УДК 82-31,32

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[1] 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])[2]. 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 непременным 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-

[1] 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]).

[2] 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 художническому 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[1] и одновременно соответствуют соцреалистическому мотивному шаблону «испытания». Эвенк

[1] 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 атрибутрованы 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[1], 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].

[1] 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 фронтира – 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 ощутимо 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 интересует, 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 взялись 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 «инородческому» 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 инородца 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-инородец, он будет воплощать простодушие и наивность, оцениваемые писателем в диапазоне от сентиментального умиления до брезгливого 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 инородца посредством традиционного культурно-климатического детерминизма, но идеологически тот был одним из многих советских людей, чье развитие истолковывалось в свете общепринятых идеологем прогрессизма и антиколониализма (см.: [10. С. 10–45]), модернизации и просвещения. Отсюда закрепленная 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 – инородец, 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 инородца (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 «субалтерна», 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[1]. 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, империо- и нациостроительства[2]. 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)[3]. В не вошедшей по цензурным соображениям в основной текст астафьевской «Царь-рыбы» главе «Норильцы», посвященной осмыслению колонизационной практики использования труда зэков, один из героев замечает: «А мужика-то, крестьянина, они охомутали, извели» [4. Т. 6. С. 108][4]. Неперсонифицированные *они* – это представляющие центр властные элиты, рассматривающие мужика исключительно как ресурс, необходимый для решения реформаторски-мобилизационных задач[5].

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

[1] Гетерогенность обусловлена невнятностью семиотического статуса Сибири, которая в политико-административных контекстах представала 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.

[2] 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]).

[3] Дискуссия о специфике колониальных процессов в России в связи с понятием «внутренняя колонизация» во многом была инициирована работами А. Эткинда [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]).

[4] 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 многострадального русского мужика был создан Сталиным» [30. С. 15].

[5] 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 колонизационных 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[1] (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 немаловажно, 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

[1] 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, деструктурацией 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 лишенные 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 содержавший 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, наезжему 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» северянкой: «...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 темью 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 «плавильного котла», которая, не будучи четко артикулированной, многое определяла в отношении населения Сибири к процессам ассимиляции[1]. Не случайно принципиально важную для концепции «Царь-рыбы» роль «человека из народа» писатель отводит метису, сибирскому «квартерону» Акиму, чей отец – русский, а мать – наполовину долганка. «Межкровье» [5. С. 289][2], под которым писатель подразумевает практику смешения населяющих Сибирь

[1] 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.

[2] 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 пропрелой, 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 завороженности 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 встречь красотке, словно бы заслышал 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 самкой... [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, курносая! Куда едешь, чего ищешь?

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

– Долю!

– 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, настигающей 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, непроизвольно 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.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3616

2. *Бобровников В.О.* Что вышло из проектов создания в России *инородцев*? (ответ Джону Слокуму 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 междунар. науч. конф. Иркутск, 2004. Режим доступа: http://mion.isu.ru/ filearchive/ mion_ publcations/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. *Щапов А.П.* Собрание сочинений. Дополнительный том к изданию 1905–1908 гг. Иркутск, 1937.

12. *Ядринцев Н.М.* Сибирь как колония. Тюмень, 2000.

13. *Потанин Г.Н.* Областническая тенденция в Сибири. Томск, 1907.

14. *Там,* внутри. Практики внутренней колонизации России. М., 2012.

15. *Хилл Ф., Гэдди К.* Сибирское бремя: 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.* Бремя 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. Т.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.