

УДК 82-31,32  
DOI 10.17223/19986645/24/9

**А.И. Разувалова**

## **ОБРАЗ СЕВЕРНОГО ИНОРОДЦА В ПРОЗЕ В.П. АСТАФЬЕВА**

*В статье на материале двух произведений В.П. Астафьева – рассказа «Тимкоуль» и повествования в рассказах «Царь-рыба» – рассматривается эволюция образа северного инородца в прозе писателя от 1950-х к 1970-м гг. Образ северного аборигена осмыслен как элемент астафьевской версии сибирского мифа и одновременно включен в колониально-постколониальные контексты отечественной литературы второй половины XX в. Проанализированы факторы, способствующие сокращению культурной дистанции между автором-повествователем и этническим Другим, символизируемым инородцем.*

*Ключевые слова: северный инородец, дискурс колонизации, постколониальная рефлексия, «внутренняя колонизация», крестьянская тема.*

«Незнаемые» люди<sup>1</sup> русской словесности, сибирские туземцы, начинающему писателю Астафьеву в конце 1940-х – начале 1950-х гг. «незнаемыми» не казались. Представители северных племен – эвенки, долганы, нганасаны, кеты были частью родного для него восточно-сибирского ареала. Знакомство с ними будущего писателя пришлось на 1930-е гг., когда он вместе с новой семьей отца оказался в Игарке (см.: [4. Т. 12. С. 28–29])<sup>2</sup>. Впоследствии подобные встречи повторялись во время приездов в Сибирь начиная с конца 1950-х гг. Северный материал Астафьев, видимо, изначально считал «своим», что объясняет присутствие образа сибирского инородца в его ранних (начала 1950-х гг.) рассказах.

К сюжетике, связанной с малыми народами Севера, писателя могла подтолкнуть и высокая степень ее мотивной формализованности. В соцреалистической прозе (именно на ее опыт ориентировался тогда Астафьев), был выработан ряд сюжетно-мотивных клише, повествующих о судьбе инородца, сначала страдающего от царского гнета, а потом перестраивающего вековые основы собственной жизни (это воплощение применительно к реалиям геокультурной периферии инварианта соцреалистического сюжета с неизменным идейным возрастанием героя). Стабильный комплекс северных мотивов, казалось, поддается обработке даже начинающим автором, нужно только добавить подлинного знания материала — и успех будет достигнут.

Однако в ученическом сборнике «До будущей весны» рассказ о северном аборигене «Тимкоуль» (1953) оказался едва ли не самым эстетически слабым и наиболее обремененным политически-конъюнктурными смыслами (кото-

---

<sup>1</sup> В «Сказании о человецех незнаемых в восточной стране и языцех розных» (конец XV – начало XVI в.) определение «незнаемые» используется для обозначения «самоеди», собирательного названия сибирских народов (см.: [1]). Понятие «инородец», менявшее свой объем и распространявшееся на целый ряд населявших Российскую империю народов, в данной статье ограничено представлениями о коренных народах Севера (см.: [2. С. 268–283; 3. С. 18]).

<sup>2</sup> Здесь и далее при цитировании текстов В.П. Астафьева, за исключением специально оговоренных случаев, ссылки даются на это издание с указанием тома и страницы в тексте.

рые, кстати, никак не согласуются с антикоммунистическими убеждениями зрелого Астафьева (см.: [5. С. 422, 486-487]). В контексте астафьевского творчества «Тимкоуль» интересен, во-первых, как попытка писателя найти наиболее адекватный его художественному мироощущению тип конфликта, во-вторых, как своеобразная точка отсчета в освоении ключевой для него северной темы и связанного с ней колониально-постколониального комплекса значений, выработанного национальной культурой.

Рассказ «Тимкоуль», озаглавленный именем молодого эвенка, отправившегося в тундру для сбора подписей охотников и оленеводов под Обращением Всемирного совета мира (соответствующая политическая кампания прошла в 1951 г.), Астафьев построил на соединении квазиактуальной политической темы и «этнографического материала». В советские годы в результате культурной революции и соответствующих дискурсивных преобразований «туземцы стали частью большой семьи» народов [3. С. 334], и выбор автором представителей северных племен в качестве героев ничего принципиально не менял в создаваемом послевоенным искусством образе мира: эвенки, как и все советские люди, пользуются плодами социалистических преобразований, благодарят вождя и полны решимости дать отпор внешнему врагу. Приобщая героев-эвенков к акции всемирного масштаба, автор «Тимкоуля» делал их не только членами советской «семьи народов», но всего «прогрессивного человечества», внутри которого особое место северян определялось окраинной территориальной локализацией («...мы здесь, у края земли, стоим на вахте мира» [6. С. 86]).

Традиционно описание жизни малых северных народов в советской литературе подчинялось нарративу, названному Ю. Слезкиным Большим путешествием [3. С. 397] – версии колониального сюжета о благотворном воздействии русских / советских колонизаторов на «пробуждение» туземцев и их последующем движении по пути от «патриархальщины к социализму» (см.: [3. С. 364–374]). Герои Астафьева уже пришли в социализм, их жизнь реорганизована в соответствии с новыми социальными и культурными стандартами: эвенкам доступна современная легкая одежда, досуг они проводят в Красном чуме, где «сидят... трубки курят, радио слушают, книжки читают, журналы смотрят» [6. С. 82]. В итоге главным источником сюжетной динамики в мире, где осталось разрешить конфликт «хорошего с лучшим», становится природная стихия.

