

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА
имени Г. ИБРАГИМОВА

М.И. Ибрагимов

**НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:
современные методы исследования
(ОЧЕРКИ)**

Казань
2018

УДК 82.091
ББК 83.3 (2Рос.Тат)
И 15

Работа выполнена в рамках мероприятия 4.1.3. Государственной программы «Сохранение, изучение и развитие государственных языков Республики Татарстан и других языков в Республике Татарстан на 2014–2020 годы».

Рецензенты:

доктор филологических наук, доцент **В.Р. Аминева**,
кандидат филологических наук, доцент **А.З. Хабибуллина**

Ибрагимов М.И.

И 15 Национальная идентичность татарской литературы: современные методы исследования: очерки. – Казань, 2018. – 104 с.
ISBN 978-5-93091-269-2

В очерках освещаются вопросы, связанные с национальной идентичностью татарской литературы. На примере широкого круга литературных явлений показывается множественность дискурса идентичности в татарской литературе XX века.

Книга адресована всем читателям, интересующихся национальными литературами.

УДК 82.091
ББК 83.3 (2Рос.Тат)
ISBN 978-5-93091-269-2

© Институт языка, литературы и искусства
им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2018
©Ибрагимов М.И., 2018

ВВЕДЕНИЕ

Национальные литературы – сложная для современного литературоведения проблема. Наблюдаемое в мировом гуманитарном пространстве возрастание интереса к национальному (национальному языку, национальной психологии, национальной культуре) мотивирует ученых-литературоведов к исследованиям национального в литературе, но одновременно обязывает их определить его проблемное поле, выработать методологию изучения.

В эпоху культа междисциплинарности сделать это непросто. Национальное тесно связано с понятиями «нация», «национальность». В исследованиях национального они априорны, и это зачастую размывает сам предмет изучения, подменяет его изучением отражения национального (национального сознания, национальной культуры, менталитета) в литературе.

У этого укорененного в теории отражения (искусство как отражение действительности) понимания национального в литературе есть оппоненты. «Язык в письменной форме и вместе с ним литература, – пишет Я.Г. Сафиуллин – участвовали в формировании той или другой нации, будучи тем самым органической ее составляющей. Они не просто отражение чего-то в нации, они – в самой этой нации. Когда мы пытаемся уловить и осмыслить духовный мир какой-то нации, то конструируем этот мир в своем сознании, опираясь в основном на литературу и язык этой нации, которые, таким образом, становятся не отражением чего-то, а первоисточником для наших представлений»¹.

К.К. Султанов указывает, что « “национальное” разворачивается в истории как задача творческая и концептуальная, требующая неослабного и настойчивого стремления не только «быть» (постоянство этнического), но и «стать» (становление, преобразование,

¹ Сафиуллин Я.Г. Что такое национальная литература? Приглашение к дискуссии // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сб.ст. и материалов: к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора филол. наук, проф. В.Г. Родионова. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. С. 134–135.

трансформации)»¹ «Именно в этой ценностно-смысловой сфере незавершаемого выбора путей развития лежат факторы, конституирующие литературное сознание», – пишет ученый².

Понятие «национальное» является относительным³, его смысл не сводим к теоретическим конструктам, ускользает от рационалистических определений, связан с исторически изменчивой жизнью самих национальных литератур.

В этой связи перспективным представляется исследование «национального» в истории самих национальных литератур. Такая позиция позволяет установить различные смыслы «национального» в исторической перспективе, установить факторы, определявшие (и определяющие в современности) их изменения. При этом необходимо принимать во внимание тот факт, что «национальное» в литературе не замкнуто областью художественного творчества, его смыслы открываются в гуманитарной мысли народов, публицистике, наконец, судьбах деятелей национальных культур. Отсюда – проблемы языка описания «национального» в литературе, методологии его изучения.

Установка на обновление методологии и понятийного аппарата в этой области гуманитарного знания обогатила тезаурус ученых новыми понятиями и терминами (имагология, дискурс, идентичность и проч.), которые широко используются в современных трудах по «национальному» в литературе.

Понятие «идентичность» («национальная идентичность») – наиболее частотное среди них, активно вытесняющее привычные для отечественной науки прошлого столетия термины «национальное своеобразие», «национальная специфика», «национальное самосознание». Уже в начале 1990-х гг. ученые писали о предпочтении, отдаваемом в современных исследованиях «национального» новому термину, связывая это с кризисом традиционной понятийности: «Все, что хотя бы отдаленно напоминает классическую западную

¹ *Султанов К.К.* Национальная литература: к вопросу о корреляции этнокультурного и аксиологического подходов // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сб.ст. и материалов: к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора филол. наук, проф. В.Г. Родионова. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. С. 162.

² Там же. С. 162.

³ См.: *Васильев Н.Л.* Историзм и относительность концепта «национальная литература» // Сравнительное литературоведение: теоретический и исторический аспекты: Материалы Междунар. науч. конф. «Сравнительное литературоведение» (V Поспеловские чтения). М.: Изд-во МГУ, 2003.

философию с ее приматом рефлексивной субъективности, после деструктивной работы, проделанной Фуко и постструктурализмом, отторгается социальной наукой как анахронизм¹.

Вместе с тем укоренение в современном тезаурусе термина идентичность имеет и другие причины: понятие «идентичность» позволяет «тематизировать нерефлексивные, ускользающие от контроля “самосознания” содержания и вместе с тем не прибегать к зарезервированным психоанализом понятиям “подсознание” и “бессознательное”»².

В отечественном литературоведении последних двух десятилетий, несмотря на значительное количество работ, в которых используется термин «национальная идентичность», он продолжает оставаться дискуссионным и во многом теоретически не проясненным³.

Учеными ставится вопрос о соотношении понятий «национальная идентичность» и «национальное своеобразие». «Национальное своеобразие литературы и ее национальная идентичность, – пишет С.И. Кормилов, – не одно и то же хотя бы потому, что своеобразие литературы зависит не только от национальных культурных процессов, начинает формироваться раньше, чем складываются нации. Например, в “Слове о полку Игореве” содержатся яркие черты национального своеобразия русской литературы, рассматриваемой как тысячелетняя, хотя появился этот памятник до возникновения не только русской нации, но и великорусской народности, до разделения древнерусской народности на великорусскую, украинскую и белорусскую»⁴.

По мнению Я.Г. Сафиуллина, понятия «своеобразие», «специфика», «особенности», которые использовались в советский период, сводили национальные литературы к вариантам конструируемой рационалистическим способом⁵ «идеальной» литературы. Термин идентичность ученый связывает с движением «против логоцентризма в гуманитарных исследованиях, сводящего разные культуры к общим универсалиям, постулируемым из опыта ограниченного их числа,

¹ Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 48.

² Там же. С. 48.

³ Полякова Л.В. Проблемная ситуация в современной литературоведческой терминологии: «национальная идентичность» // Вестник ТГУ, выпуск 2 (106), 2012. С. 50.

⁴ Кормилов С.И. Своеобразие русской литературы и проблема ее национальной идентичности // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. 2007. № 1–2. С. 8.

⁵ Сафиуллин Я.Г. Идентичность литературная // Теория литературы: слов. для студентов. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2010. С. 30.

и, соответственно, против идеологии и практики глобализма в культуре»¹.

Дискуссия вокруг идентичности выходит за рамки научной терминологии, это прежде всего дискуссия о судьбах национальных литератур в современную эпоху. Этот вопрос волнует не только литературоведов, но и самих писателей, литературных критиков. Он сопряжен с тревогой за будущее национальных языков, культур. «Судьба литературы, – пишет М. Эпштейн, – зависит от судьбы языка: останется ли он русским или, по прошествии нескольких веков, олатинится по алфавиту, или по лексике, или даже и по грамматике – вольется в мировой язык, составленный, скорей всего, на базе английского и испанского. Латинизация русского алфавита – перспектива хоть и пугающая, но вполне осязаемая уже к концу нашего нового века, по крайней мере, для нехудожественной словесности. Стандарты письменного общения, нормы внятности задаются электронными средствами коммуникации, а кириллица мало того, что маленький островок в море электро-письмен, она еще сама раздробила себя на несколько кодировок, из-за чего многие русские переписываются на латинице. Этот период “новофеодальной” раздробленности вряд ли пройдет без тяжелых последствий для кириллицы: латиница ее начинает вытеснять даже среди русскоязычных. Даже сербы, у которых особые причины не любить латиницу, постепенно на нее переходят. Так что, возможно, через сто лет кириллица останется именно азбукой художественного письма, отличительным эстетическим признаком, хотя одновременно появятся и произведения, созданные на “живой”, разговорно-деловой латинице (как Данте перешел от литературной латыни к живому, хотя и “вульгарному”, итальянскому и стал одним из основоположников новоевропейских литератур). Латинская версия русского начнет эстетизироваться, появится дополнительная возможность многозначной игры со словами других языков... Говорю это с ужасом, но представляю неизбежность такого поворота вещей»².

Переживания М. Эпштейна находят отклик в осмыслении судеб национальных алфавитов в прошлом столетии, когда без учета особенностей развития письменной культуры народов, вошедших в состав

¹ Там же. С. 30.

² Национальная специфика литературы: анахронизм или неотъемлемое качество // Знамя. 2000. № 9. [Электронный ресурс] // URL: <http://znamlit.ru/publication.php?id=1233> (дата обращения: 18.03.2018).

СССР (в первую очередь, тюркоязычных), были проведены реформы их алфавитов¹.

Особую остроту вопрос об идентичности приобретает, когда речь заходит о судьбах литератур народов России. Каждая из них имеет свою историю и, одновременно, обладает историческим опытом конструирования национальной идентичности. Этот процесс происходил (и происходит) в меняющихся контекстах (политических, социальных, культурных), влияющих на национальную идентичность литератур. Он уникален для каждой национальной литературы. Вместе с тем в нем есть и точки соприкосновения, обусловленные общностью ситуации, в которой происходило конструирование идентичности литератур.

Статус литератур народов России определялся концептом «национальная литература», который на протяжении XX века использовался для обозначения литературы национальных меньшинств, хотя, как известно, советское литературоведение официально открещивалось от ранжирования литератур на большие и малые².

И в дореволюционный период, и в советское время статус национальных литератур (как литератур национальных меньшинств) определялся по отношению к статусу русской литературы (как литературы большинства). «В советское время, – пишет Я.Г. Сафиуллин, – русская литература не включалась в число «национальных» литератур страны. Вообще определение «национальная» к ней редко прибавлялось и, как правило, только в исследованиях с международной тематикой, касающихся изучения ее своеобразия в контексте зарубежных литератур. Такое происходило потому, что в нашей стране у русской литературы был особый статус. Она доминировала в государстве. Подражание ей в других литературах стало правилом. Почти в каждой

¹ Сафиуллин Я.Г. Крутые повороты: арабика, латиница, кириллица // Казанский альманах. 2017. С. 171–180.

² «Неверно, – читаем мы в статье «Национальная литература» в «Литературной энциклопедии», – само применение термина «национальная литература» лишь к литературе угнетенных господствующей национальной буржуазией народов или даже к литературам малых освобожденных народов, как у нас в СССР, но представляющих меньшинство в той или другой республике нашего Союза... Национальной литературой является литература любого народа в одинаково степени – и такого, который представляет большинство, и такого, который является меньшинством в данной стране...». См.: Лит. энцикл.: В 11 т. М.: Изд-во Коммунист. академии, Сов. энцикл., Худ. лит., 1929–1939.

из национальных литератур обозначались, декларировались свой Пушкин, Шолохов, Маяковский и т.д. И сама русская литература представлялась только как часть – правда, основная, определяющая – так называемой советской литературы, которая была задумана как новое, наднациональное образование»¹.

Статус национальных литератур стал одним из определяющих факторов их национальной идентичности. В советское время национальная идентичность литератур девальвировалась понятием «советская литература», в котором, как известно, национальное было приписано к области художественной формы, в то время как ее содержание определялось понятием «социалистическое». Лояльно относясь к этническому в литературах народов СССР, партийное и литературное руководство страны выдавливало из них все, что имело отношение к национальной идентичности. Методы ее искоренения были различными, включая уничтожение писателей в 1930-е гг., исключения их имен из историй национальных литератур, умалчивание о творчестве писателей, оказавшихся в вынужденной эмиграции, третирование ученых, занимавшихся изучением их творчества.

В постсоветское время ситуация с идентичностью национальных литератур изменилась. Отказ от прежних идеологем, возвращение забытых имен и произведений, усилия, направленные на поддержку национальных языков и литератур способствовали реабилитации темы национальной идентичности в отечественном литературоведении. В немалой степени интерес к этой теме был обусловлен процессами глобализации, которые изменяли сложившиеся представления о национальной литературе», заставляли говорить об интернационализации литературного творчества.

Значительное количество исследований 1990–2000-х гг., посвященных национальной идентичности литератур, основывалось на поиске этнокультурных детерминаций художественного творчества. По словам К. Султанова, этот «этнокультурный поворот» привел к становлению «статической модели описания национальной литературы», когда собственно эстетические критерии, соотносимые с полнотой и целостностью художественного текста» оказываются на периферии его анализа².

¹ Сафиуллин Я.Г. Что такое национальная литература? Приглашение к дискуссии. С. 138.

² См.: Султанов К.К. вопросу об «этнокультурном повороте» в изучении литератур народов России // STEPHANOS. 2015. № 2. С. 16.

В качестве альтернативы этнокультурному подходу К. Султанов предлагает методологию, ориентированную не на выявление репрезентации национальной идентичности в литературе, а на ее исследование «на уровне и в поле поэтики, напоминая о самодостаточности художественного мира, который есть нечто большее и принципиально иное, чем совокупность составляющих его элементов и частей»¹. «Литературоведческое измерение этнокультурной проблематики. – пишет в связи с этим К. Султанов, – предполагает отношение к ней не как атрибуту более широкого внеэстетического контекста, а как части художественного целого, всецело обусловленной особенностями авторского видения, индивидуального стиля и способом жанровой организации словесного материала»². Одновременно ученый пишет о необходимости преодоления разрыва между аксиологическим и этнокультурным аспектами анализа: «Аутентичная оценка произведения возможна при понимании его одновременной принадлежности к сфере этнокультурной непохожести и “зоне действия” художественной аксиологии»³.

Методологические поиски ведутся и учеными-компаративистами. В литературной компаративистике, в ведении которой традиционно находился вопрос о развитии национальных литератур, происходит переосмысление методологических оснований их изучения⁴. Идея обновления сравнительной методологии объединяет ученых, занимающихся исследованием национальных литератур в регионах России⁵.

¹ Султанов К. От дома к миру: этнонациональная идентичность и межкультурный диалог. М.: Наука, 2007. С. 6.

² Там же С. 22.

³ Султанов К. Национальная литература: к вопросу о корреляции этнокультурного и аксиологического подходов.

⁴ См.: Проблемы современного сравнительного литературоведения. Сб. ст. М.: ИМЛИ РАН, 2004; Сравнительное литературоведение: теоретический и исторический аспекты: Материалы Междунар.науч. конф. (V Поспеловские чтения). М.: Изд-во МГУ, 2003; Вирк Т. Сравнительное литературоведение сегодня и завтра? // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 2003. № 5. С. 168–198; Шайтанов И. Компаративистика и/или поэтика: Английские сюжеты глазами исторической поэтики. М.: РГУ, 2010.

⁵ См.: Проблемы сравнительного и сопоставительного литературоведения Поволжья. Чебоксары, 2010; Национальные литературы республик Поволжья (1980–2010). Барнаул, 2012; Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья. Чебоксары, 2018.

Учеными предлагаются различные подходы к преодолению сложившейся в отечественной компаративистике прошлого столетия методологии сравнительного изучения национальных литератур, основывающейся на идее стадильности литературного процесса. В одних случаях это модернизация исторической поэтики¹, в других – обоснование инновационных методов сравнительного анализа, в частности, компаративно-дискурсного, когда «тексты разнообразной природы рассматриваются как явления дискурсивных практик общения, принадлежащих к различным типам ментальности»².

Альтернативы сравнительно-историческому зачастую вытекают из опыта сравнительного изучения национальных литератур России. Российское литературное пространство многообразно, в нем сосуществуют литературы на различных языках, обладающие разной историей. Методология сравнительного изучения выравнивает их, нивелирует уникальность каждой из литератур. «Понятия, термины, на которые опирается сравнительный метод, – пишет Я.Г. Сафиуллин,

¹ См.: Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 3–38; Шайтанов И. Компаративистика и/или поэтика: Английские сюжеты глазами исторической поэтики. М.: РГУ, 2010. Ученый видит пути модернизации исторической поэтики в идеях М. Бахтина и формалистов, в первую очередь, в области жанровой теории.

² Тюпа В.И. Дискурсивные формации: очерки по компаративной риторике. М.: Изд-во Юрайт, 2018. С. 6. В.И. Тюпа пишет о возможности «менталитетной компаративистики», в качестве метаязыка которой предлагаются модуса сознания («модальности самоидентификации субъекта»):

- 1) «статусно-ролевое, анонимное сознание», предполагающее «дореклексивную самоидентификацию индивида с некоторой общностью индивидов»;
- 2) «нормативно-ролевое, авторитарное сознание», предполагающее отношение к самому себе как бы в третьем лице: самоидентификацию индивида с некоторой сверхличной заданностью – с ролью в миропорядке, с функцией сакрально-онтологической структуры бытия (долгом, предназначением»);
- 3) дивергентное («автономное, радикально индивидуализированное сознание»), предполагающее «самоидентификацию личности с содержанием собственного самосознания: “я” как “единственный” (рефлексивность второй степени, предметом которой является самость субъекта жизни»);
- 4) конвергентное («радикально диалогизированное сознание»), предполагающее способность “я” мыслить себя во втором лице: как “ты” для окружающих, как “разного для разных”» (Там же. С. 21–23).

– извлекаются в основном из опыта европейских и близких к ним литератур, которые связаны между собой генетически, развивались в совпадающих во многом условиях. Они соответствуют природе этих литератур и обеспечивают успех сравнительных исследований, проводимых на их материале. Однако представители сравнительного метода экстраполируют такого рода понятия и термины на любые сравнения, включающие в свой круг самые разные, в том числе и так называемые «восточные» литературы. И это оказывается недостаточно плодотворным научным приемом»¹. В качестве альтернативы сравнению литератур предлагается метод, ориентированный не на выявление типологических сходжений между литературами, а на установление их уникальности (самобытности).

Идея сопоставления (как отличного от сравнения) метода присутствует не только в трудах ученых-литературоведов. О ее плодотворности в компаративистике пишут лингвисты, философы, историки. Современный историк Дональд Р. Келли, рассматривая компаративную историю в контексте развития компаративизма, пишет: «Историческим сравнениям необходимо включать в себя и акцентировать в большей степени различия, нежели общие черты. Прошлое в самом деле является (повторяя то, что уже стало клише) “чужой страной”, а историки – не туристы, ищущие знакомого опыта шопинга или подтверждения своих предубеждений; они – исследователи, ищущие различия и странные, часто несоизмеримые, пути иного»².

Краткий обзор исследовательских подходов к изучению национальной идентичности литератур свидетельствует о том, что, несмотря на популярность этой темы, в ней немало дискуссионных моментов, имеющих отношение как к содержанию самого понятия, так и к методам изучения идентичности в литературе. Дискуссионность – благоприятный для дальнейшего развития темы идентичности факт, позволяющий избежать утверждения рациональных категориальных схем, не учитывающих художественного опыта конкретных литератур. «Автоматизированная категориальная сетка, – пишет М.Ф. Надъярных, – будь то традиционная, будь то экспериментальная (например, постструктуралистская, деконструктивистская и проч.), накладываемая на динамику литературного самоосмысления, оказывается главным

¹ Сафиуллин Я.Г. Сопоставление литератур // Теория литературы: слов. для студентов. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2010. С. 97.

² Там же. С. 102.

препятствием к выявлению идейно-художественной самобытности»¹. Подчеркивая необходимость «постоянной проверки совместимости принятого категориального аппарата с ключевыми словами и моделями самоописания национальных культур», ученый подчеркивает, что «одним из первичных “ключей” оказывается внутри- культурное восприятие и понимание “национального” и “народного”, – дифференцированное толкование этих концептов приобретает особое значение в конкретных литературных пространствах»².

Предлагаемые вашему вниманию очерки, объединяет проблема национальной идентичности татарской литературы. Материалом исследования в них стали явления татарской литературы XX века. Расположение материала в этой книге соотносится с хронологией литературного процесса и не имеет выраженного концептуального значения: очерки самодостаточны и читать их можно в любой последовательности.

¹ *Надырных М.Ф.* Категории описания национальных художественных процессов // Вопросы изучения истории национальных литератур... М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 135.

² *Там же* С. 135.

Очерк первый

ДИСКУРС ИДЕНТИЧНОСТИ В ТРУДАХ ТАТАРСКИХ УЧЕНЫХ И ПУБЛИЦИСТОВ НАЧАЛА XX ВЕКА

В татарской интеллектуальной культуре начала XX века дискурс идентичности существует в различных практиках: публицистике, науке, литературной критике, художественной литературе. Зачастую грань между ними оказывается зыбкой: многие деятели татарской культуры (Г. Тукай, Ф. Амирхан, Г. Ибрагимов, Г. Исхаки, Г. Рахим, Г. Губайдуллин, С. Максуди и др.) одновременно выступали и как писатели, и как критики, и как ученые, и как общественные и политические деятели.

На страницах журналов и газет татарские интеллектуалы не только рефлексировали о национальном, но, одновременно, высказывались об актуальных проблемах татарской нации (языка, системы национального образования, религии). Эти рефлексии были обусловлены не только подъемом татарской культуры в начале XX века, но вниманием к национальным вопросам в европейской и русской культурах. Татарский ученый и политический деятель С. Максуди писал по этому поводу: *«Бу соңғы унтугызынчы гасыр тарихында иң мөһим роль уйнаган фикер, һич шөбхәсез, милләт фикере булды... Хәлбуки, милләт фикере бөтен җир йөзөндә бер дәрәҗә таралган бер күәтле фикердер, яхүд фикер-күәттер... Милләт фикере нинди зур вакыйгаларда гамәл булганың санап бетерү мөмкин түгел. Әле һаман да ул үзенең хөкемен йөртеп тота. Мин уйлыйм ки, истикбалда һәм бик озак заманнар, бик күп гасырлар эчендә милләт фикере кешелек тарихында хөкүм фикерләрдән бере булачактыр»*³ («В истории XIX века самая важная роль, без всякого сомнения, принадлежала национальной мысли... Между тем национальная мысль являет собой мощную мысль, в равной степени распространенную по всему миру...

³ Максуди С. Ике төрле милләтчелек // Гаффарова Ф.Ю. Мин милләтемнең бала-сымын (Олуг милләтпәрвәребез Садри Максудиның сәяси-ижтимагы эшчәнлеге). Казан: «Иман» нәшр., 1997. Б. 105.

Невозможно перечислить события, в которых была задействована национальная мысль. И сейчас она не утратила своего значения. Я думаю, что в будущем, на протяжении многих веков, национальная мысль будет одной из основных в истории человечества¹).

Среди дискутируемых в начале XX века был вопрос о национальной самоидентификации татар. Основная полемика по этому вопросу развернулась между сторонниками тюркизма (последователями идей И. Гаспринского) и поборниками татаризма.

Г. Ибрагимов, полемизируя на страницах журнала «Шура» с Хасаном Гали, автором опубликованной под псевдонимом «Төрөк угълы» («Сын тюрка») статьи «Без төрекмез» («Мы тюрки»), рефлексировал по поводу этнонима «татары»: «*Әммә аңа карап, һич бер вакыт бездән «татар» дигән сүз алына алмас... Андый бер мәртәбә бирелгән исемләрне яңлыш булса да, әүвәлгечә дэвам иткәнлегенәдәмләрдә, фәнни истилахларда, милләтләрнең, мәмләкәтләрнең – хәттә Америка шикелле бөтен бер кыйтгәләрнең – исемләрендә дөнья тулы мисал*»². («Несмотря на это, мы никогда не прекратим называться словом «татары»... В мире множество примеров того, как такие установленные единожды названия (даже если они ошибочны) сохраняются в наименованиях наций, государств, даже целых континентов, как Америка»).

Ученый не отрицает принадлежности татар к тюркскому миру, но указывает на грозящую нивелированием национальной идентичности (языковой, культурной) самоидентификацию исключительно как тюрок: «*Төрөк нәме – славян, герман, романнар кебек – гомуми бер исем булып, соңгылар эчендә төрле исемләр белән йөргәнәллә ничә милләт булдыгы кебек, терек (төркеме) дә төрле исемләр белән йөртелгән кавемнәргә аерылган. Димәк, хас исемебезне ташлап, «төрөк» дип атала башласак, без башка төрөк кабиләләре белән исемдә аерыла алмыйбыз*»³ («Имя “тюрки”, подобно именам “славяне”, “германцы”, “романцы” является родовым именем; подобно тому, как они (славяне, германцы, романцы. – М.И.) делятся на множество именуемых по-разному наций, тюрки также разделяются на именуемые по-разному народы. Значит, если мы, оставив свойственное нам

¹ Здесь и далее в очерках перевод на русский язык выполнен автором книги.

² *Ибраһимов Г. «Без кем?» бәхәсе // Ибраһимов Г. Милләт. Тел. Әдәбият: Сайланма хезмәтләр. Казан: Мәгариф, 2007. Б. 10.*

³ Там же. Б. 14.

название, начнем называться “тюрки”, мы не будем отличаться от других тюркских народов»).

Этноним «татары» выделяет, по мнению Г. Ибрагимова, татар как часть многообразного (объединяющего множество языков и культур) тюркского мира и, одновременно, интегрирует татар в сообщество наций.

Сходные идеи об этнониме татары высказывает в статье «Определение нации» («Миллэтне билгеләү») Г. Баттал¹. Татарский ученый-литературовед, автор книги «Нэзарияте әдәбия» («Теория литературы», 1913), как и Г. Ибрагимов, выступает поборником татаризма. Распространенность среди татар иных самоидентификаций (мусульмане, тюрки, ногайцы) ученый объясняет негативной оценочностью, которую приобрел этноним «татары» начиная с середины XVI века (после падения Казанского ханства): *«Исем мәсьәләсенә килсәк, “болгар” исеме онытылды, “татар” исеме “жидь”, “дуңгыз”, “подлец”, “негодяй” сүзләре күк сүгеи вә тәхкыйр (хурлау) сүзе булыпәверелде. Бу халда, яһүди “жидь” сүзен, поляк “ляхъ” сүзен ишетәсе килмәгән күк, татар да “татар” исемен иштергә теләми вә аннан нәфрәт итә, “татар!” дип хитаб (мөрәҗҗәгать) кылган кешегә чын күңеленән рәнҗи башлады»*² («Что касается вопроса об имени, то имя “булгарин” забылось, имя “татарин”, подобно именам “жид”, “свинья”, “подлец”, “негодяй” превратилось в бранное. В этой связи, подобно тому, как еврей не желает слышать слова “жид”, поляк – “лях”, татарин также не желает слышать слова “татарин” и испытывает неприятие к нему; он сильно обижается, если кто-то обращается к нему, называя “татарин”»).

Разделяя позицию Ш. Марджани, выступавшего против тех татар, которые чуждаются этнонима «татары», предпочитая именоваться мусульманами, Г. Баттал пишет: *«“Татар” сүзеннән нәфрәт бездә һәрбер сыйныф арасында бар; гимназиянең соңгы сыйныфларында укучы бер татар кызы, үзенең миллиятен анык белми; үзен “мусульманка” дип йөри. “Без бит татар” дисәң, “татар” дигән сүзәллә нинди зрубый сүз, мин аны яратмыйм, ди. Дәхи гимназияне бетереп татар арасында берничә ел мөгаллимәлек иткән бер татар кызы да “татар” дигән сүздән җирәнә, ике сүзнең берендә “мөселман” сүзен кабатлый, хәтта “мөселман теле” дип*

¹ Баттал-Троцкий Г. Миллэтне билгеләү // Мәктәп. 1913. № 6. Б. 149–153.

² Там же. С. 150.

тә сөйли бугай...»¹. («Неприятие слова “татары” есть у нас среди всех классов; девушка-татарка, учащаяся в старшем классе гимназии, не имеет точного представления о своей национальности, именуется мусульманкой. Если скажешь “мы ведь татары”, она говорит, что слово “татары” какое-то грубое, что она не любит его. Недавно окончившая гимназию и несколько лет проработавшая учительницей татарская девушка чурается слова “татарин”, через каждое слово повторяет “мусульманин”, и, кажется, даже говорит о “мусульманском языке”»).

