

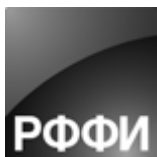
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. А.М. ГОРЬКОГО  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЦЕНТР НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ФРАНЦИИ  
ГОРНО-АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**СИБИРЬ КАК ПОЛЕ  
МЕЖКУЛЬТУРНЫХ  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ:  
ЛИТЕРАТУРА, АНТРОПОЛОГИЯ,  
ИСТОРИОГРАФИЯ, ЭТНОЛОГИЯ**

Под редакцией  
Екатерины Дмитриевой,  
Павла Алексева и Мишеля Эспаня

МОСКВА  
ИМЛИ РАН  
ИЦ «Азбуковник»  
2021

УДК 82.09+008  
ББК 83.3+71  
С 34



Издание подготовлено в ФГБУН «Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии Наук» за счет средств Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 20-112-00104 «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий: литература, антропология, историография, этнология»

Рецензенты:

член-корреспондент РАН А.Л. Топорков  
доктор филологических наук И.З. Сурат

**Сибирь как поле межкультурных взаимодействий: литература, антропология, историография, этнология** / Под ред. Е.Е. Дмитриевой, П.В. Алексеева, М. Эспаня. — М.: ИМЛИ РАН, ООО Издательский центр Азбуковник, 2021. — 496 с., илл. — <https://doi.org/10.22455/978-5-91172-212-8>.

Научный труд «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий: литература, антропология, историография, этнология» задуман как очередной в серии коллективных трудов, которые на протяжении более десятилетия издавались в сотрудничестве между Институтом мировой литературы РАН и Лабораторией экселанс «Культурный трансфер» (labex TransferS) Национального центра научных исследований Франции (ответственные с русской и французской сторон Е.Е. Дмитриева и Мишель Эспаня). Методологической базой данного труда послужила теория культурного трансфера, которая делает особый акцент на понимании культуры и ее истории не как смены жестких парадигм, но как непрерывающегося движения, взаимообмена, когда «чужеродные» вкрапления и имбрикации составляют тот своеобразный фундамент, из которого формируется национальная идентичность.

Сибирь (Алтай) выбраны в рассматриваемой коллективной монографии как культурный регион, исключительно богатый разного рода культурными напластованиями языкового, этнографического, археологического характера, который по меньшей мере с XVII в. стал предметом интереса европейских путешественников, создававших собственный миф о Сибири. Внутри монографии выделены разделы: «Сибирь как исследовательский конструкт: антропология и историография», «Сибирь и духовные практики: фольклор и этнография», «Сибирские языки и этносы», «Художественное освоение Сибири и сибирский миф в русской и европейской культуре». Среди участников и авторов данного труда — известные российские и французские этнологи, фольклористы, историки, филологи, археологи, лингвисты из России и Франции, имеющие большой научный опыт изучения в области теории и истории межкультурных взаимодействий, исследования сибирского шаманизма и сибирской антропологии.

Издание обращено как к профессиональным антропологам, историкам, филологам, так и к широкому кругу читателей, интересующихся историей Сибири и в особенности Алтая.

ISBN 978-5-91172-212-8

© Е.Е. Дмитриева, П.В. Алексеев, М. Эспаня, 2021  
© ИМЛИ РАН, 2021  
© ООО Издательский центр Азбуковник, 2021

A.M. GORKY INSTITUTE OF WORLD LITERATURE  
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (CNRS)  
STATE UNIVERSITY OF GORNO-ALTAISK

**SIBERIA AS A FIELD OF CULTURAL  
INTERACTIONS:  
LITERATURE, ANTHROPOLOGY,  
HISTORIOGRAPHY, ETHNOLOGY**

Ekaterina Dmitrieva,  
Pavel Alekseev,  
Michel Espagne (ed.)

MOSCOW  
IWL RAS  
Azbukovnik  
2021

УДК 82.09+008  
ББК 83.3+71  
С 34



The publication was prepared and issued under the auspices of the Federal State Budgetary Institution “A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences” at the expense of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project No. 20-112-00104 “Siberia as a field of cultural interactions: literature, anthropology, historiography, ethnology”

Reviewers:

Corresponding Member of RAS Andrei L. Toporkov  
DSc in Philology Irina Z. Surat

Ekaterina Dmitrieva, Pavel Alekseev, Michel Espagne (ed.). **Siberia as a field of cultural interactions: literature, anthropology, historiography, ethnology**. — Moscow, IWL RAS, OOO Azbukovnik Publ., 2021. — 496 p. — <https://doi.org/10.22455/978-5-91172-212-8>.

The present collective monograph was conceived in a series of collective works that have been published for more than a decade in collaboration between the Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences and the Cultural Laboratory of the French National Center for Scientific Research (responsibles from the Russian and French sides Ekaterina Dmitrieva and Michel Espagne).

The methodological basis of this collective study is the theory of cultural transfer, which places a special emphasis on understanding culture and its history not as a change of rigid paradigms, but as an ongoing movement, interchange. All this leads to the fact that even those phenomena that we traditionally consider to be purely national, autochthonous, are the result of a very complicated palimpsest, where “alien” inclusions and imbrications constitute the peculiar foundation from which the national identity is formed. Siberia (Altai) was selected in this work as a cultural region, exceptionally rich in all kinds of cultural strata of a linguistic, ethnographic, archaeological nature, as well as a region that at least since the 17th century (and actually before) is becoming an interesting topic for European travelers who create their own myth about Siberia.

The monograph contains different sections: “Siberia as a research construct: anthropology and historiography”, “Siberia and spiritual practices”, “Siberian languages and ethnic groups”, “Literary development of Siberia and the Siberian myth in Russian and European culture”. Among the participants and authors of this monograph are Russian and French ethnologists, folklorists, historians, philologists, archaeologists, linguists, who have extensive scientific experience in the study of the theory and history of cultural interactions, the study of Siberian shamanism and Siberian anthropology.

ISBN 978-5-91172-212-8

© E.E. Dmitrieva, P.V. Alekseev, M. Espagne, 2021  
© IWL RAS, 2021  
© OOO Azbukovnik Publ., 2021

## СОДЕРЖАНИЕ

**Екатерина Дмитриева, Павел Алексеев, Мишель Эспань.**  
Предисловие . . . . . 9

### СИБИРЬ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ КОНСТРУКТ: АНТРОПОЛОГИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ

- Клодин Коэн** (Париж / Дижон, Франция)  
Ископаемый человек на Алтае:  
генетический обмен и культурный трансфер  
в эпоху палеолита (*пер. с франц. К. Ермиловой*) . . . . . 17
- Анка Дан** (Париж, Франция)  
Северо-Восток в эпоху, предшествовавшую  
открытию Сибири: западные утопии и дистопии . . . . . 36
- Константин Банников** (Хельсинки, Финляндия)  
Плато Укок. Перекресток эпох и культур . . . . . 103
- Мишель Эспань** (Париж, Франция)  
Германия эпохи Просвещения и изучение Сибири  
(*пер. с франц. Е. Дмитриевой*) . . . . . 133
- Лариса Мукаева** (Горно-Алтайск)  
«... Прославился многими открытиями»:  
из истории экспедиционных исследований на Алтае  
французского ученого Э.Л. Патрена (1780-е гг.) . . . . . 156
- Изабель Калиновски** (Париж, Франция)  
Вальдемар Иохельсон, Франц Боас и Сибирь  
(*пер.с франц. К. Ермиловой*) . . . . . 175

### СИБИРЬ И ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ:

#### ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

- Никита Константинов** (Горно-Алтайск)  
Об одной теме в сюжетном изобразительном искусстве  
населения Центральной Азии эпохи раннего Средневековья . 219
- Ольга Христофорова** (Москва)  
Почему исчезли шаманы у нганасан? Герменевтические  
возможности мифо-ритуальных систем народов Сибири  
и вызовы времени . . . . . 232
- Юлия Ляхова** (Москва / Берн)  
Как изменяется семантика монгольских и бурятских ритуалов:  
рефлексия исполнителей над своими практиками . . . . . 249

**Дмитрий Доронин** (Москва)

Огонь, потоп и война с востока: культурный трансфер  
в современных эсхатологических представлениях на Алтае. . . 263

## СИБИРСКИЕ ЯЗЫКИ И ЭТНОСЫ

**Клеман Жакму, Янн Боржон-Приве** (Париж, Франция)

Культурный трансфер в республике Алтай: на подступах  
к анализу современного алтайского героического эпоса  
(авторизованный пер. с франц. при участии Е. Дмитриевой) . . . 289

**Кароль Ферре** (Париж, Франция)

Коневодческая лексика в Словаре якутского языка  
Э.К. Пекарского: странствия лексем  
между алтайскими языками (авторизованный пер.  
с франц. при участии Е. Дмитриевой) . . . . . 310

**Семен Макаров** (Москва)

К прагматике героического эпоса  
на современном этапе: якутские олонхо . . . . . 328

## ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОСВОЕНИЕ СИБИРИ И СИБИРСКИЙ МИФ В РУССКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРАХ

**Валерий Мароши.** (Новосибирск)

Алтай романтический и готический  
в травелогe Т.У. Аткинсона . . . . . 345

**Татьяна Шастина, Мария Останина** (Горно-Алтайск)

Английская леги в «wild space» Сибири (по книге Mrs. L. Atkinson  
«Recollections of Tartar steppes and their inhabitants») . . . . . 366

**Екатерина Дмитриева** (Москва / Петербург)

Миф о Сибирском Эльдорадо, опоньское царство  
староверов-бегунов и духовный подвиг Гоголя . . . . . 383

**Павел Алексеев** (Горно-Алтайск)

Алтай и Китай в имперской географии Ф.М. Достоевского . . . 408

**Дани Савелли** (Тулуза / Париж)

От Шамбалы к Беловодью, от буддизма к теософии:  
Алтай Николая Рериха (пер. с франц. В. Копытиной) . . . . . 424

**Александр Дубровский** (Санкт-Петербург)

«Дик и чуден Алтай» (по материалам  
архива Г.А. Вяткина в ИРЛИ РАН) . . . . . 450

**Марина Ариас-Вихиль** (Москва)

Письмо Ромена Роллана  
Первому съезду сибирских писателей. . . . . 476

---

## CONTENTS

*Pavel Alekseev, Ekaterina Dmitrieva, Michel Espagne*

Introduction . . . . . 9

### SIBERIA AS AN ANTHROPOLOGICAL AND HISTORIOSOPHICAL CONSTRUCT

*Claudine Cohen*

Denisova Cave: A Paleolithic and scientific crossroad . . . . . 17

*Anca Dan*

Northeast before Siberia: Western utopias and dystopias,  
long life and long distance . . . . . 36

*Konstantin Bannikov*

The Ukok Plateau. The crossing point of epochs and cultures . . . 103

*Michel Espagne*

Enlightenment Germany and the Invention of Siberia . . . . . 133

*Larisa Mukaeva*

«...Became famous for many discoveries»:  
from the history of expedition research in the Altai  
by the French geologist E.L. Patren (1780s). . . . . 156

*Isabelle Kalinowski*

Waldemar Jochelson, Franz Boas and Siberia . . . . . 175

### SIBERIA AND SPIRITUAL PRACTICES: FOLKLORE AND ETHNOGRAPHY

*Nikita Konstantinov*

The theme of hunting in the figurative art of the population  
of Central Asia in the early Middle Ages. . . . . 219

*Olga Khristoforova*

Why did Nganasan shamans disappear? Hermeneutic possibilities  
of the Siberian religious systems and modern challenges . . . . . 232

*Iuliia Liakhova*

Variations and modifications of the semantics  
of Mongolian and Buriat rituals: self-reflection of the ritual's  
performers and interpreters . . . . . 249

*Dmitrii Doronin*

Fire, Flood and War from the East:  
Cultural Transfer in Altaic Modern Eschatology . . . . . 263

## SIBERIAN LANGUAGES AND ETHNIC GROUPS

### **Clément Jacquemoud, Yann Borjon-Privé**

Cultural Transfers in the Altai Republic.

Introductory Analysis of Few Terms

from a Contemporary Altaian Epic . . . . . 289

### **Carole Ferret**

Horse-breeding vocabulary in the Dictionary

of the Yakut language by E. K. Pekarsky:

the ‘travel’ among the Altaic Languages . . . . . 310

### **Semen Makarov**

Contemporary pragmatics of the epic tale: Yakut epos olonkho . . . 328

## SIBERIAN FICTION: NOVELS AND MYTHS

### ABOUT SIBERIA

#### **Valeriy Maroshi**

Romantic and Gothic Altai in T. W. Atkinson’s Travelogue . . . . 345

#### **Tatyana Shastina, Maria Ostanina**

An English Lady in the “Wild Space” of Siberia

(based on Mrs. L. Atkinson’s *Recollections of Tartar Steppes*

*and Their Inhabitants*) . . . . . 366

#### **Ekaterina Dmitrieva**

The myth of Belovodie (Land of White Waters), Japan (Opon’skoe)

kingdom of the old believers and the mystery

of the second volume of Gogol’s *Dead souls*. . . . . 383

#### **Pavel Alekseev**

Altai in the imaginary geography of F.M. Dostoevsky . . . . . 408

#### **Dany Savelli**

Altai as field of religious transfers according to Nicholas Roerich

(From Shambhala to the Kingdom of the White Waters,

from Buddhism to Theosophy) . . . . . 424

#### **Alexandr Dubrovsky**

«Wild and wonderful Altai...»

(the archive of G.A. Vyatkin in IRLI RAS) . . . . . 450

#### **Marina Arias-Vihil**

Romain Rolland’s Greetings

to the Congress of Siberian Writers (1928) . . . . . 476



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Коллективная монография «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий: литература, антропология, историография, этнология» была задумана как очередная в серии коллективных трудов, которые на протяжении более двух десятилетий издавались в сотрудничестве между Институтом мировой литературы РАН и Лабораторией «Франко-немецкий культурный трансфер», с 2011 г. вошедшей в состав Лабекс «ТрансферS» (2011–2019) Национального центра научных исследований Франции<sup>1</sup>.

Методологической базой также и этого коллективного труда послужила теория культурного трансфера, которая делает особый акцент на понимании культуры и ее истории не как смены жестких парадигм, но как непрекращающегося движения и взаимообмена. Признаемся, что нередко те явления, которые мы традиционно считаем сугубо национальными, автохтонными, являются результатом сложнейшего палимпсеста, где чужеродные вкрапления и имбрикации составляют тот своеобразный фундамент, из которого формируется национальная идентичность<sup>2</sup>. Те русско-французские коллоквиумы, которые

---

<sup>1</sup> Среди вышедших в этой серии трудов можно упомянуть: Литературный пантеон: национальный и зарубежный. М.: Наследие, 1999; Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох — типы пограничного сознания. Ч. 1–2. М.: ИМЛИ, РАН, 2002; *Transferts quadrangulaires du neoclassicisme aux avant-gardes / Textes rassemblés par Michel Espagne*. Col. “Transferts”. Paris: Du Lerot, 2005; *Искусство versus литература*. Франция — Россия — Германия на рубеже XIX–XX веков. М.: ОГИ, 2006; Европейский контекст русского формализма (к проблеме эстетических пересечений: Франция, Германия, Италия, Россия). Коллективная монография по материалам русско-французского коллоквиума. М.: ИМЛИ, 2009; Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). М.: ИМЛИ, 2011; Сравнительно о сравнительном литературоведении: транснациональная история компаративизма. М.: ИМЛИ, 2014.

<sup>2</sup> О теории и методологии культурного трансфера см.: *Эспань М.* История цивилизаций как культурный трансфер / пер. с француз-

мы проводили совместно, как и издававшиеся на их основе труды, так или иначе были посвящены этой проблематике.

При этом коллективный труд «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий: литература, антропология, историография, этнология», как видно уже из названия, значительно расширяет и географические, и культурные горизонты возможного применения методологии культурного трансфера. Сибирь (Алтай) выбраны в рассматриваемом труде как культурный регион, исключительно богатый разного рода культурными напластованиями языкового, этнографического, археологического характера, а также регион, который по меньшей мере с XVII в. (а на самом деле и раньше) становится предметом особого интереса ряда европейских путешественников, создающих собственный миф о Сибири. Поэтому среди авторов настоящей монографии мы находим исследователей, представляющих самые разнообразные дисциплины: это этнологи, фольклористы, историки, археологи, лингвисты из России и Франции и, разумеется, литературоведы.

Внутри монографии мы выделили соответственно следующие разделы: «Сибирь как исследовательский конструкт: антропология и историография», «Сибирь и духовные практики», «Сибирские языки и этносы», «Литературное освоение Сибири и сибирский миф в русской и европейской культурах».

Среди участников и авторов данной монографии — известные российские и французские специалисты, имеющие большой научный опыт изучения в области теории и истории межкультурных взаимодействий, исследования сибирского шаманизма и сибирской антропологии.

Книга открывается статьей французского антрополога Клодин Коэн, посвященной алтайским стоянкам времен палеолита и, в частности, Денисовой пещере, находки которой, как мы все хорошо помним, перевернули представления о происхождении человечества. Интерпретация, которую К. Коэн дает истории гомининов, а также «модели» их африканского происхождения, в некотором смысле отличается от видения этой проблемы рус-

---

ского; под общей редакцией Е. Е. Дмитриевой; вступ. статья Е. Е. Дмитриевой. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 816 с. (Серия «Интеллектуальная история»)

скими антропологами. Впрочем, также и в этот текст история внесла свои коррективы: статья К. Коэн была написана в 2017 г., а уже в 2018 г. международная группа исследователей совершила новые открытия в области ДНК-исследований костных останков Денисовой пещеры. Что в свою очередь позволило пересмотреть и хронологию миграции неандертальцев между Восточной и Западной Евразией.

Следующая затем работа французской исследовательницы румынского происхождения Анки Дан («Северо-восток в эпоху, предшествовавшую открытию Сибири: западные утопии и дистопии») являет собой в своем роде уникальную суммарную реконструкцию тех представлений, которые существовали в Античности, в первые века христианства, а также в эпоху Средних веков о Северо-Востоке ойкумены еще задолго до того, как Россией была открыта Сибирь. Представления эти, как показано в статье на обширном источниковедческом материале, нашли отражение в утопиях о существовании райских земель и одновременно антиутопиях о загробном (инфернальном мире), создателями и носителями которых были народы северных степей, иранское и семитское население Востока, а также греки и римляне. В статье вскрываются также географические и исторические реалии, которые могли скрываться за фантастическими представлениями о сражающихся с грифонами аримаспах, о счастливом народе гиперборейцев, живущем по ту сторону Царства северных ветров, но также и библейскими Гогой и Магогой, в которых сублимировался страх перед Концом света. То, как в течение длительного времени реалии и вымысел о северо-востоке достигали Средиземноморья, является иллюстрацией тех культурных процессов и перемещений, посредством которых человечество создавало образ нашего мира.

Статья живущего во Франции, работающего в Финляндии нашего соотечественника Константина Банникова «Плато Укок: перекресток эпох и культур» особенно ценна тем, что в ее основу положены собственные наблюдения ученого за кочевой жизнью укокских казахов и стратегиями их кочевой миграции (К. Банников — один из немногих антропологов, кто сам провел несколько зим на плато Укок и принимал, в частности, уча-

стие в нашумевшей истории обнаружения на плато «алтайской принцессы»).

В статьях Мишеля Эспаня («Германия эпохи Просвещения и немецкие исследователи Сибири»), Ларисы Мукаевой («... Прославился многими открытиями»: из истории экспедиционных исследований на Алтае французского ученого Э.Л. Патрена (1780-е гг.) и Изабель Калиновски (Вальдемар Иохельсон, Франц Боас и Сибирь)») подчеркивается важность сибирской темы для немецких и французских ученых XVIII и XIX столетий. Так, например, по мысли Мишеля Эспаня, кропотливое изучение этой новой для немецкой науки темы позволило выйти в XVIII в. на новый уровень понимания ряда этнических, философских и религиозных вопросов. Именно в этот относительно ранний период возникает понимание того, что в основе национальной идентичности народов лежат язык и мифология (открытие, которое традиционно приписывается скорее гейдельбергским романтикам).

О едином пространстве, объединяющем различные формы искусства (наскальные рисунки, каменные скульптуры, предметы прикладного искусства), идет речь в статье алтайского археолога Никиты Константинова («Об одной теме в сюжетном изобразительном искусстве населения Центральной Азии Эпохи раннего Средневековья»).

В этом же разделе «Сибирь и духовные практики» рассматриваются мифо-ритуальные системы народов Сибири в контексте тех изменений, что происходят в регионе в последние десятилетия (статья московского этнолога и фольклориста Ольги Христофоровой). Семантике монгольских и бурятских ритуалов посвящена работа Юлии Ляховой. Над эсхатологическими представлениями народов Алтая размышляет Дмитрий Доронин (статья «Огонь, потоп и война с востока: культурный трансфер в современных эсхатологических представлениях на Алтае»). Последняя работа, ставшая результатом полевых исследований ее автора в Горном Алтае, убедительно демонстрирует, что, вопреки мнению ряда современных исследователей, эсхатологическая тематика на Алтае переживает в настоящее время своеобразный ренессанс, что находит отражение в различных устных и письменных жанрах (стихотворные силла-

бические тексты-пророчества, прозаические эсхатологические рассказы, тексты визионеров, короткие рассказы-предсказания к случаю и ритуализованные вечерние «беседы у огня», которые приводит автор).

Раздел «Сибирские языки и этносы» представлен статьями трех французских и одного московского исследователя, который сам является уроженцем Якутии (Семен Макаров, автор главы о якутских олонхо). Что касается Кароль Ферре, продемонстрировавшей в своей работе феноменальное богатство тюркских, и более конкретно, якутского языка в области коневодческой лексики, вообще трудно представимое для человека европейской культуры, а также Клемана Жакму и Янна Боржон-Приве, виртуозно показавших на примере современного алтайского эпоса, как изменилась в нем функция традиционных эпических персонажей, то нельзя не отметить: степень вживания этих молодых французских (европейских) исследователей в алтайскую и якутскую культуру сама по себе является яркий пример культурного трансфера.

Литературному освоению Сибири и созданию сибирского мифа как в русской, так и европейской культурах посвящен последний раздел книги. Новосибирский (Валерий Мароши) и горноалтайские (Татьяна Шастина и Мария Останина) исследователи повествуют в своих статьях об английских путешественниках середины XIX в. по Сибири Т. Аткинсоне и его жене Люси Аткинсон, создавая своего рода дилогию мужского и женского освоения алтайского края. В статье об «опоньском царстве» староверов-бегунов и «духовном подвиге» Н.В. Гоголя» Екатерина Дмитриева демонстрирует связь, что существует между замыслом продолжения «Мертвых душ», действие которых, по одной из версий, должно было быть перенесено в Сибирь, и сектой раскольников-бегунов, мыслившей Алтай как путь в царство Белых вод (вариант: «опоньское царство»), топос спасения и построения рая на земле.

Включенности Алтая в важнейшие нравственные, социальные и философские построения Ф.М. Достоевского посвящена статья горноалтайского исследователя Павла Алексева «Алтай и Китай в имперской географии Ф.М. Достоевского». К теме Беловодья вновь возвращается, на этот раз в творчестве

Николая Рериха, французская славистка и один из лучших знатоков ориентализма в русской литературе Дани Савелли (статья «От Шамбалы к Беловодью, от буддизма к теософии: Алтай Николая Рериха»). Петербургский исследователь Александр Дубровский публикует в своей работе материалы архива сибирского поэта Г.А. Вяткина, хранящиеся в отделе рукописей ИРЛИ РАН. Идеологический, литературный и общественно-политический контекст письма Ромена Роллана, обращенного к сибирским писателям и написанного по просьбе А.М. Горького, анализирует в последней главе книги Марина Ариас-Вихиль, впервые публикуя текст самого письма.

В завершение хочется сказать: в 2017 г. на берегу Телецкого озера (на базе Горноалтайского университета) мы провели совместный русско-французский коллоквиум, названием которого и стало заглавие публикуемой ныне книги. Для многих из тех, кто был участником этого незабываемого коллоквиума, он стал еще и родом экзистенциального открытия: умозрительные построения на удивительной алтайской земле, все еще наполненной древней энергией скал, в которых все еще творят свои камлания алтайские шаманы, неожиданно обрели плоть и кровь. А встречи с людьми, населяющими край, их рассказ о своих судьбах и тех преданиях, на которых они выросли, дали понять: *культурные перемещения* не есть теоретический конструктор. Они и наша судьба.

*Екатерина Дмитриева,  
Павел Алексеев,  
Мишель Эспань*

**СИБИРЬ  
КАК  
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ  
КОНСТРУКТ:  
АНТРОПОЛОГИЯ  
И ИСТОРИОГРАФИЯ**





Клодин Коэн

**ИСКОПАЕМЫЙ ЧЕЛОВЕК НА АЛТАЕ:  
ГЕНЕТИЧЕСКИЙ ОБМЕН И КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР  
В ЭПОХУ ПАЛЕОЛИТА**

**Сведения об авторе:** Клодин Коэн — историк науки, специализирующийся на истории доисторической и эволюционной биологии, профессор Высшей Школы социальных наук (EHESS, CRAL, Париж, Франция), адъюнкт-профессор Практической школы высших наук Научно-исследовательского института биогеологии (Дижон, Франция)

**E-mail:** cohen@ehess.fr

Orcid 0000-0003-0621-8783

**Аннотация:** Долгое время представление о человеческой эволюции рассматривалось в концептуальных рамках единого пути прогресса. За последние 50 лет видение стало намного сложнее. Резкой критике подверглась линейная модель, в которой история гомининов представляется как разветвляющаяся схема: согласно этой схеме *Homo sapiens* появился в Африке и впоследствии заменил все архаичные виды гомининов, встретившиеся ему на пути в Азии и Европе около 50 000 лет назад. Подобная модель «африканского происхождения» должна быть пересмотрена. Отношения между хомо сапиенсом, неандертальцами и другими гомининами гораздо сложнее, чем предполагалось до сих пор. Похоже, что во время позднего плейстоцена сосуществовали разные виды гомининов, иногда они разделялись и подвергались гибридизации. Денисова пещера на Алтае представляет собой знаменательное тому доказательство.

Благодаря этому важному открытию и его научным, а также гносеологическим последствиям, Алтайский край сегодня является важным перекрестком не только в истории рода *Homo*, позволяя реконструировать происхождение и эволюцию нашего вида, но он также позволяет внести коррективы в современную палеоантропологию, доисторическую археологию и молекулярную биологию и поднять вопрос относительно отношений, существующих между этими дисциплинами.

**Ключевые слова:** Денисовцы, человеческое разнообразие, эволюция человека, *Homo sapiens*, гибридизация, неандертальцы, молекулярная биология.

**Благодарности:** Я искренне благодарю Мишеля Эспаня и Екатерину Дмитриеву: они дали мне возможность побывать на Алтае и представить свою работу в рамках увлекательного коллоквиума, организованного ими в июне 2017 года. Хочу выразить особенную благодарность моему другу Владиславу Монастырскому за теплый прием и гостеприимство, а также за то, что он сопровождал меня в незабываемом путешествии по Алтайским горам до Денисовой пещеры. Наконец, я благодарю профессора Михаила Шунькова за то, что он дал мне возможность посетить эту пещеру и был в ней моим гидом.

*Claudine Cohen*

DENISOVA CAVE:

A PALEOLITHIC AND SCIENTIFIC CROSSROAD

**Information about the author:** Claudine Cohen is a science historian, specializing in the history of Prehistoric and Evolutionary sciences. She is a chair Professor at the School for Advanced Study in the Social Science (EHESS, CRAL), (Paris, France), and an adjunct chair Professor at PSL University, Practical School for Advanced study, Biogeoscience Research Institute (EPHE, Dijon, France).

**E-mail:** cohen@ehess.fr

Orcid 0000-0003-0621-8783

**Abstract:** For a long time, the representation of human evolution was thought of within a simple conceptual framework, as a single line of progress. During the last 50 years, the vision became much more complex. The linear model was strongly criticized, and the history of Hominins could be conceived of as a branching scheme, with *H. Sapiens* emerging in Africa and subsequently replacing all archaic Hominin species they found on their way throughout Asia and Europe from 50,000 years ago onward. This “out of Africa” model needs now to be revised. The relationships between *Sapiens* on the one hand, and Neanderthals and other hominins on the other, are much more complex than had been hitherto conceived. It now appears that during the Late Pleistocene different species of Hominin coexisted, sometimes shared cultures and hybridized. The cave of Denisova in the Altai gives us a remarkable case of this issue.

With this important research going on and its scientific as well as epistemological implications, the Altai region appears today as a major crossroads not only for the history of the genus *Homo* and for the reconstruction of the origin and evolution of our species, but also for the articulation of current research in paleoanthropology, prehistoric archaeology and paleomolecular biology, and for the questions related to the relationships between these disciplines.

**Key words:** Denisovans, human diversity, Human evolution, *Homo sapiens*, hybridizations, Neandertals, molecular biology.

**Acknowledgements:** Je remercie chaleureusement Michel Espagne et Katia Dmitrieva, qui m'ont donné l'opportunité de me rendre dans l'Altai et de présenter mes travaux dans le cadre du passionnant colloque qu'ils ont organisé en juin 2017. Je tiens à dire toute ma reconnaissance à mon ami Vladislav Monastyrsky pour la générosité de son accueil et son hospitalité, et pour m'avoir conduite, en un inoubliable périple dans les montagnes de l'Altai, jusqu'à la grotte Denisova. Je remercie enfin le Professeur Michail Shunkov de m'avoir donné la possibilité de visiter cette grotte, et de m'avoir guidée dans cette exploration.

Длительное время изучение доисторического периода человечества было сосредоточено на Западной Европе: именно во Франции палеоантропология и доисторическая археология сформировались как науки о праистории человека и его развитии начиная с середины XIX в. Исследования, проводившиеся в низовьях Соммы, принесли доказательства существования ископаемого человека [Cohen, Hublin 2017] и позволили выделить в необъятных доисторических временах эпоху палеолита — периода, к которому относят использование первых колотых каменных орудий и появление групп охотников-собирателей, и неолита — эпохи каменных шлифованных орудий, начала оседлости, появления сельского хозяйства и животноводства<sup>1</sup>. Именно на севере и юго-западе Франции были обнаружены стоянки эпохи палеолита и неолита, определившие хронологию мировой праистории в том виде, в каком она представлена на сегодняшний день. В последующие десятилетия следы ископаемых людей и предметов их материальной культуры были выявлены также и на других стоянках, обнаруженных в Германии, Бельгии, Англии и Испании. Итак, эволюция человека стала рассматриваться как постепенное становление, предполагающее последовательное появление в наших регионах неандертальцев, ремесленников мустьерской культуры, а затем *санинсов* — носителей культуры верхнего палеолита, включающей в себя граветтскую, солотрейскую и мадленскую культуры. На

---

<sup>1</sup> Об определении палеолита и неолита см.: [Lubbock 1865].

рубеже XX в. новые находки питекантропов Явы и синантропов Китая продемонстрировали существование гораздо более древнего человека, датируемого уже ранним палеолитом. Начиная с 1950-х гг. эпицентр исследований переместился в Африку, и объектом их стала история человеческого рода на протяжении многих миллионов лет, выявившая множество архаичных форм существования человека, а также форм родственных или предшествующих современному человеку [Correns 1980]. Африка была тогда признана колыбелью человечества, в настоящее время она рассматривается как место возникновения популяций, принадлежащих к различным, сменявшим друг друга видам рода *Homo* (*Homo erectus*, *Homo sapiens*), и отправная точка их миграции в евразийские регионы.

В течение последних пятидесяти лет в полевых и лабораторных исследованиях ученые пытались пролить свет на значительно усложнившуюся историю, понять способы существования многочисленных человеческих подвидов, их взаимосвязь на биологическом и материальном уровнях, а также их возможные контакты. Период перехода от среднего палеолита к верхнему, в течение которого исчезают неандертальцы и во всем древнем мире утверждается человек современного вида, находится сейчас в центре внимания исследователей.

Исследования на Алтае, которые ведутся в течение последних десятилетий, внесли свою лепту в возможное решение вопроса. Они привнесли новые элементы, помогающие понять адаптацию гомининов в Евразии в эпоху плейстоцена и попытаться определить систему родственных связей и маршруты, по которым следовали различные человеческие популяции на старом континенте. Наряду с палеоантропологией (изучением ископаемых останков человека) и доисторической археологией, изучающей их материальную культуру, молекулярная биология и генетика популяций открывают новые возможности для создания филогенетической систематики на основе более точного выявления родственных связей, взаимодействия и разграничения ископаемых видов. Совместные исследования в области доисторической археологии, палеоантропологии и палеогенетики привели к обнаружению в этих районах Алтая следов присутствия нескольких человеческих форм, некоторые из которых до

сих пор были неизвестны, заставляя исследователей пересмотреть свои представления о разнообразии человеческих видов, существовавших в данные периоды, их возможной гибридизации и формах культурного обмена.

### **I — Стоянки палеолита на Алтае**

Алтай — один из самых богатых ископаемыми останками регионов в России [Derevianko, Postnov 2005]. Каменные артефакты эпохи раннего палеолита, обнаруживаемые в соседних с Центральной Азией регионах, позволяют сделать вывод, что первоначальное заселение Сибири могло произойти 800 000 лет назад или, возможно, даже раньше: на Алтае, на стоянке Карамы, расположенной в долине реки Ануй, были обнаружены первобытные орудия труда, галечные изделия, вытесанные из крупных фрагментов местных вулканических пород [Shunkov 2017: 19–20], которые, по-видимому, свидетельствуют о существовании очень древней волны миграций из Африки. Однако доказательства человеческого присутствия в Сибири в эту эпоху остаются разрозненными, и данных по-прежнему недостаточно, чтобы реконструировать характер первоначального заселения этого региона.

Мы находим свидетельства продолжительной человеческой деятельности на Алтае в период, начавшийся 300 000 лет назад и продолжавшийся до 30 000 лет, — очаги с остатками каменных индустрий, человеческими костными останками вперемешку с костями животных. Интенсивные исследования, проводимые с 1970-х гг. в этих регионах, действительно позволили выявить около десятка крупных стоянок среднего и верхнего палеолита; некоторые из них демонстрируют последовательные этапы развития человеческой деятельности, такие как Денисова пещера, пещера Окладникова, Кара-Бом и открытая стоянка Усть-Каракол-1.

Так же, как и Европа, Южная Сибирь испытала значительные изменения климата в период плейстоцена, чередование глобальных потеплений и ледниковых периодов. Исследования в области палеонтологии, палеоботаники и палинологии дали более точное представление о преобразованиях, происходивших в местном ландшафте, флоре и фауне [Shunkov 2017: 32–

39]. При этом северо-западные районы Алтая, расположенные вдали от высокогорных ледников, обладали, по-видимому, относительно стабильными и благоприятными для проживания людей условиями окружающей среды [Shunkov 2017: 39].

В среднем и верхнем плейстоцене гоминины действительно находили убежище в пещерах, расположенных порой на довольно значительной высоте: стоянка Кара-Бом во впадине, окруженной горами высотой 2300 м, располагалась на высоте более 1000 м; Денисова пещера и открытая стоянка Усть-Каракол в северо-восточной части Алтая — на высоте 700 м, пещера Окладникова — на высоте 300 м. Среди стоянок, изучаемых в этом районе, Денисова пещера является самой большой и одновременно самой примечательной. Известная с давних времен, свое название она получила от имени отшельника старообрядца Дионисия (в просторечии — Дениса), который жил здесь в XVIII в. Она расположена в районе Бащелакского хребта на западе Алтая, недалеко от села Черный Ануй, примерно в 150 км к югу от Барнаула. На сегодняшний день она находится на высоте 670 м над уровнем моря и возвышается с севера на юг на 28 м над долиной реки Ануй, протекающей внизу. Начиная с периода среднего палеолита эта долина, которую пощадил ледники, была убежищем охотников-собирателей. В этой долине известны также несколько других открытых стоянок эпохи палеолита, например, Ануй-2 и Каракол.

Денисова пещера содержит значительное количество палеолитических культурных слоев, представляющих разные эпохи развития человечества — от древнего среднего палеолита до верхнего палеолита. Деятельность человека, представленная в ее стратиграфии, насчитывает взаимное расположение 22 культурных слоев, наиболее древний из которых относится к 282 000 г. до н.э. Русские историки, изучающие первобытные общества, выделяют в них четыре основные фазы человеческой жизнедеятельности [Shunkov 2017: 45]. Это культуры древнего среднего палеолита в нижней части стратиграфического ряда (слои 22 и 21); затем мустьерские комплексы среднего палеолита (слои 20–12), которые сменяет так называемая культура «начальной стадии верхнего палеолита» (уровень 11) с характерным для нее смешением мустьерской каменной индустрии с более раз-



**Илл. 1.** Современный вход в Денисову пещеру. Расположен неподалеку от деревни Черный Ануй, примерно в 150 км к югу от Барнаула, пещера возвышается на 28 м над долиной реки Ануй, протекающей внизу

витыми индустриями на камне и кости (они обнаруживаются чаще всего на украшениях и символических объектах). И, наконец, индустрия позднего палеолита (слой 9). Преемственность этих уровней показывает присутствие, а может быть, и одновременное сосуществование в этих местах нескольких различных групп древнейших людей.

## **II — Виды ископаемых останков людей на Алтае**

### **1 — Неандертальцы**

Неандертальцы — это вымершие гоминины с массивным и плотным телосложением, низким лбом, с лицом, походящим на морду животного, с черепной коробкой, вмещающей в себя мозг, способность которого была почти идентична современному человеку. Они жили в условиях ледникового периода, так что вполне могли пересекаться с *Homo sapiens* в разных регионах Западной Европы и Ближнего Востока [Maureille, Vandermeersch 2007]. Они появляются примерно 200 тысяч лет назад на северо-западной оконечности Евразии, сменив известные на Пиренейском полуострове и на юге Западной Ев-

ропы *Homo heidelbergensis*, а также известные в период от 400 до 200 тысяч лет назад обитавшие в этих регионах «донеандертальские» виды, и исчезают менее 30 тысяч лет назад. Их находят в Западной, Восточной и Южной Европе, Франции, Германии и Греции, Хорватии, на Ближнем Востоке и на Кавказе [Hublin, Seytre 2008]. До недавнего времени самой восточной неандертальской стоянкой была стоянка Тешик-Таш в Узбекистане, но открытие на Алтае неандертальских индустрий и костных останков увеличивает расстояние, на которое эти гоминины проникали в Азию, на несколько тысяч километров.