В «Тимкоуле» снежный буран – метафорическая параллель стихийности главного героя. Блуждания Тимкоуля по тундре, его беспомощность перед разбушевавшейся природой, чудесное спасение, пришедшее со стороны коллектива, являются отсылкой к экстремальному опыту автора<sup>1</sup> и одновременно соответствуют соцреалистическому мотивному шаблону «испытания». Эвенк

---

<sup>1</sup> Экстремальные ситуации, вызванные столкновением с природной стихией, постоянно присутствуют в прозе Астафьева. Особенно часто речь идет об опасности, исходящей от воды (см.: [7. С. 78–83]), или о затерянности в холодном заснеженном пространстве (в «Последнем поклоне» (глава «Где-то гремит война»), «Краже» и «Царь-рыбе»). Предположительно имеющие автобиографическую основу, эти ситуации становятся для художника важным источником знания о бытии и месте человека в нем и, соответственно, являются главным средством «онтологизации» сибирского пейзажа в астафьевской прозе (см.: [8]).

Тимкоуль, «сын» (в терминологии К. Кларк [9. С. 106–107]), или «Недисциплинированный туземный Ученик» (в терминологии Ю. Слезкина [3. С. 373]), наделяется автором рассказа типологической для молодого коммуниста чертой импульсивностью. По контрасту сознательностью и выдержкой отличается «Местный Туземный руководитель» [3. С. 373], «отец» [9. С. 106–107] – парторг Джераиль. Недостаточная сознательность Тимкоуля едва не доводит его до гражданского (и идеологического) поражения – подвергая опасности себя, он рискует подписными листами, которые могут не дойти в Москву, Сталину. Однако все та же нехватка сознательности ставит под сомнение «родоплеменные» навыки Тимкоуля, «сына тундры», выросшего в ней, но не сумевшего правильно по ней передвигаться. В результате адаптации Астафьевым шаблонной для соцреалистического романа схемы распределения ролей к «национальному по форме» материалу возникает не только социальная, но этнокультурная мотивировка эмоционально-психологических проявлений героев. Импульсивность Тимкоуля свидетельствует о том, что он еще не стал «настоящим коммунистом», но также и о том, что он пока не стал «настоящим эвенком», ибо настоящему эвенку атрибутованы сдержанность, самообладание и мудрость. Именно эти качества в ключе романтической детерминации характера геоприродными параметрами автор рассказа вменяет своим «зрелым» персонажам: «Суровая природа сделала ее (матери Тимкоуля. – А.Р.) душу настороженной, замкнутой. Посмотреть со стороны — равнодушный человек и к радостям, и к бедам» [6. С. 72]. Сдержан и бесслезен старый охотник Айгичем, и только закрепившая символический переход эвенков в мир братства подпись под Воззванием за мир, которую собратья-промысловики доверяют ему поставить первому, заставляет его плакать. Сдержанность и молчаливость туземцев<sup>1</sup>, проистекающие, по Астафьеву, из близкого северной природе образа жизни, являются показателями культурно-психологической инаковости северных аборигенов, позволяющей отличить их в большой семье советских народов.

Инаковость аборигенов Севера начинающий писатель пытался передать и в языке персонажей «Тимкоуля». В письме к редактору сборника В.А. Черненко (9 декабря 1952 г.) Астафьев делится догадкой: «Колорит достигается не употреблением северных слов, а речевой интонацией. Я это понял позднее, и теперь у меня северяне говорят по-северному, а не как закоренелые русаки» [5. С. 12]. Однако в «Тимкоуле» автор воспроизводит интонационный строй не столько северной, сколько условной «не-русской» речи, насыщенной обнаруживающими мудрость коллективного «Я» народа апофегмами и злободневными политическими лозунгами: «Широкая тундра, широкая, кажется, нет ей конца, но шире ее моя песня. Лети, песня, как птица, говори мои думы родным эвенкам, расскажи им о Джераиле. Он послал меня за подписями, он радостью душу мою наполнил» [6. С. 80].

<sup>1</sup> Устойчивый набор литературных характеристик (суровая мужественность, глубокомысленное немногословие, благородство), отнесенных к древнему аборигенному племени, вероятно, был усвоен писателем через посредство любимой им приключенческой литературы, прежде всего американской литературы фронта – романов Ф. Купера (об опыте чтения Астафьевым приключенческой литературы см.: [4. Т. 12. С. 275]).

Процесс модернизации жизни «отсталых» северных народов вынесен автором за повествовательные рамки, но большевистское присутствие ощущимо в земном раю, с которым послевоенное советское искусство соотносит жизнь при социализме. В сакральном центре северного пространства находятся Москва, Кремль и Сталин, замещающий божество и именуемый Большим человеком [6. С. 85]. Его физическое и символическое величие («как медведь, едва в дверь протискивался» [6. С. 85]) оттенено малорослостью инородцев, дискурсивно маскирующей их подчиненное положение. К Большому человеку устремлены мысли и дела эвенков: охотника Мукдына интересуется, узнает ли Сталин о поставленной им под Воззванием за мир подписи, Айгичем рвется поблагодарить вождя за путевку на южный курорт, а замерзающий в тундре Тимкоуль мечтает о поездке в Москву, чтобы «увидеть Кремль, Сталина и отдать ему пакет, который лежит на груди» [6. С. 97]. От Сталина исходят дары просвещения и модернизации, а сам вождь в очередной раз утверждается в роли «приемного отца и пожизненного покровителя» [3. С. 373] сибирских туземцев. Согласно фабуле рассказа процесс усыновления начинается задолго до того момента, когда благодарные эвенки приносят посильные дары вождю. В воспоминаниях бригадира Айгичема, содержащих в свернутом виде сюжет «проклятого колониального прошлого», агент царской колониальной власти («толстый купец») лишает героя отца, Айгичем мстит и убивает купца. Спасает его от преследований Большой человек, которого «самый главный купец, царь, хотел казнить, да, верно испугался, далеко от себя выслал на север в тундру» [6. С. 85]. Конфигурация ролей и мотивов в сюжете о колониальном прошлом Севера и сюжете о его деколонизованном настоящем зеркальны: северный абориген конфликтует с чуждой ему властью и теряет отца – северный абориген обретает отца и живет в единении с властью.