Национальную идентичность Г. Батгал считает основополагающей: *«Зоһурыбыз (барлыкка килүебез) вә каныбыз игътибары белән без нугай да, мөселман да түгелбез, без төрек дигән киң исемгә керәбез, ләкин без монда, Русиядә татарбыз, русның славян булуы, рус булуына манигъ булмаган (тыймаган) кебек, безнең төрек булуыбыз татар булуыбызга мөнафи (каршы) түгел, без хәзер “мөселман” “төрөк” “нугай” тагынәллә нәрсәләр дип сөекле милләтебезнең башын каңгыратмыйк (бутамыйк), без үзебезне үз исемебез белән атыйк; дөньяда бөтен милләт үз миллиятен мең төрле чаралар белән өскә чыгарырга тырышкан хәлдә, без миллиятебезне билгели алмыйча, саташмыйк»² («По происхождению и по крови мы не ногайцы и не мусульмане; мы в широком смысле называемся именем «тюрки», но здесь, в России, мы татары. Подобно тому, как славянство русских не мешает им быть русскими, то, что мы тюрки, не противоречит тому, что мы являемся татарами. Давайте не будем морочить голову нашей нации именами “мусульмане”, “тюрки”, “ногайцы” и пр., давайте будем называться своим именем. В то время, когда все нации в мире всевозможными способами стараются возвысить свою национальность, давайте не будем заблуждаться с определением своей национальности»).*

В трудах татарских ученых начала XX века высказывалась идея, согласно которой, нация обретает свою идентичность через языковые и культурные различия как часть сообщества наций.

Так, Г. Ибрагимов в статье «Разные языки, но общая душа» («Телләре башка булса да, күнелләре бер»), подчеркивая роль языка как основы национальности и рассуждая об идентичности тюркских литератур, утверждает, что каждая из них в процессе своего исторического развития обретает свою самобытность, понимаемую

¹ *Батгал-Троцкий Г.* Милләтне билгеләү // Мәктәп. 1913. № 6. С. 152.

² Там же. Б. 152–153.

как выражение национального духа (тат. – «рух») ¹.

Г. Газиз (Г. Губайдуллин), отвечая на вопрос «Милләтне ничек тәгъриф кылырга?» («Как определять нацию?»), пишет: «*Миллиятнең асыл тарихи ганганаларга (сүзнең кешедән-кешегә күчүе), хатирәләргә терәлгән була: ягъни бер милләттән булган кешеләр бер-берсенәң якынлыгын хис итәләр, һәркайсының бабасының бабалары вә нәселләре бер дошманга дошман, бер дуска дус, бер жырда торганга яисә бергә күчеп йөргәнне халык тарихи жырлары кыяфәтендә күңелдә саклыйлар. Шулай итеп, без миллияткә хәзер рухи бер тәгъриф бирәбез: миллият тарихи ганганаләре бер булып берлек хис иткән адәмнәрнең жыеныдыр*» ² («Основу национальности составляет историческая память: иначе говоря, люди, принадлежащие к одной нации, чувствуют близость друг к другу, в своих сердцах они хранят исторические песни о том, как кочевали, воевали их прадеды. Таким образом, мы даем следующее определение национальности: национальность это общность людей, объединенных исторической памятью и чувством единства»).

Это определение выводится Г. Газизом через последовательное отрицание отношения к нации как к общности людей объединенных религией («*Шактый гына милләтләренең бер динле, бер дингә ышанганнарын күрергә туры килә, шуңа күрә дә миллиятнең хассасы “дин” түгелме, мәсьәләсе хәтергә килә. Ләкин немецлар (алманнар) кебек нык бер миллиятнең яртысы протестант, яртысы католик булганнарын күрәбез.әле генә туып килә торган албан миллиятенең өч дингә мәнсүб (караган) булганлыкларын күрү дә – менә шушы нәрсәләр бу ихтималны жиһәрәләр; дин, миллиятнең тәгърифенең хассасыннан түгел икән дияргә мәжбүр булабыз*» – «Для многих наций характерна общность религии, поэтому приходит на ум, что основой национальности может быть религия. Но мы видим, что половина такой крепкой нации, как немцы, протестанты, другая половина – католики. И тот факт, что становящаяся албанская нация исповедывает три религии, отрицает эту возможность (того, что религия может определять национальность. – *М.И.*); мы вынуждены признать, что религия не является основой национальности»), языком («*Хәзер тере булган, хәзер аның белән сөйләшә торган телнең дә миллиятнең хассасыннан диеп булмыйдыр. Чөнки факт шуны күрсәтәдер: яһүдиләрнең Испания*

¹ «Аң». 1916. № 5.

² Газиз Г. Милләтне ничек тәгъриф кылырга // Аң. 1913. № 8. Б. 138.

вә Сланиктагысы испанча сөйләшәләр, Русия вә Германиядәгеләре немецча вә яһүдчәдән катышкан махсус бер тел белән сөйләшәләр, Фәләстыйндагылары исә гарәпчә сөйләшәләр. Кем инде яһүдиләрне миллият димәс? Бездәге татарлар да төрекчә белмәгәннәрәнә карап үз милләтебездән димәбезмени?» – «Также и о языке нельзя говорить как об основе национальности. Об этом свидетельствуют следующие факты: евреи, проживающие в Испании, говорят по-испански, в России и Германии – по-немецки и на особом диалекте, в котором есть примесь еврейских слов, в Палестине же – говорят на арабском? Кто скажет, что евреи не нация? О наших татарах, которые не говорят по-тюркски, мы тоже в таком случае скажем, что они не из нашей нации?»), государством («Дәрес, Франция ихтилалыннан соң Европада миллият – дәүләт икесе бер нәрсә булырга кирәк; дәүләт бер миллияттән генә мөрәккәб (кушылган) булырга кирәк, дигән нәзарияләр бар иде. Кыйсмән, шул нәзарияләрнең куәте белән Италияне вә башка хөкүмәтләрне башкалар кулыннан котылдырдылар. Ләкин Италиянең егерме биш-утыз ел үтмишә Сомали кыйтгасы (континенты) өчен хәбәш (эфиоплар) белән сугышуы, Шимали Американың Филиппин атауларын алуы бу нәзариянең юк нәрсә икәнән күрсәтте: чөнки табган (табигате буенча) дәүләт һәм миллият икесе ике нәрсә иде. Дәрес, бәгъзы миллиятләр бер дәүләт кенә тәшкил иткәннәрә бар (Бельгия, Голландия). Ләкин Англия, Русия, Австрия шикелле дәүләтләр күп миллиятләрдән мөрәккәб булганына карамыйча яхшы тәрәккый итәләр» – «Действительно, после Французской революции в Европе распространились теории, в которых нация отождествлялась с государством. В определенной степени под влиянием этих теорий получили независимость Италия и другие государства. Однако то, что Италия ведет войну в Сомали с эфиопами, Северная Америка захватила Филиппинские острова, свидетельствует о ничтожности этой теории, так как по своей сущности государство и нация разные явления. Действительно, существуют отдельные нации, составляющие одно государство (Бельгия, Голландия). Однако такие государства, как Англия, Россия, Австрия, несмотря на свою многонациональность, хорошо развиваются»), расой («Гыйрык үзе миллият шикелле үк бик низагълы бер мәсәләдер. Аны бер галим бер төрле тәгъриф итсә, башкалары башкача тәгъриф итәләр. Бәгъзылар адәмнәрнең жәсәдләре бер төсле булуын игътибарга алсалар, башкалар, жәсәде бертөрлелек хәзер бик сирәк халыкларда табылганга, гыйрыкны

тэгърифтэ телне игътибарга алалар. Лэкин гыйрыкны ничек кенә аңламыйк, бар да бер бер гыйрыктан булган халыкларәллә никадәр миллият тәртиб итәләр (төзиләр) (Кушма Америка һәм Англия; руслар һәм поляклар). Шуның шикелле үк аерым гыйрыклардан булган кешеләр дә бер миллият тәшкил итәләр (Франциядәге французлар һәм кельтлар; Шимали Америкадагы англосакслар һәм зәнжиләр вә башкалар)» – «Раса, как и нация, очень спорное понятие. Ученые определяют его по разному. Одни учитывают телесное сходство между людьми (одной расы. – М.И.), другие, принимая во внимание, что это сходство встречается сейчас редко, в определении расы обращают внимание на язык. Однако, как бы мы ни понимали расу, народы одной расы образуют множество наций (Соединенные штаты Америки и Англия; русские и поляки). Равно как и люди, отличные по расе, формируют одну нацию: французы и кельты во Франции, англосаксы и негры в Северной Америке и др.»¹.

В итоговом определении национальности ключевым становится понятие «историческая память» («тарихи ганганә»): национальность, по Г. Газизу, это чувство единения, основывающееся на памяти о прошлом.

В 22 номере журнала Г. Газиз развивает теоретический дискурс о национальном². Автор представляет обзор работ европейских и русских ученых (Стюарт Миль, Георг Еллинек, Людвиг Гумплович, В. Даневский) и дает следующее определение нации: *«Милләт – тарихи ганганәләре бер булып, үз араларында берлек хис кылган, бер юл тоткан – бергә хәрәкәт иткән һәм бер даирәдәрәк яшәгән яисә тарихта күп вакыт бергә торган, асыл телләре бер булган ифрат адәмнең җәмгыятедер»³* («Нация – сообщество людей, объединенных исторической памятью, чувством родства, общностью развития и территории, имеющих общий язык»).

Это определение по смыслу тождественно тому, которое ученый дал в восьмом номере журнала, однако, в суждениях ученого появляется новое понятие – национальная идея. Отвечая на вопрос о роли национального в прошлом и современности, Г. Газиз высказывает мысль о нации как идее: *«Үткәннең караңгылыгы арасында бер төркем кешене падишаһлык тәртиб кылган халәтләрендә тотып*

¹ Газиз Г. Милләтне ничек тэгъриф кылырга // Аң. 1913. № 8. Б. 137–138.

² Газиз Г. Милләтне ничек аңлайсыз? Мөкәдәмә // Аң. 1913. № 22. Б. 395–398.

³ Там же. С. 397.

алабыз: бу халык бер жиргә утырган яисә бер мәгълүм жиргә күчеп йөрүе яисәәүәлге Ватаныннан яңа жир, яңа су, яңа бәхет эзләр өчен күчеп йөри. Бу халык бер төрле югарыгы куәткә буйсынган. Бу халык бергә тора, бергә күчә, бергә зәхмәт чигә, бер-берсен бик яхшы белә.

Бу халык үзенең гадәтләре, йолалары белән тора, бер дошман белән сугыша, бөтен мәшәкатьне бер төркем кеше бергә чигәләр. Менә боларда бер төсле уй ясала: чөнки болар күп мәһим эшләр турысында бергә уйларга мәжбүрләр. Боларда бертөсле жырлар туа, бертөсле көйләр чыга, чөнки болар бертөрле тойгылар белән бертөрле хозур (рәхәтлек) тою белән бер-берсенә бәйләнгәннәр. Болар бертөсле дә сөйләшәләр.

Менә шулай торган вакытта бу төркем үзенең бер идея ярый, бер фикер тәртиб итә»¹. («В далеком прошлом мы видим людей, образовавших государство: этот народ живет на одной территории, или переселяется в известное место, или кочует в поисках новых земель и нового счастья...

Этот народ живет по своим традициям, обычаям, воюет с общим врагом, сообща выносит все тяготы. У людей складывается общность мысли, потому что они вынуждены о многих важных вещах думать сообща. У них рождаются одинаковые песни, одинаковые напевы, потому что они живут одинаковыми чувствами, привязаны друг другу общностью переживания прекрасного. Они и разговаривают одинаково.

Вот в таком случае эта общность создает для себя одну идею, формирует одну мысль»).

По мнению татарского ученого, эта идея сохраняется и в случае утраты нацией своей независимости и проявляется как борьба за сохранение языка, культуры, религии, национальных традиций: «Мәхкүм милләт бара торгач үзенең мәхкүмлеген оныта, хөкүмәт берлегенә каршы килми, хаким милләтләр белән бергә үк үзләренең жырларен гомуми “дәүләт” дошманыннан саклый, канун куя; ләкин ул һаман да мәдәни буларак тартышун, үзенең милли теле, милли дине, милли йоласы, милли мәдәнияте өчен көрәшүне бетерми»². («Со временем завоеванная нация забывает о своей завоеванности, не противится единству государства, вместе с господствующими нациями защищает свою землю от общих врагов. Однако она (нация. – М.И.)

¹ Газиз Г. Милләтне ничек аңлайсыз? Мөкәддәмә // Аң. 1913. № 22. Б. 397.

² Там же. С. 397.

не прекращает культурного противостояния, борьбу за национальный язык, религию, национальные обычаи, национальную культуру»).

Национальная идея представляется Г. Газизу не как замкнутая на самой себе, а как открытая для других идей: *«Ләкин яхшы миллият һичбер вакытта бер фикер, бер идея, бер гомум мәдәният тудыру белән калмый, алар аны яңартып тора, яхшыларын чит миллиятләрдән ала»*¹ («Однако хорошая нация никогда не ограничивается одной мыслью, одной идеей, одной культурой; она постоянно обновляет их, беря все хорошее от других наций»).

Татарский ученый пишет о том, что каждая нация участвует в мировом межнациональном процессе, представляемом как взаимодействие национальных идей: *«Гомумән уйлаганда, дөнъяның мәдәният сергесенә (выставкасына) миллиятләр яңа мәдәниятләрен куялар»*² («Обобщая, можно сказать, что нации выставляют свои новые культуры на мировую выставку культур»).

С суждениями Г. Газиза во многом созвучны размышления Дж. Валиди в опубликованной в 1914 году в Оренбурге книге «Нация и национальность» («Милләт вә миллият»).

Вынесенное в заглавие понятие «миллият» используется в сочинении Дж. Валиди в различных контекстах:

*«Миллиятнең башыны инсанда ижтимагый хәят башланганнан алып йөрттергә туры килә... Жәмгыять тышкы вә вакытлы рабиталар (бэйләнешләр. – М.И.) илә генә түгел, бәлкиәдәбият, мәдәният, игътикад, тарихи ганганә (традиция. – М.И.) кебиәсаси, рухи рабиталар илә багланып, бер жәрдә ныклап урнашканнан соң гына... бер милләт итеп аталадыр»*³ («У истоков национальности начало общественной жизни у человечества... Общество называется нацией не только по причине внешних и временных связей, а может, лишь тогда, когда люди, связанные такими духовными явлениями, как литература, культура, вера, исторические традиции, обосновываются на одной территории»).

*«Ул хәлдә миллиятне “кан, дин, тел, гадәт вә ганганә кебиәсарның берлеге сәбәпле бергә жәылган бер жәмгыяте инсания” диеп тәгъриф итсәк, шаять ялгышкан булмамыз»*⁴.

¹ Газиз Г. Милләтне ничек аңлыйсыз? Мөкәдәмә // Аң. 1913. № 22. Б. 397.

² Там же. С. 397.

³ Валиди Ж. Милләт вә миллият // Жамал Валиди: әдәби һәм тарихи-документаль җыентык (Джамал Валиди: лит. и ист.-документ. сб.). Казан: Жыен, 2010. Б. 41.

⁴ Там же. С. 41.

(«В таком случае, мы не ошибемся, если определим национальность как “человеческое сообщество, объединенное общностью происхождения, религии, языка, традиций”»).

«Тәһназыге бәка (яшәү өчен керәш), хәят вә истикъяль (яшәеш һәм бәйсезлек) юлында дөнъяның астын-өсткә китереп бетерүче, жиһмерүче, төзәтүче, очыручы, урчәтүчеәлхасыйль (кыскасы), бөтен силсилаи тарихияне (тарих чылбырын) ошбу булган шәкел (рәвеш) вә тәртип үзрә тезүче вә сәйярәмеһнең (планетабызның) өстене хәзерге хәлендә тотучы гамилләрне (факторларны), куәтләрне эзләгәндә, без миллият идеясенә бу эшләрдә иң күп гәлякадар (бәйләнешен булуын) күрәмеһ»¹ («Когда ищешь факторы и силы, определяющие исторический порядок и современное состояние нашей планеты, видишь, насколько значима для последних идея национальности»).

Смысл первого высказывания состоит в утверждении, согласно которому формированию нации возможно лишь в том случае, если социальная общность складывается на основе общей культуры, литературы, традиций, а также территориальной общности.

Во втором определяются формирующие «национальность» начала: «кровь» (кровные узы), язык, религия, традиции.

Наконец, в третьем фрагменте «национальность» определяется как идея.

Значительное место в сочинении Дж. Валиди занимает вопрос о национальной идентичности татар. Автор в исторической ретроспективе пишет о представлениях татар о самих себе, указывая, что национальное самосознание у татар начинает формироваться только в конце XIX века. До этого времени, по мнению ученого, представления татар о своей идентичности были «весьма туманными и путанными» и основывались на противопоставлении сакральных религиозных и мифологических топосов и символов (Мекка, Медина, Бухара, мечеть, кибла, гора «Каф» и др.), воспринимаемых как «свое», реалиям «чужой» культуры (церковь, поп, икона, учитель и пр.). Такие представления, как отмечает Дж. Валиди, нельзя считать основополагающими для национальной идентичности: *«Буны, әлбәттә, бер миллият диеп булмый, чөнки бу тормыштан аерым тора торган, дөнъяви булмаган, хаклык вә батыйльлекәсасына корылган бер фикер, бер*

¹ *Валиди Ж.* Милләт вә миллият // *Жамал Валиди: әдәби һәм тарихи-документаль җыентык* (Джамал Валиди: лит. и ист.-документ. сб.). Казан: Җыен, 2010. С. 42.

хис. Бу вакытның татары дөнъяда англиз, рус, нимес, француз кеби милләтләрнең барлыгын белмәгән кебек гарәп, фарс, төрек татар кебекләре дә аерым бер миллият итеп ачык тасвир итә алмый»¹ («Это, конечно, нельзя называть национальностью, так как это – далекие от жизни, религиозные мысли и чувства. Живущие в это время татары, подобно тому, как не знали о существовании в мире таких наций, как англичане, русские, немцы, французы, не имели четких представлений и об арабах, персах, тюрко-татарах как отдельных национальностях»). Условием формирования национальности у татар Дж. Валиди называет их приобщение к мировой культуре: не только к восточной, с которой татарская связана религиозной общностью, но и западной, осмысливаемой как «другое» по отношению к «своему». Этот процесс, по мнению автора сочинения, начинается в конце XIX века, когда в татарской культуре начинается период обновления. Именно с джадидизмом (реформой образования, диалогом с европейской культурой и пр.) связывает Дж. Валиди формирование национальной идентичности у татар.

Следует отметить, что наряду с национальной идентичностью Дж. Валиди пишет о значении гражданской идентичности. Татары, считает, автор, будучи интегрированными в российское государство, являются частью гражданской нации, что делает необходимым освоение ценностей русской культуры: «Без, Русия кул астында бер милләте мәхкүмә (хөкем астында буйсынып торган милләт)... Ләкин без рус кануны, рус хөкеме астында гына түгел, бәлки аның өстенә рус мәдәнияте, рус ыкътисады, рус әдәбияты хөкеме астындамыз. Шуның өчен безнең каршымызда канун вә хөкем иясе булган рус хөкүмәте генә түгел, мәдәният, әдәбият, вә ыкътисады күәткә малик рус милләте дә бар. Руслыкның бу ике төрле хакимиятенең соңгысы, әлбәттә, куәтләрәк вә әһамиятләрәк»² («Мы – подчиненная России нация... Но мы живем не только в подчинении русскому законодательству и правлению, но также под властью русской культуры, русской экономики, русской литературы. Поэтому мы имеем дело не только с русским государством, но и с русской нацией, обладающей культурой, литературой и экономической мощью...»). И еще: «Безгә бу хәлдә ике ноктага карап тырышырга кирәк: беренче, миллиятне сакларга. Бу, әлбәттә, кәләпуши, комганны саклау түгел, югарыда сөйләнгән милли

¹ Там же. С. 64.

² Валиди Дж. Указ. соч. С. 73.

әсасларны саклау вә заманга муафыйк сүрәттә саклау. Буның өчен милли мәктәп, милли әдәбият, мили сәнгать кирәк. Икенче: Русия мәмләкәтенең бер гражданы булу. Әлбәттә, буны милли мәктәп вә милли әдәбият кенә тәэмин итә алмый. Буның өчен без рус мәктәбе, рус әдәбияты илә азыкланырга кирәк»¹ («В таком положении нам надо прикладывать усилия в двух направлениях: во-первых, сохранять национальность. Это, безусловно, не означает сохранение каляпуша и кумгана, но сохранение национальных основ, о которых говорилось выше, притом сохранение их сообразно современности. Для этого необходимы национальная школа, национальная литература, национальное искусство. Во-вторых, необходимо быть гражданами России. Конечно, только национальная школа и литература не смогут обеспечить это. Для этого мы должны приобщаться к русской школе, русской литературе»).

Известный татарский лингвист Г. Шараф, как и Дж. Валиди, разграничивает понятия «милләт» и «миллият»: *«Нәселләре бер, тарихлары бәйләнгән, телләре якын халыклар бер милләт тәшкил италәр. Шул халыклардагы бер-беренең якынлык тойгысы бер-берсе илә (белән) бәйләнгәнлекларен хис итүләре миллият дип атала»². («Народы, связанные общностью происхождения, историей, сходством языков образуют нацию. Чувство близости друг к другу у этих народов, связи друг с другом называется национальностью»).*

«Миллият» определяется ученым как чувство (тат. «тойгы») родства, близости друг другу. Его основами, по мнению Г. Шарафа, являются языковое родство и общность происхождения и истории: *«Миллиятнең әсаслары (үзенчәлекләре. – М.И.) тәгърифтә (аңлатмада. – М.И.) әйтелгәнчә, тел якынлыгы, нәсел якынлыгы вә тарихи кардәшлектер»³. («Основы национальности... составляют близость языков, общность происхождения и историческое родство»).*

В этой связи, считает ученый, татары не могут составлять одну нацию ни с арабами, русскими, народами западной Европы (по причине различия языков), ни с крымскими татарами и тюркскими народами, проживающими на территории Туркестана (по причине различного происхождения и истории).

Утверждая синтетическую природу национальной идентичности (*«Гомумән, бер милләт тәшкил итәр өчен тел, нәсел вә тарих*

¹ Там же. С. 74

² *Жан Шәрәф*. Ничек аңларга? // Аң. 1914. № 2. Б. 40.

³ Там же. С. 41.

кардәшлеге – һәр өчәве лязим (тиеш) һәр сәләрдәр» – «В общем, для нации одновременно обязательны язык, общее происхождение и историческое родство»), Г. Шараф отрицает общность религии и государства как основания национальности: *«Миллиятнең дин вә Ватан кебек җамигаларга (җыелуларга) да, икътисади хәл вә кәйфиять (рәвеш) берлеге кебек җамигаларга да һич мөнәсәбәте булмаска тиеш. Милләт үзе Ватан вә дин кебек тулы хаклы бер җамига Ватаннарыбыз бер булганда гына бездә русларга милли якынлык булуы мөмкин булмаганы кебек, диннаребез бер булганда гына Хәбәшстан (Эфиопия) мөселманнары да безнең белән бер милләт була алмыйлар»*¹. («Национальность никак не связана с общностью религии и Родины. Подобно тому, как у нас не может быть национальной близости с русскими, с которыми мы проживаем на общей Родине, живущие в Эфиопии мусульмане также не могут составлять с нами общую нацию»).

Отвечая на вопрос о сущности понятия «милли вөждан» (досл. «национальная совесть»; в данном контексте употребляется в значении «национальное сознание»), Г. Шараф пишет: *«Милли вөждан – үзеңне милләтнең бер кисәге итеп хис итү, милләтнең гомумән күтәрелү вә төшүен үз шәхси күтәрелү вә төшүеңнән артыграк итеп вә милләтнең һәр фәрденең (кешесесенең) күтәрелү вә төшүен үз күтәрелү вә төшүенә мөсави (тигез) итеп хис итүдән вә шулай хис итәргә тырышудан гыйбарәттер»*² («Национальное сознание – чувство себя частью нации, переживание национального подъема и упадка сильнее собственных, а успехов и неудач каждого из представителей своей нации как собственных»).

В данном определении существен ценностный аспект: национальное сознание, по мнению ученого, предполагает приоритет ценности нации, когда иные (личные) интересы и стремления подчиняются национальным.

Заслуживают внимания рассуждения Г. Шарафа о национальном в литературе: *«Әдәбиятта миллият – әдиб вә шагыйрьләребез тарафыннан күбрәк милли телләрне күрсәтү, милли тормыштан алынган ләүхәләр (күренешләр) бирүдә вәзәсләренә милли тарихтан темалар (мәзүз) алу да булырга тиеш»*³ («В литературе национальное должно проявляться в показе национальных языков, картин из нацио-

¹ *Җан Шәрәф. Ничек анларга? // Аң. 1914. № 2. 41.*

² Там же. С. 41.

³ Там же. С. 42.

нальной жизни, в обращении к национально-историческим темам»).

Проблема сохранения национальной идентичности татар в российском государстве в начале XX века становится одной из основных в выступлениях татарских публицистов. Садри Максуди, подчеркивая непреходящее значение национального сознания, противопоставляет два типа национализма. С одной стороны, «агрессивный национализм», сущность которого состоит в стремлении господствующих, политически независимых наций распространить свои язык, культуру, образ жизни на другие нации: *«Мөстәкыйль милләтларда милләтчелек һәрвакыт агрессивный була. Ул башканы үзенә охшату нияте белән яна»* («У независимых наций национализм всегда бывает агрессивным. В его основе – стремление сделать другие нации похожими на себя»). С другой – национализм как стремление в условиях отсутствия национальной государственности сохранить свою национальную идентичность в языке, традициях: *«Мәхкүмә милләтларда исә милләт фикере бөтенләй башка рәвештә аңлана: мәхкүмә милләтларда миллият фикере ата-бабаларыннан калган газиз тел, мөкәтдәс, бер кадерле горөф-гадәтләр, өйрәнгән тормыш ысулларын сакларга тырышудан гыйбарәт – кыскасы, бабаларыннан мирас булган, үзләре өчен гарәби бер тормыш рәвешләрен, яшәешләрен саклауны фидакаренә теләүдән гыйбарәт була!»*. («У подчиненных наций национальное сознание понимается совсем иначе: сохранение доставшегося в наследство от предков родного языка, священных и дорогих обычаев, жизненного уклада, в беззаветной преданности идее сохранения доставшегося от предков образа жизни»).

Позиция С. Максуди не исключает диалога с другими нациями: *«... без башка кавемнәргә, хосуса, бездән мәдәниятләрәк милләтләргә хөрмәт итәбез. Алардан яхишырак нәрсәләрне алабыз. Ләкин катгый рәвештә аларга охшап, алар арасында эреп бетәргә теләмибез»*². («Мы с уважением относимся к другим народам, в частности, тем, которые более развиты в культурном отношении, нежели мы сами. Но не желаем полностью уподобиться им, раствориться в них»).

Оценивая взгляды С. Максуди по поводу национального, А. Хабутдинов пишет: «Здесь он (С. Максуди) выступил сторонником классического французского определения политической нации как общности граждан государства. Максуди утверждал, что

¹ *Жан Шәрәф. Ничек аңларга? // Аң. 1914. № 2. С. 105.*

² Там же. С. 106.

“в каждом государстве есть, так сказать, политический титул – американец, француз и т.д., но в каждом государстве существует масса национальностей, которые во имя своих традиций, своих особенностей быта, которые у них существуют, отстаивают и будут отстаивать свои традиции, и в этом смысле я татарин и защищаю свой быт – но политически я русский гражданин”¹.

Проблема социально-культурного положения татар в России была одной из основных в трудах Г. Исхаки, статьи которого печатались не только в татарских газетах и журналах, но и в русской периодической печати.

Оценивая положение татар в современном российском обществе, Г. Исхаки на страницах журнала «Национальные проблемы» (1915, № 1) писал: «К сожалению, и по сей час в ходу старые представления о мусульманах, до сих пор не перестали мерить нас старым екатерининским аршином, расценивать вышедшими из употребления ассигнациями. Глубоко несправедливое отношение к нашим ценностям, способное вызвать неожиданные крупные недоразумения, покоится, по нашему мнению, на тех ненормальных проявлениях внимания к нам, какими дарит нас русская печать: нами преимущественно интересуются миссионеры и востоковеды; но первые из них по своей профессии не могут относиться объективно ко всему, что мы делаем и что творим... Вторая категория, способная мыслить только археологически, не может оценить по достоинству результатов культурного творчества ранее чем через 300 лет, а русская интеллигенция, нормально мыслящая, с объективными мерилami, никогда к нам не приходила, не проявляла к нам ни дружбы, ни вражды»².

