

ШАМАН В ЛИТЕРАТУРНОМ ОБРАЗЕ СОВЕТСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОКРАИНЫ. ОЙРОТИЯ, 1920–1930-е гг.

Предпринимается комплексное рассмотрение внешней (столичной) и внутренней (сибирской) литературных точек зрения на Ойротию как национальную окраину СССР, вычлениются наиболее устойчивые в текстах 1920–1930-х гг. шаманские мотивы. Художественная функция этих мотивов трактуется как бэкграунд образа «песенный, древний хан-Алтай». Фигура шамана рассматривается как персонифицированный символ первобытности и вписывается в дискурсы экзотизации туземцев национальной автономии и дискредитации идеологических противников.

Ключевые слова: Ойротия; шаманы (камы); экзотика; идеология; мотив; повесть; очерк.

В отличие от большинства советских национально-территориальных образований, в названии которых почти всегда фигурировал официальный язык данной территории [1. С. 343], автономная область, возникшая в 1922 г. на юге Сибири, в Горном Алтае, получила экзотическое название Ойротия (Ойротия), а в декрете о её образовании был упомянут не менее экзотический «ойротский народ» [2. С. 52]. Подразумевалось, что *первобытные* ойроты – вдвойне угнетенный народ («двоеданцы»), для которого необходима национальная автономия, а получение автономии – это воплощение их давних политических устремлений¹, задавленных царизмом [4. Ст. 105]. За время своего существования (1922–1948) Ойротия как типичная национальная окраина СССР (и по совместительству популярный сибирский рекреационный регион, отличавшийся этим свойством от большинства национальных автономий Севера) привлекала к себе внимание сибирских и столичных писателей, журналистов, ученых² (особенно этнографов и археологов), художников, кинематографистов, наперегонки стремившихся запечатлеть «уходящую натуру» – «первобытный» и «дикий» Алтай, чтобы на её фоне показать стремительно взрослеющих *младенцев гор*, цивилизующихся *туземцев-нацменов*³. В создании образа Ойротии доминировал взгляд «извне», реализованный чаще всего в жанровой форме травелога.

В персонифицированный символ первобытности (о «первобытном мировоззрении» алтайцев / ойротов писали вплоть до 1948 г. [7. С. 26]) заезжие этнографы и литераторы возвели фигуру алтайского шамана (кама). Первым в Горном Алтае еще хватало материала для изучения естественного бытования шаманизма [8. С. 15], вторых вдохновляла заложенная еще Екатериной II в «Сибирском шамане» литературная традиция и не менее длительная традиция философского и культурологического осмысления шаманства [9]; но и те и другие показывали эту фигуру сквозь призму идеологической борьбы, описывая *восточную окраину* и *отсталый народ* (тех самых литературных *камыков*⁴), которому полагалось ненавидеть своих *угнетателей* (к таковым в локальном тексте относили зайсанов (родовых старейшин), шаманов (камов), купцов и миссионеров [11. С. 32–49]). Сибирские писатели проявляли к шаманам не меньший интерес, чем столичные. Так, А.Л. Коптелов, считавшийся крупнейшим знатоком Ойротии, спрашивал у созда-

теля советской алтайской литературы П.В. Кучияка в 1937 г.: «Не знаешь ли ты такой сказки, в которой бы богатырь побеждал шамана? Мне бы хотелось получить из такой сказки несколько строк о победе над шаманом» [12. С. 142] – в советской «были» считалось, что шаманство как пережиток (и как религия) было побеждено к 1930 г.⁵ В соответствии с формулой «религия – опиум для народа» в Ойротии камлание было официально запрещено. Анна Гарф, работавшая над переводами алтайских сказок, писала в дневнике: «...и если еще были на Алтае камы, то все они занимались общественно-полезным трудом... Ни один из них никогда не согласился бы камлать. Они и сказки едва-едва соглашались петь, полагая, что и это тоже имеет отношение к старому быту, старым запрещенным обрядам» [Там же. С. 56]. Замечания подобного рода зеркально повторяют приведенный Г.Н. Потаниным пример противостояния старины и новизны, относящийся ко времени утверждения бурханизма в Горном Алтае, активно противостоявшего шаманизму: «С решимостью неопита женщина объявила мне, что никаких сказок в крае теперь никто не знает, что здесь повсюду распространилась белая вера, и все сказки, старые песни и все тому подобное забыто, как истреблены маньяки (ритуальная одежда шамана. – Т.Ш.) и бубны, преданные огню» [14].

Реально же шаманизм оставался неотъемлемой частью традиционной культуры коренного населения (нацменов – на советском «новоязе»). В 1930-е гг. в Ойротии насчитывалось несколько десятков шаманов, и руководство автономии спекулятивно использовало их для демонстрации отсталости экзотической окраины перед столичными властями, отправляя на разного рода выставки, например, на Всесоюзную сельскохозяйственную выставку 1923 г. [15. С. 58], главной задачей которой являлся «прогресс на почве научения лучшему» [16. С. 5]. Заметим, что Сибирь в целом экспонировалась на выставке как «своя колония»; этническую экзотику той выставки одним штрихом запечатлел М.А. Булгаков, выхватив из толпы «какие-то шафренные скуластые лица, раскосые глаза» [17. С. 340]; на плане вставки практически никому неизвестная Ойротия была обозначена как республика.

Экзотизация Ойротии в равной мере была характерна и для сибирской и для столичной точек зрения: и для той и для другой Ойротия была глухой периферией. Необходимо заметить, что с точки зрения сибир-

ряков экзотизация определялась «многонаселенностью Сибири, её необъятностью, своеобразием, суровостью и прекрасной величественностью её природы, а также обострением постановки здесь борьбы за существование» [18. С. 220], а сибиряк не мыслился без туземного окружения; столичная точка зрения характеризуется трактовкой Сибири практически как этно-территории; сибиряк смотрит на свою «страну» глазами влюбленного, писатель столичный – глазами пропагандиста и воспитателя. В массовом сознании раннесоветской эпохи любая периферия считалась отсталой, а периферия сибирская – еще и первобытной, дикой, неисследованной⁶. Литераторы 1930-х гг. дружно отправляли все «малые народы» Сибири в «великое кочевье» (в большое путешествие, на переправу и в прочие символические переходы от дикости к цивилизации), вели «первую литературную разведку» [20. С. 101] на сибирской советской территории, торопливо фиксируя полученные данные в дневниковых записях в путевых очерках. Эстетические и идеологические требования эпохи к разведывательным текстам (очеркам) суммировал Андрей Белый в докладе «Культура краеведческого очерка»: «Страна очерка поволена пересечением “Элиад” с энциклопедиями народов СССР <...> стать очеркистом – значит: перекинуть мост через грань, отделяющую отобразителя от деятеля культурной революции» [21. С. 273].

В чистом виде подобным требованиям соответствовала книга Марка Эгарта «Переправа: Алтайские очерки», начинающаяся с отрицания предшествовавшей литературной традиции: «Нетронутая тишина. Чистота снеговых вершин, прозрачные озера, водопады, дремучие таежные тропы. Бесноватые “камы”, в иступлении бьющие в бубны. Дымящиеся конские туши – приношение кровавому божеству и “первобытный” “простой” человек... Умер этот экзотический Алтай. Автор думает даже, что такого Алтая никогда не было в действительности. Его изобрели писатели, отправлявшиеся в “чудесную горную страну” за необычайным» [22. С. 3]. С позиции истинного «деятеля культурной революции» очеркист в первую очередь отрицает национально-специфические особенности региона (будь то шаманизм или традиционная одежда), выдвигая на первый план идеологемы переходной эпохи.

В концентрированном виде идеологизированный образ Ойротии, созданный Эгартом в «Переправе», предстал в *литературном сопровождении* фотоочерка М. Альперта и С. Фридлянда в ойротском номере весьма популярного в ту эпоху журнала «СССР на стройке». «Бесноватый кам» проходит сквозным персонажем-отрицанием через весь номер, убеждая, что самому Эгарту не удалось избежать искушения экзотикой (см. разворот «На заре злой дух Эрлик пьет кровь»). Роль «илиад» здесь исполняют шаманские мистерии: «Во мраке преисподней, на престоле из семи бобров, в железном дворце владычествует злой дух Эрлик. На заре Эрлик пьет человеческую кровь» [23]. Текст Эгарта как бы раскрашивает черно-белые фотографии: вот кам у постели больного, вот таилга-жертвенник⁷. Шаман предстает «непременной фигу-

рой» уходящего быта: «...рожает ойротка, задрал зверь овцу в тайге, заболел ребенок от грязи и холода – кам тут как тут». Соответственно и в заключение, подводя итоги победного десятилетнего шествия Октября по Ойротии, т.е. варьируя мотив «великого кочевья», очеркист показывает детали нового быта, констатируя, что благополучно завершилась переправа «от завывания кама, изуверской обрядности – к газете, клубу, театру, из аила – в избу, от кочевья – к оседлости» [23].