Деколонизация Севера автором «Тимкоуля» объяснена освобождением закабаленных народов советской властью и их последующим превращением в деятельного исторического субъекта. Именно этому учил Айгичема Большой человек: «...надо, чтобы все северяне взяли за ружья и прогнали начальников прочь!» [6. С. 85]. Тем не менее современную политическую ситуацию Айгичем описывает в системе понятий, порожденных колониальным опытом: «...злые шаманы захотели быть начальниками, захотели снова даром пушнину брать, смерть на земле посеять. Э-э-й, кровожадные звери, знает Большой человек, чего вы хотите. <...> Я, старый охотник, Айгичем, говорю: мы, эвенки – мирные люди, но мы бьем зверя в глаз, не забывайте об этом!» [6. С. 86]. Актуализация Астафьевым колониальной лексики, фиксирующей иерархию господства и подчинения, оправданна значимостью колониального опыта для данного региона, но язык репрезентации мобилизационных настроений и патерналистского комплекса, связывающего субъект и объект опеки, оставался универсальным языком позднесталинской культуры. В этом смысле астафьевские герои-эвенки были не просто людьми Севера, но советскими людьми Севера.

В качестве сюжетной метонимии усыновление сибирского аборигена государством присутствует в еще одном раннем рассказе «Гирманча находит друзей» (1953), где Астафьев апробирует автобиографические мотивы к эк-

зотичному «иностранческому» материалу. В рассказе добродетельные, но «дикие» эвенки жертвуют собой ради спасения пассажиров тонущего парохода. Оставшегося сиротой Гирманчу капитан судна и одновременно посланец модернизированного мира забирает с собой и передает в детдом. Для благополучного вхождения в новую «семью» ребенку не требуется даже знание языка, благополучная социализация иностранца предопределена его желанием усвоить ценности новой жизни. Социализаторскую миссию капитана в детдоме перенимает голубоглазый комсомолец, которому благодарный Гирманча в дар за избавление от сиротства приносит вырезанные отцом из дерева собаку и трубку. Символическая природа этого жеста для автора рассказа была не очевидна, но его можно интерпретировать как обмен отцовского наследия на возможность ликвидации собственной «отсталости». Гирманча-ребенок буквально представляет простодушие и «детскость» «туземцев», легитимизирующие право цивилизованного социума опекать «отсталые» народы. Впоследствии, в какие бы дискурсы не включался автором герой-иностранец, он будет воплощать простодушие и наивность, оцениваемые писателем в диапазоне от сентиментального умиления до безглагового недоумения (например, в главе «Норильцы» (публ. 1990) [4. Т. 6. С. 66–67]).

В рассказах начала 1950-х гг. Астафьев не стремился сделать своих героев-туземцев этнографической диковиной, хотя использовал «остраняющие» приемы, восходящие к литературе с проблематикой колонизации. Психологически Астафьев старался индивидуализировать иностранца посредством традиционного культурно-климатического детерминизма, но идеологически тот был одним из многих советских людей, чье развитие истолковывалось в свете общепринятых идеологием прогрессизма и антиколониализма (см.: [10. С. 10–45]), модернизации и просвещения. Отсюда закреплённая в фабуле рассказов обязательная социальная «нормализация» «отсталого» героя, его движение в направлении «модерности» и интегрирование в новую, более разумную и упорядоченную систему отношений. Однако уже в этих ученических рассказах ретроспективно можно усмотреть первый шаг к определяющей литературный проект «деревенщиков» реабилитации локальной идентичности в противовес централизму советского государственного устройства. Выражающие региональную специфику культурные типы – иностранец, старообрядец и крестьянин (обычно старожил), ориентируясь на которые интеллектуалы XIX в. (А. Щапов, Н. Ядринцев, Г. Потанин (см.: [11, 12, 13]) «изобретали» сибирскую идентичность, позднее оказались весьма востребованными в сибирском изводе «деревенской прозы» (В. Астафьев, В. Распутин, С. Залыгин), где их функции не сводились к созданию местного колорита.

В прозе Астафьева есть еще несколько случаев обращения к образу северного иностранца (в «Царь-рыбе» (1976), публицистике конца 1980-х («С карабином против прогресса», 1988; «Вечно живи, речка Виви», 1989), «затеси» «Кетский сон» (2001), но в данной статье контекст его рассмотрения будет ограничен «Царь-рыбой», где образ аборигена прочно встроен автором в создаваемую им версию сибирского мифа.

Актуальный для «Царь-рыбы» экологический дискурс стал одним из симптомов формирования в позднесоветской культуре постколониального письма, о котором можно рассуждать не только в связи с неподцензурной