Г. Исхаки выступает как публицист, переживающий за судьбу татарской нации и подчеркивающий роль интеллигенции в распространении знаний о татарах в русском мире: «Наша же многочисленная интеллигенция, поглощенная работой среди своего народа, не могла первая прийти к русскому обществу. Она предпочитала молчать, отчасти преднамеренно, отчасти под давлением внешних причин; но теперь, когда перед русской общественной мыслью ставятся на очередь национальные проблемы, мусульманская

¹ Хабутдинов А. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – нач. XX в. Казань, 2001. С. 248.

² Исхакий Г. Эсэрлэр: 15 томда. Т. 7: Публицистика (1915–1916). Казан: Татар. кит. нәшр., 1998. Б. 313–314.

интеллигенция, как органическая часть своего народа, не может остаться посторонним зрителем и, мобилизовав свои слабые силы, должна принять посильное участие в ознакомлении русского общества со своими национально-культурными чаяниями и стремлениями, а также способствовать развитию добрососедских отношений между различными народностями Империи на почве взаимного понимания и уважения»¹.

Дискурс идентичности в татарской интеллектуальной культуре начала XX века содержал концепты, которые определяли интеллектуальные поиски, связанные с понятиями «нация», «национальность», «национальное» в европейской и русской культурах. Суждения татарских ученых и публицистов начала XX века зачастую оказываются созвучными идеям русских философов и ученых. В частности, обращает на себя внимание сходство приведенных суждений о национальной идентичности как основе интеграции человека в мировую культуру (Г. Губайдуллин, Дж. Валиди) с размышлениями русского философа Н. Бердяева. «Человек, – пишет Н. Бердяев, – входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек, а не отвлеченный человек, как русский, француз, немец или англичанин. Человек не может перескочить через целую ступень бытия, от этого он обеднел бы и опустел бы. Национальный человек – больше, а не меньше, чем просто человек, в нем есть родовые черты человека вообще и еще есть черты индивидуально-национальные. Можно желать братства и единения русских, французов, англичан, немцев и всех народов земли, но нельзя желать, чтобы с лица земли исчезли выражения национальных ликов, национальных духовных типов и культур. Такая мечта о человеке и человечестве, отвлеченных от всего национального, есть жажда угашения целого мира ценностей и богатств»².

Выступая против космополитизма («Космополитизм и философски и жизненно несостоятелен, он есть лишь абстракция или утопия, применение отвлеченных категорий к области, где все конкретно»), Н. Бердяев подчеркивает непреходящее значение национального в творческой деятельности человека («Все творческое в культуре носит на себе печать национального гения...

¹ *Исхакый Г. Әсәрләр*: 15 томда. Т. 7: Публицистика (1915–1916). Казан: Татар кит. нәшр., 1998. – Б. 314.

² *Бердяев Н. Судьба России // Бердяев Н. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России*. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. С. 305.

В национальном гении раскрывается всечеловеческое, через свое индивидуальное он проникает в универсальное») и указывает на диалектическую связь национального и общечеловеческого: «Все великие национальные культуры – всечеловечны по своему значению. Нивелирующая цивилизация уродлива. Культура воляпюка не может иметь никакого значения, в ней нет ничего вселенского. Весь мировой путь бытия есть сложное взаимодействие разных ступеней мировой иерархии индивидуальностей, творческой вращение одной иерархии в другую, личности в нацию, нации в человечество, человечества в космос, космос в Бога. Можно и должно мыслить исчезновение классов и принудительных государств в совершенном человечестве, но невозможно мыслить исчезновение национальностей. Нация есть динамическая субстанция, а не преходящая историческая функция, она корнями своими врастает в таинственную глубину жизни. Национальность есть положительное обогащение бытия, и за нее должно бороться, как за ценность»¹.

С суждениями С. Максуди о двух типах национализма перекликаются идеи Н. Трубецкого об истинном и ложном национализме. Утверждая национальную самобытность каждой культуры и отрицая возможность одинаковой для всех общечеловеческой культуры Н. Трубецкой пишет о том, что «истинным, морально и логически оправданным может быть признан только такой национализм, который исходит из самобытной национальной культуры или направлен к такой культуре»².

Такому (истинному) национализму философ и ученый противопоставляет национализм ложный, основывающийся не на самопознании (Н. Трубецкой считает, что основу человеческой индивидуальности, равно как и национальной самобытности, составляет способность человека к самопознанию), а либо навязчивой идее стать как «другие», т.е. сравняться с другими нациями («Когда исторические условия, – пишет Н. Трубецкой, критикуя поборников европеизации наций по романо-германскому типу, – складываются так, что данный народ подпадает под власть или экономическое господство другого народа, совершенно чуждого ему по духу, и не может создать самобытной национальной культуры без того, чтобы освободиться от политического ига или экономического засилья иноплеменников,

¹ Там же. С. 306–307.

² Трубецкой Н. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. – М.: Аграф, 2000. С. 111.

– стремление к эмансипации, к государственной самостоятельности является вполне основательным, логически и морально оправданным. Однако следует всегда помнить, что такое стремление правомерно именно лишь в том случае, когда оно появляется во имя самобытной национальной культуры, ибо государственная самостоятельность, как самоцель – бессмысленна», либо на «воинствующем шовинизме» («Здесь дело сводится к стремлению распространить язык и культуру своего народа на возможно большее число иноплеменников, искоренив в этих последних всякую национальную самобытность. Ложность этого вида национализма ясна без особых объяснений. Ведь самобытность данной национальной культуры ценна лишь постольку, поскольку она гармонирует с психическим обликом ее создателей и носителей. Как только культура переносится на народ с чуждым психическим укладом, весь смысл ее самобытности пропадает и сама оценка культуры меняется»), либо на «культурном консерватизме», «который искусственно отождествляет национальную самобытность с какими-нибудь уже созданными в прошлом культурными ценностями или формами быта и не допускает изменение их даже тогда, когда они явно перестали удовлетворительно воплощать в себе национальную психику» («В этом случае, совершенно как и при агрессивном шовинизме, игнорируется живая связь культуры с психикой ее носителей в каждый данный момент и культуре придается абсолютное значение, независимое от ее отношения к народу: “не культура для народа, а народ для культуры”»)¹.

Указанные сходства свидетельствуют не столько о рецепции татарскими учеными и публицистами идей о национальном, высказывавшихся русскими мыслителями начала XX века (хотя, как показывают содержащиеся в трудах татарских ученых ссылки, они были знакомы как с трудами русских, так и с сочинениями европейских ученых конца XIX – нач. XX в. по проблемам национального), сколько именно о резонансе взглядов татарских и русских интеллектуалов, основой для которого (как следует из приведенных трудов) стало понимание национального самосознания (национальной идеи) как залога многообразия человеческой культуры.

Теоретические и публицистические труды татарских интеллектуалов, посвященные проблеме национального, в большинстве случаев содержали размышления о национальной

¹ *Трубецкой Н.* Об истинном и ложном национализме... С. 111–114

идентичности татарского языка, фольклора, литературы, искусства.

В татарской эстетической мысли начала XX века эти вопросы имели едва ли не первостепенное значение. Так, Г. Ибрагимов в предисловии к опубликованному в 1915 году под названием «Альбом» собранию репродукций произведений изобразительного искусства «Альбом мөнәсәбәте белән бер-ике сүз» («Несколько слов по поводу Альбома»), рассматривая искусство как порождение особой способности и потребности человека к восприятию и переживанию природы и жизни (*«Хәят вә табигатьнең төрле күренешләре һәм андагы көчләрең бәрелешүеннән туган төрле хадисәләр безнең йөрәгемездә бер тәэсир, бер хис, бер мәгънә уйгаталар. Мәнә шул хис, шул мәгънә, шул тәэсир йөрәктә кала алмый, ул дөньяга чыгарга сорый, табигать бу сорауга җавап бирә: сәнгатькәрләр аны башкаларда да шул тәэсирне уйгачак бер рәвеш белән ифадә кыйлалар – шагыйрь, әдип бер поэма, бер хикәя вә бер роман яза..., рәссамнар йөрәкләрендә уянган ул тәэсирне киндер өстенә буяулар белән тәҗәссем иттерәләр, һәйкәлтәрашлар аны, һәйкәлләре белән гәүдәләндереп, безнең каршымызга куялар...»*) – «Различные явления природы и жизни и события, происходящие от столкновений существующих в них сил порождают в наших сердцах какое-то впечатление, чувство, смысл. Это чувство, это содержание, это впечатление не могут остаться в сердце, требуют выхода в мир. Деятели искусства выражают их так, что возбуждают и в других то же впечатление: поэт, писатель пишут поэму, рассказ, роман... художники красками переносят на холст пробужденные в их сердце впечатления, скульпторы представляют их нашему взору в виде скульптур...»), Г. Ибрагимов указывает на общность переживаний поэта, живописца, композитора, с одной стороны, и читателя, зрителя, слушателя, с другой, как основу искусства: *«Сәнгатькәрнең – теләсә шагыйрь вә әдип булсын, теләсә рәссам вә композитор булсын – халыкка мөнәсәбәтенә, халыкның аны үз итүенә, йөрәгенә якын алуның сәре – иштә шул йөрәк арасындагы уртақ тәэсирнең шул әсәрдә, шул рәсемдә, шул көйдә табигый вә ачык тәҗәссем итүендә, сүз беләнме, рәсем беләнме – шуның гәүдәлүнә алуунда; тагы ачыграк әйткәндә, сәнгатькәр йөрәгеннән халык йөрәгенә тугърыдан-туры юл салынуындадыр»*¹ («Секрет близости деятеля искусства (будь то поэт или писатель, художник или композитор) народу, его (народа – М.И.) сердцу заключается в естественном и понятном воплощении

¹ *Ибрагимов Г. Әсәрләр: 8 томда. Т. 5.* Казан: Татар кит. нәшр., 1978. Б. 179–180.

общих (для деятеля искусства и народа. – *М.И.*) впечатлений в произведении литературы, картине, мелодии, в способности представить их (впечатления. – *М.И.*) посредством слова или картины; говоря яснее, в умении проложить прямой путь от сердца деятеля искусства к сердцу народа»). Образное уподобление резонанса между переживаниями художника (в широком смысле) и народа пути от сердца к сердцу свидетельствует о диалогическом понимании искусства татарским ученым и писателем. Одновременно обращает на себя внимание критерий эстетической оценки: близость произведения искусства народу (нации).

Размышляя о развитии искусства у татар, Г. Ибрагимов указывает на влияние на национальное искусство исторически складывающихся условий национальной жизни. Автор статьи пишет, в частности, о неразвитости музыки и живописи у татар: «... “Ашказар” вә “Тафтиләү” ияләре русның Чайковскилары, полякның Шопеннары була алмаган икән – моның өчен табигатькә түгел, тарихка, язмышка үпкәләргә мәҗбүрмез. Теләгән гөлнең тууы өчен орлык кына җитми, аның яхшы туйфракка чәчелүе, вакытына яңгыр вә кояш тиюе белән, таш белән, фәлән белән басылып калмавы шарт. Безнең халыкның табигәтенә чәчелгән музыка истигъдадлары-орлыклары – шул шартлар булмаганнан гел булып үсә алмый калганнар. Чәчәк ату вә җимеш бирүне хәтергә дә китереп булмый инде: музыка хәрәм иде, аның белән шөгъльләну – эдамнең бөтен игътибарын юк итә иде»¹ («В том, что сочинители мелодий “Ашказар” и “Тафтиляу” не были Чайковскими и Шопенами, мы должны сетовать не на природу, а на историю, судьбу. Для того, чтобы появился на свет желаемый цветок, недостаточно только семени, для этого необходимо, чтобы была хорошая почва, были солнечные лучи и дождевая влага, чтобы оно (семя) не погибло под камнем. Музыкальные способности, дарованные нашему народу, из-за отсутствия таких условий не смогли прорасти. А уж о том, чтобы вырасти до цветов и дать плоды не приходится и говорить: музыка была харамом...»); «Тәрсим сәнгәтенең хәле тагын мөшкүл иде: сүрәт хәрәм иде, җанлы нәрсә сүрәте булган җирдә намаз дөрест түгел, ул өйгә фәрештә керми, ясаган һәрбер сүрәт кыямәттә җан сорый иде...»² («Еще более тяжелым было положение живописи: изображение было харамом, там где есть изображения

¹ *Ибрагимов Г.* Әсәрләр: 8 томда. Т. 5. Казан: Татар кит. нәшр., 1978. С. 184.

² Там же. С. 185.

людей намаз неправильный, такого дома (с изображениями. – М.И.) сторонятся ангелы, каждое изображение в Судный день потребует душу...»).

Ссылаясь на известных европейских теоретиков искусства XIX века (И. Тэна и Д. Рескина) и подчеркивая роль искусства в выражении духа времени («*Ипполит Тэн сәнаигы нәфисә нәрсәләрнең маһиятен, асыл табигатен ача, диде. Рескин тарихи кавемнәрнең асыл табигатләре, рухлары һич яңлыш булмас мәртәбәдә тик сәнгатьләрендә генә ингыйкас итә икәннен сөйләде*»¹ – «Ипполит Тэн утверждал, что в произведениях искусства раскрывается сущность, природа предметов. Рескин писал о том, что природная сущность и дух народов преломляются только в искусстве»), Г. Ибрагимов указывает на исключительное значение искусства в выражении духа нации: «*Икътисад, гыйлем, һөнәр – боларның һәркауясы бәйнәлмилал нәрсәләр. Русмы, татармы, французмы – моңар карап аерылмый. Ике жүрдә ике французга дә дүрт, татарга да; жүр шары урыска да түгәрәк, немеәка дә! Болар турында икенче халыктан алырга ихтыяж – миллият ноктасына кагылмый. Ләкин сәнаигы нәфисә алай түгел; музыка, тәрсим, әдәбият – болар халыкның рухы, болар һәр халыкның үзенә, тик үзенә махсус. Рәссам Маковский белән музыкант Чайковский тик руста гына туарга, рус халкының рухынан гына чыгарга, Шопенны фәкәтә шул үткәнә шанлы, хәзерге көне кайгылы, киләчәге өмид вә куркыныч эчәндә булган агыр язмышлы мәгърур Польшаның йөрәге генә тудырырга мөмкин; шулай һәр халыкның сәнгате – аның үзенең аерым жаны, аерым йөрәге, аның тик үзенә генә мәгълүм, тик үзе генә аңлый ала торган серле руханиятедер. Миллиятнең асыл тамыр жәячәк жүрәге дә шулдыр*»² («Экономика, знания, ремесла – все это вещи интернациональные. Русские, татары, французы отличаются не этим. Дважды два – равно четырем и для француза и для татарина; земля круглая и для русского, и для немца!... Иное дело – искусство; музыка, скульптура, литература – это дух народа, это все, что свойственно каждому народу, исключительно только ему. Художник Маковский и композитор

¹ *Ибрагимов Г. Әсәрләр: 8 томда. Т. 5. Казан: Татар кит. нәшр., 1978. С. 193.*

² В монографии Д.Ф. Загидуллиной, посвященной становлению и этапам развития литературной теории у татар, данная работа Г. Ибрагимова рассматривается как программная для одного из выделяемых автором исследования направлений (школ) – «рухиятчеләр мәктәбе» (от татарского «рух» – дух). См.: *Загидуллина Д.Ф. Әдәбият кануннары һәм заман. – Казан: Татар кит. нәшр., 2001. Б. 199.*

Чайковский могли появиться на свет только у русских, выйти из русского духа, Шопена могло породить только сердце Польши, страны с великим прошлым, горестным настоящим и исполненным надежд и тревог будущим. Так и искусство каждого народа – это его душа, сердце, только ему известная, только ему понятная таинственная духовность. Это и есть та почва, в которой укоренена национальность»).

Концептуальной основой в этой и других работах Г. Ибрагимова 1910-х гг. является понимание искусства как выражения национального духа, что было характерно для многих деятелей татарской культуры начала XX века (Г. Рахима, Дж. Валиди, Г. Баттала, Г. Губайдуллина).

Примечательна в этом плане работа Г. Рахима «Взгляд на нашу народную словесность» («Халык әдәбиятымызга бер караш», 1914), в которой ученый пишет о национальном своеобразии татарских песен (жыр).

Как и Г. Тукай, прочитавший четыре года ранее в Восточном клубе лекцию «Народная словесность» («Халык әдәбияты»), Г. Рахим в своей ранней работе задается вопросом о национальных особенностях татарского песенного творчества, сопоставляя татарские лирические песни (тат. *жыр*) с песнями других народов (русских, киргизов, башкир, казахов).

Предметом внимания Г. Рахима становится поэтика татарских песен, рассматриваемая как соответствующая национальному духу татар.

Анализируя особенности композиции, стиховой формы, приемы выразительности в татарских коротких песнях, Г. Рахим устанавливает связь между их поэтикой и напевами (көй), на которые они исполняются: «*Татар жырларының вәзеннәрен жырлап караганда гына табыт була. Юкса, хәзер жыелып мәжмугаларга теркәлгән жырларны тикшереп, бер нәтижәгә дә килү мөмкин түгел. Жырларыбызның вәзенен эзләгәндә, аны кәгазь өстенә язылган жырлардан эзләмичә, жырларыбызның көйләреннән, аларның музыка жәмләләреннән эзләргә тиеш була. Татар жырларының сүз жәмләләре (текстлары) һәрвакыт музыка жәмләләренә ияртелә*»¹ («Размеры татарских лирических песен, – пишет ученый, – можно определить только при их исполнении. Если изучать только собранные в сборниках песни, то невозможно прийти ни к какому выводу. При

¹ *Рахим Г.* Халык әдәбиятымызга бер караш // Аң. 1914. № 21. Б. 384.

определении ритмов наших песен не следует ограничиваться только их записанными текстами, а нужно устанавливать их по напевам, музыкальным предложениям. Словесные предложения татарских песен всегда подчиняются их музыкальным предложениям»).

Наблюдения Г. Рахима над поэтикой татарских песен, принципами связи стиха и напева соединяются с эмоциональными размышлениями о выраженной в них национальной психологии. В этих размышлениях Г. Рахим предстает перед читателями не столько как ученый, сколько как художник слова. Он цитирует Г. Тукая («Национальные мелодии» – «Милли моннар»), Г. Исхаки («Исчезновение через двести лет» – «Ике йөз елдан соң инкыйраз»), Г. Ибрагимова («Любовь – счастье» – «Сөю – сәгатат»), А.К. Толстого («Князь Серебряный») и пишет о переживаемом во время исполнения татарских песен чувстве национального: *«Читләр теләсәләр ни әйтсеннәр, ләкин һәрбер татар күңеле өчен үз музыкабыз бөтен дөнья музыкасына караганда да кадерлерәк, матуррак, сөйкемлерәк. Ул кайсы татарның күңелен кузгатмый? Кайсыбызның тойгыларының иң нечкә кылларын кыймылдатмый? Моңланган вакытта кайсыбызның күзезбездән рәхәт күз яшьләре агызмый? Кайсыбызның уйларын үткән һәм киләчәк заманнарга өстерәми? Кайсыбызның хыялларын әллә кайларга, күкләргә аттырмый?»*¹. («Кто бы что ни говорил, но для каждого татарина наша музыка дороже, красивее, чем мировая музыка. Кто из татар не испытывает от нее волнения? У кого из нас она не затрагивает самые сокровенные чувства? У кого из нас во время пения не появляются на глазах слезы? Кто из нас не уносится мыслями в прошлое и не задумывается о будущем? Чьи мечты она (музыка. – М.И.) не устремляет куда-то ввысь?»).

Таким образом, татарские народные песни Г. Рахим рассматривает как часть национальной культуры, в которой выражается национальная идентичность татар. Примечательно, что в написанной годом ранее статье «Тукаев – народный поэт» («Тукаев – халык шагыйре») ученый называет музыкальность поэзии Г. Тукая одной из основ народности его творчества.

С середины 1920-х гг. в татарской культуре конструируется новая идентичность. Нереализованный проект штата Идель-Урал, преследование большевиками лидеров национального движения татар, вследствие которого многие из них оказались в вынужденной

¹ Рахим Г. Халык әдәбиятымызга бер караш // Аң. 1914. № 22. Б. 400.

эмиграции, начавшаяся реформа татарского алфавита, – все это проявления национальной политики новой власти. Ее усилия были направлены на создание новой идентичности, в которой на первое место выходят социальные (классовые) маркеры, а национальные – маргинализируются.

Вместе с тем политическое руководство страны создавало условия для развития национальных культур. В начале 1920-х гг. происходит институционализация науки у татар: в 1921 г. создается Академический центр Наркомпроса ТАССР, в ведение которого передаются не только вопросы науки, но и национального искусства¹. Ученые Академцентра (Г. Ибрагимов, Дж. Валиди, В. Богородицкий, Н. Воробьев, Г. Губайдуллин, Г. Сагди, Г. Шараф, Н. Фирсов, М. Худяков и др.) вели активную научную деятельность в области национальной истории, литературы, этнографии, языкознания. Зачастую они занимали принципиальную позицию по вопросам, имеющим непосредственное отношение к судьбе языка и литературы. Показательна в этом отношении дискуссия о реформе тюркских алфавитов на состоявшемся в 1926 году в Баку Первом тюркологическом съезде, на котором татарская делегация во главе с председателем Академцентра Татнаркомпроса Г. Ибрагимовым последовательно отстаивала право каждого народа на самостоятельный выбор алфавита. Эта идея (в конечном итоге, она была отражена в резолюции съезда: «Съезд считает введение нового алфавита и метод его проведения в отдельных тюрко-татарских республиках и областях делом каждой республики и каждого народа») представляется чрезвычайно плодотворной для тюркского мира: в ее основе мысль об исторически сложившемся многообразии тюркских языков и литератур и, одновременно, о сходстве между ними, которые являются основой для межъязыкового, межлитературного, а в широком смысле, межкультурного диалога.

В опубликованных на страницах татарской периодической печати статьях Г. Ибрагимова в связи с состоявшимся съездом высказывает свою точку зрения относительно отношений между тюркскими языками и литературами, используя понятие «литературно-культурная

¹ В структуре созданного 3 декабря 1921 года Академцентра существовала художественная комиссия с пятью подкомиссиями: литературной, театральной, музыкальной, изобразительных искусств, кинематографической. См.: Академический центр Наркомпроса ТАССР: документы и материалы. Казань: ИЯЛИ, 2015. С. 65.

федерация»: *«Төрөк телләренең һәрберенең аерым хасиятләре дә, һәммәгә уртақ хасиятләре дә бар. Шуңа карап телләр үзләренең эчке төзелешләрендә мохтар-автоном үсәләр, әммә гомуми нигезләре буенча бер-беренә багъланалар. Без моны «әдәби-мәдәни федерация» дип атасак, ачык булачактыр.¹ («У тюркских языков есть как особенные, так и общие свойства. Исходя из этого, в своем внутреннем строении они развиваются автономно, но связаны друг с другом общими основаниями. Будет ясным, если мы назовем это “литературно-культурной федерацией”»).*

Понятие «литературно-культурная федерация» в понимании Г. Ибрагимова включает в себя идею равноправия между национальными литературами и языками, когда каждая (ый) из них развивается самостоятельно, обладает имманентными свойствами, сформировавшимися в процессе их исторической эволюции, участвует в межлитературном процессе как его равноправный субъект и, одновременно, благодаря языковым и литературным сходствам, выступает как часть языкового и литературного сообщества.

Используемое Г. Ибрагимовым понятие не несет в себе политического смысла, это аналогия, посредством которой ученый определяет характер отношений между тюркскими языками и литературами: *«Һәрберәдәби тел тик үзенә караган эчке аерым хасиятләре, шартлары нигезендә мохтар-автоном рәвештә төзелә, ләкин башкаәдәби төрки телләр белән булган уртақ хасиятләр, гомуми нигезләр буенча алар белән якын багъланыш ясыи. әгәр сәяси атамаларны мәдәни-әдәби мәгънәләрне аңлату өчен [кулану] яраса, бу аерылу һәм бәрелешү мөнәсәбәтенәдәби-мәдәни федерация дип атарга мөмкин булыр иде. әдәби төрки телләренең бер-берсенә мөнәсәбәтләре, бер федерация эченә кергән мохтар-автоном бүлекләренең бер берсенә һәи гомумгә мөнәсәбәтләренә охшап рәвештә булыр»² («Каждый литературный язык проходит становление на основе присущих ему внутренних особенностей как самостоятельная автономия, но вступает в тесные связи с другими тюркскими языками на основе имеющихся между ними общих свойств. Если применить политические термины для объяснения литературно-культурных*

¹ *Ибраһимов Г.* Тюркология съезды нәрсә бирде? // *Ибраһимов Г. Әсәрләр* Т. 8. Казан: Татар кит. нәшр., 1987. Б. 273.

² *Ибраһимов Г.* Тюркология съездында тикшерелеп үтелгән мәсьәләләр // *Ибраһимов Г. Әсәрләр*. Т. 8. Казан: Татар кит. нәшр., 1987. Б. 291.

явлений, то можно было бы называть эти отношения притяжения и отталкивания литературно-культурной федерацией. Отношения между тюркскими литературными языками будут аналогичными отношениям между автономными субъектами, входящими в состав федерации»).

Г. Ибрагимов подчеркивает, что каждый из тюркских языков и каждая литература обладают своей идентичностью, складывающейся в процессе исторического развития. Различное отношение к вопросу об алфавите ученый объясняет историей формирования и развития разных тюркских языков и литератур. Реформа арабского алфавита применительно к татарскому языку и литературе объясняется Г. Ибрагимовым многовековой историей письменности у татар, более чем столетней историей книгопечатания и начатой еще в 60-е годы XIX века К. Насыри работой по реформированию арабского алфавита: «*Хәзер безнең типографияләребез, хәрәф жыючыларыбыз, мәктәпләребез, укытучыларыбыз, язучыларыбыз, басылып тарала торган дәреслекләребез, йөз мең басыла торган алифбабыз, көтөпханәләребез, карангы авыллардагы уку өйләребез – һәммәсе, һәммәсе шул төзәтелгән гарәп хәрәфләре нигезендә матбугат һәмдәбиятка корылганнар. Халкыбызның 30% шул хәрәф белән укырга-язарга өйрәнгәнләр. Менә бу зур мәдәни хәрәкәт машинасы туктаусызэйләнеп эшләп тора. Латинга күчү дигән сүз – бу машинасы туктатып, яңа нигездән яңадан-яңа юлларга күчереп утырту, үсеп торган мәдәни хәрәкәтнең барышын акырынайтү дигән сүздер»¹ («Сейчас у нас есть типографии, наборщики, школы, учителя, писатели, печатаемые учебники, азбука тиражом в сто тысяч, библиотеки, избы-читальни в глухих деревнях. Все это основывается на исправленной арабской графике. 30% нашего народа обучились грамоте этими буквами. Эта культурная машина работает безостановочно. Переход на латиницу означает остановку этой машины, замедление роста развивающейся культуры»).*

Вместе с тем, позицию башкирских, якутских, киргизских ученых по переходу на латиницу Г. Ибрагимов мотивирует особенностями развития письменности у башкир, якутов, киргизов: «*Әммә Башкортстанга, Якутстанга яки Кыргызстанга килсәк, без аларның латинны алабыз, дип бик әңсәл генә карар бирүләренәң*

¹ *Ибрагимов Г.* Тюркология съездында тикшерелеп үтелгән мәсьәләләр // *Ибрагимов Г.* Әсәрләр. Т. 8. Казан: Татар кит. нәшр., 1987. С. 283–284.

сәбәбен яхишы аңдыйбыз. Башкорт әдәбиятының беренче адымлары Бабичтан башлана. Киңәеп китүенә әле ике генә ел. Шуңар күрә алар зур бер мәдәни хәрәкәтне бөтенләй яңа рельсләргә күчерү кебек мәсьулият алдында түгелләр. Шулай ук... Кыргызстанда да ...әлифба да, матбугат та яңа туып килә, мәктәпне яңа ачалар, мөгаллимне яңа хәзерлиләр. Болар үзләре алдында туктаусыз эшләп торган машинаны сүтеп, яңа нигезгә кору мәшәккәтән түгел, бәлки бөтенләй буш урынга яңа бина салу, шуңа нигез сайлау кебек бер эш алдында торалар»¹ («Если же взять Башкортостан, Якутию или Кыргызстан, то нам хорошо понятна причина, по которой они очень легко согласны перейти к латинице. Первые шаги башкирской литературы начинаются с Бабича. Прошло всего два года, как она (башкирская литература. – М.И.) начала расти. Поэтому перед ними не стоит проблема перевода большого культурного процесса на новые рельсы. Так же и в Кыргызстане, где только зарождаются алфавит, печать, школа, начинается подготовка учителей. У них иные задачи: не сломать бесперебойно работающую машину, чтобы затем собрать ее на новом основании, а построить новое здание на пустом месте»)

Иными обстоятельствами, по мнению Г. Ибрагимова, мотивирована революционная позиция по отношению к арабскому алфавиту у азербайджанских ученых: «Әммә азербайжанның үзенә килсәк, боларда иске гарәп хәрәфләре, имлясы, әдәби телләре бер дә төзәтелмәгән яки бик аз төзәтелгән. Шуңар күрә, гарәп әлифбасының аларда сакланган хәле, рәвешә хәзергә ихтияҗларга, техникага бик зур уңайсызлык ясый»² («Если же мы посмотрим на Азербайджан, то у них (азербайджанцев) старые арабские буквы, орфография, литературный язык совсем не выправлялись или исправлялись незначительно. Поэтому то, в каком виде у них сохранился алфавит, доставляет большие неудобства современным техническим требованиям»).