На северо-западе Алтая несколько стоянок действительно характеризуются множественным наложением культурных слоев периода среднего палеолита, что свидетельствует о длительном пребывании неандертальцев в этих регионах. Это пещера Окладникова, расположенная в низком горном хребте Алтая в бассейне реки Ануй на высоте 14 м над рекой, состоящая из каверны и разветвленной сети галерей и коридоров, а также пещера Чагырская, расположенная на высоте 25 м над долиной реки Чарыш. Стратиграфия этих двух пещер — обе выходят на юг и идентифицированы как мустьерские охотничьи лагеря — представляет собой несколько уровней (слоев), характеризующихся однородными артефактами, в эволюции которых не наблюдается резкого разрыва: речь идет об изделиях на отщепях и нерегулярных пластинах, полученных в результате «радиального дебитажа с уменьшением компонента по параллельной и леваллуазской технологии расщепления камня» [Shunkov 2017: 24], что, по-видимому, представляет собой особую региональную индустрию среднего палеолита, названную исследователями «сибирячихинской» [Derevianko 2013: 89–103].) Неандертальское присутствие подтверждается останками костей, эксгумированными в пещере Окладникова и морфологически идентифицированными палеоантропологами; эта же идентификация подтверждается исследованием ДНК, извлеченной из окаменелых костей.

Костный фрагмент фаланги человеческой ноги был обнаружен в 2010 г. в 11-м слое Денисовой пещеры, датированный возрастом 50 тысяч лет. Эта кость, сохранившаяся в вечной мерзлоте, была выбрана для изучения древней ДНК. Группа Ин-



ститута эволюционной антропологии общества Макса Планка в Лейпциге, которая с 1990-х гг. специализировалась на разработке методов, позволяющих изучать ДНК ископаемых, смогла точно определить на основе изучения митохондриальной и ядерной ДНК этого костного фрагмента его принадлежность к виду *Homo neandertalensis* [Prüfer 2014: 43–49]. Поздняя датировка этих останков по сравнению с другими неандертальцами на Алтае заставляет думать, что они могут представлять «относительно небольшую популяцию неандертальцев», которая, вероятно, мигрировала на Алтай во время «появления анатомически современных людей на Кавказе или в западной части Центральной Азии» [Shunkov 2017: 25].

## 2 — Создание денисовского человека

В июле 2008 г. молодой археолог Александр Цыбанков обнаружил на том же уровне (слой 11), рядом со входом в пещеру, крошечный кусочек кости, который исследователи идентифицировали как дистальный конец неполно окостеневшей человеческой фаланги, принадлежавший скорее всего юной особи, однако точную его принадлежность неандертальцам или *сapiенсам* определить оказалось тогда невозможно. Российские исследователи передали этот фрагмент в Институт общества Макса Планка в Лейпциге, чтобы определить точный характер ископаемого.

ДНК этого фрагмента также сохранилось. Митохондриальная ДНК, а затем и ядерная ДНК были секвенированы и реплицированы методом амплификации генов ПЦР (полимеразная цепная реакция)<sup>2</sup> [Innis 1988]. Выводы оказались неожиданными, даже невероятными: согласно первому исследованию, опубликованному в журнале «Nature» в апреле 2010 г. и посвященному митохондриальной ДНК [Krause 2010], эта маленькая кость принадлежала гоминину, который не был напрямую свя-

---

<sup>2</sup> Методы усиления гена ПЦР, разработанные в 1987 г., позволяют копировать в большом количестве (с коэффициентом умножения порядка миллиарда) последовательность ДНК или РНК, извлеченную из небольшого количества нуклеиновой кислоты: они сделали возможным извлекать ДНК из очень древних окаменелостей путем усиления небольших, деградированных или модифицированных фрагментов ДНК.

зан ни с неандертальцами, ни с *Homo sapiens* и молекулярные характеристики которого оставались неизвестны генетикам. Коренной зуб — крупный М3 (третий моляр) нижней челюсти, с сильно раздвинутыми корнями примитивного вида, который был обнаружен в 2000 г. на уровне 11.1, примерно современном тому, где была обнаружена фаланга, подтвердил присутствие в Денисовой пещере до сих пор неизвестного гоминина.

Генетическое исследование костного фрагмента показало, что это была особь женского пола в возрасте от 5 до 8 лет, со смуглой кожей, коричневыми волосами и карими глазами. Сравнение генома с современными людьми показало разницу в 8 генах, обеспечивающих работу и развитие мозга, в 4 генах, определяющих цвет кожи, и 6 — цвет глаз. С тех пор начали говорить о новой форме гомининов, «денисовцев», которые жили, предположительно, чуть более 50 тысяч лет назад (согласно стратиграфическому методу датирования), и 72 тысяч лет (согласно молекулярным часам [Prüfer 2017]), и, следовательно, могли быть современниками последней волны неандертальцев, прибывших в эти регионы.

Эта научная конструкция представляет собой увлекательный эпизод в истории биологии: все происходит так, как если бы биологическую форму можно было идентифицировать, то есть определить путем лабораторного исследования ее молекулярные характеристики. Именно они позволят, лучше, чем сохранившиеся целиком ископаемые останки древних людей (и тем более, если таковых не имеется), узнать происхождение и историю биологического вида, его филогенетические связи с другими гомининами, — узнать не только его физические характеристики (цвет глаз, волос и т. д.), но и умственные. Подобная операция знаменует триумф высоких технологий над традиционными методами в том латентном споре, который уже почти полвека ведут между собой натуралисты и молекулярные биологи. С созданием денисовского человека (здесь подразумеваются сразу три смысла: его обнаружение, научное осмысление и создававшаяся вокруг него легенда) молекулярная палеонтология сделала новый, давно ожидаемый прорыв, доказав возможность восстанавливать ранее неизвестную форму из любой или почти любой ее части.

Однако это исследование не избежало колебаний и неопределенностей. В экспериментальных процедурах, в результате которых удалось идентифицировать денисовцев, выявились некоторые неясности. Учитывая применение технологии амплификации генов ПЦР к фрагментам ДНК очень небольшого размера, возможно или даже вполне вероятно предположить загрязнение останков экзогенными ДНК. Чувствительность ПЦР реализуется в действительности не только на молекулах, характерных для древних тканей, но и на экзогенных молекулах, таких как бактерии, или на молекулах, привнесенных людьми, которые к ним приближались (например, собирателями или экспериментаторами), что затрудняет анализ древних образцов, приводя к увеличению риска загрязнения. С другой стороны, примечательно, насколько противоречивыми были выводы, сделанные из различных экспериментов: первое исследование, объектом которой стала митохондриальная ДНК, показало, что денисовцы отделились от линии предков *sapiens*/неандертальцев более миллиона лет назад. Этот вывод превратил гоминина из Денисовой пещеры в своего рода архаичного *erectus*, устойчивое присутствие которого в этом регионе Сибири остается загадкой. Несколько месяцев спустя, в декабре 2010 г., в новой публикации, на этот раз посвященной ядерной ДНК [Reich 2010: 1053–1060], были продемонстрированы совершенно иные результаты: денисовская ветвь отделилась от неандертальцев менее 400 тысяч лет назад (то есть после разделения сапиенсов и неандертальцев), следовательно, она может представлять собой родственную, преимущественно азиатскую, разновидность неандертальцев.

Являются ли денисовцы популяцией, видом или подвидом? Биологи Лейпцига на первых порах ограничились названием ископаемых останков по месту их обнаружения, не делая их объектом систематизации. Две или три особи, найденные на одной стоянке, не составляют вид, ни даже популяцию... Однако некоторые ученые уверенно говорят о *Homo denisovensis* или *Homo altaiensis*. Для них денисовцы вполне могли быть полноценным видом, представленным уже известными окаменелостями из Юго-Восточной Азии: некоторые «архаичные *sapiens*» из Китая, вероятно, тоже могли быть денисовцами, не

ведавшими друг о друге. Гипотеза была выдвинута относительно китайских окаменелостей из Дали<sup>3</sup> и из Суйцзяо [Xing 2015: 224–240], а также нижней челюсти древнего человека *Penghu* [Chang 2015], извлеченной с морского дна недалеко от Тайваня. Однако характер китайских окаменелостей не слишком свидетельствует о данном родстве. Денисовцы до сих пор идентифицируются только по их молекулярным характеристикам, а их анатомические черты практически неизвестны. Только исследование генома могло бы подтвердить их принадлежность: но ни одну ДНК не удалось извлечь из китайских окаменелостей, а потому гипотеза остается исключительно умозрительной.

### III — Гибридизации, обмены, трансферы<sup>4</sup>

Таким образом, неандертальцы, денисовцы и *sapiens* присутствовали на Алтае, и эти три человеческих вида обитали в Денисовой пещере. Остается решить вопрос о том, было ли их присутствие в этом месте одновременным или последовательным: какие доказательства мы имеем, чтобы говорить о встрече между этими различными популяциями, их гибридизации, контактах и даже культурном трансфере, которые могли иметь место между ними?

Наличие их ископаемых останков в одних и тех же культурных слоях и следы их гибридизации, выявленные сравнениями их же геномов, заставляют думать, что неандертальцы и дени-

---

<sup>3</sup> Сведение, которое мне сообщил Жан-Жак Ублин в устной беседе.

<sup>4</sup> Статья К. Коэн была написана в 2017 г., поэтому материал III раздела «Гибридизации, обмены, трансферы» необходимо уточнить в связи с новыми открытиями в области ДНК-исследований костных останков, найденных в Денисовой пещере. В 2018 году в журнале «Nature» международная группа исследователей опубликовала данные о том, что образец кости «Денисова 11» был идентифицирован как принадлежащий гибриду в первом поколении (мать — неандерталка, отец — денисовец). При этом мать происходила из популяции, более тесно связанной с европейскими неандертальцами, чем с теми, чьи останки были найдены в Денисовой пещере. Исходя из этих данных, В. Слон, Ф. Мафессони и др. предположили, что миграции неандертальцев между Восточной и Западной Евразией начались позднее 120 тысяч лет назад, а «смешение между позднплейстоценовыми гомининами было обычным явлением» (см.: [Slon, Mafessoni, Vernot 2018: 113–116]). (Примеч. ред.).

совцы сосуществовали в этих регионах в одну (или несколько) эпох, с точностью определить которые невозможно. Действительно, 11-й слой Денисовой пещеры был датирован возрастом 50 тысяч лет, в то время как молекулярные датировки костного фрагмента денисовца определяют возраст в 72 тысяч лет, возраст же зубов и других фрагментов оказывается еще древнее — около 120 тысяч лет.

С другой стороны, гибридизации, вероятно, происходили также между денисовцами и *sapiens*. Молекулярные исследования обнаружили 6% следов генома денисовского человека (что весьма немало) у предков нынешних жителей Меланезии от Папуа (Новой Гвинеи) до Австралии, и это указывает на широкое распространение этих гомининов на юго-востоке Азии. Еще более удивительно, что генетические родственные связи с денисовцами также были обнаружены при анализе протонеандертальских ископаемых останков в Сима де лос Уэсос в Испании [Meyer 2014: 403–406]: чтобы объяснить родство сибирской формы с 400-тысячелетними испанскими неандертальскими окаменелостями, следует ли ссылаться на крупнейшие миграции, о которых мы даже не имеем свидетельств? или же можно сделать предположение, что обе эти формы сохраняют некоторые архаические черты, которые были удалены из генома более поздних неандертальцев и сапиенсов [Stringer 2015]?

В конце среднего палеолита встречи между различными человеческими популяциями, похоже, привели к сложным культурным обменам. Известно, что на Ближнем Востоке около 90 тысяч лет назад неандертальцы и сапиенсы были представителями одной и той же «мустьерской» культуры. Во многих стоянках позднего среднего палеолита, от западных областей Европы до русской равнины и на окраинах Азии, местные культурные компоненты смешивались с новыми. Предметом ожесточенных дебатов стали индустрии, такие как шательперонская культура в Западной Европе, улузийская культура средиземноморского региона в Италии и Греции, селетская и богуницкая культуры Центральной Европы и костенковско-стрелецкая культура России. Их иногда приписывали *sapiens*, иногда одним только неандертальцам, а иногда, обмену, между ними происходившему. Вероятно, можно было бы выявить даже формы взаимного

обучения, «аккультурации» [D’Errico 1998: 1–44], «распространения идей от одной группы к другой» при отсутствии реального контакта [Otte 2014: 50] или даже простой конвергенции... «Каждая часть Европы демонстрировала различную реакцию, порой весьма непростую, но все они в конечном итоге приняли новый образ жизни, отразив свою судьбу в произведениях искусства, в религиозных представлениях и в их отношении к животному миру. Началась новая история общеевропейских культур», — пишет Марсель Отте [Otte 2014: 50], освещая этот сложный переход от среднего палеолита к верхнему, происходившему в Европе.

Алтай дает нам оригинальные свидетельства подобных культурных взаимодействий, происходивших в Азии. Стоянки на Алтае обнаружили, как уже отмечалось, множество предметов, изготовленных из камня и костей. 11-й слой, тот, в котором были найдены фрагменты денисовской и неандертальской костей, содержит ряд артефактов, позволяющих определить их как характерные объекты мустьерской эпохи, но также и других, сходных с артефактами верхнего палеолита на Западе. Тонкие кремниевые инструменты, изготовленные дебитажом лезвия (т.е. сколом тонкого слоя или пластинки), инструменты, изготовленные из кости, уже явно напоминают культуру современного человека. Здесь же была найдена игла с ушком размером в 7,5 см — самая древняя из известных нам, свидетельствующая об утонченных технологиях изготовления одежды и сложных методах шитья, а также множество элементов украшений: кулоны из оленьих зубов, бусины, вырезанные из кости или из яичных скорлуп... Также там был обнаружен фрагмент тончайше полированного браслета из зеленого хлоритолита и несколько колец из мрамора и слоновой кости [Derevianko 2008: 13–25]. Эти предметы, датированные русскими историками первобытного мира как «ранний верхний палеолит», напоминают уже культуру *Homo sapiens*, присутствие которой прослеживается в верхних слоях. Творения ли это таинственных денисовцев [Shunkov 2017: 48–51]? Или же результат их встречи с сапиенсами, уже появившимися в этом регионе в конце среднего палеолита? Для английского палеонтолога Криса Стрингера [Stringer 2015: 15542–15543] речь идет всего лишь об индустрии, харак-

терной для культур *sapiens* верхнего палеолита. По его словам, 11-й слой Денисовой пещеры — это настоящий «палимпсест», стратиграфия которого местами указывает на обвал и проникновение выше лежащих слоев в нижние: элементы из более высоких уровней, вероятно, смешивались с более старыми слоями. В данной интерпретации *sapiens* попросту заменил формы гомининов, локально существовавшие в верхнем палеолите.

Однако выдвигаются и другие гипотезы. Русские историки, работающие в этих регионах на протяжении десятилетий, выступают за непрерывность местного развития: они отстаивают «одновременно и непрерывность развития палеолитических традиций в течение по меньшей мере 280 000 лет, и зарождение культурных традиций верхнего палеолита из субстрата местного среднего палеолита. Это предполагает не только культурную, но и генетическую преемственность доисторических популяций Алтая, а также указывает на то, что неандертальцы и денисовцы в равной степени являются носителями традиций среднего палеолита. Денисовцы, однако, образуют, по видимому, локализованную популяцию» [Shunkov 2017: 25]. Волна мигрантов-сапиенсов, прибывших в конце среднего палеолита, вероятно, встретила этих местных жителей и смешалась с ними. Впоследствии, вероятно, лет 30 тысяч назад, новые группы сапиенсов населяли этот регион, внедряя в него культуры, типичные для верхнего палеолита, и смешиваясь с населением, уже присутствующим в этих местах.

В основе этого предположения лежит так называемая «мультирегиональная» [Wolpoff, Thorne: 176–200] модель происхождения *Homo sapiens*. По мысли русских историков Анатолия Деревянко и Михаила Шунькова, сапиенсы верхнего палеолита состояли из новоприбывших, смешавшихся с локальными человеческими популяциями, развитие которых происходило на месте. Таким образом, культура денисовцев представляет собой непрерывное местное развитие, что берет начало в архаике. С ней в разное время смешивались элементы неандертальской культуры и культуры *sapiens*. «Данные, полученные со стратифицированных стоянок, четко показывают непрерывность технологических традиций среднего и верхнего палеолита. Индустрии раннего среднего палеолита развива-

лись из местного технокомплекса эпохи среднего палеолита» [Shunkov 2017: 26], — все еще утверждают русские историки. Популяция «денисовцев», которую они иногда называют *Homo sapiens altaiensis*, предположительно развивалась локально и была соответственно не чем иным, как подвидом (расой) *Homo sapiens* — «полицентричным» и политипическим видом, включающим не только генетическое разнообразие, но и разнообразие присутствующих в ней культур.

### **Заключение.**

#### **Доисторический период Алтая и появление *Homo sapiens***

Таким образом, Алтайский край обладает множеством богатых, сложных и захватывающих данных, которые позволяют по-новому поставить вопрос о праистории человека, в том числе, вопрос о том, как протекал этот важнейший период перехода от среднего палеолита к верхнему.

Популяции гомининов, которые путешествовали по обширным просторам Евразии, появившись здесь 1,8 миллиона лет назад [Lordkipanidze 2013: 326–331] в древнем и среднем палеолите, были весьма многочисленны. Широкое распространение неандертальцев во времени и пространстве, имевших свои периоды географической изоляции, которую можно расценить как результат миграции и природных катаклизмов (ледников), предполагает, что их генетическое разнообразие было весьма значительным. С другой стороны, вполне вероятно, что между этими местными популяциями, *Homo erectus* и неандертальцами, а также человеком современного типа происходили многочисленные генетические контакты и «обмены» во время их миграции по миру. Таким образом, отношения между *sapiens*, неандертальцами и другими видами гомининов были гораздо сложнее, чем обычно считается до сих пор, как с биологической точки зрения, так и с точки зрения их культурного обмена.

В свете многочисленных открытий, полученных в результате изучения древней ДНК, в том числе из Денисовой пещеры, «моноцентристская» модель, известная как «out of Africa» [Mellars, Stringer 1989], доминировавшая с 1980-х гг., сегодня должна быть пересмотрена. Слишком долго признавалось,



что наш вид возник недавно и что около 60 тысяч лет назад из Африки он распространился сразу по всему древнему миру, заменив различные местные формы, встречавшиеся у него на пути. Сегодня кажется, что на его пути было несколько групп *sapiens*. В настоящее время представляется, что за последние более чем 120 тысяч лет за пределами Африки появилось несколько групп сапиенсов; что местные виды не были попросту уничтожены и заменены более способной и лучше вооруженной человеческой особью; что различные формы рода *Homo* встречались и неоднократно скрещивались друг с другом в разные времена по всей территории Евразии. «Возможно, что в конце плейстоцена генетический обмен произошел между многими группами гомининов и даже между большинством из них. Вполне вероятно, новые контакты будут обнаружены по мере того, как исследователи смогут получить новые хорошо сохранившиеся древние геномы» [Prüfer 2017].

Богатая «лаборатория», которую сейчас представляют собой алтайские стоянки, вызвала необходимость международного сотрудничества в рамках исследований, которые мобилизуют объединенные ресурсы палеонтологии, доисторической археологии и генетики. Работающие на Алтае международные команды пытаются интегрировать эти различные подходы, найдя общий язык и устойчивую почву, открывающую новые перспективы для познания всей сложности эволюции человека.

В эпистемологическом плане праистория Алтая представляется, таким образом, приоритетной областью, в которой современные научные дебаты обретают конкретную почву. В настоящее время на Алтае существуют различные направления в исследовании праистории человека, фокусирующиеся на тех крупных открытиях, что сделаны в этих регионах. Конечно же, многое остается здесь загадочным, и разнообразие интерпретаций обусловлено не только характером изучаемых стоянок, материалом и используемыми методами, но еще и теоретическими, и даже идеологическими ожиданиями, лежащими в основе различных подходов к этой отдаленной эпохе нашей истории. Вопросы престижа и приоритета в науке, с одной стороны, национальные проблемы, с другой. Все это также определяет конфронтацию различных сторон. Вместе с тем мы надеемся на

то, что из всех этих споров родится обновленное, обогащенное видение истории палеолита человеческого рода и начала нашей человечности.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Chang Chun-Hsiang et al.* The first archaic Homo from Taiwan // *Nature Communications*. 2015. Vol. 6. 2015. P. 1–0.
- Cohen Cl., Hublin J.-J.* Boucher de Perthes, les origines romantiques de la préhistoire. Paris: ed. Belin, 2017.
- Coppens Y.* Le Singe, l'Afrique et l'Homme. Paris: Fayard, 1980.
- Derevianko A. et al.* A Paleolithic bracelet from Denisova cave // *Archaeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia*. 2008. №2 (34). P. 13–25.
- Derevianko A. et al.* The Sibiryashikha facies of the Middle Palaeolithic of the Altai // *Archaeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia*. 2013. Vol. 3. № 1. P. 89–103.
- Derevianko A., Postnov A. V. et al.* The Pleistocene peopling of Siberia: a review of environmental and behavioural aspects. 2005.
- D'Errico Fr. et al.* Neanderthal acculturation in Western Europe? A critical review of the evidence and its interpretation // *Current Anthropology*. 1998. Vol. 39. P. 1–44.
- Hublin Jean-Jacques, Seytre Bernard.* Quand d'autres hommes peuplaient la Terre. Paris: Flammarion, 2008.
- Innis M. A. et al.* DNA sequencing with *Thermus aquaticus* DNA polymerase and direct sequencing of polymerase chain reaction-amplified DNA. *PNAS*, 1988.
- John Lubbock.* Prehistoric Times. Londres: William & Norgate, 1865.
- Krause J. et al.* The complete mitochondrial DNA genome of an unknown hominin from southern Siberia // *Nature*. 2010. Avril. Vol. 464. P. 894–897.
- Lordkipanidze D. et al.* A complete skull from Dmanisi, Georgia, and the evolutionary biology of the early Homo // *Science*. 2013. 18 octobre. Vol. 342. P. 326–331.
- Marcel O.* Néandertal/Cro Magnon, La rencontre. Arles: ed. Errance, 2014. 50 p.
- Maureille B., Vandermeersch B.* (ed.). Les Néandertaliens, biologie et culture. Paris, éditions du CTHS, 2007.
- Mellars P., Stringer Ch.* (ed.). The Human Revolution: Behavioural and Biological Perspectives on the Origins of Modern Humans. Princeton University Press, 1989.
- Meyer M. et al.* A mitochondrial genome sequence of a hominin from Sima de Los Huesos // *Nature*. 2014. Vol. 505 (5483). P. 403–406.
- Prüfer K. et al.* A high coverage Neandertal genome from Vindija Cave in Croatia // *Science*. 2017. 3 november. P. 655–658.
- Prüfer K. et al.* The complete genome sequence of a Neandertal from the Altai Mountains // *Nature*. 2014. 2 janvier. Vol. 505. P. 43–49.

- Reich D. et al.* Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia // *Nature*. 2010. Vol. 468 (7327). P. 1053–1060.
- Shunkov M.V.* Le Troisième homme, préhistoire de l'Altai. Musée National de Préhistoire des Eyzies. RMN, 2017. 162 p.
- Slon V., Mafessoni F., Vernot B. et al.* The genome of the offspring of a Neanderthal mother and a Denisovan father // *Nature*. 2018. Vol. 561. P. 113–116.
- Stringer C.* Deciphering the Denisovans // *PNAS*. 2015. 22 december. Vol. 112, № 51.
- Wolpoff Milford H., Thorne A.G. et al.* Multiregional Evolution: A world-wide source from human populations // *In Origins of Anatomically Modern Humans*. New Yor; London: Plenum Press. P. 176–200.
- Xing S. et al.* Hominin teeth from the early late Pleistocene site of Xujiayao, Northern China // *American Journal of Physical Anthropology*. 2015. Vol. 156 (2). P. 224–240.

Анка Дан

СЕВЕРО-ВОСТОК В ЭПОХУ,  
ПРЕДШЕСТВОВАВШУЮ ОТКРЫТИЮ СИБИРИ:  
ЗАПАДНЫЕ УТОПИИ И ДИСТОПИИ

**Сведения об авторе:** Анка Дан — исследователь древней истории и археологии в Национальном центре научных исследований (CNRS) (Париж, Франция). Ее основные научные интересы сосредоточены на исторической географии Средиземноморья и Черного моря, исследуемой на основе критического сопоставления карт, текстов (она комментирует древние рукописи и надписи) и геоархеологических данных, полученных геофизиками, геоморфологами, геохимиками, палеобиологами и археологами, с которыми она сотрудничает. После учебы в Париже и Реймсе проходила стажировки в Афинах, Берлине и Вашингтоне (штат Колумбия). Автор и издатель трудов: *Coelé-Syrie. Palestine, Judée, Pérée* (ed. with É. Nodet, 2017), *The Library of Alexandria: A Cultural Crossroads of the Ancient World* (ed. with C. Rico, 2017), *Orbis disciplinae. Hommages en l'honneur de Patrick Gautier Dalché* (ed. with N. Bouloux, G. Toliaas, 2017), *Études des fleuves d'Asie Mineure dans l'Antiquité* (ed. with S. Lebreton, 2018).

**E-mail:** anca.dan01@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6468-9327

**Аннотация:** Западные представления о северо-востоке ойкумены возникли еще задолго до открытия в XVIII в. Сибири. В Античности и в Средние века они оформились в виде утопий о существовании райских земель и антиутопий об inferнальном мире, создателями и носителями которых были народы северных степей, иранское и семитское население Востока, а также греки и римляне. Гомер и Эсхил, Клавдий Птолемей и Аммиан Марцеллин полагали, что самые праведные люди, добрые дикари (*bons sauvages*), которых они именовали *abioi*, жили на северо-восточных окраинах мира, от Черного моря до зауральских степей. В VI в. до нашей эры Аристей Проконнеский (которого цитирует Геродот, Максим Тирский и Иоанн Цец (Цецес)) рассказывает мистическую историю о своем фантастическом путешествии через земли исседонов и аримаспов, сражающихся с грифонами, к счастливому народу гиперборейцев, живущему по ту сторону Царства северных ветров. Однако с V в. до нашей эры (в трагических стихах Эсхила и в «Орфической Аргонавтике») эта страна восходящего солнца и золота стала восприниматься как часть подземного мира, орошаемого водами Плутона и Ахерона. В раннехристианские времена Север (помечаемый слева

от рая, если смотреть на восток) превращается в земной ад (Блаженный Иероним, Апокалипсис Павла), населенный десятью потерянными коленами Израиля и народами Гога и Магога. Различные исторические народы отождествлялись с библейскими Гогой и Магогой: готы, гетаи, гунны, хазары, венгры, турки, татары, представлявшие опасность для всех живущих между Ближним Востоком и дальним Западом. Образы этих народов были более навеяны страхом перед апокалипсическим концом, нежели представляли собой отражение их исторического бытия. Это однако не означает, что в досовременное время из алтайских и сибирских областей в Средиземноморье не проникали и достоверные данные. Прямые контакты были возможны в некоторые эпохи: впервые это произошло при Ахеменидах, когда в греческую литературу проникли сведения о северном шаманизме, кочевых юртах и вечных снегах. То, как в течение длительного времени реалии и вымысел о северо-востоке достигали Средиземноморья, является хорошей иллюстрацией тех культурных процессов, посредством которых мы создавали образ нашего мира.

**Ключевые слова:** северо-восток ойкумены, открытие в XVIII в. Сибири, утопии, дистопии, добрые дикари (*bons sauvages*), абии, гиперборейцы.

*Anca Dan*

**NORTHEAST BEFORE SIBERIA:  
WESTERN UTOPIAS AND DYSTOPIAS, LONG LIFE  
AND LONG DISTANCE / LE NORD-EST AVANT LA SIBÉRIE :  
UTOPIES ET DYSTOPIES OCCIDENTALES, À LONGUE  
DURÉE ET GRANDE DISTANCE**

**Information about the author:** Anca DAN is Assistant Research Professor of Ancient History and Archaeology in the National Center for Scientific Research (CNRS), at the École Normale Supérieure (Paris, France). Her primary research interests center on the historical geography of the Mediterranean and the Black Sea, investigated through the critical confrontation of maps and texts (she edits and comments from manuscripts and inscriptions) and geoarchaeological data (obtained and interpreted by the geophysicists, geomorphologists, geochemists, paleobiologists and archaeologists with whom she collaborates).

After her studies in Paris and Reims, Dan received several postdoctoral fellowships in Athens, Berlin and Washington DC. Her books include *Célé-Syrie. Palestine, Judée, Pérée* (with É. Nodet, 2017), *The Library of Alexandria: A Cultural Crossroads of the Ancient World* (ed. with C. Rico, 2017), *Orbis disciplinae. Hommages en l'honneur de Patrick Gautier Dalché* (ed.

with N. Bouloux, G. Tolia, 2017), *Études des fleuves d'Asie Mineure dans l'Antiquité* (ed. with S. Lebreton, 2018).

**E-mail:** anca.dan01@gmail.com

**ORCID:** 0000-0001-6468-9327

**Abstract:** The western *imaginaire* of most north-east parts of the known world started long before the invention of Siberia, in the 18th century. The ancient and medieval episodes of this story are represented by a series of utopias (paradisiac lands) and dystopias (infernal places), transmitted by the peoples of the northern steppes, the Iranian and Semitic populations of East, the Greeks and Romans of the West. From Homer and Aeschylus to Claudius Ptolemy and Ammianus Marcellinus, the *Abioi*, most righteous of men, are the *bons sauvages* living on the north-eastern edges of the world, from the Black Sea to the steppe beyond the Urals. In the 6th century BC, Aristeas of Proconnesos (quoted by Herodotus, Maximus of Tyre and Tzetzes) tells the mystic story of his fantastic trip to the happy people leaving beyond the northern wind, the Hyperboreans, through the lands of the Issedones and of the Arimaspi fighting the Griffins. From the 5th century BC (in the tragic verses of Aeschylus and the *Orphic Argonautica*), however, this land of the Rising Sun and of gold became part of the Underworld (watered by the rivers Plouton and Acheron). In early Christian times, the North (to the left of Paradise, when looking east) was transformed into a terrestrial Hell (Hieronymus, the *Apocalypse of Paul*), occupied by the Ten lost tribes of Israel and by the peoples of Gog and Magog. Different historical people were identified with the Biblical Gog and Magog, because of their name (Goths, Getai), geographical origin (Massagetai, Huns, Khazars, Hungarians, Turks, Tartars). The images of these peoples in Eastern and Western texts and maps are rather fantasies inspired by the fear of the apocalyptic end, rather than echoes of their historical existence. This does not mean, however, that no reliable data penetrated from the Altaic and Siberian regions to the Mediterranean in pre-modern times. Direct contacts were possible under some empires: it first happened under the Achaemenids, when information about northern shamanism, nomadic yurts and eternal snows entered the Greek literature. The long series of transfers through which the *realia* as well as the fictions about the north-east reached the Mediterranean is a good illustration of the cultural processes through which we made up the image of our world.

**Keywords:** western *imaginaire* of the north-east, invention of Siberia in the 18th century, utopias, dystopias, good savages (*bons sauvages*), *Abioi*, Hyperboreans.

Знала ли Древняя Европа о существовании Сибири? Если давать краткий ответ на этот вопрос, то он может быть только отрицательным. В греческих и латинских текстах с Античности и до Ренессанса мы не найдем ни одного упоминания какой-либо реки, протекающей восточнее Окса (Амударьи) и Яксарта (Сырдарьи), которую можно было бы расценить как своеобразные ворота, открывающие путь в пространство Сибири, как то Обь, Тобол или Иртыш. И хотя во II в. до н.э. Клавдий Птолемей нанес на карту множество горных хребтов Северной Азии, их нельзя с точностью соотнести с какими-либо горными цепями, тянущимися за восточными пределами Урала. Последнее заставляет нас ограничиваться всего лишь гипотезой о том, что Алтай в древности мог идентифицироваться с Рифейскими, Имейскими и Аннибскими горами.

До появления геополитического понятия «Сибирь» и русского завоевания ее пространства от Урала до Тихого океана и от Алтая до Арктики существовало то, что сегодня можно было бы назвать Северо-Востоком: окраинные земли и народы, мало известные и к тому же обладавшие сложным менталитетом вследствие своего кочевого образа жизни, заставлявшего их перемещаться между Востоком (точкой, где восходит солнце, источник всеобщей жизни) и Севером, краем тьмы, холода, смерти. Таким образом, можно сказать, что Северо-Восток в представлении древних — это край *Чужого*, воплощение самого прекрасного и одновременно самого ужасного, что только может создать человеческое воображение. Именно на этой территории, находящейся к северу от внутреннего моря, у подножия Кавказа, у пролива, разделяющего Понт (Черное море) и Меотийское озеро (Азовское море), милетцы поселили киммерийцев — народ, с которым гомеровский Одиссей (11:14–19) повстречался перед своим сошествием в царство Аида (см.: [Подосинов 2015]). Находящийся поблизости Кавказ начиная с VI в до Р.Х. почитался местонахождением той скалы, к которой приковали Прометея, титана, виновного в том, что именуется *hybris* (чрезмерное самолюбие), и ставшего для Востока тем же, чем был его брат Атлант для Запада. А находящуюся за Кавказом и землями киммерийцев территорию (если двигаться от Леванта к центральным землям) древние представляли себе

как земной потусторонний мир, населенный утопическими (как, например, *абии/abioi*) или дистопическими (Гог и Магог) народами: теми блаженными, что снискали любовь богов (гипербореи), но также и грозными чудовищами — аримаспами и грифонами.

Естественно, что все эти представления не являются вымыслом исключительно древних греков: они во многом обусловлены их «трансляцией» с территории северных степей в средиземноморский центр, в основном иранскими и другими ближневосточными посредниками. В процессе этого трансфера, происходившего в течение многих веков, каждый посредник передавал информацию, пропуская её через собственный «фильтр» — языковой, религиозный, этнический. Каков же был результат этой трудно определяемой передачи «из уст в уста»? Несколько несвязных сведений, которые иногда больше могли сказать о медиаторе, чем о тех окраинных землях, которые он описывал.

Последующие страницы данной статьи представляют собой первую попытку критического обобщения тех представлений о Северо-Востоке, которые существовали в Античности<sup>1</sup>. Наша цель — объяснить формирование античной и средневековой традиций, которым мы обязаны возникновением наших собственных представлений о Сибири, как райских, так и inferнальных. Действительно, несмотря на отсутствие непосредственного взаимодействия с народами этих далеких земель, в древние времена люди проецировали на них как свои идеалы, так и свои страхи — досовременные воззрения на Северо-Восток локализируются тем самым полностью между двумя полюсами: утопией о богатых добрых дикарях и дистопией ада.

Каким же образом классическая традиция, бывшая по преимуществу консервативной, позволяла такой резкий переход от райских образов к inferнальным? Наше исследование

---

<sup>1</sup> В данной статье мы не претендуем на то, чтобы исчерпывающе осветить данную тему. См. подробнее: [Латышев 1890–1906; Rostovtzeff 1922; Rostovcev 1931; Hennig 1944–1956; Coedès 1977; Aalto, Pekkanen 1975–1980; Lindegger 1979; Куклина 1985; Пьянков 1997; Скржинская 1991; Kochanek 2004; Chekin 2006; Dan 2009; Rausch 2013].



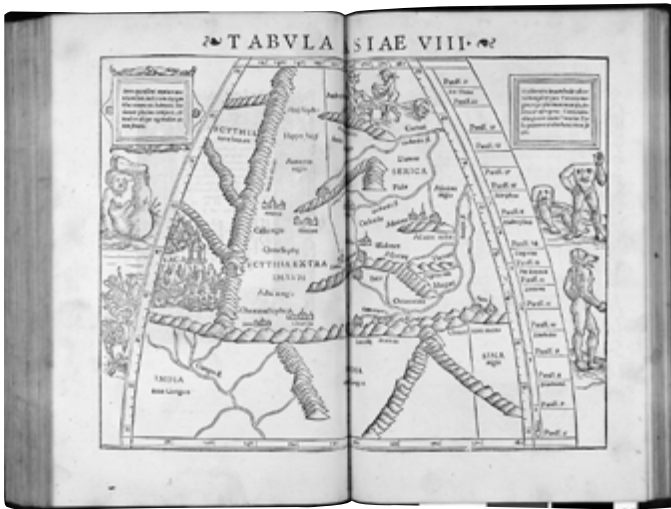
продемонстрирует, как смогли сочетаться между собой эти противоречивые фантазии (представления), порожденные амбивалентной символикой дикаря и золота (материи сверкающей, но добываемой из недр земли, драгоценной, но опасной и, конечно же, варварской). Мы будем говорить об условиях и факторах, обусловивших возникновение подобных представлений. Географические реалии (такие, как Каспийское море) и этнографические (аргиппей у Геродота) свидетельствуют, по нашему мнению, о том, что степь являла собой своего рода коридор — реальное пространство циркуляции знаний и человеческих индивидуумов. Эти реалии также позволяют осмыслить механизмы передачи и естественного формирования географических познаний в досовременную эпоху, предшествовавшую эпохе открытий и исследований.

### *1. Греческие и иранские утопии о дикарях*

Седьмая и восьмая карты Азии Клавдия Птолемея (в том виде, в каком удалось их реконструировать на основе его «Географии») дают наиболее адекватное представление о том, что древние могли знать и думать об окраинных северо-восточных



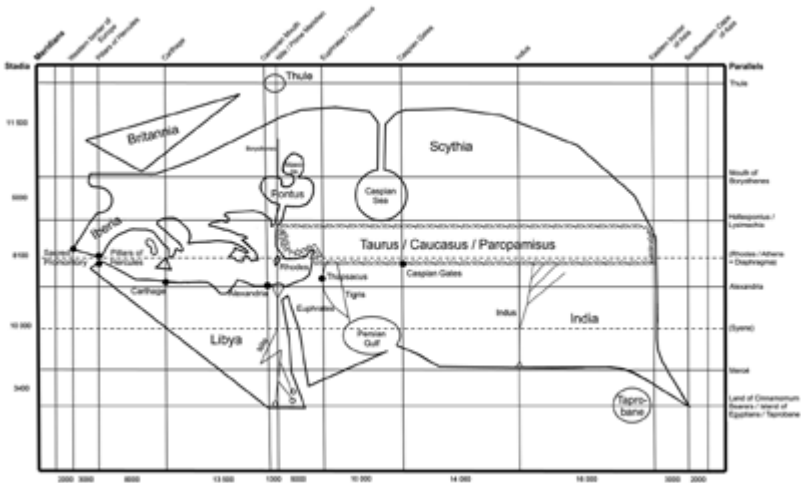
**Илл. 1.** Tabula Asiae VII, латинский перевод «Географии» Птолемея (II век) в издании Себастьяна Мюнстера (Базель, 1540).  
David Rumsey Map Collection



Илл. 2. Tabula Asiae VIII, латинский перевод «Географии» Птолемея (II век) в издании Себастьяна Мюнстера (Базель, 1540).  
David Rumsey Map Collection

землях обитаемого мира (ойкумены). Согласно современным представлениям, Скифия, находившаяся по ту сторону от Имеона, включала в себя регионы к востоку и северу от Гималаев, Памира, Тянь-Шаня и, возможно, Алтая. Имейские горы не имеют точного соответствия в современной географии. Когда-то Имеоном называли восточный отрог гор, образывавших своего рода «позвоночный столб» Азии. Действительно, вся горная цепь Таврида–Кавказ–Имеон–Эмодон соответствовала азиатскому сегменту той части мира, что была уже освоена человечеством. В III в. до Р.Х., после завоеваний Александра Великого, Эратосфен «расширил» ойкумену, продлив ее от Гибралтарского пролива до Индии [Страбон 11.8.1, 15.1.11, илл. 3].