литературой (как это делает, например, И. Кукулин [14. С. 846–709]), но и применительно к эстетико-идеологической программе «деревенщиков». В 1950–1970-е гг., несмотря на попытки гальванизировать мобилизационный настрой крупными и по существу колониальными инициативами (освоением целинных земель, возобновлением строительства БАМа), кризис советского модернизационного проекта стал очевидным (см.: [15. С. 114]), что повлияло на формирование в позднесоветской культуре постколониального сознания. Этот процесс не всегда детерминируется обстоятельствами политической борьбы за независимость, но может возникать в результате приостановки или кризиса колониальных инициатив как «рефлексия коллективной травмы» колонизации [14. С. 846] (см. также: [16. С. 111–128], попытка проблематизировать поддерживавшие колонизацию «большие нарративы» (см.: [14. С. 847]). В подцензурной литературе 1970-х именно «деревенская проза», осознавшая себя голосом безгласного большинства – человеческого ресурса и жертвы модернизации, не причастного к механизмам публичной репрезентации своего социального Я, искала способы проговаривания травмы от реализации модернизационного проекта. Демонтаж «неопочвенниками» прогрессистского дискурса, культурная реабилитация маргинальных пространств были традиционалистской реакцией на социальное прожектерство власти и присвоенное политической и интеллектуальной элитой право «дискурсивной инфантилизации» [14. С. 63] крестьянства. Другое дело, что «деревенщики» в большинстве случаев тяготели к такому описанию «внутренней колонизации» и ее последствий, которое предполагало проведение четкой демаркационной линии между агентами власти и ее жертвами. Характерная для постколониальной ситуации гибридность идентификационных структур, основанная на взаимопроникновении элементов господствующего и подчиненного сознаний, в «деревенской прозе» (у В. Белова, В. Астафьева, В. Распутина) чаще была непредусмотренным эффектом осмысления драматической судьбы «субальтерна», пострадавшего от действий власти. В этом аспекте «Царь-рыба» Астафьева представляет интерес для интерпретации постколониального дискурса: действие разворачивается на территории, где осуществлялся колониальный проект (постколониальные мотивы здесь неметафоричны); кризис групповой и личностной самоидентификации, который автор пытается преодолеть инвективами в адрес «опасных» явлений, воплощается в гибридности жанровых (см.: [17. С. 16]) и риторических структур. Вместе с тем рассматривать «Царь-рыбу» в качестве иллюстрации постколониальной теории непродуктивно, поскольку авторские сюжетно-риторические ходы доказывают схематичность постколониальных построений. Необходимо ввести образ инородца в «Царь-рыбе» в один из сегментов постколониальной рефлексии в позднесоветской прозе и осмыслить специфику астафьевского художнического мироощущения.

Постколониальный дискурс предполагает критическую рефлексию колониального, но в культурном сознании «деревенщиков» (прежде всего писателей-сибиряков В. Астафьева и В. Распутина) дискурс колонизации обладал

высокой степенью гетерогенности<sup>1</sup>. Актуальным оставался смысловой слой, связанный с исторической памятью о начавшейся в XVII в. вольно-народной и крестьянской колонизации Сибири (что работало на символическое обособление Сибири, края без тяжкого государственного гнета, от России). Акцентирование значимости крестьянской колонизации востока империи в конце XIX – начале XX в. превращало русского крестьянина в одного из главных акторов колонизационного движения, а следовательно, империи- и национал-строительства<sup>2</sup>. Пропущенное через фильтр областнических идей, ретроспективно поэтизированное восприятие «деревенщиками» заселения сибирских земель в какой-то мере резонировало, с одной стороны, с историософией Л.Н. Гумилева, настаивавшей на особой «пассионарности» русских, а с другой – с «неопочвенническим» регионализмом, противопоставлявшим «объевропеившийся» [5. С. 31] центр сохранившей национальную самобытность глубинке.

Однако мифологизированное видение ранних волн колонизации Сибири (XVII – начала XX в.) диссонировало с оценкой «деревенщиками» ее советского этапа. Трактовка ими практик властного управления внутренними территориями, социальными и этническими группами, их населявшими, обусловлена представлением о советской модернизации как о «внутренней колонизации» (перенесением колониальных практик управления на внутренние области и низшие сословия)<sup>3</sup>. В не вошедшей по цензурным соображениям в основной текст астафьевской «Царь-рыбы» главе «Норильцы», посвященной осмыслению колонизационной практики использования труда эзков, один из героев замечает: «А мужика-то, крестьянина, они охомутили, извели» [4. Т. 6. С. 108]<sup>4</sup>. Неперсонифицированные *они* – это представляющие центр властные элиты, рассматривающие мужика исключительно как ресурс, необходимый для решения реформаторски-мобилизационных задач<sup>5</sup>.

В «Царь-рыбе» кристаллизовался многослойный дискурс, задававший гибридную самоидентификацию (субъект, включенный в колонизационные процессы, ощущал себя проводником колониальных инициатив и в то же

<sup>1</sup> Гетерогенность обусловлена невянтностью семиотического статуса Сибири, которая в политико-административных контекстах представляла то колонией, то «внутренней окраиной» [18, 19, 20]. В советские годы интегрированность Сибири в культурно-государственную целостность значительно возросла, а семантика колонизации растворилась в семантике героического индустриального освоения «далекой, но близкой» территории.

<sup>2</sup> Разумеется, крестьянин в качестве агента колонизации был совершенно особой фигурой, весьма отличной от «классического» колонизатора с его просветительски-модернизаторскими намерениями (см.: [21. С. 158–159]).

<sup>3</sup> Дискуссия о специфике колониальных процессов в России в связи с понятием «внутренняя колонизация» во многом была инициирована работами А. Эткнда [22, 23, 24, 25, 26]. Эвристичность, культурно-политические последствия и границы применения понятия «внутренняя колонизация» по-прежнему остаются предметом обсуждения (см.: [14. С. 53–62; 27; 28; 29]).

<sup>4</sup> Ср. с более поздней репликой В. Белова, где для характеристики практик управления советской властью крестьянами уже откровенно использована метафора колонизации: «Еще при Ленине звучали *колониальные ноты* (курсив мой. – А.Р.) в грандиозном государственном оркестре, который за счет многогосударственного русского мужика был создан Сталиным» [30. С. 15].

<sup>5</sup> Переосмысление «деревенщиками» колониальной коллизии господства – подчинения применительно к отношениям политических «верхов» и крестьянства стимулировало, по мысли М. Липовецкого, изображение «человека из народа» «трагическим “козлом отпущения” за колонизационную политику власти и интеллигенции» [14. С. 811].

время жертвой «внутренней колонизации»). Колонизация как инструмент модернизации, основанный на неравноправии и насилии, деформирующий либо уничтожающий традиционные культуры, разрушающий локальные экосистемы, вызывает у Астафьева отторжение. Однако сворачивание колониционных проектов, придававших импульс развитию северных территорий, также становится источником фрустрации и для автора-повествователя, и для героев «Царь-рыбы». Север, иронизирует писатель, «всем охотно дарили и в песнях, и в кино, и наяву, за подъемные деньги, да мало кто его брал» [4. Т. 6. С. 148]; (ср.: [4. Т. 12. С. 297]).

