! Не во сне ли я вижу перед собой царствующий град Москву, подвергавшуюся стольким опасностям от врагов и выведшую нас из язычества к познанию света Христова” /205, 4/. Автор чувствует себя уже как бы не на земле, а в царствии Божиим: “... мы услышали звон ко всеобщей по всей Москве, так что, слившись в общий гул, он произвел как бы землетрясение. Вот где видна слава торжествующей православной церкви! Этот торжественный звон колоколов делает какое-то необыкновенное на душе потрясение, я не могу выяснить, что я чувствовал, слушав оный” /205, 14/.

Каждый знак внимания со стороны духовных особ путешественник воспринимает как великую честь, которой он недостоин. Так, он пишет о протопресвитере Н.А. Сергиевском: “Этот увешанный орденами, высокопочтеннейший служитель Алтаря Господня обратил внимание на меня ничтожного” /205, 12/.

Вместе с тем личностное начало не умаляется, как в хождениях, а уравнивается с эпическим. По “Путешествию” можно составить довольно ясное представление о личности автора, о чертах его характера. Соотношение личностного, индивидуального и эпического, объективного ближе уже к современной Штыгашеву литературе, в частности, к путешествию - паломничеству А.Н. Муравьева. А.Н. Муравьев в своем “Путешествии по святым местам русским” описывает не только святыни и реликвии, храмы и гробницы, но и здравствующих духовных лиц - священников, простых монахов и епископов, - всех, с кем пришлось ему видаться и говорить во время своего путешествия: то он вспоминает встречи и беседы с архимандритом Троице-Сергиевой Лавры, то пересказывает свои разговоры с игуменом Валаамской обители, то описывает комментарии киевского митрополита при посещении ближних и дальних пещер Киево-Печерской Лавры и т.д. Обо всех духовных лицах Муравьев отзывается с неизменной почтительностью, благоговением, восхищением и любовью. Он чувствует себя своим в семье духовных друзей и наставников. При этом проводится мысль о единстве небесной семьи святых угодников и на земле живущих подвижников и пастырей, это одна церковь, один собор святых - живых и усопших. Автор “Путешествия алтайца ...”, конечно, не мог чувствовать себя так свободно с духовными лицами, как знаменитый путешественник - паломник и церковный писатель А.Н. Муравьев, поэтому он отзывается о них с сугубой почтительностью и искренним сознанием соб-

ственного ничтожества. Так, например, киевский Владыка милостиво принимает алтайца: “С пожеланием милости Божией высокопреосвященнейший архипастырь благословил меня на обратный путь и вручил мне пакет, при мне надписав его для передачи отцу Иоилю ... Таким образом, я не могу и оценить милости этой высокой особы ко мне, дальнему страннику, так обласканному великим святителем. Я сам себе не верил: где я? что я? и с кем я?” /205, 10/. А.Н. Муравьева же любезно принимают как человека равного себе да еще и известного своими произведениями. Архимандрит Новоиерусалимского монастыря узнает его: “Я последовал за ним (монахом) в прекрасной келье настоятеля архимандрита А.....а, который весьма ласково меня встретил. “Позвольте мне поклониться святому гробу, - сказал я, - и посетить святыя места нового Иерусалима”.

“Кому же свойственнее желать сего, если не посетителю древнего”, - отвечал с улыбкою архимандрит. Когда же я изъявил некоторое удивление, “не таитесь”, - продолжал он, - вы мне знакомы, и я давно ожидал вас в свою обитель, чтобы нам вместе сравнить оба Иерусалима” (120, 85-86). Муравьев объездил Палестину и другие святыя места Востока. Несмотря на эти различия статуса путешественников - один - неофит, другой - знаменитость, - важен сам по себе факт отображения личных встреч, бесед, взаимоотношений в обоих путешествиях, отражения индивидуальных особенностей личности - характера и воспитания. Муравьев - светски воспитанный, любезный, красноречивый, независимый, умеющий с каждым найти свой стиль общения и при этом благочестивый, глубоко проникнутый христианским духом человек. Путешествие для него - привычное дело, он вновь и вновь пополняет свой и без того огромный запас впечатлений от виденных святынь Востока, Европы, России.

Штыгашев - алтаец, выходец из краев, где язычество еще в силе, где христианство - новость, человек, который впитал все и получил от русских православных миссионеров-просветителей. Он иногда наивен, простодушен, по-детски впечатлителен. Это его первое путешествие. Он скромно знает свое место, до слез бывает тронут вниманием к себе, восхищается чужими краями, но и находит, чем гордиться на родине: например, сравнивает малороссийскую природу, по его мнению, однообразную, с природой Алтая и находит, что “она далеко не соперничает с нашим роскошным Алтаем, господствующим над разнообразной природой, начиная с облачных гор до разноцветных лугов” /205, 10/. Однако национальные чувства почти погребены под чувствами христианскими, путешественник - прежде всего христианин, а потом алтаец. Штыгашев утверждает здесь евангельский принцип - “нет иудея, нет эллина, но все едины во Христе”. Он утверждает разность по крови, родство по духу и занимает мудрую позицию: принимать чужое как свое, не умаляя своего.

Личностное начало ярко проявляется и в том, что Штыгашев, как и Муравьев, постоянно описывает свои чувства, впечатления от всего виденного и слышанного, диапазон чувств весьма широк: удивление, восхищение, умиление, радость и т.д. Это не свойственно древним хождениям, чувства путешественников проявляются в них крайне скупое, в редких случаях, скажем, при посещении гроба Господня. В "Хождении Игнатия Смольянина в Царьград" только раз нарушается фактографичность, врываются непосредственные чувства автора: при описании редкого зрелища - венчании на царство императора Мануила. В конце таинства император входит в алтарь: "Кто сможет передать эту красоту!" - вот и весь всплеск чувств (141, 285). Игумен Даниил позволяет рассказывать о своих чувствах лишь при описании великого чуда - нисхождении невидимого света ко гробу Господню. В великую субботу люди ожидают чуда: "Все люди в церкви и вне церкви ничего иного не говорят, только "Господи, помилуй!". Взывают непрерывно и вопят так сильно, как будто стучит и гремит все это место от вопля людей. Тут источники слез проливаются у верующих людей. Если бы кто имел каменное сердце, то и тогда не мог бы не прослезиться" /141, 251/. И здесь личные чувства слиты с общими. Так же и радость игумен испытывает вместе со всеми. Лишь когда вспоминает, как унес после всего с гроба свое кадило, кратко отмечает, что "шел в келью свою с великой радостью" /141, 253/. Вообще же проявления личных чувств для хождений не характерны. Это и понятно. Авторы их считали написание хождений своим святым долгом, повелением свыше, чувствовали себя проводниками воли Бога и стремились по возможности никак не проявлять своего "я", не затемнять чистоту небесного света.

В литературе Нового времени "права личности" возросли, авторское "я" делается полноправным, отсюда субъективный характер повествования в путевых очерках, путешествиях XIX века. Инок Парфений в своем "Сказании о странствии и путешествии ..." вообще рассказывает о своей судьбе, о своем пути из раскола в лоно церкви и переживаниях, связанных с многотрудным путем духовных исканий. Парфений подробно комментирует каждую встречу. Так, с восхищением он описывает, например, посещение скита Оптиной пустыни, где он увидел великого старца Льва (Леонида), его назидания, его прозорливые поучения. Особенно его впечатляет прозорливость старца по отношению к нему самому, тогда уже афонскому монаху. Парфений испытал глубокое душевное потрясение, когда старец Лев, впервые его увидевший, сразу обратился к нему как к афонскому иноку, поучения старца повергли его в трепет. Встретив у мощей Киево-Печерской Лавры простую женщину, сподобившуюся откровения свыше, Парфений воспевает ей восторженный гимн. А.Н. Муравьев также открыто выражает свои чувства, возникает даже тонкий психологический рисунок

эмоционального состояния путешественника. Муравьев таким образом описывает, например, прощание с киевским митрополитом: "Молча сели мы друг против друга, я смотрел в окно, но все казалось мне в тумане, потому что невольная слеза застилала предо мною очаровательные виды. "Теперь время", - сказал, поднявшись, Владыка и осенил меня крестом: "Бог да благословит жизненный путь твой!" Внутреннее смущение лишило меня слов, так мы расстались ... С сердцем, исполненным грусти, оставил я святую обитель..." / 120, 196/. Далее, спускаясь к Днепру, герой повествования беседует с наместником, они вспоминают о былом, о молодости, настоящее бледнеет перед минувшим. "Так много впечатлений нечаянно стеснилось в душе моей, - пишет А.Н. Муравьев, - и в последнюю минуту расставания с древнею столицею" /120, 197/.

Муравьев проливает слезы, радуется, сопереживает, успокаивается душой и тревожится. Однако преобладающее настроение его книги - благоговейный восторг, ведь все время перед его глазами разные русские святыни: мощи святых, древние храмы, величественные монастыри.

Штыгашев посетил те же великие святыни - Киево-Печерскую Лавру, Московские и Подмосковные монастыри. Путешественник все время восхищается при виде священных реликвий православия, все окрашено его личным восприятием, его чувствами. Штыгашев восторженно описывает крестный ход в Москве: "Что за поражающая картина, удивляешься! Прежде всего раздается звон колоколов, потом несут по обеим сторонам улицы хоругви. Нигде бы я не увидел таких богатых и роскошных хоругвей, они поражают меня своим богатством ... За хоругвями причетники в стихарях поют догматик, далее - диаконы, священники, протоирей, архимандрит ..." / 205, 14/. Далее - впечатление от Храма Христа Спасителя: "Не поддающееся моему описанию великолепие храма поразило меня" /205, 14/. Автор часто не находит даже слов, чтобы выразить свой восторг, он пишет о храме Воскресения Христова: "Этот храм такой очаровательной красоты и устройства, что описать его подробно отказываюсь. В нем не видно никаких колонн и подставок для поддержки огромного купола; вся его тяжесть совершенно на весу и доселе не причинялось храму никакого вреда. Чудная архитектура!" /205 17/. И примеров подобного рода немало в "Путешествии алтайца ...". Интересно, что и Муравьев тоже испытал такие степени восхищения, что не в силах выразить его в словах: "Это только впечатления внешние; но кто выразит все тайные чувства, волнующие грудь посреди подобной древности, подобной святыни? Они прирастают к сердцу и не идут с языка! Часто немеет он и для выражения одного великого подвига ..." /120, 3/.

Таким образом, в "Путешествии алтайца ..." Штыгашев нашел отражение образа смиренного и благочестивого паломника древних хождений,

однако под влиянием современной ему литературной традиции личностное субъективное начало пронизывает картины виденного, уравнивается с описательной стороной путешествия. Образ рассказчика-паломника обогащается личностным, индивидуальным содержанием, обогащая и наполняя новыми красками и путевые очерки паломника-алтайца.

Характерной особенностью как древних хождений, так и описаний паломничеств в литературе Нового времени является обилие библейских параллелей, а также наличие исторических воспоминаний и описаний современных исторических происшествий. Как указывает Н.И. Прокофьев, "в хождениях могли иметь место рассказы о легендарно-чудесных событиях или о библейских и апокрифических событиях и лицах, но эти рассказы передаются как предания, которые сообщаются в связи с теми или иными христианскими святынями" /139, 75/. Игумен Даниил рассказывает о пещере Мелхиседека: "В этой пещере жил Мелхиседек. Сюда приходил к нему Авраам и трижды взывал: "Человек божий!" Мелхиседек вышел, вынес хлеб и вино, устроил жертвенник в пещере, сотворил хлебом и вином жертву, и тотчас же жертва была взята на небо к Богу. И тут благословил Мелхиседек Авраама ..." /141, 245/. В "Хождении Зосимы в Царьград, Афон и Палестину" посещение монастыря Иоанна Предтечи комментируется следующим образом: "Когда игумен Иван пошел на Синайскую гору, застал его зной, и он влез в эту пещеру и разболелся. Явился ему Иоанн Креститель и говорит: "Далеко ли, монах, идешь?" Он же отвечает: "На Синайскую гору". Креститель же ему говорит: "Как выйдешь, монах, отсюда и будешь здоров ...". Он встал и пошел в монастырь" /141, 309/. Встречаются в хождениях и такие исторические комментарии, однако не часто, и в связи с описываемыми событиями.

