

УДК 821.512.151

DOI 10.25587/2222-5404-2024-21-4-128-138

Мифологизация пространства и времени в современной алтайской литературе

М. С. Дедина^{1,2}¹Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, Россия²Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Россия

✉ dedina76@yandex.ru

Аннотация. Характерной чертой современной алтайской литературы стала мифологичность мировоззрения автора, обусловленная как традиционным укладом жизни, так и процессами самоидентификации и подъемом национального самоопределения, начавшегося в постсоветские 1990-е гг. В художественной картине мира современных алтайских писателей остаются стержневыми ключевые постулаты народного мировоззрения, создавая идейно-нравственное ядро структуры художественного произведения. Сохранившись в традиционной культуре, они направлены на отражение идеи единства человека и природы, и представлены через мотивы кровнородственной связи с родной землей, возвращения, памяти и беспамятства и т. д. Одним из центральных является образ Алтая, репрезентируемый не только как локальное фоновое пространство, но и нередко предстающий активным действующим героем. В новейшей алтайской литературе он сохраняет религиозно-мистическое содержание, наполняется духовно-нравственным смыслом, направленным на экологическое, морально-этическое воспитание нового поколения алтайского народа. На рубеже веков боль и тревога за судьбу родной земли явлены в присутствии эсхатологических нот. Целью данной работы является изучение мифопоэтической картины мира в художественных произведениях, написанных на рубеже XX–XXI вв. Актуальность исследования заключена в особом интересе к сакральным знаниям, истории и культуре алтайского народа, связанного с желанием сохранения и внедрения культурной памяти народа. Новизна исследования обусловлена недостаточным вниманием со стороны литературоведов к современной алтайской литературе, в частности к ее новейшему периоду, в то время как подобные исследования видятся необходимым условием для понимания современного состояния и перспектив для дальнейшего функционирования культурной памяти.

Ключевые слова: алтайская литература, современная литература, национальный образ мира, пространство, время, мифопоэтика, родная земля, Алтай, эсхатология, мотив, образ.

Для цитирования: Дедина М. С. Мифологизация пространства и времени в современной алтайской литературе. *Вестник СВФУ*. 2024, Т. 21, № 4. С. 128–138. DOI: 10.25587/2222-5404-2024-21-4-128-138

Mythologization of space and time in modern Altai literature

M. S. Dedina^{1,2}¹S. S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics, Gorno-Altaiisk, Russia²Gorno-Altaiisk State University, Gorno-Altaiisk, Russia

✉ dedina76@yandex.ru

Abstract. The mythological worldview of the writer has become a characteristic feature of modern Altai literature. It is caused both by the traditional life and by the processes of self-identity and the rise of the national self-determination, which started in the post-Soviet period of the 1990s. In the fiction world picture of modern Altai writers, the key postulates of the folk worldview are still pivotal. It creates the ideological and moral core of the structure of the fiction work. Preserved in traditional culture, they are aimed at reflecting

the idea of the unity of man and nature, and represented through the motives of relationship with the native land, return, memory, unconsciousness, and etc. Altai is one of the central images, represented not just on the local background space, but also on a frequent occasion as an active character. The image of Altai retains its religious and mystical content in the contemporary Altai literature. It is being filled with spiritual and moral significance intended for ecological, moral and ethical education of the new generation of the Altai people. Pain and anxiety for the fate of the homeland at the turn of the centuries is revealed in the presence of eschatological notes. The purpose of this paper is to study the mythopoetic world picture in artistic works written at the turn of the XX-XXI centuries. The relevance of the study consists in the special interest to the sacred knowledge, history and culture of the Altai people, associated with the desire to preserve and implement the cultural memory of the people. The novelty of the study is due to the insufficient attention on the part of literary scholars to contemporary Altai literature. In particular, to contemporary history, while similar researches are necessary for understanding the current state and prospects for the further development of cultural memory.

Keywords: Altai literature, modern literature, national image of the world, space, time, mythopoetics, native land, Altai, eschatology, motive, image.

For citation: Dedina M. S. Mythologization of space and time in modern Altai literature. *Vestnik of NEFU*. 2024, Vol. 21, No. 4. Pp. 128–138. DOI: 10.25587/2222-5404-2024-21-4-128-138

Введение

Для алтайской литературы второй половины XX в. фольклорно-мифологическая составляющая стала неотъемлемой частью, направленной на отражение этнокультурных мировоззренческих постулатов и углубление смыслового содержания художественного произведения. К. К. Султанов справедливо отмечает, что «подлинный художественный поиск, каким бы новаторским он не был, удерживает в глубине ощущение первоначала, синтезирует в себе традицию и одновременно ее преодоление, общезначимое, устойчивое и индивидуально-неповторимое» [1, с. 7].

Мифологичность мышления, как известно, связана с природными и культурными универсалиями. Ее базовой основой становится генетическая память, которая, проецируясь на художественную картину мира, через традиционные образы (архетипы) создает особую мифологическую модель бытия. Е. Ш. Галимова справедливо отмечает, что «несмотря на то, что универсальные образы, мифологемы, представляющие собой реализацию архетипа в художественном тексте, восходят к коллективному бессознательному, в то же время в каждой национальной литературе они получают и свой особый смысл, участвуя в создании уникальной художественной, мифопоэтической картины мира» [2, с. 80].