Такая позиция не соответствовала взятому большевиками курсу на выравнивание национальных культур, стирание содержательных различий между ними. Конструирование новой идентичности требовало разрыва с прошлым (национальной историей, литературой, культурой). Письменность – это то, что связывает человека со своей национальной культурой, с историей народа. Для большевиков

¹ Там же. С. 284.

² Там же. С. 284.

принципиально важным было разрушить эту связь, дискредитировать идею преемственности в культуре, культурной памяти. Показательно, например, негативное отношение партийного и литературного руководства к национальным эпосам, интерес к которым объявлялся проявлением националистической идеологии¹.

Таким образом, дискурс идентичности в трудах татарских интеллектуалов начала XX века формировался на пересечении различных дискурсивных практик (науки, публицистики, литературной критики). Содержание основных понятий дискурса идентичности, его тезаурус не были результатом отвлеченного теоретизирования. Концепты «миллэт» (нация), «миллият» (национальность), «милли идея» (национальная идея), «милли аң» (национальное сознание), «милли рух» (национальный дух) обретали свое содержание в процессе осмысления национального языка, литературы, языка как обладающих собственной идентичностью и одновременно являющихся частью мирового языкового, литературного и культурного пространства. Вместе с тем их смыслы были связаны с многогранной деятельностью татарских интеллектуалов (политической, общественной, литературной), направленной на развитие татарской нации.

¹ «Националистические идеологи собственнических классов, – написано в 11-томной Литературной энциклопедии, – всегда искали и находили в особенностях эпоса и творений классиков своего народа выражение и подтверждение национальной «избранности». В зависимости от тенденций данного класса эти идеологи раскрывали в этих произведениях такую сущность «национального гения», которая совпадает с их помещичье-черносотенным, буржуазно-либеральным или мелкобуржуазно-демократическим идеалом». Напомним в этой связи жесткую реакцию партийного руководства страны на появление в начале 1940-х гг. публикации Н. Исанбета об эпосе «Идегей». В Постановлении ЦК ВКП(б) «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации» от 9 августа 1944 предписывалось «устранить допущенные отдельными историками и литераторами серьезные недостатки и ошибки националистического характера в освещении истории Татарии (приукрашивание Золотой Орды, популяризация ханско-феодалного эпоса об Идегее)». См.: Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 6. М.: Политиздат, 1971. С. 11.

Очерк второй

МОДУСЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЛИРИКЕ ГАБДУЛЛЫ ТУКАЯ (ОПЫТ СУБЪЕКТНОГО АНАЛИЗА)

В татарской литературе за Г. Тукаем прочно закрепилась репутация народного поэта. Формирование этой репутации начинается сразу после смерти поэта: почти все татарские газеты и журналы, издаваемые в разных городах России разместили на своих страницах некрологи, в которых скорбь соединялась со стремлением определить место Тукая в жизни татар, дать ответ на вопрос: «Кто такой Тукай?»:

«Шималь төрекләре (татарлар) бүген үзләренең мәшһүр, иң сөекле шагыйрьләрен күмәләр. Шималь төрекәдилләре бүген үз иптәшләреннән, халык күңеленә иң якын тора торган берсен араларыннан жуялталар.

Без бүген халык шагыйре Тукайны озатжамыз»¹ («Татары, хоронят сегодня своего самого известного, любимого поэта. Татарские писатели потеряли сегодня своего товарища, который был самым близким для сердца народа.

Мы сегодня провожаем в последний путь народного поэта Тукая»);

«Тукаевның лирикасында да халык исе анкып тора, аның чын халык баласы булуы монда ап-ачык күренеп тора. Үз халкын сөйгән ошбу ятим шагыйрьне халык та бик сөйде. Тукай исеме һәр йирдә танылды. Аның шигырьләре сәхнәдә укыла, аларны бөтен татар мәктәпләренең балалары жырлыйлар вә ятлыйлар. Аның гали мәгънале, нык вә таза өслүблеәсәрләре һәрбер татар угылы вә кызының йөрән кылларына чиертә, һәммесен моңландыра, уйлата вә төшендерә, бәс, алар безгә үземезне танырга ярдәм итәләр, үземезне, үз нәрсәләремезне сөйдерәләр, алар безне татарлыктан качмаска гына түгел,

¹ Әмирхан Ф. Иннә лиллаһи иннә ражигун! // Кояш. 1913. 4 апрель. Цит. по: Тукай – ядкәрләрдә: 2 томда. 2 т.: Мәкаләләр, шигырьләр, төрлеләр. Казан: Жыен, 2015. Б. 4.

татарлык белән ифтихар итәргә өйрәтәләр»¹ («В лирике Тукаева тоже есть дух народа, он предстает в ней как настоящий сын народа. Народ также полюбил этого любящего свой народ поэта-сироту. Его имя признавалось повсюду. Его стихи читаются на сцене, их разучивают и поют все школьники. Его глубокосмысленные, совершенные по стилю произведения вызывают душевное волнение каждого татарина, каждой татарки, заставляя каждого задумываться, помогая нам понять самих себя, полюбить все, что у нас есть. Они учат нас не чураться того, что мы татары, гордиться этим именем»);

«Габдулла әфәндең шигырьләре идея вә мәндәриҗаты (эчтәлеге) һәм теле җәһәтәннән берничә дәверләргә бүленсә дә, ул иң баштан алып иң ахыр көненә кадәр татар шагыйре. Татарлыкны бөтен нәрсәдән артык сөюче, шушы татарлык өчен үзен фида итүчедер. Аның һәрбер шигырендә, һәрбер сүзүндә татарлыкка, аның теленә, аның әдәбиятына вә аның музыкасына мэхәббәт, гыйшык балкып торадыр»². («Хотя поэзия Габдуллы-әфенди по идее и содержанию, а также особенностям языка делится на несколько периодов, он с самого начала до конца татарский поэт, превыше всего любящий «татарскость», приносящий себя в жертву «татарскости». В каждом его стихе, в каждом слове сияет любовь к татарам, их литературе и музыке»).

Авторы в приведенных некрологах³ в той или иной степени пишут о народности творчества Тукая, о том, что дух его поэзии, мировоззрение были близки народу.

Содержание самого понятия «народ» в этих некрологах (как и во многих более поздних публикациях, посвященных Г. Тукаю) не раскрывается. Только в статье Г. Рахима определяется смысл этого понятия. Он пишет о том, что в татарском обществе социальные маркеры идентичности не были столь очевидными, как в европейском или русском: *«Безнең халыкта башка халыклардагы шикелле, берберсеннән бөтенләй аерым яшәп, үзләренә махсус интереслар белән тора торган, сыйныфларга бүленү булмаган. Яисә андый сыйныфлар*

¹ *Баттал Г.* Габдулла Тукаев (Искә төшерү) // Кояш. 1913. 17 апрель. Цит. по: Тукай – ядкәрләрдә: 2 томда. 2 т.: Мәкаләләр, шигырьләр, төрлеләр. Казан: Жыен, 2015. Б. 42.

² *Бикколов И.* Габдулла әфәнде Тукаев // Сибиряк. 1913. 7 апрель. Цит. по: Тукай – ядкәрләрдә: 2 томда. 2 т.: Мәкаләләр, шигырьләр, төрлеләр. Казан: Жыен, 2015. Б. 16.

³ Опубликованные в связи с кончиной Тукая некрологи различаются с точки зрения жанровых модификаций этого жанра. См.: *Гыйләҗев Т.Ш.* Рецензияләрдән тәгъзияләргә: XX йөз башы татар әдәби тәнкыйте. Б. 173–175.

*булса да, бик аз булганга, барлыклары юклыкка хисап булган»*¹. («У нас в народе не было разделение на живущие изолированно друг от друга, своими интересами классы. Даже если эти классы и существовали, то по причине своей малочисленности, они не учитывались (как отдельные классы –*М.И.*)). Понятие «народ» выступает в статье Г. Рахима как интегративное, включающее в себя все слои татарского общества.

Наряду с идентификацией Г. Тукая как народного поэта в татарской литературе существовала его рецепция как национального поэта. Словосочетание «милли шагыйрь» (национальный поэт) по отношению к Г. Тукаю употреблялось не менее часто, чем «халык шагыйре» (народный поэт).

Этот маркер идентичности появляется в трудах татарских критиков еще при жизни Г. Тукая. Так Г. Сагди в 1909 году в опубликованной в газете «Вақыт» статье «Габдулла Тукаев» писал: «Г. Тукаев воспевает то, что имеет смысл для татарского сердца. Татары, которые читают, поют и слушают его песни, поют и слушают свои песни. Они являются хозяевами всех смыслов и чувств в стихах Г. Тукаева. Поэт же находится в положении их переводчика. Если у кого-то многие стихи национальны, то правильно называть такого человека «национальным поэтом»... И если мы назовем нашего Габдулла Тукаева «национальным поэтом», то мы будем как раз действовать согласно этому правилу»².

В советском тукаеведении восприятие Тукая как национального поэта вытесняется его идентификацией как «народного поэта», правда, смысл этого понятия оказывается иным, нежели в первой четверти XX века: происходит социальная стратификация концепта «халык» (народ), под народом начинает пониматься только демократическая часть татарского общества (народные массы).

Очевидно, что различные идентификационные маркеры по отношению к Тукаю в критике и литературоведении XX века были обусловлены сменявшимися друг друга идеологиями³. Литературная деятельность татарского поэта подгонялась под конструкты идентичности, выработанные этими идеологиями, литературные произ-

¹ *Рахим Г.* Указ. соч. С. 105.

² Цит. по: Фридерих М. Габдулла Тукай как объект идеологической борьбы. Казань: Татар. кн. изд-во, 2011. С. 290.

³ О влиянии идеологий на рецепцию жизни и творчества Г. Тукая см.: Фридерих М. Габдулла Тукай как объект идеологической борьбы. Казань: Татар. кн. изд-во, 2011.

ведения интерпретировались в соответствии с их (идеологий) ключевыми идеологемами.

Одним из возможных подходов к исследованию идентичности литературного произведения является субъектный.

Методология субъектного анализа в отечественном литературоведении разрабатывалась в трудах Б.О. Кормана, который понимал субъектную организацию произведения как «соотнесенность всех отрывков текста, составляющих в совокупности данное произведение, с соответствующими им субъектами речи и сознания»¹.

Опираясь на ряд ключевых для субъектного анализа понятий («субъект речи» и «субъект сознания», «точка зрения», «сфера» «эмоциональный тон» и др.), Б.О. Корман проанализировал авторское сознание в творчестве русских лириков XIX века: В.А. Жуковского, И.И. Козлова, Е.А. Баратынского, Н.А. Некрасова.

Введенные Б.О. Корманом понятия субъектного анализа в данном очерке выступают как метаязык для описания модусов идентичности в лирике Г. Тукая.

В ранней лирике Г. Тукая (1905–1907 гг.) преобладает коллективная идентичность: автор выступает от лица «мы» – той части татарского общества, которая ратует за развитие татарской нации, за прогрессивные преобразования, которые необходимы для преодоления отставания татар от просвещенных народов Европы (стихотворения «В саду знаний», «Слово друзьям», «Ради любви Аллаха», «О нынешнем положении», «О перо!» и др.).

Авторское сознание в этих стихотворениях выражается прямооченочной точкой зрения: Голүмлэ дөнъяи дотды япун, нәмсә, французлар;/ Жәһаләт гафләтилә йоклаганмызлар без аңсызлар («Знаниями правили миром японцы, немцы, французы; / Мы, неразумные, проспали из-за своего невежества» – «В саду знаний», 1905); Бездә күзе ачык кешеләр дә бардыр, / Бу заманда гафилләргә дөнъя тардыр («И у нас есть люди с открытыми глазами; / В наше время мир тесен для пассивных (людей)» – «Слово друзьям», 1905); «Тәрке өлфәт илә милләт кәлде ушбу кәлде ушбу халә кем, – / Гыйбрәт, и өммәт Мөхәммәд! Гыйбрәт Алла гыйшкына» («Из-за отсутствия дружбы нация оказалась в таком положении, Пусть это послужит тебе примером, умма Мухаммеда! Ради любви Аллаха» – «Ради любви Аллаха»,

¹ *Корман Б.О.* Целостность литературного произведения и экспериментальный словарь литературоведческих терминов // Корман Б.О. Избранные труды. Теория литературы. Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2006. С. 328.

1905), «Хәсәд, кинә илән тулган татарлык – / Төяб илтеб Мәкәржәгә сатарлык» («Завистью и мстительностью наполнены татары, / Так, что их можно продавать на Макарьевской ярмарке». – «О нынешнем положении», 1905), Рэфгыйдеп Аурупаи сән гаршеәгъләйә кадәр, / Нә ичүн безне дөшердең фәршеәднәйә кадәр? («Ты возвысило Европу до небесной высоты, / Отчего же нас, злосчастных, опустило низко ты?» – «О, перо», 1906¹).

В этих ранних стихотворениях авторское отношение к нации выражается посредством ее сравнения с другими (европейскими) нациями. Состояние татарской нации автор оценивает как беспробудный сон, в котором она пребывает на протяжении многих лет, тогда как просвещенные народы Европы движутся по пути прогресса.

Обращают на себя внимание маркеры идентичности. В стихотворении «Ради любви Аллаха» адресат авторских призывов называется «уммой Мухаммеда», т.е. здесь Тукай использует религиозный маркер идентичности. Как известно, Г. Ибрагимов в «Татарских поэтах» («Татар шагыйрьләре», 1913) определял первый период творчества Г. Тукая как период «Мухаммадии», имея в виду влияние средневековой татарской литературы (в первую очередь, книги «Мухаммадия») на ранние произведения поэта. Творчество Г. Тукая в этот период Г. Ибрагимов рассматривает как проявление религиозной идентичности: *«Анда әле милләт “татар” түгел, “мөселман” иде. Һәм тәрәнни вә тәрәккыйнең бердән-бер сәбәбе диннең бозылуы һәм, төзәлеп, әүвәлге сафлыгына кайтуыннан вә шуңа багъланган гыйлем вә җәһаләттән дип кенә ышаныла – шуңа күрә дә тәрәккый сүзе белән үк бәйләп: сез динне боздыныз, дип голяманы шелтәлиләр, безем динемез манигы тәрәккый түгел, мәдәниятле булу өчен динемезне асыл хәленә кайтару гына кирәк, дип фәлсәфә сатулар һәмме телләрдә тәсбих урынына йөртәлмәктә иде.*

Бу агымга Тукаев та башы-аягы белән кереп йотылган»² («В то время нации «татары» еще не было, были «мусульмане». И единственной причиной прогресса или упадка было искажение религии...: духовенство повсеместно упрекали в искажении религии, говоря, что наша религия не противится прогрессу, что для того, чтобы стать культурными, необходимо лишь вернуть религию в исконное состояние»).

¹ Пер. А. Ахматовой.

² *Ибраһимов Г.* Татар шагыйрьләре // *Ибраһимов Г. Әсәрләр*: 8 томда. 5 т. Казан: Татар кит. нәшр., 1978. Б. 119.

В это течение (общественной мысли. – *М.И.*) и Тукаев погрузился с головой»).

Выделенный Г. Ибрагимовым дискурс идентичности (мы – мусульмане; истинная вера искажена муллами и ишанами; необходимо отринуть их ложные проповеди и вернуться к чистой вере, как источнику прогресса) широко представлен в раннем творчестве Г. Тукая. Помимо названных («О перо!», «Ради любви Аллаха», «О нынешнем положении»), он присутствует в стихотворениях «Поэт и небесный голос» («Шагыйрь һәм Һатиф», 1906), «Голос с кладбища мюридов» («Мөритләр каберстаныннан бер аваз», 1906), «Где ученые, которые хотят омусульманить Японию» («Японияне мөселман идәчәк голяма нәрәдә?», 1906), «Трутням» («Сорыкортларга», 1906).

Субъект сознания в этих стихотворениях – человек, переживающий за судьбу нации, выступающий за ее просвещение, против ишанов и хазретов, препятствующих прогрессу и искажающих веру в угоду своим корыстным интересам:

Заманың инкыйлабатына бән һәр дәмдә калканмын;
Бәхак бән нар сачарәтрафә бер атәшле вулканым.
Чәкәм дине мөбиннең бән тәдәннисенә аһ-ваһлар,
Идәм бән башка милләтең тәрәккыйсенә ваһ-ваһлар¹.

Я являюсь щитом от потрясений времени.
Я взаправду вулкан, рассыпающий повсюду вокруг огонь
Я горюю от того, что утрачена настоящая вера,
Я печалюсь от того, что мы отстали от других наций.
(«Поэт и небесный голос». Подстрочный перевод)

Аларны (ишаннарны. – *М.И.*) башчы санаучы иярченнәре ахмак икән,
Безларне туры юлга күндөргән Коръән икәндер, белмәдем.

Глуп тот, кто, считая их (ишанов. – *М.И.*) вождями, следует за ними,
Истина в Коране, а я не знал об этом.
(«Голос с кладбища мюридов». Подстрочный перевод)

¹ Заманның үзгәрешләренә мин һаман да калканмын;
Чын-чыннан мин тирә-якка утлар чәчәр бер вулканмын.
Түбәнлеккә төшүенә туры диннең аһ-ваһ итәм,
Башка милләтнең алга китүенә мин ах-ух итәм.

Пэйгамбэрдэн калан дин урнына килгэн чегэннэрдэн
 Үзенэ башка бер дин, кайдадыр исламымыз, хай-хай!
 Эзе дэ калмаган диннең, басып киткэн мәжүсиләр;
 Моны сизгэн мөселманга чыдау мөмкинме жан жанмай?

Где же вера от пророка, где же чистый наш ислам?
 К нам пришла иная вера, где же наша — ай-ай-ай?!
 От нее следов не сыщешь, мир язычниками полн, —
 Видя это, кто же скажет: «Мусульманин, не страдай!»¹
 («Трутням» Пер. С. Ботвинника)

Вместе с тем в ранней лирике Г. Тукая обнаруживается и другой модус идентичности. В стихотворениях «Милләткә» («Нации», 1906), «Үз-үземә» («Самому себе», 1906), «Ләззәт вә тәм нәрсәдә»? («В чем сладость?»), 1907) в качестве маркера идентичности выступает понятие «милләт» (нация). Содержание первого стихотворения – выражение чувства идентичности и любви к своей нации:

Бар уем кичен-көндезен сезнең хакта, милләтем;
 Саулыгың — минем саулык, авыруың — минем авыруым.
 Син каршымда бар нәрсәдән дә изге һәм хөрмәтле;
 Дөнья бирсәләр дә сатмам милләт, миллиятемне.
 Синекә дип исәпләсәләр — бәхетле мин;
 Игелекле шагыйрең булырга ниятлимен.
 Күңелем «милли» дигән сүзгә сөя — белмим, нидән?
 Милләтем, мине «милли» ит — миңа шатлык бүләк ит.
 Һичшиксез, һәр хыялдан татлыдыр милләт хыялы;
 Шаша калсам, тик шул хыялдан гына булыр.

Мои думы днём и ночью, моя нация, о вас,
 Я здоров твоим здоровьем, если болен – из-за вас.
 Ничего дороже, выше, ничего священной нет
 Моей нации. Не нужен за неё мне целый свет.
 Для меня твоё признание – счастья высшего залог,
 Быть всегда твоим поэтом – всё, о чём мечтать я мог.

¹ Перевод последней строки искажает ее смысл. В оригинале, напротив, речь идет о том, что душа мусульманина не может быть равнодушной к упадку ислама. Дословно вся строфа переводится так: «И следа не осталось от религии, все заполнили язычники / Может ли душа мусульманина не страдать (в оригинале – «не гореть») при виде этого?»

Слово «нация» ласкает мою душу. Не пойму
Быть хочу национальным я поэтом почему.

(Пер. В. Думаевой-Валиевой)

Субъект сознания в этом стихотворении – поэт, для которого целью жизни является признание его нацией:

Әгәр милләт мине, илтифат итеп, искә алса,—
Шул минем максатым, теләгем һәм бәхетем.

Всё, к чему стремлюсь, желаю – всё для цели лишь одной,
Чтобы принят был и признан моей нацией родной.

(Пер. В. Думаевой-Валиевой)

В стихотворении «Самому себе» самоидентификация становится темой:

Татар бәхте өчен мин жан атармын:
Татар бит мин, үзем дә чын татармын.

Я душу отдам за счастье татар:
Ведь я татарин, истинный татарин.

(Подстрочный перевод)

Субъект сознания в стихотворении «В чем сладость?» – человек, отвергающий все радости жизни (гедонистические, материальные, связанные со славой, почетом) ради служения нации:

Тик фәкать милләткә хезмәткә мэхәббәт бәндә (миндә) бар, –
Бәнчә (минемчә), бунда (монда) ямь дә бар, ләззәт тә бардыр,
тәм дә бар!

Только к служению народа есть у меня любовь, –
В этом для меня есть и красота, и наслаждение, и сладость!

(Подстрочный перевод)

Период 1905–1907 гг. – время активизации политической жизни у татар. В своих ранних стихотворениях Г. Тукай выступает как сторонник интеграции татар в новые российские политические институты. В стихотворении «Слово друзьям» поэт призывает к активному участию в выборах депутатов в Государственную думу:

Һәр милләтләр максудларын хасил итә:
 Депутатлар ясап, Петербурга китә;
 Инде нәүбәт без бичараларга житә,—
 Жылый-жылый, депутатлар сайлыйк имди.

Все нации претворяют в жизнь свои цели:
 Избрав депутатов, отправляют их в Петербург;
 Настала пора и нам, несчастным,
 Собраться и выбрать своих депутатов.

(Подстрочный перевод)

Вопрос о политических взглядах Г. Тукая не является предметом данного очерка. Укажем только на отдельные ранние стихотворения, в которых встречаются маркеры политической идентификации: «Трутням» и «Слова одного татарского поэта» («Бер татар шагый-ренен сүзләре», 1907).

В заключительной части стихотворения «Трутням» появляются строки, выражающие симпатии последователям идеи социализма:

Чебен жанымны чын юлда бирәм бең кәдрә (мен тапкыр),
кызганмыйм,
 Минем чөн мәсләгем-юлым бөтенләй социаллардай.
 Бу мәзнәб — бер зәһәб мәзнәб: фәляхи эстәсәң, фәзнәб¹;
 Моның саликләре (тарафдары), үлгәнче, ялганнарга алданмай.

Душу, малую как мошка, я отдам за новый путь —
 Лишь путем социалистов, говорю себе, ступай!
 Этот путь — правдивый самый, он спасет тебя от зла,
 И на нем тебя не сломят низкий лжец и краснобай
 (Пер. С. Ботвинника)

Стихотворение «Слова одного татарского поэта» имеет две редакции. В первой – 1907 года – на одну строфу больше, чем во второй – 1909 года, из которой была исключена вторая строфа:

Курыкмаслыкта күңлем мисле «әс-әр» минем
 Күңлем дузэх (жәһәннәм), авызымнан ут чәчрәр минем.
 Дошман бозмый фикрем, уем жәмгыятен,
 Аңар каршы керпекләрем гаскәр минем

¹ Бу юл — алтын юл; котылуны теләсәң, шул юл белән бар.

Душа моя бесстрашна как эсер,
Душа моя – ад, из уст моих вырывается огонь.
Враг не сможет расстроить моих мыслей и намерений,
Против него ополчусь я ресницами.

(Подстрочный перевод)

Субъект речи в этом стихотворении – поэт. В отличие от ранних стихов, в которых преобладала конвергентная идентичность, в «Словах одного поэта» самоидентификация включает в себя дивергенцию субъекта (поэта) и объекта (нации):

Жырлап торам, торган жирем тар булса да,
Куркъмыйм, сөйгән халкым бу татар булса да;
Күкрәк биреп каршы торам, миңа милләт
Хәзерге көн мылтгык-ук атар булса да.

Я пою, хоть жилье мое тесно и старо,
Не боюсь, хоть любимый народ мой — татары,
Хоть сегодня он стрелы вонзает в меня
Я недрогнувшей грудью встречаю удары
(Пер. Р. Морана)

Самоидентификация поэта включает в себя разные образные уподобления: от сравнения с героем поэмы Фирдоуси «Шахнамэ» и четвертым из праведных халифов Али ибн Абу Талибом («Шиклән-мибез дошманнарның көчендин без, / Бүгенге көн Гали, Рөстәмнәргә тиң без» – «Не страшимся мы вражьего злобного воя, / Как в Рустаме, живет в нас отвага героя») до декларации о стремлении быть похожим в творчестве на А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова («Пушкин иләр Лермонтовтан үрнәк алам, /экрән-экрән югарыга үрләп барам» – Образцами мне Пушкин и Лермонтов служат. / Я помалу карабкаюсь, сердце не тужит»).

Работая в издаваемых К. Тухватуллиным периодических изданиях Уральска («Фикер», «Аль-гасруль-джадид», «Уклар»), Г. Тукай, безусловно, не мог не интересоваться современной политикой. Его отдельные статьи и фельетоны, опубликованные в газете и журналах Уральска, были посвящены различным внутрirosсийским и мировым политическим событиям. В поэзии политический дискурс не столь очевиден. Пожалуй, самым запоминающимся из стихотворений,

поводом для которого стало политическое событие, является «Не уйдем!» («Китмибез!»). Оно написано в связи с состоявшимся 18 мая 1907 года заседанием III Государственной думы, на котором в ответ на речь депутата мусульманской фракции Калимуллы Хасанева (в своем выступлении депутат от Уфы обратил внимание на отсутствие внимания со стороны государства к национальному образованию) лидер правых депутатов В.М. Пуришкевич «посоветовал» недовольным мусульманам убираться в Турцию.

В седьмой строфе стихотворения появляется мотив Родины-судьбы:

Монда тудык, монда үстек, мондадыр безнеңәжәл;
Бәйләмеш бу жиргә безне Тәңребез (Гыйззе вә Жәл¹).

Здесь родились мы и выросли и здесь сойдём в могилы.
Другой не будет нам судьбы, земли не будет милой.

(Пер. В. Думаевой-Валеевой)

Дискурс идентичности в этом стихотворении содержит понятия, обозначающие историю народа, его прошлое:

Без күчәрбез, иң элек күчсен беземәмсарымыз (шәһәрләребез),
Һәм дә кайтсын монда үткәргән беземәгъсарымыз (гасырлар
буенча үткән елларыбыз).

Уедем, только пусть туда переезжают прежде
Селенья наши, города, столетия надежды.

(Пер. В. Думаевой-Валиевой)

Такой модус идентичности (когда в ее переживание включается национальное прошлое) характерен и для ряда других стихотворений поэта: «Кичке азан» («Вечерний азан», 1906), «Милли моннар» («Национальные мелодии», 1909).

В первом стихотворении лирическая медитация строится как движение от прошлого к настоящему. В сознании лирического субъекта под впечатлением от звуков вечернего азана возникают картины исторического прошлого: падение татарских ханств (Касимовского, Казанского, Астраханского), утрата государственности («Нә дәүләт калмады, да, нә шан!» – «Не осталось ни государства, ни достоинства»).

¹ Гыйззе вә Жәл — кодрәтле һәм шанлы.

Эти переживания сменяются рефлексиями о настоящем татар («Юк шул безләрдә берләшмәк; / Юк бергә-бер гөрләшмәк, / Бер жан, бер тән / Булып һәр неч- /кә серне бер- /гә серләшмәк» – «Нет среди нас / единства, нет / мы порознь ви- / дим белый свет...»¹), кульминацией которых становится завершающий стихотворение мотив исчезновения:

Сау бул, дөнъя!
Инде беттек;
Бетәргә сүз-
не беркеттек;
Вакгында жир-
не селкеттек,
Инде беттек,
Инде беттек

О мир, прощай,
уже нас нет,
осиротим мы
белый свет.
Славны мы бы-
ли сотни лет,
теперь нас нет,
теперь нас нет.

(Пер. Р. Бухараева)

В стихотворении «Милли моннар» («Национальные мелодии») в центре внимания оказывается сложный процесс идентификации: душа лирического субъекта, словно камертон, откликается на народную мелодию «Әллүки», которая рождает в нем чувство сопричастности национальному.