В условиях, исключавших полноценное проговаривание травмы коллективизации, северный инородец в прозе Астафьева стал социально дублировать русского крестьянина<sup>1</sup> (оба — «субалтерны» и жертвы преобразований), причем сближение двух образов было фундировано не только культурной ролью «управляемого», но укоренено в реалиях социально-политической жизни 1930-х гг., когда северные народы подверглись раскулачиванию и коллективизации, как и русское крестьянство (см.: [3. С. 221–247]). Было ли это сближение осознанным приемом «эзопова языка», сказать трудно, но в «Царь-рыбе» есть неявная мотивная параллель между спецпереселением крестьян в конце 1920-х – начале 1930-х гг. (см.: [4. Т. 6. С. 149, 299]) и переселением коренных северных народов в новые для них области под натиском пришельцев (автор упоминает о «застарелой тоске (в глазах туземцев. – А.Р.), о землях... благостных, с которых вытеснили их завоеватели в далекий полуночный край...» [4. Т. 6. С. 221]). Северный туземец становится зеркальным отражением процессов распада традиционной (крестьянской) идентичности. В этом смысле судьба коренных народов Севера в «Царь-рыбе» выразительно свидетельствует о процессах гибели аутентичных культур и, что немало важно, традиции как таковой.

Именно к центральной для «неопочвенничества» проблеме — конфронтации традиции и модернизации выводят Астафьева наблюдения за северными инородцами и сибирскими крестьянами, точнее, за деградацией этих этнокультурных либо социальных групп. Советская модернизация, форсированная и инструментальная, воспринимается автором «Царь-рыбы» как разрушение разумно устроенного сибирского мира, в котором «органично», опираясь на традиции крестьянского «приспособления» к местным климату и ландшафту, сосуществовали три различные локальные культуры – крестьянская, старообрядческая и туземная. Центральная идея астафьевской историософии, которая начала формироваться еще в «Пастухе и пастушке» (1-я ред. – 1967 г.) и получила концептуальное завершение в романе «Прокляты и убиты» (1994–1995), утверждала крестьянский образ жизни как единственно продуктивный и подлинно творческий, а отказ от него как заслуживающее возмездия предательство человеком своего предназначения. В «Царь-рыбе» уничтожение крестьянского сословия также предстает одной из главных причин последующего упадка: «Когда-то были на Сыме станки, деревушки и промысловые пункты, но рыбаки и охотники держались жилого места до тех

---

<sup>1</sup> Совмещение крестьянского и «инородческого» вопросов можно найти в литературе последней трети XIX и начала XX в.: у В.Г. Короленко («Сон Макара») и Г.Д. Гребенщикова (см.: [31. С. 258]).

пор, пока твердо стоял на земле крестьянин-хлебопашец. Крестьянин – он не только кормилец, он человек оседлый, надежный, он – якорь жизни» [4. Т. 6. С. 207].

Судьба сибирского инородца, травящего себя алкоголем, или старообрядца, стремительно теряющего иммунитет к новейшим веяниям («Что поделаш, культура наступат. Не можно дальше дикарями в лесу жить» [4. Т. 6. С. 210]), поставлена писателем в зависимость от судьбы «якоря жизни» – крестьянина. Его маргинализация или устранение из социального пространства символически обозначено в «Царь-рыбе» смещением привычных культурных границ, деструктуриацией прежних моделей поведения, обращением вспять процессов поступательного развития: утратившее навыки традиционно крестьянского оседлого образа жизни, население поселка Чуш включается в процессы внутренней миграции и превращается в «угрюмый и потаенный сброд» [4. Т. 6. С. 117], вырождаются лишённые возможности заниматься традиционными видами деятельности кочевые северные племена, старообрядцы готовы променять свою религиозную традицию на приобщение к благам цивилизации. Утрату сибиряками крестьянской «остойчивости» [4. Т. 5. С. 325] Астафьев увязывал с общей деградацией нации. Мотивы порчи, вырождения возникают в его письмах начиная примерно с конца 1970-х и со временем складываются в окрашенную эсхатологическими тонами историософию [5. С. 284, 290, 318, 335, 357, 400, 415, 486, 489, 501, 536, 601]. Сибирский «референтный ландшафт» [32], в прозе Астафьева генетически связанный с идеалами и природопользовательскими практиками коренного местного населения, изначально содержащий в себе в качестве конституирующего признак первозданности и представление о всегда имеющемся ресурсе, постепенно превращается в пространство умирания. В судьбе северного инородца фокусируются процессы гибели локальных традиционных культур и вырождения человека как антропологического вида.

Кардинальное изменение угла зрения на колонизационно-модернизационные процессы в зрелой прозе Астафьева создает впечатление, что писатель, создавая образ северного инородца, редактирует себя прежнего: дискурс прогресса сменяется дискурсом регресса, герой-туземец, наивный ребенок, живший в согласии с природой, своим этносом и под опекой власти, ставится в ситуацию тотальной утраты. Северный инородец астафьевской прозы – это современный человек как таковой, «человек модернизируемый», подвергшийся «испытанию прогрессом» [4. Т. 12. С. 472], изъятый из органичной для него среды существования и утрачивающий традиционную идентичность.