Столичные очеркисты 1930-х гг. алтайских шаманов показывают как типичное явление в жизни национальной окраины, иначе с кем бы тогда «успешно боролись» алтайская советская общественность, цветущие и зреющие ячейки атеистов на местах и Всеалтайское общество безбожников? Так, Дмитрий Стонов (Влодавский Дмитрий Миронович, 1898–1962), привыкший, по его словам, оценивать степень соотношения новизны и старины на окраинах страны на основе анализа обрядности, в книге очерков «Повести об Алтае» шаманские мотивы использует как бэкграунд образов «стихийный Алтай», «классическая страна неграмотности», «песенный, древний хан-Алтай». Журналист, ориентируясь на столичного читателя и идеологические нормы, строит рассказ о Горном Алтае на контрасте огромности географического пространства («больше Швейцарии в два с половиной раза» [24. С. 8]) и безлюдности («едешь иногда день, три, пять – ни одной души, ни одной постройки» [Там же]), ничтожности величины его интеллектуального потенциала. Если первое – величина постоянная, то второе у очеркиста – переменная, стремительность её увеличения формирует образ нового, советского Алтая.

Демонстрируя осведомленность в вопросах древней и новой истории региона, советского и колхозного строительства в национальной автономии, Стонов проявляет особый интерес к алтайскому шаманизму, изучать который он отправляется все в ту же Чемальскую долину, где ранее работали Г.Н. Потанин, А.В. Анохин и Г.И. Чорос-Гуркин. Неоднократным повторением фразы «мне было ведомо, что...» он указывает на предварительную подготовку (атеистическую, этнографическую, фольклорную) к встрече с шаманами, что свидетельствует о развитии в русском травелогге той жанровой особенности, которая была намечена еще Н.М. Карамзиным: «Обозрение местностей происходит, обыкновенно, с описывающими их книгами в руках» [25. С. 51]; кроме того, в описании сцен камлания рядом с повествователем-наблюдателем – безымянный алтаевед-комментатор⁸. Описывая коренное население Ойротии как «замученное бесконечным числом добрых и злых духов, беспрестанной их борьбой, мстительной и страшной религией», а шаманов – как «эпилептических мистиков», психопатологических типов, «ужасных язычников», в кульминационном моменте развития мотива жертвоприношения (гл. «Боги, божества, духи, посредники») Стонов смакует детали обряда жертвоприношения животного, убеждающие читателя в том, что хоть «шаманизм стар, древен, дряхл» [22. С. 61], но «парализовать деятельность бродящего по горам кама не так-то легко» [Там же. С. 60].

Об устойчивости интереса к алтайской шаманской тематике свидетельствуют очерки Зинаиды Рихтер (Дуровой) и популярной в 1920-е гг. петроградской поэтессы Марии Шкапской. Они выбирают для знакомства с шаманами Северный Алтай – чернь, прителецкую тайгу⁹. Очерк М. Шкапской «В плетеном корбке» датирован июлем 1926 г. Цель столичной журналистки – увидеть, какими «путями – через наивные старые предания – приходит и дышит на Алтае революция» [27. С. 284]. Горный Алтай в её книге предстает одним из уголков огромного Советского Союза, а шаман – типичным перестраивающимся нацменом: он еще не отказался от своих убеждений, но уже приспособился к новым социальным условиям. Знакомство с шаманскими практиками – основная цель её небольшого путешествия по Горному Алтаю. Бытовая сценка в аиле шамана (гл. «У кама») предваряется кратким рассказом об алтайском пантеоне, в котором произошло знаковое совмещение верховных персонажей: «Ленин и есть Эрлик, пришедший восстановить права земли выше прав небесных» [Там же]. Шаман за деньги согласился надеть свой костюм и рад был бы за деньги позировать перед фотоаппаратом, но аппарата у журналистки не оказалось (что свидетельствует о привычности для этого кама подобных действий и, следовательно, о повышенном интересе к его персоне заезжих исследователей). Мотив переодевания делает сцену игровой, а не ритуальной; сценичны же описания шаманского костюма и бубна. Шаман показывает камлание духу бубна, убеждая зрителей в том, что «долог и страшен путь к духам»¹⁰.

Если в очерке Шкапской предприимчивый ойротский шаман – лишь фрагмент мозаики жизни советских окраин, то в книге З. Рихтер Ойротия – объект целостного изучения и описания. Пропутешествовав по её просторам всё лето, писательница почувствовала себя героем Уэллса, отброшенным на несколько веков назад, за пределы цивилизованного мира. Нецивилизованность в её понимании – это прежде всего религиозность, приверженность шаманизму, бурханизму и христианству. В соответствии со сложившейся традицией в книге более подробно описан алтайский шаманизм; во введении приведены общие сведения о нем, в основном тексте сделаны этнографически точные описания. В частности, во вступительном абрисе сообщается, что «шаманисты обоготворяют природу, верят в доброе и злое начало. Доброе олицетворяет Ульген, злое – Эрлик. Затем идет многочисленная иерархия добрых и злых духов: духи гор, рек, озер и проч. Эрлику приносят кровавые жертвоприношения служители шаманского культа – камы <...> Синим алтайским вечером в горах среди наивных ойротов камлание и жертвоприношение производят сильное впечатление» [29. С. 7]. Роль кама в алтайском социуме Рихтер резко принижает сообщениями о том, что большинство камов «больны распространенной среди кочевников венерической болезнью». Как нам представляется, дело здесь не в самой болезни, а в дискурсе отчуждения: советский нарратив дискредитирует шамана по всем возможным линиям. Рихтер, единственная из всех столичных писателей, сочла необходимым добавить, что

«эти духовники и телесные врачи» часто оказываются на скамье подсудимых, а власти заставляют их бросать свои занятия, публично отказываться от своих убеждений, инструментом давления на шаманов становятся лишение права голоса и непомерные налоги.

Все же «настоящие, непосредственные алтайцы» верят в своих духов и верят шаманам – примером тому в очерках становится профессиональный проводник Амыр-Сана, который «достаточно грамотен и сведущ в антирелигиозных темах, часто бывает в обществе профессоров и ответработников и отзывается о духах и камах нередко с непочтительной усмешкой, но <...> когда в горах на перевалах нам попадается груда жертвенных камней, мимо которой ни один алтаец не пройдет, не положив камня, Амыр-Сана после недолгой душевной борьбы неохотно слезет с лошади и нагибается: “Однако надо положить камень”» [29. С. 39]. Кам предстает у Рихтер знахарем-мракобесом, одурачивающим бедных алтайцев. В свои рассуждения об алтайских шаманах как асоциальном элементе писательница попутно вставляет рассказ о жестоком обращении алтайцев с лошадьми (которых, по её словам, у них целые табуны), противопоставляя ему трепетное отношение к лошади кавказских горцев. Глава «Камлание» имеет географическую привязку к окрестностям Телецкого озера, в те времена менее известного, чем окрестности Чемала¹¹, – Рихтер неоднократно подчеркивает, что её интересует именно «скрытый от туристов» Алтай.

Описание шаманского обряда предваряется замечанием о том, что камы ведут антисоветскую агитацию и что «камы, как и наши попы, бывают разного сана». Известнейшего местного кама на месте не застали, пришлось обратиться к крещеному начинающему каму (после выхода «Страшного кама» В.Я. Шишкова крещеный шаман становится типологическим персонажем, весьма удобным для демонстрации специфики переходных периодов в жизни национальных меньшинств). Любопытным персонажем краеведческого очерка для столичного журналиста явилась молодая шаманка (камка). Не сразу согласившись показать свое искусство, она начала камлание, но не справилась с духами... Проводник снисходительно прокомментировал: “...спутала все камка... и дороги-то она путем не знает”» [29. С. 104].

Довольно сухим, насквозь пронизанным идеологией схематическим развитием шаманских мотивов в рассмотренных краеведческих очерках противостоит художественная трактовка этих мотивов, по времени им предшествующая, созданная Павлом Низовым (Тупиковым) в его *алтайских* повестях и рассказах. Авторская позиция в этих текстах – позиция пантеиста. Как и его герои, сбегающие от ужасов войны «под защиту гор» [31. С. 7], столичный житель Низовой, в Горном Алтае подружившийся с Г.И. Чорос-Гуркиным, оказавшись во власти природы и обстоятельств, стал, по его собственному утверждению, язычником. В автобиографии он писал о том периоде: «Неделями гостил я в юртах первобытного народа – черневых кочующих татар, дружил с камами (шаманы), пил “священную” араку и ел жертвенное мясо только что задушенного

коня. В одиночестве безумно тосковал по далекой, горящей в горне, родной Москве. В иные минуты хотелось надеть шаманскую шубу с 9 парами колокольцов, взять бубен – и кружиться, быть в страшной горной пустынности» [32. С. 25–26].

Повесть «Язычники», написанная на основе впечатлений от годичного пребывания в окрестностях Телецкого озера, была опубликована в 1921 г. Её безымянный герой-пантеист органично сливается с миром алтайской природы и с миром алтайцев-язычников, горами отгороженным от большого мира, потрясаемого Гражданской войной. На фоне величественных ландшафтов горных хребтов он в руссоистском ключе решает проблему «природа и культура», «природа и цивилизация». Эта повесть, по мнению Ю. Айхенвальда, посвящена стихии – носительнице язычества. «Это название (“Язычники”. – *Т. III.*) к лицу не только тем жителям Алтая, которые выведены у молодого автора, но и тем чужакам, которые в этой же повести в алтайские горы, к их примитивным обывателям, пришли из культурного далека. Язычество – внутри нас» [33. С. 7]. Язычество Низового Айхенвальд называет физическим и психологическим, а его проявления видит в способности героя жить душой с природой, принимать её простоту, «пребывать не в мировоззрении, а в мироощущении», «чувствовать себя каплей в зеленой крови естества» [Там же. С. 8].