Описываются, например, современные паломнику события - борьба за царьградский престол в "Хождении Игнатия Смольнянина в Царьград", или встречаются лишь краткие упоминания исторических лиц в связи с историческими реликвиями - в "Анонимном хождении в Царьград" неоднократно вспоминается царь Лев Премудрый, так как с его именем связаны различные памятники старины в Царьграде.

Если же мы обратимся к "Путешествию по святым местам русским" Муравьева, то найдем и библейские и агиографические комментарии, и целые обширные панорамы русской истории разных веков. Рассказы о Киево-Печерской Лавре постоянно перемежаются житийными вставками: "Как трогательно избрание блаженного Феодосия в настоятели умножившемуся братству! "Поставь нам игумена", - говорят иноки великому старцу своему. "Кого хотите?" - спросил Антоний. Они же отвечали: "Кого хочет Бог и ты", и старец сказал: "Кто между вами больше Феодосия послушлив, кроток и смиренен? Он да будет вам игумен", и братия с радостью покло-

нившись старцу, поставили игуменом Феодосия” /120, 103/. Описывая те или иные святыни, Муравьев, как правило, обращается к той исторической эпохе, с которой они связаны, - это и времена равноапостольного Владимира, времена крещения Руси и смутные времена и осада Троице-Сергиевой Лавры, и Запорожская Сечь, и столетия монголо-татарского ига. Муравьев рассматривает реликвии, гробницы, монастыри как вехи русской истории.

Штыгашев вводит библейские параллели и исторические экскурсы, хотя и в гораздо более скромных масштабах. Зрелище крестного хода в Москве вызывает в его сознании библейский сюжет: “Это стройное шествие в высшей степени было трогательно; оно в моем воображении олицетворяло ветхозаветного великого путеводителя Моисея, ведшего сорок лет народ Израильский по Аравийской пустыне” /205, 14/. Киево-Печерская Лавра, естественно, наводит путешественника на размышление об историческом прошлом России: “Эта очаровательная картина напомнила мне про Батыя, который, может быть, с этой стороны пленился красотой Киева и потребовал у киевлян без боя сдать ему мать городов русских” /205, 7/. Вид московского Кремля напоминает о недавнем прошлом: “Вошли в Кремль Никольскими воротами, над которыми чудотворная икона Святителя Николая. Башня эта в 12-том году во время Отечественной войны была взорвана, но ворота и над ними икона остались невредимыми. Проходя дальше, я вспоминал все исторические события, совершенные в этих высоких каменных вердынях; припомнились все страдания Москвы, претерпенные в продолжение нескольких столетий, и наконец она попирает врагов своих ногами” /205, 11/.

Язык “Путешествия алтайца ...” соединяет в себе два пласта - разговорный, когда Штыгашев описывает бытовые перипетии путешествия или впечатления, не связанные с русскими православными святынями, и книжный, насыщенный церковной фразеологией, для передачи патетических настроений автора при виде храмов и монастырей, при встречах с живыми подвижниками благочестия. Так, в “Путешествии алтайца ...” есть рассказ о болезни Штыгашева, написанный в разговорном стиле: “Приехавши домой, у меня сделался озноб с дрожью, как дорогою не укрывал меня своею рясою дорогой мой спутник, но я почувствовал признаки лихорадки; заботливый отец Иоиль меня ни на минуту не оставлял, заботился обо мне, дал мне порошков для очищения желудка, послал за ромом и уложил меня в постель, укрыв очень тепло, отчего я ночью пропотел и, переменяв белье, чувствовал себя утром совершенно здоровым” /205, 6/. В совсем ином стиле выдержано описание Киево-Печерских пещер: “О, какое самоотвержение, труды, старания и всякого рода невзгоды перенесены этими угодами Божьими для получения вечной жизни! Некоторые из них, не-

сколько десятков лет просидев впотьмах, переходили прямо в вечный свет рая; некоторые не позволяли себе никакого удовольствия, но проводили жизнь в жажде и голоде, переходили в чертог Божий, наполненный всеми удовольствиями; некоторые закапывали себя живыми в землю, чтобы очистившись страданиями, свободно проходить воздушные мытарства. Словом, это место - попрация власти Царства Тьмы" /205, 9/. Как видим, здесь уже налицо книжная лексика и стиль духовно-религиозных книг: "чертог Божий", "воздушные мытарства", "попрание власти Царства Тьмы". Такое сочетание просторечия с возвышенным слогом было свойственно и стилю древнерусских хождений. Как утверждает Н.И. Прокофьев, "язык хождений в основе своей народный, разговорный. По своему синтаксическому строю и лексическому составу лучшие произведения этого жанра ... были доступны самому широкому кругу читателей - настолько прост, точен и вместе с тем выразителен их язык.

Однако, рассказывая о некоторых предметах и событиях, особо их волнующих, писатели-путешественники отступали от принципа простоты, прибегали к высокому стилю - к усложненному синтаксису, ритмическому строю речи, к аллитерации" /141, 34/. Эта стилистическая особенность отличает и "Путешествие алтайца ...", хотя, может быть, и не проявляется резко, контрастно. Штыгашев плавно переплетает и переводит один в другой - разговорный и книжный обороты речи. Иногда даже это придает стилю повествования некий эклектизм, когда рядом соседствуют элементы разных стилей.

Итак, как видим, первый очерк Штыгашева глубоко связан с традициями русской литературы - как в ее древних образцах, так и с путешествиями-паломничествами XIX века.

Второй очерк Штыгашева "Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеева Штыгашева" (1885 г.) связан уже с другим литературным влиянием, с традицией этнографического очерка. И здесь Штыгашев выступает как ученик и последователь В.И.Вербицкого, который написал один из наиболее ярких, основательных и интересных этнографических очерков - очерк "Алтайцы" (1870). Как известно, Штыгашев учился у Вербицкого некоторое время, а впоследствии не раз с ним встречался. Об этом он упоминает, в частности, и в этом очерке "Поступление в училище ...".

Композиция очерка Штыгашева сходна с построением произведения Вербицкого. Очерк Вербицкого включает в себя описание местности Алтая, его климата, происхождения и расселения племен, нравов и обычаев алтайцев, бытовых условий их жизни, их религиозных установлений и жанров фольклора. Очерк Штыгашева представляет собой автобиографию, но строится не только на основе временного принципа последовательности

событий жизни, но и на почве этнографических материалов. Начинает он свой очерк, как и Вербицкий, с описания местности - предгорий Северного Алтая, далее рисует картины из жизни "черневых", т.е. таежных кочевников - племени, к которому принадлежал он сам: описывает места обитания, образ жизни и верования кочевников. Он также занимает позицию объективного беспристрастного повествователя-этнографа. Так же, как Вербицкий, он относится к язычеству объективно: во-первых, констатирует факт его существования, т.е. стремится к научному объяснению его живучести в сознании народа: "Как нравственность, так и характер жизни инородцев вполне зависимы от обитаемых ими местностей; преимуществом в этом отношении резко отличаются черневые кочевники, которые разбросаны по странам непрерывных горных цепей и у которых никакое просвещение не может найти себе места и вполне вытеснить издавна существующие поверья, основанием которых служит вера во влияние духов и обоготворенных людей и другие языческие представления; они увековечиваются преданиями от давно умерших людей, которые посеяли, как бы пред будущей пшеницей, плевелы в сердцах новых своих поколений" /206, 7-8/.

Далее Штыгашев последовательно описывает этапы своего жизненного пути. Однако при этом никогда не изменяет своей позиции наблюдателя-этнографа. Когда он учился в Улалинском училище, он каждое лето ездил по дальним алтайским станам со священниками миссии. В описании поездок Штыгашев непрерывно включает этнографические зарисовки, делает наблюдения над природой, над климатическими особенностями местности. Он сравнивает, например, Сагайские и алтайские степи: "Сагайские степи отличаются: 1) ровною поверхностью, 2) обширностью, 3) значительным понижением гор, т.е. они представляют скорее низменность, 4) теплым климатом, хотя они и находятся севернее алтайских степей, и, наконец, 5) многочисленностью своих обитателей" /206, 75/. Стремление к систематизации, классификации, упорядочиванию указывает на научный подход к описываемым явлениям. Эта особенность характерна и для очерка Вербицкого. Вербицкий классифицирует различные явления флоры и фауны, приводит даже латинские названия, классифицирует и племена и народности, населяющие Алтай, дробит повествование на главы и разделы, весь материал располагает тематически.

Однако при этом Вербицкий не чуждается и элементов художественности, как об этом говорилось выше (см. Раздел о творчестве Вербицкого). Нет-нет да и расцветчивается его документальная проза ярким сравнением, гиперболой, метафорой. Описание природы получает и поэтические черты. Этнографические картины Штыгашева также интересны в этом плане: с одной стороны, они детальны, точны, а с другой стороны - образны и



поэтичны. Таково, например, описание горы Белый Бом: "Вершина этого бома состоит из гладкой каменной плиты, на которую, чтобы подняться, завьюченные лошади должны вспрыгнуть почти на целый аршин вверх, а вспрыгнувши, надобно твердо стоять на ногах, дабы, поскользнувшись, не упасть в бездну бездонной пропасти. Отсюда уже идет ряд горных цепей, прерываемых лишь поперечными реками и долинами. Это необыкновенно высокие катунские горы, гигантски выдвигая свои пирамидальные вершины, никогда не освобождаются от снежного своего покрывала, окутывающего их с вершины до самой подошвы. Солнечные лучи скользят по снегу, словно по серебряной поверхности. Далеко-далеко видны эти седые гиганты. Не об этих ли горах говорит в своем стихотворении А. Хомяков: "Дик и страшен верх Алтая, вечен блеск его снегов?" /206, 76/. В этом описании сочетаются подробности, имеющие научный интерес, - гладкая плита, составляющая вершину, расстояние в аршин, отделяющее лошадей от вершины, пирамидальная форма верха горы, - и художественные приемы, изобразительно-выразительные средства языка, метафоры, олицетворения: снежное покрывало, "серебряная поверхность", "седые гиганты". Штыгашев даже приводит стихотворную цитату из Хомякова.

Поэтичность, пожалуй, более свойственна Штыгашеву, чем Вербицкому. Он размышляет и о таинственной связи природы и человека, о зависимости духовного состояния от окружающей природы, от вида пейзажа: "На пятый день мы весьма далеко углубились вниз по Оби, так что кроме тундры ничего не видели; деревья стояли буквально на воде. При виде такой мрачной картины, наводящей на человека самую тяжелую тоску, я спросил у товарища: "Куда бы ты девался, если бы тебя высадили на подобные места?" На что тот ответил: "Я, кажется, с ума бы сошел со скуки; отсюда и не выберешься".

Штыгашев рассматривает как наблюдатель Алтай, Сибирь. Когда же он описывает свое пребывание в европейской России, то элементы этнографизма исчезают, это уже не первозданные и малоизученные области, а густо населенные районы цивилизованного мира, уже нет необходимости наблюдать и систематизировать.

Итак, очерк "Алтайцы" В.И.Вербицкого и очерк Штыгашева "Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеева Штыгашева" имеют существенные черты сходства: сочетание научного подхода к явлениям с художественным взглядом на них, точность, достоверность, стремление охватить самые разные стороны жизни алтайцев. Их отличает также позиция объективного наблюдателя и любовь к Алтаю. Очерк Штыгашева имеет более сложную структуру, так как включает в себя элементы автобиографии, что, впрочем, не меняет по существу жанровой специфики очерка.

Творчество Штыгашева, вобравшее в себя различные литературные традиции, в том числе и традиции алтайского очерка, представляют собой значительное явление в алтайской литературе, в которой становление и развитие очерка стало одним из главных направлений развития.