Неизвестно, какими именно источниками пользовался Птолемей, позволившими ему обозначить этот регион на карте более последовательно, но, в конечном счете, не менее фантазийно, чем его предшественники (см.: [Kiessling 1905: 2502–2504; Humbach, Ziegler 1998; Schmidt 1999; Rapin 2013: 43–82; Rapin 2014: 141–186; Rapin 2017: 37–121; Tupikova, Schemmel, Geus 2014]). Возможно, в его распоряжении были не дошедшие до



Илл. 3. Карта мира Эратосфена Киренского, ориентированная на север. Реконструкция (@Klaus Geus, Anca Dan)

нас тексты историков или по крайней мере информантов Александра Великого из государства Селевкидов и Греко-бактрийского царства. Единственное, что мы можем утверждать, — это то, что Птолемей пытался составить карту на основе топонимов и этносов, уже известных грекам из их эпоса либо из тех исторических времен, когда они были соседями персов, а затем и парфян, чьи империи простирались от «Снежного дома» (как тогда именовались Гималаи / Имеон) до Каспийского (Гирканского) моря, и кочевников Севера. Сравнивая карту Птолемея с предшествующей традицией, представленной Страбоном, Плинием Старшим, Дионисием Периегетом (Перизэгетом), а также историками Александра Великого, в том числе Арриана с его «Анабасисом Александра», мы видим, что это сложение различных представлений, дат и источников далось Птолемею не без труда. О явном прогрессе в развитии знаний, переходе от незнания к точному познанию, которое удовлетворило бы исследователей Новейшего времени, разумеется, речь не шла. Однако уже и в это время мы можем говорить об обмене сведениями, позволяющими создать пространство-временное пред-

ставление о мире, а также карту Греции, настолько достоверную, насколько тогда это было возможно.

На седьмой птолемеевской карте Азии (илл. 1) можно выделить два вида названий мест и народов: греческих, которые восходят к эпическим или лирическим поэмам (абии / *abioi*, гиппомолги/гиппофаги, гиперборей); и названий, имеющих варварское происхождение, которое стало результатом импорта знаний из иранского региона (исседоны и аргипшеи). Но если образ первых народов с понятными греческими названиями был полностью положительным, что было связано с несколько наивной идеализацией племен, проживающих на краю Земли, то образ вторых представляется гораздо более сложным и реалистичным. Взаимосвязь этих двух категорий позволяет понять, как изучали географию в досовременную эпоху — компилятивно, ненаучно, просто придерживаясь принципа правдоподобия.

В первой части настоящей статьи мы рассмотрим каждый из этих народов крайних земель и их историю. В этом нам помогут два поэта: Гомер — в качестве первого источника наших познаний об идеальных народах Севера, и Аристей из Проконнеса, вдохновенный поэт, в основном известный благодаря Геродоту и его легенде об аримаспах и грифонах. Анализ их восприятия Севера позволит нам увидеть, как начиная с эпохи архаики и вплоть до Клавдия Птолемея расширялось греческое представление о мире, как оно становилось более рациональным, но не обязательно более реалистичным. Гомеровское наследие при этом никуда не исчезает: оно лишь отходит на второй план, чтобы уступить место знаниям, полученным в результате непрямого трансфера, имеющим более или менее достоверный характер.

**1.1. Там, где нет ни траура, ни плача, ни боли:  
доители кобылиц (гиппомолги) и пьющие-молоко-  
кобылиц (галактофаги), справедливые абии (*abioi*)  
и гиперборей.**

Лучший способ освоения окраин мира, обычно недоступных грекам или варварским племенам, с которыми те контактировали на берегах шельфового моря, — попытаться взгля-

нуть на мир глазами бога. Так, самую первую «карту» северных окраин известного древним грекам мира мы находим у Гомера [Илиада 13.3–6] как явленную взгляду Зевса, сидящего на горе Ида:

...αὐτὸς δὲ πάλιν τρίπεπ ὄσσε φαεινῶ  
νόσφιν ἐφ' ἰπποπόλων Θρηκῶν  
καθ' ὤμενος αἶαν  
Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν  
Ἴππιομολύων

γακτοφάγων Ἄβίων τε δικαιοτάτων  
ἀνθρώπων.

... отвратил светозарные очи,  
Опуская взгляд вдаль на землю  
фракийцев, наездников конных,  
И на земли мизян, бойцов руко-  
пашных, и славных доильщиков  
(гиппомолгов) и пьющих-молоко-  
кобылиц,  
И племя абиев, мужей справедли-  
вых.

Отождествление здесь фракийцев (наездников) с мизянами (рукопашными бойцами), родственным народом, также населявшим окраины Троады на северо-западе Малой Азии (в настоящее время — область Турции), кажется, не вызывает сомнений. Тем не менее, и фракийцы, и мизяне/мозяне проживали по обе стороны Босфора, в Азии, но также и в Европе, и комментаторы долго спорили о том, куда был направлен взгляд Зевса, сидящего, как обычно полагалось, на южной стороне Иды, напротив Трои–Илиона, что позволяло ему наблюдать за народами Севера: если бы он посмотрел направо, он увидел бы территорию европейских фракийцев вплоть до Истра (Дуная), которые сами были прекрасными доильщиками и потребителями молока, равно как и абии<sup>2</sup>. Но если бы Зевс повернулся в другую сторону, он бы увидел, как писал об этом Порфирий Тирский, азиатских фракийцев Вифинии. Он мог бы бросить взгляд еще дальше по направлению к северу и увидеть народы евразийской степи, которых после Гомера стали звать «скифами» и, чуть позже, «сарматами» или «савроматами». Но для этого было необходимо, чтобы по крайней мере одно из прилагательных ряда «ἀγαυῶν ἰππιομολύων /

<sup>2</sup> Такую интерпретацию предлагает среди прочих Посидоний, Страбон (География, 7.3.1–3), Флавий Филострат («Героика»), Евстафий Солунский («Комментарий к “Илиаде”», vol. 3, p. 425 van der Valk); Епифаний Кипрский («Панароион, или Ковчег») и др.

γλακτοφάγων ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων (славные доильщицы (гиппомолги), пьющие-молоко-кобылиц (галактофаги) и абии, «мужи справедливые») превратилось в существительное и стало означать один или несколько диких северных народов. Но каких именно<sup>3</sup>?

Согласно утверждению античных и современных комментаторов, гомеровский текст особенно «уязвим» в этом отрывке: разные поколения «читателей» пытались сгруппировать эти прилагательные таким образом, чтобы получить одну или несколько номинативных групп вокруг этнонима, соответствующего какому-либо народу крайнего севера, который можно было бы отождествить с фракийцами или мизянами.

### **1.1.1. Доители кобылиц (гиппомолги), млекоеды и молоко-пьющие (галактофаги).**

Первое и последнее прилагательные из приведенной цитаты — «славные» («ἀγαυοί») и «справедливые» («δικαιοτάτοι») — субстантивировались крайне редко и так и не смогли быть исторически идентифицированы: лишь некоторые грамматисты весьма искусственным образом соотносили славнейшие народы с Αγαυοί, а справедливейшие — с Δικαιοτάτοι. Ситуация же с «Ἰππηνόμολοι/доителями кобылиц» (гиппомолгами) и «Γαλακτολόται или Γαλακτοφάγοι/млекоедами или молоко-пьющими» (галактофагами) еще более сложна. Большинство античных грамматистов последовательно определяют эти две группы как единый народ идеализированных пастухов-кочевников. Тем не менее Аристарх (которого цитирует грамматист Никанор в «Схолиях к Гомеру») увидел в них два разных народа, приведя тому довольно сомнительные аргументы. Впоследствии упоминания об этих двух народах встречаются у Аполлодора, которого цитирует Страбон [Страбон 7.3.6–7], у Арриана [Анабасис Александра 4.1.1] и Клавдия Птолемея [География 6.14.9, 6.15.3].

---

<sup>3</sup> Практически полный перечень этих народов см.: [Ivantchik 1996: 671–692; Ivantchik 2005: 18–52]. Попытка классификации этих данных представлена в работе: [Dan 2009]. В ней мы опирались на издание «Илиады» с комментариями М.Л. Веста (West), а также на издание: [Erbse 1974].

В XII в. Евстафий Солунский в «Комментарии к “Илиаде”» (т. 3) делает попытку осмыслить использование словосочетания «ἀγαυοὶ Ἴππημολγοί» («славных доителей кобылиц») в античной литературе:

...καὶ ἀγαυῶν Ἴππημολγῶν, ἐφ’ ὧν, ὡς φασιν οἱ παλαιοί, ἄδηλον εἶτε τὸ «ἀγαυῶν» ἔθνος ἐστὶν ὄνομα, τὸ δὲ «ἱππημολγῶν» ἐπιθέτως λέγεται, ἢ καὶ ἔμπαλιν τὸ μὲν «ἀγαυῶν» ἐπίθετον, ἴσον τῷ εὐειδῶν, τὸ δὲ «ἱππημολγῶν» κλήσις ἐθνική, ὃ καὶ κάλλιον. Θυρεῖται γὰρ ἐν ἱστορίαις ἔθνος Ἴππημολγοί. περὶ Σκυθίαν δὲ τὸ τοιοῦτον ἔθνος, δηλαδὴ τὸ τῶν ἀγαυῶν Ἴππημολγῶν, οὗς καὶ γαλακτοφάγους καλεῖ καὶ ἀβίους καὶ δικαίους, εἰπὼν «αὐτὸς δέ», ὡς εἴρηται, «πάλιν τρέπεν ὄσσε φαεινὸ νόσφιν, ἐφ’ ἱπποπόλων Θρηκῶν καθορώμενος αἶαν, Μυσῶν τ’ ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν Ἴππημολγῶν γλακτοφάγων ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων», γλακτοφάγους μὲν προσεῖπῶν, ὃ ἐστὶ κατὰ ἐντέλειαν γαλακτοφάγους, ὡς ἱππημολγούς καὶ ἀπὸ γάλακτος τρεφομένους καὶ γαλακτοπότας πρὸς τινῶν δι’ αὐτὸ λεγομένους, ἀφ’ ὧν καὶ ἱππάκης κατὰ Αἴλιον Διονύσιον βρῶμα Σκυθηκῶν διὰ γάλακτος ἱππέιου σκευαζόμενον (См. словари Гесихия и Фотия, s.u. «ἱππάκη»).

...и «славных доителей кобылиц», которых идентифицируют, как утверждали в древности, с неизвестным племенем Славнейших (и тогда определение доительщици-кобыл выступает в роли эпитета), либо наоборот: «славные» являют собой эпитет, употребляемый в том же значении, что и «красивые», а «доители кобылиц» есть этническое уточнение, что на самом деле выглядит логичнее. Ведь в исторических книгах встречаются смутные упоминания народа «доителей кобылиц»/ Ἱππῆμολγοί (гиппомолгов). Этот народ «славных доителей кобылиц», <жил> на границах Скифии, и его также называли «млекоедями», «бедняками» и «праведниками», как τό описывает поэт <Гомер>: «...он отвратил светозарные очи, бросив свой взгляд вдаль на землю фракийцев, наездников конных, и на земли мизян, бойцов рукопашных, и славных доильщиков кобылиц, молоко-пьющих бедняков, мужей справедливых». Когда он говорит о «глагоктофагах», то имеются в виду «галактофаги/млекоеды», поскольку доители кобылиц питались молоком и иногда назывались «молоко-пьющими», откуда также <происходит>, согласно Элию Дионисию, кобылий сыр — скифская пища, которую готовили из кобыльего молока.

Кто же эти доители кобылиц, первые обитатели северо-восточных окраин ойкумены? Греческое название народа «Ἰππηλογοί» имеет праиндоевропейский корень «\*mlgʷ» («доить») [Ernout, Meillet 2001; Chantraine, 1999]: он был характерен для лексики устного эпоса и фигурировал в VI в. до н. э. в «Каталоге женщин» Гесиода в описании скифов, потомков Скифа, сына Зевса. Вполне возможно, что эти скифы и были галактофагами, однако утверждать это с уверенностью нельзя, учитывая лишь частичную сохранность текста Гесиода (см.: [Lévy 1981: 57–68; Hartog 1996: 104]; см. также: [Hartog 1980; West 1999: 76–86; Romm 1992; Skinner 2012]).

То, что за доителями кобылиц и млекоедами могли скрываться скифы, обнаружилось лишь в V в. благодаря их упоминанию в одной из недошедших до нас трагедий Эсхила [фр. 198 Nauck<sup>2</sup>]<sup>4</sup>. Существует как минимум три причины, которые объясняют это позднее отождествление: (1) особенности распространения греческих текстов; (2) интерес Афин к Северу, присутствующий и у авторов более поздней эпохи; (3) развитие исследований и размышлений о характерологии «чужого».

Исходя из текстов, до нас дошедших, мы можем утверждать, что по крайней мере начиная с Геродота (если, конечно, это не имело место уже в конце VI в. до н.э. у Гекатея Милетского и Гиппократя, наследника традиций милезской школы) молоко-пьющие и млекоеды «γαλακτολόται/γαλακτοφάγοι» ассоциировались с такими конкретными этническими группами, как массагеты и аргиппеи на севере, эфиопы, насамоны и ливийцы — на юге. Таким образом, галактофагов словно изолировали от античного мира, помещая их на Крайнем Востоке за пределами Персии: они были «чужими» не только для греков, но и для варваров персов.

В V в. Афины все более активно начинают развивать торговые отношения на Черном море и с державой Ахеменидов (она же — «Арийская Империя» и Первая Персидская Империя). Появляется все больше упоминаний Скифии, которые, однако, носят все еще весьма приблизительный характер. Но

---

<sup>4</sup> На это упоминание в следующем веке будет опираться историк Эфор (см.: [Куклина 1969: 120–130; Ivantchik 2005: 31]).



если вспомнить о южно-сибирских захоронениях пазырыкцев и об обширной области кочевания, освоенной степными номадами, то отпадают сомнения в том, что определения доители кобылиц, молоко-пьющие и млекоеды могли относиться к большинству кочевых племен, проживавших на территории от современной Украины до Монголии<sup>5</sup>. Северо-Восток представлял прежде всего как край кочевников-пастухов, олицетворявших собой уже в более позднюю эпоху детство человечества.

Как объяснить, что северный варвар, кочевник, ослабленный холодом первобытный галактофаг мог послужить прообразом идеального типа доброго дикаря/*bon sauvage* (см.: [Trüdinger 1918: 140–141; Müller 1972–1980: 244–245; Lovejoy, Boas 1935: 117–118, 288–289, 315–316; Montiglio 2000: 86–105])? Народы, питавшиеся исключительно молочными продуктами (то, что в настоящее время называется монодиетой), вызывали у греков противоречивые чувства: с одной стороны, ностальгию по миру, где царит справедливость, миру близкому богам, который ещё не познал трудностей земледелия (подобное можно было найти в «Трудах и днях» у Гесиода (стр. 109–120) и в «Законах» Платона (679а.); с другой стороны — отвращение ко всему чудовищному, нецивилизованному, воплощением чего был, например, Циклоп Гомера в его «Одиссее» (9: 297; ср. также сатирическую драму Еврипида «Киклоп»)<sup>6</sup>. Галактофаг — такой же дикарь с близлежащих гор, как и живущий в степях или отдаленных пустынях кочевник: ни тот ни другой не занимается сельским хозяйством или виноделием, не знает масла, вина, злаковых продуктов. Молоко — это пища «чужого»: оно, возможно, обусловило мягкость «восточного» характера (об этом пишет Гиппократ в своем трактате «О воздухе, водах и местностях», §18) и являлось причиной особого долгожительства макробиян/*makrobioi*, как писал о том Геродот

---

<sup>5</sup> В дополнение к библиографии, представленной в первой сноске, см.: [Рубаков 1979; Нейхардт 1982; Доватур, Каллистов, Шишова 1982].

<sup>6</sup> О роли молока в греческом мире и двойственности его восприятия см.: [Shaw 1982–1983: 5–31; Auberge 2000: 1–41; Auberge 2001: 131–157; Braund 1999: 521–530; Mauduit 2006].

(3: 23). Очевидно, что эти две характеристики кажутся достаточными для соотнесения «доителей»/«млекоедов» с «абиями/*abioi*», каким бы смыслом ни был наделен последний этноним (см. ниже). К тому же молоко, напиток новорожденных и бес- смертных, отвечало представлениям о пище мудрецов и праведников<sup>7</sup>. Именно поэтому Анахарсис Гиперборейский (или Скифский) мог быть «галактофагом», а его народ — «праведнейшим» [Kindstrand 1981].

### 1.1.2. Абии/*Abioi*

Свидетельства об историческом народе, проживавшем на северо-западе ойкумены, который мог быть гомеровским *abioi*, встречаются начиная с V в. до н.э. В трагедии Эсхила «Прометей освобожденный» Прометей говорит о «самом справедливом и гостеприимном среди смертных народе — народе габиев/*gabioi*, землю которого не пересекают ни плуг, ни острая мотыга, но чьи плодородные поля представляют для смертных вечный и обильный источник жизни» / ἔπειτα δ' ἤξει<ς> δῆμον ἐνδικώτατον / <βροτῶν> ἀπάντων καὶ φιλοξενώτατον, / Γαβίους, ἴν' οὐτ' ἄροτρον οὔτε γατόμος / τέμνει δίκελλ' ἄρουραν, ἀλλ' αὐτοσπόροι / γύαι φέρουσι βίωτον ἄφθονον βροτοῖς... ...»<sup>8</sup>.

Кто же они, эти абии/габии? За неимением исторических данных мы можем попытаться установить лишь происхождение этого названия. Еще со времен Античности было предпринято немало попыток этимологического, как минимум двенадцать, толкования этого имени, наиболее важные из них были описаны, вслед за другими комментаторами и лексикографами Гомера, Стефанием Византийским, автором «Схолий», и Евстафием Солунским в его комментарии к «Илиаде»:

---

<sup>7</sup> Так, например, писал Лукиан в «Мениппе, или Путешествии в Подземное царство»; то же представление мы встречаем в «Застольных беседах» Плутарха.

<sup>8</sup> О проблемах, связанных с возможным образованием названия «габии» от «габиев» (с добавлением частицы «γ / γ'» или «τ' Ἰβιοι»), см.: [Reese 2001: 465–470; Ivantchik 2005: 39].

Стефан Византийский. «Ἄβιοι, ἔθνος Σκυθικόν. Ὀμηρος»

Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Εὐξεινίου  
πόντου φησὶν, ὡς Διόφαντος εἶπεν,  
οὕτω λέγεσθαι αὐτοὺς διὰ τὸ τὸν  
Ἄβιανὸν ποταμὸν κατοικεῖν.  
δικαίους δ' εἶπεν Ὀμηρος διὰ τὸ μὴ  
βουληθῆναι μετὰ τῶν Ἀμαζόνων  
ἐπὶ τῆν Ἀσίαν στρατεῦσαι. ἢ ὅτι βίῳ  
ἐδραίω οὐ χρώνται οὕτω λέγονται,  
διὰ τὸ ἐφ' ἀμαζῶν φέρεσθαι.  
[...] ἐκλαμβάνοντες οἱ μὲν τὸ μὴ  
βιαζομένων, διὸ καὶ δικαιοτάτοι-  
οἱ δὲ ἀοίκων, διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἡμῖν  
ὅμοιον βίον· οἱ δὲ ὁμοβίων, τουτέστιν  
ὁμοτόξων. τοξόται γὰρ οἱ αὐτοί.

В книге «О понте Эвксинском» Александр [Полигистор], опираясь на рассказ Диофанта, говорит, что этот народ так назван потому, что он обитает на берегах реки Абин (Abianos). Гомер называет их справедливыми, потому что они не захотели преследовать азиатских амазонок, изгоняя их из Азии; а может быть, этот народ так назван потому, что он не ведет оседлой жизни и передвигается в повозках. [...] Некоторые полагают, что он не прибегает к насилию, будучи самым праведным; другие же считают, что причиной тому является отсутствие у них домов, поскольку их жизнь не похожа на нашу; третьи же утверждают, что такое название обусловлено тем, что их основное оружие — лук, и сами они — лучники.

Scholia exegetica D AT ad loc.

ex. | D | ex. Ἄβιοι: τῶν νομάδων  
Σκυθῶν, ὅθεν καὶ ὁ Ἀναχάρσις D | ex.  
| ex. ἐστίν· οὐς δὴ φησι δικαιοτάτους  
εἶναι ἀπάντων, AT ὅτι κοινοὺς ἔχουσι  
παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τὰ πάντα  
πλὴν ξίφους καὶ ποτηρίου. τούτοις  
δὲ αὐτομάτως ἢ γῆ βίον φέρει οὐδέν  
τι ζῶον ἐσθίουσιν. [...] Ἄβιοι δὲ  
ἐκλήθησαν ἢ παρὰ τὸν βίον ἢ τὴν  
βίαν, ἢ τᾶμα βιῶντ' πορευόμενοι, ἢ  
ὅτι ἄιοκοι. A b (BCE3E4) T οἱ δὲ AT |  
τὸ α κατ' ἐπίτασιν, ἴν' ἢ πολυβίων καὶ  
πολυετῶν, A | ὅτι μακρόβιοι, AT | ἢ τὸν  
ἡμέτερον βίον μὴ ἐγνωκότων· ἐπιφέρει  
γὰρ δικαιοτάτων ἀνθρώπων. ἢ μὴ  
βιαζομένων. ἢ ἀμαζοβίων. | τινὲς δὲ  
τούτους Σαρμάτας φασίν. A | λέγουσι  
δὲ αὐτοὺς τοὺς ὀδίτας τρέφοντας  
ἄλλον ἄλλῳ διαπέμπειν. AT

...абии (Abioi) — скифские кочевники, выходцем из которых был и Анахарсис. Он [Гомер] говорит, что эти кочевники были самыми справедливыми из всех, поскольку у них были общие дети, жены и имущество, за исключением мечей и сосудов для питья. Земля сама кормила их, и они не ели ничего, что было бы животного происхождения. Их называли «абии/abioi» либо по аналогии с *bios* = жизнь, либо с *bia* = сила, или же еще и потому, что они кочуют, будучи вооружены луками, а еще потому, что они не имеют определенно-го места проживания. Некоторые считают, что звук «а», если он растяженный, означает тех, «кто долго живет в течение многих лет», и

что абии живут долго и что они не знают нашей жизни (поскольку он [Гомер] добавляет: «самые праведные среди людей»), или же что они не знают насилия, или что они живут в повозках. Другие относят абиев с сарматами. Считается также, что пища, которую они потребляют во время странствий, их меняет.

Таким образом, имя «абии/*abioi*» обычно рассматривалось как состоящее из приставки «а» и основы «βи». Приставка могла иметь два значения: первое было привативным, означающим «без»; второе, напротив, было соединительным, означающим «с»<sup>9</sup>. Оба значения приставки сочетались с тремя корнями, которые распознаются в основе «βи»: «βία = насилие», «βίος = лук» и «βίος = жизнь». Так мы получаем как минимум шесть вариантов значения слова: «без насилия», «без лука» и «без жизни» (истолкованное как «с короткой жизнью», «без нашей цивилизованной жизни», «без жизненных ресурсов», то есть без жилища, без разнообразной пищи, без земледелия и «без женщины, спутницы жизни»). Или, наоборот, «с силой», «с луком» и «с долгой жизнью» (или «с одной жизнью», то есть с одной общей жизнью) [Snell, Erbse 1979]. Как ни удивительно, все эти противоречивые интерпретации совпадали с общим представлением о популяциях скифов и сарматов, проживавших в евразийской степи, — диких варварах, «чужих».

### 1.1.3. От Северо-Востока Европы к Северо-Востоку мира

Поэты гомеровской эпохи и их комментаторы, а также Эсхил и Геродот, считали, что эти идеализированные кочевники проживали на всем побережье Черного моря, на Кавказе и вплоть до Каспийского моря: это были народности, с которыми греки могли сообщаться (даже если контакт был не прямой) начиная со времен Великой греческой колонизации. Переломной

<sup>9</sup> «ἀ- : негативный (привативный) префикс» и «ἀ-: соединительный префикс». См.: [Chantraine 1999].

в этом отношении становится эпоха эллинизма. Именно тогда Диофант, автор «Понтийских историй», которые читал Корнелий Александр по прозвищу Полигистор, связал имя абиев с лесным массивом Гилеи/Абике в низине Борисфена (Днепра), где хтоническая богиня Апи соединилась некогда с Гераклом, чтобы породить скифов<sup>10</sup>.

Кажется, что это позднее отнесение абиев к области Понта было реакцией на их обнаружение на северо-восточных границах земель Александра Македонского. Действительно, «открытие» (*invention*) реки Танаис, пересекающей, параллельно Тихому Океану, всю Азию с востока на запад, способствовало виртуальному переселению народов за пределы Дона, Окса и даже Яксарта<sup>11</sup>. Политическим же подтекстом всего этого было желание вписать походы Александра в карту, которую можно было составить, опираясь на тексты Гомера. Тем самым Александр Македонский становился тем, кто принял абиевых посланцев<sup>12</sup>:

...οὐς καὶ Ὀμηρὸς δικαιοτάτους  
ἀνθρώπους εἰπὼν ἐν τῇ ποιήσει  
ἐπῆνεσεν· οἰκοῦσι δὲ ἐν τῇ Ἀσίᾳ οὗτοι  
αὐτόνομοι, οὐχ ἥκιστα διὰ πλείαν τε  
καὶ δικαιοτήτα...

...тех, кого воспел Гомер, называя  
их справедливейшими жителями  
Азии, свободными благодаря своей  
бедности и справедливому складу  
ума...

По этой же причине абии появляются на Северо-Востоке Азии в «Географии» Птолемея [6.15.3], где они ассоциируются с Ἰπλοφάγοι Σαρμάται, и впоследствии в IV в. у римского историка Аммиана Марцеллина [23.6.53, 62]:

<sup>10</sup> Это представление мы находим у Диофанта (805 F2), Александра Полигистора (273 F14), Стефана Византийского, Геродота.

<sup>11</sup> Окс с Танаисом отождествляли среди прочих Аристотель («Метеорологика», I 13, 350a; историк Александра Македонского Гекатей Абдерский, Страбон (2.4.6). Танаис с Яксартом — Аристотель (Метеорологика I 13, 350a), Страбон (2.5.31; 11.1.5; 11.2.1; 11.7.4), Плиний Старший (6.49); Арриан в «Анабасисе Александра» / «Истории походов Александра Великого» (3.30.8).

<sup>12</sup> См. «Анабасис» Арриана (4.1.1), а также Комментарий к Гомеру Евстафия Солунского.

*Contra hanc gentem sub aquilone  
dicuntur Abii uersari genus piissimum,  
calcare cuncta mortalia consuetum,  
quos, ut Homerus fabulosius canit,  
Iuppiter ab Idaeis montibus contuetur.  
[...] illud tamen sciendum est inter has  
nationes paene ob asperitatem nimiam  
inaccessas homines esse quosdam mites  
et pios ut Iaxartae sunt et Galactophagi,  
quorum meminit uates Homerus in  
hoc versu γαλακτοφάφων Ἀβίων τε  
δικαιοτάτων <τ'> ἀνθρώπων.*

Считается, что по соседству с этим народом [гирканийцев], на севере, проживают *abii*, народ весьма набожный и привыкший наблюдать всё смертное; Юпитер наблюдает за ним с вершин Иды, что так прекрасно воспел Гомер. <...> Однако следует знать, что среди этих народов, остающихся неприступными из-за их чрезмерной жестокости, встречаются люди кроткие и набожные, такие, как *яксарты/iaxartae* и млекоеды, которых упоминает Гомер в этом стихе: «и молоко-пьющих и *абиев*, мужей справедливых».

Именно благодаря Александру и его расширению границ ойкумены абии, по-прежнему ассоциируемые с млекоедами и пьющими-кобылье-молоко, входят в историю и получают свое законное место на северо-восточных границах греко-римского мира. Разумеется, их образ имел мало общего с реальной Сибирью, каковой она была в древности. «Славные доильщики и пьющие-кобылье-молоко, справедливые абии» являются все-таки отголоском тех представлений, которые греки могли иметь о кочевой жизни. Законы ее были едиными как на Востоке, так и на Западе, в степях и на склонах гор. Они были также выражением ностальгии древних греков по своим предкам, по их собственному примитивизму и навсегда ушедшему Золотому веку.

## **1.2. На пути гипербореев, в стране солнечного Леванта: исседоны, аримаспы, грифоны.**

Эллинистическая идеализация народов Северо-Востока наложилась на северо-восточные представления об Эльдорадо, имевшие место уже в архаике. В VII веке до н. э. древнегреческий поэт Алкман, сам бывший родом из Сард (Сардиса), включает в свои песни «скифские» легенды далеких северных земель, знание которых было следствием вторжения киммерийцев на территорию Малой Азии (см.: [Ivantchik 2000–2002: 257–264; Ivantchik 2005: 162–168; Zaikov 2004: 69–84]). Мы полагаем лишь неполными фрагментами его текстов, которые

не позволяют в достаточной степени реконструировать представления, которые Алкман мог иметь об окраинных землях. Но мы знаем, что он воспевал гору Рипа (нынешние Рифейские горы<sup>13</sup>) и народ исседонов, который он называл «эсседонами» или «асседонами» в огласовке, более привычной его родному лидийскому языку [Dan 2009: 260; Silberman 1990: 99–110].

И все же более ясная картина Севера формируется лишь в VI в. до н.э. благодаря рассказу о фантастическом полете к гиперборейям, описанному в стихах Аристеом из Проконнеса<sup>14</sup>. Его «Аримаспея» до нас не дошла, однако ее содержание было частично воспроизведено Геродотом (V в. до н.э.) и философом-платоником Максимом Тирским (II в.):

Hérodote 4.13

<p>Ἐφη δὲ Ἀριστέης ὁ Καῦστροβίου ἄνθρωπος Προκωννήσιος, ποιῶν ἔπεα, ἀπικέσθαι ἐς Ἴσσηδόνας φοιβόλαμπτος γενόμενος, Ἴσσηδόνων δὲ ὑπεροικέειν Ἀριμασποὺς ἄνδρας μονοφθαλμούς, ὑπὲρ δὲ τούτων τοὺς χρυσοφύλακας γρύπας, τούτων δὲ τοὺς Ὑπερβορέους κατήκοντας ἐπὶ θάλασσαν· τούτους ὦν πάντας πλὴν Ὑπερβορέων, ἀρξάντων Ἀριμασπῶν, αἰεὶ τοῖσι πλησιοχώροισι ἐπιτίθεσθαι, καὶ ὑπὸ μὲν Ἀριμασπῶν ἐξωθέεσθαι ἐκ τῆς χώρας Ἴσσηδόνας, ὑπὸ δὲ Ἴσσηδόνων Σκύθας, Κιμμερίους δὲ οἰκέοντας ἐπὶ τῇ νοτίῃ θαλάσῃ ὑπὸ Σκυθέων πιεζομένους ἐκλείπειν τὴν χώραν. Οὕτω οὐδὲ οὗτος συμφέρεται περὶ τῆς χώρας ταύτης Σκύθησι.</p>	<p>Аристей, сын Кайстробия, муж из Проконнеса, сказал в своих стихах, что одержимый Фебом он дошел до исседонов; а что выше исседонов живут одноглазые мужи — аримаспы, над ними живут стерегущие золото грифоны, а выше этих — гиперборейи, достигающие моря. За исключением гипербореев все &lt;эти народы&gt;, начиная с аримаспов, пребывали в постоянной войне со своими соседями: аримаспы изгнали из своей страны исседонов, исседоны — скифов, скифы же заставили киммерийцев, которые жили на берегу Южного моря, покинуть свою страну. Таким образом Аристей не одобрил то, как скифы поступили в отношении к его родине.</p>
--	---

<sup>13</sup> Название может означать «гора» в переводе с татарского или даже тибетского, как отмечает Бэкерс: [Beckers 1914 : 534–557]; или же в переводе со скифского: [Ivantchik 1993: 35–67].

<sup>14</sup> Об этой датировке VI в. см.: [Dan 2012: 68–90; Ivantchik 2005]. Гекатей Милетский, автор первого систематического описания географии мира, также упоминает мифические горы Севера (1 F194) и исседонов (1 F193), не давая при этом более точного их описания.

Максим Тирский. Рассуждения. 38.3

(«Является ли добродетель Божьим даром»)

Ἐγένετο καὶ ἐν Προκοννήσῳ ἀνὴρ φιλόσοφος, ὄνομα Ἀριστέας· ἠπιστεῖτο δὲ αὐτῷ οὐχὶ σοφία τὰ πρῶτα, διότι μηδένα αὐτῆς διδάσκαλον προῦφερεν. Πρὸς οὖν δὴ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀπιστίαν ἐξεῦρεν λόγον· ἔφασκεν τὴν ψυχὴν αὐτῷ καταλιπούσαν τὸ σῶμα, ἀναπτᾶσαν εὐθὺς τοῦ αἰθέρος, περιπολήσαι τὴν γῆν τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον, καὶ νήσους πάσας, καὶ ποταμούς, καὶ ὄρη· γενέσθαι δὲ τῆς περιπολήσεως αὐτῇ τέρμα τὴν Ὑπερβορέων γῆν· ἐποπτεῦσαι δὲ πάντα ἐξῆς νόμια καὶ ἦθη πολιτικά, καὶ φύσεις χωρίων, καὶ ἀέρων μεταβολάς, καὶ ἀναχύσεις θαλάττης, καὶ ποταμῶν ἐκβολάς· γενέσθαι δὲ αὐτῇ καὶ τὴν τοῦ οὐρανοῦ θέαν πολὺ τῆς νέρθεν σαφεστέραν. Καὶ ἦν πιθανώτερος λέγων ταῦτα ὁ Ἀριστέας μᾶλλον μὴ ὄνια ἐξ ἀγορᾶς, ἢ Ξενοφάνης ἐκεῖνος, ἢ τις ἄλλος τῶν ἐξηγησαμένων τὰ ὄντα ὡς ἔχει· οὐ γάρ πω σαφῶς ἠπίσταντο οἱ ἄνθρωποι τὴν ψυχῆς περιπόλησιν, οὐδὲ οἴσισιν ὀφθαλμοῖς ἕκαστα ὄραν, ἀλλὰ ἀτεχνῶς ἀποδημίας τινὸς φῶντο τῇ ψυχῇ δεῖν, εἰ μέλλει ὑπὲρ ἐκάστου φράσειν τὰ ἀληθέστατα.

В Проконнесе жил также один философ по имени Аристей; поначалу в нем никто не полагал мудреца, поскольку он признавался, что не имел учителей. Способ, который он нашел, чтобы побороть недоверие людей, был следующим: он рассказывал, что его душа покидала тело, что она сразу же возносилась в небеса, пролетала то над греческими землями, то над землями варваров, над всеми островами, реками и горами, и своей полет она прервала лишь оказавшись в стране гипербореев. Она изучила там политические законы и обычаи, природу этих мест, колебания воздуха, морские приливы и отливы, устья рек. Она созерцала небо, более светлое, чем находящаяся под ним земля. И когда Аристей произносил все эти речи, <имевшие> не больше ценности, чем товар на базаре, ему верили больше, чем Ксенофану или любому другому философу, который называет вещи своими именами, когда их описывает. Потому что люди в действительности не верили ни в эти полеты души, ни в глаза, способные увидеть сущность вещей; но, в целом, они думали, что душе могло бы понадобиться это путешествие, если бы она захотела дойти до самой последней истины.

Этого путешествия к аримаспам в действительности не было [Bolton 1962; Alemany i Vilamajó 1999: 45–55]: сам Аристей представил его как своего рода опыт транса, который в новейшие времена истолковали, справедливо или нет, как ша-



манский<sup>15</sup>. Конечно, поэт мог отправиться в область Черного моря или в Северную Азию, вступить на этих землях в сношение с торговцами или познакомиться с мифами и легендами, пришедшими в Малую Азию в результате миграции киммерийских народов. Он мог таким образом узнать о существовании сибирских шаманов или, возможно, шаманов также и других регионов Севера или Севера-Востока во времена, когда их экстагические опыты еще отождествлялись с греческими аполлоническими и пифагорейскими практиками. Что бы ни стояло на самом деле за шаманизмом Аристея, само его путешествие должно рассматриваться как литературный вымысел, повествующий о полете солнечного бога Аполлона в страну гипербореев<sup>16</sup>. Обратный его путь напоминает путешествия скифских мудрецов, которых отождествляли с Аполлоном и Пифагором, или же один из маршрутов Гиперборейских Дев, несших дары, дабы возложить их на алтарь священного острова Делоса. С VI века до н.э. поэта отождествляли с Аристеасом / Aristaios — сыном Аполлона, местом рождения которого была Аркадия. Ему приписывали участие в колониальных походах, а также открытие оливы как культуры, из которой затем получают масло. Особенно он был почитаем на агоре Метапонта (в Южной Италии, к северу от Турии, второй родины Геродота) [Ivantchik 2005; Dan 2009].

---

<sup>15</sup> О том, что за образом Аристея мог скрываться шаман, представитель финно-угорской или, шире, северо-азиатской культуры, говорили многие авторитетные исследователи. См.: [Meuli 1935: 121–176; Dodds 1951: 141–142; Phillips 1955: 161–177; Phillips 1957: 159–162; Bowra 1956: 1–10]. М.А. Леви склоняется скорее к алтайской генеалогии Аристея [Levi 1989: 108–137.]. Современные специалисты по истории религий склонны однако видеть в Аристее героя греческого Средиземноморья, делая его мистической фигурой, лишь сопоставимой с сибирским шаманом [Burkert 1962: 36–55; Brown 1981: 374–400; Ogdén 2002: 14].

<sup>16</sup> Ср. труды Диодора Сицилийского (2.47), а также «Метаморфозы» (§ 20) древнегреческого грамматика Антонина Либерала.