Во-первых, воспитание в среде, где почитание природы, соблюдение обычаев было нормой, этнокультурный контекст являются неким органичным и естественным способом восприятия окружающего мира. В основе мировидения алтайского народа сегодня еще живы культовые обряды, направленные, к примеру, на «задабривание» покровителей жилища, определенного места, родника и т. д., что подтверждается самыми новыми исследованиями фольклористов и этнографов [3]. Во-вторых, часто фольклорные сюжеты и мотивы для национального писателя становятся средством отражения национального

образа мира со всем комплексом семантико-смысловых составляющих, позволяющих автору выстроить философское отношение к изображаемому.

Мифологизация пространства и времени в алтайской литературе берет свое начало еще с произведений Г. И. Чорос–Гуркина, центральным для творчества которого, как известно, был образ-символ Хан-Алтая. В. И. Эдоков писал: «...больше всего Гуркину был дорог близкий и понятный его художественному чувству мир «языческого Алтая» [4, с. 80]. Литературные произведения Г. И. Чорос–Гуркина, написанные в начале XX в., как считает Э. П. Чинина, были созданы под влиянием «традиций русского и европейского романтизма, которые оригинально сочетаются и переплетаются с фольклорными, языческими образами и мотивами» [5, с. 131]. Если их базовой основой стали языческие верования, то средства и способы художественного самовыражения свидетельствуют о литературном влиянии. Сюда следует отнести, в том числе, и сибирское областничество, с представителями которого он имел, как известно, тесные творческие и дружеские связи. В его знаменитом очерке «Алтай (плач алтайца на чужбине)» [6] присутствуют полифункциональные образы кедра, орла и Ульгения, создающие многоплановое пространственно-временное повествование, восходящее к мифологическому восприятию образа-символа Алтая. Эти ключевые образы присутствуют в произведениях современных алтайских писателей и восходят к пониманию пространства и времени в онтологии алтайцев.

Образ-символ родной земли

Традиционно центром мифологической вселенной становится для человека место его рождения. Мотив кровнородственной, пуповинной связи человека с его родной землей присутствует у всех алтайских поэтов. Первобытный миф о перворождении человечества, присутствующий в фольклорных текстах и в героическом эпосе, актуализируется в современной лирике в образе колыбели. *Кайда да жүрзем, / Кажы ла журт / Меге кару. / Је тбрөлим болгон, / Кабайым – Саратан / Карудан кару!* (Где бы я ни был, / Каждое село / Мне мило. / Но родина моя / Колыбель моя – Саратан / Милее всего!) [7, с. 9]. Или у А. Самунова: *Ай-таналу мөнкүлөр курчаган / Эрке кабай чөлдөрдө чыдагам* (В милой колыбели степен я рос, / Окруженных сверкающими вершинами) [8, с. 84].

В связи с образом колыбели очевидно, что родина у человека связана прежде всего с матерью. В лирике Б. Бурмалова, к примеру, сквозным становится универсальный образ-символ матери-земли. В стихотворении «*Эне јерим*» («Моя мать земля») лирический герой находит в родине как поддержку, благословение и опору, так и наказание за проступки. Он уверен, что «*Јерин сүүген кижини / Јенер салым јок*» («Нет такой силы, чтобы победить человека, любящего свою родину») [9, с. 30]. Для поэта базовые составляющие бытия – это «*Јер-Эне ле Күн-Эне, / От-Эне ле Кин-Эне – Јүрүм!!!*» («Мать-Земля и Мать Солнце, / Мать-Огонь и Мать-Пуповина – Жизнь») [9, с. 57].

М. Кебезекова, обращаясь к своей малой родине Кайру, пишет: «*Эзен болзын эне-јерим, / Эзенде айылдап ојто ло келерим, / Кайру деген кайран журтыма, / Кайра ојто бурулып једерим*» («Прощай моя мать-земля, / В следующем году вновь в гости приеду, / К милому мне селу по названию Кайру, / Снова я вернусь») [10, с. 6].

Таким образом, во-первых, малая родина как художественное отражение реального места с наличием узнаваемых деталей (название сел, оронимов, гидронимов и т. д.) имеет определенные топонимические границы. К примеру, у Б. Бурмалова читаем: «*Угыбыс үзүлбей улаган / Удабыс јуртаган Улаган. / Амаду јолыма уулалган / Агару алтайым, Улаган*» («Не прерывая, наш род продолжающий, / Дед мой живший Улаган. / Показавший мне заветную дорогу, / Священный мой алтай, Улаган») [7, с. 56].

При этом «алтай» поэтом употребляется в одном из смысловых значений, маркирующих «свою» территорию – родину. О его семантике О. Молчанова писала: «Можно предположить, что Алтай имело значение вообще духа земли. В эпосе Алтай означает «земля», «территория какого-либо каана, племени», «родина богатыря» [11, с. 131].

Об этом же у Д. Белекова читаем: «С какого ты Алтая?» – спрашивали мы у своих старых друзей и новых знакомых и в шутку и всерьез отвечали сами: с московского Алтая, с ленинградского Алтая. А ты? С монгольского Алтая? А ты, из Парижа? А, ты из французского Алтая!..» [12, с. 41].

Во-вторых, безусловно, «свое пространство» имеет и более узкую организацию, ограниченную стенами жилища. А. Сагалаев, рассматривая основные элементы ландшафта реального и мифологического Алтая, пришел к выводу, что «при обилии в мифах и эпосе разного рода чудищ и злодеев у человека не так уж много врагов». Однако при этом «полностью «отвоеванное» человеком пространство – только внутренне пространство его дома, на расстоянии протянутой от очага руки» [13, с. 101].