Тем не менее приемы, создающие эффект инаковости сибирского аборигена, в зрелой астафьевской прозе по-прежнему присутствуют, и черпаются они в основном из старого репертуара, сформированного просветительски-романтической традицией изображения инородца. Приемы эти писателем трансформируются, но не так очевидно, как идеологически-историософская концепция анализируемых произведений, хотя воплощаются с гораздо большей литературной изощренностью. В силу того, что северный инородец оказывается автору-повествователю территориально и социально («подчиненный») близким, культурная дистанция в «Царь-рыбе» поддерживается пре-

жде всего указанием на психологические различия. Астафьев воспроизводит такие константные характеристики северных аборигенов, как загадочность и непостижимость, недоступность их внутренней жизни взгляду внешнего наблюдателя. «Никому еще не удалось, – пишет он о своей туземной героине, – объяснить эту вечную печаль северян, да и сами они объяснить ее не умеют, она живет в них, томит их, делает кроткими добряками, которые, однако, при всей простоте и кротости, никогда и никому до конца открытыми не бывают и жизнь свою, особенно в тайге, на промысле, обставляют если не таинством, то загадочными, наезжому человеку непонятными обычаями и ритуалами» [4. Т. 6. С. 221–222]. Несмотря на декларируемый отказ от интерпретации, автор «Царь-рыбы» все же интерпретирует, приписывая объекту – в духе позитивной ориентализации – таинственность и иррациональность, тем выше ценимые, чем дефицитнее они в критикуемом неотрадиционалистами мире цивилизации. Нечто древнее, мистическое, таинственное, не поддающееся определению кажется Астафьеву «эссенцией» характера аборигенов, позволяющей им ускользнуть от цивилизационного воздействия и остаться, как романтически полагает автор «Царь-рыбы», в глубинах своей «натуры» тождественными самим себе. Так, неуловимое древнее, инстинктивно ощущаемое горожанином и интеллигентом автором-повествователем, меняет ракурс изображения туземки, и зарисовка с натуры, нацеленная на разоблачение пагубного влияния цивилизации, передает зачарованность «испорченной» северянок: «...девушка-эвенкийка ощупью брала бутылку, наливала в стакан коньяку, медленно его высасывала, доставала из пачки зубами сигарету... прикуривала... и снова вперивалась во что-то взглядом. В глуби светящихся тоскливой тьмой глаз настоялась глубокая печаль, и она, эта древняя печаль, вызывала необъяснимую тягу к женщине...» [4. Т. 6. С. 300].

Различия между населяющими пространство Сибири этническими группами у Астафьева никогда не обозначаются при помощи расовых понятий; северные инородцы как «антиподы всего русского» [3. С. 15] мало интересуют писателя. Вряд ли подобная терпимость имела под собой сколько-нибудь внятные «идейные» обоснования, скорее, она проистекала из повсеместно распространенной в Сибири практики метисации и самой идеологии «правильного котла», которая, не будучи четко артикулированной, многое определяла в отношении населения Сибири к процессам ассимиляции<sup>1</sup>. Не случайно принципиально важную для концепции «Царь-рыбы» роль «человека из народа» писатель отводит метису, сибирскому «квартирону» Акиму, чей отец – русский, а мать – наполовину долганка. «Межкровье» [5. С. 289]<sup>2</sup>, под которым писатель подразумевает практику смешения населяющих Сибирь

<sup>1</sup> В «Царь-рыбе» сибирское пространство предстает полиэтничным: хозяин дома, в котором живет «бабушка из Сисима», – белорус (видимо, из репрессированных), Грохотало – украинец, у Командора есть чеченская кровь. Но впоследствии, на рубеже 1980–1990-х гг., интенсификация миграционных процессов, появление в Сибири представителей кавказских национальностей, уже имевших в массовом сознании негативный «бэкграунд», трактовались писателем негативно (см.: [5. С. 515]). Объяснения факту утраты толерантности надо искать не в «программном» национализме писателя, а в защитных механизмах массового сознания, сублимирующих страх перед переменами в фигуре Чужого.

<sup>2</sup> На самом деле отношение Астафьева к ассимиляции совершенно невозможно описать логически непротиворечиво, потому как оно в значительной мере ситуативно и является реакцией на внешние обстоятельства (ср.: [5. С. 289, 318–319]).

народов, им «натурализовано». Оно – естественный, исторически сложившийся способ (со)существования разных народов в едином пространстве, оптимизирующий – посредством контактов «коренных» и «пришлых» – процессы приспособления к местным условиям жизни (ср. символичное совмещение в облике «ребят старообрядческого рода...» черт разных рас и этносов – «с казачьими кудрявыми чубами, раскосыми глазами северных матерей») [4. Т. 6. С. 122]).

Помимо апробированных культурной традицией приемов изображения туземца и способов установления различий, в «Царь-рыбе» обнаруживаются новые ракурсы репрезентации «своего Другого», каковым у Астафьева предстает северный инородец. Сокращение дистанции между автором-повествователем и сибирским аборигеном в отдельных случаях влечет за собой совмещение их точек зрения, следствием чего становится выведение некоторых сфер жизни героя-туземца из экспрессивно (восторженно или обличительно) окрашенного риторического поля. Показательно, что устойчиво маркировавшая представление о быте северных народов грязь (см., например, в главе «Уха на Боганиде» о детях, выбирающихся весной на воздух: «Которые в лохмотьях, которые и вовсе голопупые, грязные, выбирались детишки на свет из пропелой, вонькой норы» [4. Т. 6. С. 220]) или сексуальная свобода, характеризующая поведение матери в той же главе «Уха на Боганиде», ненарочито лишены оценочности, они опять-таки «натурализованы», и потому, в качестве «свойств» самого бытия, оказываются вне морализаторского дискурса. Такая безоценочность не является последовательно реализуемым принципом. В «Царь-рыбе» есть ситуации, когда обусловленное следованием инстинкту поведение «естественного человека» получает то негативную оценку (см. главу «Норильцы»), то поэтизируется. Например, любовная игра, затеянная на глазах случайных зрителей пьяной эвенкийкой и Акимом, порождает в авторе-повествователе смесь неодобрения и завороченности свободой этих «детей природы»:

Дико крича, девка забесновалась, запрыгала, разбрызгивая воду обутыми в заграничные босоножки ногами. Похожа она была на шаманку, и в криках ее было что-то шаманье ...