### 1.2.1. Гипербореи

Гипербореи, проживающие за пределами того пространства, которое стало конечным пунктом путешествующего Аристея, были, конечно же, художественным вымыслом греков: идеальный народ, неподвластный всевозможным природным катаклизмам и социальным притеснениям, олицетворением которых выступал Северный (Северо-Восточный) ветер Борей [Daebritz 1914: 258–274; Romm 1989: 97–113; Zaphiropoulou 1997: 641–643; Lazova 1996; Bridgman 2005: 47–48]. Правда и то, что некоторые описания гипербореев содержат порой исторические детали, носящие отпечаток кельтской, германской, скифо-сарматской и даже монгольской и китайской мифологий. Тем не менее даже и «География» Клавдия Птолемея (5.9.16; 8.29.31), который определяет как место обитания сарматов-гипербореев земли, простирающиеся за воображаемой Гиперборейской горной цепью, проходящей севернее Каспийского моря (6.14.3), не позволяет точно и достоверно отождествить гипербореев с какими-либо историческими племенами.

### 1.2.2. Исседоны

На виртуальном пути Аристея, который начинался на Черном (т. е. Киммерийском) море и следовал далее на Северо-Восток, встречались скифы, исседоны, аримаспы, грифоны, гипербореи, а также Рифейские горы и еще одно, вероятно, внешнее, море<sup>17</sup>. Последовательное перечисление народов, проживающих на пространстве ойкумены, границей которого является «царство Борей» (то есть проживающих в мире, еще отмеченном страданиями), воспроизводит легендарную хронологию миграции киммерийцев в Малую Азию. Именно в этом контексте Аристей вводит первые дошедшие до нас сведения об исседонах и аримаспах:

---

<sup>17</sup> Об этом сообщают: Геродот (4.13, 25sq., cf. 3.116), Дамаст Сигейский (5 F1), а вслед за ними Страбон (11.6.2), Помпоний Мела (2.2), Плиний Старший (4.88–89, 6.19, 50) и Павсаний («Описание Эллады» 1.24.6).

«Книга историй» («Хилиады») Иоанна Цецеса 7.679–684

Ἴσσηδοὶ χαίτησιν ἀγαλλόμενοι ταναῆσι· καὶ σφᾶς ἀνθρώπους εἶναι καθῦπερθεν ὁμοῦρους πρὸς Βορέω, πολλοὺς τε καὶ ἔσθλοὺς κάρτα μαχητάς, ἀφνειοὺς ἵπποισι, πολὺρρηνας, πολυβοῦτάς. Ὀφθαλμὸν δ' ἐν ἑκάστος ἔχει χαρίεντι μετώπῳ, χαίτησι λάσιοι, πάντων στιβαρώτατοι ἀνδρῶν.	Исседы (исседоны), гордящиеся своими длинными волосами. И они поговаривают, что суще- ствуют мужи, их соседи с вершин Близ Борея, многочисленные воители и настоящие храбрцы, Которые держат табун лошадей, а также ягнят и коров. У каждого на величавом лбу по глазу, Покрытые густыми волосами, <они> — самые могучие мужи.
--	---

Исседоны, варвары с окраин, горделивые и прекрасные, — определения, прекрасно отвечающие представлениям о воинах-кочевниках. Часто отождествляемые со «скифами» (то есть с иранцами или, по меньшей мере, с кочевыми племенами), они были известны грекам благодаря киммерийскому, скифскому и, возможно, персо-ахеменидскому посредничеству: именно так можно объяснить их последующую идентификацию с массагетами, виновниками падения Кира Великого. Их имя исторически возникло скорее всего в среде кочевых племен, местом обитания которых были современный Туркменистан, Узбекистан и Казахстан<sup>18</sup>.

### 1.2.3. Аримаспы и грифоны

Описание аримаспов, которое поэт делает не от своего имени, но словно приписывая его исседонам, напротив, ставит перед нами неразрешимые вопросы: мы не знаем, действительно ли соседи исседонов воспринимались как одноглазые и волосатые чудовища. И действительно, если не знающие семейного очага воины, как и богатые пастухи, соответствуют классическому образу скифов, то одноглазые

<sup>18</sup> О попытках идентификации археологических материалов Центральной Азии, найденных на юге России, на территории Туркменистана, Узбекистана и особенно Казахстана, с племенем исседонов см.: [Corcella 2001: 254; Alemany i Vilamajó 1999: 49–50]. Отождествление исседонов с китайским усунь (Wusun), каким бы соблазнительным оно ни казалось, убедительным не является [Schiltz 2016: 1–46].

аримаспы скорее напоминают циклопов из «Одиссеи» и аттической трагедии и, в более широком смысле, тех чудовищ, живущих на краю света, что создало воображение различных народов<sup>19</sup>. Более того, если многочисленные литературные предания, описывающие битвы аримаспов с грифонами, восходят исключительно к Аристею, то в живописи и скульптуре аримаспы никогда не изображались как чудовища, но всегда — как кочевники Севера<sup>20</sup>.

Одноглазые существа, хранители золота, есть чудовища азиатского фольклора или, по крайней мере, тех народов, которым иранские племена дали имя, переводимое Геродотом как «одноглазые» (возможно, что они и сами себя так именовали) [Ratcliffe 2014]. Поскольку в настоящее время невозможно определить, о каком конкретно племени шла в этой связи речь, то мы и не знаем, восходит ли этот образ исключительно к сказаниям или же он возник как результат ритуальных об-

---

<sup>19</sup> В течение некоторого времени считалось, что упоминаемый Геродотом эпитет «одноглазый» (4.27) является обозначением одного из реально существовавших иранских этносов: см.: [Hinge 2005: 86–115; Alemany, Vilamajó 1999: 49]. Этимологическое версию происхождения данного представления см.: [Pinault 2008: 105–138; Schiltz 2016].

<sup>20</sup> Предания об аримаспах, изученные Дж.Д.П. Болтоном, встречаются еще в доантичный период. Даже если во времена Средневековья аримаспов обычно путали с циклопами-монокулями, память о них сохранялась в названиях и производных от них гидронимах, а также в упоминаниях об их легендарных сражениях, в частности у Юлия Гонория (кон. IV–V вв. н. э.), у Беды Достопочтенного (ок. 673–735) в его «Толковании на Апокалипсис», у Псевдо-Овидия в «*De mirabilibus mundi*» (ср.: «*Arimaspus. Omnis in hac gente fert unica lumina fronte*»). Аримаспы фигурируют и на картах, начиная с карты 1 Турне (так называемой карты Святого Иеронима), а затем на картах мира Херефорда (XIII в.), Верчелли (XIII в.), на первой Псалтырной карте Т-О типа (Т-образный крест вписан в круг) Матвея Парижского (1200–1259). Стоит отметить упоминания аримфеев/аремфеев (сочетание имен аримаспов и рифеев [?]) в текстах Помпония Мела (1.117), Плиния Старшего (6.19, 34) и Солина (17.1–3). В рамках данной латинской традиции они упоминаются на карте Св. Виктора (Muenchen, Bayerische Staatsbibliothek CLM 10058 fol. 154v) и на второй Псалтырной карте (British Library Add. 28681 X.9.1 fol. 9).

рядов — например, плясок в масках, что вполне могло бы впечатлить путешественника. Сегодня иранисты все же сходятся во мнении о происхождении названия этого народа от корня лексемы «лошадь» («*asra*») — «те, кто владеют красивыми лошадьми» [Pinault 2008; Pirart 1998: 239–260]. Их каннибализм был необычен даже для скифов, он был явлением клана, что впрочем не исключало возможности данного явления. Но он мог быть также отголоском некоторых южно-сибирских погребальных обрядов, во время которых кочевники летом разрезали на части тела умерших соплеменников, чтобы перевезти и снова похоронить их осенью или весной подле зимних стоянок (например, на могильнике Аймырлыг, относимом к периоду Железного века) [Murphy, Mallory 2000: 388–394]. Другим объяснением ритуального расчленения тела могло быть желание избежать загрязнения почвы, когда умирал шаман [Bendezu-Sarmiento 2008: 73–86]. Все это лишь неявное свидетельство сибирского происхождения исторического народа, породившего греческую легенду об аримаспах.

Другим возможным указанием на местоположение аримаспов могли быть грифоны, изображения которых встречаются в декоративной южно-сибирской культуре «скифов», в частности, в культуре пазырыкской (южно-алтайской) [Rudenko 1970; Meyer 2013: 111–112]. При этом, как уже упоминалось ранее, грифоны, сторожившие золото земли, имели отнюдь не северо-восточное происхождение [Bisi 1965; Pasquier 1975: 454–467; Deplâce 1980; Leventopoulou 1997: 609–611]. Известные в Иране и Египте начиная с четвертого тысячелетия, грифоны встречаются в средиземноморских землях во втором тысячелетии до н.э., когда их по ошибке путали с «минойскими гениями» [Deplâce 1967: 49–86; Sambin 1989: 77–96]. Во времена Среднего Бронзового века свидетельства о таких мифических существах встречаются в Анатолии и на Ближнем Востоке. Именно оттуда в период восточной экспансии грифоны вновь появляются в греческом пространстве, а из Ирана «приходят» в Центральную Азию и Сибирь, вероятно, к VI–V вв. до Р.Х. [Hayashi 2012: 49–64]. Конечно, их уже словно «ожидали», поскольку у кочевников были собственные существа-гибриды, например, степные грифоны, о которых говорит Анри-Поль Франкфор [Francfort

2008; Francfort 2017: 222–237; Запорожченко, Черемисин 1997: 83–90]. Необычайная важность этих существ подтверждается обнаружением останков животных, исчезнувших в геологический период позднемеловой эпохи — протоцератопсов пустыни Гоби в Монголии [Mayor, Heaney 1993: 40–66; Mayor 2001: 15–53]. Но и их историческое существование вовсе не является обязательным: грифон есть не что другое, как помесь зверя, царящего в небе, и зверя, царящего на земле, т.е. орла и льва. Так что образ этот мог появиться в разных культурах относительно независимо, прежде чем он стал объектом процесса межкультурных имбрикаций.

Таким образом, согласно современной наиболее правдоподобной гипотезе, грифон, появившийся первоначально на степных просторах, в ходе контактов с цивилизациями Юга обрел затем иранские черты, а также частично греческие. То, что греки «обнаружили» его у кочевников Причерноморья, определило его скифскую идентификацию: данный процесс отразили монеты, на которых был изображен этот символ: от Теоса и Абдеры (начиная с V в. до н.э.) до их понтийской колонии на северо-востоке Фанагории, в Пантикапее и у синдов (IV в. до н.э.). Символика этих существ во всех культурах также особенно важна: образ грифона связан как с солнцем, так и с самым сверкающим металлом — золотом; и солнце, и золото есть словно порождение земных глубин. Тем самым связь грифона с Северо-Востоком, то есть с местом, где солнце восходит в июне, в период летнего солнцестояния (когда излучаемый им свет кажется наиболее интенсивным), а также местом, где добывается золото, совершенно оправдана как с мифологической, так и с символической точки зрения.

#### **1.2.4. От Урала до Алтая: где находится страна аримаспов?**

Что же это за горная страна, которую греки считали землей аримаспов, проживавших между среднеазиатскими исседонами и гиперборейями берегов Северного океана? С уверенностью можно утверждать лишь то, что горы, о которых шла речь, известны были своими золотыми приисками. Были ли Алтайские горы, «Золотые Горы», как о том свидетельствует тюркское про-

исхождение их названия, известны своими золотыми месторождениями уже в Античности? Ответ на этот вопрос можно получить, лишь проведя химический анализ, позволяющий определить источник скифского золота. Тем не менее современный уровень познаний, в основе которого лежит стилистический метод исследования, позволяет утверждать, что если даже золото добывали и продавали на территории Северной Азии, то металлургия и обработка металла пришли туда извне<sup>21</sup>. К евразийским степным народам искусство работы по металлу пришло из южных регионов — с Южного и Ближневосточного Кавказа, затем из Греции и Ирана: вот почему мы говорим о греко-скифском искусстве северного побережья Черного моря и о персидском влиянии на искусство кочевников Азии.

Также невозможно установить, могли ли Алтайские горы быть упомянуты у персов, а затем и у греков под именем Рифейских. Местоположение этих мифических гор, отделявших гипербореев от остального мира, по-разному определялось греками, которые ассоциировали их с территорией, простиравшейся от восточных отрогов Кавказа и до Альп. Поскольку название непреодолимой северной горы, служащей *axis mundi* — столпом, поддерживающим небеса, равно как и миф об этой горе, имеют иранское происхождение, Алтай (вместе с Тянь-Шанем) мог быть одной из северных гор, породивших данный миф. Однако в досовременную эпоху различие горных цепей, протянувшихся на востоке Каспийского моря от Урала и до Алтая, не делалось.

Действительно, упоминание множества горных отрогов Северной Азии Птолемеем (илл. 1–2) заставляет нас ограничиться лишь некоторыми малоубедительными гипотезами. Так, можно было бы отождествить Уральские горы с Аланскими горами, а также сибярами и анареями [География 6.14.3, 8]<sup>22</sup>. Алтайские

<sup>21</sup> Так, металлургия пришла в Китай в конце III в. — начале II в. до Р.Х., о чем свидетельствует сейминско-турбинский транскультурный феномен [Meisun, Liu 2017: 1–6].

<sup>22</sup> Анареи напоминают несколько энареев/анэреев Геродота (1.105, 4.67) и Гиппократ («О воздухе, водах и местностях» 21–22). См.: [Donat 1993]. Их имя может быть истолковано как производное от корня «*nar* / человек» с присоединением отрицательной приставки «*a*», определяющие этот народ как популяцию безволь-

горы, расположенные за Имеоном (если отождествлять последний с Тянь-Шанем), соответствовали бы тогда области Аузак (которая простирается от Канарских островов Атлантики (149°–165° в.д.) и до Экватора (49°–54° с. ш.)) или, что более вероятно, горному хребту Анниба (между 153°–171° в.д. и 56°–60° с.ш.), отделяющему гомеровских абиев от монголо-китайской Серики [География 6.16.2]<sup>23</sup>. Название Аннибских гор происходит от названия народа аннибов (*Anniba, Annibi*) [Аммиан Марцеллин 23.6.64–65], которое в соответствии с иранской этимологией (если мы будем основываться на привативном суффиксе *a-*) могло бы переводиться как «те, что некрасивы». Аннибы, которым приписывался «кавказский тип внешности», вполне могли быть монголоидами [Tomaschek 1894: 2258–2259]. Поэтому вполне возможно, что они проживали на окраинах Сибири и, возможно, непосредственно на Алтае, но установить источник этой информации и то, каким образом Птолемей ее переработал, мы не можем. Иными словами, даже самая правдоподобная, рационально составленная карта мира в период, предшествовавший великим географическим открытиям XVI–XVII вв., являла собой не реальную картографию, но компендиум устных преданий, по необходимости гибридных, отражающих разные сведения, которые Птолемей представил в графической форме, руководствуясь при том здравым смыслом.

«География» Птолемея — это превосходная иллюстрация достижений античности в познании мира в целом и, в частности, ее представления о местности, которую мы довольно расплывчато называем Сибирью. 7-я и 8-я карты Азии (илл. 1–2) являют собой синтез самых разнообразных северо-восточных утопических представлений, какой можно было только представить себе в Античности. Птолемей сохраняет память о гомеровских абиях, вошедших в историю благодаря Александру

---

ных людей; но также это название может происходить от индо-европейского корня «\**en-h<sub>2</sub>nor-*» — «имеющий внутреннюю силу» [Brust 2005: 258].

<sup>23</sup> О горе Авзакция, откуда берет свое начало река Ойхардес (современный Тарим на северо-востоке Китая) см.: [Tomaschek 1896: 2623].



Великому; он поселяет их на краю света, будучи верен утопическим представлениям о пределах мира, маркировавшим с самого начала греческую историю. Но он заменяет чудовищ Аристея, проживавших в местах — источниках золота и солнца, новым, более правдоподобным образом, хотя все еще далеко не толерантным к «чужому». Его «География» демонстрирует, что во времена расцвета Римской империи западные познания ойкумены включали в себя и Алтай и что, несмотря на успех мифа об аримаспах, в исключительных случаях (к числу которых относится и карта самого Птолемея) можно было составить себе вполне разумное представление о мире, оставив в стороне все, имеющее очевидную фантазийную природу.

Птолемеевское представление о Сибири является скорее следствием интеллектуального усилия, нежели строго научного подхода. К тому же оно оставалось относительно одиноким в досовременной эпохе, а аримасы между тем продолжали жить своей жизнью, все более наполнявшейся вымыслом. Богатейшая информация, собранная Птолемеем в «Географии», остававшейся в силу своей насыщенности разнообразнейшими сведениями и рациональным методом их освоения мало понятной культурам, еще не ведавшим научного позитивизма, была вытеснена более чем на тысячу лет необоснованными измышлениями. Но именно им было суждено завоевывать особое доверие в период поздней Античности и Средневековья.

## **2. Пифагорейские и иудо-христианские инфернальные дистопии**

Золото, как и грифоны, — неоднозначный символ: он может ассоциироваться как с утопией о восходящем солнце, так и с темными недрами земли и загробным миром. Истоки инфернальных представлений о Северо-Востоке мы находим в «Аримаспее» Аристея из Проконнеса, позднее они встречаются в начале V в. до н.э. у Эсхила [Прометей прикованный 805–806]. Река Плутон, фигурирующая в рассказе о скитаниях Ио по чудовищным пределам земли, — «прародитель» северного Ахерона. Изначально местонахождением Ахерона и огненных гор,

от которых река берет свое начало, считали Северо-Запад, но примерно в VIII в. до н.э. его стали мыслить на Северо-Востоке, по ту сторону от Врат и Алтарей Александра (Македонского), иными словами, за тем, что именовалось «ключом мира», отделяющим потусторонний мир от мира живых. Именно там Гог и Магог ожидают апокалипсис. Действительно, отождествление того, что мы ныне называем Сибирью, с земным Адом всегда опиралось на созвучие мифических и исторических имен: готы и Гог, татары и Тартар. И оно продолжалось целое тысячелетие, с поздней Античности и до русского завоевания Сибири.

### 2.1. Река подземного царства: от Плутона к северо-восточному Ахерону.

Дошедший до нас текст «Аримаспеи» Аристея, сохранившийся далеко не полностью, дает нам лишь отрывочные сведения о географии аримаспов. Тем не менее Эсхил связывает ее с золотой рекой, к которой, как предсказал Прометей (прикованный к одной из скал Кавказа), должна была прийти в результате своих долгих странствий Ио. Возлюбленная Зевса, превращенная в корову, оказалась отправленной разгневанной Герой на край света — сначала на север, восток и затем на юг. Пересекая Босфор (который получил от неё свое название «коровий брод»), направляясь к берегам Нила [Прометей прикованный: 790–815], Ио должна была достичь Черные поля Горгон, где живут Форкиды, «три старые девы, на вид как лебеди, но с одним глазом и одним зубом на всех; никогда не достигают их ни лучи солнца, ни свет луны» (794–797). И чтобы снова увидеть солнце в Египте, Ио должна была избежать встречи с грифонами и аримаспами (803–807):

ὄξυστόμους γὰρ Ζηνὸς ἀκραγεῖς  
κύνας  
γρῦλας φύλαξαι, τὸν τε μουνῶπλα  
στρατὸν  
ἼΑριμασπὸν ἰπλοβάμον', οἱ  
χρυσόρρυτον  
οἰκοῦσιν ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος  
πόρου·  
τοῦτοισ σὺ μὴ πέλαζε.

Остерегайся грифонов, нелающих  
Зевсовых,  
Псов остроклювых, и одноглазой  
армии всадников,  
Аримаспов, живущих вдоль  
берегов потока Плутона,  
В котором течет золото.  
Остерегайся их, не приближайся  
к ним!

Птицеголовые грифоны и одноглазые аримаспы жили на берегах реки, название и приметы которой («*χρυσόρρυτον ... ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου* / вдоль берегов потока Плутон, в котором течет золото») свидетельствуют о сокровищах этого края, столь богатого золотом: однако определить, восходила ли inferнальная география «Прометея Прикованного» к тексту Аристея, для нас не представляется возможным [Bolton 1999: 44–45, 64]. С другой стороны, уже установлено, что в пифагорейской постклассической традиции местонахождением Подземного царства, или по крайней мере одного из возможных входов в него, считали Север ойкумены: именно на эту традицию скорее всего и опирался Цицерон [Tusculanes 2.23], когда описывал Эсхила как пифагорейца.

Тем не менее, когда северное Подземное царство вновь появилось в текстах неоплатоников, оно оказалось уже «помещенным» на Северо-Запад. Символом его стала река Ахерон. Выбор такого названия, значение которого традиционно объясняется как «отсутствие радости»<sup>24</sup>, отнюдь не удивляет, если вспомнить, что множество реальных рек, которые греки считали дорогами в Аид, носили то же имя<sup>25</sup>. Одно из наиболее полных описаний северной страны мертвых, увиденной язычником, мы находим в «Орфической аргонавтике». В страну эту можно было попасть через Гиперборейский океан (который называли еще мостом Кроноса или Мертвым морем), вдоль которого проходили Рифейские горы (Альпы) [Vian 1987: 40]. Золотые воды Ахерона (*χρυσόροσας Ἀχέρων*) позволяли наиболее праведным мужам, соседям долгожителей-макробиян

---

<sup>24</sup> См., например, в «Комментарии к “Энеиде”» Вергилия Мавра Сервия Гонората (на рус. языке: М.: Лабиринт, 2001): *Acheron fluvius dicitur inferorum, quasi sine gaudio* (6.107).

<sup>25</sup> Название «Ахерон» носили некоторые реки: в округе Теспотия области Эпира (Псевдо-Скилак §30 ; Страбон 7.7.5; Плиний Старший 4.4), в Трифилии — южной части Элиды на Пелопоннесе (Страбон 8.3.15), близ Гераклеи Понтийской (современный Эрегли) (Аполлоний Родосский 2.743–745]. В Италии реки с подобным названием встречаются близ Кум и Лукании (Страбон 6.1.5, Плиний Старший 3.61, 73]. Даже в Египте недалеко от Мемфиса существовало Ахероново болото (Диодор Сицилийский 1.96.7).

(*Μακροβιοί*) — гомеровским абиям и гиперборейам — безболезненно обрести смерть (1130–1142).

Эта северо-западная локализация Загробного царства характерна также и для христиан, потому что она позволяет объединить сразу два символа — холода и тьмы, связываемых с представлениями о Севере, и смерти, ассоциируемой с Западом. Действительно, со времен по крайней мере Святого Иеронима, толкователи Старого и Нового Завета соплагали огненный и ледяной Ад между собой: грешники, в Судный день оказавшиеся в Геенне (огненной), скрежетали зубами как от жары, так и холода [Еванг. от Луки 13:28; Св. Иероним. Комментарий к Иову 24; Комментарий к Евангелию от Матфея 10]. Первое упоминание infernalной реки, протекающей на Севере к западу от Рая, встречается в христианскую эпоху в Апокалипсисе Павла (не позднее IV в.) (см.: [Kappler, Kappler R. 1997: 775–826; Jiroušková 2006; Bremmer, Czachesz 2007]). Как и другие апокрифические апокалипсисы, и несмотря на то, что его подлинность поставил под сомнение уже Святой Августин [Рассуждения на Евангелие от Иоанна. 98.8] и Созомен [Церковная история. 7.19.10], этот текст пользовался большим успехом и имел сложную рецептивную историю: с его рукописи было сделано множество списков и переводов на разные языки в ранние годы христианства и в Средние века. В полном латинском изводе парижской рукописи, хранящейся ныне в Национальной библиотеке Франции [BNF, N. acq. Lat. 1631] и датируемой IX веком, которую обычно называют *Visio sancti Pauli*, описывается, как Павел, будучи вознесен до третьего неба (источником послужило краткое упоминание о том, как он был «восхищен до третьего неба» во Втором Послании к Коринфянам, §12), лицезрел не только Рай с Ахерузийским озером и Элизий, четыре потока и Небесный Иерусалим (Видение св. Павла, §19–3), но и нечто, напоминающее Чистилище (§31), и в особенности огненный и ледяной Ад, расположенный на западе от Рая за космическим океаном (Видение св. Павла, 31b–43d) :

*Et profectus sum cum angelo, et tulit me per occasum solis, et uidi principium celi fundatum super flu aque magno, et interrogau: Quis est hic fluuius aque? Et dixit mihi: Hic est oceanus qui circuit omnem terram. Et cum fluissem ad exteriora oceani, aspexi, et non erat lumen in illo loco, sed tenebre et tristicia <et> mesticia: et suspirau. Et uidi illic fluuium ignis feruentem ... Et uidi ad septentrionem locum uariarum et diuersarum penarum repletum uiris et mulieribus, et flumen igneum decurrebat in eum. Conspexi autem et uidi foueas in profundo ualde, et in eas animas plurimas in unum, et erat profunditas loci illius quasi tria milia cubitorum, et uidi eas gementes et flentes et dicentes: Miserere nobis, domine; et nemo misertus est eis.*

И отправился я вслед за ангелом, и повел он меня туда, где заходит Солнце, и видел я, как небесная твердь покоилась на широком потоке воды, и я спросил ангела: «Что это за поток?» И отвечал мне он: «Это Океан, что омывает всю землю». И был я увлечен за Океан, где увидел, что нет там света, лишь тьма и печаль, и скорбь: и сокрушился я. И тогда увидел я реку, кипящую огнем... А на севере я увидел место различных наказаний, полное мужчин и женщин, именно там разливалась огненная река. Я внимательно наблюдал и заметил глубокие рвы, где скопилось множество душ; глубина их была почти в 3000 локтей, и видел я, <как души эти> стонали и плакали, говоря: «Господь, помилуй нас!» Но никто не жалел их...

То, что в полной латинской версии именовалось безымянной «адской» рекой, в краткой латинской версии (рукопись XIV в. хранится в Национальной библиотеке в Вене, [Nationalbibliothek ms. 362, f° 7v–8v]) именуется Коцитом (огненная река), но также еще и Стиксом, Флегетоном и Ахероном (не путать с Ахеронтовым озером, восходящим к диалогу Платона «Федона» (112e–114a), прототипом восточного Чистилища, окружающего Небесный Иерусалим<sup>26</sup>). Это описание восходит скорее всего к «Энеиде» Вергилия. На сегодняшний день невозможно установить, упоминались ли эти реки в более ранней версии «Апокалипсиса Павла» (которая в таком случае могла бы включать в себя очерк загробной географии) или же упоминание этих рек есть лишь следствие изучения текстов

<sup>26</sup> Ср.: «*Et uidit ibi locum terribilem, et non erat lumen in illo, sed tenebre et mesticie et suspiria. Et nomen loci eius Cochiton; et alia tria flumina que confluunt secum Stix, Flegeton et Acheron. Et erant stillicidia super peccatores uelut mons igneus*» [Silverstein 1935: 153]. О роли Апокалипсиса Павла в формировании представлений о чистилище см.: [Le Goff 1981].

Вергилия античными и средневековыми грамматистами. В любом случае в «Апокалипсисе Павла» северный Ад — это пространство реальное, но вместе с тем и космическое, находящееся за пределами обитаемого мира, то есть за Океаном.

Адская река Ахерон, имеющая явную северо-восточную локализацию, встречается только в «Космографии» Этика Истрийского. В основу этого загадочного текста, который автором приписывался Святому Иерониму (хотя текст не мог появиться ранее VIII в.), был положен, в частности, Апокалипсис (Откровение) Павла, но также и Апокалипсис Псевдо-Мефодия [Herren 2011: xxxiii–lxxiii]. Появившийся в VII в. на сирийском языке в эпоху арабского завоевания Ближнего Востока и в скором времени переведенный на греческий, а затем и латинский языки, «Апокалипсис» Псевдо-Мефодия содержит ключевой элемент, позволивший поместить земной ад на Северо-Востоке ойкумены: согласно легенде, Александр Великий запер проклятые народы Гога и Магога за железными воротами [Reinink 1993: 24–25; Aerts, Kortekaas 1998:117–118]<sup>27</sup>.

Таким образом, «Космография» Этика Истрийского содержит первое подробное описание Ада, который отныне обладает всеми земными характеристиками и находится на краю ойкумены, неподалеку от Леванта [§59]:

*Et Acheron fluvius ultra ipsos montes Umerosus adserit fumantem et nebulosum et tam immenso fetore redentem ita, ut mane et declinante die ad uesperam in ipsis montibus nullus hominum accessus audeat atpropinquare, nisi tantum meridie quando raro radii solis percipiuntur. Tunc enim, inquit, strepitum undarum feruentium quasi in olla uel cacabo[m] cernentes contemplantur. Nam qui oderatum illius fumi postquam radius solis recesserit naribus uel ore senserit uel parum aliquid hauserit, deinceps*

Он утверждает, что за горами Умерозы (Umerosus) испарение, исходящее от реки Ахерон, образуют облака, и что сама она испускает настолько страшное зловоние, что ни один человек не осмелится приблизиться к этим горам ни днем, ни ночью, но лишь в редкий полдень, когда их достигают лучи солнца. В это время, — говорит он, — внимательно прислушавшись, можно разобрать шум волн, похожий на бурление в котле или чане. Но если после захода солнца кто-то учует ноздрями или ртом

<sup>27</sup> О древнесирийских более ранних источниках легенды и о ее сирийско-арабской рецепции см.: [Donzel, Schmidt 2009: 16–17].  
О греческой ее рецепции см.: [Alexander 1985].

*a nullis medicis curare poterit, sed  
magis ac magis crudeli morbo turgiscit.  
.... Atroque devulsa aquilonis fora,  
plaga horrenda, Umerosi Chormarces  
capessunt Olchis Murrenos clemaxo  
umbri, contenta Acheronis catasta.*

запах этих испарений и они войдут в него, то тогда не сможет его исцелить ни один лекарь, а жестокая болезнь будет всё больше и больше в нем развиваться... В сторону этого ужасного прибежища тьмы не дуют ветры Аквилона. Горы Умероза и Хормас вознесли реки Ольхис и Мурен (Дэлгэр-Мурен) на самую на вершину тьмы, заперев их в жаровне Ахерона.

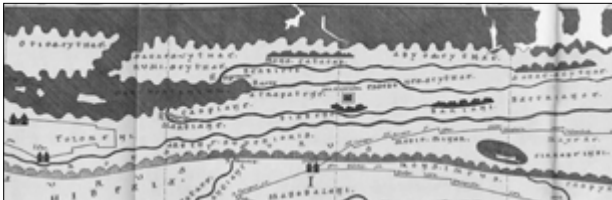
Несмотря на неясный язык и размытый смысл, «Космография» пользовалась относительным успехом в Средневековье. Скорее всего именно благодаря ей адский Ахерон Северо-Востока был зафиксирован на многих картах, в частности на картах мира Салвея, Эбсторфа и Херефорда (последний дословно процитировал птолемееву «Географию»), а также на карте, описанной в «Expositio maprae mundi» Йоркшира [Gautier Dalché 2001: 343–409]. Ахерон появляется также на карте 1 Турне (XII<sup>e</sup> в., илл. 4) [BM Add. 10049 fol. 64r,] и на схожей с ней карте мира, которая начиная с IX в. находилась в монастыре Боббио (основанном ирландским святым) и стала известна нам благодаря описанию, также носящему название «Космография», — в рукописи, хранящейся в национальной библиотеке Неаполя (Biblioteca Nazionale IV.D.21, fol. 12v–20r; см.: [Gautier Dalché 2010: 1–22]<sup>28</sup>). Таким образом, несмотря на то что первая подобного рода карта относится к V в., представление об Ахероне и, соответственно, inferнальных территориях Северо-Востока едва ли могло появиться ранее VIII в., когда под влиянием Этика Истрийского на карту была нанесена страна народов Гога и Магога.

На какие географические реалии опиралось представление о земном аде? Согласно «Космографии» Этика Истрийского (§67b) и другим, созданным на ее основе средневековым картам, воспоминания о стране аримаспов были живы и в Античности, и на протяжении всех Средних веков, когда грифоны оставались хранителями несметных богатств Севера. Реку

<sup>28</sup> Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить Патрика Готье Дальше за возможность познакомиться с этим текстом.



Илл. 4. Первая карта из списка сочинений Св. Иеронима (копия XII в. античной карты мира V в.)



Илл. 5. Пейтингерова скрижаль (Tabula Peutingeriana). XII в. С античного оригинала IV в.



Плутон заменил при этом Ахерон, который брал свое начало в горах Умерозы/*Umerosi* (Этик Истрийский §59а; у Херефорда — Умброз/*Umbrosi*) — безымянных горах, отмеченных на карте 1 Турне, и впадал в Океан севернее Каспийского моря. Течение Ахерона вполне могло соответствовать течению Волги: к тому же между Ахероном и древним названиям Волги *Rhâ/Oaros* можно обнаружить созвучие. Однако гипотеза эта не подтверждается ни одним текстовым источником. Но и горы Умерозы/Умброз соотнести с какой-либо географической точкой так же нелегко. Этик Истрийский связывает этот ороним с названием озера «Умар» (<h> *umar*), асфальтового озера<sup>29</sup>, расположенного в южной части Скифии (§67). Оба названия имеют семитское происхождение (*ḥēmār* на иврите, арабское *ḥumar* означают «битум, асфальт») и отсылают к горючим свойствам битума, встречающегося как в озере Умар, так и в вулканического происхождения горах *Umerosi/Umbrosi*, являющих собой ворота в Ад. Можно было бы предположить, что речь здесь идет об Уральских горах. Однако активный вулканизм скорее сближает их с восточным Кавказом или же с сибирскими горными цепями, уходящими на восток к вулканическому полуострову Камчатка.

Не располагая достоверными источниками, которые бы позволили соотнести мифические названия с реально существующими топонимами, мы можем тем не менее реконструировать традицию их описания и таким образом найти географические прообразы реки Ахерон и близлежащих гор. В IV в. на Пейтингеровой скрижали появляется река Нигрин, название которой объясняется древней традицией обозначения на карте полярной ночи (упоминается у Аристия и Геродота: 4.13sq.). Эта впадающая в Гирканское море река (теоретически это могла быть Сырдарья/Яксарт, впадающая в Аральское море) протекает у подножия горы Катакас, обозначенной на карте красной меткой (илл. 5). Катакас — латинское наименование горы Аскатан/Аскатанкас/ *Askata(n)kas*, упомянутой Клавдием Птолемеем [География 6.13.1, 3; 6.14.13; Аммиан Марцеллин “*Ascanimia mons*” 23.6.60], напоминает нам

---

<sup>29</sup> Озеро Асфальтит — греческое название Мертвого моря, дно которого покрыто битумом (прим. ред. — Е.Д.).

*Acheronis catasta* (возвышенности Ахерона) Этика Истрийского (§59, см. выше). Однако если у Птолемея речь идет о районе Кашгара (китайский Туркестан), то на «Пейнтингеровой скрижали» и тем более в тексте Этика Истрийского говорится о более северной территории, находящейся где-то в Сибири. Эти подвижные, постоянно меняющиеся границы Дальнего Востока объясняются как отсутствием непосредственно знания территории, так и постоянными географическими перестановками на картах рек (пример тому — Танаис (Дон) и Гипанис (Кубань), которые нередко изображались как реки, берущие свое начало в Индии и впадающие в Азовское море), а также горных цепей (Кавказские горы–Памир–Гиндукуш–Гималаи — см. ниже) [Dan 2017: 165–222]. Таким образом, концы света, отмеченные Алтарями Александра, оказались перемещены с юга на север, и тем самым место освободилось для infernalной страны Гога и Магога, которой теперь было позволено существовать лишь за пределами ойкумены [Этик Истрийский, §32.7sq., 39].

## **2.2. На границах Загробного Мира**

Если Ад находится на Земле, то возможно ли его найти? И, с другой стороны, существует ли способ навсегда преградить к нему вход?

### **2.2.1. Ключ Земли**

На все той же первой карте Святого Иеронима (илл. 4) и на карте мира Херефорда [§203] фигурирует река Клитерон. Однако ее существование не подтверждено ни одним текстом. Имя реки, конечно, же возникло из-за неверного прочтения « $\kappa\lambda\epsilon\iota\theta\rho\nu$ » («ключ от мира»), упомянутого в одном из текстов Плиния Старшего, а затем его популяризатором Гаем Юлием Солином. Оба автора ассоциируют эту реку с истоками Аквилона (Северного или Северо-Восточного ветра, скорее всего римского эквивалента Борея), а также с аримаспами, сражавшимися с грифонами, стражниками золота.

Плиний Старший 7.10

*sed iuxta eos, qui sunt ad septentrionem versi, haut procul ab ipso aquilonis exortu specuque eius dicto, quem locum Gesclithron appellant, produntur Arimaspi, quos diximus, uno oculo in fronte media insignes. quibus adsidue bellum esse circa metalla cum grypis, ferarum volucris genere, quale vulgo traditur, eruente ex cuniculis aurum, mira cupiditate et feris custodientibus et Arimaspi rapientibus, multi, sed maxime inlustres Herodotus et Aristaeas Proconnesius scribunt.*

Итак, по соседству с теми, чей взор обращен на север, неподалеку от входа то, что именуется пещерой Северного ветра — места, которое называют у́йс кле́йфров, — проживают уже упомянутые аримаспы, славные тем, что единственный их глаз находится посередине лба. Они ведут постоянную войну за рудники с грифонами, обычно изображаемыми в виде крылатых зверей, которые добывают золото из подземных штолен и затем с остервенением и поразительной алчностью охраняют его, в то время как аримаспы пытаются его отобрать. Об этом пишут многие авторы и, в частности, знаменитые Геродот и Аристей из Проконнеса.

Solin 15.20–21

*Arimaspi circa Gesclithron positi uniuicula gens est. Ultra hos et Riphaeum iugum regio est assiduis obsessa niuibus; Pterophoron dicunt, quippe casus continuantium pruinarum quiddam ibi exprimit simile pinnarum. Damnata pars mundi et a rerum natura in nubem aeternae caliginis mersa ipsisque prorsus aquilonis conceptaculis rigentissima. Sola terrarum non nouit uices temporum nec de caelo aliud accipit quam hiemem sempiternam.*

Аримаспы, проживающие близ Гесклитрона, — одноглазый народ. За ними и за Рифейской горной цепью лежит область вечных снегов; ее называют Птерофорос из-за непрерывно идущего снега, который походит на крупные перья. Это проклятая часть земли, погруженная в облака вечного тумана, где даже источник Северного Ветра скован вечным льдом. Это единственное место на земле, которое не знает смены времен года и которому небеса не даруют ничего, кроме вечной зимы.