### **§ 3. Г.И.Чорос-Гуркин - очеркист и художник светского направления. 1880-е - 1910-е годы.**

Г.И.Чорос-Гуркин был прежде всего замечательным художником-само-родком /108, 95, 125, 25/. Талант Гуркина был замечен довольно рано, когда он учился в школе Улалинской Алтайской миссии и начал заниматься иконописью под руководством игумена Антония. Однако настоящей школы художественного мастерства он получить еще не мог. По окончании миссионерской школы он преподавал в Улалинской школе, потом служил учителем в селе Паспаул. В 1890 г. Гуркин переехал в Бийск. Живопись неодолимо влекла его к себе, и он поступил в артель иконописцев, однако не удовлетворялся иконописью, которая представляла собой зачастую ремесленничество в артели, и с 1894 года начал свой индивидуальный путь художника созданием первых картин, в том числе и шедевров раннего творчества - картины "Жертвенная ночь".

Жизнь Гуркина складывалась так, будто само Провидение вело его по уготованному ему пути. В 1896 г. он познакомился с учеником Петербургской певческой капеллы А.В. Анохиным, изучавшим культурные традиции Алтая. Анохин живо заинтересовался талантливым самоучкой и убедил его резко изменить свою судьбу: отправиться в Петербург, чтобы приобщиться к высотам европейской культуры, пройти настоящую художественную школу. Через год Гуркин и Анохин поехали в Петербург, преодолевая немалые трудности и препятствия.

Судьба продолжала вести Гуркина к желанной цели. Казалось бы, у него не было никаких шансов поступить в Академию Художеств, не имея за плечами предварительной школы, и тем не менее заветное желание исполнилось. Случилось так, что на заседании профессоров Академии разгорелся спор о принципах преподавания академической школы живописи. Присутствовавший на заседании И.И. Шишкин, кумир Гуркина, горячо отстаивал мысль о ненужности предварительной школы для живописца. В это время и рассматривались рисунки Гуркина, которые внес в зал вице-президент Академии. Через несколько дней Гуркин стал учеником И.И. Шишкина.

Гуркин прошел у Шишкина школу реалистического письма, работал дни и ночи, являя большие способности и немалое прилежание. Можно

сказать, что он стал любимым учеником Шишкина. Однако ученичество продолжалось недолго. В 1898 г. Шишкин умер буквально на руках у Гуркина.

Гуркин продолжает учиться, становится вольнослушателем в мастерской профессора А.А. Киселева. Живет то в Петербурге, то на родине, упорно совершенствуясь в мастерстве живописца. В 1903 г. он участвует в выставке работ передвижников. В 1905 г. Гуркин вновь уезжает на Алтай, где и начинается расцвет его творчества, как живописного, так и литературного.

Исследователи алтайской культуры рассматривали Гуркина по преимуществу как художника-живописца. О его пейзажах есть работы "Сибирь в Москве" Д.Е. Ароновича, "Г.И.Гуркин" М.М.Далькевича, "Воспоминания о передвижниках" Я.Д.Минченкова и др. Есть сведения о его живописном наследии в Сибирской энциклопедии. Искусствовед В.И.Эдоков - первооткрыватель богатого наследия Гуркина. О зачинателе профессионального изобразительного искусства на Алтае ученый создает работы "Г.И.Гуркин. Очерк о жизни и творчестве" (1967г.), "Мастер из Алтая" (1984г.), "Возвращение мастера" (1994г.). Однако литературное творчество Гуркина мало исследовано. Есть статья В.И.Эдокова об очерках - "Литературное творчество художника Г.И.Гуркина" - в сборнике статей "Алтайский фольклор и литература" (1982). Мы остановимся на основных положениях статьи Эдокова, так как нам представляется, что его концепция творчества Гуркина, в частности, очерков художника, требует существенного дополнения и углубления.

В.И.Эдоков рассматривает литературное наследие Гуркина как примыкающее к творчеству писателей - "областников" умеренно-либерального направления. Его очерки, считает исследователь, целиком базировались на фольклорной основе, и "... больше всего Гуркину был дорог близкий и понятный его художественному чувству мир "языческого" Алтая" /7, 80/. Далее автор статьи упрекает Гуркина в "увлеченности историческим прошлым алтайского народа" и в его "идеализировании", считает его патриотизм ограниченным и узким, так как Гуркин до Октябрьской революции "не знал истинных путей его (алтайского народа) освобождения ..." /7, 79-80/.

Целиком принимая совершенно очевидную особенность творчества Гуркина, которую отмечает автор статьи, - любовь к Алтаю, к его народу, истории, природе - особенность, которую невозможно не заметить, мы позволим себе несколько усомниться в определении главного направления очерков Гуркина и основ его литературных произведений, как они осмысливаются в работе Эдокова, конечно, отдавая должное этому исследователю как первооткрывателю богатого наследия Гуркина.

В.И.Эдоков усматривает противоречие между литературным творчеством Гуркина и его живописными пейзажами, не видит единства их содержания и основного настроения /7, 80/. Между тем, на наш взгляд, противоречия-то как раз и нет. Все творчество Гуркина целостно, пронизано одними мотивами и настроениями. И это единство связано с одной особенностью творчества Гуркина, которая не была отмечена исследователем. Эта особенность - глубокое влияние традиций русского и вообще европейского романтизма, которые оригинально сочетаются и переплетаются с фольклорными, языческими образами и мотивами.

Начнем с того, что Г.И.Гуркин сразу начал писать свои очерки на русском языке, как, например, И.М.Штыгашев (интересно, что даже письма родным он пишет на русском языке). Это обстоятельство свидетельствует о глубокой укорененности в стихии русской культуры, прочной соединенности с ней. И не удивительно. Нельзя забывать, что Гуркин прошел школу русской православной миссии и даже сам учительствовал. Можно сказать, с детства, с восьми лет, он был причастен к русской культуре. Несмотря на то, что прямого указания на преподавание русской литературы в школах миссии нет, однако на основе воспоминаний Штыгашева и переводческой деятельности Чевалкова можно предположить, что основные понятия о русской литературе, в том числе и о школе романтизма, давались в миссионерских училищах.

Кроме того, сама образная система, характер пейзажа, лирическое начало и другие художественные особенности очерков Гуркина говорят об их причастности к романтизму как художественному методу. На них мы остановимся подробнее.

Известны три очерка Гуркина: "Алтай (плач алтайца на чужбине)", "Алтай и Катунь", "Озеро Кара-Көл". Центральный образ, объединяющий все три очерка - образ Алтая. Создание образа Алтая связано с романтической поэтикой. Он отличается многоликостью, внутренней подвижностью, изменчивостью, имеет и конкретное и символическое наполнение. Прежде всего, Алтай - это образ-пейзаж. "Культ ландшафта", унаследованный романтиками от эпохи Просвещения, культ дикой природы оказался глубоко созвучным настроениям Гуркина - коренного алтайца, многие годы проведенного вдали от родного дома, в чужом Петербурге (отсюда и подзаголовок первого очерка - "Плач алтайца на чужбине"). При этом пейзаж в очерках Гуркина глубоко лиричен, проникнут настроением, чувствами автора, совершенно лишен объективно-реалистического беспристрастия. Образ Алтая дается сквозь призму восприятия лирического героя в полном созвучии с его душевным строем. Эта особенность, несомненно, роднит произведения Гуркина с целой традицией романтических пейзажей. К.Хорват в статье "Романтические воззрения на природу" отмечает основной принцип

подхода романтиков к изображению природы: "Влияние органического воззрения на природу распространяется на все романтическое искусство, хотя его значение в романтизме разных стран неодинаково. Самое широкое проявление этого взгляда заключается в антропоморфизации явлений природы, в том, что природе в целом - и как космосу, и как пейзажу, и как единичной детали пейзажа - приписываются чувства, характерные для человеческой души" /52, 206/. Субъективный образ Алтая точно соответствует принципу антропоморфизации природы. Так, например, в очерке "Алтай" читаем: "Есть другие горы, но ты Алтай, что можешь иметь с ними общего? Ты не так величественен и пышен, как другие горы, но ты девственен, угрюм и нелюдим. В тебе своя красота, своя прелесть. Ты поражаешь своей нетронутостью" /14, 217-218/. В очерке "Алтай и Катунь" Алтай прямо сравнивается с богатырем: "Это ты, заколдованный, угрюмый, царственный Алтай! ...

Это ты окутался туманами, которые как мысли, бегут с твоего могучего чела в неведомые страны...

Это ты, богатырь, дремлешь веками, сдвинув свои морщинистые брови, и думаешь свои заветные добрые думы ..." /14, 222/.

Образ Алтая-богатыря завершает также очерк "Озеро Кара-Көл":

"... спускается ночь и темными нежными красками окутывает голубой Алтай, и засыпает он богатырским сном до следующего лучезарного дня" /14, 225/.

Образ Алтая - образ собирательный. В него входят горы (русский романтический эквивалент - Кавказские горы), реки, озера. Некоторые лирические пассажи при описании образа - пейзажа алтайской природы - глубоко созвучны лучшим образцам русской романтической прозы. Например, описание Алтайских гор и реки Катунь в очерке "Алтай и Катунь" имеет явные черты стилистического сходства с описанием Койшаурской долины в романе М.Ю. Лермонтова "Герой нашего времени". Гуркин пишет: "И вот, среди этого могучего заколдованного царства, среди величественной природы, среди громад голубых гор, среди дремучих лесов, по нежным, благоухающим цветами долинам, по золотому дну Алтая, течет изумрудная река - красавица Катунь. Глубоко врезалась она в самое сердце Алтая и между ущелий извилась голубою лентой. Бурная, неугомонная, крепко прижалась она к груди великана и стремительно, с шумом, течет впереди ..." /14, 222/. Описанием Койшаурской долины открывается первая часть романа Лермонтова: "Славное место эта долина! Со всех сторон горы неприступные, красноватые скалы, обвешанные зеленым плющом и увенчанные купами чинар, желтые обрывы, исчерченные промоинами, а там, высоко-высоко золотая бахрома снегов, а внизу Арагва, обнявшись с другой безымянной речкой, шумно вырывающейся из черного,

полного мглою ущелья, тянется серебряною нитью и сверкает, как змея своею чешуею” /99, г.6, 203-204/. В том и в другом описании громады гор и река в недрах их, многоцветье живописной палитры: у Гуркина цвета, - как и у Лермонтова, метафорически насыщены - голубые горы, золотое дно, изумрудная река, голубая лента реки; у Лермонтова - красноватые скалы, зеленый плющ, желтые обрывы, золотая бахрома снегов, черное ущелье, серебряная нить реки и т.д. Серебряное, золотое, изумрудное - это, несомненно, цветовая гамма романтического характера, как романтичен и образ реки - одушевленной, полной жизни, вторгающейся в недра Койшаурской долины у Лермонтова и Алтайских гор у Гуркина, одухотворяется не только весь пейзаж в целом, но и каждый элемент пейзажа. Кстати, даже стиль писем Гуркина напоминает стиль лермонтовской прозы. Так, например, в письме К.Г.Гуркиной он пишет: “С утра выглянуло из-за Куюмских гор весеннее солнце. Осветило нежно, красочно, воздушно Анос, долину Катуня, горы, Ит-Каю. И пошла музыка! Воздух до того свеж и чист, что, кажется, за сотни верст можно ясно видеть Белуху!” /14, 236.

У Лермонтова в “Герое нашего времени”: “... Весело жить в такой земле! Какое-то отрадное чувство разлито во всех моих жилах. Воздух чист и свеж, как поцелуй ребенка; солнце ярко, небо сине - чего бы, кажется больше?” ...” /99, т.6, 261/.

Эскиз картины Гуркина “Камлание” также подтверждает его знание творчества Лермонтова. Сам художник написал комментарий к своему эскизу: “Камлание (кам поэма Лермонтова “Демон”)” /215/. Художник изображает кама-шамана как демоническую фигуру.