С очагом у алтайцев связан целый мифо-ритуальный комплекс представлений, в первую очередь поддерживающий культ огня. Т. Топчина пишет: «*Каза айлым ичинде / Курут жытту телекей. / Кайда мынан барарыг – / Кайра ойто эбирбей*» (В моем аиле / Пропахший курутом мир. / Куда же отсюда уйдешь – / Непременно назад вернешься») [14, с. 7].

В более широком значении очаг репрезентован в традиционном общеизвестном значении как символ домашнего уюта и семейного благополучия: «*Тарыныш тўней ле ундылар, / Таныштар жаньдаг табылар. / Таш очокто тызырап от кўйер, / Тазыл-тамырын жүрүм улалатар*» («Обиды все равно забудутся, / Найдутся и новые знакомые. / В каменном очаге будет гореть огонь, / Жизнь продолжится (букв. корень-вены продлит)») [15, с. 104].

Аил имеет строгую пространственную организацию: главное и срединное положение занимает очаг, окруженный женской и мужской половинами, особое символическое значение имеют дьайык, туюнок (дымоход), порог. По этому же принципу и воспринимается окружающее человека пространство. К примеру, К. Яданова о традиционных представлениях теленгитов о долине Эре-Чуй пишет: «По воззрениям теленгитов Чуйской долины Эре-Чуй пространство представляет собой войлочную юрту – *кийис айыл* (*киис аль*) с выходом, обращенным на восток. Правая сторона от входа юрты принадлежала к женской половине, левая сторона от входа – к мужской половине. Соответственно внутреннему устройству юрты, теленгиты делили священные горы на *ыйики*, расположенные на отцовской – мужской стороне (*ада жаны*) и на *ыйики*, расположенные на материнской – женской стороне (*эне жаны*). При этом река Чуй (Чуя) выступала границей между сторонами» [16, с. 37]. Данное пространственное разделение, соотносящееся с расположением в юрте, встречается и в лирике: «*Кўўктинг ўни серибес / Кўн чололу бу Алтай. / Анг балазын жерибес / Алтын кабай, ээ Алтай. / Тўймен чакка кыйналып, Тўймен калган тўр¹ – Алтай. / Кайа жиктен сызылып, / Энту ёскөн жонымай*» («С неумолкающим голосом кукушки, С солнечным ликом этот Алтай. Не оставивший сиротой оленёнка, / Золотая колыбель, Алтай. / В грозные века страдавший, / Разоренный «тўр» – Алтай. / Со скалистых ущелий просочившись, / Благодатно разросшийся народ мой») [7, с. 10].

Таким образом, в центре художественного пространства лирики многих алтайских писателей их малая родина, выступающая как центрообразующая точка в системе пространственно-временных координат. А. Ф. Кофман, говоря о картине мира в латиноамериканской литературе, отмечает, что «сакральный центр, помимо всего прочего, мыслится как наикратчайшее связующее звено между настоящим и прошлым; это та точка в пространстве, где происходит максимальная актуализация прошлого» [17, с. 57]. Для Д. Белекова, современного алтайского писателя, к примеру, подобной территорией становится Дьайлугуш, долина в Онгудайском районе Республики Алтай. Именно там находилось маленькое село Салдыр, где родился будущий писатель. Этого населенного пункта в настоящее время нет, поскольку оно исчезло вследствие укрупнения колхозов в 1950-е гг. В лирическом цикле поэта «Благодатное лето в Дьайлугуше...» предстает величественная картина просторной долины, окруженной высокими горами. Центральными образами-символами здесь становятся река и горы, окружающие долину: «Буурыл

¹ Тўр – место напротив двери в аиле, почетное место, передний план.

башту сүмери / Булуттарла чек коштой./ Кадынга кирген суузы/ Канат жайган ак куштый» [12, с.37] («В облаках седые пики тают. / Ледяной струей свысока, / Крылья разбросав, в Катунь влетают / Волны Яйлугуш – о, Свет-Река!» [18, с. 25]).

Эта земля для поэта становится частью Алтая, в субъективном восприятии – его центром, воплощая в себе величие, мощь и красоту. Позже в своих лирико-философских размышлениях Д. Белеков напишет: «И вообще, пусть я не фанатик в вере, но я благодарен судьбе, что родился на этом святом пятачке «между Богом и мною». Здесь как бы Алтай в миниатюре: Чике-Таманский перевал, Катунь, Салдырский хребет, цветущие сады Яломана, Каменные скалы, где сосредоточен весь сгусток, природно-климатический ландшафт (от ледников до барханов и от хвойных лесов до цветущих лугов)» [19, с. 24]. Для поэта это место станет сакральным, метафорой детства, пространством, воплощающим прошлое, где живы отец и мать. Именно здесь для лирического героя останавливается время и находится исток его дороги, широкой, как Катунь. Все здесь совершенно, находится в неразрывной системе: травы, горы, реки и т. д. – является частью единой цепи гармоничного мироздания, звеном которого является и лирический герой, кровнородственная связь которого с родной землей воплощена в сквозных мотивах притяжения и зова.