Таким образом, «ключ мира» — это космическая ось, граница между миром, населенным людьми, живущими во власти грозного Борея/Аквилона, ветра Севера и Севера-Востока, — и землями, находящимися по ту сторону Рифейских гор, где живут гипербореи [Lindegger 1979: 63–64, n. 14–16]<sup>30</sup>. На побере-

<sup>30</sup> Исследователь также предполагает упоминание «ключа» у Аристеев и интерпретирует его как «Luftröhre / Atemweg der Erde»

жье Океана, на реке Клитерон, этот ключ — суть «морские врата» (*pilas maris gyrantis*), расположенные на месте зарождения самого страшного Северного Ветра (Аквилона, *ibera Aquilonis*) и не позволяющие Океану выходить из своих берегов, как то утверждает Этик Истрийский [Космография §23, 40, 60]. Об этом же пишет и Псевдо-Каллисфен в «Истории Александра Великого» (β 3.29) и Псевдо-Мефодий в своем «Откровении» (8.7). К тому же с наступлением лета ключ мог ассоциироваться с вратами дня и ночи, через которые каждое утро проходит Солнце, возвращаясь из другого мира. Это отвечает представлению о связи нашего мира с миром подземным (то есть верхнего земного полушария с нижним, полушарием мертвых), бытовавшему начиная с Античности и встречающемуся уже у Псевдо-Платона [Axiochos. 371b]. Однако недвусмысленное указание на ворота в Подземный мир появляется лишь в IV в., в гимне, посвященном Гекате–Селене–Изиде–Луне, охраняющей вход в Тартар: « ἐν ἧ | τὸ κλειθρον ἠνέφυε Ταρτάρου » [Bortolani 2016: 243–279].

Найти реальное соответствие реке Клитерон, конечно же, довольно трудно. На **карте 1** Турне она помещена между Фазисом и Танаисом (которые обыкновенно отождествляют с грузинской рекой Риони и соответственно Доном). И хотя картограф никак не отметил Азовское море и отправил Клитерон впадать прямо в Океан, геометрия его русла позволяет предположить, что Клитерон — это Кубань (ранее — Гипанис), протекающая у северо-восточных границ греко-римского мира, подле устья которой ахемениды (еще до Александра Великого) оставили надпись, маркировавшую, вероятнее всего, границу их земель<sup>31</sup>. Что же касается Александрова алтаря, воображаемого святилища, расположенного на границе эллинистического, то есть цивилизованного, мира, то на картах оно появилось

---

(«воздушная труба / дыхательный путь земли» (нем.)) [Dan 2017: 2.1.4.d].

<sup>31</sup> Это наша собственная интерпретация фрагментов записи, недавно обнаруженной в п. Сенном (обычно отождествляемом с Фанагорией), которая впервые была опубликована в работе: [Кузнецов, Никитин 2017: 154–159]. О разных определениях местоположения Ворот Александра Македонского см.: [Anderson 1959: 5–39].

на месте впадения Танаиса (Дона) в Меотийское озеро (*Palus Maeotis*, Азовское море) в римскую эпоху начиная с Птолемея [География. 3.5.12] и в особенности начиная с поздней Античности — с текстов Орозия (1.2). Традиция эта сохранялась и у средневековых картографов (в частности, на Эбсторфской карте и I Псалтырной карте [Pfister 1959: 5–39]). Однако историку подобная северная локализация Алтаря покажется мало вероятной, поскольку Александр Великий мог воздвигнуть Алтарь, указующий на достижение им края света, лишь на Крайнем Востоке. Так, Диодор Сицилийский (17.93–95) упоминает алтарь, который Александр воздвиг в честь двенадцати богов Олимпа на Гифасисе/Виазе, прежде чем вернуться обратно на запад, тогда как Плиний Старший [6.49, 110; ср.: Солин 52.6–7] помещает этот алтарь рядом с Яксартом-Танаисом. Таким образом мы имеем дело с «умножением» Александровых алтарей, причиной которого можно назвать омонимию, а точнее отождествление притока Инда, Гифасиса/Гипазиса (современного Биаса/Беаса), с Гипанисом, протекающим на севере Кавказа, или же Танаиса-Яксарта с Танаисом-Доном.

### 2.2.2. Ворота Александра

Между восточным и северным Алтарями историки, а вслед за ними и писатели поместили целую череду «ворот», «осей», «ключей земли» — то есть закрытых проходов, скрывавших и защищавших цивилизованный мир от вторжений варваров, подобно тому как «морские врата» (порты) отрезали цивилизованный мир от Океана. За этими вратами проживали дикие, прямо-таки чудовищные народы, неподвластные самому Александру [Плиний Старший 7.11; Дионисий Периегет 1034–1041], носившие в иудейско-христианской традиции имена Гога и Магога (см. далее). Однако если в «Космографии» Этика Истрийского местонахождением Ворот Александра Македонского считается с некоторой долей натяжки территория близ Северного Ветра, то античные историки дают указание на три возможные географические точки, которые могли быть тем, что условно (а возможно, и безусловно) называется «Каспийскими вратами». Так, согласно воссозданному маршруту Александра Великого, Каспийские врата получили

свое название от Каспийских гор (то есть Кавказских) и находились они в области Рей, недалеко от Тегерана [Исидор Харакский. Парфянские стоянки §7; Плиний Старший 6.43; Арриан. Анабасис Александра 3.19.2] (см.: [Standish 1970: 12–24]). Тем не менее в I в., во время экспедиции Корбулона, посланного Нероном на Кавказ, римляне попытались повторить путь Александра Великого, но не смогли при этом достичь тех отдаленных северо-восточных регионов, до которых дошел Александр. Согласно Плинию Старшему (6.30, 40–45, 76), «Кавказские врата», бывшие переправой через нынешнюю Дарью близ Тбилиси, назывались тогда «Каспийскими вратами». Это обозначение, встречающееся даже в донесениях победителей, стало общим местом римской историографии<sup>32</sup>. Память Александра вновь оживил византийский император Иракий, современник Хосрова I Ануширвана (531–579), воздвигший оборонительные стены Дербента подле Каспийского моря: их первое отождествление с «Каспийскими вратами» встречается в «Хронике Фредегара» (IV.66 p. 153) и далее у Феофана Исповедника (316, 1 de Boor) и в «Пантеоне» Готфрида Витербского (22.28). Косвенным доказательством этой «эволюции» является то, что Птолемей в своей «Географии» счел необходимым провести различие между Каспийским Пилаем / *Caspiæ Pylae* (5.9.15) Дарьи — и Албанским Пилаем / *Albanoa pylæi* (5.12.6) Дербента. В эпоху поздней Античности, когда стремление обнаружить точное местоположение Каспийских Ворот и соответственно воскресить память о завоеваниях Александра уже потеряло свою злободневность, различные локализации ворот попросту оставались отмеченными на картах. Главной целью отныне стала картография, поддерживаемая эсхатологией: обозначить местоположение народов Гога и Магога между крайним Севером и крайним Востоком.

---

<sup>32</sup> Встречается в «Анналах» Тацита (6.33: *Caspia via*); «Жизни двенадцати цезарей» Светония («Нерон»: 19.2), «Иудейских войнах» Иосифа Флавия (7.7.4) и др. См. также карту 1 Турне и карту Херефорда [§218]. Более полный список см.: [Anderson 1928]; о сложности толкования подобного рода текстов см.: [Bosworth 1983].

### 2.3. Гог и Магог

Ни одно описание потустороннего мифического мира Сибири, каким бы кратким оно ни было, не обходится без упоминания географии Гога и Магога: в отличие от абиев или ари-маспов, чье местонахождение на территории Алтая и Сибири постоянно подвергалось сомнению, Гог и Магог, как и другие исторические народы, часто с ними ассоциируемые, несомненно проживали за пределами Кавказа, в Сибири. Действительно, история этих страшных народов является отличным примером той роли, которую трансфер знаний и верований играет в создании виртуальной карты мира в период, предшествовавший непосредственному открытию и освоению территорий. Эта история проходила в два этапа: *первый* — этап пространственной мифологизации, когда Гог и Магог были всего лишь именами, мифами на северных границах того мира, центром которого был Иерусалим; *второй* этап — это интерпретация и их историзация, когда Гогу и Магогу было приписано реальное существование. В эпоху императорского Рима эти два представления словно накладываются одно на другое: одни комментаторы в это время придерживаются описательного толкования библейского послания, тогда как другие стремятся наполнить его историческим смыслом.

#### 2.3.1. Гог и Магог — дикари на северных границах мира

Имена Гог и Магог впервые встречаются в библейской книге Бытия (10: 2), в перечислении всех народов, в то время существовавших. Эта первая ментальная карта мира представляет собой «Таблицу народов» — генеалогию сыновей Ноя, переживших Потоп. Среди потомков третьего сына Ноя Иафета мы встречаем Гомера (которого обычно считают мифическим предком киммерийцев или каппадокийцев [Ivanchik 1993: 130–131]) и Магога (его народ должен был проживать по соседству от древнего Гомера, то есть на юге Кавказа). Данная географическая локализация традиционно опирается на греческие и армянские источники, которые дают представление о возможном генезисе «Таблицы народов»: так, Страбон (11.14.5) помещает страну Гогарен (Гугарк) на севере Мидии между иберами, ха-

либами и моссинойками (« Γωγαρηνήν, πέραν οὐσαν τοῦ Κύρου, Χαλύβων δὲ καὶ Μοσυνοίκων »); об этом же говорит Стефан Византийский в своей эпитоме, в которой Гогарен описывается как небольшая страна между колхами и иберами (Γωγαρηνή, χωρίον μετὰξὺ Κόλχων καὶ Ἰβήρων τῶν ἀνατολικῶν). Топоним Гугарк имеет явно кавказское происхождение: так назывался северный ашхар (провинция) Великой Армении [Ananyas de Širak, *Ašxarhacòyc* V.22 Hewsen]. Параллельно ороним и топоним Гог встречаются на Кавказе в провинции Тайк, где протекает река Кир. Их упоминания можно проследить в текстах начиная с «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци (2.6, 8, 3.60) и вплоть до травелогов путешественников XVIII–XIX вв. [Anderson 1928: 5–7; Вое 2001: 208–210; Donzel, Schmidt 2009: 3–4]. Можно предположить, что настоящее название кавказского региона было уже известно автору книги Бытия из греческих и семитских источников; и если этот топоним не сформировал этноним Магог (который в равной степени мог быть производным от собирательного имени, означающего, например, тьму Севера и эсхатологическую опасность, от него исходящую), он тем не менее мог повлиять на его библейскую историю и ее экзегетику.

Местоположение Магога на Севере подтверждается книгой Иезекииля (38–39), в которой упоминается Гог, предводитель страны Магог, расположенной недалеко от Гомера [Tooman 2011]. Благодаря этому упоминанию Иезекииль становится одним из библейских пророков, предвещающих приход великого врага израильского с Севера земли [Книга Иеремии 1:14–16; 4–6] (ср.: [Книга пророка Исаии 13; Книга пророка Иоиля 2:20]). Именно на этом пророчестве основывается и вся последующая традиция, в особенности Откровение Иоанна Богослова (20.7–8), в котором «народы с четырех сторон света» все обозначены именем «Гог и Магог» (ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, τὸν Γῶγ καὶ Μαῦγῶγ), словно все остальные народы, упомянутые ранее в пророчестве Иезекииля, были забыты в пользу этих мистических имен. Действительно, даже в те времена, когда исторические интерпретации этих этнонимов становятся доминирующими, некоторые комментаторы Ветхого Завета толковали их как Врагов-варваров, чье пришествие ожидается с Севера, то есть со всех концов света. Дабы ограничиться примером из



латинских источников конца IV — начала V в., вспомним тексты Святого Августина, который оспаривает их отождествление с гетами и массагетами [О Граде божьем 20.11], или Святого Иеронима, который подвергает сомнению их возможное отождествление с готами [Еврейские вопросы на Книгу Бытия 10.2]<sup>33</sup>.

Важным моментом в истории Гога и Магога стало их отнесение Александром Великим к числу народов, живущих за Каспийскими Вратами на Великом Севере/Северо-Востоке. Наиболее раннее из сохранившихся упоминаний этих народов встречается у Псевдо-Каллисфена [История Александра Македонского. 3.26] во II–III вв. н.э.<sup>34</sup> Его перечень варварских племен встречается затем в сирийских текстах, в том числе он фигурирует в «Откровении» Мефодия Патарского» (Псевдо-Мефодия) [8.10] (см. выше). Позже латинский перевод Псевдо-Мефодия послужил источником «Космографии» Этика Истрийского, благодаря которой Гог и Магог нашли свое место в средневековой картографии, будучи помещены в область «Худшего из Северных / Северо-Восточных ветров», далеко не всегда исторически идентифицируемую. Именно это и объясняет присутствие народов Гога и Магога в северо-восточной части мира на карте 1 Турне (илл. 4), в «Кодексе Коттониана» (илл. 6), на картах мира Эбсторфа (илл. 7) и Херефорда (илл. 8), в Каталонском атласе и даже на ватиканской карте Борджиа из Ватикана, составленной в XV в.

Параллельно этой мифической христианской географии существует и другая традиция, восходящая к тексту Ветхого Завета, в соответствии с которой Десять потерянных колен Израиля отождествляются с северными народами, живущими за пределами Александровой стены, и в том числе с Гогом и Магогом. Легенда, описанная во второй книге Царств [17: 23–41], имеет историческую основу — изгнание самаритян Саргоном II, правителем Ассирии. Однако последующее отождествление десяти колен с Гогом и Магогом было лишь следствием средневекового антисемитизма: в X в. ат-Табари в своей «Истории

<sup>33</sup> Русское издание см.: [Иероним Стридонский 2009].

<sup>34</sup> О генезисе «Истории Александра Великого» и ее переводах см.: [Pfister 1946: 29–66; Nawotka 2017].



**Илл. 6.** Англо-саксонская карта мира из «Кодекса Коттониана» (Cottoniana), прямоугольная карта, изображающая ойкумену. XI в.



**Илл. 7.** Факсимиле Эбсторфской карты, самой большой по размерам карты мира XIII в. Погибла во время бомбардировки Ганновера в 1943 г. Реконструкция Г. Куглера (Kugler H. (Hg.). Die Ebstorfer Weltkarte I Atlas. Berlin, 2007)



Илл. 8. Херефордская карта мира (ок. 1300). Хранится в Англии в Херефордском соборе

пророков и царей» (ч. 1, гл. 112) помещает десять колен за Воротами Александра; в XIII в. доминиканец Гуго Рипелин из Страсбурга в своем схоластическом трактате подхватывает этот тезис, смешивая угрозу, исходящую от народов Севера, с угрозой, исходящей от евреев :

*Compendium Theologicae Veritatis 7.10*

*Gog et Magog, decem tribus ultra montes Caspios clausae, tamen ita quod bene possent exire si permitterentur, sed non permittuntur a regina Amazonum, sub cuius regno et ditione vivunt. Has dicunt Judei ab fine saeculi exituras et venturas in Hierusalem et cum suo Messya ecclesiam exstructuras. Alii dicunt, quod per Gog et Magog intellegitur exercitus Antichristi, qui in fine saeculi veniet ecclesiam expugnare.*

Гог и Магог, Десять колен, запертых за Каспийскими горами, вполне могли бы покинуть место своего обитания, если бы имели на то позволение, однако царица амазонок, под властью которой они находились, им это позволение не дала. Евреи говорят, что эти племена покинут свои земли и придут в Иерусалим в конце времен и возведут собственный храм со своим Мессией. Другие говорят, что под народами Гог и Магог понимается армия Антихриста, которая будет угрожать Церкви в конце всех времен.

Несмотря на исторические и телеологические расхождения, две различные эсхатологические традиции, иудейская и христианская, сходятся в изображении Северо-Востока как потусторонней земли, возвещающей о конце света и конце всех времен, откуда являются все монстры позднеантичной и средневековой истории.

### **2.3.2. Гог и Магог и исторические народы Северной Азии**

Если страна Магог находилась на Севере близ Гомера, то народ Магога мог относиться только к иранским степным кочевникам: в I в. до н.э., во времена, когда престиж Александровых врат был достаточно велик в Риме, что и позволило, как мы уже говорили выше, «переместить» Каспийские Врата в район Кавказа, греческий историк еврейского происхождения Иосиф Флавий, чьи труды дошли до нашего времени, становится первым автором, кто предложил в своих трудах («Иудейские древ-

ности» и «Иудейская война») идентифицировать Магога со скифами. И он же указал на опасность кочевья скифского племени аланов в сторону Каспийских Врат. Мысль эту подхватили Иосиппон бен-Горион (лже-Иосиф) и Биньямин из Туделы (вторая половина XII в.) [Donzel, Schmidt 2009: 10–12]. После того, как Магога стали предположительно отождествлять с врагами Израиля, путь был открыт и для дальнейшей идентификации Магога с мигрирующими народами, которые и предопределили конец Римской Империи: впрочем, начиная с середины III в. апокалипсическая угроза со стороны Гога словно материализовалась в нашествии готов<sup>35</sup>. Созвучие имен (Ма)Гог-Гот обеспечивало успех этой гипотезе по крайней мере вплоть до XII в., когда Готфрид Витербский [Пантеон 27.1] продемонстрировал несовместимость данных двух версий: германо-тевтонского происхождения готов и их родства с библейским Магогом, сыном Иафета.

Впоследствии многие другие буйные нашествия варваров с северо-востока напомнят Востоку и христианскому Западу об угрозе, о которой возвещал Ветхий Завет: в конце IV в. Святой Иероним [Письма 77.8] будет ассоциировать Гога и Магога с гуннами. Подобную же версию излагают в VII в. Исидор Севильский [Этимологии 9.2.66, 67], а также «Сирийская легенда об Александре» и Псевдо-Ефрем Сирийский в «Слове на Пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово» [Donzel, Schmidt 2009: 25–26]. Традиция эта сохраняется вплоть до XIII в., подхваченная Гервасием Тильберийским в его «Императорских досуках» (*Otia imperialia*, 1212). Однако на определенном этапе в качестве «конкурентов» в отношении гуннов стали выступать хазары, захватившие Кавказ в VII и VIII вв.: сирийские и грузинские источники называют их сыновьями Магога [Donzel, Schmidt 2009: 22sq, 44 sq]. История эта имела еще один неожиданный поворот, когда Гогом и Магогом в IX–X вв. оказались венгры («Письмо о происхождении венгров» Реми д'Оксерра)

---

<sup>35</sup> Ср. в трактате Св. Амвросия Медиоланского «О вере»: *Gog iste Gothus est* [2.16, 495, 138 PL 16, 611–612]. См. также «Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля» Иеронима Блаженного, Стридонского (кн. 11) и «Историю готов, вандалов и свевов» (1057–1082) Исидора Севильского и др.

[*Patrologia Latina* 131, 963–968]. Эта же версия поддержана была в «Венгерской хронике» XV в. Йоханнеса де Туроча.

Что касается Апокалипсиса Псевдо-Мефодия и других апокалипсических текстов, написанных в период распространения ислама, то в них Гог и Магог прежде всего отождествляются с арабами [Donzel, Schmidt 2009: 26]. Однако в Средние века главный страх Запада перед угрозой Гога и Магога был связан прежде всего с турками: «Космография» Этика Истрийского (§32, 39), послужившая источником Эбсторфской карты и карты Херефорда, а также и некоторые редакции письма пресвитера Иоанна к императору Византии Мануилу I Комнину (хорошо известные на латинском западе и во многом определившие средневековую картографию; см.: [Brunet 1877; Wagner 2000; Brewer, Prester John 2015]), являются главными источниками этого апокалипсического образа турок. И образ этот может сравниться лишь с татарами. Жестокие завоеватели северо-восточной Европы воспринимаются в это время не только как потомки Гога и Магога, что подтверждается созвучием: монголы>магоголы (об этом писали Марко Поло и Жан Жуанвиль, биограф Людовика IX). Генеалогия татар возводится теперь к Десяти потерянными коленам Израиля (см., например, «Большие хроники» /«*Chronica Majora*» Матвея Парижского и «Книгу странствий» (по Святой Земле) Рикольдо да Монтекроче). Разумеется, эта генеалогия не имеет исторических оснований: она является следствием анти-семитского отождествления Десяти колен с Гогом и Магогом и, в более общем смысле, опирается на представление о том, что наихудшее обязательно должно прийти со стороны Тартарии (Тартарии) — страны, чье название само по себе указывает на inferнальное свое происхождение.

**Вместо заключения: реальное и воображаемое  
в образах сибирского Рая и Ада.**

Начиная с гомеровых «добрых дикарей», но также и жителей Тартара, в античной традиции Северо-Восток ойкумены всегда предстает как «чужой» мир — будь то лучший или худший. Та слабая рецепция, которую на протяжении веков имела «География» Птолемея, не смогла остановить распространение

фантазийных представлений об этой части Азии. О чем же говорят эти фантастические образы? Что могут сообщить нам они о Сибири и Западном мире (Средиземноморье и Европе), повествуя о ней, но ее не зная?

Нам важно подчеркнуть, что, несмотря на явно преувеличенный характер этих представлений, на некоторых территориях и в отдельные эпохи не прямые контакты жителей Средиземноморья и побережья Черного моря с кочевниками из этих отдаленных регионов все же имели место. Евразийская часть северной степи всегда служила своего рода коридором, в котором встречались и пересекались между собой народы и знания [Parzinger 2006; Parzinger 2008: 7–15; Chernykh 2008: 36–53]. Согласно распространенной среди современных археологов теории, в IV–III тысячелетиях до н.э. сходство ямной культуры севера Причерноморья с культурой шнуровой керамики на севере Европы, с одной стороны, и с афанасьевской культурой на юге Сибири, с другой, может быть объяснена кочеванием популяций в северной степи, способствовавшим, вероятнее всего, распространению некоторых индо-европейских языков<sup>36</sup>. Во II тысячелетии до н.э. продолжается миграция из Восточной Европы в сторону Алтая носителей абашевской культуры (живущих на Волге) и синташтинской культуры (территория Урала), а также срубной (северные регионы Черного и Каспийского морей) и андроновской (Сибирь) культур [Koryakova, Epimakhov 2007]. В обратную же сторону, от Алтая к Северной Европе, начинает, кажется, распространяться сейминско-турбинский межкультурный феномен<sup>37</sup>. Конечно, велик соблазн сопоставить гипотетические перемещения этих культур — представление о них дают нам археометрические и генетические исследования — с

---

<sup>36</sup> Тезисы Марии Гимбутас были подвергнуты генетической проверке: [Keyser 2009: 395–441; Naak 2015: 207–211]. При этом следует заметить, насколько важным является осторожный подход к лингвистической и, особенно, этнической идентификации индивидов и групп, перемещения которых изучают исследователи [Francfort 2001: 151–168].

<sup>37</sup> Сейминско-турбинский межкультурный (транскультурный) феномен — термин в археологии, которым определяют резкие изменения в материальной культуре лесостепной полосы Евразии в середине II тысячелетия до н.э. [Marchenko 2017: 1381–1397].

греческими легендами о переселении киммерийцев и скифов. Связь эта ничем не подтверждается, и все же эти два источника наших знаний, археологические и литературные, совпадают в одном: перемещения и контакты на пространстве Евразийской степи были делом относительно несложным, особенно в периоды, когда природные или исторические факторы этому не препятствовали.

Этот северный коридор объясняет те удивительные познания о Севере Азии, которыми в отдельные периоды своей истории обладали греки, римляне, а также люди в эпоху Средневековья. Эти дошедшие до нас сведения во многом определялись тем, насколько могущественный Запад видел в них подтверждение своего собственного видения мира. Нет никаких сомнений в том, что такие завоевания, как, например, Александра Великого и его последователей, существенно дополнили познания об Азии. Они также способствовали пересмотру уже имевшихся знаний, отвечавшим стремлению Запада продемонстрировать свою власть — как в случае с абиями Гомера, местом обитания которых определили северо-восток Азии. Однако эти походы повлекли за собой также и забвение того, что не отвечало интересам полководца. Отличным примером того, как географические сведения передавались с Востока на Запад и даже дошли до нас, в том случае, конечно, если ими намеренно не манипулировали в политических целях, служит Каспийское море, справедливо описанное как закрытое (в отличие от позднейшего описания моря Гирканского<sup>38</sup>) в эпоху, предшествовавшую за-

---

<sup>38</sup> Геродот [1.200sq., 4.40] прекрасно знал, что Каспийское море — закрытое море; но у него оставалось подозрение о его северном происхождении. Считается, что в 323 г. до Р.Х. Александр Македонский отправил Гераклеидеса проверить, не соединяется ли Каспийское море с Океаном [Aristoboulos, *FGrHist* 139 F54 ap.; Арриан. Анабасис Александра. 7.16.1–2]. Его донесения были известны Патроклесу, который в свою очередь по приказу Селевка I Никатора и Антиоха I должен был в 285/284 гг. до Р.Х. объехать кругом это море (об этом писали Страбон (2.1.17) и Плиний Старший (6.58, 2.67). Именно Патроклес, как сообщал Страбон, заявил, что Каспийское море есть залив Океана [Страбон. 11.11.6]. Эратосфен способствовал распространению этих сведений и, возможно, внес их в свою «Географию». Таким образом, несмотря на то, что Птолемей в своей «Географии» (6.9–14, 8.23) вернулся к геродотовой мо-



воеваниям Александра Великого, а затем еще в эпоху Римской империи, в текстах Геродота и Клавдия Птолея.

Какие же достоверные сведения о Сибири доходили до берегов Средиземного моря во времена, предшествовавшие экспедициям XVII–XVIII вв.<sup>39</sup>? Помимо очевидных сведений, общих для культур всех кочевых степных народов и потому легко реконструируемых, можно было бы выделить рассказы о ледяном холоде и о некоторых этнических практиках. Способ циркуляции этих сведений проливает свет на общие закономерности трансляции географических и этнографических знаний, а также на ее историю. Так, те представления, о которых только что шла речь, восходят к наиболее древним источникам, и последующие времена не внесли в них никаких изменений, скорее наоборот. Из чего можно сделать вывод, что в истории открытия мира Западом какой-либо линейный прогресс отсутствует. Более ранние достоверные данные могут при этом в течение нескольких веков пересматриваться и мифологизироваться: так обстоит дело с образом снега, падающего в виде «перьев», который встречается у Геродота [4.7, 31], а возможно, и у самого Аристеев из Проконесса [Treidler 1959 : 1499–1501 ; Lindegger 1979: 63]<sup>40</sup>. Позднее эту информацию как достоверную сообщают Плиний Старший [4.88–89] и Солин [16–17], используя при том топоним *Pterophoros*. Так «область, именуемая Птерофорос» (от: «πτερόν» = «перо» и «φέρ- / фор-» = «носить»), «получившая свое название из-за беспрерывно идущего снега, похожего на перья» // *...adsiduo niuis casu pinnarum similitudine Pterophoros appellata regio...*, становится,

---

дели закрытого моря, большинство последующих географических карт досовременной эпохи следовали модели Эратосфена и, соответственно, изображали Каспийское море неправильно — как залив. Сходным образом можно указать, что уже источники, которыми пользовался Аристотель [Метеорологика 2.1.10, 354a1–5], проводили различие между Каспийским и Гирканским морем: под последним могло подразумеваться еще и Аральское море.

<sup>39</sup> О российском открытии и завоевании Сибири см.: [Forsyth 1992; Witzernath 2007; Naumov 2006; Wood 2011]. Об истории картографии см.: [Goldenberg 2007: 1852–1903; Kivelson 2006].

<sup>40</sup> В своей работе Трейдлер пытается восстановить форму, восходящую, несомненно, к Аристеев и принадлежащую к китайской группе топонимов.

возможно, первым образом Сибири в самом широком смысле — Сибири как северо-восточной части мира.

Бритоголовые аргиппеи, живущие у так называемого понтийского дерева, о которых пишет Геродот, напоминают тюрко-монгольских кочевников в юртах на севере Центральной Азии (4.23):

Μέχρι μὲν δὴ τῆς τούτων τῶν Σκυθῶν χώρας ἐστὶ ἡ καταλεχθεῖσα πᾶσα πεδιάς τε γῆ καὶ βαθύγαιος, τὸ δ' ἀπὸ τούτου λιθώδης τ' ἐστὶ καὶ τρηχέα. Διεξεληθόντι δὲ καὶ τῆς τρηχέως χώρον πολλὸν οἰκέουσι ὑπὲρ ἡν ὄρεων ὑψηλῶν ἄνθρωποι λεγόμενοι εἶναι πάντες φαλακροὶ ἐκ γενετῆς γινόμενοι, καὶ ἔρσενες καὶ θήλειαι ὁμοίως, καὶ σιμοὶ καὶ γένεια ἔχοντες μεγάλα, φωνὴν δὲ ἰδίην ἰέντες, ἐσθῆτι δὲ χρεώμενοι Σκυθικῇ, ζῶντες δὲ ἀπὸ δεινῶν. Ποντικὸν μὲν οὖνομα τῷ δεινῶν ἀπ' οὗ ζῶουσι, μέγαθος δὲ κατὰ συκῆν μάλιστα κη· καρπὸν δὲ φορέει κυάμφ ἴσον, πυρῆνα δὲ ἔχει. Τοῦτο ἐπεὶ γένηται πέπον, σακκέουσι ἱματίοισι, ἀπορρέει δὲ ἀπ' αὐτοῦ παχὺ καὶ μέλαν, οὖνομα δὲ τῷ ἀπορρέοντι ἐστὶ ἄσχυ· τοῦτο καὶ λείχουσι καὶ γάλακτι συμμίσγοντες πίνουσι, καὶ ἀπὸ τῆς παχύτητος αὐτοῦ τῆς τρυγῆς παλάθας συντιθεῖσι καὶ ταύτας σιτέονται· πρόβατα γάρ σφι οὐ πολλά ἐστί· οὐ γάρ τι σπουδαῖαι αἱ νομαὶ αὐτόθι εἰσί. Ὑπὸ δεινῶν δὲ ἕκαστος κατοίκεται, τὸν μὲν χειμῶνα ἐπεὶ τὸ δένδρον περικαλύψῃ πύλω στεγνῶ λευκῶ, τὸ δὲ θέρος ἄνευ πύλου. Τούτους οὐδεὶς ἀδικεῖ ἀνθρώπων (ἱροὶ γὰρ λέγονται εἶναι), οὐδέ τι ἀρῆιον ὄπλον ἐκτέεται· καὶ τοῦτο μὲν τοῖσι περιοικέουσι οὐτοῖ εἰσι οἱ τὰς διαφορὰς διαίροντες, τοῦτο δέ, ὃς ἂν φεύγων καταφύγῃ ἐς τούτους, ὑπ' οὐδενὸς ἀδικεῖται. Οὖνομα δὲ σφί ἐστὶ Ἀργιππαῖοι.

Вплоть до территории, заселенной этими скифами, вся описанная выше земля представляет плодородную равнину; дальше она становится каменной и покрытой скалами. Преодолев через эти скалы немалый путь, можно попасть к людям, живущим у подножия высоких гор, которые, как считается, рождаются лысыми, как мужчины, так и женщины; и все они курносые и имеют широкие подбородки. Говорят они на своем языке, но одеваются по-скифски. Питание себе они находят на деревьях. Дерево, плодами которого они питаются, называется *понтик*: по высоте он сравним со смоквицей; плоды его размером с фасоль, а внутри у них косточка. Когда этот плод созревает, они растирают его через ткань; и тогда из него вытекает густой и черный сок, этот напиток называется *асхи*. Они его слизывают или выпивают, смешивая с молоком; из оставшейся гущи они готовят лепешки и питаются ими. Скота же у них немного, потому что на той земле плохие пастбища. Каждый живет под деревом; зимой дерево обматывают тканью из белого войлока, летом же оставляют без покрытия. Никто не обижает этот народ, так как он считается святым, и у них даже нет никакого оружия. Так, они служат судьями в спорах между соседями, а любому скрывающемуся беглецу они дадут убежище и никто не посмеет его обидеть. Этот народ зовется — аргиппеи.

С рождения отмеченный естественным признаком своей этнической принадлежности, этот лысый народ, священные люди Севера, предстает в качестве монофага, вся жизнь которого строится вокруг этого мистического дерева, растущего на их каменистой почве, к северу от будинов, по ту сторону семидневной пустыни, за фиссагетами<sup>41</sup>, за промышленяющими конной охотой иирками<sup>42</sup> и другими «отделившимися» / «ἀποστάντες» от остальных народов скифами [Corcella 2001: 250–251]. Это перечисление этнонимов народов, живущих севернее скифов северо-понтийской степи, не является следствием реального путешествия по этим землям — это, без сомнения, компиляция самого Геродота или тех разнообразных источников, на которые он опирался. Источники эти, по-видимому, содержали обрывки сведений о путях миграции и транс-каспийского и транс-уральского культурного обмена, пространством которого вполне возможно был и Алтай [Sinor 1990; Bourgeois 2000]. Тем не менее следует соблюдать осторожность и признать маловероятным то, что Геродот описал здесь тот самый «бронзовый» (золотой) путь, который вел от Алтая или Урала до Черного моря [Членова 1983: 47–66; Leypunskaya 2007: 121–133]. В таком случае это предполагаемое путешествие не дает нам оснований идентифицировать народы, представленные в тексте Геродота, с обнаруженными на этой территории археологическими культурами. Если и нельзя отрицать тот факт, что относительно точная информация об этих народах могла прийти

---

<sup>41</sup> Другие литературные источники, в которых встречается упоминание этого народа, восходят, прямо или косвенно, к Геродоту (4.23; 123). О возможной иранской этимологии этнонима см.: [Cornillot 1981: 7–52]. Ф. Корнийо объясняет этноним как «\*tirž-akq-t(a)», по аналогии с «\*akq-tirž-» («державший колчан стрел»), что является корнем имени агафирсов — племени, обитавшего на территории Скифии.

<sup>42</sup> Помпоний Мела (1.116) и Плиний Старший (6.19) исказили этот этноним, превратив его в *Turcae* и *Turcae*. О его родстве с современным гидронимом Угра (приток Оки, которая в свою очередь впадает в Волгу) см.: [Погребова, Раевский 1989: 40–65]. О том, что иирки могли относиться к археологической культуре Дьяков (ср. так называемый Дьяков лоб между Волгой и Окой), см.: [Смирнов 1987: 40–43].

до Геродота, то необходимо помнить о возможных, свойственных устной традиции неточностях, которые допускаются в момент передачи сведений анонимными посредниками, а также о характерной для самого Геродота адаптации полученной информации к собственному видению мира и истории<sup>43</sup>.

Так, аргиппеи/аргимпеи или скорее «оргимпеи» (то есть скорее «те, кто размещает вокруг» алтарного огня ворох сухих растений, а не «люди с пылающими волосами», как недавно предложили толковать этот оним Жорж-Жан Пино и Вероника Шильц [Pinault 2008: 121–123; Schiltz 2016: 28]) вряд ли есть проекция какого-то конкретного народа. Они скорее являются идеализированной группой, историческим предшественником (аватаром) мифических гипербореев (4.32–36). В таком случае бессмысленно пытаться соотносить аргиппеев с какой-либо определенной археологической культурой [Пьянков 1998; Corcella 2005]. Мы полагаем, что устная традиция, источники, которыми пользовался Геродот, а возможно, и сам историк могли объединить в одном образе более или менее реальные характеристики разных этнических и социальных групп, разбросанных по территориям за пределами Кавказа и даже Урала, за пределами тех мест, где обитали народы, которых ни один путник никогда еще не видел. Их черты лица и бритые головы напоминают скорее монголов и, соответственно, народы Алтая, чем финно-угорские народы Урала<sup>44</sup>. Также и описание палаток, которые устанавливаются вокруг древесных стволов, напоминает юрты или чумы — возможно, своим растительным покры-

---

<sup>43</sup> О возможной идентификации народов, кочевавших между Уралом и Алтаем, описанных Геродотом, см.: [David 1977: 115–196; Bendezu-Sarmiento 2004]. Среди исследований, продолживших и развивавших новаторские идеи С. Кассона [Casson 1918–1919: 175–193], см.: [Рыбаков 1979: 192; Доватур, Каллистов, Шишова 1982: 144–148; Нейхардт 1982: 136–137]. Таким образом, вопрос об идентификации алтайских и сибирских народов с теми скифо-сарматскими популяциями, что описал Геродот, остается открытым, несмотря на имеющееся между ними неоспоримое сходство [Руденко 1960; Parzinger 2004; Die frühen Völker Eurasiens 2006].

<sup>44</sup> См. недавнюю работу, приводящую лингвистические аргументы в пользу теории сходства описанной Геродотом народности с монголами [Ünal 2017: 19–50].

тием, а возможно, еще и потому, что шаманские ритуалы также включали в себя использование деревьев [Phillips 1960: 124–128; Членова 1960; Andrews 1997; Oktiabrskaiia, Lacaze, Stépanoff 2013: 87–90]. К тому же сакральный характер описываемого Геродотом народа, если только он не является калькой мифического статуса гипербореев, соответствует скорее клану (шаманов?), чем отдельной этнической группе.

В любом случае это таинственное понтийское дерево действительно было деревом жизни, поскольку служило не только укрытием, но и давало пропитание людям, которым нужно было так немного для счастливой жизни. С ботанической точки зрения наиболее притягательной гипотезой становится та, что была сформулирована уже в XIX в., будучи построенной на отождествлении этого дерева с вишней или черемухой (*prunus padus*). Название растения вполне могло быть греческой фонетической калькой иранского слова «*panthika*», что означает «дерево путешественника, кочевника» («того, кто проводит жизнь в дороге»/«*uiialis*»). Напротив, название плода («*aschy*»), в неизменной форме используемое также и в «*Histoires*», могло быть производным от слова тюрко-алтайского происхождения, означающего «пища»<sup>45</sup>. Вероника Шильц опубликовала недавно результаты своего полевого исследования, подтвердившего употребление фруктов и красных ягод в виде сока или порошка, перемешанного с сухим сыром из кобыльего молока (*hippakè*) на территории современных Алтая и Тувы [Schiltz 2017].

Если эти ономастические истории правдивы, то они доказывают, что от Сибири до Черного моря степь, простирающаяся севернее Азовского моря от Кавказа и Каспийского моря,

---

<sup>45</sup> Вспомним, что речь идет о корне уйгурской и чагатайской лексики «*aš*», который встречается в разных словах, обозначающих пищевые продукты в целом, а также злаки и мясо. См.: [Räsänen 1969: 29–30; Tomaschek 1895: 719–721; Доватур, Калистов, Шишова 1982: 250–251; Mühlenstein 1986: 561–564]. Существует и другая гипотеза о возможной близости данного слова обозначению кофейного дерева [Ctésias 688 F 45], что позволяет — и это нам кажется совсем неправдоподобным — выводить его происхождение от названия известной египтянам африканской страны Пунт, равно как и усматривать иранское происхождение названия плода. См.: [Herzfeld 1947: 554–557].