Изображение Койшаурской долины есть еще в одном шедевре русской классики - в “Путешествии в Арзрум” А.С. Пушкина. Пушкин-документалист избегает красочности, метафоричности. “Нагая” пушкинская проза чужда романтическому изобилию художественных средств: “Лаконизм, неукрашенность, предметность, деловой характер сравнений и метафор, простота фразы, ее действенность, ее стремление к типу “существительное - глагол”, как к некоторому пределу, быстрота темпа, ровность и сдержанность интонации - все это основные черты пушкинского прозаического стиля в целом” /98, 78/.

Казалось бы, Гуркин мог бы следовать принципам реалистического письма, но этого не произошло. По-видимому, романтизм был более созвучен как душевному складу художника, так и основам национальной культуры, героике и лиризму алтайского фольклора. Так, одной из идей романтической эстетики была, как известно, идея “местного колорита”: “...Романтическая теория “местного колорита” отражала догадки романтиков об изменении сущности человека в процессе познания природы. Романтики искали в природе корни и материальную основу образного мыш-

ления народов" /211, 26/. Романтики стремились воссоздать атмосферу эпохи и местности, страны и края, вносили элементы этнографизма, сопровождавшегося, как правило, идеализацией и эстетизацией действительности, в отличие от этнографизма, например, "натуральной школы". К воссозданию "местного колорита", к изображению Алтая как идеального края призывали и ближайшие друзья и наставники Гуркина - Г.Н.Потанин и Н.М.Ядринцев, ученые - "областники" петербургской школы, занимающиеся изучением культуры Алтая. Они даже предполагали, что "в Сибири со временем должен сложиться особый стиль жизни и мышления, свое искусство" /160, 165/. И Гуркин воспекает Алтай, рисует его в самых возвышенных тонах, однако при этом иногда вводит элементы этнографизма. Такое сочетание романтической стилистики и этнографических деталей - явление не новое для русской литературы. Наиболее ярко оно проявилось в творчестве А.А. Бестужева-Марлинского. Неизвестно, был ли Гуркин знаком с творчеством Марлинского, получил ли он какие-либо сведения об этом писателе в миссионерской школе (все-таки уже были 1880-е годы), тем не менее очерки Гуркина явно связаны и с этим направлением русской романтической прозы. Сравним, например, два описания: описание Алтая в очерке "Алтай и Катунь" и описание дагестанской природы в повести Бестужева-Марлинского "Аммалат-бек". У Гуркина: "Давно улетели перелетные гости - дачники, оставив о себе пестрые воспоминания. Остались одни мирные поселяне-алтайцы, которые спешат убрать на полях свои маленькие, узкие полоски ячменя. Изредка, не торопясь, проедут карнизом реки по бому охотники, покуривая свои трубочки. Или алтайка в "чегедеке", позвякивая украшениями длинных кос и нарядом седла, "пробежит" верхом на пегой лошадке. И опять все тихо. Опять шепот природы, опять зыблются волны нежных красок. Опять песни Катунь, свободно дышит грудь, ничто мрачное не тревожит душу" /14, 223/. Бестужев-Марлинский живописует: "Можно себе вообразить, что в день этой джумы окрестности Буйнаков еще более оживлены были живописною пестротой народа. Солнце лило свое золото на мрачные стены саклей с плоскими кровлями и, облекая их в разнообразные тени, придавало им приятную наружность ... Вдали тянулись в гору скрипучие арбы, мелькая между могильными камнями кладбища ... перед ними всадник, взвевая пыль по дороге ... Горный хребет и безграничное море придавали всей картине величие: вся природа дышала теплою жизнью" /17, т.1, 425/. В обоих описаниях лирические краски и романтическое одушевление сочетаются с вкраплениями слов местного наречия, с изображением быта и нравов народа. У Гуркина "бом", "чегедек", сжатые поля ячменя, верховая езда, охотники, покуривающие трубки, и тут же "шепот природы", "зыблются волны нежных красок", "песни Катунь". Подобное соединение разнородных элементов находим и

у Марлинского: “джума”, сакли с плоскими кровлями, скрипучие арбы и - “безграничное море”, величие, природа, дышащая “теплою жизнью”. Этнографические элементы в этих описаниях подчинены главному художественному принципу - принципу поэтизации, эстетизации действительности, поэтому не нарушают целостность восприятия. Картина как будто бы рассматривается “с высоты птичьего полета”, когда замечается то, что движется (едущие охотники, скачущая на лошади алтайка, взвеваящий пыль всадник), или то, что своим цветом привлекает взгляд (полоски ячменя, игра солнечных лучей на стенах саклей).

Герой в очерках Гуркина (особенно в очерке “Алтай”) - это нечто большее, чем любящий свою родину алтаец, это герой, который стоит вне обыденного мира и предстоит пред грандиозным Алтаем, как равный, “един с единым”. Таинственная душа Алтая и лирическое “я” героя - равнозначные величины. Причем личностное начало в очерках постоянно подчеркивается, демонстрируется, это принципиальная установка: “Какими красками опишу я тебя, мой славный Алтай?”, “Люблю тебя за то, что ты угрюмо и грозно веками хранишь свои тайны”, “О мой Алтай!”, “Я как бы вижу первый день мироздания” и т.д. /14, 218/. Мы знаем, что авторское “я” в произведениях Марлинского всегда находится на первом плане, он нередко в своих повестях прямо комментирует как пейзажные зарисовки, так и характеры и действия своих героев (правда, как правило, в юмористическом или ироническом плане), например: “Река, - рыбы всегда начинают речь с своего отечества, с своей стихии: благоразумные рыбы! В этом они нисколько не следуют сосцепитательным сочинителям, которые всего более любят говорить о том, что они знают наименее, река чуть струилась; корабль катился быстро, напутствуемый течением и ветром; пологие берега незаметно текли мимо его ...” (повесть “Мореход Никитин”) /17, т.2, 183/. То же находим и в “Дневнике Печорина”, и во всем романе Лермонтова, и в произведениях других романтиков в разных видах; гипертрофия своего “я” может представать в романтической литературе в различных формах. Однако есть некоторые характерные черты, которые свойственны романтическим героям во многих произведениях. Одним из типологических свойств такого героя является свободолюбие: “Отсутствие больших городов и развитой индустрии - важный социальный аспект естественного мира, ибо, по убеждению философов, только небольшой человеческий коллектив, сохранивший естественные связи, коллективность, способен сохранить свободу и равенство людей” /211, 90/. Свободолюбие в высшей степени отличает и лирического героя очерка Гуркина “Алтай”. Он жаждет свободы, свободная жизнь рисуется как идеал алтайца, как его естественное состояние. Ульгень дал алтайцу орлиную отвагу и зоркость: “И с тех пор алтаец свободен как птица” /14, 219/. Интересно, что идеал



свободы имеет черты политического идеала. Так, лирический герой скорбит, что алтайский народ утратит свободу из-за непрошенных пришельцев: "Он (Ульгень) знал, что его люди, алтайцы, будут угнетены другими народами, которым чужд Алтай. Он знал, что вся эта красота и все богатство Алтая станет достоянием пришельцев. Он знал, что его алтаец, этот скромный хозяин и хранитель алтайских ущелий и преданий, скоро будет вытеснен из зеленеющих долин на сухие, выжженные солнцем утесы. Придут другие и у его сына, алтайца, отнимут его собственность. Отнимут обработанную им землю, его луга и его пастбища, раскопают и вынут из гор золото и чудные благовонные леса повырубят и повыжгут" /14, 219/. Здесь, по всей видимости, романтическое свободолюбие сливается с социально-политическими утопиями друзей Гуркина Г.Н.Потанина и Н.М.Ядринцева. Главная идея их политической программы - полная политическая, экономическая и культурная самостоятельность Сибири, вплоть до отрыва от России. Выступления их против колониальной политики в Сибири, против ее русификации иногда принимали крайние формы: например, они полностью отрицали какое бы то ни было положительное значение деятельности русской православной миссии, считали даже, что алтайцы должны вернуться к своим истокам - т.е. к язычеству, отрывая их, таким образом, от основ европейской культуры. Потанин решительно заявлял: "... ни купец, ни миссионер не послужили доселе в Алтае к распространению оседлости и культуры" /160, 111/. Понятно, что проблемы колонизации Алтая, рассматриваемые в таком аспекте в кругу единомышленников, не могли не повлиять на Гуркина, не могли не вызывать тревожных раздумий о судьбах родины. Однако художественное начало, художественный склад натуры Гуркина берет свое, и он не углубляется в политические раздумья. Идеал свободолюбия приобретает еще одно свойство, определяющее романтическое мирозерцание автора, он сливается с темой неприятия цивилизации как олицетворения несвободы, скованности, суетности, с противопоставлением "неволи душных городов" и первобытной вольности алтайцев: "Далеко, далеко на чужбине я от тебя, мой милый, мой дорогой Алтай! За сотни, за тысячи верст! Я здесь один, я им чужой и мне чужда их природа. Их шум, толкотня и блеск надоели мне. Мне скучно здесь, мне грустно! И меня зовет и манит туда к тебе, мой любимый, славный Алтай, туда, к тебе на простор, на свободу" /14, 217/. "Ты поражаешь своей нетронутостью. Ты как бы бежишь от очей культурных людей. Ты скромн и любишь одиночество! Ты как могучий зеленый кедр, который растет вдали от многолюдных сел и городов, тебе не по душе суета и толкотня людская" /14, 217-218/. Этот же мотив звучит и в очерке "Алтай и Катунь": "Людам ли, живущим в далеких, пыльных, душных городах; рабам ли будничного шума, мелких забот, погрязшим в суতোлке повседневной жизни, или кому-то

еще: "Оставьте все и хоть на крыльях Вашей мысли перенеситесь в эту долину. Взгляните на девственную чистоту Алтая, на его красавицу, - волшебную Катунь, этот символ вечной жизни, неустанного стремления вперед ..." /14, 223/. Эти лирические монологи указывают на их явно романтическое происхождение. Они весьма напоминают, например, лирический монолог Алеко - героя классического произведения русского романтизма, поэмы А.С.Пушкина "Цыганы". Алеко высказывает вполне руссоистские идеи, воспевая естественную жизнь диких народов на лоне природы и противопоставляя ее пагубной цивилизации, мертвящей культуре:

О чем жалеть? Когда б ты знала,  
Когда бы ты воображала  
Неволю душных городов!  
Там люди, в кучах за оградой,  
Не дышат утренней прохладой,  
Ни вешним запахом лугов;  
Любви стыдятся, мысли гонят,  
Торгуют волею своей,  
Главы пред идолами клонят  
И просят денег да цепей

*/146, т.4, 55/.*

Как мы видим, лирический герой Гуркина поступает в соответствии с канонами классического русского, да и европейского романтизма - оставляет затхлые города и устремляется на простор дикой природы, чтобы в среде простого, неиспорченного цивилизацией народа найти тишину и умиротворение. Возникает романтическая ситуация бегства /58, 180/. По мнению К.Хорвата, один из типов романтического воззрения "характеризуется, пожалуй, более всего моментом бегства. Поэт бежит к природе от сложных и неясных ему общественных проблем, от неуверенности своей повседневности жизни, от бед, разочарований, быть может, и от своей внутренней напряженности, от своих сомнений. Внутренняя связь с природой приносит ему облегчение, свежесть, придает новые силы" /52, 215- 216/.

Однако важно и то, что ситуация бегства оборачивается у Гуркина ситуацией возвращения, так как герой его очерков сам алтаец по рождению, по воспитанию и по духу, он мечтает не о том, чтобы вкусить дотоле неведомой ему жизни на первозданном Алтае, а о том, чтобы вернуться домой, обрести утраченную в жизненных скитаниях родину. Превращение ситуации бегства в ситуацию возвращения также связано с классикой русского романтизма, а именно с поэмой М.Ю.Лермонтова "Мцыри", в которой пленный грузин охвачен неистовой жаждой свободы, т.е. неутолимимым желанием вновь увидеть родной аул, соединиться с родной семьей. Эту

романтическую ситуацию глубоко и разносторонне анализирует Ю.В.Манн. Манн так характеризует подобную романтическую ситуацию: "Но для Мцыри родной средой является именно естественная среда. И его решительный шаг - это прежде всего возвращение на круги своя. Он рвет не с усвоенным с молодых ногтей мироощущением, но с образом жизни, навязанным ему позднее и насильно. Обычная ситуация бегства почти неуловимо обернулась ситуацией возвращения" /111, 199/. И для героя очерков Гуркина Алтай- это земля обетованная, желанная родина, таинственная сокровищница духовных сил его народа, к которой он стремится вернуться, забыв "шум, толкотню и блеск" /14, 217/.