Алтай как сакральный центр

Образ родной земли в мифопоэтической картине мира у алтайских поэтов в широком понимании всегда связан с образом всего Алтая. Н. Р. Ойноткинова считает, что «сакрализация или наделение священным смыслом образа Алтая произошла в результате анимизации природы, поклонения духам земли, воды, гор, существовавшего в родовом обществе», и в функционировании современной обрядовой практики алтайцев лежит культ земли (Жер-суу) и гор, которые составляют основу целого пласта благожеланий Алтаю [20, с. 49]. Мифологизация образа Алтая восходит своими корнями в древнейшие религиозные пласты мировоззрения алтайского народа. «Сакральный образ топонима Алтай связан с религиозно-мифологическими верованиями древних тюрков, а именно: анимизмом, культом гор и шаманизмом» [21, с. 80–81]. «Алтайцы в обращениях к своей земле говорят: «*байлу Алтайым*» (сакральный мой Алтай или особо сокровенный), «*байлу-чүмдү Алтайым*» (священно-благословенный мой Алтай). Таким образом, Алтай нечто большее, чем территория, по отношению к которой держат *бай*, придерживаются особых норм поведения – почтительное отношение, запреты» [22, с. 35]. Часто этот образ обретает антропоморфные черты. Присутствие подобных представлений подтверждается полевыми исследованиями современных фольклористов, которые пришли к выводу, что «у разных народов, существующих в едином историко-культурном контексте, образ хозяина Алтая имеет схожие мифологические, символические, виртуальные и реальные черты. Образ предстает в антропоморфном виде белым старцем, богатырем на коне, девицей игривой, женщиной, эфемерным, невидимым духом, сливающимся с образом горы» [23, с. 98].

А. Сартакова в стихотворении «Айлаткыш түби» («Центр Вселенной») пишет: *Алтай калыкка, кабай жериме / Айдын түнде эзеним айдадым. / Алтай жанымла, жебрен чүмимле, / Айлу-күндү жеримди алкайдым*» («Алтайскому народу, колыбели земли моей / В лунную ночь посылаю приветствие. / По алтайскому обычаю своему, древним обрядом моим / Благоговая лунно-солнечную землю мою») [24, с. 15].

У Б. Суркашева, к примеру, есть стихотворение «*Алкыш сураганы*», написанное в 1999 г., где лирический герой провозглашает: «*Кан Алта-а-ай! Меге алкыш бер! / Жүреги жүткүүде каруу уулыга. / Кан Алта-а-ай! Улгер жайап бер! / Сеге карузып өскөн уулыга*» («Хан Алта-а-ай! Мне благословение дай! / С сердцем в порыве твоему дорогому сыну. / Хан Алта-а-ай! Даруй мне стих! / Выросшему к тебе с благоговением сыну своему») [25, с. 3].

Образ Кан Алтай у поэтов может не содержать в себе религиозного значения, но он всегда показывает возвышенность и величественность Алтая, содержит в себе обобщение. Как пишет Н. Р. Ойноткинова, «у алтайцев выработался теоним Алтай Кудай (Бог Алтай),

осмысливаемый как божество, образ которого слит с образом природы, с древнетюркским божеством Дьер-Суу (Дер-Суу)» [3, с. 55]. К примеру, у М. Кебезековой в стихотворении «Күс» («Осень») пейзажная зарисовка времени года через обобщенно-символические архетипы создает особый хронотоп, в котором, с одной стороны, узнаваем образ конкретного места, окрестностей родной деревни поэтессы, а с другой – воплощен образ Алтая: *Күски чечектер жууп аларга. / Бийик кырга чыгып жүрдүм. / Кан-Алтай мынанг көрүнөт / Браак, ыраак талага көрөдүм* («Чтобы собрать осенние цветы, / Поднималась на высокую гору я. / Хан Алтай отсюда виден / В дальние, дальние просторы смотрю я») [10, с. 26].

Постоянным в произведениях алтайских писателей становится старик в белых одеждах, хозяин Алтая. К. Кошев, к примеру, в качестве эпиграфа к стихотворению «Ак ат» («Белый конь») опубликовал народное поверье: *«Алтай јердинг ээзи ак атту эр кижии бар» – деп, карган улустар айдыжат* («Старики говорят, что «есть мужчина с белым конем – хозяин Алтая») [12, с. 12]. Белоснежный конь для лирического героя К. Кошева становится, с одной стороны, частью Алтая, а с другой – неким сакральным символом любви, веры и преданности родной земле: *«Хозяин твой на белом скакуне – / Так говорят старинные преданья, – / И образ деда на таком коне / Мне детские дарят воспоминанья. / Имел отец мой белого коня. / На нем он мчался, ветер обгоняя... / Есть белый конь в душе и у меня, / Конь времени – молочный конь Алтая»* [18, с. 70].

В данном произведении присутствуют мотив преемственности, связи поколений, когда время, воплощенное в образе коня, в бесконечном своем движении, становясь спутником каждого поколения, мчится сквозь время, меняя всадников: *«Как совесть мира, в белое одет, / Он служит подвигу и благородству. / Так пусть и мне он служит. Пусть летит / В такт сердцу и дыханию поэта, / Пока не встретит юношу в пути / И – станет бесконечной эстафета»* [18, с. 70].

Эсхатологические мотивы

Характерной чертой современного литературного процесса Горного Алтая стало доминирование ретроспекции, переосмысление истории, размышления о проблеме преемственности поколений. Тревога за судьбу родной земли выливается в боль и отчаяние, и обращение к эсхатологическим мотивам больше понимается как напоминание живущим, чем видимое будущее. На первый план выходят мотивы памяти и беспамятства, лежащие в основе размышлений о будущем своего народа, его языка и культуры. Символично стихотворение «Отык» («Огниво») К. Кошева, где поколение, утратившее базовые ценности, без нравственных ориентиров, метафорически представлено через образ блуждающего, сбившегося с пути человека: *«В ночную грозу я тропу потерял. / Вокруг только темень да скалы»* [18, с. 70]. Древнее огниво, найденное под раскидистым кедром, становится воплощением национального духа, в самое сложное время способным, высекая искру, разжечь пламя. Образ кочевника, хозяина огнива, символизирует «высокую мудрость Алтая», и лирический герой с гордостью констатирует: *«...Пусть множество разных привычек и свойств / Мне время мое подарило, – / Сберег я и нрав неуступчивый свой, / И предков душевную силу»*.