Герой Низового – человек в объятиях природы-язычницы, мир природы слит у него с миром человека. Эпически торжественно это звучит в молитвах алтайского обряда весеннего поклонения Алтаю: «За-звенел бубен, запрыгали первобытные, гортанные звуки, понеслись к далекой, голубеющей Алтын-ту <...>: “Мирное создание, паси скотину, которую я кормлю: медведю не давай, от волка охраняй, в яму не ввергай. С начала века молимся мы тебе, тайга, и с начала века просим мы тебя” <...> Слушает её светлый Ульгень, сидящий в своей царственной неподвижности на седьмом небе. Слушает мрачный Эрлик, живущий в темном царстве при устье семи рек. Слушают: Хан-Алтай и Белый Зайсан. Слушают десятки больших и малых, добрых и злых духов, охраняющих и нарушающих мир и достояние кочующего народа» [34. С. 12–13].

В 17-й главе повести подробно описывается поездка героя в сопровождении местного жителя Касима на камлание, в 18-й главе – обряд жертвоприношения. Детали каждого эпизода¹² этих двух глав (встреча гостей, поимка жертвенных животных, шаманский костюм и бубен, обстановка ночного камлания Ульгенью, путь шамана и т.п.) этнографически точны. Создается впечатление, что все они вербально воспроизводят этнографические рисунки и этюды Г.И. Гуркина. Общий план празднества предстает как описание жанровой картины, созданной в реалистической манере: «Окруженная каймой гор и сопков, долина залита солнцем. Посредине – кучка курящихся первобытных жилищ, жертвенник с несущимся в небо белым конем, и под ним коленопреклоненная толпа в черно-пестрых костюмах, с ножами за поясом. Певуче льется благодарственная молитва...» [34. С. 58]. Привязка места дей-

ствия повести Павла Низового к Алтаю и к самому известному его природному объекту – Телецкому озеру¹³ – один из первых значительных опытов художественного воображения Горного Алтая в русской литературе¹⁴, с 1922 г. активно продолженный журналом «Сибирские огни». Среди ойротских публикаций журнала можно вычленить блок текстов, идеологически эксплуатирующих алтайские шаманские мотивы. Так, ставя вопрос о выделении автономной области «Ойрот», коренной алтаец Конзычаков писал, что «религиозное воззрение инородцев Алтая отличается крайней примитивностью» [40. С. 111], состоящей в отсутствии касты жрецов (шаманом может стать всякий, даже женщина), храмов и специальных мест для проведения обрядов, религиозных элементов в свадебном и погребальном ритуалах. На образном уровне эту мысль развивает Г. Пушкарев, утверждая: «Дик Алтай. У него все свое: своя душа, свой склад, своя прелесть, простота. И народ свой: тихий, скромный, с прекрасной душой, с душой младенца, младенца гор» [41. С. 75].

Теоретическим обоснованием обращения в журнале к примитивным религиозным практикам может служить статья «В борьбе за новое искусство» одного из идеологов «Сибирских огней» В. Правдухина, полемически направленная против только что заявившего о себе конструктивизма. В форме модного тогда суда критик выстраивает второй раздел статьи – «Искусство прошлого». Как обвинитель он задает серию вопросов «дикарям-предкам». Его «условно рационализированный дикарь» вынужден оправдываться и доказывать, что первобытное искусство – это способ закрепления памяти культуры, «плоть и кровь нашей общины, наше свидетельство о нашей внутренней мощи и наше завещание, внутреннее наследство нашим детям, которых мы не хотим оставить голыми дрожащими тварями на холодной земле» [42. С. 161]. Критик выстраивает на этом оправдании цепь логических доказательств связи современного искусства со всеми предшествовавшими стадиями его мирового развития. Он утверждает, что «социальный атеизм рождается главным образом из бессилия осмыслить прошлое единым принципом, открыть живое единство различных культур, в котором бы потонули наши индивидуальные, робкие проявления. Не единства теоретического и социологического законов мы ищем, а стараемся лишь прощупать выступы единства самого исторического процесса» [Там же. С. 163]. Оставаясь строго в рамках официальной идеологии, Правдухин трактует единство человеческой истории как ряд восходящих ступеней, «которые человечество ковало и куёт в своем постоянном подвиге общественного, коллективного трудового процесса, который ведет его ко всечеловеческому обществу» [Там же]. Истинное искусство возникает как синтез творческой воли художника и коллективного опыта, оно направлено к «здоровому человеческому единству». Главный герой искусства – человек, «радостное и животворящее “Я” которого органически сливается воедино и с солнцем мира и с миром единого человечества» [42. С. 181].

Симптоматичен тот факт, что солярная символика лозунгов раннесоветского искусства в горах Алтая¹⁵

воспринимается как реальность, будь то образ жизнепорождающего солнца в повести Павла Низового «Язычники» или смыслообразующая функция имени шамана Кунь-Коргэна (дословно – увидевший солнце) в поэме В. Итина «Каан-Кэрэд». Поэма В. Итина [45] являет собой яркий пример отступления от диктата тематического принципа, провозглашенного конструктивистами и все более и более утверждавшегося тогда в советском искусстве¹⁶, и не вписывается в устоявшуюся трактовку образа летчика как нового человека¹⁷. Шаман алтайской долины Акмал, становясь объектом агитационного воздействия, таковому не поддается; он идентифицирует полет на самолете с путем шамана в процессе камлания Ульгеню, и это хорошо понятно его землякам, увидевшим в самолете мифическую птицу Каан-Кэрэд. Мир летчика и мир шамана оказываются в поэме явлениями одного порядка; все зависит от точки зрения: для шамана экзотичны летчики, для летчиков – шаманы с их «одним из самых экстатических культов», но их объединяет небо и они находят общий язык. Этнограф Зои, выступающая посредником между ними, говорит о единстве всего сущего, об амбивалентности добра и зла в архетипических алтайских представлениях, воспроизводит алтайскую версию творения мира. Интерпретация Итиным алтайского варианта творения мира, в котором не хватило фантазии носителю доброго начала Ульгеню, и тогда инициативу перехватил злой Эрлик, может быть прочитана и как аллегория на тему «мы наш, мы новый мир построим...».

Поэма В. Итина на мотивном уровне корреспондирует с небольшим рассказом популярного сибирского писателя А.С. Сорокина «Почему улетела птица». Эти два текста составили в «Сибирских огнях» 1926 г. оригинальный диптих о восприятии первобытными алтайцами – младенцами гор, отгороженными горными хребтами от большого мира, достижений цивилизации. К возможности подобной трактовки взаимосвязи двух текстов подводит традиционная для Сорокина формулировка посвящения «Отдаю Вивиану Итину» [49. С. 40]. *Отдает* как сюжет для разработки, как усмотренный им еще один вариант нарратива о железной птице и высшей – идеологически соответствующей злобе дня – справедливости¹⁸. Устроивший «тридцать три скандала Колчаку», А. Сорокин в рассказе заставляет еще раз оскандалиться самоуверенное воинство адмирала, придавая сюжету о гибели в горах самолета «белых» окраску фатальной неизбежности.

«Самый великий шаман Алтая» Куано в рассказе Сорокина мозаично сконструирован из элементов этнографических исследований Г.Н. Потанина и А.В. Анохина, географических описаний В.В. Сапожникова и художественных текстов Г.Д. Гребенщикова. От первых в персонаже функция носителя эпической памяти народа (этнической самоидентификации), от второго – топографическая привязка (Алтай – Катунь), на алтайские мотивы Гребенщикова аллюзивно указывает фраза «летим усмирять деревню Чураево, бунт там теперь староверы подняли...» [49. С. 41]. «Профессор Сапожников» напоминает в тексте

фольклориста Потанина: «заслушивался песнями Куано, записывал мудрость алтайского шамана» [Там же. С. 40] из племени телеутов. Сорокин делает телеутов современным звеном в длинной цепи перекачавшихся через Горный Алтай народов и цивилизаций: «Было время, жили здесь когда-то иш-тижи¹⁹, потом приходили задумчивые монголы, хитрые китайцы и даже люди далекой Индии <...> вот, настало время, живет теперь племя телеутов²⁰. Кто будет жить потом – не важно знать...» [48. С. 41].

Алтай у Сорокина – природная твердыня, подчиняющаяся только естественным циклам развития. В его изложении мифа творения Ульгень и Эрлик противостоят как создатели живого и неживого; творения первого – из крови и плоти, второго – из песка и золота... В этой интерпретации мифа творения фантазии не хватило носителю зла Эрлику, и по образцу созданного Ульгением «свои творения Эрлик стал творить из пота и труда людей. Из железа <...> создал железных китов, железных плавающих гусей, железных коней, железных птиц» [Там же. С. 43].

Аллегория Сорокина была понятна даже начинающему читателю. Шаман – носитель высшей мудрости – предсказывает гибель оказавшимся в его «ауле» (для омича Сорокина между *аулом* и *аилом* разницы нет) летчикам адмирала Колчака и торжествует, когда предсказание сбывается, хоть с ними вместе гибнет и его собственный сын. Летчики, прилетевшие на железной птице, идентифицируются им как «слуги Эрликовы», т.е. носители зла. Тот же шаман через шесть лет, весьма удрученный тем, что севшая поблизости железная птица смогла улететь²¹, идет за объяснениями к самому Ульгеню, и верховное божество самолично объясняет «любимому шаману», что эта железная птица принесла людям радость, что ныне творения Эрлика служат людям. В. Зазубрин отнес это произведение Итина к числу лучших прозаических текстов «СО» за 5 лет существования журнала. В частности он сказал, что писатель в «Пути шамана» (глава «Каан-Кэрэд») доказал, что «Башкирия» или «Ойротия» звучит не только так же, как «Мадагаскар», но и сильнее. Путь шамана – блестящие страницы. Здесь у писателя выпала вата из ушей, которые он заткнул во время полета над Алтаем, и писатель вдруг услышал живые голоса земли. Итин нашел путь шамана, несомненно, найдет и свой путь» [52. С. 199].