Однако чувства романтического героя Гуркина не так однозначны, как чувства, "одна, но пламенная страсть" Мцыри,- в очерке "Алтай" они претерпевают определенную эволюцию. В начале очерка герой-романтик любит красоту и мощью родного Алтая. Возникает типичный романтический пейзаж: первозданность, живописность, величие и таинственность его главные определяющие черты. Вместе с тем, постепенно образ Алтая все более персонифицируется. Автор отвлекается от внешней описательности и стремится как бы постичь душу Алтая - живого существа, наделенного царственным достоинством, он начинает величать его Хан - Алтай, т.е. Царь- Алтай. Рядом с образом Алтая появляется образ главного божества языческого алтайского пантеона - Ульгенья. Ульгень сотворил Алтай - вариант древнейшей легенды о сотворении мира. Миф о сотворении мира рисуется у Гуркина как творческий акт необыкновенной мощи и красоты, творчество Ульгенья изображается как некая космическая симфония, как грандиозная вселенская музыка: "Я как бы вижу первый день мироздания! Когда после векового мрака ты, Хан - Алтай, впервые был освещен восходящим солнцем, как загорелись тогда твои причудливые скалы и как заблестали твои изумрудные ледники! Как зацвело и затрепетало все вокруг, сливаясь в одну сплошную музыку, в один нескончаемый чудный аккорд. И ты, дивный Хан- Алтай, тогда прославил твоего творца. Природа ликовала, и я думаю, творец твой Ульгень сам тогда любовался твоей красотой. Божья песнь, как волосяная струна прозвучала тогда и наполнила тебя музыкой природы: грохотом водопадов и шумом бурных рек. И полилась та музыка через горы и стремнины, через цветущие и благовонные долины. Взбивая пену о громадные камни, неслась бурливая красавица Катунь. Шумели водопады, скрашиваясь радугой и серебряными нитями обвивая уступы скал твоих, Хан- Алтай! Все звери и птицы находили тогда приют в горах твоих; стада благородных оленей взбегали с долины на утесы и там вместе с бурой медведицей паслись на свободе. Везде царили мир и свобода" /14, 218- 219/. Описание сотворения мира у Гуркина не совпадает с тем, как представляли акт творения древние алтайцы. В.И.Вер-

бицкий сделал подробную запись этой легенды: “Когда еще не было ни неба, ни земли, был один Ульгень (по-ойротски - Курбустан- Акай). Он носился и как бы трепетал над безбрежным морем, распростершись, подобно нетопырю, и не имел твердого места, где бы стать. Тогда ощутил он голос внутри себя: “Впереди хватай, впереди хватай!”, и произнес эти слова, а вместе с тем, простерши руку, схватил перед собой. И вот попался ему камень, высунувшийся из воды. Он сел на этот камень, продолжая произносить: “Впереди хватай, впереди хватай!” и думал, что творить и как творить.

Вдруг из воды выходит Аг- эне (белая мать) и говорит: “Что придет тебе на мысль творить, скажи только: сделал, свершилось, так и будет; а не говори; что я делал, то бы не свершилось”. Сказав это, Аг- эне скрылась и более никогда никому не являлась...

Ульгень ощутил в себе мысль и произнес: “О! сотвори землю, о, сотвори землю!” И земля сотворилась /14, 239- 240/.

Очевидно, что влияние языческой мифологии на художественное творчество Гуркина в очень существенной мере ослаблено, опосредовано. У Гуркина один творец - Ульгень; Ак- эне не упоминается. Да и сам характер творческого акта в очерке глубоко отличен от алтайской легенды. В мифе Ульгень творит, все время повторяя довольно прагматическую фразу: “Впереди хватай”, к тому же не совсем понимая, что с ним происходит (“ощутил в себе мысль”). Все создание земли описывается прозаично и включает в себя всего несколько действий: сначала Ульгень садится на камень, потом получает совет Ак-эне, потом, дав повеление людям, создает землю. У Гуркина же описание сотворения земли превращается в грандиозную живописную картину, исполненную пафоса восторженного преклонения перед чудом природы. Возникает столь близкое романтикам музыкальное решение темы; тут и “сплошная музыка”, и “чудный аккорд”, и “божья песнь”, “музыка природы”, музыка льется через горы, стремнины и долины, все проникнуто, все охвачено музыкой. Между тем, музыка в жизни алтайцев занимает самое скромное место - обрядовые песни, немногие скромные праздники, сопровождающиеся музыкой. А в романтическом искусстве музыке придавалось огромное значение как одному из главных способов проникновения в святая святых - внутренний мир человека: “Все романтики сходились на том, что музыка свободна от давления материальной действительности, от сковывающих условий наглядного ее воссоздания” /112, 17/. Музыка занимала особое место в мирозерцании романтиков, так как, по их мнению, сущность вещей, мира, природы непостижима по законам разума, рассудка, она сокровенна для испытующего рассудка, но открыта для интуиции, для неизъяснимого постижения, одной из форм которой является искусство, а именно музыка. Н.Я.Берков-

ский утверждает, что “жизнь с ее тайным поступательным движением в вещах, в телах романтики именовали музыкой. Необыкновенный культ музыки у романтиков тем и объясняется: музыка выражает бытие самого бытия, жизнь самой жизни, чуть ли не совпадает с ними. Тайна жизни, как бы ни были мы от нее далеки в нашей жизненной практике, уже доступна нам через музыку. Слуху дано то, что нам самим, по всей видимости, никогда дано не будет. Оно доносится до нас, не обладаемое нами, не вступившее в осязаемые связи с нашим восприятием” /19, 32/. Известно также, что творец, художник, музыкант - излюбленный герой романтических произведений в стихах и прозе. И здесь, в очерке “Алтай”, Гуркин строго следует романтической системе образов. Помимо величайшего творца - божества Ульгенья, в центре внимания в очерке - образ лирического героя, который оказывается певцом и музыкантом. “Еще один дар Ульгень дал алтайцу - петь о красоте своих гор; дал ему камень-талиман, чтобы он этим камнем мог начертать образ своих царей-гор и их красавиц-дочерей: “Сарнап тюрь, балам!” (“Ходи и пой, мой сын”), - сказал он. И вот простая струна из волос конской гривы, натянутая на обрубок кедрового пня, превратилась в руках певца в золотую. Струна зазвенела, полились звуки - заунывные, надрывающие, щемящие душу.

И сказал Ульгень-Алтай: “Иди, сын мой, по аилам и юртам, играя песни тоски о когда-то богатом и цветущем Алтае и научи мой народ, чтобы он сам слагал песни о красоте моего творения. Взбираясь на верхи гор и на карнизы, подслушивай их тайны. Прислушивайся к языку водопадов, и когда поймешь их язык, переложи хотя бы сотую часть их тайн на свою золотую струну и пойдешь к народу, который не знает тебя, и пропой ему про Алтай, про красоту гор и долин” /14, 219-220/. Связь художника и творца, бога, познание божества через искусство - идеи чисто романтические. А далее развивается тема непризнанного гения, “пророка в своем отечестве”, тема непонятого художника. Ульгень говорит своему избраннику: “Жалким, диким, в бедном рубище предстанешь ты и будешь петь им, золотая струна на твоём инструменте будет смущать их.

“Почему, скажут они, человек-дикарь в рубище, а струна его золотая? И какая непонятная, тоскливая песня его! Мы должны плакать, когда мы сотворены нашим Богом, чтобы веселиться и проводить жизнь в наслаждении? И что он здесь ходит? Не высматривает ли чего украсть у нас? А не колдун ли он? Отнимем у него инструмент с золотой струною, а самого вытолкаем за ворота нашего дома” /14, 220/.

Здесь явно звучат иллюзии русской классической лирики. С одной стороны, возникает ситуация пушкинского “Пророка”:

Восстань, пророк, и виждь, и внемли,  
Исполнись волею моею,

И, обходя моря и земли,  
Глаголом жги сердца людей!

*/146, т.3, 31/.*

С другой стороны, лирический герой Гуркина напоминает непризнанного и гонимого пророка-обличителя людских пороков в стихотворении М.Ю.Лермонтова "Пророк". Сетования людей, не принявших певца Алтая, весьма близки по духу и по тону речам старца в "шумном граде", осуждающих пророка:

Смотрите: вот пример для вас!  
Он горд был, не ужился с нами:  
Глупец, хотел уверить нас,  
Что бог гласит его устами!

Смотрите ж, дети на него:  
Как он угрюм, и худ, и бледен!  
Смотрите, как он наг и беден,  
Как презирают все его!"

*/99, т.2, 212-213/.*

Интересно и то, что герой, сначала находится вне Алтая, далеко от него, потом соединяется с образом алтайца - обобщенным воплощением всего алтайского народа, и, наконец, сливается с образом алтайца-певца, гонимого странника и одинокого пророка, наедине беседующего с божеством. Такую эволюцию претерпевает образ лирического героя, переходя от одного романтического клише к другому - горький скиталец, свободлюбивый богатырь, вдохновенный художник и провидец тайн божиих. Параллельно эволюционирует и образ Алтая. Сначала это Алтай, как уже говорилось, хотя и одушевленный, но с преобладанием черт внешней описательности. Затем это Хан-Алтай - одушевленная воздействием божества материя и в то же время уже некое цельное существо. И в конце концов, в очерке сливаются два отдельных образа - творца и творения, Алтая и Ульгения, возникает образ Ульгень-Алтая. В этом слиянии проявляется в полной мере сущность подхода Гуркина к алтайской мифологии, да и, по всей видимости, к мифологии вообще. Как известно, божества того или иного пантеона в истории культуры проходят два этапа своего существования. Первый этап - этап культового поклонения данным божествам. Алтаец-язычник, несомненно, поклонялся Ульгению и верил в него. Вторым этапом - утрата веры в существование различных божеств пантеона. В определенное время народ или отдельные его представители перерастают многобожие, и тогда мифология, древние легенды становятся фактом культурной жизни, переходят из сферы культа в сферу художественного творчества, в сферу литературы, поэзии, обогащают образную поэтическую систему. Источником поэтического вдохновения и образной символики

у романтиков становилась часто античная мифология. Для Гуркина не было необходимости обращаться к античности, имея богатейшие запасы алтайского фольклора, поэтому он использует в своем творчестве образы божеств алтайцев для создания красочной и поэтической картины природы Алтая. Чтобы всерьез использовать элементы языческих представлений, надо иметь хотя бы искру веры в них, которой Гуркин иметь никоим образом не мог. Он был воспитан в христианской семье, а кроме того, вращался в столичных кругах, в среде европейски воспитанной и прогрессивно мыслящей интеллигенции, по приезду же на Алтай испытал огромное влияние Потанина и Ядринцева, а они, надо думать, просветили его насчет новейших веяний социальной, этической, философской мысли. Таким образом, элементы язычества, образы языческих богов - Ульгенья и других (упоминаются также Эрлик и горные духи) - играют чисто служебную роль, служат целям романтической поэтики. Для Гуркина алтайская мифология была не предметом веры, а созданием художественной фантазии народа.

Сходно организованы очерки "Алтай и Катунь" и "Озеро Кара-Көл". В основе лежит то же олицетворение: Алтай - богатырь. В очерке "Озеро Кара-Көл" поэтические зарисовки в романтическом духе, насыщены метафорами так, что иногда это переходит в банальность, напоминает произведения эпигонов романтиков: томительная знойная жара, мохнатые кедры, свет ... трепетал прощальным поцелуем, озеро как зеркало и т.д. Признаком романтической поэтики является также ритмизация, характерная для этих очерков. Музыкальная организованность текста дала основание редакции газеты "Сибирская жизнь" (23 декабря 1907 года) определить жанр очерка "Алтай" как стихотворение в прозе. С этим определением можно согласиться. Потому что для романтизма характерно внесение субъективного начала в художественную структуру произведения, а очерк "Алтай" глубоко субъективен, лиричен. Автор постоянно подчеркивает свое отношение к описываемому. Так, например: "Я здесь один, я им чужой и мне чужда их природа".