В переломные 1990-е гг. традиционная картина мира претерпевает изменения. В лирике Г. Елемовой конца 1980-х гг. есть очень символическое стихотворение, названное «Жылан түлентийт» («Змея сбрасывает кожу») [26], которое символизирует перерождение, обновление и обретение нового.

В то же время у алтайских писателей все чаще возникает образ опустошенного пространства, связанного с экологическими и нравственными проблемами. Постоянными становятся темы вырубки кедра, бесконтрольного уничтожения растений и животных; остро встает проблема исчезновения языка, культуры. Появляется ряд стихотворений, посвященных строительству гидроэлектростанции на Катунь в Чемальском районе.

В данный период характерно то, что писатели ставят больше вопросов, чем дают ответов. Очень символично, к примеру, стихотворение Г. Елемовой «Алтайым».

Рерих өдөлө, кайкап журап, Жажыдын бедиреп таппаган Алтай, Хемингуэй жоруктап келерге суранып, Једип болбогон амаду – Алтай. «Күмүш өзөктөр сүрекей јакшынак...» – деп, Күйүнип бичиген Радлов кайда? Тыны ла каны алтайыла тудуш, Је «бурулу» сүйүштү Гуркин кайда? Шакпыртту жүрүминен ончолоры ырап, Алтайдын үстиле учкулап жүргүлейт не?	Рерих писал твой облик, Но не открыл твоей тайны, Алтай. Хемингуэй мечтал тебя увидеть, Но не достиг твоих дебрей, Алтай. «Жемчужные долины слишком хороши...» – С завистью писал о тебе Радлов. Кровно бы связан с тобою Гуркин, но от того, как будто еще более скорбен. С земною суетою расставшись, Летают ли они над тобою, Алтай? [27, с. 57].
--	---

[27, с. 4].

Боль и тревога за судьбу народа стали доминантными в стихотворении А. Адарова «Таш кезер», ставшем программным для его последнего прижизненного одноименного сборника 2005 г. Здесь образ каменного воина, стоящего из глубины веков немим свидетелем времен, являет собой воплощение истории ушедших поколений. Из его каменных глаз текут горячие слезы, в то время как в кабинетах сидят люди с «каменными» сердцами.

Таш көксинде таш жүрек Та кажы чакта согулган? Тамырымда тамчы кан Та айса онон таркаган?	В каменной груди каменное сердце В каком веке билось? В венах моих кровь Возможно его течет? [28, с. 9].
--	---

В конце 2000-х гг. появляются и такие стихи, как «Монолог горного ветра», «Песнь синего волка» А. Тадинова, где центральным становится мотив утраченной веры, а угнетенное состояние духа поддерживается метафорами «простуженного вечера», «белесой золы тумана, посыпающего деревья», «уснувшей, усталой земли», «сырого ущелья» – пристанища Странника ветра.

На пустых перевалах поют, отпевают закат погребальные звуки,
У пещер начинаются танцы оживших теней,
У холодных кострищ молчаливые горные духи
Окропляют слезами осколки священных камней.

Шепчут седые легенды гранитные скалы,
Лижет свои берега Серебристый дракон,
Вспоминают ушедших героев, что больше не встанут,
А живых победил и пленил летаргический сон
[29, с. 11–12].

Понимание абсурдности бытия у Д. Каинчина в зрелом его творчестве явлено через отрицание, близкое по своему накалу к катарсису, и иронию. В 2008 г. выходит в свет сборник Д. Каинчина на русском языке «Живу и верую» [30]. В предисловии автор отметил: «На мой взгляд, если коротко, задача литературы узнать Человека и помочь ему делаться человечнее, хотя бы частично. Она – память и опыт прошедших веков. / Особенно важна роль писателя малочисленного народа. (Именно малочисленного, так как не бывает малого народа). Писатель хранитель языка и культуры, «лежачий полицейский» на пути ассимиляции» [30, с. 4]. Если говорить о произведениях, вошедших в данный сборник, и о других, написанных на зрелом этапе творчества писателя, то мифопоэтическое осмысление своего времени и истории выходит на первый план. Взгляд как бы со стороны на свой народ, на особенности национального характера главная тема, к примеру, его

рассказа «Возвращение домой Тита Тырышкина, красноармейца по имени Горный Барс». Мифологизация, стилизация и широкое использование фольклорно-мифологических образов и мотивов характерны для многих его поздних произведений, таких как «Покажитесь, горы, покажитесь», «В глазах наших Синяя Скала», «Пепел звезд» и мн. др., в том числе, безусловно, и для его исторического романа «Над нами Белуха».

Для примера возьмем его рассказ «Топшуур ты мой двуструнный...», который стал пародией на современное общество. Произведение стилизовано под героический эпос, однако отличается гротескно выстроенным сюжетом и нарочито подчеркнутым ироничным тоном: «Во времена ранние-преранние, когда козлы-архары рогами чиркали твердь небесную, а бородами подметали твердь земную, когда овечки были с быка, а быки с Большого зверя, то бишь мамонта, как раз в те времена на подошве горы шестигранной Белый Сюмер, которая ледниками отражалась на луне, на берегу озера-моря Беломолочного, блестящего золотом от лучей Солнца, жил юноша-сирота по имени Ачу-Тус, то есть тот, жизнь у которого горька словно соль» [30, с. 107].