образовывала естественный «коридор», по которому циркулировали народы и знания. Однако трансляция этих знаний никогда не была прямой, она сопровождалась множеством трансформаций и реинтерпретаций. Знания адаптировались к уже имеющемуся горизонту ожидания культурных посредников и их собственных познаний, определяемых политикой, экономикой, экологией. Как это всегда происходит в истории трансфера, конфликты вовсе не означают отсутствие взаимодействия: напротив, именно в период греко-персидских войн, а также войн римлян с парфянами человечество получает наиболее достоверные сведения о крайнем Северо-Востоке. И напротив, максимально казалось бы содействующее культурному обмену расширение империй (Александра Великого, Римской империи, а также империи Степных варваров) вовсе не гарантирует достоверности получаемых сведений об ойкумене. Это происходит потому, что в досовременных обществах отношение к знаниям не было «научным», основанным на максимально полном и последовательном сборе достоверных данных: здравый смысл и собственная субъективность определяли то, что заслуживало запоминания, последующей интерпретации, но вместе с тем и то, что должно было быть предано забвению. Иными словами, образ «чужого» и его недостижимой страны говорит не менее о том, кто этот образ создает, чем о том, кто в нем отражается.

Формирование западных утопических и дистопических мифов о Сибири лишь подтверждает данную парадигму трансфера знаний. В архаической и классической Греции кое-что знали о варварах и необычайных богатствах Леванта. Александр Великий знаменует в этом смысле момент разрыва, насколько он был возможен в классической традиции: непокоренный крайний Северо-Восток оказывается сначала интегрированным в уже известный, познанный мир (именно в это время на карте мира появляются абии и Александровы алтари), а затем словно отбрасывается на территорию *вне пространства и времени*. Он превращается в хранилище страхов, испытываемых перед варварами, навсегда запертыми на границе *orbis terrarum* — мира, где властвуют римляне. Христианство превращает историческую опасность в эсхатологическую угрозу. Удивительно, как

наиболее просвещенные умы Запада на протяжении тысячелетий могли верить в существование стольких чудовищ. Даже в нынешние времена, когда благодаря спутникам оказалось возможным нанести на карту каждый сантиметр Земли и эта карта стала доступна каждому, у кого есть подключение к Интернету, Сибирь по-прежнему видится фантастической землей, одновременно ледяной и охваченной пламенем, страной народов и богатств, не имеющих себе равных. Мы по-прежнему идеализируем ее богатства и пейзажи и продолжаем с ужасом вспоминать о временах сибирских ссылок. Мы отдаем должное силе знаний. И все же не стоит даже и сегодня забывать о могущественной силе мифов.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота: тексты, перевод, комментарий. Москва, 1982.
- Запороженко А.В., Черемисин Д.В.* Аримаспы и грифы : изобразительная традиция и индоевропейские параллели // VDI. 1997. N 1. С. 83–90.
- Иероним Стридонский.* Еврейские вопросы на Книгу Бытия. / Пер. С. Жукова. М.: Отчий Дом, 2009. 272 с.
- Кузнецов В.Д., Никитин А.Б.* Древнеперсидская надпись из Фанагории // Фанагория. Результаты археологических исследований. М., 2017. № 6. С. 154–159.
- Куклина И. В.* Άβιοι в античной литературной традиции // VDI. 1969. N 3 P. 120–130.
- Куклина И.В.* Этногеография Скифии по античным источникам. Л., 1985. 208 с.
- Латышев В.В.* Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе: В 3 т. СПб, 1890–1906.
- Нейхардт А.А.* Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Ленинград, 1982.
- Погрехова М.Н., Раевский Д.С.* К вопросу об ‘отложившихся скифах’ (Herod., IV, 22) // VDI. 1989. N 1/188. С. 40–65.
- Подосинов А.В.* Куда плывал Одиссей? О географических представлениях архаической эпохи. Языки славянских культур. М., 2015. 200 с.
- Пьянков И.В.* Путь к аргиппеям. (Древние пути на Урал) // Вестник новгородского государственного университета. 1998. № 9. URL: <http://admin.novsu.ac.ru/uni/vestnik.nsf/All/69E4ED3F11F96655C3256727002E7B9B>
- Пьянков И.В.* Средняя Азия в античной географической традиции. Источниковедческий анализ. М.: «Восточная литература» РАН, 1997. 344 с.
- Руденко С.И.* Культура населения центрального Алтая в скифское время. М., 1960.

- Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Историко-географический анализ. М., 1979.
- Скржинская М.В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. Киев, 1991. 200 с.
- Смирнов К.А. Геродот о населении волго-окского междуречья // SA. 1987. N 4. С. 40–43.
- Страбон. География / пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского, под ред. О.О. Крюгера, общ. ред. С. Л. Утченко. М.: Ладомир, 1994.
- Членова Н.Л. Предыстория 'торгового пути Геродота' (из Северного Причерноморья на Южный Урал) // SA. 1983. N 1. С. 47–66.
- Aalto P. Pekkanen T. Latin Sources on North-Eastern Eurasia. 2 vols. Wiesbaden, 1975–1980. 2 vols.
- Aerts W.J., Kortekaas G.A.A. Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten Griechischen und lateinischen Übersetzungen. Lovanii, 1998. P. 117–118.
- Aleman y Vilamajó A. Els 'Cants arimaspeus' d'Aristeas de Proconnès i la caiguda dels Zhou occidentals // Faventia. 1999. N 21.2. P. 45–55.
- Alexander P.J. The Byzantine Apocalyptic Tradition. Berkeley; Los Angeles; London, 1985.
- Anderson A.R. Alexander at the Caspian Gates // TAPhA. 1928. N 59. P. 130–163.
- Andrews A. Nomad Tent Types in the Middle East 1–2. Wiesbaden, 1997. (Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients B 74/1/1).
- Auberger J. Du Prince au berger, tout homme a son content de fromage // Revue des études grecques. 113.1. 2000. P. 1–41.
- Auberger J. Le Lait des Grecs : boisson divine ou barbare? // Dialogues d'histoire ancienne. 2001. N 27.1. P. 131–157.
- Beckers W.J., Das rätselhafte Hochgebirge des Altertums, die sogenannte Rhipäen // *Geographische Zeitschrift*. 1914. N 20.9/10. P. 534–557 (P. 537–538).
- Bendezu-Sarmiento J., Archéologie de la mort, nécropoles, gestes funéraires et anthropologie biologique des populations Andronovo et Saka de l'âge du bronze à l'âge du fer au Kazakhstan : II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C. / Thèse. Université de Paris I, 2004.
- Bendezu-Sarmiento J., Francfort H.-P., Ismagulova A., Samashev Z. Post-mortem Mutilations of Human Bodies in Early Iron Age Kazakhstan and Their Possible Meaning for Rites of Burial // *Antiquity*. 2008. N 82. P. 73–86.
- Bisi A.M. Il Grifone. Storia di un motivo iconografico nell'antico Oriente mediterraneo. Roma, 1965.
- Bøe S. Gog and Magog: Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10. Tübingen, 2001. P. 208–210.
- Bolton J.D.P., Aristeas of Proconnesus. Oxford, 1962.
- Bortolani L.M. Magical Hymns from Roman Egypt. A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity. Cambridge, 2016. P. 243–279.
- Bosworth A.B. Arrian at the Caspian Gates : a study in methodology // CQ. 1983. N 33.1. P. 265–276.
- Bourgeois I. et alii. Ancient Nomads of the Altai Mountains: Belgian-Russian multidisciplinary archeological research on the Scytho-Siberian culture. Brussels, 2000.



- Bowra C.M.* A Fragment of the Arimaspea // CQ NS. 1956. N 6.1/2. P. 1–10.
- Braund D.* Greeks, Scythians and *Hippake*, or “Reading Mare’s-Cheese” // Ancient Greeks West & East / Tsetskhladze G.R. (éd.). Leiden, 1999. P. 521–530.
- Brewer K.* Prester John: the legend and its sources. Surrey UK, 2015.
- Bridgman T.P.* Hyperboreans. Myth and history in Celtic Hellenic contacts. New York, London, 2005.
- Brown J.P.* The Mediterranean Seer and Shamanism // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1981. № 93.3. P. 374–400.
- Brunet G.* La légende du Prêtre Jean. Bordeaux, 1877.
- Brust M.* Die indischen und iranischen Lehnwörter im Griechischen. Innsbruck, 2005.
- Burkert W.* Γῶης. Zum griechischen Schamanismus // RhM. 1962. № 105. P. 36–55.
- Casson S.* Herodotus and the Caspian // BSA. 1918–1919. N 23. P. 175–193.
- Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris, 1999.
- Chekin L. S.* Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, text, translation and commentary. Turnhout: Brepols, 2006. 498 p.
- Chernykh E.N.* Formation of the Eurasian “Steppe Belt” of Stockbreeding Cultures: viewed through the prism of archaeometallurgy and radiocarbon dating // Archaeology Ethnology & Anthropology of Eurasia. 2008. N 35/3. P. 36–53.
- Coedès G.* Textes d’auteurs grecs et latins relatifs à l’Extrême Orient. Hildesheim; New York, 1977.
- Corcella A.* Erodoto. Le storie IV. La Scizia e la Libia. Roma, 2001.
- Cornillot F.* De Skythès à Kolaxaïs // Stf. 1981. N 10. P. 7–52.
- Daebritz H.* Hyperboreer // RE. 1914. №16. Col. 258–274.
- Dan A.* « La plus merveilleuse des mers »: recherches sur la représentation de la Mer Noire et de ses peuples dans les sources antiques d’Homère à Ératosthène / thèse. Université de Reims, 2009.
- Dan A.* Quand Apollon portait en vol au-delà des Scythes // Aristej. 2012. N 6. P. 68–90.
- Dan A.* The First of the *Bêta*: Notes on Eratosthenes’ Invention of Geography // The Library of Alexandria. A cultural crossroads of the Ancient world. Proceedings of the Second Polis Institute Interdisciplinary Conference / Ch. Rico, A. Dan (éd.). Jerusalem, 2017. P. 165–222.
- David Th.* La Transition de l’Âge du bronze à l’Âge du fer au Kazaxstan central // DHA. 1977. N 3. P. 115–196.
- Delplace Ch.* Le griffon créto-mycénien // AC. 1967. N 36.1. P. 49–86.
- Deplace C.* Le Griffon. De l’archaïsme à l’époque impériale. Étude iconographique et essai d’interprétation symbolique. Bruxelles; Rome, 1980.
- Die frühen Völker Eurasiens. Vom Neolithikum bis zum Mittelalter. München, 2006.
- Dodds E.R.*, The Greeks and the Irrational. Los Angeles: Berkeley. 1951.
- Donat M.* Skythische Schamanen? Die Nachrichten über Enarees-Anarieis bei Herodot und Hippokrates, Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philologisch-Fakultät I der Universität. Zürich, 1993.

- Donzel E. van, Schmidt A.* Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources. Sallam's Quest for Alexander's Wall. Leiden; Boston, 2009.
- Erbse H.* Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia uetera). Vol. III. Berolini, 1974.
- Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Paris, 2001.
- Forsyth J.* A History of the Peoples of Siberia. Russias' North Asia Colony 1581–1990. Cambridge, 1992.
- Francfort H.-P.* Ancient Altai Culture and Its Relationship to Historical Asian Civilizations // Preservation of the Frozen Tombs of the Altai Mountais. Paris: Unesco, 2008.
- Francfort H.-P.* The Archaeology of Protohistoric Central Asia and the Problems of Identifying Indo-European and Uralic-Speaking Populations // Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and archaeological considerations. Papers presented at an international symposium held at the Tvärminne Research Station of the University of Helsinki 8–10 January 1999 / Ch. Carpelan, A. Parpola, P. Koskikallio (éd.). Helsinki, 2001. P. 151–168.
- Francfort H.-P.* L'aigle qui marche et le cerf qui vole: images d'hybrides ornithologiques en Asie centrale ancienne // L'homme-animal dans les arts visuels. Image et créatures hybrides dans le temps et dans l'espace / P. Linart de Bellefonds, A. Rouveret (dir.). Paris, 2017. P. 222–237.
- Gautier Dalché P.* (éd.) Décrire le monde et situer les lieux au XII<sup>e</sup> siècle : l'*Expositio mappe mundi* et la généalogie de la mappemonde de Hereford // MEFRM. 2001. N 113.1. P. 343–409.
- Gautier Dalché P.* Euchèr de Lyon, Iona, Bobbio: le destin d'une *mappa mundi* de l'antiquité tardive // Viator. №41. 2010. P. 1–22.
- Goldenberg L.A.* Russian Cartography to ca. 1700 // History of Cartography III.2. Cartography in the European Renaissance / D. Woodward (éd.). Chicago, 2007. P. 1852–1903.
- Haak W. et al.* Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe // Nature. 2015. N 522. P. 207–211. URL: DOI 10.1038/nature14317
- Hartog F.* Le miroir d'Hérodote. Paris, 1980.
- Hartog F.* Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne. Paris, 1996.
- Hayashi T.* Griffin Motif: from the west to east Asia via the Altai // Parthica. 2012. N 14. P. 49–64.
- Hennig R.* Terrae incognitae : eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorkolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte. Leiden, 1944–1956.
- Herren M. W.* The Cosmography of Aethicus Ister. Turnhout, 2011. P. xxxiii–lxxiii
- Herzfeld E.* Zoroaster and His World II. Princeton, 1947. P. 554–557.
- Hinge G.* Herodot zur skythischen Sprache: Arimaspen, Amazonen und die Entdeckung des Schwarzen Meeres // Glotta. 2005. №81. P. 86–115.

- Humbach H., Ziegler S.* Ptolemy, Geography, Book 6. Middle East, Central and North Asia, China I / Text and English/German translations by S. Ziegler. Wiesbaden, 1998. 260 p.
- Ivantchik A.* Am Vorabend der Kolonisation. Das nördliche Schwarzmeergebiet und die Steppennomaden des 8. 7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition : Mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte. Berlin–Moskau, 2005.
- Ivantchik A.* Die hellenistischen Kommentare zu Homer *Il.* 13. 13–6. Zur Idealisierung des Barbarenbildes. Ephoros und die Philologen der alexandrinischen Schule // Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters: Akten des internationalen Hellenismus-kolloquiums 9.–14. März 1994 in Berlin / B. Funck (éd.). Tübingen, 1996. S. 671–692.
- Ivantchik A.* La Datation du poème l'*Arimaspée* d'Aristéas de Proconnèse // AC. № 62. 1993. P. 35–67.
- Ivantchik A.* Un fragment de l'épopée scythe: 'le cheval de Colaxais' dans un partheneion d'Alcman // Mélanges en l'honneur d'Edmond Lévy, Ktëma. № 27. 2000–2002. P. 257–264.
- Ivantchik A.I.* Les Cimmériens au Proche-Orient. Fribourg; Göttingen, 1993. P. 130–131.
- Jiroušková L.* Die Visio Pauli : Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluß der altschechischen und deutschsprachigen Textzeugen. Leiden, Brill, 2006; The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul / Bremmer J.N., Czachesz I. (éd.). Leuven, 2007.
- Kappler C.-C., Kappler R.* Apocalypse de Paul // Écrits apocryphes chrétiens I / F. Bovon, P. Geoltrain (dir. . Paris, 1997. P. 775–826.
- Keyser Ch. et al.* Ancient DNA Provides New Insights into the History of South Siberian Kurgan People // Hum Genet. 2009. N 126. P. 395–441.
- Kiessling M.* « Emodon » // RE. 1905, N 5. Col. 2502–2504.
- Kindstrand J.F.* Anacharsis. The Legend and the Apophtegmata. Uppsala; Stockholm, 1981.
- Kivelson V.* Cartographies of Tsardom, The Land and Its Meanings in Seventeenth-Century Russia. Ithaca–London, 2006.
- Kochanek P.* Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur. Mainz, 2004.
- Koryakova L., Epimakhov A.V.,* The Urals and Western Siberia in the Bronze and Iron Ages. Cambridge, 2007.
- Lazova Ts.* The Hyperboreans. A study in the Paleo-Balkan tradition. Sofia, 1996.
- Le Goff J.* La naissance du purgatoire. Paris, 1981.
- Leventopoulou M.* Gryps // LIMC. Suppl. 1997. P. 609–611.
- Levi M.A.* I Nomadi alla frontiera: i popoli delle steppe e l'antico mondo greco-romano. Roma, 1989.
- Lévy E.* Les Origines du mirage scythe // Ktëma. 1981. Vol. 6. P. 57–68.

- Leypunsakay N.A.* Olbian-Scythian Trade: Exchange Issues in the Sixth to Fourth Centuries BC // Classical Olbia and the Scythian World / D. Braund, S.D. Kryzhitskiy (éd.). Oxford, 2007. P. 121–133.
- Lindegger W.P.* Griechische und Römische Quellen zum peripheren Tibet I. Zürich, 1979.
- Lovejoy A.O., Boas G.* A Documentary History of Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore, 1935.
- Marchenko Z.V.*, Radiocarbon Chronology of Complexes With Seima-Turbino Type Objects (Bronze Age) in Southwestern Siberia // Radiocarbon. 2017. N 59.5. P. 1381–1397.
- Mauduit C.* La Sauvagerie dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle. Paris, 2006.
- Mayor A.* The First Fossil Hungers. Paleontology in Greek and Roman Times. Princeton-Oxford, 2001.
- Mayor A., Heaney M.* Griffins and Arimaspeans // Folklore. 1993. 104.1/2. P. 40–66
- Meicun L., Liu X.* The Origins of Metallurgy in China // Antiquity. 2017. N 91/359. P. 1–6. URL : <https://doi.org/10.15184/aqy.2017.177>
- Meuli K.* Scythica // Hermes. 1935. № 70. P. 121–176.
- Meyer C.* Greco-Scythian Art and the Birth of Eurasia. From Classical Antiquity to Russian Modernity. Oxford, 2013.
- Montiglio S.* Wandering Philosophers in Classical Greece // JHS. 2000. V. 120. P. 86–105
- Mühlenstein H.* Kirschmus und Kahlköpfe // O-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag / A. Etter (éd.). Berlin; New York, 1986. P. 561–564.
- Müller K.E.* Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Bd. I–II. Wiesbaden, 1972–1980.
- Murphy E.M., Mallory J.P.* Herodotus and the *Cannibals* // Antiquity. 2000. N 74. P. 388–394.
- Naumov I. V.* The History of Siberia. London; New York, 2006.
- Nawotka K.* The Alexander Romance by Ps.-Callisthenes. A historical commentary. Leiden; Boston, 2017.
- Ogden D.* Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A sourcebook. Oxford, 2002.
- Oktiabrskaja I., Lacaze G., Stépanoff Ch.* La yourte turco-mongole // Nomadismes d'Asie centrale et septentrionale / Ch. Stépanoff, C. Ferret, G. Lacaze, J. Thorez (dir.). Paris, 2013. P. 87–90.
- Parzinger H.* Die frühen Völker Eurasiens. Vom Neolithikum bis zum Mittelalter. München, 2006.
- Parzinger H.* Die Skythen. München, 2004.
- Parzinger H.* The “Silk Roads” Concept Reconsidered: about transfers, transportation and transcontinental interactions in Prehistory // The Silk Road. 2008. N 5.2. P. 7–15.
- Pasquier A.* Le Griffon dans l'orfèvrerie gréco scythe // CRAI. 1975. N 119. P. 454–467.
- Pfister F.* Studien zur Sagengeographie // Symbolae Osloenses. 1959. N 35. P. 5–39.

- Pfister F.* Studien zur Sagengeographie // *Symbolae Osloenses*. 1959. N 35. S. 5–39.
- Pfister F.* Studien zum Alexanderroman // *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*. 1946. N 1. S. 29–66. (=Kleine Schriften zum Alexanderroman. Meisenheim am Glan, 1976).
- Phillips E.D.* A Further Note on Aristeas // *Artibus Asiae*. 1957. 20.2/3. P. 159–162.
- Phillips E.D.* The Argippaei of Herodotus // *Artibus Asiae*. 1960. N 23.2. P. 124–128.
- Phillips E.D.* The Legend of Aristeas: Fact and fancy in Early Greek notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia // *Artibus Asiae*. 1955. N 18.2. P. 161–177.
- Pinault G.-J.* La langue des Scythes et le nom des Arimaspes // *CRAI*. 2008. N 152. P. 105–138.
- Pirart É.* Le nom des Arimaspes // *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. 34. 1998. P. 239–260.
- Rapin C.* Alexandre le Grand en Asie Centrale. Géographie et stratégie de la conquête des Portes Caspiennes à l'Inde // *Moving East and Back to West: With Alexander in India and Central Asia* / C. Antonetti, P. Biagi (éd.). Oxford, 2017. P. 37–121.
- Rapin C.* Du Caucase au Tanais : les sources de Quinte-Curce à propos de la route d'Alexandre le Grand en 330–329 av. J.-C. // *Les Historiae Alexandri Magni de Quinte-Curce* / M. Mahé, J. Trinquier (éd.). Paris, 2014. P. 141–186.
- Rapin C.* On the Way to Roxane: the Route of Alexander the Great in Bactria and Sogdiana (328–327 BC) // *Zwischen Ost und West — Neue Forschungen zum antiken Zentralasien* / G. Lindström, S. Hansen, A. Wiczorek, M. Tellenbach (éd.). Darmstadt, 2013. S. 43–82.
- Räsänen M.* Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen. Helsinki, 1969.
- Ratcliffe J.* Arimaspians and Cyclopes: The mythos of the One-Eyed Man in Greek and inner Asian thought // *Sino-Platonic Papers*. 2014. N 249.
- Rausch S.* Bilder des Nordens. Vorstellungen vom Norden in der griechischen Literatur von Homer bis zum Ende des Hellenismus. Berlin : Philipp von Zabern GMBH, 2013. 444 p.
- Reece S.* The Ἄβιοι and the Γᾶβιοι. An Aeschylean Solution to a Homeric Problem // *AJPh*. 2001. 122.4. P. 465–470.
- Reinink G.J.* Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius. Lovanii, 1993.
- Romm J.* Herodotus and Mythic Geography: The case of the Hyperboreans // *TAPhA*. 1989. №119. P. 97–113.
- Romm J. S.* The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction. Princeton, 1992.
- Rostovcev M.I.* Skythien und der Bosphorus. 1. Kritische Übersicht der schriftlichen und archäologischen Quellen. Berlin: Schoetz, 1931.
- Rostovtzeff M.I.* Iranians and Greeks in South Russia. Oxford: Clarendon Press, 1922. 260 p.
- Rudenko S.I.* Frozen Tombs of Siberia. The Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen. Berkeley; Los Angeles, 1970.
- Sambin Ch.* Génie minoen et génie égyptien, un emprunt raisonné // *BCH*. 1989. N 113.1. P. 77–96.

- Schiltz V. L'Asie profonde d'Hérodote. Scythes, Issédons, Iyrques, Argippéens // La Grèce dans les profondeurs de l'Asie. Cahiers de la Villa « Kérylos » 27. Actes du XXVI<sup>e</sup> colloque de la Villa Kérylos, 9 et 10 octobre 2015 / J. Jouanna, V. Schiltz, M. Zink (éd.). Paris, 2016. P. 1–46.
- Schmidt M.G. Die Nebenüberlieferung des 6 Buchs der Geographie des Ptolemaios. Griechische, lateinische, syrische, armenische und arabische Texte. Wiesbaden, 1999.
- Shaw B.D. Eaters of Flesh, Drinkers of Milk // AS. 1982–1983. № 13–14. P. 5–31.
- Silberman A. À propos des Issédons: Hérodote (4.21–27) et les témoignages latins correspondants // RPh. 1990. N 116/64.1–2. P. 99–110.
- Silverstein Th. Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts. Londres, 1935.
- Sinor D. (ed.). The Cambridge History of Early Inner Asia 1. Cambridge, 1990.
- Skinner J. The Invention of Greek Ethnography: from Homer to Herodotus. Oxford, 2012.
- Snell B., Erbse H. Lexikon des frühgriechischen Epos I. Göttingen, 1979.
- Standish W.F. The Caspian Gates // G&R. 1970. N 17. P. 12–24.
- Tomaschek W. Anniboi // RE. 1894. N 1. Col. 2258–2259.
- Tomaschek W. Auzakia // RE. 1896. N 2. Col. 2623.
- Tomaschek W., Argippaioi // RE. 1895. N 3. Col. 719–721.
- Tooman W. A. Gog of Magog. Reuse of Scripture and compositional technique in Ezekiel 38–39. Tübingen, 2011.
- Treidler H. Pterophoros // RE. 1959. N 46. Col. 1499–1501.
- Trüdinger K. Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Bale, 1918.
- Tupikova I. Schemmel M., Geus K. Travelling along the Silk Road: A new interpretation of Ptolemy's coordinates. Berlin, 2014.
- Ünal O. On the Language of the Argippaei: an ancient predecessor of Mongolic // Central Asiatic Journal. 2017. N 60.1/2. P. 19–50.
- Vian F. Les Argonautiques orphiques. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- Wagner B. Die 'Epistola presbyteri Johannis' lateinisch und deutsch: Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter. Tübingen, 2000.
- West S. Introducing the Scythians: Herodotus on Koumiss (4.2) // Museum Helveticum. 1999. № 56. P. 76–86.
- Witzenrath Ch. Cossacks and the Russian Empire, 1598–1725. Manipulation, rebellion and expansion into Siberia. London; New York, 2007.
- Wood A. Russia's Frozen Frontier. A History of Siberia and the Russian Far East 1581–1991. London; New York, 2011.
- Zaikov A. V. Alcman and the Image of Scythian Steed // Pontus and the Outside World. Studies in Black Sea History, Historiography and Archaeology / C.J. Tuplin (éd.). Leiden, 2004. P. 69–84.
- Zaphiropoulou Ph. Hyperboreoi // Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Suppl. 1997. P. 641–643.

Перевод с франц. В. Копытиной  
при участии Е. Дмитриевой и Н. Пеговой

---

*Константин Банников*

## ПЛАТО УКОК. ПЕРЕКРЕСТОК ЭПОХ И КУЛЬТУР

**Сведения об авторе:** Банников Константин Леонардович — доктор исторических наук, директор Центра антропологических исследований ARC (Хельсинки, Финляндия), главный редактор журнала MONTBLANC (Шамони, Франция).

**E-mail:** bannikoff@gmail.com

**Аннотация:** Плато Укок, расположенное на пересечении четырех государственных границ — России, Казахстана, Китая и Монголии, представляет собой перекресток древних и современных культур кочевой ойкумены Центральной Азии. Это место, изобилующее археологическими памятниками, вследствие их раскопок стало полюсом мобилизации исторической памяти и мифопоэтического сознания народа Республики Алтай. Вовлеченное в процессы глобализации, плато Укок в теплое время года привлекает множество туристов со всего мира, но зимой оно по-прежнему труднодоступно и используется в качестве зимнего пастбища группой алтайских казахов, начиная со времени их переселения из районов Казахстана и Китая. Автор настоящей статьи принимал участие во всех археологических экспедициях на плато Укок в период с 1991 по 1995 г., в период с 2004 по 2017 г. он проводил там полевые этнографические исследования, проведя несколько зимних сезонных циклов среди кочевников. Полевые материалы, лежащие в основе настоящего исследования, послужили материалом для сравнения жизни на Укоке с этническими ситуациями схожих хозяйственно-культурных типов в разных регионах мира, традиционных религий на рынке эзотерического туризма, удовлетворяющих спрос на альтернативные смыслы жизни, а также для размышлений об исторических судьбах и перспективах локальных культур в глобальном меняющемся мире.

**Ключевые слова:** Плато Укок, традиционная культура, казахи, алтайцы, скифы, глобализация, цивилизация, археология, этнография, антропология, хозяйственно-культурный тип, культурно-значимая информация, этнический туризм, альтернативные смыслы.

*Konstantin Bannikov*

## THE UKOK PLATEAU. THE CROSSING POINT OF EPOCHS AND CULTURES

**Information about the author:** Konstantin L. BANNIKOV — Sc.D. in Social Anthropology, Director of the Anthropological Research Center ARC (Helsinki, Finland), editor-in-chief of MONTBLANC magazine (Chamonix, France)

**E-mail:** bannikoff@gmail.com

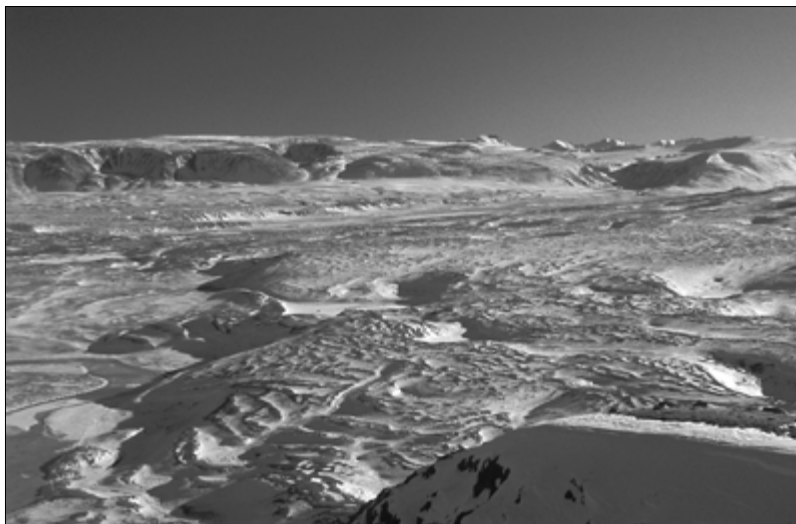
**Abstract:** The Ukok Plateau located at the intersection of four state frontiers — Russia, Kazakhstan, China and Mongolia — is a crossroad of ancient and modern nomadic oikoumene cultures of Central Asia. This place abounds with archeological monuments and became the pole of mobilization of historical memory and mythopoetical consciousness for the people of the Altai Republic as a result of their scientific investigations. Involved in the processes of globalization, the Ukok Plateau in the warm season attracts many tourists from all over the world, but in winter it is still difficult to access, and is used as a winter pasture by a group of Altai Kazakhs, since their resettlement from the areas of Kazakhstan and China. The author of the present article took part in all archaeological expeditions on plateau Ukok during the period from 1991 to 1995, and conducts there field ethnographic researches, having spent several winter seasonal cycles among nomads from 2004 to 2017. The field materials underlying the present research have been as means for comparison of a life on Ukok with ethnic situations of similar economic and cultural types in different regions of the world, traditional religions in the market of the esoteric tourism which are covering senses of a life, and reflections about historical destinies and prospects of local cultures in the global changing world.

**Keywords:** Ukok Plateau, traditional culture, Kazakhs, Altai, Scythians, ethnos, globalization, civilization, archaeology, ethnography, anthropology, economic and cultural type, culturally significant information, ethnic tourism, alternative meanings.

### **Хроника главных открытий**

Плато Укок расположено на высоте около 2500 метров над уровнем моря у пересечения государственных границ России, Казахстана, Китая и Монголии (Илл. 1). Его изрезанный моренами ландшафт сформировался в эпоху Великого оледенения [Рудой, Лысенкова Рудой и др. 2000] и, с учетом топографической и климатической специфики, использовался представите-





**Илл. 1.** Плато Укок — перекресток границ России, Монголии, Китая и Казахстана (фото К.Л. Банникова)

лями разных кочевых народов Центральной Азии с древности до наших дней, о чем свидетельствуют фундаментальные научные открытия, сделанные экспедициями Института археологии и этнографии СО РАН под руководством В.И. Молодина и Н.В. Полосьмак в период с 1990 по 1995 гг. [Полосьмак 1994; 2001; Банников 1996; Молодин, Черемисин 1999; Банников, Ануфриев 2000; Деревянко, Молодин 2000; Молодин, Полосьмак и др. 2004; Полосьмак, Баркова 2005].

Тогда же этнограф И.В. Октябрьская проводила этнографические исследования в селе Джазатор, расположенном в семидесяти километрах севернее, к угольям которого относятся пастбища Укок. Дополнив полевой материал данными архивных изысканий, она воссоздала картину этнической истории алтайских казахов, начиная от первых мигрантов середины XIX в. до их современных потомков [Октябрьская 1994].

В период с 2004 по 2017 я провел серию этнографических экспедиций на Укок, цель которых состояла в том, чтобы посредством включенного наблюдения описать и интерпретировать детали образа жизни и мировоззрения кочевых групп алтайских казахов в зимней фазе годового хозяйственно-

культурного цикла. С учетом того обстоятельства, что земли традиционного современного природопользования жителей села Джазатор изобилуют археологическими памятниками, отношение жителей к ним — как в плане представлений о состоявшихся раскопках, так и в плане собственного обращения со «старыми камнями» в повседневности — представляло интерес, особенно на фоне истерики по поводу археологических находок 1993 г., разогреваемой СМИ и не прекращающейся по сей день. Вызванная научными достижениями актуализация мифологического сознания является самостоятельным феноменом для антропологических наблюдений.

Экспедиции на Укок в период зимнего хозяйственного цикла высокогорного кочевания принесли следующие результаты:

- изучена структура пастбищ и система их использования в зависимости от кормовых энергетических ресурсов, погодных климатических условий, температуры воздуха и движения воздушных масс, принципы выбора времени и траекторий для сезонных перекочевков;

- составлена подробная этнографическая карта плато Укок, долины реки Ак-Алаха на всей ее протяженности и пространства перевалов Кыскыртау и Бугумуюз с оригинальными названиями всех урочищ и с обозначением связи этнографических и археологических объектов;

- описана система социальных отношений и процессов их трансформации в современных условиях, выделены тенденции профессионализации традиционного образа жизни;

- описан комплекс традиционных верований, с характерными спиритуальными представлениями и магическими действиями, актуальными во время зимнего периода кочевания;

- выявлены новые риски и новые возможности, которые в настоящее время несет глобализация традиционным культурам, а именно развитие глобальных информационных технологий, транспортной инфраструктуры и рыночных отношений.

Эти и другие результаты моих исследований на плато Укок опубликованы в серии научных и научно-популярных статей [Банников 2005; Банников 2006(a); Банников 2006(b); Банников 2007a); Банников 2007(b); Банников 2008].

В процессе обработки полевого этнографического материала открылся ряд культурно-антропологических проблем, связанных с динамическими процессами развития и упадка локальных культур в их взаимодействии с цивилизационным мейнстримом. Именно им и посвящена настоящая статья.

### **Переходы пространств и времен кочевой ойкумены**

То обстоятельство, что плато Укок лежит в зоне пересечения границ четырех современных государств, делает его политически зафиксированным перекрестком кочевой ойкумены Центральной Азии. Количество культур и качество артефактов, сохранившихся в археологических памятниках Укока, заставляет думать о том, что глобализация не является исключительно современным явлением, что это имманентное состояние человечества, отражающее стремление к максимальному расширению в пространстве и во времени. Гардероб скифской девушки из кургана Ак-Алаха-3 происхождением тканей и аксессуаров способен покрыть изрядную часть карты Евразии [Полосьмак, Баркова 2005]. О том же говорит и найденный в кургане Н.В. Полосьмак во время монгольской экспедиции хунну фалар с изображением сцены из древнегреческой мифологии [Полосьмак, Богданов и др. 2011: 110–117]. Похоже, для древних кочевников мир был более проницаем, чем сегодня для нас, и кочевые культуры были той самой «эфирной» культурной средой, обеспечивающей глобализацию древнего мира, его током и нервом [Головнев 2009].

Подвижность кочевых сообществ, их пластичность и адаптивность обеспечивала возможность осваивать такие сложные для проживания природно-климатические ниши, как алтайское высокогорье, где во время экспедиции 2005 г. в январе на дне Бертекской котловины было зафиксировано падение температуры до минус 60 градусов по шкале Цельсия. Такие природно-климатические особенности не оставляют большого разнообразия вариантов в плане организации хозяйства и требуют особенно тонких настроек в ретрансляции знаний как межпоколенческими каналами, так и межэтническими [Арутюнов, Чебоксаров 1972].

Плато Укок с его скудными на вид, но очень калорийными, насыщенными микроэлементами травами является идеальным, энергетически ценным осенне-зимним пастбищем [Полосьмак 2001]. Судя по данным археологических исследований, начиная с Бронзового века плато аналогичным образом использовалось в системе жизнеобеспечения различных культурных общностей — скифов, хунну, тюрков [Молодин 1994]. Соответственно, когда на Укок попадала та или иная этносоциальная группа, она вписывалась в уже готовую инфраструктуру высокогорного сезонного скотоводства, естественным образом сложившуюся с учетом специфических особенностей моренного ландшафта плато вокруг Бертекской котловины, формирующей локальный микроклимат.

Когда сюда пришла группа казахов, чьими прямыми потомками являются наши современники — жители села Джазатор, они так же, как и все их предшественники, отдавали предпочтение участкам со следами хозяйственной деятельности. «Адаптируясь к естественно-географическим условиям района, новопоселенцы осваивали пространство в совокупности его биосферных и антропогенных факторов, органично включая артефакты иных эпох и традиций в систему собственной культуры. Тропы и долины, отмеченные древними петроглифами, они использовали для собственных кочевий. <...> Осваивая новые земли, казахи, без сомнения, отдавали предпочтение участкам, проверенным опытом предшествующих поколений» [Октябрьская 1994: 203].

Этот опыт, запечатленный в системе культурно-значимой информации, как осознанно передаваемой в системе знаний, так и в принимаемой по умолчанию объективной пространственно-временной конкретности кочевой инфраструктуры, элементов культуры, передающихся и усваивающихся каналами бессознательного, «создает ступок информационной сети, ведущий к вычленению этноса» [Арутюнов, Чебоксаров 1972]. Так объективные факторы бытия этноса преобразуются в субъективный фактор самосознания, который в свою очередь находит выражение в самоназвании как в объективной реальности» [Арутюнов 2012]. Раскапывая скифские курганы Укока, мы иногда находили артефакты такой степени сохранности,



Илл. 2. Скифские курганы среди границ и ориентиров пастбищ  
(фото К.Л. Банникова)

что они открывали этнографический облик культуры без дополнительных реконструкций. Об авторстве других памятников, таких как петроглифы, каменные выкладки, сложенные из сланцевых плит пирамидки и т.д., можно только строить предположения с той или иной степенью достоверности. Но безусловным является тот факт, что все они включены в общий культурный контекст современных кочевников Укока, участвуя в обеспечении их мировоззрения и мироощущения «объективными факторами бытия», наряду с другими элементами жизнеобеспечения [Арутюнов, Маркарян 1983].