Связчик мой, “пана”, понуро за мной тащившийся, мгновенно оживился, заприплясывал на тротуаре, подсвистывая, раскинув руки, топыря пальцы, работая кистями, пошел встреч красотке, словно бы слышал ему лишь понятные позывные. <...>

“Они поприветствовали друг друга”, – догадался я и попробовал остепенить связчика, но он уже ничего не слышал, никому, кроме женщины, не внимал. Продолжая выделывать руками и ногами разные фортели, цокая языком, прищелкивая пальцами, “пана”, точно на токовище, сближался с самой... [4. Т. 6. С. 310–311].

В следующей главе авторская оценка менее откровенной ситуации с участием «детей цивилизации» (Гоги и Эли) уже однозначна: проистекающее из нравственной глухоты бесстыдство Герцева целенаправленно работает на программное обличение интеллектуала и поклонника Ницше:

Меткий глаз охотника и скитальца вмиг выцелил и отстрелил от остальной массы эту пассажирку.

– Эй, курногая! Куда едешь, чего ищешь?

Не переставая сиять глазами и чему-то улыбаться, девушка весело откликнулась:

– Долою!

– Может, вместе поищем? – Герцев обладал способностью слепых или до беспамятства пьяных особ не стесняться людей, не видеть их, отделять при надобности от того, что делал или собирался делать, и потому решительно никакого внимания не обращал на ухмылки и любопытные взгляды пассажиров, а также обывателей поселка Чуш, толпящихся на дебаркадере. Пребывая среди масс, он остался толковать с девушкой как бы наедине. И – диво дивное! Девушка, почувствовав что-то неладное, внутренне напряглась, перестала улыбаться, пыталась сопротивляться наваждению, ощущала, как слабела под натиском какой-то силы, гипнотической, что ли? [4. Т. 6. С. 338].

Когда Астафьев в зрелом творчестве отказывается психологически индивидуализировать героев-туземцев, он, видимо, осознает, что привычные культурно-психологические коды тут не работают. Не случайно в художественной структуре «Царь-рыбы» наделенные этнокультурной специфичностью образы аборигенов (шаманка в главе «Бойе», эвенкийка в главе «Туруханская лилия», мать в главе «Уха на Боганиде») в большей или меньшей степени воплощают иррациональную природную женскую стихию, они символичны, а эта символичность, в свою очередь, определяет гендерное измерение северной темы в астафьевской прозе. В противовес концептуализации Севера с точки зрения колонизатора как пространства мужского и требующего проявлений маскулинности, Астафьев подлежащий колонизации ареал определяет посредством характеристик, закрепленных за женщиной. Но женские инстинктивность, стихийность, иррациональность являются теми качествами, которые традиционно в колониальном дискурсе проецировались на представителей «диких» народов для фиксации ролевой асимметрии господствующих и подчиненных, так что туземные героини «Царь-рыбы» как бы удваивают проявление этих качеств. В итоге образ географической периферии структурируется Астафьевым через культурно-периферийную семантику «женского».

Уже в первой главе «Бойе» тема овладения северным пространством находит воплощение в «архаичной эротической метафоре» [36. С. 131] – преследовании охотником (этнически русским, а значит, «пришлым» человеком) шаманки (коренной обитательницы Севера). Метафора сближает овладение женщиной и овладение территорией и недвусмысленно репрезентирует отношения завоевания / подчинения, однако логику ее сюжетной реализации Астафьев нарушает:

Опираясь на таяк, он двигался к шаманке, а она пятилась от него, увертывалась. Он ее хватал, горячо нашептывал ей русские и эвенкийские нежные слова. Она понимала их, похихикивала, играла глазками. Совсем он ее заморочил, настиг, схватил за косу, но мягко отделилась коса от головы шаманки, и так с вытянутой, крепко сжатой рукой Коля обвалился под яр Дудыпты... [4. Т. 6. С. 37–38].

В реальности шаманки не существует, она – смутный объект желания, «обман», «мираж» [4. Т. 6. С. 37], симптом психической болезни, наступающей изолированного от людей охотника. Парадокс развертывания этой метафоры в «Царь-рыбе» заключен в смене ролей: завоеватель превращается в жертву, предполагаемое покорение / подчинение территории, метафоризированной женским телом, остается недостижимым. Север становится символом завораживающего красотой и силой природного бытия, которое невозможно покорить, «колонизовать», ввести в пределы собственной власти, но к которому нужно приспособиться, соизмеряя свою слабость с его катастрофической мощью. Феминные характеристики Сибири / Севера проистекают из уходящего в область мифа переживания художником этого пространства как хаоса, всепоглощающей и всепорождающей бездны (отсюда свойственное астафьевской прозе противопоставление «бытийности» Севера «со-бытийности» Юга (см.: [34. С. 411]). Однако те же самые феминные характеристики Севера (прежде всего педалирующие пассивно-объектный статус женщины), будучи спроецированными в область социально-исторической реальности, произвольно формируют взгляд на него как на объект, геокультурно зависимый и требующий обживания / освоения (о-своения).