Встраивание в шаманские мотивы идеологических конструктов – характерная черта сибирской раннесоветской литературы. Шаман как символ первобытности и, соответственно, «проклятого прошлого», постепенно становится неотъемлемой частью уходящей природы, чтобы уйти вместе с нею в область преданий. В предисловии к публикации легенд племени туба (тубаларов) в типичных для той эпохи образах В. Хмелевский выразил суть происходящих в автономии социально-культурных процессов – это борьба красного знамени с «бубном шаманьим», это изгнание «красным зыком» азиатской лени и безысходной тоски. «Скоро, скоро то время будет, когда не увидим мы чадного тоя, не взглянем в глаза лошади, полные боли и слез глаза, раздираемой в жертву Эрлику. Это время

близко. Ибо, как же могут ужиться трактор с шаманом. Алтай умрет. И на месте его будет другой. Новый. С новым ритмом, новыми мыслями и желаниями. И вот для этого нового – старое надо запомнить! Ради нового *надо бросить на бумагу* (курсив мой. – Т.Ш.) и богов, заплесневевших, как старые сосны, и пьяные песни свадеб, и многое другое» [53. С. 53] – «свое» начинается после *описания* «чужого», прежде здесь существовавшего.

Публикацию Хмелевского в толстом журнале можно рассматривать как первый звонок уходящего под нажимом идеологического диктата из народной культуры традиционного фольклора. В новом Алтае²² ему места нет, начинает осознаться необходимость фиксации устно-поэтических текстов. Власти же под лозунгом сохранения «национальной по форме» культуры поддерживают только лояльных к ним сказителей (в Ойротии это орденосеиц Н.У. Улагашев), публикуются только идеологически выверенные фольклорные тексты. Характерный пример подобной публикации – алтайское сказание «Когутэй», где в предисловии В. Зазубрин идеологически противопоставил богатырям – героям алтайских фольклорных текстов, известным по записям В. Радлова, Г. Потанина, В. Вербицкого, В. Владимирцова, Н. Никифорова, – богатыря-бедняка Когутэя с его приемным сыном Бобренком [59. С. 7].

Судя по публикациям 1922–1939 гг., пока спешно создается областная музей, пишется первая опера²³, отыскиваются местные «поэты» и составляется пантеон местных героев Гражданской войны, фольклор становится практически единственным символом *алтайской* (но никак не ойротской) идентичности²⁴. При этом *алтайцами* в литературе все чаще называются только живущие в административных границах Ойротской автономной области представители тюркских племен и родов – происходит искусственное объединение этноса и пространства (ср.: у В. Вербицкого пространство «алтайских инородцев» гораздо шире собственно Алтая в местном понимании – т.е. высокогорной части юга Томской губернии [60. С. 14]; тем более эпический Алтай «пространственно шире, чем вся земля» [44. С. 283]). Хотя Ойротия и входила в состав *Алтайской* губернии (1922–1925), затем *Алтайского* края (1937–1948), только её коренные жители собирательно назывались в литературе *алтайцами*²⁵ (на волне борьбы с великодержавным шовинизмом их таким образом отличали от русского населения). Следовательно, в раннесоветской литературе термин «алтаец» выполнял имиджологическую функцию, выделяя из всех жителей географического *Русского* Алтая образ человека, прежде всего внешне резко отличающегося от русского (славянского) типа²⁶, а топоним Горный Алтай редуцировал Русский Алтай до размеров Ойротии. Так, читатель «Сибирских огней», обнаружив в содержании блок «По Алтаю» (правда, таковой был лишь в № 3 журнала за 1927 г.), был готов к восприятию материала о национальной окраине. В указанном выпуске несколько не обманывал читательских ожиданий очерк А.Л. Коптелова «Золотые горы» с обязательными шаманскими

мотивами. Строго выдерживающий курс по идеологическому компасу Коптелов встраивает эти мотивы в контекст преодоления отсталости, поэтому раздел о шаманизме метафорически называет «Утихающие звуки». Очеркист уже не слышит сами эти звуки, а только слышит о них, они уже в прошлом: «...заливался в горах неистовых хохотом шаманский бубен. Болтались после камланий белые шкуры лошадей, коров, овец. Пил шаман горячую кровь скота алтайцев, просил диким криком своих богов о помощи больному, но уснувшие боги не помогали. Тогда в душе ругал алтаец шамана» [63. С. 141]. Позднее, в очерке «Горными тропами» [64], у Коптелова появляется все тот же продвинутый проводник Амыр Сана, утверждающий, что каждый человек должен во что-то верить. З. Рихтер писала, что он мечтал написать книгу об алтайских шаманах, потому что человек со стороны не может верно передать суть этого явления, а Коптелов говорит, что Амыр-Сана частично реализовал этот замысел – стал «Эрлика на картинах изображать» и «как совершается жертвоприношение». Возможно, довольно частое общение с учеными и путешественниками заставило Амыр-Сану остротнее посмотреть на детали шаманского культа, но скорее всего, он интуитивно понял, что необходимо успеть зафиксировать уничтожаемый пласт национальной культуры. Иллюстрацией к шаманским мотивам в очерке Коптелова служат фотоснимки Коровина «Алтайский кам (шаман)» и «Камлание».

О непростой ситуации в сфере осмысления этих процессов изнутри свидетельствует вышедшая в 1931 г. в Москве книга Л. Эдокова «Ойротская автономная область». Традиционно отождествляя *старое* с шаманизмом, под лозунгом ликвидации *старого* автор полемизирует с А.В. Анохиным, называя того апологетом национальной «самобытности». В частности, Эдоков пишет, что летом 1929 г., делая в Улалинском клубе доклад о происхождении и содержании шаманизма, этнограф «заявил между прочим что “у ойрота пока нет ничего, что могло бы заменить ему его шаманистскую идеологию... было бы жестоко и несправедливо отнимать её у него, ничего не давая взамен”»... [15. С. 55]. Высказывание Анохина было названо воплем, раздавшимся «в момент активизации великодержавного и местного национализма», а изучение национальной самобытности коренного населения объявлено «ширмами для сокрытия контрреволюционных капиталистических чаяний». Эдоков изложил свою трактовку сути шаманизма как примитивного верования, объединив в одном разделе книги борьбу с религиозными предрассудками (в том числе с бурханизмом и православием) и великодержавным и местным национализмом.

В художественной форме Эдокову вторил А.Л. Коптелов, в рассказе «Первая весна» [65] воссоздавший коллизию столкновения старого и нового в момент создания первых колхозов в Ойротской автономной области (позднее текст войдет в роман «Великое кочевье»). Колхоз «Светает» готовится к первой пахоте, чему противятся старейшина рода модоров Сапог Тыдыков и шаман Шатый, напоминая о

культе почитания земли и гнева духов, поэтому старики бросаются под ноги лошадям на первой борозде. Разболевшийся Таланкеленг Сокашев оказывается перед выбором между родовой традицией и новой общностью – колхозом. Шаман является перед больным и в реальности, и в бреду, бай присылает белых лошадей для жертвоприношения, но перелом в настроениях Таланкеленга происходит только после того, как председатель колхоза Борлай срубает священную лиственницу (камагач) в Голубой долине. Новое побеждает, и в финале по заявлению Таланкеленга бай и шаман высылаются из долины, а скот бая обобществляется. Разбитый шаманский бубен, висевший на каменной бабе, знаменует победу над былыми предрассудками.

Таким образом, комплексное рассмотрение внешней и внутренней точек зрения на Ойротию позволяет связать шаманские мотивы как минимум с тремя прагматическими задачами:

1) получение административно-территориальных (автономия) и материальных преференций (гиперболизация дикости и примитивизма «темных инородцев», «туземных племен», «туземцев»);

2) подтверждение идеологической точности курса руководства региона в создании «национальной по форме, социалистической по содержанию» советской культуры в Сибири; борьбы с религиозными предрассудками и великодержавным и местным национализмом (экзотизация шаманских мистерий как главного признака национальной самобытности);

3) отстаивание равноправия провинции и столицы в вопросах теории и практики советского искусства (завуалированное противостояние господствующему принципу тематического подхода, полемика о путях развития советского искусства).

В 1948 г. термин «ойрот» будет объявлен «знаменем объединения реакционных сил» [2. С. 90], Ойротская автономная область станет называться Горно-Алтайской; тем самым будет декларировано, что «отсталость» преодолена, с «проклятым прошлым» в целом и с его отдельными пережитками (в том числе с шаманизмом), как и с идеологическими противниками, к числу которых относились алтайские шаманы, покончено. В литературе о Горно-Алтайской автономной области шаманским мотивам места уже не будет.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ссылаясь на авторитет Г.Н. Потанина и В.И. Вербицкого, этнограф А. В. Анохин писал: «С этими именами (Ойрот и Манхут. – Т.Ш.) как у алтайцев, так и у монголов связываются их вождения, их политические мечты. Все азиатские племена наяву и во сне бредят своим Ойротом» [3. С. 165].