Мир главного героя – это место у стада, которое он пасет. Другое пространство – это шатер хана Тойбодыма со значимыми символами: коновязь, девяносто девятикрылый шелковый шатер. Расстояние между пространствами, принадлежащими героям, нарочито увеличено. К примеру, герой движется на чудесном коне: «не трясет в седле, будто в люльке качает, будто не бежит под ним конь, а летит. И летит намного быстрее птицы, но чуть помедленнее стрелы. Через реки широкие перепрыгивает, не касаясь хвостом, через горы высокие перескакивает, не касаясь копытами...» [30, с. 100]. И всегда впереди цель – золотая коновязь и шатер хана, как центр вселенной.

Повествование ведется от третьего лица. Автор иронично и беспристрастно констатирует происходящие события, давая им свою субъективную оценку. Речь его пересыпана остротами, фразеологизмами и просторечными выражениями, далекими от высокой речи сказителя героического сказания. Например, Ачу-Тус благодарит Хозяина Алтая: «– А куда делся старичонка?.. Да это сам Хозяин Алтай! – пришло на ум Ачу-Тус. / – Благодарен вам! Заместо отца моего будьте, – трижды поклонился он четырем сторонам света: Востоку-восходу, Югу, Западу, Северу, кружа по ходу Солнца» [30, с. 110].

Внешность главного героя далека от богатырской: «нет бровей, густых, будто кусты; нет носа у него прямого, как пригорок; и грудь у него не широка, словно поле; и плечи его не изогнуты, словно лук боевой — ни красы, ни силы. Сер как мышь...» [30, с. 109]. Описание его возлюбленной Татуна-Дилек (Вкусная-Ягода), напротив, отличается величием, автор подчеркивает ее сказочную красоту через сравнения: «... озорноглазая, с голосом ласковым, как ручей бежит, с походкою мягкою. Как у рыси... Словом девушка неземной красоты. Девушка из облаков небесных, из ледников чистых, из цветов ароматных, со слов сказочных...» [30, с. 107].

В рассматриваемом рассказе Д. Каинчина уже в самом названии предполагается связь с алтайскими героическими сказаниями, с образом кайчи и топшура, как символа свободы и творчества. Фигура главного героя Ачу-Тус воплощает идею закабаленного, погрязшего в проблемах и бедности народа: «Скажут «зайди» – зайдет, присядет возле порога, велят «выйди» – выйдет, вот такая «собачья» жизнь. Лишь бы нижайше, тишайше. Работал и работал: мерз на морозе, калился под солнцем, исхлестан ветрами, самое тяжкое – пришиблен сиротством» [30, с. 108]. Он не тяготится ни бедностью, ни лишениями, более того, он не задумывается об иной жизни. Ростки надежды на другую жизнь, на возможность несбыточного счастья появляются в его душе с чувством любви к прекрасной дочери его хозяина *Тойбона*.

Образ *Тойбона* здесь описан противоречиво – он владыка полмира, но знает в лицо каждую овечку и переживает из-за болезни каждого ягненка. Он описан здесь как рачительный, жадный и хитрый хозяин. Пробуждению в душе загнанного судьбой Ачу-Туса человеческой гордости способствует вмешательство Хозяина Алтая. Три дара

получает сирота от него. Его первый дар, конь, не пошел на пользу Ачу-Гусу, поскольку он не был готов к его восприятию. Второй подарок – лук – помог юноше насытиться физически – от этого у него пробудились и моральные силы. Ему уже не нужен подаренный в первом случае конь, он может и отобрать его у хозяина, – он силен физически, но не умен. И только топшур своим волшебным звучанием пробуждает в главном герое чувство прекрасного, наделяет его чудесной силой власти над людьми. В этом мире волшебных звуков нет места злобе, жадности и жестокости – Тойбодым и стража исчезли.

И вспоминаются слова Г. И. Чорос–Гуркина «Еще один дар Ульгень дал алтайцу – петь о красоте своих гор: дал ему камень-талисман, чтобы он этим камнем мог начертать образ своих царей-гор и их красавиц дочерей: «Сарнап тюр, балам!» (Ходи и пой, мой сын), – сказал он. И вот простая струна из волос конской гривы, натянутая на обрубок кедрового пня, превратилась в руках певца в золотую. Струна зазвенела, полились звуки – заунывные, надрывающие, щемящие душу».

Заключение

Таким образом, мифопоэтический контекст современной алтайской лирики связан, прежде всего, с мифоритуальным комплексом представлений традиционного мировоззрения алтайцев, а также семантико-символическим наполнением художественного текста культурными универсалиями. В новейшей алтайской литературе образ Алтая сохраняет религиозно-мистическое содержание, наполняется духовно-нравственным смыслом, направленным, прежде всего, на экологическое, морально-этическое воспитание подрастающего поколения. Во-первых, стремление к глубинному постижению философских проблем, осмысление смысла и сущности бытия ведет к обращению к глубинным истокам, к «сгусткам народной мудрости» (Ч. Айтматов), к мифам. Во-вторых, нет у алтайских писателей игры с мифом, однако есть глубокая вера и любовь к своей земле, к Священному Алтаю, к своей культуре и своему народу. Обращение к мифу есть органичная часть их миропонимания и мироощущения, это естественная сущность взаимодействия со Вселенной. Не случайно А. Адаров, к примеру, писал, обращаясь к своему потомку:

Взгляни, взгляни на робкий тот огонь,
поддерживать его твоя забота.
Там нет клочка земли с мою ладонь,
не знавшего кровавых слез и пота!
Мы поклонялись каждому цветку,
свою любовь и нежность отдавая,
мы радовались каждому глотку
своей воды, о бедах забывая.
Мы дереву дарили нашу песнь,
и камень перенял у нас дыханье,
Вот потому-то были мы и есть,
и жизнь продолжит древнее сказанье.