Анализируя субъект-объектные отношения в стихотворении, необходимо обратить внимание на то, что субъект сознания переживает идентичность, слушая исполнение песни из уст «другого» («Ишеттем мин кичә: берәү жырлый...» – «Вчера я слышал, песню кто-то пел...»). Его голос, исполняемая им песня становятся для субъекта сознания выражением всего того, что объединяется понятием «татарская душа» («татар күңеле»), тех страданий, которые выпали на долю татарского народа за его многовековую историю:

¹ Пер. Р. Бухараева.

Өзлеп-өзлеп кенээйтеп бирэ
 Татар күңле нилэр сизгәнән.
 Мискин булып торган өч йөз елда
 Тәкъдир безне ничек изгәнән¹.

С тоскою говорит (мелодия. – *М.И.*)
 О том, что чувствует душа татар.
 Как на протяжении трехсот лет
 Мы жили под гнетом судьбы.

(Подстрочный перевод)

Как указывает В.Р. Аминова «между лирическим героем и “душой народа” устанавливаются экзистенциальные отношения тождества, единства, взаимопроникновения»². «В стихотворении, – пишет исследователь по поводу его субъектной организации, – несколько семантических центров, обозначенных как “мин” (“я”), “берәү”, “жырлаучы” (“кто-то”, исполнитель песни), “без” (“мы”), “безнең халык” (“наш народ”). Высказывание от “я” сменяется во второй строфе точкой зрения “мы”. Затем вновь происходит переход от “мы” к “я”. Субъектная метаморфоза отражает процесс самоидентификации лирического героя»³. Указывая на «бытийно-субъектное взаимопроникновение» «я» и «мы» (ситуация, когда «субъект речи из слушателя, внеположного бытийной ситуации, превращается в ее действующее лицо, становится субъектом переживания душевной боли и страдания»), В.Р. Аминова пишет о «преодолении линейного времени человеческой жизни и ее пространственно-материальной ограниченности» в мелодии, в которой «родовое сознание людей, испытывающих трехсотлетний гнет и размышляющих о своей судьбе, сливается с сознанием личности, концентрирующей в своем внутреннем мире эмоционально-психологический опыт «мы» народа»⁴. Вместе с тем включенные в стихотворение географические названия (топоним «Булгар» и гидроним «Ак Идел»), выступают как аллюзии, отсылающие читателя к историческому прошлому, времени Волжской Булгарии.

¹ *Тукай Г. М.* Эсэрләр: 6 томда / Габдулла Тукай. Академик басма. – 2 т.: шигъри эсэрләр (1909–1913). Казан, 2011. Б. 59.

² *Аминова В.Р.* Габдулла Тукай и русская литература XIX века: типологические параллели. Казань: Татар. кн. изд-во, 2016. С. 115.

³ Там же. С. 115.

⁴ Там же. С. 116–117.

Таким образом, в экзистенциальное переживание идентичности включается переживание многовековой национальной истории.

В статье «Татарские поэты» Г. Ибрагимов пишет о том, что в начале XX века Г. Тукай испытал определенное влияние со стороны поборников идеи интернационализма, хотя, как указывает критик, «присоединявшийся ко всем течениям молодой Тукай, идя наперекор своим влечениям, не смог подняться на ступень “интернационалистов”»¹. Г. Ибрагимов указывает в этой связи на стихотворение «Националисты» («Миллэтчеләр»), в котором поэт, выражаясь словами автора «Татарских поэтов», «дал жару националистам»².

Сравнивая точки зрения на отношение Тукая к националистам Г. Ибрагимова и ультралевых критиков интерпретациями конца 1920-х гг. (Ф. Сайфи-Казанлы, Г. Тулумбайский), М. Фридерих пишет об их созвучии. Точкой резонирования этих разновременных подходов стало утверждение того, что Тукай выделял два типа националистов: «настоящих, искренних националистов» («разумных националистов»³) и лицемерных.

Стихотворение Г. Тукая «Националисты» начинается с обращения к татарскому народу («*Татар халкы! Син уләргә мәхкүм инде, / Дару үтмәс дәрәҗәдә мәсмүм инде; / Тиберченмә! Терелмисең, юл өстендә / Ятма аунап, үзеңне үзең күм инде*» – «Татарский народ! Ты приговорен к смерти, / Отравлен ядом, не имеющим противоядия; / Не рыпайся! Не излечишься, не валяйся на улице, / Похорони себя сам»), за которым следуют строфы с оценками националистов:

Миллэтчеләр сине фәкать алдый гына,
Дигән булып: «Жанланасың син тиз менә».
Алданма син! Калган акчаң өчен алар
Укыйлар ич баш очыңда ясин генә!

Миллэтче бик куркак бит ул, судан курка,
Гәрчә «миллэт» диеп авыз суын корта.
Кайсы чакта күперсә дә, тиз шиңә бит

¹ *Ибрагимов Г.* Указ. соч. С. 122.

² Там же. С. 125.

³ Эти слова М. Фридерих приводит из статьи Ф. Сайфи-Казанлы «Габдулла Тукай әсәрләренәң ижтимагый һәм сәясәт йөзә» («Общественный и политический облик произведений Г. Тукая»), опубликованной как предисловие ко второму тому сочинений Г. Тукая. См.: Габдулла Тукай әсәрләре. Т. 2. Казан, 1930.

Теге — ишек алдындагы ата күркә.
 «Милләт!» диләр, — ул чынмыни? Ихласмыни?
 Уз корсагын шәкерт алда тотмасмыни!
 Әллә ничек рәхмәт берлә жанлансаң да,
 Алар сине тагын сугып екъмасмыни?

Националисты только обманывают тебя (народ. – *М.И.*),
 Говоря: «Ты скоро поправишься».
 Не обманывайся! За оставшиеся у тебя деньги
 Они ведь читают ясин у твоего изголовья!

Националист ведь труслив, боится воды,
 Хотя и брызжет слюней, крича «нация».
 Раздуваясь, он так же быстро и сдувается,
 Словно индюк, который во дворе.

Говорят: «Нация!». Правда ли это? Искренне ли?
 Не заботится ли шакирд прежде всего о своем животе!
 Если ты и оживешь с божьей помощью,
 Разве они не собьют тебя снова?

(Подстрочный перевод).

Авторское отношении к националистам выражается мотивом лжи (он дважды повторяется в стихотворении и звучит как предостережение народу), которой они в угоду корыстным интересам опутывают народ. Примечательно, что лицемерию и лживости националистов в стихотворении противопоставляются истинная религия. Религиозный дискурс содержит ссылку на авторитет Корана («*Лябед сиңа терлер өчен корбан кирәк, / Житми мыр-мыр хәтем чын, саф Коръән кирәк*» – «Чтобы воскресить тебя, нужна жертва / Недостаточно бормотать Коран, нужен настоящий, чистый Коран») и кораническую аллюзию («*Көймә бата; йота торган балык өчен / Фида булган мөрәүәтле бер жан кирәк*» – «Лодка тонет; для кита / Нужен человек, готовый пожертвовать собой для других»¹).

Как и в ранних стихах, дискурс о национальном включает в себя религиозные понятия: автор осуждает националистов с точки зрения

¹ Здесь Тукай отсылает читателя к кораническому сюжету о пророке Юнусе, посланном Всевышним в город Ниневию для приведения проживавших там язычников в лоно ислама.

истинной веры:

Биһүдәдер (буш этер)! — сорыкорттан көтмәк гыйлаж (ярдәм)
Син бер гали, сатылмаслык иргә мохтаж;
Хак Тәңренең каршысында килешмидер
Тәһарәтсез намаз илә корбансыз хаж!

Пустое! – не жди от трутня помощи,
Ты нуждаешься в великом, непродажном муже;
Всевышнему не угодны
Намаз без омовения и хадж без жертвоприношения!
(Подстрочный перевод)

Таким образом, стихотворение «Националисты» не следует воспринимать как отрицание Тукаем национализма в целом. Национализм, понимаемый как служение нации (просвещению, прогрессу), был частью мировоззрения татарского поэта. Тукай не приемлет «ложного» национализма, в котором забота о нации показная, в котором искажаются истина и подлинная вера. В этом отношении модус идентичности в «Националистах» мало чем отличается от ранних стихов поэта, в которых отход от истинной веры видится как причина национального упадка.

Завершая очерк, хотел обратить внимание на одну особенность советских переводов стихотворений Г. Тукая: во всех переводах слово «милләт» переводится как «народ». Такая семантическая трансформация понятна: она соответствовала идеологическим установкам на нивелирование национальной идентичности, создавала у русскоязычного читателя образ Тукая как народного поэта (т.е. не как поэта всей татарской нации, а только ее части – народных масс). Очевидно, необходимы новые переводы Тукая, свободные от влияния каких бы то ни было идеологий, учитывающие различные модусы национальной идентичности в творчестве татарского поэта.

Очерк третий

ТИПЫ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТАТАРСКОЙ ПРОЗЕ XX ВЕКА

В произведениях татарских писателей XX века нашли выражение сложные коллизии, связанные с судьбой татарской нации в прошлом столетии. Свои переживания авторы выражали по-разному, начиная от национальной антиутопии («Исчезновение через двести лет» Г. Исхаки) и заканчивая постмодернистскими исканиями конца XX века, в которых происходит деконструкция идентичности. Множество художественных воплощений переживания национальной идентичности связано с разнообразием контекстов, в которых развивалась татарская литература в прошлом столетии. Речь идет как о социокультурных процессах (подъем национального самосознания в начале XX века, делегитимизация национальной идентичности в литературе 1930 – первой половины 1950-х гг., национальный ренессанс конца XX века), так и о закономерностях литературного развития, проявившихся в смене парадигм художественности. Отсюда – соблазн интерпретации идентичности как непосредственных художественных реакций писателей на социокультурные процессы, тотальная контекстуализация дискурса идентичности.

Сложно отрицать влияние социокультурных контекстов на художественный дискурс идентичности. В рассказах, повестях и романах Г. Исхаки, Г. Ибрагимова, Ф. Амирхана, Г. Рахима воплотилась культурная жизнь начала XX века, в развитие которой вопрос о национальной идентичности был едва ли не определяющим. В произведениях А. Еники, А. Гилязова, М. Магдеева по-разному изображается результат девальвации национальной идентичности в современном обществе (1960–1980-е гг.). Прозаики 1980–2000-х гг., реагируя на процессы национального возрождения, предлагают различные художественные варианты репрезентации дискурса идентичности (историческая проза, мифологизм, экзистенциальное направление, неореализм).

Вместе с тем возможны и другие подходы к исследованию идентичности в татарской прозе XX века. Одним из таких подходов является типологический.

В качестве основы для построения типологии идентичности в эпических произведениях может быть использовано введенное французским философом и теоретиком литературы П. Рикером понятие «нарративной идентичности».

В работе «Я сам как другой» П. Рикер выделяет два значения понятия идентичности, определяемые как тождественность (лат. *idem*) и самость (лат. *ipse*). Тождественность, по Рикеру, воплощается в категории характера, по которым ученый и философ понимает «совокупность отличительных признаков, позволяющих повторно идентифицировать человеческого индивида как самотождественного»¹). Самость – в повествовании, поскольку, как пишет Рикер, «о единстве конкретной жизни мы способны судить лишь под знаком повествований, которые учат с помощью рассказа соединять прошлое и будущее»².

П. Рикер говорит о корреляции между персонажем и повествованием «На самом деле именно в рассказанной истории с ее свойствами единства, внутренней связности и полноты, возникающими благодаря операции завязывания интриги, персонаж на всем протяжении истории сохраняет идентичность, соответствующую идентичности самой истории»³. При этом теоретик литературы пишет о вариациях нарративной идентичности персонажа между двумя полюсами – характера и самости, отмечая, что литература «образует обширную лабораторию для мыслительных опытов, где испытанию подвергаются ресурсы вариативности нарративной идентичности»: «В художественной литературе, пространство вариаций, открытое отношениям между двумя модальностями идентичности, безмерно. На одном его конце персонаж представляет собой характер, идентифицируемый и реидентифицируемый как тот же самый: примерно таков статус персонажа в волшебных сказках и в фольклоре. Что же касается классического романа – от «Принцессы Клевской» или английского романа XVIII в. до Достоевского и Толстого, – то можно сказать, что он исследовал промежуточное пространство

¹ Рикер П. Я – сам как другой / Пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008 (Французская философия XX века). С. 148–149.

² Там же. С. 197–198.

³ Там же. С. 175–176.

вариаций, где через трансформации персонажа идентификация того же самого уменьшается, не исчезая»¹. К другому полюсу П. Рикер относит художественные явления, в которых «персонаж перестает быть характером» (роман воспитания, роман «потока сознания») и в которых утрачиваются «нарративные качества»².

В многообразии персонажей татарской прозы XX века есть герои, идентичность которых заключается в их сопричастностью национальной жизни в ее бытийных, социальных и культурных проявлениях. На уровне аксиологии идентичность таких героев определяется ценностью рода, когда, по мнению М. Бахтина, «я» лишено инициативного начала, а обретает экзистенцию «на основе уже данной и оцененной жизни» (*«ряд поступков начинается не из меня, я только продолжаю его (и поступки-мысли, и поступки-чувства, и поступки-дела); я связан неразрывным отношением сыновства к отчеству и материнству рода (рода в узком смысле, рода-народа, человеческого рода). В вопросе: «кто я?» звучит вопрос: «кто мои родители, какого я рода?» Я могу быть только тем, что я уже существенно есмь; свое существенное ужебытие я отвергнуть не могу, ибо оно не мое, а матери, отца, рода, народа, человечества»*)³.

Герои такого типа встречаются в литературных произведениях, написанных в разное время. Яркими воплощениями такого типа идентичности являются, например, Суннэтче бабай (герой одноименного рассказа Г. Исхаки), героини повестей А. Еники («Невысказанное завещание») и А. Гилязова («В пятницу вечером») Акэби и Бибинур.

Основу сюжета написанного в 1911 году рассказа Г. Исхаки составляет история жизни главного персонажа. Сюжетно эта история включает в себя два временных отрезка, отделенных друг от друга

¹ Там же. С. 181.

² Там же. С. 182. Это положение (о ненарративности отдельных типов романа, в частности, романа «потока сознания») вызывает возражение со стороны отдельных ученых, В. Тюпа, в частности, пишет: «Однако мысль Рикера, будто роман «потока сознания», будучи «распадом нарративной формы», открывает перед нами личность как «идентичность этическую», вненарративную, представляется ошибочной. Размежевание нарративной и этической идентичностей неубедительно, поскольку сама нарративность уже этична, обладает этосом». Тюпа В.И. Нарративная идентичность: характер и самость // Белье чтения: к 85-летию Галины Андреевны Белой: сборник научных статей. М.: Эдитус, 2016. С. 291.

³ Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 164–165.

событием смерти жены героя – Гульюзюм. Первый – время гармонии (жизнь героя до смерти жены), второй – нарушения гармонии, разрушения привычного образа жизни, которые, в конечном итоге, становятся причиной смерти Суннэтче бабая (жизнь после смерти первой жены).

Идентичность Суннэтче бабая может быть определена как статическая. Неизменность во времени становится главным атрибутом персонажа. С первых же страниц рассказа герой предстает как человек без возраста: *«Аның яшене белгән кеше юк иде. Яше күпме дип уйлаган кеше дә юк иде. Һәм дә, әллә ничек, бөтен авыл халкы шул Сөннэтче бабай берлән яшь арасында барлыгыны уйлый алмый иде. “Сөннэтче бабай сиксән яшендә, туксан яшендә” дигән сүз анларның колагына ят килер кеби, “ата таш, ана таш” дигән шикелле мөнәсәбәт булып кеби тоела иде...»*¹. («Никто не знал, сколько ему лет. Никто и не задумывался над этим вопросом. Никто в деревне не мог и представить, что есть какое-то отношение возраста к Суннэтче бабаю. Выражения наподобие “Суннэтче бабаю восемьдесят лет, девяносто лет” казались бы им такими же бессмысленными, как если бы кто-то говорил, что есть камни мужского пола, а есть – женского»). Примечательно и отсутствие имени у героя (*«Аның, яше югалган кеби, исеме дә югалган иде...»* – «Как и его возраст, было потеряно и имя»), т.е. с самого начала рассказа герой деперсонифицирован.

В образе Суннэтче бабая Г. Исхаки воплотил тип человека, идентичность которого определяется авторитетом мифа, родового предания. Такая идентичность не предполагает свободы выбора, жизнь Суннэтче бабая предопределена судьбой, предметным воплощением которой становятся сакральные предметы: шеджере (родословная), возводимое к Салману Фарси (одному из сподвижников пророка Мухаммеда, первому из персов, принявших ислам), и нож, которым герой совершает обряд обрезания.

Показательна в этом отношении смерть героя: умирая, он передает свой нож сыну деревенского муллы: *«Бабай тагы, күзенә әллә нинди мәгънәләр чыгарып, кулыны селкетә башлады. Мең бәлә берлән кулыны күтәрәп, мәхдүмгә таба төртте. Һәммә кешегә мәхдүмгә пәкесене, үзенчә, иң кыйммәтле булган мирасыннан – Сөлман Фарси пәкесене бирергә теләвене аңлатты. Мәхдүм аптырап калды. Хәзрәт алырга кушты. Алды. Бабайның йөзенә көләчлек чыкты. Ул әллә нигә*

¹ *Исхакый Г. Әсәрләр. 15 томда. Т. 2. 1999. Казан, Б. 154–155.*

шатланган кеби булды. Тагы бик авыраеп: «Алла!» – диде дә үлде»¹ («Бабай снова, стараясь что-то сказать глазами, начал двигать рукой. С невероятными усилиями подняв руку, он указал в сторону сына муллы. Всем собравшимся дал понять, что он передает махдуму самое ценное, что у него было – нож Салмана Фарси. Махдум оторопел. Хазрат повелел взять. Он взял. На лице бабая появилась улыбка. Он словно чему-то обрадовался. С большим трудом произнес “Аллах!” и умер»). Это действие и сопровождающая его психоэмоциональная реакция (озарившая лицо радостная улыбка) указывают на сущность героя: передав сакральный предмет сыну муллы, он тем самым передает ему и свою миссию, а значит, сохраняется освященный религией традиционный уклад национальной жизни.

Такой ценностной позицией определяется и идентичность героини повести А. Еники «Невысказанное завещание» (1965).

Повесть А. Еники имеет более сложную повествовательную структуру. Ее события предстают перед читателем с разных точек зрения: самой героини, ее детей, поэта (один из персонажей повести). Анализируя особенности повествования в «Невысказанном завещании», В.Р. Аминева пишет о размытости границ между субъектными сферами повествователя и героини, «благодаря таким приемам психологического изображения, как внутренний монолог, замещенная прямая речь, психологическое описание и психологическое повествование», и о причастности героини к «эпическим, трагическим и лирическим тенденциям повествования»².

Несмотря на различия способов организации повествования, идентичности Суннэтче бабая и Акэби типологически схожи. Как и жизнь героя Г. Исхаки, жизненный путь героини А. Еники определяется ее сопричастностью к национальному: языку, родной земле, вековым устоям национальной жизни. Они составляют мир ценностей Акэби и все происходящее в ее жизни события она оценивает с точки зрения их соответствия (несоответствия) этому миру. Героиня переживает по поводу незнания ее внуками родного языка (*«Ах, бу тел юклығы!.. Карчыкның тел өйрәнер вакыты күптән үткән шул инде, әмма ник бу Суфиян, юньсез, балаларына, ичмасам, әбиләренә дәшә алырлык*

¹ Там же. С. 185.

² Аминева В.Р. Повествователь и герой в повести А. Еники «Невысказанное завещание» // Еники А. Невысказанное завещание: рассказы, повесть. Казань: Татар. кн. изд-во, 2017. С. 221.

кына үзбезчә берничә дистә сүз өйрәтмәде икән соң?!»¹ – «Ах, как трудно без языка!.. Поздно уже старухе учиться чужому языку, ну а Суфиян, неужто он, негодник, не мог заставить детей выучить хотя бы несколько слов по-нашему, было бы им что сказать своей бабушке?!»²), ее терзает душевная боль по поводу утраты связи детьми со своей родиной – деревней Юлкотлы («Ике сүзнең берендә «туган ил» дисез, ә Юлкотлы нәрсә соң? Туган илнең сезгә иң яқын, иң кадерле бер өлеше түгелмени ул? Сез бик еш кына «халык» дисез, ләкин Юлкотлыдагы кешеләр дә халыктыр бит инде. Бер тамырдан чыккан, бер ыругтан үрчегән халык, шуңа күрә ул сезгә яқынрак та, туганрак та булырга тиештер ләбаса!..») – «Через каждые два слова повторяете «родина», а что же по-вашему Юлкотлы? Разве она для вас не самый близкий, не самый дорогой уголок родины?.. Часто вы говорите «народ», разве не тот же народ люди Юлкотлы? Одного с вами корня, одного рода, поэтому должны быть вам и ближе и роднее»³).

Как и в «Суннэтче бабае», в повести значимую роль играет мотив завещания. У А. Еники он становится смыслообразующим (не случайно автор выносит его в заглавие повести). Осознавая близкую кончину, Акэби, мысленно обращаясь к детям, высказывает свое завещание: похоронить ее по мусульманскому обычаю. Для Акэби это не просто ритуал, исполнение обряда освящено многовековой традицией и для героини, как и для Суннэтче бабая, важно, чтобы эта традиция не прерывалась.

Как и Суннэтче бабай, Акэби оставляет своим детям бережно хранившееся на протяжении многих лет наследие: национальную башкирскую одежду, нагрудное украшение – хаситэ, браслеты, бусы, накосники. Для героини А. Еники эти предметы дороги как память о прошлом, о своем роде, чего не скажешь о ее детях, которые решают отдать все эти вещи в театр. В.Р. Аминова, обращая внимание на психологические коллизии, переживаемые детьми в момент принятия такого решения («Но Суфияну с Гульбикэ не просто было согласиться с таким предложением. Душа не лежала. Вроде неловко им было перед матерью: ведь для них берегла, для них оставила... И вдруг все это сгрести в охапку и отнести в театр, избавиться, так сказать...

¹ Еники Ә. Әсәрләр: 5 томда. 3 т. Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. Б. 23.

² Еникеев А. Глядя на горы: повесть и рассказы / пер. с татар. М.: Современник, 1974. С. 153.

³ Там же. С. 165 – 166.

Хорошо ли будет, не совестно ли?»¹), пишет о том, что дети Акэби не утратили способность к этической рефлексии (внутренне они испытывают стыд перед матерью), однако «в повести А. Еники между этической рефлексией и поступком отсутствует прямая зависимость»: совесть, по словам исследователя, «перестала выполнять нравственно-регулятивную функцию»².

В системе персонажей повести А. Еники особое место отводится поэту. Психологическая, прямооценочная точки зрения повествователя в ряде значимых для понимания идеи произведения эпизодов выражаются словами поэта, прямая речь которого, по мнению В.Р. Аминовой, «отражает слияние субъектных планов автора и персонажа, на обобщение – обнаружение необходимых для национальной жизни начал: сохранения ее связи с собственными истоками, традициями в процессе исторических изменений»³.

В речи поэта, произнесенной на могиле Акэби («*эйе, ул барыбызның да уртак эсэбез иде. Алай гына да тугел, мин, һич икеләнмичә, аны башкорт халкының изге жанлы анасы дияр идем...*») – «Да, для всех нас она была матерью. Более того, я бы, без всяких сомнений, назвал ее матерью всего башкирского народа со святой душой») происходит мифологизация Акэби как матери народа. Отметим, что это одна из устойчивых в истории татарской литературы моделей мифосемантизации женских образов («Сөенбикә» Ф. Амирхана, «Болгар кызы Тойгы туташ» Н. Думави, «Алтынчеч» М. Джалиля (образ Тугзак)).

Мифосемантизация образа Акэби присутствует и в завершающем произведение мотиве возвращения: старейшина деревни, старик Минлебай, просит соседку покойной Акэби Гарифу поддерживать огонь в ее доме («*Аккилен үлмәде, ул китте генә... Китте генә... Кайтыр, насып булса, кайтыр... э син учагын карый тор, учагын... Учагында ут сунмәсен*») – «Аккилен не умерла, она только ушла... Только ушла... Бог даст, вернется... А ты смотри за очагом... Чтобы не погас огонь в очаге»).

¹ Там же. С. 175.

² Аминова В.Р. Символические образы в повести «Невысказанное завещание» // Еники А. Невысказанное завещание: рассказы, повесть. Казань: Татар. кн. изд-во, 2017. С. 234.

³ Аминова В.Р. Повествователь и герой в повести А. Еники «Невысказанное завещание» // Еники А. Невысказанное завещание: рассказы, повесть. Казань: Татар. кн. изд-во, 2017. С. 238.

Этот мотив укоренен в мифопоэтической традиции, в мифе о «вечном возвращении», содержание которого, по мнению известного философа XX века М. Элиаде, состоит в том, что «“первобытный”, архаический человек не знает действия, которое не было бы произведено и пережито ранее кем-то другим, и притом не человеком. То, что он делает, уже делалось. Его жизнь – непрерывное повторение действий, открытых другими.

Это сознательное повторение определенных парадигматических действий свидетельствует о своеобразной онтологии. И необработанный продукт природы, и предмет, изготовленный самим человеком, обретают свою реальность, свою подлинность лишь в той мере, в какой они причастны к трансцендентальной реальности. Действие обретает смысл, реальность исключительно лишь в той мере, в какой оно возобновляет некое прадействие»¹.

С точки зрения такой модели мифосемантизации героя значительный интерес представляет повесть А. Гилязова «В пятницу вечером» (1979).

По мнению В.Н. Топорова, универсальные мифопоэтические схемы «реализуются полнее всего в архаических текстах космологического содержания, описывающих решение некоей *основной* задачи (сверхзадачи), от которого зависит все остальное. Необходимость решения этой задачи возникает в кризисной ситуации, когда организованному, предсказуемому («видимому») космическому началу угрожает превращение в деструктивное, непредсказуемое («невидимое»), хаотическое состояние»².

Изображенные в повести А. Гилязова коллизии, в центре которых история жизни главной героини – Бибинур – релевантны мифопоэтическим текстам о противостоянии космических и хаотических сил. Мифопоэтические схемы обнаруживаются на разных уровнях структуры произведения.

Обратим внимание на рамочные компоненты произведения (заглавие и эпиграфы).

Заглавие повести содержит концепты, которые для татарского читателя выступают как маркеры сакрального. Пятница – особый для мусульман день, день совершения коллективной молитвы – намаза. С ночным временем суток в исламе связаны сакральные события: обретение пророком Мухаммедом дара пророчества произошло ночью

¹ Элиаде М. Космос и история. Избр. работы. М., 1987. С. 33.

² Топоров В.Н. Указ. соч. С. 194.

(эта ночь, когда ангел Джабраил дал Мухаммеду откровение, известна как Ночь Величия и Могущества – Лайлат ал-Кадр); в ночное время было совершено и известное как Мирадж путешествие Мухаммеда на небеса на крылатом коне аль-Бурак.

Первый эпиграф (*«Вальпараиса, Галапагос, Титикака, Куала-Лумпур – шәп яңғырый торған исемнәр, беләм! әммә минем өчен Аксыргак авылы, Ташлыяр елгасы тагын да шәбрәк яңғырый! Кадерле булганга күрә шәбрәк яңғырый»*) – «Вальпараиса, Галапагос, Титикака, Куала-Лумпур – знаю, хорошо звучат эти названия! Но для меня еще лучше звучат деревня “Аксыргак” и река “Ташлыяр”! Потому что они дороги мне») содержит ценностную оценку географических пространств. С одной стороны, это красиво звучащие, но ничего не значащие для автора названия различных мест земного шара, с другой – имя дорогой для повествователя деревни Аксыргак.

Во втором эпиграфе (*«Бу тарихны ишеткәч, мин ул әбинең болдырына утырып озак кына жыладым...»*

Тәрәзаләре такта белән томанланган япа-ялгыз йорт. Ихатада башка корылмалар күптән ишелеп беткән. Көзге үтә шомлы төн иде. Карангы булса да, череп укмашкан саламны җил иркәнә бирмичә түбә өстенә рәт-рәт тезелешеп яткан каен бастырмалар күренеп тора иде. Карчыкның бөек рухы, җиммерек йорты белән саубылашып китә башлагач, борылып карадым: сәждәгә чүккән өй дә, аның ак төшкән йомык тәрәзаләре дә юк иде, әнә шул, сабый бала беләге юанлыгы, иртә киселгән ап-ак каен кәүсәләре генә карангылык елгасында мыштым гына, каядыр, серле, без белмәгән мәңгелек елгасына таба йөзәләр төсле тоелды». – «Услышав эту историю, я долго сидел и плакал на крыльце этой старушки...