² В партийных, научных и учебных изданиях тех лет постоянно говорилось о недостаточности работ по изучению национальных окраин СССР. Имеющиеся же содержали недостоверные фактические и статистические данные, например: «...Ойраты, составляющие до 200 тыс. чел., представляют собою типично отсталый крестьян. элемент, очень мало развитой, по отношению к которому мы должны делать только первые шаги в области нашей национальной политики, создавать для него письменность, строить начальные школы и т.д.» [5. С. 102].

³ В сумме воззрений, основанных на внутренней точке зрения, доминировала тематика, развивавшаяся областниками, и сибирские литераторы описывали свой регион как страну крестьянскую и как страну малых народностей: «...эти два основных момента стали главными мотивами творчества сибиряков. Гребенщиков, Ершов, Новоселов, Шишков дают мужика и туземца; Исаков, Жиликов, Бахметьев, Казанский – мужика-челдона. Все они дают крепкий быт, дают яркую, пахнущую солнцем, а то и потрескивающую сорокаградусным морозом Сибирь, дают её во всем величии и в детской простоте её обитателя» [6. С. 305].

⁴ «В русских документах XVII и XVIII веков и в описаниях путешественников XIX века алтайцы фигурировали под именем “калмык” (горные калмыки, порубежные калмыки, белые калмыки, алтайские калмыки)» [10. С. 3].

⁵ Оценка шаманов как классовых врагов была сделана Л.П. Потаповым в одной из его ранних работ, открывавшей серию трудов Института АН СССР по изучению народов СССР. В частности, в духе времени он писал: «...шаманы ненавидят советскую власть, так как при помощи её трудящиеся алтайцы убеждаются в наглом обмане жрецов религии и бросают дедовскую веру. Шаманы ведут злобную агитацию против советской власти, утверждая, что советская власть разорила алтайцев (имеются в виду, конечно, бай и зайсаны), страшают население пророчествами о близкой войне. <...> Еще до 1930 года включительно шаманы разъезжали по аймаку, устраивая моления с кровавыми жертвоприношениями скотины, отвлекая алтайцев от хозяйственных работ» [13. С. 46–47].

⁶ Характерный пример подобного воображения региона приводит в очерковом цикле «Письма к друзьям» Г.Д. Гребенщиков: «Сибирь всем слушателям казалась заморской, дикарской и необыкновенной страной» [19. С. 146–147].

⁷ «На каме – шапка, украшенная совиными перьями, на спине его семь колокольчиков в честь духов, в руках огромный бубен и колотушка. До поздней ночи пляшет кам, в иступлении бьет в бубен, взывая к божеству. Глаза вылезают из орбит, на губах пузырится пена, как у бесноватого». «На утренней заре над “тайлгой” (жертвенником) совершается обряд. На лестнице из двух жердей, обращенной в небо, привязывают лошадь. На голову ей набрасывают петлю и кам собственноручно душил её. Потом в котел выпускают дымящуюся кровь, и кам, обмакнув пальцы, обмазывает кровью глаза божка, торчащего вместо рукоятки на бубне. Шкура лошади висит над жертвенником пока не высохнет, а под ней идет жертвенное пиршество». Подобные описания можно найти практически в каждой книге об Ойротии, свидетельствуя о дикости первобытных алтайцев, они подчеркивают значимость социокультурного скачка, совершенного малыми народами.

⁸ То есть между «отобразителем» (А. Белый) и читателем встает бесстрастный ученый. В этот период в Ойротии работали столичные этнографы Н.П. Дыренкова, Л.Э. Каруновская, Л.П. Потапов, до 1931 г. продолжал свою собирательскую деятельность А.В. Анохин; образ столичного ученого-этнографа был создан В. Итиным в поэме «Каан-Кэрэд».

⁹ Если говорить о гендерном аспекте освещения этого локуса и этого мотива в литературе, то следует назвать единственную предшественницу указанных журналисток – писательницу А.И. Макарову-Мирскую, принадлежавшую к семье алтайских миссионеров Ландышевых. В её богато иллюстрированной книге «Алтайские рассказы» опубликованы четыре рисунка Г.И. Гуркина, в том числе обложка с подписью «рисовал алтаец Гуркин, 1911, февр.», на среднем плане обложки за аилом поднимается в небо тайлга – жердь со шкурой жертвенной лошади. В сборнике, ориентированном на детское чтение и посвященном цесаревичу Алексею, есть рассказ «Камлание». Сцены камлания и жертвоприношения в тексте даны в восприятии ребенка-алтайца, впервые сталкивающегося с подобным зрелищем и переживающего страшное потрясение [26. С. 129–160].

¹⁰ Описания полетов камов можно назвать общим местом раннесоветского краеведческого очерка. Кам «...должен перелететь моря, реки и горы, дойти до хана Эрлика. <...> Каму закрыты дороги, ему пересекают путь звери, но кам не боится их. Он идет, он летит птицей, он несется на спине зверя. Туманы заволакивали путь, уводили кама на озеро, и кам бубном взывал к духам, и они спасали его. Кам летел, кам кружил, бубен захлебывался, кричал. Бурные потоки преграждали путь, огненные завесы окружали его! Кам задышался, он прыгал, кричал, и бубен неистовствовал в его руках...» [28. С. 47].

- ¹¹ См. преамбулу к описанию маршрутов по Горному Алтаю для отпускников и сами описания этих маршрутов в районе Телецкого озера [30. С. 33–44].
- ¹² Детальное изучение обряда жертвоприношения сказалось в дальнейшем творчестве П. Низового уже на уровне тропов, например: «Взял Сарыбаш с сучка уздечку, а с неё по ладони – крупные, тяжелые капли, будто слезы у жертвенной кобылицы, когда её умную морду смертельно сдавит белый чумбур» [35. С. 33].
- ¹³ Изображение Телецкого озера как одного из красивейших мест России, по эстетической привлекательности равного альпийским ландшафтам, начинается с романтических мечтаний о встрече с ним Г.И. Спасского [36. С. 40], описаний Г.П. Гельмерсена [37] и под пером Н.М. Ядринцева [38] обретает социальное звучание.
- ¹⁴ О.Г. Левашова констатирует: «В XIX веке на Алтае не сформировался единый литературный процесс, нет профессиональных писателей. Изучение и отображение региональной жизни осуществляется этнографами, учеными, путешественниками» [39. С. 8].
- ¹⁵ По числу солнечных дней Горный Алтай превосходит многие курортные места Крыма и Кавказа [43. С. 12]. Эпитет «солнечный» сопровождает эпический топоним Алтай в героических сказаниях алтайцев [44. С. 286].
- ¹⁶ Победу этого принципа в сибирской литературе зафиксировал Второй съезд Сибирского союза писателей, прошедший 26–29 января 1930 г. в Новосибирске. Резолюция съезда гласила: «Огромные успехи в области социалистического строительства и дальнейшие грандиозные задачи реконструктивного периода – индустриализация, сплошная коллективизация, уничтожение кулачества как класса, культурная революция, задача социалистической перестройки людей – все это создает широчайшие возможности для художественного творчества и накладывает обязательство на советских писателей использовать все это в качестве тем для своих произведений, имея целью повышение социальной актуальности своего творчества. Это никоим образом не должно означать ограничения поисков в области разнообразных жанров (исторический роман, утопия, сатира и т.д.), однако, помня, что в данный момент решающим звеном в творчестве писателя является современная тематика» [46. С. 109].
- ¹⁷ Об авиаторе как новом персонаже русской литературы и связанных с ним сюжетно-мотивных комплексах см. работу В. Мароши [47], герой авиации как образ нового человека рассмотрен Катериной Кларк [48. С. 112–117].
- ¹⁸ Заслуживший имя защитника сибирских инородцев А.С. Сорокин в Горном Алтае не бывал, но алтайские мотивы, в том числе и шаманские, встречаются в его прозе достаточно часто (см. «Тынду-тунта – трава стога», «Последний бакса Ижтар», «Глаза Сибири», «Гнев Ашахата»). В его фантастической повести «Алтай и города» сталкиваются природа и культура, погрязший в разврате европейский мир городов небезуспешно пытается ополщить красоту дочерей Ульгены (фабула строится на развертывании мотива «боги спускаются на землю»), шаман – помощник Ульгены – гибнет, противостоит этому влиянию; гибнет и сам Ульген, его одежда и бубен шамана Ано сдаются в Нью-Йоркский музей. Новейшая публикация повести подготовлена по архивным материалам Г.Ф. Орловым [50].
- ¹⁹ Иш-тужи – искаженное алт. *иш-кижи* – черневые татары. «Черневые татары – это перевод татарского *йыш-кижи*, так как все эти татары живут в горах, заросших густыми хвойными лесами, к востоку от Катуня, а такие местности сибирские русские называют “чернь”, а алтайские татары – йыш. Алтайцы называют этих татар также и *туба*» [51. С. 93].
- ²⁰ Телеуты – русское название теленгитов.
- ²¹ Весной–летом 1925 г. состоялся агитационный облет Сибири на самолете «Сибревком», он широко освещался в сибирской прессе, так как практически в каждом вылете принимали участие сибирские писатели, в частности, В. Итин прилетал в Ойротию. Эти сведения положены в основу сюжета рассказа.
- ²² Образцовым произведением советского фольклора считается «ойротская легенда» «Зажглась золотая заря», записанная в 1934 г. «со слов Дабы Юдакова, колхозника из поселка Айлу, Элекмонарского аймака Ойротской автономной области», открывавшая раздел «Ленин» в сборнике, подготовленном под руководством Горького к двадцатилетию СССР [54. С. 15–24] (пер. Демьяна Бедного). Переводчик в примечании указывает, что шаман – это гадатель, колдун, знахарь. В сюжете бедный охотник Анчи страдает в том числе и от жадности шамана. В финале Ленин вскрывает «камов черный обман» перед всем белым светом (легенда дала название идеологически отредактированному сборнику алтайского фольклора «Зажглась золотая заря: сказки и легенды» [55]). На «алтайских песнях» в ту пору специализировался переводчик В. Непомнящих (см. раздел «Новый Алтай» с тематической рубрикой в авторском сборнике «Веселый дол» [56. С. 48–56]). Профессиональным сообществом прекрасно осознавалась конъюнктурность его «переводов» («интуитивный нюх»), о чем свидетельствуют дружеские шаржи [57]. Переводчик превзошел самого себя в «Письме ойротского народа великому Сталину» [58].
- ²³ Точнее, только оперный этюд с балетом «Хан Эрлик», сюита для хора и струнного квартета «Хан Алтай» и шаманское действо «Талай Хан»; композитор подчеркивал, что эти его музыкальные произведения предназначены для «инородцев Алтая», «живущих в дыменных юртах и совершающих свои моления богу Ульгеню и Эрлику с бубном», поэтому в них «намеренно выданы такие элементы, например, шаманский бубен как аккомпанирующий инструмент, которые понятны инородцу, но которые покажутся странным европейскому уху» [60. С. 137].
- ²⁴ Терри Мартин пришел к выводу, что сталинский термин «национальная культура» означает только национальную идентичность, поскольку «все наиболее существенные национальные представления и обычаи – религия, гендерные и социальные отношения, организация хозяйства – были или упразднены, или усреднены <...> Содействовать “национальной культуре” – это значило активно развивать символы национальной идентичности и в то же время бороться с характерными национальными представлениями и обычаями» [61. С. 257].
- ²⁵ Характерно, что для жителей Зауралья (в сибирском понимании) до сих пор синонимичны понятия «алтаец» и «житель Алтайского края». Центральные СМИ считают Алтайский край и Республику Алтай одним субъектом Федерации.
- ²⁶ В. Вербицкий так описывает «наружный вид алтайцев»: «Средний рост, сухопарость, лицо плоское, лоб низкий, скулы выдались, волосы и брови как смоль, черные, жесткие, как конская грива, глаза унынули под лоб, нос без переносицы, и потому расстояние между глазами кажется довольно пространном...» [62. С. 23].