Л и т е р а т у р а

1. Султанов, К. К. Традиция в посттрадиционном мире: национальная литература как опыт пролонгации / К. К. Султанов // *Studia Litttrarum*, 2020. – № 3. – С. 10–43.
2. Галимова, Е. Ш. Образ-архетип моря в художественном пространстве северного текста русской литературы / Е. Ш. Галимова // *Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки*. – 2012. – № 3. – С. 80–87.
3. Мифологический словарь алтайцев / сост. Н. Р. Ойноткинова. – Новосибирск : НГУ, 2021. – 600 с.
4. Эдоков, В. И. Литературное творчество художника Г. И. Гуркина / В. И. Эдоков // *Алтайский фольклор и литература*. – Горно-Алтайск, 1982. – С. 77–92.
5. Чинина, Э. П. Г. И. Гуркин – очеркист и художник светского направления. 1880-е–1910-е гг. / Э. П. Чинина ; под редакцией Р. А. Палкиной; НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова // *История алтайской литературы*. – Горно-Алтайск : Горно-Алт. респ. тип, 2004. – С. 130–140.

6. Чорос-Гуркин, Г. И. Алтай (Плачь алтайца на чужбине) / Г. И. Чорос-Гуркин // Сибирская жизнь. – 1907. – № 196. – 23 дек.
7. Бурмалов, Б. Өйиме айткан сөс = Слово, сказанное моему времени : үлгерлер, баснялар / Б. К. Бурмалов. – Горно-Алтайск : Алтын-Туу, 2019. – 246 с.
8. Самунов, А. М. Ойгор ойрот энчизи = Наследие мудрого ойрота // А. М. Самунов. – Горно-Алтайск, 2006. – 189 с.
9. Буучай Бурмаловты кычыралы = Читаем Буучая Бурмалова. Алтай литературанын хрестоматиясы / сост. Л. К. Каланакова. – Горно-Алтайск, 2008. – 207 с.
10. Кебезекова, М. Ак чечектү төрөлим = Родина моя с белыми цветами / М. Кебезекова. – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1994. – 66 с.
11. Молчанова, О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая / О. Т. Молчанова. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного изд-ва, 1979. – 398 с.
12. Белеков, Д. Жанарлу мөштөр = Поющие деревья: стихи / Д. Белеков. – Горно-Алтайск : Горно-Алт. отд. Алт. кн. изд-ва, 1982. – 88 с.
13. Сагалаев, А. М. Алтай в зеркале мифа / А. М. Сагалаев. – Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1992. – 176 с.
14. Топчина, З. К. Байлык = Сокровище / З. К. Топчина. – Горно-Алтайск : Горно-Алт. тип., 2013. – 96 с.
15. Олчонова, А. Кожондо, кожончы кушкакым / Алтын-Ай Олчонова. – Бийск : Матрица, 2020. – 152 с.
16. Яданова К. В. Предания, устные народные рассказы благодатной земли Эре-Чуй / К. В. Яданова. – Горно-Алтайск : Алтын-Туу, 2021. – 204 с.
17. Кофман, А. Ф. Латиноамериканский художественный образ мира / А. Ф. Кофман. – Москва : Наследие, 1997. – 320 с.
18. Когда цветет маральник : стихи молодых поэтов / сост. П. Самык, пер. Р. Бухараев. – Горно-Алтайск : Горно-Алт. отд. Алт. кн. изд-ва, 1985. – 152 с.
19. Белеков, Д. С какого ты Алтая?.. = Сен кажы Алтайдан?.. / Д. Белеков. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 2018. – 224 с.
20. Обрядность в традиционной культуре алтайцев : Коллективная монография / Редколлегия: Н. В. Екеев (отв. ред.), Е. Н. Кузьмина (науч. ред.), А. А. Конунов, Н. О. Тадышева. – Горно-Алтайск : НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2019. – 704 с.
21. Ойноткинова, Н. Р. Культурная семантика топонима Алтай в фольклоре алтайцев / Н. Р. Ойноткинова // Үлкен Алтай әлемі – Мир Большого Алтая – World of Great Altay, 2019. – 5 (1). – С. 79–89.
22. Тадышева, Н. О. Образ сакрального Алтая в произведениях П. Самыка / Н. О. Тадышева // Сын Солнца – Күн Уулы. – Горно-Алтайск : НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018. – С. 32–38.
23. Дампилова, Л. С. Мифологический образ хозяина Алтая : функции и семантика / Л. С. Дампилова, Ж. М. Юша // Сибирский филологический журнал, 2021. – № 1. – С. 24–36.
24. Сартакова, А. Лебрентик Алтайым / А. Сартакова. – Горно-Алтайск : Горно-Алт. тип., 2015. – 80 с.
25. Суркашев, Б. Арчын жытту Алтай = Алтай с запахом можжевельника / Б. Суркашев. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 2000. – 400 с.
26. Елемова Г. К. Ыланнын түлентизи = Кожа, сброшенная змеей / Г. К. Елемова. Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 1990. – 104 с.
27. Елемова, Г. К. До свидания! Встретимся на небесах / Г. К. Елемова. – Горно-Алтайск : Юч-Сюмер – Белуха, 2003. – 104 с.
28. Адаров, А. Таш кезер / А. Адаров. – Горно-Алтайск : Алтын Туу, 2009. – 180 с.
29. Тадинов, А. Монолог горного ветра / А. Тадинов. – Горно-Алтайск : Горно-Алт. тип., 2009. – 52 с.
30. Каинчин, Д. Живу и верую / Д. Каинчин. – Горно-Алтайск : Горно-Алт. тип., 2008. – 172 с.