Подобная двойственность свойственна и созданному Астафьевым образу северного инородца. В публицистике конца 1980-х гг. писатель подчеркнет антитезу двух антропологических типов – «человека истории» и «человека природы»: «Дети природы – они были доверчивы до глупости, так нам, испорченным цивилизацией и бурными революционными преобразованиями людям, казалось в ту пору» [4. Т. 12. С. 28–29]. Но отождествление с Другим, олицетворяемым северным инородцем, окажется важнее растождествления с ним. Граница, отделяющая мир крестьянина-сибиряка от мира северного аборигена, была для писателя очевидной, но не менее очевидной была ее проницаемость, что позволило воспринять инородца-северянина в качестве жертвы той самой драмы, чьим героем был и представитель сословия, к которому по рождению Астафьев принадлежал, – русский крестьянин. Речь идет о драме тотального уничтожения всего органического, естественного, традиционного – именно в этом направлении, как был убежден писатель к концу жизни, развивается отечественная и мировая история. Преодоление чуждости по отношению к Другому не было для Астафьева чем-то умозрительным. Опосредованное внешними обстоятельствами, наподобие территориальной близости, либо общностью социальной судьбы, оно во многом явилось следствием ностальгии и тоски по «подлинному», охватившей ушедших из деревни и переживавших процессы урбанизации крестьян (см.: [35. С. 91]). Этим и объясняется превращение северного инородца в символически-значимую фигуру астафьевской прозы.

#### *Литература*

1. Каган М.Д. Сказание о человецех незнаемых... // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я / отв. ред. Д.С. Лихачев; АН СССР. ИРЛИ. Л., 1989 // Электронная библиотека ИРЛИ РАН. Режим доступа: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=3616>

2. Бобровников В.О. Что вышло из проектов создания в России *инородцев*? (ответ Джону Слоуму из мусульманских окраин империи) // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода: в 2 т. М., 2012. Т. 2.
3. Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М., 2008.
4. Астафьев В.П. Собрание сочинений: в 15 т. Красноярск, 1997.
5. Астафьев В.П. Нет мне ответа...: Эпистолярный дневник 1952–2001. Иркутск, 2009.
6. Астафьев В.П. До будущей весны. Молотов, 1953.
7. Букаты Е.М. Мотив гибели в воде в «Последнем поклоне» В.П. Астафьева // Феномен В.П. Астафьева в общественно-культурной и литературной жизни конца XX века / отв. ред. Г.М. Шленская. Красноярск, 2005.
8. Рыбальченко Т.Л. Мифологемы образа Сибири в русской прозе второй половины XX века // Сибирь: взгляд извне и изнутри. Духовное измерение пространства: Материалы междунауч. конф. Иркутск, 2004. Режим доступа: [http://mion.isu.ru/filearchive/mion\\_publications/sbornik\\_Sib/index.html](http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/sbornik_Sib/index.html)
9. Кларк К. Советский роман: История как ритуал. Екатеринбург, 2002.
10. Мартин Т. Империя «положительной деятельности»: Нации и национализм в СССР, 1923–1939. М., 2011.
11. Шапов А.П. Собрание сочинений. Дополнительный том к изданию 1905–1908 гг. Иркутск, 1937.
12. Ядрищев Н.М. Сибирь как колония. Тюмень, 2000.
13. Потанин Г.Н. Областная тенденция в Сибири. Томск, 1907.
14. Там, внутри. Практики внутренней колонизации России. М., 2012.
15. Хилл Ф., Гэдди К. Сибирское время: Просчеты советского планирования и будущее России / пер. с англ. М., 2007.
16. Moore D.Ch. Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique // Publications of the Modern Language Association of America (PMLA). 2001. January. Vol. 116. No. 1.
17. Лейдерман Н.Л. Крик сердца: Творческий облик Виктора Астафьева. Екатеринбург, 2001.
18. Ремнев А.В. Степное генерал-губернаторство в имперской географии власти // Азиатская Россия: люди и структуры империи. Омск, 2005.
19. Ремнев А.В. Колония или окраина?: Сибирь в имперском дискурсе XIX века // Российская империя: стратегии стабилизации и опыты обновления. Воронеж, 2004.
20. Ремнев А.В. Национальность «сибиряк»: региональная идентичность и исторический конструктивизм XIX века // Полития. 2011. № 3 (62).
21. Ремнев А., Суворова Н. «Русское дело» на азиатских окраинах: «русскость» под угрозой, или Сомнительные культуртрегеры // Ab Imperio. 2008. № 2.
22. Эткинд А. Фуко и тезис внутренней колонизации // Новое лит. обозрение. 2001. № 49.
23. Эткинд А. Время бритого человека, или Внутренняя колонизация России // Ab Imperio. 2002. № 1.
24. Эткинд А. Русская литература, XIX век: роман внутренней колонизации // Новое лит. обозрение. 2003. № 59.
25. Эткинд А. Дыра в картине мира: почему колониальные авторы писали о России, а постколониальные нет // Ab Imperio. 2011. № 1.
26. Etkind A. Internal Colonization: Russia's Imperial Experience. Cambridge, UK: Polity Press, 2011.
27. Родоман Б.Б. Внутренний колониализм в современной России // Куда идет Россия?: Социальная трансформация постсоветского пространства / сост. Г.И. Заславская. Вып. 3. М., 1996.
28. Frank S. «Innere Kolonisation» und frontier-Mythos. Räumliche Deutungskonzepte in Rußland und den USA // Osteuropa. 2003. Bd. 53, № 11.
29. Chernetsky V. Mapping Postcommunist Cultures: Russia and Ukraine in the Context of Globalization. Montreal et al.: McGill-Queen's University Press, 2007.
30. Белов В. Тяжесть креста. М., 2002.
31. Анисимов К.В. Проблемы поэтики литературы Сибири XIX – начала XX века: Особенности становления и развития региональной литературной традиции. Томск, 2005.
32. Каганский В. Экологический кризис: феномен и миф культуры // Неприкосновенный запас. 1999. № 4. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/4/kagans.html>
33. Анисимов К.В. «Колонизационный» сюжет в прозе В.Г. Распутина и В.С. Маканина // Три века русской литературы: Актуальные аспекты изучения. Вып. 16: Мир и слово В. Распутина. Москва; Иркутск, 2007.
34. Астафьев В.П. Пролетный гусь. Иркутск, 2001.
35. Сокольский С.В. Образы Других в российской науке, политике и праве. М., 2001.