ЛИТЕРАТУРА

1. Слезкин Ю. СССР как коммунальная квартира, или каким образом Социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Антология. Советский период. Самара : Изд-во Самар. ун-та, 2001. С. 329–374.
2. *От уезда к республике*: Сборник архивных документов. Горно-Алтайск, 2001. 275 с.
3. Анохин А.В. Бурханнизм в Западном Алтае // Сибирские огни. 1927. № 5. С. 162–167.
4. *Сибирская советская энциклопедия* : в 4 т. Т. 4. URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000373156>
5. Попов Н.Н. Национальная политика советской власти : курс лекций. 5-е изд. Харьков : Пролетар, 1931. 139 с.
6. Вейсберг Г.П., Пушкирев Г.М. Сибирь в художественной литературе : хрестоматия. М. : Гос. изд-во, 1927. 306 с.
7. Потапов Л.П. Краткий очерк культуры и быта алтайцев. Горно-Алтайск : Облнэиздат, 1948. 64 с.
8. Ойноткинова Н.Р. Поэтика шаманских призываний алтайцев // Сибирский филологический журнал. 2014. № 1. С. 10–16.
9. Сузи К. Франк. Освоение шаманизма в русской литературе конца XVIII века: А.Н. Радищев vs Екатерина II // Русская литература и медицина: Тело, предписания, социальная практика : сб. ст. М. : Новое издательство, 2006. С. 41–54.
10. Потапов Л.П. Очерк истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации. Новосибирск : ОГИЗ, 1933. 204 с.
11. Гордиенко П.Я. Ойротия. Новосибирск : ОГИЗ, 1931. 144 с.
12. Павел Кучияк. Воспоминания. Дневники. Письма / сост., ред. и прим. З.С. Казагачевой. Горно-Алтайск : Горно-Алт. отд. Алт. книж. изд-ва, 1979. 214 с.

13. *Потапов Л.П.* Поездка в колхозы Чемальского аймака Ойротской Автономной Области. Л. : Изд-во АН СССР, 1932. 48 с.
14. *Потанин Г.Н.* В Чемальском тупике // *Сибирская жизнь*. 1910. № 142.
15. *Эдоков Л.* Ойротская автономная область М. : Власть Советов, 1931. 72 с.
16. *Сборник программ отделов Первой Сельско-Хозяйственной и Кустарно-Промышленной выставки СССР*. М. : Ред.-изд. отдел гл. комитета Всесоюз. с-хоз. выставки, 1923. 100 с.
17. *Булгаков М.А.* Золотистый город // *Собр. соч.* : в 5 т. М. : Худож. лит., 1989. Т. 2. С. 339–354.
18. *Первый сибирский съезд писателей* // *Сибирские огни*. 1926. № 3. С. 202–232.
19. *Гребеничиков Г.Д.* Письма в Сибирь и Петербург (1907–1917) / сост. Т.Г. Черняева. Бийск : Бия, 2008. Кн. 1. 172 с.
20. *Якимов Л.П.* Многонациональная Сибирь в русской советской литературе. Новосибирск : Наука, 1982. 228 с.
21. *Андрей Белый.* Культура краеведческого очерка // *Новый мир*. 1933. № 3. С. 257–273.
22. *Эгарт М.* Переправа. Алтайские очерки. М. ; Л. : ГИХЛ, 1931. 200 с.
23. *Советская Ойротия* // СССР на стройке. 1932. № 9. Б/с.
24. *Стонов Д.* Повести об Алтае. М. : Федерация, 1930. 297 с.
25. *Роботи Т.А.* Литература путешественников // *Русская проза*. Л. : Academia, 1926. С. 42–73.
26. *Макарова-Мирская А.И.* Алтайские рассказы. Харьков : Мирный труд, 1912. 211 с.
27. *Шкапская М.М.* В плетеном коробке // *Сама по себе*: очерки. Л. : Изд-во писателей в Лгр., 1930. С. 267–288.
28. *Пушкарев Г.М.* В хребтах Алтая. Новосибирск : Сибкрайиздат, 1930. 72 с.
29. *Рихтер З.В.* В стране голубых озер (Очерки Алтая). М. ; Л. : Молодая гвардия, 1930. 157 с.
30. *Спутник туриста по Сибирскому краю*. Новосибирск : Сибкрайиздат, 1929. 157 с.
31. *Куляпин А.И.* Алтай в эпоху войн и революций // *Образ Алтая в русской литературе XIX–XX вв.*: антология. Т. 3 : 1917–1950 гг. Барнаул : Издательский Дом «Барнаул», 2012. С. 5–14.
32. *Низовой П.* Автобиография // *Рассказы*. М. : Кооп. изд-во писателей «Никитинские субботники», 1927. С. 22–26.
33. *Айхенвальд Ю.* Предисловие // *Низовой П.* Язычники. Чита : Утес, 1922. С. 5–13.
34. *Низовой П.* Язычники // *Собр. соч.* М. ; Л. : ЗиФ, 1928. Т. 2. С. 9–89.
35. *Низовой П.* В горных ущельях: рассказы. М. : Московское товарищество писателей, 1925. 124 с.
36. *Спасский Г.И.* Путешествие к Алтайским калмыкам (продолжение) // *Сибирский вестник*. 1823. Ч. 4. С. 15–40.
37. *Гельмерсен Г.П.* Телеское озеро и теленгути // *Горный журнал*. 1840. № 1. С. 41–61.
38. *Ядринцев Н.М.* Странник на Золотом озере // *Восточное обозрение*. 1882. № 1.
39. *Левашиова О.Г.* «Да, правда. Эта страна – спящая красавица...» // *Образ Алтая в русской литературе XIX–XX вв.*: антология. Т. 1 : 1917–1950 гг. Барнаул : Издательский Дом «Барнаул», 2012. С. 8–20.
40. *Конзыхаков Сары-Сеп Л.* Культурно-исторический очерк об алтайцах (к вопросу о выделении автономной области «Ойрот» // *Сибирские огни*. 1922. № 1. С. 109–115.
41. *Пушкарев Г.М.* Младенцы гор // *Сибирские огни*. 1922. № 5. С. 75–80.
42. *Правдухин В.* В борьбе за новое искусство // *Сибирские огни*. 1922. № 5. С. 166–181.
43. *Краткая энциклопедия Республики Алтай*. Новосибирск : АРТА, 2010. 365 с.
44. *Казагачева З.С.* Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (Аспекты текстологии и перевода). Горно-Алтайск, 2002. 352 с.
45. *Итин В.* Каан-Кэрэдэ // *Сибирские огни*. 1926. № 1–2. С. 39–98.
46. *Второй Съезд Сибирского союза писателей* // *Сибирские огни*. 1930. № 1. С. 108–113.
47. *Мароши В.В.* Полет авиатора как сюжет русской литературы Серебряного века // *Материалы к словарю сюжетов и мотивов русской литературы*. Вып. 6 : сб. науч. тр. Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2004. С. 167–178.
48. *Кларк Катерина.* Советский роман: история как ритуал / пер. с англ. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. 262 с.
49. *Сорокин А.* Почему улетела птица // *Сибирские огни*. 1926. № 5–6. С. 40–43.
50. *Сорокин А.С.* Алтай и города // *Сочинения. Воспоминания. Письма*. Тобольск: Общественный благотворительный фонд возрождения Тобольска, 2012. С. 276–329.
51. *Радлов В.В.* Из Сибири. Страницы дневника. М. : Наука, 1989. 749 с.
52. *Пятилетие «Сибирских огней»*: стенограмма // *СО*. 1927. № 2. С. 174–226.
53. *Хмелевский В.* Легенды племени туба // *СО*. 1927. № 2. С. 53–63.
54. *Творчество народов СССР*. М. : Ред. «Правды», 1938. 545 с.
55. *Зажглась золотая заря*: сказки и легенды. М. ; Л. : Детиздат, 1939. 88 с.
56. *Непомнящих В.* Веселый дол. Новосибирск : ОГИЗ, 1939. 56 с.
57. *Титов Н.* Поэтические ямбы // *Сибирские огни*. 1934. № 1. С. 226–227.
58. *Письмо ойротского народа великому Сталину* // *Сибирские огни*. 1936. № 6. С. 26–33.
59. *Алтайский эпос* Когутэй / сказитель М. Ютканакон ; пер. Г. Токмашева ; ред. В. Зазубрина ; ком. Н. Дмитриева. М. ; Л. : Academia, 1935. 202 с.
60. *Анохин А.В.* Лекции по алтаеведению. Бийск : Издательский дом «Бия», 2011. 150 с.
61. *Мартин Т.* Империя «положительной деятельности» // *Нации и национализм в СССР. 1923–1939* : пер. с англ. М. : РОССПЭН, 2011. 855 с.
62. *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы : сб. этнографических статей и исследований. М., 1893. 268 с.
63. *Коптелов А.Л.* Золотые горы // *Сибирские огни*. 1927. № 3. С. 136–153.
64. *Коптелов А.Л.* Горными тропами // *Сибирские огни*. 1928. № 4. С. 125–149.
65. *Коптелов А.Л.* Первая весна // *Сибирские огни*. 1932. № 2–3. С. 3–19.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 27 ноября 2014 г.