Одинокий дом с заколоченными окнами. Все надворные постройки давно разрушились. Была осенняя наполненная чувством тревоги ночь. Несмотря на темень, на крыше виднелись березовые слеги, не отдававшие сгнившую солому во власть ветра. Когда, попророчавшись с этим местом, я обернулся, то не увидел, ни склонившегося в молитвенном поклоне дома, ни его заколоченных окон – только эти тонкие, как детские ручонки, рано спиленные березовые стволы, казалось, тихо плыли во мраке ночи, словно по направлению реки вечности») в центре оказывается дом героини повести и психологическое состояние субъекта речи (идентифицируемого как Габдулла Юсупов). В описании дома обращают на себя внимание сравнения (*«сәждәгә чүккән өй»* – «склонившийся в молитвенном

поклоне дом»; «сабый бала беләге юанлыгы, иртә киселгән ап-ак каен кәүсәләре» – «тонкие, как детские ручонки, рано спиленные березовые стволы»), в основе которых – подчеркнутое одушевление пространства. Вместе с тем здесь возникает образ «реки вечности». Таким образом, история человека включается в круг вечности.

Третий эпиграф («Уф, йөрәгем!...» *димәс идем, / Янулары басыла...*) – «Не говорил бы “Ох, сердечко!...”, / Если бы не становилось легче на сердце») – слова народной песни, содержащие коллективную психоэмоциональную точку зрения.

Итак, в образном строе, субъектной организации эпиграфов совмещаются индивидуализированные оценки и психоэмоциональные реакции и коллективная, принадлежащая народу.

События повести происходят в течении семи дней, начиная от смерти председателя колхоза Джигангира Сафаргалина и его похорон и заканчивая смертью Бибинур. Однако автор расширяет сюжетное пространство посредством приема ретроспекции: в воспоминаниях Бибинур перед читателем предстает ее прошлое, включенное в драматическую историю страны, народа (годы коллективизации, Великой Отечественной войны, послевоенных десятилетий).

Примечательно и другое: события в повести происходят накануне Сабантуя, который в произведении А. Гилязова не просто народный праздник. В рефлексиях Бибинур ценность Сабантуя определяется его объединительной функцией: куда бы ни были заброшены судьбой жители деревни, ежегодно они съезжаются на Сабантуй: «*әнә бит кайлардан кайталар! Беркем дә кайтмаса, кайтмый башласа, ул Сабан туеның ни яме калыр? Онытылып бетәр ул, туганнар кайда очрашып сөйләшерләр? Үзләренең тамырлары кайда икәнне ничек белерләр? Кем сөйләр аларга барын да?*»¹ («Ведь вон откуда приезжают! Если не будут приезжать, что останется от Сабантуя? Где соберутся родные, чтобы поговорить? Откуда узнают о своих корнях? Кто им обо всем расскажет?»).

В рефлексиях Бибинур личное соединяется с переживаниями о судьбе деревни, односельчанах. Для раскрытия этих переживаний А. Еники использует различные приемы психологизма, например, сновидения. Так, после похорон Джигангира Бибинур видит сон, в котором появляется символический образ белых лошадей: «*Йокуга китте дә төш күрде. Аның иләс-миләс төшенә ямь-яшел болында иртәнге томанда чабышып йөргән ак атлар керде... “Нигә сезнең*

¹ *Гыйләҗев А. Эсәрләр: 4 томда. 3 т. Казан: Татар кит. нәшр., 1994. Б. 100.*

коллынарныгыз юк? Кайда сезнең коллынарныгыз?” диг кычкырып-кычкырып-шлерең сорады ул ак атлардан. Атлар жавап урынына көшнәделәр генә, арадан берсе, озын ялын селкә-селкә Бибинур янына килеп, ал аягы белән жәрне тырнап аңлатып бирде: “Бар безнең коллынарныгыз, бар! Тик алар бик еракта, еракта. Каф тау артында ук!”. “Нигә алар Каф тау артында?” диг сорарга тели Бибинур карчык, иреннәре йомык, ачылмый... Авызын убырлы карчык пичәтләп киткән имеш...»¹ («Она заснула и увидела сон: на зеленом лугу в утреннем тумане резвились белые лошади. “Почему у вас нет жеребят”, – спрашивает она у них, – Где ваши жеребята?”. В ответ лошади только заржали, одна из них, покачивая длинной гривой, подошла к Бибинур и объяснила: “Есть у нас жеребята, есть! Но они очень далеко, далеко! За горой Каф”»). Этот образ (белых лошадей без жеребят), с одной стороны, соотносится с самой Бибинур, покинутой детьми, которых она вырастила и вывела в люди, с другой, прочитывается в контексте поднимаемой в повести проблемы разрыва связей между поколениями, понимаемой как основа бытия народа. Идентичность Бибинур основывается на шкале ценностей, главными из которых являются родина и память о прошлом.

Отправляясь в свой последний путь в деревню Тегәрджеп, откуда был родом Джигангир Сафаргалин (обеспокоенная известием о скором приезде корреспондента, Бибинур, боясь, что убогая обстановка в ее доме станет поводом для написания статьи о забывших ее детях, наивно полагая, что швейная машинка, которую она видела в родном доме Джигангира, спасет ее детей от позора), Бибинур переживает не за себя: она не хочет, чтобы пострадали ее односельчане, ведь что будет, если из-за нее повсеместно распространится дурная слава о деревне?!

Особо стоит обратить внимание на структуру художественного пространства. В нем выделяется центр – разбитый Джигангиром сад, в котором еще при жизни председателя был возведен монумент памяти павших на войне жителей деревни. Сад находится недалеко от плотины, рядом с почтой. Этот центр осмысливается как своего рода точка развертывания пространства (жители деревни накануне праздника приходят на почту, чтобы отправить телеграммы своим родственникам в разные уголки необъятной страны). Такая структура позволяет автору актуализировать идею единства нации.

¹ Там же. С. 86.

Таким образом, Суннэтче бабай, Акэби, Бибинур – герои с одинаковым типом идентичности. Их «я» определяется сопричастностью к национальной жизни, безусловной ценностью рода, свято чтимой памятью о прошлом, сакрализацией всего, что имеет отношение к родной земле.

В разные периоды истории татарской литературы XX века писатели обращались к теме кризиса идентичности. Варианты раскрытия этой темы многообразны.

Татарские писатели начала XX века (Ф. Амирхан, Г. Ибрагимов, Г. Исхаки, Г. Рахим, Ш. Камал) в своих произведениях изображали состояние татарского общества в переходную эпоху, когда подвергаются переоценке казавшиеся ранее незыблемыми основы традиционного уклада жизни, происходит модернизация национальной идентичности. Результатом кризиса традиционной идентичности становится открывающаяся возможность различных идентификаций. В произведениях классиков татарской литературы представлены различные пути преодоления кризиса традиционной идентичности.

В рассказах, повестях, романах, драматических произведениях начала XX века зачастую изображается столкновение разных типов идентичности. В отдельных случаях авторы создают ситуацию конфликта идентичностей, как, например, Ф. Амирхан в пьесе «Неравные» («Тигезсезләр»).

Система персонажей в «Неравных» включает в себя героев разных социальных групп: Сафи Насибуллин – предприниматель, ведущий торговлю мануфактурой; его сын, Гумер, владелец магазина по продаже оптики, младшая дочь, Рукия – учащаяся (а в последнем действии – выпускница) гимназии, Сулейман – литератор, Абдулла – студент, получающий образование в университете в Москве.

В основе сюжета пьесы – коллизии между Рукией, Сулейманом, Абдуллой и Салимой (старшей сестрой Рукии). Автор изображает переживания героев, в основе которых чувство неразделенной любви.

Однако конфликт пьесы этим не исчерпывается: важное место в ней занимает конфликт между Сулейманом и Абдуллой. Учащийся в Москве Абдулла с пренебрежением относится к татарской культуре («Все, что делают сейчас татары, походит на лихорадку: их школы, их литература когда-нибудь превратятся в хлам»), идентифицируя себя с русской культурой и обществом (на вопрос Сулеймана о его участии в жизни студентов-татар в Москве он отвечает отрицательно: «Нет, не участвую. Я больше в русском обществе»).

Противоположной оказывается точка зрения Сулеймана: «...не может исчезнуть все, что создано нацией, имеющей тысячелетнюю историю... сохраненные религии и обычаи, письменность, литература... школы и медресе»¹.

Сулейман сравнивает Абдуллу с Иваном, героем комедии Фонвизина «Бригадир»: «Вот и Иванушка у Фонвизина был такого же мнения о русской культуре и русской нации. Но разве из-за этого русская культура остановилась в своем развитии...? Мы сейчас переживаем то же, что и русская нация в те времена; если появляются у нас такие Иванушки-Абдулки, то от этого не стоит расстраиваться, а, наоборот, надо смеяться над ними и даже сочувствовать такому смешному их положению»².

«Иванушка-Абдулка» становится у Ф. Амирхана своего рода нарицательным именем: им автор называет татар, утративших чувство национальной идентичности, не знающих своей истории многовековой культуры. Обратим в этой связи внимание на фельетон «Мирза хэм рус теле» («Мурза и русский язык», 1914): «Лет 25 тому назад наши мурзы, изменив данные им отцами имена на Иван Иванович, свысока смотрели на людей с именем Абдулла:

– Абдулка! Какая гадость, и произносить трудно!»³.

В путевом очерке «Кыска бер сәфәрдә» («Во время краткого путешествия») Ф. Амирхан пишет о том, что процесс утраты чувства национальной идентичности затрагивает и демократические слои татарского общества. Автор рефлексировал по поводу встречи в пути с двумя татарами-мишарями, называющими себя Тимофей и Касьян: «Встреча с ними произвела на меня тяжелое впечатление: кажущиеся талантливыми и умелыми, эти мишари, берут от русских все безнравственное, но ни русская, ни национальная культура не могут проникнуть в них... Они сейчас, оставив потихоньку свои земли и тяжелый труд, ищут пути легкого зарабатывания денег»⁴.

Автор очерка с сожалением наблюдает потерю чувства национального достоинства у части татар. «Это, – пишет Ф. Амирхан в связи с тем, что живущие среди русских татары имеют два имени

¹ Әмирхан Ф. Әсәрләр. Казан: Магариф, 2002. С. 296. Подстрочный перевод – наш.

² Там же. С. 296.

³ Әмирхан Ф. Әсәрләр: 4 томда. Т. 3. Публицистика. Казан: Татар кит. нәшр., 1989. Б. 273.

⁴ Там же. С. 219.

(татарское и русское)¹, –прискорбное положение! Оно свидетельствует о том, что здешние мусульмане не поднялись в своем развитии до того, чтобы уважать свое имя, национальность и требовать уважительного отношения к ним от других!»².

Социальные коллизии в связи с кризисом идентичности в произведениях татарских писателей начала XX века переплетаются с психологическими. Авторы изображают сложный мир человеческой души, в котором переживание национальной идентичности зачастую оказывается вписанным в круг экзистенциальных переживаний. Таковы, в частности, многие произведения Ш. Камала: «Сукбай» («Бродяга»), «Буранда» («В метель»), «Бәхет эзләгәндә» («В поисках счастья»), «Чит илдә» («На чужбине»), «Акчарлаклар» («Чайки»). Они объединены темой тяжелой судьбы человека, которая раскрывается писателем в двух планах: реалистическом (судьба как результат социальных обстоятельств) и экзистенциальном (судьба как проявление надличностных сил).

В этих произведениях автор художественно воссоздает национальный социальный тип скитальца. В татарской литературе оторванность от дома, вынужденное расставание с родной землей, близкими людьми выступают как трагедия личности. В татарском фольклоре, например, существует тематическая группа баитов о лашманах, татарских крестьянах, на которых со времен Петра I возлагалась повинность по заготовке корабельного леса для судостроительных верфей. Содержанием этих баитов является тяжелый труд вдали от дома, тоска по родным местам.

Герои-скитальцы Ш. Камала выступают как носители ценностного отношения, выражаемого через оппозицию «свое – чужое». Так, в рассказе «На чужбине» тяжело больной двадцатилетний шакирд в горячке вспоминает свой оставленный дом, мать, яблоневый сад. Здесь пространство символично (эти образы диссонируют с образом казармы, в которой, в конечном итоге, умирает герой), и эта символика становится способом выражения неизбежной ценности дома.

¹ «Как же нет у вас русского имени, барин? У нас ведь много знакомых из татар; у каждого есть русское имя... Вот у нашего барина служил управляющим один из ваших, по-нашему, его имя Филипп, Филипп Яковлевич. Жену звали Марфой, а дочек – одну Александрой, другую – Матреной, третью – Евдокией. Как же, барин, так может статься, что только у тебя нет русского имени!». См.: Әмирхан Ф. Әсәрләр: 4 томда. Т. 3. Публицистика. Казан: Татарстан китап нәшр., 1989. Б. 227.

² Там же. С.229.

Таковы и герои рассказов «Бродяга» и «В поисках счастья». В первом изображается трагедия вернувшегося после долгих скитаний на чужбине Гали. Известие о смерти матери, повторном замужестве отчаявшейся от нужды жены, бедственное положение сестры лишают героя дома, единственной ценности, которой он жил долгие годы в скитаниях. Перед читателями предстает трагический образ скитальца, оторванного от своей родины.

В рассказе «В поисках счастья» в центре повествования трагическая история Марфуги, ожидающей на чужбине возвращения мужа, отправившегося на заработки на нефтяные промыслы и, в конечном итоге, умирающей, так и не увидев его. Автор сосредотачивает внимание на психологическом состоянии героини: захваченная игрой на мандолине старого дагестца, Марфуга в своих мечтах устремляется к своему покинутому некогда дому.

Таким образом, во всех этих рассказах Ш. Камал изображает героев трагических, вынужденных в силу обстоятельств оставить родной дом. Одновременно с социальной мотивировкой трагического образа скитальца у Ш. Камала просвечивает мотивировка экзистенциальная: трагедия героев предстает и как нечто непостижимое, как действие неких надличностных сил, как трагическая судьба.

Иной вариант скитальца – Мирвали, герой повести А. Гилязова «Три аршина земли» (1962). В основе ее сюжета ситуация возвращения: Мирвали и его тяжело больная жена Шамсегаян возвращаются в оставленную ими когда-то родную деревню Карачура. В центре повествования оказываются внутренние переживания Мирвали во время пути в Карачуру.

Хронотоп пути (как сюжетобразующий) формируется как соотносительность пространства (58 километров, пройденных героем из районной больницы, в которой умерла Шамсегаян, в Карачуру) и биографического времени (58 прожитых им лет): *«Быел аларның икесенэ дэ: Шамсегаянга да, Мирвалигэ дэ илле сигез яшь тулды...*

Илле сигез чакрым күбрәкме, илле сигез елмы? Чагыштырып карап буламы аларны?.. Илле сигез чакрымны, шәп барганда, бер төндә үтәп булыр...

Илле сигез чакрым... Менә шулай артына борылып карамыйча да, башынны күтәрмичә дэ үтәп була инде аны...

Илле сигез ел... Нигә, Мирвали илле сигез еллык гомерендә артына борылып карамыйча үткәрә алды ич! Нигә борылып карамады икән ул? Илле сигез тулуын да нигә менә бүген генә, шушы урында, япан кырда

исенә төшерде?.. Нигә артына борылып карарга шурли соң ул? Кем сагалый аны?.. Нәрсә? Кайчан башланды соң бу курку?..»¹ («Нынче им обоим – Шамсегаян и Мирвали – стукнуло по пятьдесят восемь лет.

Что больше: пятьдесят восемь верст или пятьдесят восемь лет? Если ехать быстро, пятьдесят восемь верст, может быть, удастся одолеть за ночь...

Пятьдесят восемь верст. Их можно пройти вот так: не поднимая головы, не оглядываясь назад...

Пятьдесят восемь лет... А что? Мирвали и их сумел прожить, не оглядываясь назад. А почему он не оглядывался? И почему только сегодня, вот здесь, в пустынном поле, вдруг вспомнил, что им по пятьдесят восемь? Почему он и теперь боится оглянуться? Когда в нем угнезвился этот страх?»²).

Универсальная метафора пути-жизни приобретает у А. Гилязова особое смысловое наполнение. Пространственному пути героя соответствует духовный путь, понимаемый как путь преодоления кризиса идентичности.

Среди выделенных К. Юнгом архетипов коллективного бессознательного есть архетип тени. Тень Юнг понимает как сумму спрятанных качеств, неудовлетворительно развитых функций и содержаний бессознательного, тень отождествляется с темной стороной человеческой души. Литературным вариантом этого архетипа Юнг, в частности, считает Мефистофеля в гетевском «Фаусте», где «тень» представлена как демонический двойник героя.

Путь Мирвали на родину может быть интерпретирован как поединок героя со своей тенью (в юнгианском значении). Герой оказывается в ситуации нравственного выбора: исполнить завещание Шамсегаян и остаться в Карачуре, или проигнорировать ее предсмертную просьбу. В его сознании сталкиваются различные эмоции: страх возвращения, оставшаяся обида на односельчан, которые, как считает Мирвали, в свое время незаслуженно лишили его всего того, что он нажил собственным трудом, гордыня. Представляя сложную гамму чувств, испытываемых героем, А. Гилязов одновременно раскрывает их причины, вынося на суд читателей эмоционально переживаемую Мирвали историю его жизни.

¹ Гыйләжәв А. Жомга көн кич белән... Повестьлар. Казан: Татар кит. нәшрияте, 1982. Б. 30.

² Гилязов А. Три аршина земли // Гилязов А. Повести: Три аршина земли; В пятницу вечером. Казань: Магариф, 2008. С. 32–33.

Каждое событие, каждый поступок Мирвали открывают разные грани его личности. Вопреки воле отца, не желающего видеть своей снохой бедную деревенскую девушку, Мирвали начинает жить с Шамсегаян в доме одинокой деревенской бабушки Таифы. Этот поступок поначалу видится как сила характера, решительность героя, его способность противостоять обстоятельствам.

Смерть отца, начавшаяся в деревне коллективизация открывают Мирвали с другой стороны. Его возмущает не столько решение деревенского совета просить его добровольно передать богатство, нажитое отцом, сколько игнорирование его мнения по этому поводу: *«Хатынның чәнечкеле, тәләпчән карашын күргән минутларда аның җәне котыра, сүзсез булса да, төпчәнгәне өчен Шәмсегаянны пыр туздырып әрлисе килә. Кичләрен берсендә шактый төшереп, кызмача кайтты Мирвали...»*

- Ни беләсен килә синең?! - дип кычкырды ул күзләрен акайтып. – Я әйт, ни? Теге дөнъяда нәнкир-мәнкирләр белән очрашып аларга да җавап бирәсе бар эле. Анда инде нибуч!.. Ләхетең тар, чыгып ычкына алмассың!.. ә бу киң дөнъяда, якты дөнъяда мине хөкем итәрлек кеше юк! Берәүдән дә курыкмыйм!.. Берәү дә мине хөкем итә алмас! Мин үзем үземә судья! Башкалар юк..»¹ («В минуты, когда взгляд его сталкивался с вопрошающим взором жены, у него все внутри закипало, ему хотелось всю отругать Шамсегаян. В один из вечеров он вернулся в изрядном подпитии...»)

– Что ты хочешь знать?! – прокричал он, вытаращив глаза. Ну же, говори, что? Хватит и того, что на том свете придется держать ответ перед Манкиром и Нанкиром. Там уж крышка!.. Могила тесная, не выскочишь!..А на этом вольном белом свете никто не смеет меня судить! Никого не боюсь!.. Никто не сможет меня осудить! Я сам судья! Других нет...»²).

В этих обращенных к Шамсегаян словах проявляется индивидуализм героя, который провозглашает себя в качестве единственного судии своих же поступков и отказывает в этом праве кому бы то ни было.

Покинувший родную деревню, уничтожив все имущество, Мирвали спустя некоторое время втайне от Шамсегаян возвращается в

¹ Гыйләҗев А. Жомга көн кич белән... Повестьлар. Казан: Татар. кит. нәшр., 1982. Б. 60.

² Гилязов А. Три аршина земли // Гилязов А. Повести: Три аршина земли; В пятницу вечером. Казань: Магариф, 2008. С. 56.

Карачуру. В этот момент им движет желание отомстить односельчанам (он хочет уничтожить, сжечь, стереть с лица земли родную деревню). Но этот порыв вскоре сменяется щемящей сердце тоской от осознания своего одиночества, отчуждения от жизни народа: *«Шунда, Кызыл яр өстендә урман авызында мин үземнең япа-ялгыз калган, кирәксез, көчкенә бер бәндәчек кәнлегемне төшендем! Дөнъя да, Карачура да минем барлыгыма да, юклыгыма да дикъкатыт итмиңә рәхәтләнеп яши алалар икән. Яшиләр дә!.. Шунда болай дип аңладым: эгәр мин авылдашлар белән бергә булып, тормыш казанында кайнасам, эшләсәм, эшемнән тәм тапсам, көрәшсәм, мондый газәплә сораулар белән жәнәһәт интәктәрмәс идем!.. Ялгызлык – жәза икән!.. Тик алар белән бергә булырга да ярамый иде миңа!..»*¹. («Тогда я понял, что остался совершенно одиноким, ненужным, маленьким человечешкой! И миру, и Карачуре, оказывается, нет никакого дела до того, есть я или нет, люди, оказывается, прекрасно могут жить и без меня. И живут! И тут я понял: если бы я был вместе с односельчанами, варился бы с ними в одном котле, трудился, получая от своей работы удовольствие, то не изводил бы себя теперь этими мучительными вопросами!.. Одиночество – это кара!.. Только нельзя уже мне быть вместе с ними!»²). Однако уже в следующее мгновение он представляет себе картину пожара, устроенного им в деревне, и видит себя в ней смеющимся над односельчанами Азраилом: *«Мине теге дөнъядан кайткан жән алучы Газраил дип уйлыыйлар. Уч ала дип куркалар! э мин?.. Мин! Көләм генә тегеләрдән!»* («Все видят во мне явившегося с того света Азраила. Боятся, что я пришел мстить! А я?.. Я! Только смеюсь над ними!»).

Из этого сложного столкновения различных чувств в сознании героя появляется мысль о покаянии. Эта мысль принимается им не сразу, поначалу она кажется для Мирвали неприемлемой (*«Юк, юк! Карачурага кайтырга ярамый. Ирекле баштан үзен жәза сорап барып керергәме?. “Авылдашлар, миң гаепле сезнең алда! Үземнең дә, аның да гомерен агулап, үчемә буылып яшәдем!” – дип баш орыргамы?! Юк...»*³ «Нет, нет, нельзя возвращаться в Карачурово. Чтоб по своей воле да сунуть голову туда?.. Каяться: вот, мол, земляки, грешен я перед вами. Изуродовав и ее (Шамсегаян. – М.И.), и свою жизнь,

¹ Гыйләҗев А. Жомга көн кич белән... Повестьлар. Казан: Татар. кит. нәшр., 1982. Б. 61.

² Гыйләҗев А. Указ. соч. С. 57.

³ Гыйләҗев А. Б. 64.

жил, задыхаясь от желания мстить!»¹), а страх возвращения – сильнее: «*Качарга кирәк! Барын таишларга да ычкынырга моннан! Атны юлга чыгарырга, чыбык белән берне ныгытып сыптырырга! Китсен!.. Качарга!*»² («Нужно бежать! Оставить все и бежать отсюда! Вывести лошадь на дорогу, огреть как следует прутом! Пусть идет!.. Бежать!»).

В конечном итоге, Мирвали принимает решение: дойти до деревни и исполнить последнюю просьбу Шамсегаян. Путь героя, таким образом, это путь к покаянию, представляемый писателем как сложный психологический процесс. Чтобы окончательно одолеть темную сторону своей души герою нужно получить прощение своих односельчан.

Переживая забвение со стороны односельчан, герой в заключительной части повести размышляет о связующей его с родиной нити. В его сознании возникают сакральные образы: место, где когда-то стоял отчий дом, три колодца, вырытые стариком Хайдаром в память о погибших на фронтах гражданской войны трех сыновьях, деревенское кладбище. Каждое из этих мест дорого Мирвали, но он чувствует отчуждение от народной жизни. Апофеозом этого отчуждения становится разговор со своим тезкой и другом детства. Возникает ситуация, когда Мирвали судит Мирвали: «... *Яшәдек, яшибез. Тик син кайтырсың җәм монда калырга уйларсын дип башыма да килгәне булмады! Үз җирен кәһәрләгән кешене, өстебез ялангач чагында күпме кием-салымны тураклаган кешене, күз карасыдай кадерле игенне дөгет белән аралаган кешене, күпме мал-туарын агулап киткән кешене... Гафу итәргә, сыендырга, урын бирергә дисенме?! Белмим, белмим...*»³. («Жили, и дальше живем. Но мне и в голову не приходило, что ты вот так вернешься и захочешь остаться здесь! Простить, принять человека, который проклял свою землю, испортил хлеб, отравил скотину?! Не знаю, не знаю...»). Именно в этом разговоре второй раз в повести выступает вынесенный в ее заглавие символический образ трех аршинов земли: «*Өч аршин сорыйсынмы, диде адашы тагын көлемсерәп. – Кадерле ул туган җир! Ай, кадерле!.. Күпме авылдашлар аның өчен башларын безнең гомердә генә чит җирләрдә салдылар. Берлинда, Будапештта. Каты бәгырьле димә, минем ул җир өчен чын-чынлап даулашырга хакым бар! Өч аршин җир!.. Күп сорыйсын син, Мирвали!*» («Три аршина,

¹ Гилязов А. С. 59.

² Гыйләҗев А. Б. 66.

³ Гыйләҗев А. Б. 74.

говоришь? Дорога она родная земля! Ох как дорога!.. Сколько твоих односельчан сложило голову в чужих землях. В Берлине, Будапеште. Не подумай, что я жестокий человек, но у меня есть право вступить за эту землю! Три аршина земли!... Много ты просишь, Мирвали!»).

В разговоре происходит столкновение двух точек зрения. Точка зрения главного героя опирается на идиому «три аршина земли», которая чаще всего указывает на конечность земного существования человека, на то, что, кем бы ни был, что бы не делал человек при жизни, последним его пристанищем является земля (могила). Иной оказывается точка зрения «двойника» главного героя, в которой земная жизнь человека, его поступки выступают как определяющие право человека на три аршина земли, т.е. на обретение последнего пристанища у себя на родине. Очевидно, что авторская точка зрения опирается именно на эту, выраженную тезкой главного героя точку зрения. Вынесенный в заглавие (сильная позиция текста) образ становится, таким образом, символическим выражением основной идеи повести – идеи сакральности родины в жизни каждого человека.

В финале основными мотивами становятся мотивы покаяния и прощения. Для Мирвали существует только один путь восстановления утраченной связи с родиной – покаяние: *«Монда калырга кирәк! Шамсегаянга гына сөйләгән сүзләрен ул авылдашларына да житкерергә тиеш!.. Гәбе зур Мирвалинең, моннан китү ул гаепне тагын да зурайтту, үстерү генә булачак... Хәзер барырга да, туганнарның аягына егылырга кирәк»*¹ («Надо остаться! Он должен рассказать односельчанам все, что говорил по дороге только одной Шамсегай!.. Большая вина на нем. Уйти отсюда – значит сделать ее еще больше... Нужно сейчас пойти и броситься в ноги к ним»).

Прощение со стороны односельчан позволяет соотносить сюжет повести с архетипическим сюжетом о блудном сыне.

Применительно к татарской литературе начала XX века можно говорить о диалоге идентичностей. Речь в данном случае идет о диалоге «востока» и «запада». Будучи генетически связанной с восточной литературой (арабской, персидской, тюркоязычными литературами), в начале прошлого столетия татарская литература начинает активно осваивать опыт русской и европейской литератур. На страницах татарских журналов, издаваемых в разных городах России, печатаются переводы из русской и европейской литературы, в приложении к журналу «Аң» («Сознание») в 1915 году размещаются репродукции

¹ Гыйләҗев А. Б. 75.

произведений мирового изобразительного искусства, татарские поэты пробуют себя в жанрах европейской лирики, в написанных в этот период произведениях встречаются многочисленные реминисценции из русской и европейской литератур. Деятели татарской литературы полемически высказываются по поводу идентичности татарской литературы (дискуссия о «востоке» и «западе»).

В произведениях татарских писателей появляется новый герой, идентичность которого определяется синтезом восточных и западных культурных маркеров. Героем такого типа является Ильяс из повести Г. Рахима «Идель» (1921).

Литературное творчество Г. Рахима представляет собой пример диалога Востока и Запада в татарской литературе начала XX века. Его увлечение Востоком нашло отражение в переводах из восточной поэзии: в 1919 году выходит в свет книга писателя «Шәрәк шагыйрьләре» («Восточные поэты»), в которую вошли переводы стихотворений О. Хайяма, Д. Руми, Саади Хафиза.