"Какими красками опишу я тебя, мой славный Алтай?  
И какую линией очерчу твой стан?"

*/14, 217/.*

В этом очерке как бы два действующих лица: авторское "я" и Алтай. А для романтизма характерны гиперболизация личностного начала, гипертрофия "я". Романтический герой противостоит всей Вселенной независимо от того, в гармонии или дисгармонии с ней находится.

Поэтическая структура очень подвижна, образы трансформируются один в другой: Ульгень превращается в Алтай, а собирательный образ алтайца пластично переходит в образ лирического героя, от лица которого ведется повествование. Причем это происходит в одно и то же время. Когда Уль-

гень и Алтай соединяются в один образ, тогда же лирический герой и алтаец соединяются в один образ романтического героя: певца, поэта, избранной природы, наделенной особыми дарами свыше.

Таким образом, поэтическая структура очерков, трансформация образов определяет своеобразие очерков Гуркина в алтайской литературе.

Произведения Гуркина советской эпохи нам неизвестны, может быть, их не было вовсе, а, может быть, они не дошли до читателей. Вероятнее всего первое: в советское время у очеркиста был творческий кризис. Кроме того, сама творческая биография указывает на творческий спад. В 1992 году к 120-летию Г.И.Гуркина-художника, очеркиста, фольклориста вышла газета "Наследие". В частности, в газете представлены и сфабрикованные ГПУ документы, изобличающие мнимого шпиона Г.И.Гуркина в сепаратистских переговорах с Японией и тому подобные фальшивки. Финал ясен. В 1937 году Г.И.Гуркин и его старший сын Г.Г.Гуркин были расстреляны. Долгие годы имя Гуркина замалчивалось. Лишь в 1960-е годы появились робкие упоминания о народном художнике, алтайском самородке. Традиция рассматривать Гуркина только как живописца просуществовала до последних лет. И вот теперь наступило время восстановить историческую справедливость, оценить богатое наследие Гуркина - художника слова во всей полноте.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Развитие письменной алтайской литературы происходило в особенных условиях. Существовало два важнейших фактора, сыгравших решающую роль в становлении алтайской литературы. Первый фактор - отсутствие длительной традиции письменной литературы. Вторым фактором - огромное влияние на алтайских писателей XIX века деятелей русской православной миссии, фактор, который не только не был в полной мере оценен, а умалчивался, как излишний, как нарушающий стройную концепцию просветительно-демократического пути развития творчества первых писателей - алтайцев.

С введением письменности и христианизацией ряда районов Алтая, прежде всего Улалы как миссионерского центра, в алтайской культуре происходит резкий перелом. Он проявляется прежде всего в начавшемся отходе от древней устной народной поэтической традиции, а следовательно, в переосмыслении (Чевалков) или даже полном отказе от образов, сюжетов, особенностей формы фольклорных произведений (Штыгашев). Отход от фольклора при отсутствии традиций письменной литературы обусловил своеобразие жанровой структуры новой алтайской литературы. Характерной особенностью этой структуры является, во-первых, отсутствие крупных прозаических произведений - романов, повестей, а во-вторых, отсутствие вообще чисто художественной прозы. В алтайской литературе мы не найдем, например, и жанра рассказа. Нет и лироэпических произведений - поэм, так как создание их обязательно привело бы автора к древнему алтайскому эпосу. Родовые формы алтайского быта, унификация жизни алтайцев, периодичность работ, привычное однообразие буден, отсутствие развитой сложной социальной структуры, ритуализация жизни не давали достаточного материала для создания, скажем, какого-нибудь романа со сложным разветвленным сюжетом, острыми конфликтами, сложной системой образов. Кроме того, конечно, для создания художественной прозы требовались десятилетия или даже века развития письменной литературы. Развитие же алтайской литературы связано с мощным внешним влиянием русской литературы, русской культуры.

Становление письменной алтайской литературы шло рука об руку с изучением, исследованием, открытием Алтая, с деятельностью научно-исследовательской экспедиции историков, этнографов. Некоторые из алтайских писателей - Чевалков, Вербицкий, Штыгашев принимали участие в миссионерских поездках по Алтаю, которые, наряду с целями христианского просвещения, ставили и цели сбора этнографического материала о нравах, обычаях, быте и истории, верованиях и преданиях алтайцев. В.И.Вербицкий написал целое научное исследование об Алтае - "Алтай-

цы". М.В.Чевалков был известен прямо-таки энциклопедическими познаниями о древней алтайской культуре. В XIX веке происходит как бы двойное открытие Алтая - открытие малоисследованного в научном отношении отдаленного края Российской империи, открытие, совершаемое этнографами, географами, миссионерами, и открытие Алтая для самих алтайцев, открытие, связанное с мощным подъемом национального самосознания после появления письменности и начала христианизации Алтая. Алтайцы начинают рассматривать себя со стороны - верный признак пробуждения духовных сил народа, оценивать условия своего быта, преданий истории, открывают косные формы и отжившие свой век языческие черты мировоззрения алтайцев. Возникает стремление заново переосмыслить научно, духовно, художественно. Эта особенность становления алтайской литературы обусловила преимущественное развитие в ней жанров документальной прозы, преобладание произведений такого рода, как автобиография и путевые очерки. Жанр очерка развивается на протяжении всего XIX столетия как в творчестве писателей-алтайцев по происхождению, так и у русских писателей-миссионеров. Поэтапное развитие очерка в алтайской литературе можно представлять так: автобиография М.В.Чевалкова "Памятное завещание", написанная в канонах агиографии, документальный научный очерк В.И.Вербицкого "Алтайцы", далее путевые очерки И.М.Штыгашева "Путешествие алтайца в Киев, Москву и ее окрестности" в традициях древнерусских хождений и путешествий - паломничеств XIX века и его очерк "Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Ивана Матвеева Штыгашева", продолжающий традиции научного объективного описания Алтая, строгого этнографизма В.И.Вербицкого, и заключающий в себе, как "Памятное завещание" М.В.Чевалкова, элементы автобиографии, и, наконец, романтические очерки писателя и художника Г.И.Гуркина "Алтай (плач алтайца на чужбине)", "Алтай и Катунь", "Озеро Кара-Кёл". Представляется очевидным то обстоятельство, что алтайский очерк не оставался неизменным. Развитие жанра очерка характеризуется нарастанием субъективного, лирического начала. Так, "Алтайцы" Вербицкого - это научное описание, в котором художественные изобразительно-выразительные средства языка занимают скромное место, автор стремится к максимальному беспристрастию. Очерк же его ученика Штыгашева "Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) М.М.Штыгашева" наряду с научными характеристиками и этнографическими подробностями, наряду с классификациями и систематичностью, содержит в себе и живописные художественные картины, а иногда и прямые авторские личные отступления. Очерки Г.И.Гуркина глубоко субъективны по своему пафосу, это произведения романтические, которые по силе лирического начала в жанре документальной прозы указывают на

рост художественного сознания, на совершенствование и развитие форм письменной алтайской литературы, которой уже становится тесно в ограничивающем ее очерке.

Этот жанр интересен и тем, что на его примере можно проследить те влияния, которые испытывала алтайская литература. Сначала первые очерки глубоко проникнуты христианским духом, прочно связаны с традициями русской духовной литературы - житиями, хождениями, патериковыми рассказами. Русский Вербицкий и алтайцы Чевалков и Штыгашев - все являются деятелями православной духовной миссии. Для этих очерков характерно резкое и полное отчуждение от язычества. Очерки Гуркина - это уже произведение, тяготеющее к светской литературе, система образов, особенности языка и стиля его генетически связаны с русским романтизмом. Творчество Гуркина, захватившее уже начало XX века, представляет собой возвращение к языческим преданиям и образам, возвращение на новом уровне как к поэтическим образам мифологии, потерявшей жизненную силу. В конце XIX - начале XX вв. алтайская литература вообще начинает уже тяготеть к светской публицистике. В развитии алтайского очерка значительную роль сыграли также такие исследователи, как Г.Н.Потанин и Н.М.Ядринцев. Их этнографические очерки выполнены на строго научном материале.

Помимо жанров документальной и этнографической прозы, некоторое развитие получили в алтайской письменной литературе басня и духовные стихи. Эти жанры представлены в творчестве М.В.Чевалкова. Чевалков испытал немалое влияние русской литературы - басенного творчества И.А.Крылова, русской духовной поэзии. И при этом он как деятель православной миссии, как священник, как ревностный пастырь стремился максимально приблизить свое творчество поучительного характера к сознанию простого алтайца. Поэтому эти жанры, заимствованные из русской литературы, он насыщает их алтайскими пословицами и поговорками, вносит в них силлабическую систему стихосложения и другие художественные особенности древнего алтайского эпоса (духовные стихи).

В целом, для алтайской литературы XIX века характерно стремление создать художественные формы, воплощающие в себе новый уровень национального самосознания и художественного познания мира. Непредвзятое изучение творчества алтайских писателей открывает новые перспективы литературоведческого исследования, новые аспекты проблем развития алтайской литературы, которые еще ждут своего изучения. Среди них - роль "казанской школы" и Н.И.Ильминского в первую очередь, значение учебной литературы, освоение классического наследия русской литературы. Это позволит создать более полную картину становления алтайской литературы.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. - Л.: Наука, 1974. - 171 с.
- Адрианова-Перетц В.П. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского // ТОДРЛ, т.V. - М.- Л., 1947. - С.73-96.
- Азбука для обучения грамоте алтайских инородческих детей.- Томск, 1896. - 36с.
- Азиатская Россия. - СПб., 1914 - Т.1, с. 200-225.
- Алтайско-русский букварь. - СПб., 1868. - 52 с.
- Алтайские сказки. - Новосибирск, 1937. - 320 с.
- Алтайский фольклор и литература. - Горно-Алтайск, 1982, - 153 с.
- Алтынсарин И. Избранные произведения. - Алма-Ата, 1957. - 465 с.
- Алтынсарин И. Собрание сочинений. В 3-х томах. - Алма-Ата, 1975. - Т.1. - 359 с.
- Архиепископ Аверкий. Апокалипсис, или откровение Святого Иоанна Богослова. История написания, правила для толкования и разбор текста. - М.: Оригинал, 1991. - 79 с.
- Архимандрит Макарий, основатель Алтайской миссии. - Томск, 1892. - 19 с.
- Архимандрит Мақарий, первый алтайский миссионер. - М., 1892. - 19 с.
- Ахметов З. Казахское стихосложение. - Алма-Ата, 1964. - 460 с.
- Бедюров Б.Я. Памятное завещание. - Горно-Алтайск, 1990. - 309 с.
- Бедюров Б.Я. Слово об Алтае: история, фольклор, культура. - Горно-Алтайск, 1990. - 399 с.
- Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: В 13-ти т. - М., 1954. - Т.4 - 675 с. - 1955. - Т.8. - 728 с.
- Бестужев-Марлинский А.А. Сочинения: В 2-х т. - М.: Гослитиздат, 1958. - Т.1. - 631 с.
- Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. - Л.: Худож.лит., 1973. - 567 с.
- Берковский Н.Я. О русской литературе. - Л.: Худож. лит., 1985. - 383 с.
- Библейская энциклопедия. В 4-х выпусках. - М., 1891. - Вып.1. - 902 с.
- Брокгауз-Ефрон. Энциклопедический словарь. - СПб., 1892. - Т.11.
- Былинин В.К. Древнерусская духовная лирика //В альм.Прометей, 16. - М.: Молодая гвардия, 1990. - С.54-99.
- Ванслов В.В. Эстетика романтизма. - М.: Искусство, 1966. - 403 с.
- Вербицкий В.И. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1858 г. - М., 1860. - 34 с.
- Вербицкий В.И. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии свящ.В.Вербицкого. - М., 1861. - 24 с.
- Вербицкий В.И. Алтайцы. - Томск, 1870. - 224 с.
- Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. - Казань, 1884. - 494 с.
- Вербицкий В.И. Хронолог. - Киев, 1885. - 19 с.

- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы // Сб. Этнографических статей и исследований алтайского миссионера. - М., 1893. - 215 с.
- Виндт Л. Басня сумароковской школы. - Поэтика // Сб. статей. - Л., 1926. - С.81-92.
- Выготский Л.С. Психология искусства. - М.: Педагогика, 1987. - 341 с.
- Гено А. Алтайские подвижники. Очерк из жизни алтайских миссионеров. - СПб., 1903. - 35 с.
- Героический эпос народов СССР. - М., 1975. - Т.1. - С.416-460.
- Глушков Н.И. Очерк в русской литературе. - Ростов: Изд-во Рост.ун-та, 1966. - 76 с.
- Голубов С.Н. Бестужев-Марлинский. - М.: Молодая гвардия, 1960. - 367 с.
- Горячкина М. Художественная проза народничества. - М.: Наука, 1970. - 216 с.
- Граменецкий Д.М. Михаил Васильевич Чевалков. - СПб., 1869. - 29 с.
- Грамматика алтайского языка. - Казань, 1869. - 299 с.
- Григорьев А.Л. Русская литература в зарубежном литературоведении. - Л.: Наука, 1977. - 302 с.
- Григорьян К.Н. Лермонтов и романтизм. - М.-Л.: Наука, 1964. - 300 с.
- Гуковский Г.А. Пушкин и русские романтики. - М.: Худож. лит., 1965. - 355 с.
- Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума //Творческая история произведения. - Л.:Изд-во Ленингр.ун-та, 1974.-168 с.
- Деркач Б.А. И.А.Крылов и развитие басенного жанра в украинской дооктябрьской литературе /Автореф. дис. ...канд. филол.наук. - Киев, 1975. - 69 с.
- Десницкий А.В. Ранний И.А.Крылов /Автореф.дис. ...канд. филол.наук. - Л., 1971. - 31 с.
- Дестунис, София. Жития святых, составлены по Четь-Минеям и другим книгам. - В 12-ти книгах. - Спб., 1886. - 1904.
- Джидеева К. Поэтический перевод и историко-литературный процесс: Из истории поэтического перевода русской классики в Киргизии. - Фрунзе: Кыргызстан. 1980. - 192 с.
- Джумагулов К.Т. Ибрай Алтынсарин и развитие культуры казахского народа. - Алма-Ата, 1984. - 203 с.
- Дима А. Принципы сравнительного литературоведения / Пер. с румын. - М.: Прогресс, 1977. - 229 с.
- Дмитриев Л.А. Повесть о житии Михаила Клопского. - М.-Л.: Изд-во Акад.наук СССР, 1958. - 171 с.
- Дмитриев Л.А. Литературные судьбы жанра древнерусских житий //В кн.: Международный съезд славянистов славянской литературы. - М.: Наука, 1973. - С.400-418.
- Дюришин Д. Теория сравнительного изучения литературы /Пер. со словац. - М.: Прогресс, 1979. - 320 с.
- Европейский романтизм. - М.: Наука, 1973. - 506 с.

- Ефремов Н.А. Озеро горных духов // Бухта радужных струй. - М.: Сов.лит., 1959. - С.69-79.
- Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX и начала XX вв. - М.-Л.: АН СССР, 1954. - 170 с.
- Ивановский А. Алтайский миссионер, протоирей В.И.Вербицкий // Этнографическое обозрение. - М., 1891. - Кн.VIII. - С.65-90.
- Изборник /Сост. Л.А.Дмитриев. - М.: Худ.лит., 1969. - 799 с.
- История казахской литературы: В 3-х томах. - Алма-Ата, 1968. - Т.1. - 350 с.
- История романтизма в русской литературе (1790-1825). - М.: Наука, 1979. - 312 с.
- История романтизма в русской литературе (1825-1840). - М.: Наука, 1979. - 328 с.
- История русской церкви. - Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1991. - 736 с.
- Жизнеописания достопамятных людей земли русской X-XX вв. - М.: Московский рабочий, 1992. - 334 с.
- Житие Аввакума и другие его сочинения. - М.: Сов.Россия, 1991. - 368 с.
- Житие протопопа Аввакума. - Архангельск: Северо-Зап. кн. изд-во, 1990. - 351 с.
- Жуковский В.А. О басне и баснях И.А.Крылова // В кн.: Эстетика и критика. - М.: Искусство, 1985. - 431 с.
- Журбина Е.И. Теория и практика художественно-публицистических жанров. Очерк. Фельетон. - М., 1969. - 399 с.
- Заслуги и значение архимандрита Макария (Глухарева) в деле православно-русского миссионерства. - Томск, 1897. - 18 с.
- Зелинский К. Литературы народов СССР. - М., 1957. - 406 с.
- Зелинский К. Что дают русской литературе народы СССР? - М.: Изд-во "Знание", 1965. - 32 с.
- Знаменский И.В. Несколько материалов для истории алтайской миссии и участия в ее делах Н.И.Ильминского. - Казань, 1901. - 99 с.
- Казагачева З.С. Рождение алтайской письменной литературы /Автореф. дис. ...канд. филол.наук. - М., 1967. - 13 с.
- Казагачева З.С. Зарождение алтайской литературы. - Горно-Алтайск, 1972. - 147 с.
- Канаев Н.П. Русско-якутские литературные связи. - М., 1965. - 215 с.
- Кандаракова Е.П. Алтайский фольклор /Материалы по чалканскому диалекту. - Горно-Алтайск, 1988. - 213 с.
- Канунова Ф.З. Повесть А.Бестужева-Марлинского "Аммалат-бек" // Проблемы идейности и мастерства худ.литературы. - Томск: Изд-во Томск.ун-та, 1969. - С.17-46.
- Канунова Ф.З. Эстетика русской романтической повести. - Томск, 1973. - 307 с.
- Каташ С.С. Литературные портреты. - Горно-Алтайск, 1971. - 155 с.
- Каташ С.С. Мифы легенды Горного Алтая. - Горно-Алтайск, 1978. - 112 с.
- Каташ С.С. Мудрость всегда современна: /Ст. об алтайском фольклоре. - Горно-Алтайск, 1984. - 126 с.

Каташ С.С. Роль фольклора и русской литературы в возникновении и развитии алтайской литературы // Сибирский фольклор. - Вып.2. - Новосибирск, 1971. - С.75-86.

Каташев С.М. Алтай үлгерлер керегинде. - Горно-Алтайск, 1974. - 108 с.

Каташев С.М. Рифма в алтайской поэзии // Ученые записки. 10, НИИИЯЛ. - Горно-Алтайск, 1971.

Кереева-Канафиева И.Ш. Русско-казахские литературные отношения / II половина XIX в. - первое десятилетие XX в. - Алма-Ата, 1975. - 279 с.

Киндикова Н.М. Традиции и новаторство современной алтайской поэзии / Автореф. дис. ...канд.филол. наук. - М., 1987. - 19 с.

Кирабаев С. Литературная деятельность Испандияра Кубеева / Автореф.дис. ...канд.филол. наук. - Алма-Ата, 1956. - 16 с.

К истории русского романтизма. - М.: Сов.энциклопедия, 1981. - 784 с.

Кожевников С. Литературные очерки. - Новосибирск, 1949. - 180 с.

Кондаков Г.В. Алтайский фольклор в произведениях русских советских писателей. - Томск, 1966. - 23 с.

Кондаков Г.В. Проблема идейно-эстетического взаимодействия и взаимообогащения русской и алтайской литератур. // Актуальные вопросы развития алтайской литературы, - Горно-Алтайск, 1975. - С.88-102.

Кондаков Г.В. Духовное согласие: Русско-алтайские литературные связи советского периода (1917-1982). - Горно-Алтайск, 1983. - 200 с.

Кондаков Г.В. Связь времен: Русско-алтайские литературные связи дооктябрьского периода. - Горно-Алтайск, 1979. - 128 с.

Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. - М.: Наука, 1987. - 269 с.

Крылов И.А. Исследования и материалы // Сб.статей. - М., 1947. - 296 с.

Кулакова Л. И А.Крылов. Жизнь и творчество. - Ижевск, 1944. - 50 с.

Кулешов В.И. Натуральная школа в русской литературе XIX в. - М.: Просвещение, 1982. - 224 с.

Кунгуров Г.Ф. Сибирь и литература. - Иркутск, 1965. - 204 с.

Ландышев С. Алтайская духовная миссия. - М.: Душеполезное чтение, № 1, 1864. - С.12.

Левин И. Введение. - Свод таджикского фольклора. Басни и сказки о животных. - М., 1981. - Т.1. - С.9-64.

Лежнев А. Проза Пушкина. - М., 1966. - 263 с.

Лермонтов М.Ю. Собрание сочинений: В 6-ти т. - М.-Л.: АН СССР, 1957. - Т.6. - 900 с.

Лермонтов. Энциклопедия. - М.: Сов.энциклопедия, 1981. - 784 с.

Лермонтовский сборник. - Л.: Наука, 1985. - 344 с.

Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. - М.Л.: АН СССР, 1962. - 172 с.

Логиновская Е.В. Поэма М.Ю.Лермонтова "Демон". - М.: Худ.лит., 1977. - 118 с.

- Ломидзе Г. Взаимодействие литератур народов Сибири и Дальнего Востока. - Новосибирск: Наука, 1983. - 272 с.
- Маймин Е.А. О русском романтизме. - М.: Просвещение, 1975. - 239 с.
- Макарова-Мирская А.И. Апостолы Алтая. - Харьков, 1909. - 99 с.
- Максимов Д.Е. Поэзия Лермонтова. - М.; Л.: Наука, 1964. - 266 с.
- Мальцева Ф.С. Мастера русского реалистического пейзажа. - М.: Искусство, 1953. - Вып.1. - 178 с.
- Манн Ю.В. Завершение романтической традиции /Поэмы "Мцыри" и "Демон" //Лермонтов и литература народов Советского Союза. - Ереван: Изд-во Ереванск.ун-та, 1974. - С.32-62.
- Манн Ю.В. К истории русского романтизма. - М.: Наука, 1973. - 551.
- Манн Ю.В. Поэтика русского романтизма. - М.: Наука, 1976. - 375 с.
- Мануйлов В.А. Роман М.Ю.Лермонтова "Герой нашего времени". Комментарий. - Л.: Просвещение, 1975. - 280 с.
- Маркович В.М. Тема искусства в русской прозе эпохи романтизма //В кн.: Искусство и художник в русской прозе первой половины XIX в. - Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. - С.5-42.
- Мехтиева М.И. И.А.Крылов и азербайджанская литература. - Баку, 1985. - 182 с.
- Миллер Г.Ф. История Сибири. - М., 1937. - Т.1. - 607 с.
- Минченков Я.Д. Воспоминания о передвижниках. - Л.: Художник РСФСР, 1959. - 357 с.
- Михайлов А.В. Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецких романтиков. - М.: Искусство, 1987. - 743 с.
- Михайлова Е.Н. Проза Лермонтова. - М.: Худ.лит., 1957. - 382 с.
- Муйтуева В.А. Эволюция религиозности и становления свободомыслия у алтайцев / Автореф. дис. ... канд.филос.наук. - СПб., 1991. - 17 с.
- Муравьев А.Н. Путешествие по святым местам русским. - М.: Книга, 1990. - 384 с.
- Национальное наследие и современность //Сб.статей. - Горно-Алтайск, 1984. - 184 с.
- Никитин А. Хождение за три моря Афанасия Никитина. - Л.: Наука, 1986. - 212 с.
- Никифоров Н.Я. Аносский сборник. - Омск, 1915. - 310 с.
- Нурушев С.Н. Творческое наследие И.А.Крылова в казахской литературе XIX в. - Алма-Ата, 1951. - 104 с.
- Образцов Г.А. Г.И.Гуркин - алтайский художник-пейзажист. - Горно-Алтайск, 1958. - 48 с.
- Одинцов В.В. О языке художественной прозы. Повествование и диалог. - М.: Наука, 1973. - 104 с.
- О жизни православных святых, иконах и праздниках (согласно церковному преданию). - Свердловск, 1991. - 256 с.