A SHAMAN IN THE LITERARY IMAGE OF THE SOVIET NATIONAL PERIPHERY. OIROTIA, 1920S–1930S

Tomsk State University Journal, 2015, 392, 43–53. DOI 10.17223/15617793/392/7

Shastina Tatiana P. Gorno-Altai State University (Gorno-Altai, Russian Federation). E-mail: tshliteratura@mail.ru

Keywords: Oirotia; shamans (kams); exotica; ideology; motif; short novel; essay.

The article studies works published from the 1920s to the 1930s and dedicated to Oirotia Autonomous Oblast. The material of the research defines and describes the shaman motifs as the most stable representation of a national periphery region. In the period under research, Oirotia attracted writers, journalists, cinematographers, painters, who were eager to picture "the vanishing nature", i.e. the "prehistoric" and "savage" Altai, for they wanted to use it as a background to depict the quickly growing *infants of the mountains* and the *aborigines* who were getting civilized. When literature specialists from the Russian capitals came to Oirotia, they felt as charac-

ters of Herbert Wells, being thrown centuries back in the past, behind the borders of civilization. They viewed an Altai shaman as a personified symbol of an ancient era and interwove it into discourses to make aborigines of the national autonomy exotic and to discredit the ideological rivals of the Soviet power. Early Soviet literature researchers sent all "small-numbered peoples" of Siberia into "the great nomadic travel" (a long trip, migration passage and other kinds of symbolic change of a place that looked like travelling from wild life to civilization). A "demoniac shaman" in this chronotope was especially organic, which is seen from an issue of *SSSR na stroyke* (USSR in a construction site), an Oirot propaganda journal (1932, No. 9), from essays by M. Egart, M. Shkapskaya, Z. Richter, D. Stonov. These works convey the idea of Oirotia population that is exhausted from good and evil spirits, and the shamans were seen as "epileptic mystics", "psychopathological types", "terrible pagans". The authors relished murderous details of rituals of animal sacrifice. Writers from Siberia, who started to apply their theorized interpretation of the specific features of local texts (V. Zazubrin, V. Pravdukhin), used their means to compete the neutralizing tasks of the national policy, understanding that the identity of small-numbered peoples was being intentionally ruined, that the cultural unity of aboriginal nations, based on the harmony of man and nature, was ripped apart. New social roles for shamans were found by V. Itin (*Kaan-Kerede*) and A. Sorokin (*Altai i goroda*, 'Altai and cities'), who showed a shaman as an aviator and fighter against the platitude and depravity of the civilized world. Pavel Nizovsky, a writer from the Russian capital, joined them with the same ideas (*Yazychniki*, 'Pagans'). Our review of the outer and inner standpoints on Oirotia allows concluding that the shaman-related motifs were connected with artistic tasks, but, in a greater extent, with pragmatic objectives: getting administrative, territorial and material preferences (autonomy, exaggeration of savagery and primitivism of "dark indigenous outlanders"); confirming ideological correctness of the course line of regional authorities in the building of Soviet culture in Siberia that should be "national in its shape and socialistic in its content"; fighting with religious narrow-mindedness and nationalism; supporting equality of the periphery and the central part in questions of theory and practice of the Soviet arts.

REFERENCES

1. Slezkin Yu. *SSSR kak kommunal'naya kvartira, ili kakim obrazom Sotsialisticheskoe gosudarstvo pooshchryalo etnicheskuyu obosoblennost'* [USSR as a communal apartment, or How a socialist state promoted ethnic isolation]. In: David-Fox M. *Amerikanskaya rusistika: Vekhi istoriografii poslednikh let. Antologiya. Sovetskiy period* [Russian Studies in America]. Samara: Samara State University Publ., 2001, pp. 329–374.
2. *Ot uezda k respublike: Sbornik arkhivnykh dokumentov* [From the uezd to the republic: Collection of archival documents]. Gorno-Altaysk, 2001. 275 p.
3. Anokhin A.V. Burkhanizm v Zapadnom Altae [Burkhanism in Western Altai]. *Sibirskie ogni*, 1927, no. 5, pp. 162–167.
4. *Sibirskaya sovetskaya entsiklopediya: v 4 t.* [Siberian Soviet Encyclopedia: in 4 vols.]. Vol. 4. Available from: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000373156>.
5. Popov N.N. *Natsional'naya politika sovetskoy vlasti: kurs lektsiy* [The national policy of the Soviet power: a course of lectures]. 5th edition. Kharkov: Proletar Publ., 1931. 139 p.
6. Veysberg G.P., Pushkarev G.M. *Sibir' v khudozhestvennoy literature* [Siberia in the literature]. Moscow: Gos. izd-vo Publ., 1927. 306 p.
7. Potapov L.P. *Kratkiy ocherk kul'tury i byta altaytsev* [A brief sketch of the Altai culture and life]. Gorno-Altaysk: Oblnatsizdat Publ., 1948. 64 p.
8. Oynotkinova N.R. Poetika shamanskikh prizyvaniy altaytsev [Poetics of shamanic invocations in the Altai]. *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal – Siberian Journal of Philology*, 2014, no. 1, pp. 10–16.
9. Frank S.K. *Osvoenie shamanizma v russkoy literature kontsa XVIII veka: A.N. Radishchev vs. Ekaterina II* [Development of Shamanism in the Russian literature of the 18th century: AN Radischev vs. Catherine II]. In: Bogdanov K.A., Murashov Yu., Nikolozhi R. (eds.) *Russkaya literatura i meditsina: Telo, predpisaniya, sotsial'naya praktika* [Russian literature and medicine: Body, regulations, social practice]. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2006, pp. 41–54.
10. Potapov L.P. *Ocherk istorii Oyrotii. Altaytsy v period russkoy kolonizatsii* [A short history of Oirotia. Altai during the Russian colonization]. Novosibirsk: OGIZ Publ., 1933. 204 p.
11. Gordienko P.Ya. Oyrotiya [Oirotia]. Novosibirsk: OGIZ Publ., 1931. 144 p.
12. Kazagacheva Z.S. (ed.) *Pavel Kuchiyak. Vospominaniya. Dnevnik. Pis'ma* [Pavell Kuchiyak. Memories. Diaries. Letters]. Gorno-Altaysk: Gorno-Alt. otd. Alt. knizh. izd-va Publ., 1979. 214 p.
13. Potapov L.P. *Poezdka v kolkhozy Chernal'skogo aymaka Oyrotskoy Avtonomnoy Oblasti* [A trip to the kolkhoses of the Chermal aimaq of Oirot Autonomous Oblast]. Leningrad: USSR AS Publ., 1932. 48 p.
14. Potanin G.N. V Chernal'skom tupike [In the Chermal deadlock]. *Sibirskaya zhizn'*, 1910, no. 142.
15. Edokov L. *Oyrotskaya avtonomnaya oblast'* [Oirot Autonomous Oblast]. Moscow: Vlast' Sovetov Publ., 1931. 72 p.
16. *Sbornik programm otdelov Pervoy Sel'sko-Khozyaystvennoy i Kustarno-Promyshlennoy vystavki SSSR* [Collection of programs of the departments of the First Agricultural and Handicraft-Industrial Exhibition of the USSR]. Moscow: Red.-izd. otdel gl. komiteta Vsesoyuz. s-khoz. Vystavki Publ., 1923. 100 p.
17. Bulgakov M.A. *Sobr. soch.: v 5 t.* [Works: in 5 vols.]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1989. Vol. 2, pp. 339–354.
18. Pervyy sibirskiy s'ezd pisateley [The first Siberian Congress of Writers]. *Sibirskie ogni*, 1926, no. 3, pp. 202–232.
19. Grebenshchikov G.D. *Pis'ma v Sibir' i Peterburg (1907–1917)* [Letters to Siberia and St. Petersburg (1907–1917)]. Biysk: Biya Publ., 2008. Book 1, 172 p.
20. Yakimova L.P. *Mnogonatsional'naya Sibir' v russkoy sovetskoy literature* [Multinational Siberia in Russian Soviet literature]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1982. 228 p.
21. Andrey Belyy. Kul'tura kraevedcheskogo ocherka [Andrey Belyy. The culture of the local history essay]. *Novyy mir*, 1933, no. 3, pp. 257–273.
22. Egart M. *Pereprava. Altayskie ocherki* [Ferry. Altai essays]. Moscow; Leningrad: GIKhL Publ., 1931. 200 p.
23. Sovetskaya Oyrotiya [Soviet Oirotia]. *SSSR na stroyke*, 1932, no. 9.
24. Stonov D. *Povesti ob Altae* [Tales on Altai]. Moscow: Federatsiya Publ., 1930. 297 p.