Г. Рахим переводил и европейских писателей. Племянник Г. Рахима, Сальман Губайдуллин, пишет о сохранившихся в домашнем архиве переводах из Гете (баллада «Лесной царь»), Г. Ибсена (пьеса «Комедии любви»)¹. Высокую оценку переводу Г. Рахимом трагедии В. Шекспира «Гамлет» дал известный татарский театральный критик Г. Карам².

Интерес к европейской поэзии находит отражение и в оригинальном творчестве Г. Рахима: в 1918 году на страницах журнала «Шәрәк кызы» публикуются его стихотворения, написанные в жанрах сонета и романа³.

Большинство дореволюционных сочинений писателя было напечатано в журнале «Ан» («Сознание»), ориентированном на приобщение татарского читателя к художественным ценностям мировой культуры.

Повесть «Идель», написанная Г. Рахимом в начале 1920-х гг., стала своего рода итогом творческих исканий писателя, одной из вершин татарского модернизма⁴.

¹ Губайдуллин С. О моем дяде Гали Рахиме // Гали Рәхим: тарихи-документаль, әдәби һәм биографик җыентык. Казан: Жыен, 2008. С. 25.

² Карам Г. Гамлет // Татарстан хәбәрләре. 1922. 25 апреля.

³ Рәхим Г. Сонет // Шәрәк кызы. 1918. № 2. Б. 20; Рәхим Г. Роман // Шәрәк кызы. 1918. № 5. Б. 93.

⁴ Заһидуллина Д. Ф. Кереш сүз // Рәхим Г. Сайланма әсәрләр. Казан: Татар. кит. нәшр., 2004. Б. 32–36.

Основу сюжета повести составляют события из жизни героя-рассказчика Ильяса в течении нескольких месяцев, проведенных им в домике на берегу Идели. Эти события предстают в повести как воспоминания героя о некогда пережитом: *«Менә әле дә мин кулыма каләмне тоткан килеш утырам да уйлыйм. Фикерәллә кайларда, үткән заманда сәяхәт кыла. Күп еллар элек гүзәл Идел ярларында үткәргән бер нурлы, якты жәемне хәтерлим мин. Күңел сандыгымның төбөндә сакланып калган алтын бөртекләрен акрын-акрын, берсе артыннан берсен казып чыгарам. Күңел күзем алдында онытыла язган картиналар бер-бер артлы туалар, бер-бер артлы жәнланалар. Күптән күргән кешеләрнең төсләре, кыяфәтләре гәүдәләнеп, алдымда хәрәкәтләнә башлыйлар. Мин аларның сүзләрен ишетәм, тавышлары, хәтта ул тавышларның күңелгә сөнөп калган кечкенә генә борылышлары да колак төбөмдә яңгырап ишетеләләр»*¹ («Вот и сейчас я задумчиво сижу с пером в руке. Мысли мои уносятся куда-то в прошлое. Я помню светлое лето, проведенное много лет назад на берегу прекрасной Идели... Перед взором моей души одна за другой предстают и оживают забытые картины. Вырастают и оживают давно виденные люди. Я слышу их слова, мой слух различает их голоса и даже запавшие в душу их оттенки»). В небольшом вступлении, предваряющем рассказ Ильяса, автор создает лирическое настроение. В его создании основная роль принадлежит образам искусства: романсу П.И. Чайковского на стихи А.К. Толстого, акварелям рассказчика.

Чувство прекрасного является одной из доминант в характере Ильяса. С первых глав повести Г. Рахим создает образ человека, ищущего гармонию с природой: большую часть времени Ильяс проводит в окрестностях деревни, в лесу, на лугах. Символом красоты окружающего мира становится Идель: *«Илаһи, никадәр матур бу Идел! Караган саен мин аңар сокланып карыйм. Кара, аның зәңгәрсусаргылт дулкыннары өстенә кояш нинди күз чагылдыргыч алтын юл ясаган... Дөнъяда Идел төсле икенче матур су юктыр, дип уйлыйм мин үзем»*² («Боже, как красива Идель! Каждый раз, глядя на нее, я люблюсь ею. Смотри, какую золотую дорожку проложило солнце по ее желто-голубым волнам... Я думаю, в мире нет такой красивой реки, как Идель... Она близка моей душе, вот и за это я ее люблю. Нет, не просто люблю, зачем скрывать, я влюблен, совсем влюблен в нее!»).

¹ *Рәхим Г.* Сайланма әсәрләр. Казан: Татар. кит. нәшр., 2004. Б. 183.

² Там же. С. 188.

Знакомство с Рабигой, связанные с ним коллизии открывают иные грани в характере героя. С одной стороны, Ильяс раскрывается как человек, способный к возвышенному переживанию любви, с другой, в нем проявляются черты, восходящие к нищезанству.

Любовь героя к Рабиге – эстетически переживаемое чувство: *«Мин авыз эчемнән: “Рәбига, Рәбига!” – дип тәкрар итәм... Рәбига... бу исем, бу сүзнең музыка ягы миңа матур тоела, шуңар күрә геннә мин аны авыз эчемнән тәкрар итәм»*¹ (Я шепчу: «Рабига, Рабига!»... Рабига... это имя, это слово кажутся мне музыкальными, вот поэтому-то я и шепчу его»). Об эстетическом переживании любви красноречиво свидетельствует эпизод, в котором Ильяс «нарекает» Рабигу новым именем – «Рабийга», что в переводе с арабского означает «весна».

В то же время такая всепоглощающая любовь сопряжена с неизбежностью душевных страданий. Женитьба, совместная жизнь, по мнению Ильяса, разрушают чувство. Узнав о том, что сестра Рабиги, Амина, вопреки воле матери сбежала с Валидом, Ильяс внутренне сочувствует ей: *«Бигрәк тә Әминә миңа кызганьч иде. Әллә нишләп мин, аның Валид белән качып китүен ишеткәч тә, тормыш шакшысы, бала чүпрәкләре арасында фараз итәм аны. Ул анасы төсле булып минем куз алдыма килде дә басты: “Син, бичара, бу зикә жәрәят иткәндә үзенне, бәлки, бик зур, бик матур бер эш эшлим дип уйлагансыңдыр инде. Үзенне, бәлки, бер роман каһарманы белән тиңләштергәнсендер инде. Тормыштан хыялны куган халык жәмгыяте моны ничек дип атый сон? Ябышып чыгу, ди түгелме? Фу, нинди ямьсез, тупас, каба мещан сүз! И мескен адәмнәр! Ник сез һәрвакыт “мәхәббәт” дигән алтын хыялны дөньяның сукыр бер тиенгә алыштырырга ашыгасыз икән? Күп булса, бер-ике йә өч елдан соң мин синең урынында булырга теләмәс идем, Валид!»*² («Особенно мне было жаль Амину. Почему то, услышав о ее бегстве с Валидом, я представил ее в грязи жизни, среди детских пеленок. Она стояла перед моими глазами, словно ее мать: «Ты, бедняжка, решаясь на этот поступок, наверное думала, что делаешь какое-то большое и красивое дело. Может, сравнивала себя с героиней какого-нибудь романа. Как называет этот поступок изгнавшее мечту из жизни человечество? Не увозом ли? Фу, какое некрасивое мещанское слово! Эх вы, бедные люди! Зачем вы спешите променять золотую мечту – любовь – на мелочную жизнь? Не хотел бы я спустя два-три года оказаться на твоём месте,

¹ Там же. С. 208.

² Там же. С. 264.

Валид!»). Ильяс, таким образом, не приемлет идеи семейного счастья, что является одним из проявлений его ницшеанства. Примечательно, что вслед за этими рассуждениями герой совершает восхождение на гору, во время которого открыто выражается идея «сверхчеловека», восходящая к сочинению Ницше «Так говорил Заратустра». Это восхождение осознаваемое как «обретение подлинной свободы духа и утверждение абсолютной ценности человеческой личности»¹, преобразует героя, изменяет его отношение к любви: *«Мәхәббәт!.. Нәрсә соң ул мәхәббәт?... Мәхәббәт шундый бер хис ки, уд инсан җәтарафыннан җиңелергә тиеш! Ул аңар гүзәл чәчәк күк, искиткеч музыка күк рәхәт бирә, ләкин илаһи тынычлык бирми ул аңар. эгәр дә ул инде чамадан артып китсә, алтын богауларын кешенең рухына салса, шул бөөк, мөкатдәс, илаһи тынычлыкның нигезе булган ирекне җәберли башласа, кешегә рәхәт урынына газәп бирсә, ул мотлак җиңелергә тиеш. Димәк, яшәсен һичбер нәрсә белән чикләнмәгән, мотлак азатлык! Исән булсын һичбер нәрсә белән томанланманган саф гакыл! Саф булсын көчле ихтыярга буйсынган куәтле рух!..»*² («Любовь!.. Что же такое любовь?... Любовь – это такое чувство, которое должно быть побеждено человеком! Оно доставляет ему наслаждение, подобное небесным цветам, удивительной музыке, но не дает покоя. Если же это чувство выходит за пределы, опутывает человеческий дух золотыми путами,... вместо наслаждения начинает приносить страдания, то оно должно быть побеждено. Значит, да здравствует ничем не ограниченная свобода! Да здравствует ничем не затуманенный чистый разум! Да здравствует подчиненный сильной воле дух!..»). Вместе с тем «ницшеанство» Ильяса не является абсолютным. После расставания с Рабигой герой мучается сомнениями: *«Йә, ни эшкә инде миңа бу хөрриятәм? Аннан миңа ни файда? Бәхетләме мин аның белән? Юк, бәхет безнең ише кешеләр өчен яратылмаган. Ул шул Вәлидләр өчен генә... И Ходай, ник син мине болай итеп яраттың икән?..»*³ («Ну, и на что мне эта свобода? Какая мне от нее польза? Нет, счастье не создано для таких людей, как я. Оно только для таких, как Валид... О, Всевышний, зачем ты создал меня таким?»). Тоска, чувство одиночества свидетельствуют о внутреннем противоречии, переживаемом героем: то, что недавно представлялось как озарение истины, утрачивает абсолютную

¹ Аминова В.Р. Типы диалогических отношений... С. 126.

² Рәхим Г. Сайланма әсәрләр. С. 266.

³ Там же. С. 269.

ценность, представляется зыбким, непрочным. Автор усиливает это ощущение Ильяса символическим образом заблудившихся в тумане пароходов, с которыми герой сравнивает себя: «*Шул кызганыч пароход тавышларын тыңлап ята-ята, мин үземне дә кызганыч, ярдәмсез, бөтен дөнья тарафыннан ташланган, онытылып итеп хис итәм*»¹ («Слушая эти жалобные гудки пароходов, я и себя ощущаю жалким, беспомощным, всеми забытым»). Противоречие, переживаемое Ильясом, может быть интерпретировано как столкновение рационального и иррационального в человеческой душе. В понимании Г. Рахима, сущность человека сложна и во многом непостижима. Примечателен в этой связи последний сон Ильяса, в котором он видит античного бога Пана:

- *Ә мин үзем? Бәлки, мин дә берәү-берәхүнең хыялы гынамыдыр...*
- *Ихтимал шул...*
- *Мин бернәрсә дә аңламыйм.*
- *Үзең аңламаслыкәйберне сорاپ та маташмыйлар аны...*²

(– А сам я? Может быть и я только чья-либо фантазия...

– Возможно и такое...

– Я ничего не понимаю.

– Если не понимаешь, то нечего и спрашивать...).

Сложный мир человеческой души, в котором причудливо соединяются полярные начала (возвышенная любовь и презрение к обыкновенным человеческим чувствам, рационализм и мистицизм), – вот что, в конечном итоге, явилось предметом художественного изображения в этой повести. Это во многом проясняет смысл ее заглавия. Идель – образ-символ, в котором проявляется характерная для символических образов многозначность. Значение этого образа включает в себя эстетическую (Идель – воплощение красоты мира), психологическую (описание реки каждый раз корреспондирует с психологическим состоянием героя) и, наконец, национально-историческую составляющие. Последняя открыто проявляется в конце повести, где индивидуальная судьба героя-повествователя вписывается в мифо-исторический контекст: «*Менә ул – безнең олуг анабыз Идел, минем аяк астымда...*

Син безнең туган Иделебез, үз Иделебез идең лабаса, ник үзеңнең балаларын ташладың? Ник безнеңлә кемнәр синең шәфкатьле

¹ Там же. С. 271–272.

² Там же. С. 277.

ярларыңнан сөрдәләр? Ятлар, синең үги улларын, хәзер сине “Анабыз Идел” дип атыйлар. Кайчанга чаклы шуңар риза булып торырсын син? Чынлыкта син безнең анабыз иден, ничә йөз еллар безне үз кочагында тәрбияләгән иден! Тәкъдир какканга карап, ни өчен син дә безне кагасын инде, Идел?..»¹ («Вот она – наша великая мать-Идель – подо мной...»

Ты ведь когда-то была нашей родной Иделью, зачем оставила своих детей? Зачем нас изгнали с твоих милосердных берегов? Чужие, неродные тебе дети сейчас зовут тебя «Волгой-магушкой». Доколе ты будешь терпеть это? Ты ведь была нашей матерью, сколько сотен лет растила нас в своих объятиях! Зачем и ты, как судьба, отвергаешь нас, Идель»).

Здесь Идель выступает как выражение исторической памяти. Изменяется субъектная форма («мы» вместо «я»), что свидетельствует о переживании героем трагедии народа как своей собственной. Образ чаек, носящихся над рекой в осеннем небе, становится символом трагической судьбы нации: «*И минем мескен халкым, мин сине кангаты сынган акчарлакка охшатасым килә... Кемнәр генә синең көчле канатларыңны имгәттеләр икән соң*»² («О мой, бедный народ, я хочу уподобить тебя бескрылым чайкам... Кто же сломал твои сильные крылья?»).

Таким образом, в произведениях классиков татарской литературы XX века существуют различные типы идентичности героя. В «Суннэтче бабае» Г. Исхаки, «Невысказанном завещание» А. Еники, «В пятницу вечером» А. Гилязова идентичность определяется ценностной сопричастностью персонажей роду (народу, родине). В рассказах Ш. Камала, повести А. Гилязова «Три аршина земли» предметом изображения становится человек в состоянии переживаемого кризиса идентичности: у Ш. Камала социальная детерминация кризиса идентичности соединяется с экзистенциальной мотивировкой, связанной с понятием судьбы; у А. Гилязова изображается трагедия индивидуализма, противопоставления собственного я коллективной идентичности народа. В повести Г. Рахима «Идель» идентичность героя представляется как процесс различных идентификаций, маркерами которых выступают коды восточной и западной культур.

¹ Там же. С. 279–280.

² Там же. С. 280.

Очерк четвертый

ИДЕНТИЧНОСТЬ РУССКОЯЗЫЧНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ

Одной из проблем современного литературоведения является русскоязычная литература. «Изучение литературного русскоязычия, – пишет К.К. Султанов, – пока не нашло своего места в системе современного гуманитарного знания: русскоязычная литература уже заявила о себе как явление, но еще не стала предметом серьезной литературоведческой аналитики»¹. В исследованиях, посвященных феномену русскоязычной литературы, как замечает ученый «превалирует больше увлеченный поиск заветной ниши, куда можно раз и навсегда поместить автора, прибегая, как правило к зыбким дефинициям; сошлусь на экстравагантное определение П. Алешковским творчества Ф. Искандера: абхазский писатель, пишущий по-русски на абхазском языке»². Сопоставляя различные подходы к русскоязычной литературе, К. Султанов утверждает, что принципиальным признаком русскоязычия является единственность языка творчества: «Русскоязычие – это осознанный выбор языка самовыражения независимо от того, родной он или нет»³. Речь, таким образом, идет о свободном языковом самоопределении, как факторе литературного русскоязычия. Но всегда ли существует возможность для такого самоопределения, ведь осознанный выбор языка предполагает, что писатель выбирает один язык как язык творчества из нескольких языков, которыми он владеет? Если в случае с Ч. Айтматовым, Ю. Рытхейу, Ф. Искандером такой выбор очевиден (эти писатели, помимо русского, знали национальные языки (некоторые (Ю. Рытхейу, Ч. Айтматов), даже создали на них свои ранние произведения), но выбрали в качестве языка творчества русский), то как быть с писателями, для которых вопрос о выборе языка не существует?

Речь, в частности, идет о писателях из числа этнических татар,

¹ Султанов К. Русскоязычная литература как культурный феномен и объект исследования // Ломоносовские чтения – 2016. М.: МГУ, 2016. С. 154.

² Там же. С. 160.

³ Там же. С. 156.

которые пишут на русском языке. Их литературная идентичность стала предметом дискуссий как в литературном, так и в научном сообществе Татарстана¹. Интерес к творчеству таких писателей, как Р. Кутуй, Р. Бухараев, И. Абузяров, Ш. Идиатуллин, Г. Яхина в немалой степени объясняется их успехом в литературном пространстве России, некоторые из них (Г. Яхина, Ш. Идиатуллин) стали лауреатами престижных литературных премий.

Судьбы этих писателей различны: Р. Кутуй – сын известного татарского поэта А. Кутуя, родившийся в Казани поэт Р. Бухараев с 1991 года жил и работал в Лондоне, где вел передачи, посвященные истории татарской культуры на радиостанции Би-Би-Си; Г. Яхина также родилась в Казани, но с 1999 года живет в Москве; И. Абузяров родился в Нижнем Новгороде, учился в Нижегородском государственном университете на историческом факультете, Ш. Идиатуллин родился в Ульяновске, жил и работал в Набережных Челнах и Казани, сейчас работает в Москве.

Несмотря на различные судьбы, есть нечто, что объединяет этих писателей: они писали на русском языке, их литературная репутация формировалась благодаря публикациям в известных российских журналах («Юность», «Октябрь», «Знамя», «Дружба народов» и др.). Русский язык стал единственным или основным (как в случае с Р. Бухараевым, у которого есть произведения на английском и даже венгерском языках) языком творчества. Как писатели они формировались в среде русской культуры, литературы, языка. Трудно однозначно назвать причину этого. Скорее, можно указать на ряд причин, в том числе, на фактическое (не официальное) положение национальных языков в автономных республиках бывшего Советского Союза. Большая часть городских татар признавала приоритет русского языка, татарский язык в городской субкультуре функционировал как язык бытового, семейного общения, число активных билингвов из числа городских татар было незначительным.

¹ Вопросы, связанные с проблематизацией понятия «русскоязычная литература» определили содержание ряда проводимых в Татарстане конференций: Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные проблемы развития русскоязычной литературы в контексте национальных литератур», приуроченной к 75-летию со дня рождения Рустема Кутуя (Казань, 9 ноября 2011 года). Международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы и перспективы развития русскоязычной литературы в контексте национальных литератур» (Казань, 2016 г.)

Учитывая и тот факт, что большинство из названных писателей проживала (и проживает) за пределами Татарстана (а значит, не включена в формирующееся с 1990-х гг. пространство двуязычия), саму ситуацию выбора языка творчества для них можно исключить.

Это вовсе не означает, что они отчуждены от татарской культуры, лишены интереса, тяги к ней. Р. Кутуй и Р. Бухараев – авторы многочисленных переводов произведений татарских писателей на русский язык (Р. Бухараев участвовал в издании «Исторической антологии татарской поэзии» (2000) на английском языке). Татарский мир, история и мифология татар – одна из тем их творчества (роман Г. Яхиной «Зулейха открывает глаза», «Курбан-роман» И. Абузярова, «Убыр» Ш. Идиатуллина). В своих произведениях, статьях, интервью эти писатели пропагандируют татарскую культуру, литературу в среде русскоязычных читателей. В этой связи интересны их самоидентификации, а также восприятие творчества этих писателей читателями.

Для Р. Бухараева забвение родного языка – предмет переживаний. Они присутствуют в разных стихах поэта, написанных в различные периоды творчества.

«Как пасынок родного языка, / живу, пишу и думаю по-русски!»; «А знать родной язык – не ремесло, / он не прощает и полузабвенья»¹, – эти строки из стихотворения «У пролива» (цикл «Казанские снега»), написанного на рубеже 1960–1970-х гг., выражают ценностное отношение автора к родному языку и, одновременно, переживание по поводу того, что татарский язык не стал для него языком творчества.

Вместе с тем лирический герой Бухараева не лишен национального чувства: «В журчаньи черных листьев у реки, / у водного светлеющего края / ты слышишь переливы «Аллиюки» / и плач души – звучание курая?»; «Я напеваю «Аллиюки» – без слов, / а ты дымок помешиваешь ложкой...»². «Навсегда б одурело/ я рванулся в бега, / если б кровь не горела, / не сияли снега, // если б там где могила / мелководной реки. / Не сверкала бы сила / “Тафтиляу”, / “Аллиюки”»³. Здесь маркерами идентичности выступают татарские национальные мелодии, которые связывают лирического героя с родиной, национальной культурой.

Применительно к творчеству Р. Бухараева можно говорить о множественной идентичности. Образы мировой культуры и

¹ Бухараев Р. Бесконечный поезд: Избранные стихи и поэмы. Казань: Магариф, 2001. С. 66.

² Там же. С. 66.

³ Там же. С. 74.

литературы, многочисленные аллюзии и реминисценции формируют пространство его поэзии как пространство диалога. Герой Бухараева оказывается включенным в множество топосов, он – человек мира, восприимчивый к разным культурам и языкам. «Есть некое посильное откровение в том, – пишет Р. Бухараев, – что двенадцать языков и вызываемые ими щемление сердца и терзания разума могут совместиться в единой человеческой душе»¹. И далее, развивая свою мысль и рефлексирюя о своем многоязычии: «Быть может, и даже наверняка, именно эта безысходная тяга к родному, почему-то ставшему чужим, это безмерное старание понять, почему же есть на свете родное и чужое, всюю неразглашенной силой своей и сподобила писать стихи на совсем уж чужих языках»².

Тяга к родному нашла выражение и в написанных на татарском языке сонетах Р. Бухараева. Поэт испытывает возможности этого жанра на разных языках: русском, английском, венгерском, татарском. Причем, пишет не просто сонеты, а венки сонетов.

Примечательно, что венок сонетов на татарском языке Р. Бухараев называет «Туган тел хэерчесе» (в буквальном переводе – «Нищий родного языка»).

В рефлексиях о языке другого татарского поэта – Р. Кутуя – высказывается интересная мысль о том, что язык – это не результат выбора, а судьба: «Для меня язык не просто средство общения, а, превыше всего, возможность высказать своё душевное расположение, обнаружить через слово сердечную муку и радость бытия. Слово для меня неотделимо от письма, так я обозначен в этом мире: письмоносец, писатель, вестник... С детства я постигал русский язык, он повелевал мною. Татарский язык был всегда рядом. Так живут при постоянном шуме моря, его не замечая. Потом я догадался: это — судьба. Не вина, не беда – судьба»³.

Хотя языком творчества для Р. Кутуя стал русский, он не утратил связи с родной культурой и литературой, несмотря на неприятие со стороны отдельных татароязычных писателей⁴.

¹ Там же. С. 14.

² Там же. С. 24.

³ Молодёжь Татарстана. 1994. 1 апреля.

⁴ «Учитывая его «ахиллесову пятау, – писал журналист Вахит Шарипов, – национальные коллеги из Союза писателей не признавали его за “своего”. Чужак, пишущий на чужом языке. Даже, невзирая на то обстоятельство, что он много и плодотворно переводил на русский язык татарских поэтов, удваивая и утраивая их читательскую аудиторию» См.: Шарипов В. Он был русским лицом татарской литературы // Казань. 2009. № 2. С. 16.

Связь эта проявилась не только в переводах, но и в самом художественном творчестве поэта. Среди его стихов есть посвященные царице Сююмбеки («Сююмбике», «Вещий сон Сююмбике»), трагическим событиям взятия Казани Иваном Грозным («Баллада о казанской сироте»)¹, Габдулле Тукаю («Смерть Тукая»), Мусе Джалилю («Последняя ночь»), Хасану Туфану («Дождь»), в речевую ткань стихов Р. Кутуя вплетены татарские слова.

Как и лирический герой Р. Бухараева, герой Р. Кутуя переживает по поводу невозможности писать на родном языке:

Кусты толпились в бедненьком саду.
 Ползучей тенью тополь был стреножен.
 Приговоренный к вечному суду,
 стоял. И голос был тревожен:
 «Чужую речь ты взял себе подругой,
 вертлявую. А свой презрел язык!
 Ходи же блудный по земле,
 ходи поруганный!
 (*«Блудный сын»*).

Как и у Р. Бухараева, в культурной идентичности поэта значим образ Казани:

Казань-прародительница,
 и корой пожухлой
 не вычешь меня из тебя²
 (*«Исповедь на заре вечерней»*)

¹ Стихотворение было напечатано спустя много лет после его создания: основанием для его непечатания стали эмоциональный тон и содержание стихотворения, в котором изображается жестокость завоевателей:

Всех,	О хрящи хруст топора.
Кто выше тележной чеки,	Гора!
К аллаху!	– Не бывать на земле
И ни аху!..	Золотой Орде!
И ложились тепло щеки	Чтоб в сухой золе
На плаху.	Уголек не рдел!
Борода к бороде,	Чтобы злой басурман
Ухо к уху.	Бородой поредел
Глухо	

² *Кутуй Р.А.* Исповедь на заре вечерней // Р. Кутуй. Профиль ветра. Казань.: Татар. кн. изд-во, 2006. 23 с.

Я в тебе, Казань,
раскружился весь,
как лист в осени.
Сторел. Народился заново. И опять жадно
Врезал ладошку пятипалую в синь...
Люблю тебя, Казань ¹!
(«Происхождение»)

Не хочу я, Казань,
тебе челом бить,
Мне бы облачком
в твоём небе плыть.
Я хочу тебя, как мать, любить,
У которой все стежки сорваны
Да поклеваны веки воронами.
Я и башен твоих боюсь,
Как перстней,
Забродивший в окраинах Одиссей.
Не было в моей жизни
Земли прелестней².

Литературная идентичность Ш. Идиатуллина, И. Абузярова, Г. Яхиной формировалась позже: в 1990–2000-ые годы, в период коммерциализации литературы, когда она становится товаром и складывается индустрия по его продвижению. В этих жестких условиях писатели ищут свой путь к успеху. Несмотря на индивидуальные особенности творчества Ш. Идиатуллина, И. Абузярова, Г. Яхиной, их объединяет интерес к национальному. В их рассказах, повестях, романах предметом изображения становятся страницы истории народов («Зулейха открывает глаза», «Дети мои» Г. Яхиной), мифология («Убыр» Ш. Идиатуллина), национальные образы мира («Корильные песни», «Почта», «Берберка» И. Абузярова). Это делает названных авторов успешными в современном литературном пространстве России: произведения с национальной тематикой пользуются спросом, они переводятся на разные языки, экранизируются («Курбан-роман»

¹ *Кутуй Р.А.* Происхождение. // Р. Кутуй. Песня вечерняя. Казань.: Татар. кн. изд-во, 1993. 48 с.

² *Кутуй Р.А.* Казань романтическая // Р. Кутуй. Профиль ветра.– Казань.: Татар. кн. изд-во, 2006. 12 с.

И. Абузярова, «Зулейха открывает глаза» Г. Яхиной). Завоеванная ими популярность связана не только с литературным талантом этих авторов, но и со спросом на национальное у современного читателя, который не сосредоточен исключительно на своей литературе и культуре, интересуется другими национальными культурами. Национальное, этническое всегда будет в литературном тренде. Причины этого понятны: национальная самоидентификация невозможна без участия другого (в данном случае, другой национальной культуры), сопоставление своего мира с другим – основа идентичности.

Произведения Г. Яхиной, И. Абузярова, Ш. Идиатуллина ориентированы на русскоязычного читателя, зачастую мало знакомого с историей народов России, их традиционной культурой. Они способствуют межкультурным диалогам, и в этом смысле их значимость в современной российской литературе несомненна. Вместе с тем они становятся и объектом критики со стороны части национальной интеллигенции. Роман «Зулейха открывает глаза» часть татарских критиков восприняла как искажение национальной истории и картины мира, которое создает у российского читателя превратное представление о быте, культуре, национальном характере татар. Исходя из позиции достоверной историографии, точности воспроизведения семиосферы традиционной татарской культуры, существования констант национального характера, такие оценки понятны. Однако Г. Яхина основывается на ином видении национальной истории. «В рамках избранной мемориальной оптики, – пишет по этому поводу К. Султанов, – авторское слово не столько рядится в одежды достоверной историографии, сколько сосредоточено на воображаемом прошлом – без оглядки на событийную точность и презумпцию доподлинности исторического факта. Судя по повествовательным, риторическим, стилевым приемам конструирования художественной картины мира, автор апеллирует не к императивности канона коллективной памяти с ее устоявшимися стереотипами исторического припоминания, а к субъективности и аффективности памяти индивидуальной, приватной, позиционирующей себя как одну из возможных версий прошлого»¹.