References

1. Sultanov K.K. Tradition in the Post-Traditional World: National Literature as Experience of Prolongation. *Studia Litterarum*, 2020;3:10-43 (in Russian).
2. Galimova E.S. Archetypal image of the sea in the art space of the Northern text of Russian literature. *Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences*, 2012;3:80-87 (in Russian).
3. Oinotkinova N.R. The mythological dictionary of the Altaians. *Novosibirsk: CPI NSU Publ.*, 2021:600 (in Russian).

4. Edokov VI. Literary creativity of the artist G. I. Gurkin. Altai folklore and literature. Gorno-Altai, 1982:77-92 (in Russian).
5. Chinina EP. G. I. Gurkin is an essayist and a secular artist. 1880s – 1910s. In: Palkina RA (ed.). History of Altai literature. Book 1. Gorno-Altai: S. S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics, 2004:130-140 (in Russian).
6. Choros-Gurkin GI. Altai (Cry of an Altaian in a foreign land). Siberian life, 1907:196 (in Russian).
7. Burmalov BK. A word spoken to my time. Gorno-Altai: Publishing house “Altyn-Tuu”, 2019:246 (in Altai).
8. Samunov AM. Legacy of the wise oirot. Gorno-Altai, 2006:189 (in Altai).
9. Kalanakova LK (ed.). We are reading Buuchai Burmalov. Altai Literary dictionary. Gorno-Altai, 2008:207 (in Russian).
10. Kebezekova M. My homeland with white flowers. Gorno-Altai: Publishing House “Ak Chechek”, 1994:66 (in Altai).
11. Molchanova OT. Toponymic dictionary of the Altai Mountains. Gorno-Altai: Gorno-Altai branch of the Altai Book Publishing House, 1979:398 (in Russian).
12. Belekov D. Singing trees: poems. Gorno-Altai: Publishing house “Gorno-Altai”, 1982:88 (in Altai).
13. Sagalaev AM. Altai in the mirror of myth. Novosibirsk: Nauka. Siberian Branch, 1992:176 (in Russian).
14. Topchina ZK. The treasure. Gorno-Altai: Publishing house “Gorno-Altai”, 2013:96 (in Altai).
15. Olchonova A. Sing my bird. Biysk: Matrix, 2020:152 (in Altai).
16. Yadanova KV. Legends, oral folk tales of the fertile land of Ere-Chui. Gorno-Altai: Publishing house “Altyn-Tuu”, 2021:204 (in Russian).
17. Kofman AF. Latin American artistic image of the world. Moscow: Heritage, 1997:320 (in Russian).
18. Samyk P. When the maralnik blooms: poems by young poets. In: Bukharaev R (ed.). Gorno-Altai: Publishing house “Gorno-Altai”, 1985:152 (in Russian).
19. Belekov D. What Altai are you from? Gorno-Altai: Printing House “Gorno-Altai”, 2018:224 (in Russian).
20. Ekeev NV, Kuzmina EN, Konunov AA, Tadyshva NO (eds.). Ritual in the traditional culture of the Altai people. Gorno-Altai: S. S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics, 2019:704 (in Russian).
21. Oinotkinova NR. Cultural semantics of the toponym Altai in Altai folklore. World of the Great Altai, 2019;5(1):79-89 (in Russian).
22. Tadyshva NO. The image of the sacred Altai in the works of P. Samyk. The Son of the Sun. Gorno-Altai: S. S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics, 2018:32-38 (in Russian).
23. Dampilova LS, Yusha ZhM. The mythological image of the owner of Altai: functions and semantics. Siberian Philological Journal, 2021;1:24-36 (in Russian).
24. Sartakova A. Ancient Altai. Gorno-Altai: Publishing house “Gorno-Altai” 2015:80 (in Altai).
25. Surkashev B. Altai with the smell of juniper. Gorno-Altai: Publishing house “Gorno-Altai”, 2000:400 (in Altai).
26. Elemova GK. Skin shed by a snake. Gorno-Altai: Publishing house “Gorno-Altai”, 1990:104 (in Altai).
27. Elemova GK. Goodbye! Meet in the heaven. Gorno-Altai: Yuch-Syumer – Belukha, 2003:104 (in Russian and Altai).
28. Adarov A. Stone warrior. Gorno-Altai: Publishing house “Altyn Tuu”, 2009:180 (in Altai).
29. Tadinov A. Monologue of the mountain wind. Gorno-Altai: Publishing house “Gorno-Altai”, 2009:52 (in Russian).
30. Kainchin D. Live and believe. Gorno-Altai: Publishing house “Gorno-Altai”, 2008:172 (in Russian).

ДЕДИНА Маргарита Сергеевна – к. филол. н., доцент, с. н. с. БНУ Республики Алтай «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова»; доц. каф. алтайской филологии и востоковедения факультета алтаистики и тюркологии; ФГБОУ ВО «Горно-Алтайский государственный университет».

E-mail: dedina76@yandex.ru

Margarita S. DEDINA – Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher of S.S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics, Assoc. Prof. of the Department of Altaics Philology and Oriental Studies, Faculty of Altaic and Turkic Studies, Gorno-Altai State University.