- Памятники литературы Древней Руси XIV - середины XV в. - М.: Худ.лит., 1981. - 600 с.
- Пикулев И.Н. И.И.Шишкин . - М.: Искусство, 1955.
- После азбуки книга для чтения для алтайских инородческих школ. - Томск, 1897. - 72 с.
- Постнов Ю.С. Русская литература Сибири первой половины XIX в. - Новосибирск: Наука, 1970. - 404 с.
- Потанин Г.Н. Воспоминания. - Литературное наследство Сибири. - Новосибирск, 1983. - Т.VI . - 386 с.
- Потанин Г.Н. Инородцы Алтая // Живописная Россия. - СПб., М., 1984. - Т. XI. - С.253-272.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. - Спб., 1881. - Т. IV. - 425 с.
- Потанин Г.Н. Письма в 4-х т. - Иркутск, 1977. - Т.1. - 200 с.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. - Л.: Наука, 1991. - 319 с.
- Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. - М.-Л., 1953. - 444 с.
- Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. - Л.: Наука, 1969. - 196 с.
- Прокофьев Н.И. Древнерусские хождения XII - XV вв. Проблема жанра и стиля / Автореф. дис. ... докт.филол. наук. - М., 1970. - 35 с.
- Прокофьев Н.И. Записки русских путешественников XVI- XVII вв. - М.: Сов.Россия, 1988. - 525 с.
- Прокофьев Н.И. Книга хожений. Записки русских путешественников XI- XVI вв. - М.: Сов.Россия, 1984. - 447 с.
- Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. - М.: Искусство, 1976. - 183 с.
- Просветитель Алтая архимандрит Макарий. - СПб., 1903. - 60 с.
- Птохов П.В. Архимандрит Макарий Глухарев - Основатель Алтайской миссии. - М., 1899. - 225 с.
- Путинцев М. Алтай . Его святыни. - Миссионерство. - Воспоминания о почивших миссионерах. - М., 1891. - 150 с.
- Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 16-ти т. - М.: АН СССР, 1949. - Т.2. - 609 с. - 1938. - Т.3. - 495 с.
- Пыпин А.Н. Дорожные заметки и воспоминания С.Максимова// Современник, № 9. - СПб., 1864. - С.53-68.
- Радлов В.В. Из Сибири. Страницы из дневника. - М.: Наука, 1989. - 749 с.
- Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. - СПб., 1866. - Ч.1. - 419 с.
- Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. - М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. - 316 с.
- Рудов М. Басни Крылова на киргизском языке //Славянский сборник II. - Вып.10 Ученые зап. фил. Ф-та Киргиз.ун-та. - Фрунзе, 1964. - С.118-179.
- Русская литература и фольклор. Конец XIX в. - Л.: Наука, 1987. - 360 с.
- Русская романтическая повесть (Первая треть XIX в.). - М.: Изд-во МГУ, 1983. - 480 с.
- Русский миссионер у инородцев. - СПб., 1905. - 48 с.

- Русский романтизм. - Л.: Academia, 1927. - 151 с.
- Русский романтизм /Сб.статей. - Л.:Наука, 1978. - 286 с.
- Русские очерки. - М.: Худ.лит., 1956. - Т.1. - С.5-80.
- Рыжикова В.Л. Очерки А.П.Чехова и русский путевой очерк второй половины XIX в. / Автореф. дис. ... канд.филол. наук. - Л., 1984. - 14 с.
- Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. - Новосибирск: Наука, 1992. - 176 с.
- Сагалаев А.М. Крюков В.М. Г.Н.Потанин: Опыт осмысления личности. - Новосибирск: Наука, 1991. - 230 с.
- Самаев Г.П. Горный Алтай в XVIII в.: Проблемы политической истории и присоединения к России. - Горно-Алтайск, 1991. - 256 с.
- Сахаров В.И. Страницы русского романтизма. - М.: Сов.Россия, 1988. - 350 с.
- Сборник исторических материалов о жизни и деятельности настоятеля Болховского Оптиной монастыря. - Орел, 1897. - С.1-102.
- Селиванов Ф.М. Стихи духовные. - М.: Сов.Россия, 1991. - 333 с.
- Сесюнина М.Г. Г.Н.Потанин и Н.М.Ядринцев - идеологи сибирского областничества. - Томск, 1974. - 138 с.
- Сибирская энциклопедия. - Новосибирск, 1939. - Т.Ш. - С.161-190.
- Сильченко М.С. Творческая биография Абая. - Алма-Ата, 1957. - 294 с.
- Смирнова Н.С. Образы животных в казахском фольклоре. - Казахские сказки о животных. - Алма-Ата, 1979. - С.7-34.
- Советская сибирская энциклопедия. - Новосибирск, 1934. - Т.Ш. - С.468-470.
- Соктоев А.Б. Становление художественной литературы Бурятии дооктябрьского периода. - Улан-Удэ, 1976. - 491 с.
- Спасский Г. Путешествие к алтайским калмыкам в 1806 г.// Сибирский вестник, 1819. - Ч.3, Ч.4.
- Степанов Н. Басни Крылова. - М.: Худ.лит., 1969. - 112 с.
- Суразаков С.С. Алтай кеп сөстөр ло укаа сөстөр. - Горно-Алтайск, 1956. - 40 с.
- Суразаков С.С. Алтай литература. - Горно-Алтайск, 1962. - 200 с.
- Суразаков С.С. Алтай фольклор. - Горно-Алтайск, 1975. - 232 с.
- Суразаков С.С. Из глубины веков. Статьи о героическом эпосе алтайцев. - Горно-Алтайск, 1982. - 144 с.
- Суразаков С.С. Очерки по истории алтайской литературы. - Горно-Алтайск, 1969. - 192 с.
- Тойбин И.М. Пушкин. Творчество 1830-х гг. и вопросы историзма. - Воронеж, 1976. - 280 с.
- Травников С.Н. Путевые записки Петровского времени /Проблемы историзма. - М., 1987. - 101 с.
- Трояков П.А. Очерки развития хакасской литературы. - Абакан, 1963. - 144 с.
- Труды и заслуги покойного митрополита Московского Иннокентия для православного русского миссионерства. - М., 1895. - 30 с.
- Труды общества изучения Сибири. - Вып.1. - Спб., 1915.

- Тюхтенов Т.С. Алтай албатынын кожондоры. - Горно-Алтайск, 1972. - 239 с.
- Улалинская женская община новокрещенных на Алтае. - Спб., 1863. - 20 с.
- Ушинский К.Л. Детский мир и Хрестоматия. - СПб., 1861. - 162 с.
- Федотов Г. Стихи духовные. - М., 1991. - 186 с.
- Фетисов М.И. Русско-казахские литературные отношения в первой половине XIX в. - Алма-Ата, 1959. - 479 с.
- Фокеев А.Л. "Этнографическое направление" в литературном процессе 60-70-х годов XIX в. /Автореф.дис. ... канд.филол. наук. - М., 1991. - 22 с.
- Фрайер Б.Г. Альберт Швейцер. Картины жизни. - М., 1984. - 224 с.
- Хамраев М. Очерки теории тюркского стиха. - Алма-Ата, 1969. - 355 с.
- Харлампович К. Архимандрит Макарий Глухарев и его отношение к родным //Смоленские Епарх.Ведомости, 1904. - № 10-16.
- Харлампович К. Н.И.Ильминский и Алтайская миссия. - Казань, 1905. - 77 с.
- Храпова Н.Ю. Место и роль Алтайской духовной миссии в процессе колониализации и хозяйственного освоения Горного Алтая (1828-1905) /Автореф. дис. ... канд.ист.наук. - Томск, 1989. - 24 с.
- Цейтлин А.Г. Становление реализма в русской литературе. Русский физиологический очерк. - М., 1965. - 319 с.
- Чевалков М.В. Поучительные статьи в стихах на алтайском языке. - Томск, 1893. - Вып.III. - 28 с.
- Чевалков М.В. Поучительные статьи в стихах на алтайском языке. - Томск, 1894. - Вып.IV. - 40 с.
- Чевалков М.В. Ылгерлер ле баснялар. - Горно-Алтайск, 1958. - 63 с.
- Чевалков М.В. Чөбөлкөптүн Іүрүми - Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзюнгарской степи. - СПб., 1866. - Ч. I. - С. 113-159.
- Чуковский К.И. Высокое искусство. - М., 1988. - 349 с.
- Шарупич А.П. Декабрист Александр Бестужев. - Минск, 1962. - 92 с.
- Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. - Горно-Алтайск, 1981. - 184 с.
- Швейцер А. Письма из Ламбарене. - Л., 1989. - 473 с.
- Шошин В.А. Летопись дружбы. К проблеме интернационализма в советской литературе. - Л.: Наука, 1971. - 286 с.
- Шошин В.А. Сердцем друга //Русская литература. - Л., 1968. - № 4. - С.174-182.
- Штыгашев И.М. Записки о путешествии алтайца в Киев, Москву и ея окрестности. - М., 1884. - 31 с.
- Штыгашев И.М. Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца). - Казань, 1885. - 116 с.
- Эдоков В.И. Г.И.Гуркин. Очерк о жизни и творчестве. - Барнаул, 1967. - 118 с.
- Эдоков В.И. Мастер из Аноса. - Барнаул, 1984. - 72 с.
- Эдоков В.И. Возвращение мастера. - Горно-Алтайск, 1994. - 270 с.

Эйхенбаум Б.М. Лермонтов. Опыт историко-литературной оценки. - Л.: Гос.изд-во, 1924. - 168 с.

Эйхенбаум Б.М. Статьи о Лермонтове. - М.; Л.: АН СССР, 1961. - 372 с.

Юсуфов Р.Ф. Русский романтизм начала XIX в. и национальные культуры. - М.: Наука, 1970. - 424 с.

Ядринцев Н.М. Об алтайцах и черневых татарах. - СПб., 1881.

Ядринцев Н.М. Литературное наследство Сибири. - Новосибирск, Зап.-Сиб.кн.из-во, 1980. - ТУ. - 408 с.

Ястребов И.И. Архимандрит Макарий, основатель Алтайской духовной миссии. - СПб., 1892. - 102 с.

Архив Горно-Алтайского республиканского музея им. А.В. Анохина. Отм. инв. № 3097 (2 шт.).

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
<b>Глава 1. М.В.Чевалков - основоположник письменной алтайской литературы. 1840-е - 1890-е годы.</b>	
1.1. Роль Алтайской духовной миссии в становлении алтайской письменной литературы.....	9
1.2. "Памятное завещание" М.В.Чевалкова - первое произведение письменной алтайской литературы .....	17
1.3. Духовная поэзия М.В.Чевалкова .....	37
1.4. Басня как новый жанр алтайской литературы. М.В.Чевалков - баснописец .....	46
<b>Глава 2. Очерк - ведущий жанр письменной алтайской литературы.</b>	
2.1. Этнографические очерки В.И.Вербицкого "Алтайцы". 1870-е -1880-е годы .....	58
2.2. Путевые очерки И.М.Штыгашева. И.М.Штыгашев - ученик В.И.Вербицкого и продолжатель традиций алтайского очерка (1880-е годы) .....	66
2.3. Г.И. Чорос - Гуркин - очеркист и художник светского направления. 1880-е - 1910-е годы .....	80
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	95
БИБЛИОГРАФИЯ .....	98

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА XIX В.  
И СТАНОВЛЕНИЕ МОЛОДОЙ  
АЛТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

**ЧИНИНА Э.П.**

Сдано в набор 16.01.1997 г. Подписано в печать 07.04.1998 г.  
Формат 60x84/16. Печ. л. 7,25. Печать офсетная.  
Тираж 500 экз. Заказ 250.

Горно-Алтайская республиканская типография.  
659700 Республика Алтай, г. Горно-Алтайск,  
пр. Коммунистический, 35.



252