### **От Алтая к Альпам. Варианты культурного трансфера в развитии горного животноводства.**

Высокогорные скотоводческие хозяйственно-культурные типы требуют для своего существования массу условий, сохранение которых уже не везде исторически возможно. Если на Укоке данный хозяйственно-культурный тип без существенных изменений существует с Бронзового века, то в Альпах, в аналогичной горной ландшафтно-климатической системе, традиционные культуры, начиная с кельтско-римского време-

ни, пережили множество трансформаций, и не все альпийские районы смогли пережить вызовы новых времен без потрясений. К примеру, в XX в. высокогорное пастбищное животноводство полностью исчезло в долине Шамони, с французской стороны Монблана. Слишком рано здесь начались процессы модернизации, вызванные возникновением туристической индустрии, слишком большие инвестиции пришли в долину, принося ее жителям слишком высокие соблазны и радужные перспективы открывающихся возможностей. Заниматься скотоводством на резко подорожавшей земле, продаваемой по квадратным метрам, стало просто невыгодно, и оно исчезло. Гораздо выгоднее оказалось найти работу в области туризма. Более ста лет местные крестьяне совмещали профессию горных гидов с традиционными занятиями сельским хозяйством, и, согласно их дневникам, еще в 1910-х гг. восхождения на Монблан в сопровождении местных жителей были возможны только в зимнее время, поскольку летом все возвращались к своим коровам. На протяжении XX в. коровы в Шамони вымирали, как мамонты, и в наши дни единственное небольшое стадо, восстановленное волей регионального правительства, с пастухами, приглашенными из другого района, оживляет пейзаж в районе деревни Валлорсин. На великолепные альпийские луга региона Монблан, пустующие за отсутствием местных животных, скот для летнего альпажа привозят сегодня из других районов Франции. Пострадала ли система этнических и социальных идентичностей шамоньяров в силу разрушения традиционного хозяйственно-культурного типа как объективного фактора этнического бытия? Пострадала, судя по наблюдаемым психологическим травмам, переживаниям и комплексам коренных шамоньяров, выражающимися в специфическом, хотя и скрываемом, отношении к туристами и «понаехавшим». Местные жители иногда слишком болезненно переживают туризм и распродажу земель, воспринимая иностранные инвестиции в инфраструктуру как своего рода оккупацию. Осознание зависимости от туризма усугубляет комплекс неполноценности и требует компенсации в виде культивации шамоньярской «собственной гордости». Если вы женщина и в баре к вам пристанет подвыпивший старичок с вопросом: «Ты чья дочь?», то

правильным ответом будет: «Я — дочь своего отца». Это местный пароль в системе репрезентации своего и маркировании конституирующего чужого.

С итальянской стороны Монблана, в долине Валле д'Аоста, потребности в конституирующем чужом и комплексов исторической ущемленности не наблюдается. Все хозяйственные, экономические объективные факторы бытия, включая пастбищное скотоводство, здесь сохранились. Интересно, что сохранились они благодаря импорту традиционных знаний хозяйственно-культурного типа в организованных сезонных миграциях их носителей из других регионов мира, где эти знания сохраняют большую актуальность, чем у жителей животноводческих областей современной Италии, ведущих современный урбанизированный образ жизни, трудно совместимый с трудом и досугом пастухов. Современные жители альпийских итальянских провинций не хотят быть пастухами, но и отказываться от животноводства они также не желают. Выход был найден в приглашении на работу пастухов из Туниса и Марокко. Они легко адаптируются к новым условиям и быстро учат местный вальдостанский язык *патуа*, близкий к древнему франко-провансальскому диалекту, который, как и их родные диалекты стран Магриба, хорошо приспособлен к общению на животноводческие темы, поскольку в таком общении и формировался.

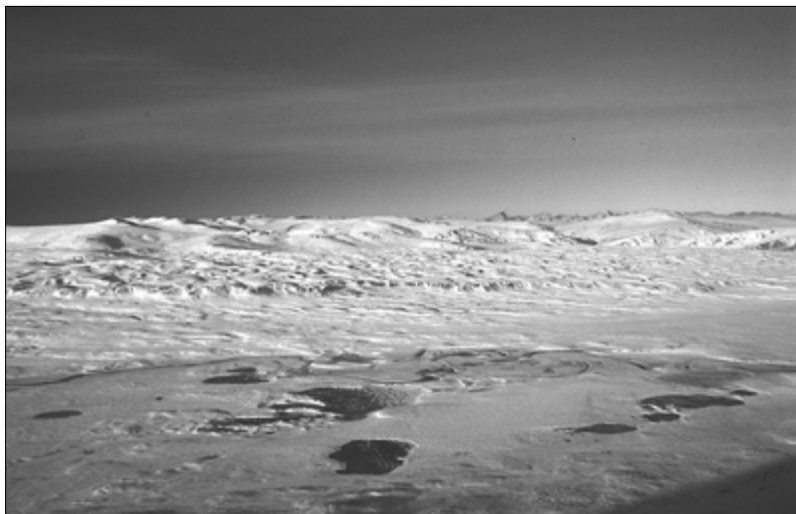
Итак, в силу перехода жителей альпийских областей на новый цивилизационный уровень стиля и образа жизни, обусловленный новыми информационными возможностями, одна из ядерных зон традиционной системы жизнеобеспечения оказалась под угрозой исчезновения. По северную сторону Монблана она исчезла, по южную была сохранена благодаря удовлетворенному запросу на импорт традиционных знаний в виде трудовой иммиграции их носителей, готовых — для практической реализации этих знаний — вести традиционный образ жизни, к чему коренное население долины, переключившееся на городской современный стиль, оказалось уже не готово. Таким образом, мы видим ретрансляцию базовых элементов этнической культуры от северо-африканских сообществ к альпийским в рамках схожих хозяйственно-культурных типов и, как следствие, их взаимообогащение и дальнейшее развитие в

новых глобально-цивилизационных условиях. Рассматривая варианты прошлого альпийских долин, мы видим в них варианты будущего Горного Алтая. Алтаю есть чему поучиться у Альп, чтобы повторить успехи и избежать ошибок.

### **Альтернативные миры и смыслы. Алтайский туризм на карте мира**

Глядя на изрезанный моренами, словно морщинами, портрет Укока, трудно отделаться от мысли, что это не портрет живого организма. Этот портрет — объективный фактор этничности, отпечатанный во всех занесенных в этот ветреный край племенах.

Экономические и социальные процессы, аналогичные тем, которые изменили жизнь в долине Шамони столетие тому назад, прослеживаются среди пастухов Укока, наших современников. Прежде всего, это профессионализация традиционного образа жизни, когда приходится работать тем, кем ты являешься. Один наемный пастух выпасает стада нескольких хозяев, освобождая их для других, более современных занятий — бизнеса, образования, туризма. Это способствует усложнению социальной структуры и смещению кочевого скотоводства из центральной зоны культуры на периферию и освобождает ее



Илл. 3. Вид на плато Укок со стороны Китая (фото К.Л. Банникова)



смысловой центр для новых, актуальных и престижных видов деятельности. Например, это уже не столько умение качественно и добросовестно ухаживать за скотом, сколько способность найти работу в сфере туризма и наладить собственный туристический бизнес, — так же, как это и было в Альпах.

Но в тех альпийских долинах, где туризм не уничтожил сельское хозяйство, где произошла благодатная интеграция традиционной культуры и туриндустрии, способность организовать качественное скотоводство вновь соотносится на новом этапе с понятием социального престижа благодаря туризму. Туристический менеджмент после столетия экспериментов с индустриальными инновациями — с горнолыжными курортами, с железобетонными мегалитами в альпийских пейзажах — вновь вернулся к эстетике древней альпийской деревни и этно-экологической этике и эстетике. В рыночной экономике и этика, и эстетика конвертировались в нечто, имеющее цену, и отлично продаются на рынке этноэкологического туризма в упаковке с лейблами «био-», «эко-», «этно-». Добавленный в этот коктейль ингредиент эзотерики выводит Алтай на глобальный рынок туристических макрорегионов в качестве конкурентоспособного игрока, предлагающего свой уникальный продукт, но уже в области не только и не столь-



Илл. 4. Весенняя перекочевка (фото К.Л. Банникова)

ко материальной, сколько духовной культуры. Алтайский туризм стал той сферой, в которой производственная культура и культура жизнеобеспечения конвертируется в гуманитарно-когнитивную культуру [Арутюнов 2012], где происходит формирование системы новых смыслов жизни, посредством которых индивид, утомленный, разочарованный, истощенный своей городской цивилизацией, разобранный на множество мелких повседневных функций, ищет спасения и самореализации в альтернативном семантическом пространстве. Алтай ему такую возможность предоставляет максимально, в полном объеме сервисов — от оздоровления брэнного тела путем его погружения в «пантовые ванны» до очищения тела «астрального», посредством участия в квазишаманских практиках. Находка археологами укокской мумии пошла на пользу всему алтайскому рынку эзотерического туризма, а желтые СМИ — от местных газет до федеральных телеканалов — только подогрели страсти о трансцендентном.

В одно раннее июльское утро в лагерь археологов Натальи Полосьмак приехал УАЗ, полный раздраженных алтайский мужчин. Среди них доминировал один, более всех раздраженный, объясняющий свое раздражение присутствием ученых на алтайской земле вообще и, в особенности, на Укоке, священном центре алтайского народа и всемирной духовности. И что он сам, «шаман республиканского значения» (sic!), приехал, ведомый голосами духов, с целью посетить могилу великой Принцессы Кадын, которая сама, дескать, пожелала, чтобы он ее посетил. Затем он стал выяснять, как проехать на могилу (курган Ак-Алаха-3). Курган ему не понравился своей невзрачностью, и он уехал со своим телеоператором позировать на кургане Ак-Алаха-2, поражающем воображение своими масштабами, но не являющемся чьей-либо могилой, поскольку представляет собой другой тип памятников — раннескифский керексур. Это очень интересное сооружение к «принцессе Кадын» отношения, однако, не имело. Остается надеяться, что «голоса духов» помогли религиозно-политическому деятелю собрать необходимый объем электорального и административного ресурса и повысить свой статус до «шамана федерального значения».

Стоит заметить, что баннер, отмечающий «курган алтайской принцессы», установленный в 2010-х гг., также стоит в другом месте, у другого кургана (Ак-Алаха-1), и служит ориентиром для туристов, паломников, курсантов всевозможных шаманских курсов, эпизодических делегаций «шаманов» республиканского, федерального, мирового, галактического значения, самодеятельных целителей, прорицателей, искателей Шамбалы, любителей Рериха и просто мистически экзальтированных индивидуумов, ощущающих особую личную связь с «алтайской принцессой» и мыслящих себя ее реинкарнацией. О такой своей амбиции — считаться реинкарнацией «принцессы Кадын» — объявила студентка юридического факультета Горно-Алтайского университета, выступавшая на конференции «Шаманизм и иные верования и практики», проводившейся Институтом этнологии и антропологии РАН в 1999 г. Студентка была наряжена в стилизованные «под принцессу» одеяния. В кулуарах, впрочем, она не производила впечатление человека, отличающегося трансцендентальностью ума, и, надо полагать, играла некую роль, желая совместить в своей карьере шаманизм с юриспруденцией, что весьма перспективно в условиях культурного возрождения национальных автономий и мерцания «духовных скреп» метрополии.

### **Между истерикой и эзотерикой.**

#### **Нескучные пути российской науки**

Продвижению российских неошаманов по «мировому древу» эзотерической карьеры в постсоветский период порой способствуют ученые, легитимизируя их деятельность самим фактом ее изучения. Здесь имеют место два обстоятельства: а) ученый в процессе изучения априори почитает шаманизмом все, что данному явлению приписывается лицами, именуящими себя шаманами; б) подыгрывая своим информантам, ученый ведет игру на основе негласных договоренностей: «ты выглядишь и действуешь как шаман, я тебя изучаю и публикую как шамана». Отличить шамана от шарлатана порой несложно — последний ведет себя неестественно, переигрывает, цитирует Кастаньеду и Мирче Элиаду, выражается партийными канцеляризмами и т.д. — но различение это скорее интуитивно.

Методологией по выявлению «шамана настоящего» из сонма псевдошаманов мировое шамановедение не располагает. Впрочем, оно и к лучшему. Потому что и псевдошаман, и «шаман настоящий» в равной степени способны вернуть утраченные смыслы жизни всякому, кто верит в их связь с трансцендентным, что бы под этим ни понималось, и в возможность, путем воздействия на «тонкие миры», управлять судьбой. Всем, кому довелось «жить в эпоху перемен», такая возможность не покажется лишней.

Данное наблюдение предвещает ответ на вопрос: почему у алтайской общественности оказалась такой популярной именно мумия, открытая в 1993 г.? Почему население районов Горного Алтая, принимавшее участие в раскопках Руденко, никак не прореагировало на найденные тогда же шесть скифских мумий и не потребовало их возвращения у Государственного Эрмитажа, где они по сей день хранятся? Почему алтайская общественность довольно спокойно относится и к другой мумии, найденной отрядом В.И. Молодина на том же Укоке годом позже [Деревянко, Молодин 2000]. Решение же этих вопросов определяется, во-первых, общим культурно-историческим контекстом раннего постсоветского периода, отмеченного крушением старых коммунистических богов, а во-вторых, самой логикой мифотворчества, открывающего одну единственную вакансию на роль актуального божества.

В те годы, когда советский народ проводил вечера перед телевизорами с сеансами Кашпировского и Чумака, в национальных автономиях Российской Федерации усилиями местных элит и региональных СМИ развивались процессы «национально-культурного возрождения» [Банников 2013]. Традиционные религии вышли из вчерашнего подполья и стали социальным лифтом, на котором пускались в эмпирию новых смыслов как пережившие советскую власть шаманы, так и пережившие ее комсомольско-партийные функционеры. По законам рыночной экономики возникла конкуренция за близость к «исконным корням». Шаманы, буддисты, бурханисты, тенгрианцы приступили к выяснению отношений. Выяснилось, что многие деревни Алтая, Хакасии, Бурятии имеют каждая по своей «могиле Чингис-Хана». Тенгрианцы потребовали считать тенгрианство

мировой религией. Местные эпосы повсеместно «удревнились» до верхнего палеолита. Бывший милиционер объявил себя «истинным Христом», создал секту и увел адептов в красноярскую тайгу строить город солнца. Республике Алтай повезло больше прочих регионов: миру была предъявлена «праматерь алтайского народа и всего человечества принцесса Кадын», и нашли ее профессиональные археологи Академии Наук.

В те годы трудно было предположить, что истерики в «желтых» республиканских СМИ по поводу «могил предков алтайского народа», «разграбленных бугровщиками из Новосибирска», затянутся на четверть века. Но скандалы вокруг скифской мумии никогда не прекращались и периодически разгораются с новой силой. Во всех природных, социальных и политических происшествиях — в землетрясении, в наводнении, в задержках пенсионных выплат, в чеченских войнах и распаде Советского Союза в Республике Алтай — стало принято винить новосибирских археологов. Все эти откровения, размазанные по страницам «желтых» газет, в сконцентрированном виде выплеснулись с экранов Первого федерального канала позорным фильмом Алены Жаровской, в котором она экранизировала свои фантазии на заданную тему посредством неэтичного и пошловатого подлога [Лучанский 2006].

Территории плато Укок и урочища Джазатор не относились к местам традиционного проживания и природопользования алтайцев и на момент миграции казахов с территорий Восточного Казахстана и Китая в середине XIX в. были необитаемы. Первые поселенцы осваивали долину Ак-Алахи постепенно, спускаясь вниз по течению. У слияния рек Ак-Алахи и Калтугы и Ак-Алахи и Кара-Алахи предки современных казахов Джазатора нашли вечный покой на родовых кладбищах Ак-Бейты. Поэтому отношение казахов, живущих практически на древних курганах, к теме археологических раскопок, потревоживших «могилы предков», — однозначное, и оно кардинально отличается от отношения алтайцев из Горно-Алтайска. В качестве примера приведу несколько реплик на эту тему: «Какие предки? Я что, не знаю, как похоронены мои предки? Вон там они похоронены»; «Кто похоронен в курганах? Да, чурки какие-то... В смысле первобытные люди. А наши там, у Калгуты лежат»;

«Нет, мне жить возле курганов не страшно. Они же там мертвые. Живых надо бояться, а не мертвых». И так далее. Такова типичная реакция представителей народа, обладающего исторической памятью, знающего собственных предков и отличающего свое от чужого.

В то же время потребность алтайской интеллигенции считать божественным предком археологический объект, а могилу, до раскопок никому не известную, — «местом всенародного поклонения», говорит о следующем: а) о зависимости мифоло-



Илл. 5. Старое кладбище Ак-Бейты (фото К.Л. Банникова)

гического сознания от случайных обстоятельств; б) об участии мифо-ритуальных алгоритмов в этно-политическом конструировании; с) о субъективных и объективных факторах этничности, в своей взаимной обусловленности выводящих полемику примордиалистов и конструктивистов в разряд научной схоластики, ценной с точки зрения истории науки.

Конвертация археологических открытий в мифологический прецедент, а мифотворчества в политический процесс — это то, что именуют популярным термином «мракобесие», или непопулярным термином «архаический синдром» [Следзевский 1992: 78], который, в данном случае, точнее бы назвать

синдромом археологическим. В итоге археологов изгнали, объявив Укок «зоной покоя». Растущая международная известность научных открытий, сделанных экспедицией Н.В. Полосьмак, только продолжала повышать ажиотаж. На место ученых пришли мастера спиритических сеансов, вступающие в контакт с духом «алтайской принцессы» и ретранслирующие народу ее волю.

У мифо-политического сознания, при всех его недостатках, есть одно преимущество — оно делает мировое зло простым и понятным и таким образом выполняет психотерапевтическую функцию.

Впрочем, потревоженная археологами алтайская общественность могла бы и на уровне рационального понимания открыть в научных изысканиях гораздо больше плюсов, чем минусов, и поблагодарить новосибирских археологов за столь ценную находку, возбуждавшую интерес к национальной культуре и ее обогатившей. Во многих деревнях и поселках «Принцесса Кадын» стала теперь популярным персонажем народных праздников, роль которого исполняет какая-нибудь добродетельная местная девушка, наряженная на манер той самой скифской мумии. Местные мастера освоили резьбу в пазырыкском стиле и производят мебельные гарнитуры «Пазырык», с которыми выступают на московских салонах. Реплики скифского искусства пополнили ассортимент сувенирных магазинов по всей территории республики. Город Горно-Алтайск получил новое монументальное здание музея, построенное «Газпромом» для умиротворения общественности, возбужденной планами проложить газопровод в Китай.

Пикантность ситуации заключалась в том, что авторы и адепты идеи «зоны покоя» решением «Газпрома» пронести тепло и свет мимо алтайских селений напрямик в Китай сквозь «зону покоя Укок» оказались в нелепом положении: выступая против вторжения лопаты археолога в «зону покоя», им пришлось приветствовать ковши газпромовских бульдозеров. При этом прежде бульдозеров «Газпрома» должны были бы пройти все те же археологи с лопатами, но уже не сами по себе, а следуя закону Российской Федерации

об обязательных раскопках в зоне предстоящего строительства. Аргумент про «свет и тепло» алтайским селениям не следует воспринимать всерьез, поскольку «национальное достояние Газпром» никакие селения до границы с Китаем газифицировать, похоже, не собирается. Строительство нового здания для музея им. А.В. Анохина выглядит компромиссом, как и возвращение в него, на территорию Республики Алтай, мумии скифской девушки. И если бы она сейчас воскресла и увидела бы, какое количество людей ее чтут, боятся, уважают, считают себя ее продолжением и вступают с ней в символическую связь, то очень удивилась бы тому, сколько у нее друзей, начиная с А.Б. Миллера, главы «Газпрома», чье трехметровое изображение в том музее, подобно сфинксу, стережет путь к гробнице богини.

### **Конституирование личности и конструирование смыслов. Обострение идентичности в пограничных ситуациях**

Четверть века назад Укок был открыт как перекресток древних культур Центральной Азии. Укок сегодня — это перекресток индивидуальностей, скрещения судеб, странствующих по миру в поисках смыслов жизни.

«Прирученное трансцендентное» имеет собственный психотерапевтический потенциал, легко конвертирующийся в потенциал экономический, т.е. спрос на альтернативные смыслы и картины мира рождает соответствующие предложения и является товаром на рынке туристических услуг, притом рынке уже глобальном.

В конце сентября 2017 г. я сопровождал на Укок четырех женщин из автономной области Италии Валле д'Аоста, о которой говорилось выше. Инициатива этого путешествия принадлежала одной местной художнице, испытывающей психологическую потребность побывать на кургане Ак-Алаха-3 с тех пор, как она увидела по телевизору какой-то фильм (возможно, это фильм, снятый командой National Geographic, присутствовавшей непосредственно при раскопках 1993 г.). Впечатленная нашей историей художница, уже испытывавшая трепетные чувства к России и лично к



М.С. Горбачеву, решила написать ему в подарок картину, сюжетом для которой послужила мумия скифской всадницы. Она изобразила ее в виде аллегии азиатской России, движущейся на Запад. До Горбачева синьора не доехала, а картину получил в подарок другой достойный мужчина, след которого утерян. Пропала и единственная фотография этого полотна. Пропало все, кроме желания приехать на Укок и вступить в символическую связь с духом «алтайской принцессы», которое наконец осуществилось. Утром 22 сентября 2017 г. она пришла на курган Ак-Алаха-3, произнесла речь на камеру оператора итальянского телеканала и далее совершила действия символического характера в духе религиозных традиций народов Центральной Азии, но с итальянским акцентом: «покормила духов» полентой, кукурузной кашей и ликером женепи (сладкая настойка на ледниковой полыни *artemisia glacialis*), — т.е. гастрономическим и алкогольным символом ее альпийского региона.

Откуда эти четыре итальянки, воспитанные и социализированные в католической традиции, знают, как кормят духов шаманы Центральной Азии? Отчего сами испытывают такую потребность? Почему считают возможным отправлять несвойственные их культуре обряды, присваивая себе функции медиума? Что им дает эта квази шаманская практика из того, что не додала католическая церковь?

Все они много путешествовали по миру и могли наблюдать достаточно обрядов, чтобы самим произвести подобное. На Укок они приехали подготовленными, располагая набором знаний относительно обычаев современных народов Центральной Азии. Интереснее было наблюдать другое — использование собственных национальных гастрономических символов в подношении скифским духам. Ключевой вопрос — почему? Наверное, не потому, что духи обожают именно поленту с фонтиной и являются экзальтированным особам во снах с гастрономическими пожеланиями. Скорее всего потому, что целью этого визита было конституирование самих себя, самоутверждение в пространстве, выходящем за географические и смысловые границы собственной культуры. В этой расширяющейся до поверхности Земного шара ойкумене, уже утратившей

жесткий «каркас» внутренних и внешних культурных границ, кросс-культурная ситуация сама по себе является провокацией обострения комплекса идентичности и требует символических действий по поддержанию ее актуальности.

Но, может быть, нет никакого символического подтекста, а просто сами жители долины Валле д'Аоста не едят ничего другого, кроме поленты? Это не так. Жители той альпийской долины едят всё. В ее городах и поселках отлично себя чувствуют владельцы ресторанов многих национальных кухонь — мексиканской, японской, китайской, турецкой и т.д. Но, как и везде в Италии, местные жители ценят собственную кухню превыше всего, и в искусстве приготовления достигают наивысших степеней совершенства. Настоящая полента готовится долго, час или того больше, и это, действительно, произведение гастрономического искусства. К поленте быстрого приготовления, готовящейся за две минуты, которую можно купить в супермаркете, автохтонное население относится с пренебрежением, и здесь традиционная культура жизнеобеспечения полностью доминирует над технологией жизнеобеспечения: хуже двухминутной поленты в шкале гастрономических предпочтений итальянца может быть только «МакДональдс». Однако ситуация меняется при переводе предметов культуры и технологии жизнеобеспечения в регистр когнитивной символической культуры. С точки зрения символа между вещью настоящей и ее вотивным заменителем нет разницы. А с точки зрения ритуальных инверсий, известных по реконструкциям скифских обрядов, в которых кровь людей — вино богов, кровь богов — вино людей, несъедобная полента и вовсе оказывается лучше пищей духов.

Но там, где заканчивался ритуал, начинался бытовой конфуз. Женщины Валле д'Аосты — все в своем быту прекрасные хозяйки, не имевшие технической возможности приготовить настоящую поленту — пытались довольствоваться ее двухминутным суррогатом, но не могли заставить себя проглотить больше трех ложек. При этом они не могли и выбросить содержимое котелка в силу почтения к культурным символам. Человек есть то, что человек ест, стало быть, выбрасывать гастрономический код собственной идентичности равносильно

самоуничижению. Для того, чтобы пищевой суррогат занял свое место в яме для отходов, требовалось декодирующее действие, лишаящее кукурузную субстанцию символической ценности. Полента, по мере остывания, утрачивала остатки вкусовых качеств и перекладывалась в полиэтиленовый пакет, в котором пребывала несколько дней, и так, пребывая визуально в состоянии, мало напоминающем еду, утрачивала свой ценностный статус и только после этого окончательно переходила в разряд пищевых отходов. Попытки варить и есть поленту предпринимались с завидной регулярностью и с одинаковым результатом. То есть, процесс приготовления еды традиционной кухни в условиях, для этого не приспособленных, конвертировал саму идею пищи из культуры жизнеобеспечения в область когнитивно-символической культуры, оставив человеческие организмы на милость технологиям: калории они получали из энергетических протеиновых батончиков, притом делились их кусочками, восклицая «протеино!» Это кормление с руки считалось социально ценным: сознание итальянца, воспитанного на культуре социально значимых застолий, не имея возможности преломить хлеб в экстремальных условиях замерзающего Укока, нуждалось хотя бы в преломлении энергетического батончика.

Цель и смысл эзотерического туризма заключается не столько в познании внешнего (экзо-) мира, сколько эксперименты с миром внутренним (эзо-). Перемещения в географическом пространстве, иногда через океаны и континенты, предпринимаются туристами-эзотериками именно с целью отключения от внешних раздражителей привычной обстановки и погружения в «вакуум» новых мест, куда они приезжают с уже заведомо взведенным алгоритмом действий и представлений. Внешняя среда здесь выступает не объектом познания, но фоном для проекций собственных мировоззренческих стереотипов и репрезентации самого себя.

Алгоритмы автоконституирования личности, помноженные на современные телекоммуникации с их возможностями удовлетворить с помощью селфи самые изощренные нарциссические потребности, приводят в движение туристические потоки. Три десятка объектов всемирного наследия являются

ежедневным фоном для миллионов лиц, переполняющих петабайтами своих изображений серверы провайдеров социальных сетей.

Современный турист преодолевает пространство земного шара и более всего прочего интересуется фиксацией, визуализацией и манифестацией себя на фоне планеты. Круг его интересов сокращается до ассортимента сувенирной лавки. Отношения к миру выражено набором стереотипных действий, не проникающих сквозь многомерность смыслов. Это то, что в русском языке характеризуется понятием «попса» в широком, выходящем за пределы музыкальной терминологии, смысле слова. Попса — это культура редуцированной полисемантики, т.е. сокращенная до смыслового бита, до магнита на холодильник.

Европейцы, механически воспроизводящие набор жестов, приближающих их к «постижению» неких «духовных тайн Востока», мало отличаются от адептов полинезийских карго-культур, порядком символических действий вызывающих самолеты с утилитарными благами западной цивилизации. То же самое можно сказать и об алтайских неошаманах, открывших для себя «могилы предков» Укока синхронно с итальянскими живописцами, после того как археологи опубликовали свои открытия.

### **Глобальные смыслы локальных систем. Куда идут последние верблюды разворачивающихся караванов**

Можно бесконечно иронизировать на тему «селфи-достоюточного туриста», но нельзя игнорировать открывающееся за ним явление: глобальные туристические потоки являются лучшей альтернативой индустриальной экспансии и драйвером экономического развития в новых постиндустриальных условиях. Новые условия несут новые вызовы, новые риски и новые возможности. Все они несоизмеримы со старыми.

Информационная экспансия каналами телекоммуникационных технологий может убить те локальные культуры, которые не смогла уничтожить экспансия индустриальная. А может, напротив, обернуться для них благом и выходом на новые уровни развития, притом в мейнстриме дальнейшего прогресса глобализированного человечества, а не на маргинальных перифериях. Можно высказать несколько тезисов на этот счет:

Во-первых, потому, что современный мир, опутанный синхронными телекоммуникациями, представляет собой глобальную среду горизонтальных связей, в которой локальные культуры хорошо себя чувствуют. Никогда кросскультурное взаимодействие локальных популяций не имело такой мощной информационной технологии, как сегодня.

Во-вторых, если этничность как феномен представляет собой информационное поле, образовавшееся на перекрестке синхронных и диахронных культурно-значимых информационных потоков [Арутюнов 2012], то глобальные информационные технологии ее глобализируют, но не отменяют. Этничность и идентичность в современных условиях может быть пластичной и мобильной, как мобильное приложение смартфона, и, более того, у одного ее носителя их может быть несколько, притом самых разных.

В-третьих, глобальные информационные поля, постоянно подстраивающиеся под меняющийся мир, и меняющие этот мир вместе с его глобальными политическими конъюнктурами и макроэкономическими системами, подчиняют и перемалывают в своих трендах то, что человеку индустриальной эпохи кажется незыблемым — и индустрию, и само государство.

Еще недавно «Газпром» в России воспринимался чем-то абсолютным, как природа. Он был инструментом воздействия на макроэкономическую карту мира, геополитическим фактором влияния России на сопредельные страны. Любые сведения из мира альтернативной экологической энергетики политики воспринимали как нечто несерьезное, смешное, не заслуживающее внимания. Тем временем высокие технологии, обеспеченные интеллектуальным, то есть информационным капиталом, кардинально изменили карту мира. США из крупнейшего импортера нефти становится ее крупнейшим экспортером, страны Восточной Европы строят терминалы по приему импорта сжиженного газа с Ближнего Востока, стоимость нефти на торгах проваливается до отрицательных значений, высокие технологии в области освоения солнечной электроэнергии корректируют бюджеты и приоритеты развитых государств. На наших глазах во всем мире происходит новая научно-техническая революция, вчерашние «энергетические сверхдержавы» в новых

условиях оказываются геополитическими париями, чему красноречивой иллюстрацией — метания российских политиков между Европой и Азией со своими углеводородами, теряющими геополитическую ценность вслед за рыночной ценой.

Сообщества, живущие в российских регионах в тесном контакте с природой, у которых охота и собирательство остаются основой жизнеобеспечения, а религиозный взгляд на среду обитания составляет основу мировоззрения, имеют собственное мнение на экспорт углеводородов из Российской Федерации. В этой связи заслуживает внимание история протеста общественности во главе с ламами и шаманами Бурятии, впервые за 400 лет объединившимися в совместном общественном действии против нефтегазовой экспансии в заповедные регионы Байкала. О шаманской точке зрения на экспорт углеводородов нам рассказала профессор Н.Л. Жуковская, свидетель и исследователь тех событий [Банников 2017]. Эта точка зрения заключается в том, что шаманские и буддийские духи и боги Байкала отвели все нефтегазовые посягательства от заповедника и зачем-то посадили Ходорковского.

В том, в чем есть безусловный минус для современных добывающих компаний и политических режимов, есть плюс для потенциала будущего развития регионов. История Алтая уже содержит одну ненаписанную страницу индустриальной экспансии, которая могла бы стать, скорее, некрологом его экологии — это история непостроенной Катуньской ГЭС. Изменилась политическая конъюнктура, и на дно ушли не земли Алтая, а сам Советский Союз. Остается надеяться, что размеченная геодезистами траектория трубопровода через плато Укок в Китай так и останется линией на карте амбиций «Газпрома», а территории и ресурсы Алтая послужат не сверхобогатению небольшой группы привилегированных природопользователей, но на благо его будущим поколениям.

Каким бы изолированным районом на карте мире ни представлялся Укок, в наши дни он вовлечен в глобальные процессы в не меньшей степени, чем во времена трансконтинентальных миграций скифов и гуннов. Один наглядный пример: в середине 2000-х гг. в результате игры лоббистов на квотах импорта свинины из Бразилии в России резко выросли цены на мясо, и

все яки Укока пошли на продажу; сами казахи мясу яков предпочитают говядину, а перекупщики их не отличают.

Достижения цивилизации также постепенно приходят на плато и влияют на систему жизнеобеспечения и досуга кочевников. Самое значительно влияние, повлекшее заметные изменения, произвела Советская власть своей политикой приводить номадов к состоянию оседлости. В результате произошел



Илл. 6. Жилой дом зимнего стойбища (фото К.Л. Банникова)

отказ от юрт, которые заменили срубные дома-зимники по всем траекториям сезонных перекочевок. Восприятие пространства деревянного сруба сохраняется таким же, как и у юрты.

Из современных достижений можно отметить появление на одном из стойбищ Укока солнечной батареи и замену керосиновой лампы электрической. В селе Джазатор электричество вырабатывалось исключительно дизельным генератором до 2010-х гг., и только в наши дни введена в строй мини-ГЭС: таким образом, люди этого района получили одновременно электричество, интернет и мобильную связь. Это произвело цепную реакцию социальных изменений в обществе в целом. Например, благодаря сотовой связи мгновенно возник новый сервис — такси по поселку, и местные старики стали чаще хо-

дить друг к другу в гости, что в свою очередь вызвало повышение плотности синхронных коммуникаций людей старшего поколения, и, следовательно, диахронных межпоколенческих, поскольку традиционная этика предполагает внимание к речам стариков.

Источником электричества на отдельных высокогорных стойбищах уже служат солнечные батареи. Пришедшие на смену кассетным магнитофонам плееры с флэш-накопителями позволяют обеспечить стойбище музыкой. На этих плеерах местная молодежь записывает и хранит преимущественно традиционные песни и мелодии в современной музыкальной аранжировке, которые иногда называют «фолк-поп», «этно-рок», и т.д. Надо заметить, что из центрально-азиатских регионов уже вышли всемирно известные музыкальные коллективы, чей номадизм имеет форму глобальных гастролей по странам и континентам. Их музыку молодые люди села Джазатор закладывают в свои плееры через компьютеры, которые есть во многих домах.

Предметы научно-технического прогресса, меняющие жизнь жителей гор, тайги, пустынь, тундр, — не новость, и эти изменения далеко не всегда полезны и безобидны. Так, например, за электрогенераторами, проникшими в тундру к народам Крайнего Севера, тут же пришли телевизоры, оснащенные спутниковыми антеннами, и это подобно бедствию, влияющему на традиционную культуру в не меньшей степени деструктивно, чем эпидемия. На чистое сознание оленеводов, в шутку называющих треугольник входа в чум, через который видно тундру, «нашим телевизором», настоящий телевизор обрушил водопады информационных помоев, и это, действительно, страшно, поскольку чревато разрушением всего поля культурно-значимой информации этноса. А если учесть, что это телевидение — российское, основанное в данный исторический период на пропаганде ненависти, национальных комплексов и деструктивных идей, то его информационно-токсичное облако, заметно ударившее по сознанию россиян в масштабах страны, в отношении малых этнических групп, лишенных «информационного иммунитета», сопоставимо по последствиям с этноцидом.



Другие технологии, проникающие в локальные культуры, преодолевая с глобализацией традиционную изолированность их этнических ландшафтов, такие как GPS навигаторы, снегоходы, моторные лодки, джипы, вездеходы, вертолеты и т.д., не обязательно несут собой нечто культурно-деструктивное, местами аборигены их творчески адаптируют для своих задач. В 2017 г. исследователи из университета Лапландии оказались на Ямале в экспедиции, оснащенной дроном с видеокамерой.



Илл. 7. Зимним вечером на Укоке (фото К.Л. Банникова)

На местных оленеводах произвела впечатление не столько сама летающая камера, сколько возможность при ее помощи найти потерявшихся оленей. В Норвегии саамы уже активно пагут оленей в труднодоступных ущельях при помощи дронов, которые воспроизводят запись лая оленегонных лаек. То есть глобализация для традиционных сообществ — этот тот самый яд, который может быть лекарством в зависимости от дозы и способа применения.

На примере «Газпрома» и других гигантов индустриальной эпохи мы видим, как вчерашние промышленные хэдлайнеры становятся сегодняшними маргиналами глобального развития информационной цивилизации. И, напротив, вчерашняя окраина индустриального мира — локальные традиционные куль-

туры — кое-где входят в мейнстрим и не только пользуются его плодами, но и сами привносят в постиндустриальную информационную цивилизацию тысячелетний опыт своих культур. Мы говорим и об очевидных с точки зрения культурного трансфера отраслях экономики, как то: туризм, гастрономия, дизайн, но также и о сложных инженерных решениях. Глобальным явлением стала не только технология общепита фастфуда, типа «Макдональдса», но и кухни народов мира. Отдельные предметы традиционной одежды, как, например, алеутская парка или японское кимоно, оказались способны влиять на мировую моду и легкую промышленность, транспортные средства народов Арктики прочно обосновались во всемирном спорте и туризме, а в конструкциях современных сверхскоростных поездов используется стопорная гайка, идею которой ее изобретатель Вакабаяси Кацухико подсмотрел в креплениях священных ворот *тории* храма Сумиеси Осака. Сегодня эта гайка используется в конструкциях мостов, телебашень, морских экскаваторов, пусковых установок космических кораблей, аппаратов компаний «Боинг» и «Роллс-Ройс», и с точки зрения синтоиста вполне естественно полагать, что это божество из храма Сумиеси, одно из восьми мириад японских божеств, явилось людям через сознание Вакабаяси Кацухико в образе чудесной гайки и сделало мир людей удобнее и безопаснее.

Что касается эзотерического туризма, рынка оккультных услуг, всевозможных неошаманов, магов и спиритов, специалистов по расширению сознания и т.д., то за открывающимся в них «архаическим синдромом» [Банников 2013] можно наблюдать как за способом преодоления его последствий. Это все та же адаптивная сущность культуры, но смещенная в когнитивно-эмоциональную область [Арутюнов, Маркарян 1983; Арутюнов 2012], в которой происходит адаптация сознания к предчувствиям развершейся бездны инобытия, иными словами, к будущему [Банников 1999; Банников 2008]. По крайней мере, судя по многомиллионным туристическим потокам в страны и регионы, поставляющие на мировой рынок альтернативные смыслы жизни, — среди них Непал, Индия, Китай, Монголия, Тибет, Бенин, страны Южной Америки и конечно, Горный Алтай — масштабы психологического воздействия этнических

культур на индивидуальное сознание людей мегаполисов еще только предстоит оценить.