25. Roboli T.A. *Literatura putestestviy* [Travel literature]. In: *Russkaya proza* [Russian prose]. Leningrad: Academia Publ., 1926, pp. 42–73.
26. Makarova-Mirskaya A.I. *Altayskie rasskazy* [Altai stories]. Kharkov: Mirnyy trud Publ., 1912. 211 p.
27. Shkapskaya M.M. *V pletenom korobke* [In a wicker box]. In: *Sama po sebe: ocherki* [By herself: essays]. Leningrad: Izd-vo pisateley v Lgr. Publ., 1930, pp. 267–288.
28. Pushkarev G.M. *V khrebtakh Altaya* [In the Altai ranges]. Novosibirsk: Sibkrayizdat Publ., 1930. 72 p.
29. Rikhter Z.V. *V strane golubyykh ozer (Ocherki Altaya)* [In the country of blue lakes (Essays on Altai)]. Moscow; Leningrad: Molodaya gvardiya Publ., 1930. 157 p.
30. *Sputnik turista po Sibirskomu krayu* [Tourist guide in Siberia land]. Novosibirsk: Sibkrayizdat Publ., 1929. 157 p.
31. Kulyapin A.I. *Altay v epokhu voyn i revolyutsiy* [Altai in the era of wars and revolutions]. In: Kulyapin A.I. (ed.) *Obraz Altaya v russkoy literature XIX–XX vv.* [The image of the Altai in the Russian literature of the 19th–20th centuries]. Barnaul: Izdatel'skiy Dom "Barnaul" Publ., 2012. Vol. 3, pp. 5–14.
32. Nizovoy P. *Rasskazy* [Stories]. Moscow: Koop. izd-vo pisateley "Nikitinskie subbotniki" Publ., 1927, pp. 22–26.
33. Aykhenval'd Yu. *Predislovie* [Preface]. In: Nizovoy P. *Yazychniki* [Pagans]. Chita: Utes Publ., 1922, pp. 5–13.
34. Nizovoy P. *Sobraniye sochineniy* [Works]. Moscow; Leningrad: ZiF Publ., 1928. Vol. 2, pp. 9–89.
35. Nizovoy P. *V gornyykh ushel'yakh: rasskazy* [The mountain valleys: the stories]. Moscow: Moskovskoe tovarishchestvo pisateley Publ., 1925. 124 p.
36. Spasskiy G.I. *Putestestvie k Altayskim kalmykam (prodolzhenie)* [Journey to the Altai Kalmyks (continued)]. *Sibirskiy vestnik*, 1823, pt. 4, pp. 15–40.
37. Gel'mersen G.P. *Teletskoe ozero i telenguty* [Lake Teletskoye and the Telenguts]. *Gornyy zhurnal*, 1840, no. 1, pp. 41–61.
38. Yadrinsev N.M. *Strannik na Zolotom ozere* [Wanderer on the Golden Lake]. *Vostochnoe obozrenie*, 1882, no. 1.
39. Levashova O.G. *"Da, pravda. Eta strana – spyashchaya krasavitsa"* ["Yes, it is true. This country is the sleeping beauty"]. In: Kulyapin A.I. (ed.) *Obraz Altaya v russkoy literature XIX–XX vv.* [The image of the Altai in the Russian literature of the 19th–20th centuries]. Barnaul: Izdatel'skiy Dom "Barnaul" Publ., 2012. Vol. 1, pp. 8–20.
40. Konzychakov Sary-Sep L. *Kul'turno-istoricheskiy ocherk ob altayskakh (k voprosu o vydelenii avtonomnoy oblasti "Oyrot")* [A cultural-historical essay on Altaians (to the question of separation of the Oirot autonomous oblast)]. *Sibirskie ogni*, 1922, no. 1, pp. 109–115.
41. Pushkarev G.M. *Mladentsy gor* [Infants of the mountains]. *Sibirskie ogni*, 1922, no. 5, pp. 75–80.
42. Pravdukhin V. *V bor'be za novoe iskusstvo* [In the struggle for a new art]. *Sibirskie ogni*, 1922, no. 5, pp. 166–181.
43. *Kratkaya entsiklopediya Respubliki Altay* [Brief Encyclopedia of the Altai Republic]. Novosibirsk: ARTA Publ., 2010. 365 p.
44. Kazagacheva Z.S. *Altayskie geroicheskie skazaniya "Ochi-Bala", "Kan-Altyn" (Aspekty tekstologii i perevoda)* [Altai heroic legends "Ochi-Bala", "Kan-Altyn" (Aspects of textology and translation)]. Gorno-Altaysk, 2002. 352 p.
45. Itin V. *Kaan-Kerede*. *Sibirskie ogni*, 1926, no. 1–2, pp. 39–98. (In Russian).
46. Vtoroy S"ezd Sibirskogo soyuza pisateley [The Second Congress of the Writers' Union]. *Sibirskie ogni*, 1930, no. 1, pp. 108–113.
47. Maroshi V.V. *[Aviator flight as the plot of the Silver Age Russian literature]*. *Materialy k slovaryu syuzhetov i motivov russkoy literatury* [Proceedings of the dictionary of plots and motifs of Russian literature]. Novosibirsk: SB RAS Publ., 2004, is. 6, pp. 167–178. (In Russian).
48. Klark K. *Sovetskiy roman: istoriya kak ritual* [Soviet novel: History as ritual]. Translated from English. Ekaterinburg: Ural State University Publ., 2002. 262 p.
49. Sorokin A. *Pochemu uletela ptitsa* [Why the bird flew away]. *Sibirskie ogni*, 1926, no. 5–6, pp. 40–43.
50. Sorokin A.S. *Sochineniya. Vospominaniya. Pis'ma* [Works. Memories. Letters]. Tobolsk: Public Charitable Foundation of Tobolsk revival Publ., 2012, pp. 276–329.
51. Radlov V.V. *Iz Sibiri. Stranitsy dnevnika* [From Siberia. Diary pages]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 749 p.
52. Pyatiletie "Sibirskikh ogney": stenogramma [The fifth anniversary of Sibirskie Ognii]. *Sibirskie ogni*, 1927, no. 2, pp. 174–226.
53. Khmelevskiy V. *Legendy plemeni tuba* [Legends of the Tuba tribe]. *Sibirskie ogni*, 1927, no. 2, pp. 53–63.
54. *Tvorchestvo narodov SSSR* [Creative works of the USSR peoples]. Moscow: Pravda Editorial Publ., 1938. 545 p.
55. *Zazhglas' zolotaya zarya: skazki i legendy* [There sparked a golden dawn: tales and legends]. Moscow; Leningrad: Detizdat Publ., 1939. 88 p.
56. Nepomnyashchikh V. *Veselyy dol* [Merry dale]. Novosibirsk: OGIZ Publ., 1939. 56 p.
57. Titov N. *Poeticheskie yamby* [Poetic iambs]. *Sibirskie ogni*, 1934, no. 1, pp. 226–227.
58. *Pis'mo oyrotskogo naroda velikomu Stalinu* [Letter of the Oirot people to the great Stalin]. *Sibirskie ogni*, 1936, no. 6, pp. 26–33.
59. Zazubrina V. (ed.) *Altayskiy epos Kogutey* [The Altai epic Kogutey]. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1935. 202 p.
60. Anokhin A.V. *Lektsii po altaevedeniyu* [Lectures on the Altai studies]. Biysk: Biya Publ., 2011. 150 p.
61. Martin T. *Imperiya "polozhitel'noy deyatelnosti". Natsii i natsionalizm v SSSR. 1923–1939* [The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union. 1923–1939]. Translated from English. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011. 855 p.
62. Verbitskiy V.I. *Altayskie inorodtsy: sb. etnograficheskikh statey i issledovaniy* [Altai foreigners: ethnographic articles and studies]. Moscow, 1893. 268 p.
63. Koptelov A.L. *Zolotye gory* [Golden mountains]. *Sibirskie ogni*, 1927, no. 3, pp. 136–153.
64. Koptelov A.L. *Gornymi tropami* [Along mountain trails]. *Sibirskie ogni*, 1928, no. 4, pp. 125–149.
65. Koptelov A.L. *Pervaya vesna* [The first spring]. *Sibirskie ogni*, 1932, no. 2–3, pp. 3–19.

Received: 27 November 2014