О таком ракурсе художественного видения национальной истории в романе неоднократно говорила и сама Г. Яхина, в опреде-

¹ Султанов К.К. Репрезентация прошлого как доминирующий фактор самоидентификации в литературе постсоветского периода // *Studia Litterarum*. Vol.1. no 1–2. p. 305.

ленной степени дистанцируясь от ее идентификации как татарской писательницы и называя себя казанской писательницей. «Мне всегда было привычно жить на границе культур. Да и все мы в Казани живем, так или иначе, на границе. В городе есть церкви и мечети, мы говорим на татарском и на русском языках. Когда в мою жизнь вошли немецкий язык и культура, это тоже было органично: в детстве у меня был дедушка, который читал немецкие стихи, потом я сама поехала жить в Германию, и этот язык и культура тоже стали частью меня. Мне комфортно чувствовать себя на границе разных культур, это обогащает», – говорит в одном из интервью Г. Яхина¹. Самоидентификация автора «Зулейхи» как писателя культурного пограничья вписывается в современный литературный тренд: все, что возникает на стыке языков, литератур, культур вызывает живой интерес у читателей. В случае с Г. Яхиной такая самопрезентация связана еще и с встраиванием писательницы в культурный бренд Казани как города, в котором на протяжении многих столетий сосуществуют разные культуры.

По своему встраивается в этот бренд и лауреат Пушкинской премии Ильдар Абузяров. Биография Ильдара Абузярова – свидетельство постоянных поисков основ идентичности. «Когда был мальчишкой, – говорит писатель в одном из интервью, – пошел учиться в медресе в Нижнем Новгороде. Меня там заметил местный имам — Умар-хазрат (очень большой по своим личностным качествам человек). Он направил меня на учебу в Исламский университет в Москве. Но долго я там не проучился. Меня выгнали, как выгнали в свое время из пионеров, потому что я, видимо, не вписывался в некоторые схемы. В свободное время читал Жака Лакана и Жака Дерриду, Мишеля Фуко и Гастона Башляра. Приходил на занятия в красных джинсах и черной бандане. Устраивал философские диспуты и прочие мировоззренческие споры с руководством медресе. Это долгая история, и я, конечно, во многом был не совсем прав. Но суть в том, что, получив некоторые знания, я сам стал учить ребятшек в Нижегородском медресе «Махинур» и в медресе «Медина» в Нижегородской области. Ездил по деревням, читал лекции. Мы организовывали летние лагеря, и я на машине, оставшейся от бизнеса, гонял по селам с самого утра до позднего

¹ URL: <http://tatcenter.ru/rubrics/lyudi-nashej-respubliki/guzel-yahina-quot-ya-ispytyvayu-chuvstvo-viny-po-otnosheniyu-k-istoriyam-kotorye-ne-napisany-do-kontsa-quot> (дата обращения: 13.10.2018).

вечера. Это был такой период богоискательства в моей жизни. Сейчас я бы сказал, что меня волновал вопрос трансцендентного присутствия в нашем мире»¹.

И. Абузяров – писатель, который много путешествует о миру, интересуется происходящими политическими событиями, зачастую оказывается в их эпицентре². Он хорошо знает мировую литературу, интересуется мировой музыкой и кинематографом. Незнание татарского языка (сам И. Абузяров говорит, что он владеет татарским на бытовом уровне: «Понимаю все, что говорят, говорю с мишарским акцентом, путаю порядок слов, ставлю порой глагол не в конец предложения, как то положено. Говорить могу достаточно спокойно, но не писать рассказы. Литературный татарский — это совсем другой уровень») не является, по признанию самого писателя, преградой для его любви к татарскому языку, литературе, народу. Писатель интересуется историей татар, переживает по поводу современного состояния татарской нации, активно высказывается по актуальным политическим вопросам, имеющим отношение к татарам³.

В своих произведениях И. Абузяров изображает различные ментальности. Его героям одновременно близки и понятны музыка Гершвина и Луи Армстронга и мифологическое сознание мордвы («Корильные песни»), восточная философия («Почта»), мусульманская традиционная культура и европейская («Курбан-роман»). Такая множественная идентичность героев Абузярова понятна и близка современному читателю, которому ежедневно приходится иметь дело со множеством идентичностей и социальных ролей.

Лауреат премии «Большая книга» (за роман «Город Брежнев»)

Ш. Идиатуллин на вопрос о своем отношении к татарскому языку отвечает, что, начиная с 16–17 лет он осознанно стал учить татарский язык, но не владеет им настолько, чтобы писать свои произведения на татарском. По мнению писателя, интерес к родному языку должен формироваться с детских лет: «Чтобы у детей была тяга к изучению языка, должен быть какой-то смысл, не связанный с бытом. Должен быть какой-то луч в окошке. Если смысл экзотический – это прикольно,

¹ URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/113438> (дата обращения 13. 10. 18).

² Писатель был свидетелем революционных событий в Кыргызстане, целенаправленно поехал в Египет, когда там началась революция.

³ См. выступление И. Абузярова на страницах электронной газеты «Бизнес-онлайн» «Как нам сохранить татар» (выпуск от 6 августа 2017 года).

если он совпадает с интересом к твоим предкам, это не прикольно, но зато рифмует тебя с твоим народом и со смыслом жизни вообще»¹.

В своем романе «Убыр» Ш. Идиатуллин обращается к татарской мифологии, источники по которой, в основном, на татарском языке, и это обстоятельство, по признанию самого автора, сделало необходимым погружение в родной язык. Для Ш. Идиатуллина родная культура – источник смыслов: «Мне хочется потреблять свою культуру, потому что она мне интересна, она со всех сторон заводит, она обеспечивает тебя смыслом»².

В этом очерке не ставится цель всестороннего анализа творчества современных русскоязычных писателей из числа этнических татар. Их суждения в связи с вопросами о самоидентификации интересны как опыт рефлексий об идентичности. Эти рефлексии различны, как различны и творческие пути авторов, манера письма, жанровые предпочтения. Но есть в приведенных высказываниях и общее: интерес к родному языку, культуре, литературе, причем, не сторонний (как к чему-то внеположному себе), а основывающийся на чувстве сопричастности к татарскому миру. У этих писателей (как и у писателей старшего поколения – Р. Кутуя, Р. Бухараева) есть своя миссия: они пропагандируют татарскую культуру в России и зарубежом, открывают ее русскоязычному читателю. Их успех в литературном пространстве России способствует уважению к татарам как творчески одаренной нации.

Тот факт, что татарский язык не стал языком творчества этих писателей, как видим, не исключает их связи с татарской литературой. Эта связь, безусловно, иная, нежели у писателей, пишущих на татарском языке, у которых основным фактором идентичности является язык. Такая реальность, по словам Я.Г. Сафиуллина, «инициирует образование нового термина для обозначения литературы, разноставной по своей языковой выраженности, но общей для нации»³. В качестве такого ученый предлагает словосочетание «национальная литература татар», в котором «главное в его значении передается определением “национальное”»,

¹ URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/392445> (дата обращения 13.10. 2018).

² Там же.

³ Сафиуллин Я.Г. Что такое национальная литература? Приглашение к дискуссии // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сб. ст. и материалов: к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора филол. наук, проф. В.Г. Родионова. Чебоксары: ЧГИН, 2018. С. 149.

поставленным в его начало»¹. «Употребление же вместо него других, известных и легко конструируемых словосочетаний, вроде “татарская национальная литература”, “национальная татарская литература”, вряд ли целесообразно, потому что возвращает нас в русло традиции мыслить синонимами»².

Существование двух ветвей «национальной литературы татар» (татароязычной и русскоязычной) – сложившаяся реальность. Исключение из национальной литературы татар русскоязычной литературы обедняет ее, как обедняет исключение из национальной литературы киргизов творчества Ч. Айтматова, или из национальной литературы чувашей русскоязычной поэзии Г. Айги. Стремление отдельных литературных деятелей вывести их за пределы национальных литератур понятно. В идентификации русскоязычных писателей как части национальных литератур они видят угрозу исчезновения литератур на национальных языках. Коллизии в судьбах национальных языков в России в прошлом столетии и современности свидетельствуют о том, что эти опасения не беспочвенны. Вместе с тем не продуктивна (с точки зрения самих национальных литератур) идентификация этих писателей как русских. Их читательская аудитория, несомненно, шире, чем у писателей, пишущих на национальных языках (произведения последних могут быть доступны русскоязычным читателям только в переводах, которые, во-первых, не всегда бывают качественными, во-вторых, оперативными), она включает в себя русских, русскоязычных татар, читателей других национальностей, знающих русский язык. Этот факт не стоит игнорировать: восприятие творчества Р. Кутуя, Р. Бухараева, Д. Валеева, Г. Яхиной, И. Абузярова, Ш. Идиатуллина как части национальной литературы татар способствует интересу к татарам со стороны читателей других национальностей, а в случае с русскоязычными татарами – их интеграции в пространство татарской культуры.

¹ Там же. С. 149.

² Там же. С. 149

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Национальная идентичность литературы» – дискуссионное в современном литературоведении понятие. Отсутствие его единой дефиниции, существование разных точек зрения на сущность национальной идентичности благоприятствуют как теоретическим поискам ученых, так и исследованиям идентичности в разных национальных литературах.

Каждая национальная литература имеет свою уникальную историю, связанную с историей народа, культуры, письменности. Подходить к ним с априори установленными теоретическими конструктами идентичности вряд ли целесообразно. Более перспективным видится иной путь, когда основой для теории идентичности становится опыт разных национальных литератур. Сопоставление этого опыта позволяет обнаруживать общие точки в способах репрезентации идентичности, ее проблематизации в национальных литературах и на этой основе определять теоретическое поле этого понятия.

Опыт татарской литературы XX века свидетельствует о том, что дискурс идентичности в ней оказывается изменчивым. Подъем национального самосознания в татарской культуре в начале прошлого столетия сделал тему идентичности одной из основных в литературе, публицистике, гуманитарных науках, способствовал многообразию модусов идентичности.

Нивелирование национальной идентичности в 1920–1950-е гг., ее замена другими (социальными) маркерами идентификации, вытеснили эту тему из литературы, низвели идентичность до этнического колорита.

Частичная реабилитация национальной идентичности в 1960–1980-х гг. была связана с кризисом духовности, ставшим одной из тем в советской литературе. Татарские писатели (А. Еники, А. Гилязов) связывают этот кризис, в том числе, с утратой чувства сопричастности родине, родному языку, культуре, пишут об их неизбывной ценности в жизни человека.

Современная литература (1980–2010-е гг.) предлагает читателю множество дискурсов идентичности: исторический (исторические романы), мифологический (неомифологическое направление), неоромантический. Эта множественность связана и с процессами глобализации литературы, когда меняется само представление о национальном, изменяется содержание понятия «национальная литература».

На место традиционных представлений об идентичности как о тождестве приходит идею множественной, мозаичной идентичности, и это вызывает тревогу у части научного сообщества, видящего в этом угрозу утраты идентичности. «И в результате чего бы это ни возникало, – пишет Е.С. Штейнер, – постмодернистского ли отсутствия каких-либо ориентиров и критериев, массовой ли эмиграции, детрибализации, глобализации, так или иначе это – тот основной вызов (потерянная идентичность) и то, что образуется на ее месте – тот вызов, которым наиболее продуктивно может заниматься философия культурологии»¹. Бессмысленными видятся попытки противопоставить множественной идентичности какие бы то ни было конструкты идентичности, сводящие множественность к единообразию. В ситуации диверсификации культур, их взаимного пересечения это вряд ли возможно. В этой связи столь же непродуктивными видятся и опирающиеся на опыт прошлого рассуждения о национальной идентичности литератур как о тождестве. Возможно, необходимо новое понимание природы тождества.

М. Хайдеггер в работе «Тождество и различие» (1957), ниспровергая привычную формулу закона тождества ($A=A$), утверждает: «В тождестве (Selbigkeit) заключено отношение [передаваемое словом] “с”, а значит – некое опосредование, некая связь, некий синтез: единение в некое единство. Именно поэтому во всей истории европейского мышления тождество являет себя в качестве (Charakter) единства. Такое единство – совсем не бледная пустота того, что, само по себе будучи лишено всех [внутренних] различий и отношений, вечно упорствует в каком-то единообразии»². Национальная

¹ Штейнер Е.С. Выступление в дискуссии // Философия – философия культуры – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. 7–9 апр. 2011 г., Белые Столбы / Рос. ин-т культурологии; отв. ред.: Н.А. Кочеляева, К.Э. Разлогов. М.: Совпадение, 2012. С. 152–153.

² Хайдеггер М. Тождество и различие. [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.ru/library/heideg/tozh-i-dif.html>

идентичность, если выразаться словами М. Хайдегера – это не то, что «упорствует в единообразии», она динамична, представлена во множестве модусов, не сводима к чему-то одному. Возможно поэтому ее трудно рационализировать в системе понятий.

Если выйти за рамки традиционного научного мышления, ориентированного на объяснение существующих феноменов, то привлекательным в исследовании идентичности представляется possibiliзм, в основе которого «смещение акцента с критики сущего и преобразовательного активизма к раскрытию все новых и новых возможностей сознания, сценариев реальности и поведения»¹. «Достойная современного философа задача, – пишут авторы Проективного философского словаря, – неперedefельвать мир, а открывать его возможности, потенцировать бытие. Поэтому гуманитарий и интеллеktуал наших дней не столько строит объяснения, наивно сводя все разнообразие к чему-то одному, какому-то первопринципу, не разрабатывает идеологии и программы преобразований, а, в первую очередь, открывает и умножает возможности бытия и его осмысления. Сегодняшний гуманитарий – потенциатор бытия, тот, кто открывает новые возможности культуры»².

Изучение множественного дискурса идентичности в татарской литературе XX века позволяют соотнести художественный опыт прошлого с современностью и, одновременно, предположить сценарии его развития в будущем.

¹ *Тулъчинский Г.Л.* Эпштейн М.Н. Проективный философский словарь [Электронный ресурс] // URL: <https://www.twirpx.com/file/459816>.

² Там же.

Список использованной литературы

1. «Бар гамәлләрәм Казангайләнәп кайта» // Татарстан. 2004. № 6. С. 62–65.
2. Аминова В.Р. Габдулла Тукай и русская литература XIX века: типолог. параллели. Казань: Татар. кн. изд-во, 2016. 160 с.
3. Аминова В.Р. Типы диалогических отношений между национальными литературами (на материале произведений русских писателей второй половины XIX века и татарских прозаиков первой трети XX века). Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2010. 476 с.
4. Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: антология. М., 1997. С. 267–279.
5. Баттал-Троицкий Г. Милләтне билгеләү // Мәктәп. 1913. № 6. Б. 149–153.
6. Әмирхан Ф. Иннә лиллаһи иннә ражигун! // Кояш. 1913. 4 апрель. Цит. по: Тукай – ядкәрләрдә: 2 томда. 2 т.: Мәкаләләр, шигырьләр, төрлеләр. Казан: Жыен, 2015. Б. 4–6.
7. Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 7–181.
8. Бахтин М. Искусство и ответственность // Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986.
9. Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 234–236; 391–408.
10. Баттал Г. Габдулла Тукаев (Искә төшерү) // Кояш. 1913. 17 апрель. Цит. по: Тукай – ядкәрләрдә: 2 томда. 2 т.: Мәкаләләр, шигырьләр, төрлеләр. Казан: Жыен, 2015. Б. 36–44.
11. Бикколов И. Габдуллаәфәнде Тукаев // Сибиря. 1913. 7 апрель. Цит. по: Тукай – ядкәрләрдә: 2 томда. 2 т.: Мәкаләләр, шигырьләр, төрлеләр. Казан: Жыен, 2015. Б. 13–18.
12. Большакова А.Ю. Типология и менталитет // Филологические науки. 1996. № 6. С. 3–12.
13. Бреева Т.Н., Хабибуллина Л.Ф. Национальный миф в русской и английской литературе. Казань: РИЦ «Школа», 2009.
14. Бухараев Равиль. Казанские снега: Стихи. Казань: Магариф, 2004. 255 с.
15. Валиди Дж. «Татарские поэты» // Джамал Валиди: литературный и историко-документальный сборник. Казань: Джиен, 2010. С. 264–265 (на тат. яз.).
16. Васильев Н.Л. Историзм и относительность концепта «национальная литература» // Сравнительное литературоведение:

- теоретический и исторический аспекты: Материалы Междунар. науч. конф. «Сравнительное литературоведение» (V Пospelовские чтения). М., 2003. С. 53–59.
17. Васильев Н.Л. Историзм и относительность концепта «национальная литература» // Сравнительное литературоведение: теоретический и исторический аспекты: Материалы Международной научной конференции «Сравнительное литературоведение» (V Пospelовские чтения). М.: Изд-во МГУ, 2003. С. 53–59.
 18. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 405 с.
 19. Валиди Ж. Милләт вә миллият // Жамал Валиди: әдәби һәм тарихи-документаль жьентык (Джамал Валиди: лит. и истор.-документальный сб.). Казан: Жьен, 2010. С. 37–87.
 20. Вирк Т. Сравнительное литературоведение сегодня и завтра? // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 2003. № 5. С. 168–198.
 21. Власенко Т.Л. Литература как форма авторского сознания: Пособие для студентов филол. фак-тов Изд. 2-е, доп. Ижевск, 1998. 230 с.
 22. Власенко Т.Л. Литература как форма выражения авторского сознания: Пособие для студентов филологических факультетов. Изд. 2-е, доп. Ижевск, 1998. 230 с.
 23. Газиз Г. Газиз Г. Милләтне ничек тәгъриф кылырга // Ан. 1913. № 8. С. 137–138.
 24. Газиз Г. Милләтне ничек аңлыйсыз? Мөкәдәмә // Ан. 1913. № 22. С. 395–398.
 25. Галиева А.М., Нагуманова Э.Ф. Национальные концепто- и смысловые сферы // Межкультурная коммуникация: филол. аспект. слов.-справ. Казань: Изд-во «Отечество», 2012. С. 88–100.
 26. Ганиева Р.К. XX гасыр башы татар әдәбиятында яңарыш хәрәкәте һәм Шәриф Камал ижатындагы импрессионистик алымнар // Ганиева Р.К. Татарская литература: традиции, взаимосвязи. Казань: Изд-во Казан ун-та, 2002. С. 198 – 213.
 27. Гачев Г.Д. Национальные образы мира: курс лекций. М.: Академия, 1998. 430 с.
 28. Дональд Р. Келли. Основания для сравнения // Диалог со временем (Альманах интеллектуальной истории). 2001. Вып. 7.
 29. Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. СПб: «Мир», 2006.
 30. Журавлева А.И. Новое мифотворчество и литературоцентристская эпоха русской культуры // Миф в сопоставительном изучении

- литератур: хрест. к спецкурсу. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2010. С. 49–52.
31. Жан Шэрэф. Ничек аңларга?// Аң. 1914. № 2. С. 40–42.
 32. Загидуллина Д.Ф. Модернизм в татарской литературе первой трети XX века. Казань: Татар. кн. изд-во, 2013. 207 с.
 33. Зусман В.Г. Диалог и концепт в литературе. Нижний Новгород, 2001.
 34. Ибраһимов Г. «Без кем?» бәхәсе // Ибраһимов Г. Милләт. Тел. Әдәбият: Сайланма хезмәтләр. Казан: Мәгариф, 2007.
 35. Ибраһимов Г. Альбом мөнәсәбәте белән бер-ике сүз // Ибраһимов Г. Әсәрләр: 8 томда. Т. 5: әдәбият һәм сәнгать турында макаләләр, хезмәтләр (1910–1933). Казан: Татар. Кит. нәшр., 1978. Б. 178–201.
 36. Ибраһимов Г. Без – татармыз// Ибраһимов Г. Милләт. Тел. Әдәбият: Сайланма хезмәтләр. Казан: Мәгариф, 2007. Б. 11–14.
 37. Ибраһимов Г. Татар шагыйрьләре // Ибраһимов Г. Әсәрләр: 8 томда. 5 т. Казан: Татар. кит. нәшр., 1978.
 38. Ибраһимов Г. Телләре башка булса да, күнелләре бер // Ибраһимов Г. Әсәрләр: 8 томда. Т. 5: Әдәбият һәм сәнгать турында макаләләр, хезмәтләр (1910–1933). Казан: Татар. кит. нәшр., 1978. С. 225–233.
 39. Ибраһимов Г. Тюркология съезды нәрсә бирде? // Ибраһимов Г. Әсәрләр: 8 томда. Т. 8: Төрки һәм татар теле белеме буенча хезмәтләр (1910–1930). Казан: Татар. кит. нәшр., 1987. Б. 271–276.
 40. Ибраһимов Г. Тюркология съездында тикшерелеп үтелгән мәсьәләләр // Ибраһимов Г. Әсәрләр: 8 томда. Т. 8: Төрки һәм татар теле белеме буенча хезмәтләр (1910–1930). Казан: Татар. кит. нәшр., 1987. Б. 281–299.
 41. Исхакый Г. Әсәрләр: 15 томда. Т. 7: Публицистика (1915–1916). Казан: Татар. кит. нәшр., 1998. С. 312–314.
 42. Камал Ш. Рассказы. М.: Гос. изд-во худ. лит. ры, 1957. 215 с.
 43. Камал Ш. Сайланма әсәрләр: өч томда. Т. 1. Казан: Татар. кит. нәшр., 1974. 380 б.
 44. Колесников А.С. Филолсофская компаративистика: Восток – Запад: учеб. пособие. СПб, 2004.
 45. Корман Б.О. Лирика Некрасова// Корман Б.О. Избранные труды. История русской литературы. Ижевск, 2008. С. 253–602.
 46. Корман Б.О. Целостность литературного произведения и экспериментальный словарь литературоведческих терминов // Корман Б.О. Избранные труды. Теория литературы. Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2006. С. 314–335.
 47. Кормилов С.И. Своеобразие русской литературы и проблема ее

- национальной идентичности // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. 2007. № 1–2. С. 8–21.
48. Куделин А.Б. Концепция канона в средневековой арабской поэтике: дисс. ... докт. филол. наук. Москва, 1984.
49. Лагунова О.К. Феномен творчества русскоязычных писателей ненцев и хантов последней трети XX века: автореф. дис. ... доктора наук. М., 2008. 48 с.
50. Лейдерман Н.Л. Русскоязычная литература – перекресток культур // Русская литература XX–XXI вв.: направления и течения. Вып. 8. Екатеринбург, 2005. С. 48–59.
51. Лотман Ю.М. Художественное пространство в прозе Н.В. Гоголя // Лотман Ю.М. В школе поэтического слова. Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М., 1988. С. 251–293.
52. Мелетинский Е.М. О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов // Литературные архетипы и универсалии. М., 2001.
53. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. М., 2000.
54. Миллер Л.В. Художественный концепт как смысловая и эстетическая категория // Мир русского слова. 2000. С. 41–42.
55. Михайлов А.В. Из истории характера / Михайлов А.В. Языки культуры: учеб. пособие по культурологии. М., 1997. С. 176–210.
56. Надъярных М.Ф. Категории описания национальных художественных процессов // Вопросы изучения истории национальных литератур. Теория. Методология. Современные аспекты. М.: ИМЛИ РАН, 2014.
57. Национальная специфика литературы: анахронизм или неотъемлемое качество // Знамя. 2000. № 9. [Электронный ресурс] // <http://znamlit.ru/publication.php?id=1233> (дата обращения: 18.03.2018).
58. Недзвецкий В.А. Тургенев. Логика творчества и менталитет героя. М., 2011.
59. Панченко А.М. О топике культуры // Панченко А.М. Русская история и культура: Работы разных лет. СПб.: Юна, 1999. С. 231–263.
60. Полякова Л.В. Проблемная ситуация в современной литературоведческой терминологии: «национальная идентичность» // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. №2 (106). С. 43–52.
61. Попова М.К. Национальная идентичность и ее отражение в художественном сознании. Воронеж: Воронежский гос. ун-т, 2004. 170 с.

62. Проблемы современного сравнительного литературоведения. сб.ст. М.: ИМЛИ РАН, 2004.
63. Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. СПб.: Алетейя, 2003.
64. Рикер П. Я – сам как другой / Пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008 (Французская философия XX века).
65. Сафиуллин Я.Г. Идентичность литературная // Теория литературы: словарь для студентов. Казань: Казан. ун-т, 2010. С. 29–31
66. Сафиуллин Я.Г. Множественность литератур // Теория литературы: словарь для студентов, специализирующихся по сравнительной и сопоставительной филологии. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2010. С. 58–59.
67. Сафиуллин Я.Г. Сопоставление литератур // Теория литературы: словарь для студентов. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2010.
68. Сафиуллин Я.Г. Что такое национальная литература? Приглашение к дискуссии // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сб. ст. и материалов: к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора филол. наук, профессора В.Г. Родионова. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. С. 32–160.
69. Силантьев И.В. Поэтика мотива. М.: Языки славянской культуры, 2004. 296 с.
70. Смирнов И.П. Место «мифопоэтического» подхода к литературному произведению среди других толкований текста // Миф. Фольклор. Литература. Л.: Наука, 1978.
71. Степанов Ю.С. Константы. Словарь концептов русской культуры. М.: Академический проект, 2004. 992 с.
72. Султанов К. К вопросу об «этнокультурном повороте» в изучении литератур народов России // STEPHANOS. 2015. № 2. С. 10–19.
73. Султанов К. От дома к миру: этнонациональная идентичность и межкультурный диалог. М.: Наука, 2007. 302 с.
74. Султанов К. Русскоязычная литература как культурный феномен и объект исследования // Ломоносовские чтения 2016. М.: МГУ, 2016.
75. Султанов К. К. Национальная литература: к вопросу о корреляции этнокультурного и аксиологического подходов // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сб. ст. и материалов: к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора филол. наук, проф. В.Г. Родионова. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. С. 160–178.
76. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического / В.Н. Топоров. М., 1995.

77. Топоров В.Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления («Преступление и наказание») // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 193–259.
78. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983.
79. Тукай Г. Избранное: Стихи и поэмы. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. 192 с.
80. Тульчинский Г.Л. Эпштейн М.Н. Проективный философский словарь [Электронный ресурс]//URL: <https://www.twirpx.com/file/459816>.
81. Тюпа В.И. Дискурсивные формации: очерки по компаративной риторике. М.: Изд-во Юрайт, 2018.
82. Фридерих М. Габдулла Тукай как объект идеологической борьбы. Казань: Татар. кн. изд-во, 2011. С. 290–303.
83. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности// Вопросы философии. 1989. № 2. С. 38.
84. Хабутдинов А. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – нач. XX в. Казань, 2001. 383 с.
85. Хайнади, З. Архетипический топос [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lit.1september.ru/articlef.php?ID=200402903>
86. Хализев В.Е. «Снегурочка» А.Н. Островского и мифотворчество писателей второй половины XIX века // Хализев В.Е. Ценностные ориентации русской классики. М.: Гнозис, 2005. С. 209–219.
87. Хализев В.Е. Мифология XIX – XX веков и литература// Миф в сопоставительном изучении литератур: хрест. к спецкурсу. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2010. С. 76–80.
88. Шайтанов И. Компаративистика и/или поэтика: Английские сюжеты глазами исторической поэтики. М.: РГУ, 2010.
89. Штейнер Е.С. Выступление в дискуссии// Философия – философия культуры – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: материалы междунар. науч. конф. 7–9 апр. 2011 г., Белье Столбы / Рос. ин-т культурологии; отв. ред.: Н.А. Кочеляева, К.Э. Разлогов. М.: Совпадение, 2012. С. 152–153

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Очерк первый	
Дискурс идентичности в трудах татарских ученых и публицистов начала XX века.....	13
Очерк второй	
Модусы национальной идентичности в лирике Габдуллы Тукая (опыт субъектного анализа).....	41
Очерк третий	
Типы идентичности в татарской прозе XX века.....	57
Очерк четвертый	
Идентичность русскоязычных писателей.....	83
Заключение.....	94
Список использованной литературы.....	97

Научное издание

Ибрагимов Марсель Ильдарович

**НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:
СОВРЕМЕННЫЕ МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Редактор *А.К.Булатова*

Компьютерная верстка *Д.Р. Галиуллиной*

Дизайн обложки *А.В. Булатова*

Печать офсетная. Гарнитура «Times».

Формат 60×84 1/16. Усл.- печ.л. 6,04.

Тираж 200. Заказ

Оригинал-макет подготовлен
в Институте языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ
420111, Казань, ул. К. Маркса, 12