В стремительно меняющемся мире, где информация является наибольшей ценностью, информация, верифицированная тысячелетним опытом традиционных культур, бесценна. Так же, как и опыт экологического природопользования и опыт психологической гармонии с внешним и внутренним мирами. Очевидно, что если у человечества будущее состоится, то оно может быть только экологическим, основанным на высоких технологиях и на этических принципах еще более высокого порядка.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Арутюнов С.А. Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М.: ИНФРА-М, 2012.
- Арутюнов С.А., Маркарян Э.С. (отв. ред.) Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983.
- Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. Вып. 2. М.: Наука, 1972.
- Банников К.Л. Баал-балы в пазырыкской космологии (по материалам полевых исследований на плато Укок) // Археoaстрономия: проблемы становления (Тезисы докладов международной конференции). М., 1996.
- Банников К.Л. Образы трансцендентного в ритуальном искусстве // Шамализм и иные верования и практики. М.: РАН, 1999.
- Банников К.Л. Жизнь в эпицентре. Социокультурный резонанс сейсмических процессов Горного Алтая 2003–2004 гг. // Полевые исследования института этнологии и антропологии. 2003 год. Отв. ред. З.П. Соколова. М.: Наука, 2005.
- Банников К.Л. Зачем кочевнику недвижимость? Пространственное восприятие номадов в ситуациях перехода к оседлости // Полевые исследования института этнологии и антропологии. 2004 год / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: Наука, 2006(а).
- Банников К.Л. Кочевники плато Укок // National Geographic. Россия. 2006, №11(б)
- Банников К.Л. Люди плато Укок. Из Полевого дневника этнографической экспедиции 2004–2006 г. // Полевые исследования института этнологии и антропологии. 2005 год / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: Наука, 2007(а).
- Банников К.Л. Традиционная культура в эпоху глобальных трансформаций // Расы и народы. Вып.33. М.: Наука. 2007(б).
- Банников К.Л. Спиритуальные представления чабанов плато Укок // Социальная реальность. 2008. № 5.

- Банников 2013 — Банников К.Л. Архаический синдром. О современности вневременного // Отечественные записки. 2013. №1 (52).
- Шаманский взгляд на экспорт нефти (К.Л. Банников, интервью) <https://antropiya.com/articles/18/113/>
- Банников К.Л., Ануфриев Д.Е. Образ грифона в погребальном обряде Пазырыкских скифов // Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 2000.
- Головнев А. В. Антропология движения. Древности северной Евразии. Екатеринбург: РАН, 2009.
- Деревянко А.П., Молодин В.И. (отв. ред.). Феномен алтайских мумий. Новосибирск, 2000.
- Кореняко В.А. Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. М., 2002.
- Лучанский А. Мракобесие в эфире первого канала // Наука в Сибири. 2006. № 28–39.
- Молодин В.И. (отв. ред.) Древние культуры Бертекской долины. Новосибирск, 1994.
- Молодин В.И., Полосьмак Н.В., Новиков А.В., Богданов Е.С., Слюсаренко И.Ю., Черемисин Д.В. Археологические памятники плоскогорья Укок (Горный Алтай). Новосибирск, 2004.
- Молодин В.И., Черемисин Д.В. Древнейшие наскальные изображения плоскогорья Укок. Новосибирск, 1999.
- Октябрьская И.В. Этнографические исследования на плоскогорье Укок // Древние культуры Бертекской долины. Новосибирск, 1994.
- Полосьмак Н.В. Стерегищие золото грифы. Новосибирск, 1994.
- Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск: ИНФОЛИО, 2001.
- Полосьмак Н.В., Баркова Л.Л. Костюм и текстиль пазырыкцев Алтая (IV–III вв. до н.э.). Новосибирск: ИНФОЛИО, 2005.
- Полосьмак Н.В., Богданов Е.С., Цэвэндорж Д. Двадцатый Ноин-Улинский курган. Новосибирск: ИНФОЛИО, 2011.
- Рудой А.Н., Лысенкова З.В., Рудский В.В., Шишин М.Ю. Укок. Прошлое, настоящее, будущее. Барнаул: АГУ, 2000.
- Следзевский И.В. (отв. ред.) Концепция программы «Архаический синдром в бывшем Советском Союзе. Проблемы возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах» // Пространство и время в архаических культурах (материалы коллоквиума). М., 1992.

*Мишель Эспань*

## ГЕРМАНИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ И ИЗУЧЕНИЕ СИБИРИ

**Сведения об авторе:** Мишель Эспань, профессор эмеритус Национального центра научных исследований Франции, французский историк культуры и германист. Директор Лабекс «ТрансферS» (2011-2019), сотрудник научной лаборатории «Франко-немецкий культурный трансфер» Эколь нормаль сьеперьер, Париж.

**E-mail:** michel.espagne@ens.fr

**ORCID** 0000-0001-8752-2271

**Аннотация:** В эпоху Просвещения целый ряд немецких ученых, находившихся в то время на службе Российской империи, начинает научное исследование Сибири в составе «Великой Северной экспедиции» (1733–1743), дело которой было продолжено впоследствии другими исследователями. Иоганн Георг Гмелин, Карл Генрих Мерк, Георг Вильгельм Штеллер, Герхард Фридрих Мюллер, Петер Симон Паллас сосредоточили свое внимание на религиозных практиках, языках и повседневной жизни различных этнических групп Сибири, которые они встречали на своем пути. Их описания, оставшиеся долгое время неизданными, поскольку формально считались собственностью Российской академии наук, были не только ценнейшим вкладом в создание русской идентичности, осмысленной как часть евразийского пространства, но легли также в основу новых наук, таких как антропология и лингвистика. Эти науки в свою очередь можно рассматривать как продукт синтеза традиций немецкой университетской науки и не исследованного до той поры сибирского пространства, которое еще только предстояло в полной мере осмыслить.

**Ключевые слова:** Сибирь, Алтай, антропология, шаманизм, лингвистика, история гуманитарных наук, русские немцы.

*Michel Espagne*

## ENLIGHTENMENT GERMANY AND THE INVENTION OF SIBERIA

**Information about the author:** Michel ESPAGNE, Research Director (Emeritus) of French National Centre for Scientific Research, Paris (CNRS), French Cultural historian and Germanist. Director of the

Labex TransfertS (2011–2019), member of the “Transferts culturels franco-allemands” at the Ecole Normale Supérieure, Paris.

E-mail: michel.espagne@ens.fr

ORCID 0000-0001-8752-2271

**Abstract:** During the period of German Enlightenment, German scholars employed by the Russian state began scientific exploration of Siberia and organized the “Great northern expedition” (1733–1743) which was later completed by other researchers. Johann Georg Gmelin, Carl Heinrich Merck, Georg Wilhelm Steller, Gerhard Friedrich Müller, and Peter Simon Pallas among others focused on the religious life, languages and everyday life of the Siberian ethnic groups they encountered. Their accounts remained for a long time unpublished as they were a “formal” property of the Russian Academy of Sciences. Not only are they a valuable contribution to the invention of Russian identity conceived as part of the Eurasian space, they also form the basis of new sciences such as anthropology and linguistics resulting from the contact between German universities and the widely unexplored Siberian world.

**Keywords:** Siberia, Altai, anthropology, shamanism, linguistics, history of the humanities, Russian Germans.

В XVIII в. в составе Российской академии наук мы находим немалое количество ученых, получивших образование в немецких университетах. Начиная с Даниэля Готлиба Мессершмидта (1685–1735), немецкого медика и ботаника на русской службе, и вплоть до Вильгельма Радлова (1837–1918), изучавшего эпос тюркских народов, Сибирь открывали и описывали нередко ученые немецкого происхождения. Порой их исследования составляли часть великих географических экспедиций. Такой была, в частности, экспедиция 1733–1743 гг., в которой участвовали одновременно Герхард Фридрих Миллер (Мюллер) (1705–1783), Иоганн Георг Гмелин (1709–1755) и Георг Вильгельм Стеллер (Штеллер) (1709–1746), позже результаты ее дополнил Карл Генрих Мерк (1761–1799). Интересно отметить, что одну из величайших экспедиций в Сибирь уже XX в., так называемую Jesup North Pacific Expedition (Северо-Тихоокеанскую экспедицию Джесупа, 1897–1902), возглавил немецко-американский антрополог, наследник братьев Гримм и Вильгельма Гумбольдта, Франц Боас.

В XVIII в. немецкие ученые могли также участвовать, как это было в случае с Симоном Палласом (1741–1811), в обширных исследованиях, предпринятых по инициативе Екатерины II для обследования мало известных регионов Российской империи (см.: [Dahlmann 2009]). Наконец, можно также указать на то, что многие профессора Дерптского (Тартуского) университета были авторами работ о флоре и фауне Сибири. Создается впечатление, что начиная с XVIII в. в России развивается отрасль немецкой науки, объектом которой становится Сибирь, но которая использует интеллектуальный инструментарий, унаследованный ею от немецких университетов, ориентированный притом в основном на изучение народов нерусского происхождения, населявших сибирское пространство. Так появляется немецкий взгляд на Сибирь и попытка ее «немецкого» описания.

В отличие от истории европейских народов, история народов, населяющих Сибирь, долгое время не имела временного измерения и избегала вопросов, касающихся поиска культурной идентичности той или иной этнической группы. В Сибири речь более шла об истории циркуляций, заимствований, вкраплений и метисаций. Ученые отмечали, например, что у ханты-мансийцев, народа финно-угорской группы, можно легко обнаружить лексику для обозначения текстиля, идентичную татарской [Forsyth 1992: 13]. Киргизы говорят на тюркском языке, но язык этот принадлежал, скорее всего, древней элите населения, состоявшего в большинстве своем из племен кетов и самоедов [Forsyth 1992: 23]. Русская колонизация заставила население эвенков и тунгусов покинуть берега Ангары и Лены и переместиться на север, в то время как эвенки, кеты и самоеды, жившие на территории, простиравшейся от Иркутска до Красноярска, переместились на юг, чтобы ассимилироваться на пространстве Алтая с населением тюркского происхождения [Forsyth 1992: 175].

В лесотундре, в субарктическом поясе, смогла возникнуть в результате смешанных браков между эвенками и якутами новая популяция, говорившая по большей мере на якутском языке с некоторыми словарными заимствованиями из эвенкского языка. Их манера одеваться отвечала в равной степени

якутской и эвенкской традиции. Коми, уральский народ, постепенно завоевывал территорию ненцев, некоторые из которых усвоили язык коми как родной.

К этим примерам миграции населения следовало бы добавить историю двух миллионов русских (славян), которые в период между 1896 и 1912 гг. переместились с запада на Восточный Урал. Именно русские, хотя и довольно поздно, проявили интерес к сибирским народам. Владимир Богораз был одним из первых членов советского «Комитета содействия народам северных окраин» («Комитета Севера»), созданного в 1924 г. при Президиуме ВЦИК, в задачи которого входило среди прочего создание письменных языков. А уже в 1930 г. в Якутии выходило двенадцать якутских газет, печатавшихся с использованием алфавита, незадолго до того унифицированного на основе тюркского. Более 100 000 евреев переселились в Биробиджан в 1930-е гг., их официальным языком стал идиш [Forsyth 1992: 326].

В этом регионе Восточной Сибири этнические наслоения были особенно сложными, поскольку тунгусы, эвенки и родственные им маньчжуры представляют собой многочисленную группу, конкурирующую с гораздо менее многочисленным народом нивхи (устар.: гиляки), родственным курильским и японским айну (айны). Существуют также и другие региональные этносы, как, например, ительмены (или камчадалы), коренное население Камчатки. Перемещение народов имеет следствием циркуляцию языков, но также и религиозных практик. Так, буряты, северный монгольский народ, будучи самой многочисленной из сибирских нерусских народностей (и второй после русского населения Сибири), исповедуют буддизм, представляющий собой, конечно же, его ламаистскую разновидность. Однако свойственные им шаманские практики, восходящие к более древнему пласту верований, свидетельствуют о еще более сложной истории их происхождения.

Уже в XVIII в. историк Герхард Фридрих Миллер в своих трудах о Сибири обращал особое внимание на происходившие там процессы ассимиляции между различными сибирскими этносами [Hoffmann 2005: 253]. Иоганн Георг Гмелин все в том же XVIII в. с особым вниманием исследует этнические скрещения



на сибирской почве. Остиаки и татары встречаются в районе реки Енисей [Gmelin 1999: 144]. Гмелина интересует то, как тунгусы адаптируются в якутской среде [Gmelin 1999: 191–193], как монголы естественно превращаются в верноподданных русского царя [Gmelin 1999: 179] и как выстраиваются отношения между китайцами и русскими в приграничных территориях [Gmelin 1999: 172–173].

Этнические имбрикации особенно были сильны в районе Алтая и Тувы. Кеты и самоеды в результате ассимиляции с тюркскими племенами составили субэтнос алтае-саян. На протяжении многих веков они несли в себе следы монгольского вторжения Чингиз-хана в XIII в. Монгольское влияние нашло отражение в физическом облике населения, и если тюркские языки в районах Алтая и Тувы получили наибольшее распространение, то вместе с тем пласт монгольской лексики оставался в них весьма значительным [Forsyth 1992: 24]. В монгольском ханате Дзунгари, контролировавшем Алтайский край в XVII–XVIII вв., для обозначения местных самоедов и тюркских народов использовали слово «ураанхай». Ханат находился в состоянии постоянной конфронтации как с китайской династией маньчжуров, так и с Тибетом. В конце концов Дзунгари вошел в состав Китая, который Алтайский регион вообще воспринимал как периферийную часть собственной территории. Русское население Алтая вплоть до 1860-х гг. было представлено в основном старообрядцами. Затем этот край стал местом, куда стекались миссионеры, открывавшие здесь школы, в то время как параллельно вокруг бурханизма — «белой веры», стремившейся искоренять шаманизм, — зарождались секты. Тува, бывшая соседней с Алтаем территорией с ее тюркофонным населением кетов и самоедов, оставалась под властью монгольского ханата, прежде чем стать частью маньчжурского Китая и вернуться наконец в состав России во всей сложности своих языковых и религиозных наслоений [Forsyth 1992: 224]. Буддизм, религия, появившаяся в этом крае в более поздний период, не смогла полностью вытеснить шаманскую практику. Так же, как и Монголия, регион Тувы, начиная с 1918 г., в течение короткого периода времени снова оказался под китайской юрисдикцией [Forsyth 1992: 228]. Советские власти стремились вытеснить

монгольский язык, заменив его тувинским языком тюркского происхождения, использовавшим латинский алфавит [Forsyth 1992: 281]. Монгольское присутствие в бывшем Дзунгари наблюдается вплоть до середины XX в.: в середине 1920-х гг. на территории Бурятии насчитывалось 47 монастырей и около 15 000 лам [Forsyth 1992: 330]. Будучи местом встречи Монгольской, Маньчжурской и Российской империй и вместе с тем результатом встречи алтайской и тюркской культур, Алтайский регион в особенности демонстрирует необходимость рассматривать Сибирь, и прежде всего ее южную часть, как место культурного трансфера между этническими, языковыми и религиозными группами.

К особенностям, характеризующим межэтнические связи и перемещения в Сибирском регионе, следовало бы добавить еще и примечательную его связь с Германией. По правде говоря, эта особая связь наблюдается до наших дней. Писателем, пользующимся особым успехом в современной Германии, является выходец из Монголии Галсан Чинаг. В 1960-е гг. он учился в Лейпцигском университете, где защитил диплом, посвященный творчеству Эрвина Штриттматтера. Сейчас он живет в Улан-Баторе, практикует шаманизм, принадлежа к тюркоязычному меньшинству тувинцев Алтай-Саянского региона. Действие романов Галсана Чинага, которые он пишет на немецком языке, происходит в Алтай-Саянах, т. е. на территории, находящейся на границе Монголии, России и Китая. Этому совмещению трех культурных пространств, определяющих тувинскую идентичность, посвящена его книга «Мой Алтайский край» [Tchinag 2006], заставившая мечтать об Алтае немало немецких читателей. Впрочем, Алтай в ней предстает как скорее культурный регион, вряд ли имеющий четко очерченные географические границы. Множество немецких литературных премий и орден Федеративной Республики Германии увенчали эту литературную работу, местом приложения которой стало сибирско-китайско-монгольское пространство Тувы.

Вообще же немецкое увлечение многочисленными народностями Сибири, встречающимися на ее территории, имеет гораздо более давнее происхождение. Его истоки относятся к XVIII в. — времени, когда Российская академия наук становится

ся, как уже упоминалось выше, прибежищем для многих немецких ученых и когда императрица Екатерина II (будучи сама немецкого происхождения) поручает в основном немецким ученым дело обследования своей империи, описания ее ресурсов, этнических групп и языков<sup>1</sup>.

Если второй этап изучения Сибири был связан с именем Симона Палласа, то начало немецкого обследования сибирской территории было положено Герхардом Фридрихом Миллером, деятельность которого можно рассматривать как образцовую в истории немецкого изучения России. Петр Симон Паллас отправился в путешествие по Сибири и, в частности, по Алтаю в августе 1771 г., остановившись в районе Змеиногорска [Pallas 1773: 612]. Особое его внимание привлекла геология региона, расположенного между Змеиногорском (Шлангенбергом) и Барнаулом, хотя он изучает в этом регионе также и историю горного дела и посещает развалины буддистского храма Аблай-кит в окрестностях Усть-Каменогорска [Pallas 1773: 547].

Что касается Миллера, то он был сыном директора гимназии и, следовательно, принадлежал к культурной элите Германии своего времени. Он учился в Лейпцигском университете, одном из крупнейших той эпохи, и среди его профессоров был Отто Менке, издатель известнейшего научного журнала эпохи «Acta Eruditorum». Миллер, как и его коллега, востоковед и историк Готлиб Зигфрид Байер (1694–1738), прибыл в Санкт-Петербург в 1725 г. Став секретарем Российской академии наук, Миллер начинает издавать материалы Академии под названием «Novi commentarii», перенеся в русский контекст опыт, приобретенный им при работе над «Acta Eruditorum». Он издает также собрание текстов, посвященных истории России («Sammlung Russischer Geschichte», 1732–1765), — первый немецкоязычный труд, знакомивший иностранцев с русской историей. Для Миллера, как и для Байера, история России была немыслима без знания географических и этнических особен-

---

<sup>1</sup> Здесь необходимо напомнить, что первые карты Сибири, начиная с карт Себастьяна Мюнстера, Сигизмунда фон Герберштейна и вплоть до карт Иоганна Филиппа Табберта фон Штраленберга, были делом рук немецких географов и картографов [Dahlmann 2009: 105].

ностей российского пространства. В определенном смысле можно сказать, что история Российской империи дала импульс зарождению немецкой антропологии. Миллер стал частью этого процесса. Его самого рекомендовал историк и философ И.Б. Менке. По его же рекомендации, а также рекомендации Антона Фридриха Бюшинга (1724–1793), одного из основателей географической науки в Германии, в Санкт-Петербург приедет Август Людвиг Шлецер (1735–1809), будущий издатель и переводчик на немецкий язык «Нестора» (русских летописей «на древнеславянском языке»), первый немецкий историк России Средних веков. В этом проекте конструирования идентичности Российской империи, в основу которого кладутся исторические расследования, восточная окраина России и в особенности Сибирь приобретает все большее значение, тем более что это отвечает экономическим потребностям империи, а также необходимости геополитического ее самостоянья.

Во многом благодаря интересу, проявленному немецкими учеными к Сибири, русская история постепенно становится историей, теснейшим образом связанной с Востоком. Изучение Сибири, которое начнется в 1733 г. и продолжится вплоть до 1743 г., станет важной эпохой в истории открытия восточных регионов России. Члены экспедиции, в числе которых мы находим Иоганна Георга Гмелина и Георга Вильгельма Стеллера, имели уже заранее составленные вопросники, предвосхищавшие во многом их дальнейшее восприятие и оценку сибирских этносов, чьи нравы, искусства, религию, языки они собирались изучать [Vermeulen 2015]. В частности, Миллер в определении этнических групп и распознавании их имбрикаций опирался на лексику: язык становится у него основным отправным пунктом описания и каталогизации встреченных им народностей. Кроме того, ученые имели в своем распоряжении несколько сотен книг, составлявших обширную библиотеку, которую им пришлось восполнить, как только злосчастный пожар уничтожил часть их документации. Миллер взял на себя миссию собирания артефактов и занялся выявлением и каталогизацией архивов, оказавшихся ему доступными в Сибири. Иоганн Георг Гмелин, родом из Тюбингена, прежде чем отправиться в Россию, был профессором Геттингенского университета. Георг

Вильгельм Стеллер, бывший студент из Виттенберга, а впоследствии ботаник и зоолог, ученик и последователь уроженца города Галле Даниэля Готлиба Мессершмидта, известного ботаника, специализировавшегося на флоре Сибири, был все же прежде всего этнологом, первооткрывателем ительменов Камчатки. Бывший студент медицинского факультета Гиссенского университета Карл Генрих Мерк, который в начале 1790-х гг. станет исследовать Чукотку, также вписался в эту группу немецких ученых, отправившихся открывать Сибирь. Немецким ученым было запрещено публиковать результаты своих исследований, полученные ими во время путешествия по Сибири, — все они считались собственностью Российской академии наук (Гмелин, последовавший совету Альбрехта фон Галлера, был одним из немногих, кто нарушил данный запрет [Dahlmann 2009: 134]). Вот почему величайшие памятники проделанной учеными антропологической работы становились известны гораздо позднее, и явление немецкой антропологии на сибирском материале, основным заказчиком которой выступала Россия, не было оценено в полном объеме.

Работа Георга Вильгельма Стеллера «Beschreibung von dem Lande Kamchatka» («Описание камчатской земли»), опубликованная после его смерти в 1774 г., во многих отношениях позволяет нам судить о том интересе, который немецкие ученые проявляли к Сибири, и о направленности их исследований<sup>2</sup>. Конечно, задачей Стеллера, участника экспедиции Витуса Беринга, было прежде всего изучение региона, расположенного между Камчаткой и Америкой, а опубликованные им впоследствии труды относятся скорее к жанру путевого очерка. И все же во многих отношениях они выходят далеко за пределы этого жанра. Территория Камчатки сначала рассматривается Стеллером с узко географической точки зрения; реки, источники, горы, климат, растительность постепенно провоцируют его на более широкие обобщения, от которых он переходит к вопросам социального характера, затронув также проблему русских

---

<sup>2</sup> Вспомним, что сам Лейбниц призывал к изучению Камчатки, предвосхищая тем самым исследования Стеллера и Мерка, проведенные по заданию Российской академии наук (см.: [Dahlmann 2009: 112]).

«острогов», а уже от них перейдя к описанию ительменов. Стеллер задается вопросом о неясном происхождении населения, его религии, психологии, физической конституции, одежде, способах производства. Его интересует еда, праздники, семейная жизнь, воспитание детей, политическая организация общества, медицина, способы передвижения, торговля. Стеллер создает свой лексикон корякского устного языка, на котором говорят на севере Камчатки. Он с особым вниманием следит за перемещением населения. Он не только интересуется происхождением ительменов, отвергая тезис о возможности существования коренных народов как таковых, но и интересуется одновременно населением Америки. Он стремится показать, что американцы и есть кориаки (коряки): и те и другие используют один и тот же тип судов, имеют сходный тип внешности, пользуются сходными инструментами, носят похожую одежду, сходным образом разрисовывают себе лица, сходным образом делают подарки иностранцам, свидетельствующие об их мирных намерениях. В рассказах чукчей повествуется о том, что в Америке корякские пастухи пасут стада оленей и что расстояние от Камчатки до Америки или до Чукотского полуострова с американской стороны настолько мало, что благодаря другим островам, расположенным между ними, например Алеутским, сообщение не представляет никакой сложности (см.: [Steller 1774: 251–252]). Так что можно сказать, что теория Берингова пролива, сыгравшего решающую роль в истории заселения Америки, равно как и теория языковой и мифологической близости Сибири и Аляски, в зародыше уже присутствует у Стеллера.

Особое научное любопытство у немецких исследователей Сибири (они были, как правило, лютеранского вероисповедания) вызывал религиозный вопрос, который они решали, однако, из европоцентристской перспективы. Так, Стеллер пытался всеми силами найти в космологии ительменов те элементы, которые можно было бы сопоставить с христианством. Вместе с тем Стеллер оставался внимательным и к самобытному характеру религии, исповедуемой ительменами, их представлениям о боге Кутхе и его власти. Ительмены не верят в предопределение, но только в человека и его удачу, полагая, что мир вечен

и тела возродятся и воссоединятся с душами (см.: [Steller 1774: 268]). В общении с ними Стеллер, со своей стороны, развивает мысль о том, что бедные станут в другом мире богатыми. Потусторонний мир представляется ительменам, кроме того, неким подобием рая, в котором каждый найдет себе жену. Они верят также во всемирный потоп.

Некоторое сходство с христианской верой, которое Стеллеру позволили выявить беседы с местным населением, не исключало и противоположной интерпретации. Например, ительмены не хотят креститься, потому что в этом случае они, согласно христианским верованиям, попадут на небо, в то время как сами они предпочитают свой подземный рай. Для ительменов существует понятие греха. Но грех этот связан в основном с нарушением ритуальных запретов. Соскабливание снега с обуви за пределами дома при помощи ножа может вызвать бурю. Запрещено также варить в одном и том же сосуде мясо и рыбу (см.: [Steller 1774: 274]).

Ительмены охотно толкуют сны. В давние-предавние времена, до того, как они были крещены, они были свободны, а после принятия христианства стали рабами у казаков. Стеллер полагает религию одним из важнейших факторов этнической самобытности. Религиозная практика, которая более всего привлекает внимание немецких ученых в Сибири, — это шаманизм. Как люди эпохи Просвещения, они видят в шаманизме суеверие, способ обманывать людей, обладающих некрепкой психикой. Вместе с тем они охотно сравнивают шаманов с актерами, играющими одновременно различные роли в постановке, которую можно было бы сравнить с театром саами на севере Европы или индейцев Америки. Миллер, например, провел немало времени в беседах с шаманами. Важными элементами их верований (и на это он обращает особое внимание) является представление о духе места и обожествление природы, искусу которого поддались даже самые простые сибирские жители (см.: [Hoffmann 2005: 259]).

Гмелин описывает свою встречу с тунгусским шаманом, который ведет его ночью на лоно природы, раздевается, затем надевает на себя костюм шамана с подвешенными к нему разнообразными металлическими предметами. Он начинает свой

бег по кругу, изображая тем самым, будто становится рупором некоего духа. Войдя в транс, он отвечает на вопросы, которые задаются при его посредничестве духу. Однако Гмелина весь этот спектакль не слишком убеждает: «В конце концов, мы снова утвердились во мнении, что все это было обманом, и нам бы хотелось отправить его и его нечестивых собратьев в Аргунские серебряные рудники, где они были бы осуждены на вечные работы» [Forsyth 1992: 170]. К югу от озера Байкал Гмелин столкнулся со смешанным населением монголов и тунгусов, у которых шаманизм естественно сочетается с ламаизмом: «В самых важных и сложных ситуациях они прибегают к шаманам. Когда они больны, то обращаются скорее к монгольским ламам, которые в этих случаях обращают в свою веру немало неопитов» [Forsyth 1992: 178].

Гмелин особо отмечает монгольский ламаизм бурят, которые, говоря на одном из монгольских языков, оказываются особенно восприимчивыми к монгольскому буддизму. Гмелин долго беседовал с одним ламаистским монахом, который объяснил ему, что у тибетцев шаманы тоже есть, но у них они занимают более низкое положение, чем монахи, буряты же остаются язычниками, лишь частично обращенными в монотеистическую религию [Forsyth 1992: 174–175]. Чуть позже Карл Генрих Мерк станет описывать трансы чукотских шаманов, бьющих в барабаны, впадающих в состояние экстаза, наносящих себе травмы, утверждающих, что они обладают силой, способной излечить болезни и предсказать будущее, но при этом без тени сомнения организуют ритуал так, чтобы обратившийся к ним человек пожертвовал лучшего оленя из своего стада (см.: [Merck 2009: 233]). Чукотские шаманы не носят особого костюма, но разрисовывают себе лицо. Их камлание призвано предсказать исход охоты, а когда великий шаман умирает, в местности появляется огненный столп [Merck 2009: 247].

С религиозными практиками якутов Гмелин знакомится, рассматривая внушительные деревянные куклы — якутских идолов, напоминающих ему немецкие скульптуры, что позволяет ему сделать вывод о внутренней связи этих двух традиций [Merck 2009: 224–225]. Позже Мерк увидит этих деревянных идолов у чукотских пастухов, которые возят их с собой на коче-



вье. Он уточняет, что они сделаны из ветвей, имеющих форму ног, и приводит слова на чукотском языке, обозначающие различных идолов. На берегах реки Китой близ Иркутска Миллер и Гмелин совместно присутствовали при экстагическом ритуале местных жриц, бивших деревянными палочками в барабаны, издававших странные звуки, размахивавших металлическими предметами, которые украшали их кожаные платья, причудливо жестикулировавших, беря в руки горящие угли. В глазах немецких наблюдателей это была своего рода комедия, и в отношении ее они проявили немалый скептицизм, но детали ее показались им все же занимательными [Merck 2009: 256–257]. Также в окрестностях Иркутска Гмелин наблюдает за тем, как бурятские языческие жрецы заклинают восход солнца березовой ветвью, а затем, в соответствии с четко предписанным ритуалом, приносят в жертву овцу, которую после полагается съесть [Merck 2009: 248–249]. У якутов овцу заменяет жертвоприношение теленка, и за ним тоже наблюдает Гмелин: «Он (жрец) собрал немного крови и нарисовал три бесформенных лица на стволе сосны — так, как обыкновенно рисуют лица дети: удлинённый овал, два круга, служащих для изображения глаз, длинная черта посередине, изображающая нос, и горизонтальная черта для рта. Затем либо шаман, либо сами якуты снимают с теленка кожу. Закончив это действие, они растягивают тушу на раме, помещенной на четыре опоры и отстоящей от поверхности земли на высоте одной руки. Тут же мясо измельчается, кости дробятся; кто-то сжимает желудок и внутренности заколотого теленка, чтобы извлечь из них немного сока» [Merck 2009: 227].

Других шаманов Гмелин обнаруживает между Абаканом и Красноярском. Но и здесь он выказывает немалый скептицизм. Власть шаманов кажется ему вполне объяснимой. И тем не менее интерес к деталям одежды, перегруженной металлическими украшениями, украшенной конской гривой и красными шерстяными пластинами, внимание к вопросу о том, как шаман передает свой дар и свою власть наследнику, интерес к характеру движений и прыжков, совершаемых в трансе, к испускаемым шаманами крикам и шумам, к степени участия в действе зрителей, — все это показывает, что Гмелин, даже если

он не понимал и ставил под сомнение целесообразность подобных религиозных практик, все же признавал их важность для живущих в этих краях людей [Merck 2009: 292–293]. Во всяком случае, как только он прибывал в какое-то место в Сибири, например в Красноярск, разговор с местными шаманами был для него приоритетным [Merck 2009: 299].

Религия интересовала немецких исследователей потому, что она отвечала самому принципу организации человеческой жизни, даже если в ее основе не лежала метафизика и даже если она не имела своего Священного писания. Переход от теологии к религиозной антропологии характерен для того типа анализа, который осуждает суеверия, но выявляет одновременно новые возможные формы социальной организации. Пространство природное и пространство иных религиозных практик, Сибирь для немецких путешественников и странствующих академиков являла собой особого рода лингвистическое пространство. Вопрос о языках не связывался в их сознании с потребностью евангелизации, как это было, например, в городе Галле (Халле), ставшем одним из древнейших европейских центров по изучению восточных языков. Но даже если этот фон и присутствовал, то все они были убеждены, что следует сначала изучить мир во всей его неоднозначности. Лингвистические же исследования просвещенных ученых, выходцев из немецких университетов, свидетельствуют скорее о попытках заново написать всемирную историю.

Каталогом языков поначалу считался «Митридат» Иоганна Кристофа Аделунга, первый языковой справочник, учитывавший максимальное количество языков. Однако со временем стало высказываться недоверие к возможности использования в качестве объекта сравнения переводов на все возможные языки «Отче наш», и начался поиск словаря, который наряду с Богом включал бы в себя также и дьявола, и небо, и ад. Первым языком, с которым сталкивались немцы на русской службе, был русский язык. Для переговоров с различными представителями российской администрации в Сибири Миллер и Гмелин первоначально прибегают к переводчику. Илья Яхонтов, который поначалу помогал Миллеру в публикации его научных работ в Санкт-Петербургской Академии и даже сопровождал

его в Сибирь [Hoffmann 2005: 299], проявлял особый интерес к лексическим соответствиям между русским и немецким языками. Когда в 1739 г. Яхонтов умирает, Гмелин сочиняет род надгробной речи: «Мы полностью могли полагаться на этого человека во всех наших переводах... Покойного высоко ценили как его соотечественники, так и немцы. Все хорошо ладили с ним, и потому он прекрасно знал о деятельности каждого» [Gmelin 1999: 274]. Гмелину и Миллеру предложили другого переводчика на замену, однако после смерти Яхонтова они начали уже сами изъясняться на русском языке, а Миллер к тому же начал работать в сибирских архивах.

Многочисленны были языки, которые немецкие ученые открывали для себя в Сибири, упоминания о них в самых разных контекстах пронизывают их путевые заметки. Гмелин, например, приводит слова, обозначающие растения, которые охотно употребляют в еду якуты. Мерк составляет список из 250 слов языка юкагиров или, скорее, одной из разновидностей этого языка, который исчезнет в конце XVIII в., так что словарь, составленный немецким путешественником, станет последним ему памятником [Merck 2009: 98]. Элементы этого языка, заимствованные из списка, составленного Мерком, включены были в «Митридат» Аделунга. Внимание Мерка к языкам определялось вовсе не желанием установить их самобытность, подчеркнув существующие между ними различия. Напротив, его волновала возможность сближения языков, его он рассматривал как свидетельство той общей истории, которую имели, казалось бы, совершенно различные между собой этнические группы; он стремился вскрыть их изначальное родство и также заимствования, имевшие между ними место. Он интересовался различием, но также и сходством, открывавшимся между языком чукчей и языком коряков, что влекло за собой внимательное изучение им этнических групп — дело, которое он начал одним из первых [Merck 2009: 23].

Для проведения подобного рода лингвистических исследований все же требовалась помощь переводчика, способного установить связи между сибирскими и русским языками. Собираание лексем представляется делом все более амбициозным. В Красноярске Гмелин встретился с бурятами; он стремился

понять не только их язык, но и их литературу (фольклор). «Поскольку у меня был рядом переводчик, знающий языки здешних народов, а также и бурятский язык, мне пришла в голову мысль попытаться также узнать, как возникла музыка и поэзия у этих народов, и насколько своими пристрастиями они отличаются от народов, нам более известных» [Gmelin 1999: 304]. От теории Гмелин переходит к практике, воспроизводя с подстрочным переводом текст песен на одном из бурятских диалектов и на тюркском языке, на котором говорили в районе Абакана.

В данном случае мы имеем дело с первыми записями текстов на рассматриваемых языках. Сбор языковых данных идет параллельно с этно-музыкологическим описанием, так как Гмелин записывает также и мелодии песен. Так первые путешественники уже превосхищают то, что будет делать впоследствии первый профессиональный тюрколог Радлов, еще один российский немец, оказавшийся в России столетие спустя [Gmelin 1999: 305–306].

Недавно опубликованный способом facsimile глоссарий Мерка, сохраненный Петром Симоном Палласом, а затем оказавшийся в документах Аделунга в Санкт-Петербурге, является важным вкладом в изучение семантики северо-восточных сибирских языков и, в частности, языков юкагиров, чукчей и коряков. Каждый раз в синоптических таблицах представленными оказываются сразу несколько диалектов. Жена Мерка, которая сама была родом из Якутска, говорила на юкагирском языке, и потому своим знанием восточносибирских языков Мерк был обязан также и этим обстоятельствам сугубо биографического свойства [Merck 2009: 38]. Взаимодействие Гмелина, Мерка, Палласа и Миллера в области лингвистических описаний, их способ работы, в основе которого лежала сходная методология, создает впечатление, что мы имеем дело с подлинной немецкой лабораторией по изучению Сибири.

Среди немецких исследований XVIII в., посвященных сибирским языкам, следует еще раз упомянуть работу Стеллера о камчатских ительменах. И он также воспроизводит, вместе с нотной записью мелодии, которую исполняли на флейте, две песни, посвященные мифическому животному, утке Аангич.

Благодаря этому мы имеем два текста на языке ительменов из двух разных регионов. Но Стеллер на этом не останавливается, ему еще важно указать тот контекст, в котором надо рассматривать его записи. Он наблюдал, например, за ритуальными обмываниями оскорблениями. Собака, лиса, лесной дьявол, падаль также фигурируют среди слов ительменского языка. Он пытается объяснить этимологию названия месяцев: «Январь они называют “сюсакоач”; “сюсак” значит “не тронь меня”, *noli me tangere*. Считается большим грехом пить в этот месяц воду из ключей или ручьев непосредственно ртом или при помощи полых стеблей растений, почему необходимо для этого держать при себе большие деревянные ложки или чашки. Настоящая причина тут, конечно, в том, что ительмены тогда отмораживают себе на сильном холоде губы. <...> Для марта у них есть название “адуккоач” от слова “ада”, которым обозначается дымовое отверстие на верху юрты: в марте обычно снег около этого дымохода начинает оттаивать и показывается земля» [Steller 1774: 360].

Изучение языковых особенностей уже предвещает антропологический подход. Стеллер составил словарь, включающий в себя нескольких сотен слов на корякском языке, на котором говорило население в регионе, расположенном между двумя селениями — Туманой и Акланом («*Wörterbuch der üblichen Sprache der Korjaken, von Tumana bis Aklan*»). Выбирая из различных не нормативных диалектов слова, Стеллер действовал как лингвист, работающий на мало исследованной территории, искусственно создавая при этом элементы нормативного, «классического» языка. И здесь также отбор слов позволяет понять социальную структуру общества, не случайно для обозначения отца жены и отца мужа (на немецком языке — *Schwiegervater*) имеются различные обозначения. Человеческое тело, животные, растения, быт, время и его течение — все это имеет свое обозначение в словаре ительменов, Стеллер приводит также некоторые глагольные формы, в том числе и примеры спряжения глаголов. Лингвистика здесь явно оказывается на службе у антропологии. Уместно вспомнить, что Стеллер был современником Гердера, который в своем собрании народных песен рассматривал переводы иностранных песен как зеркало, в котором отражается дух народов, а в статье о про-

исхождении языка демонстрировал сам процесс зарождения и формирования мысли.

Транскрибирование слов сибирских языков латинскими буквами, предшествовавшее их транскрипции кириллицей, когда в отношении монгольских языков игнорировался традиционный монгольский алфавит, уже само по себе является феноменом культурного переноса (трансфера), подготовленного лингвистическими изысканиями немецких путешественников эпохи Просвещения. Религиозные практики не ограничиваются ритуалами, они включают в себя и легендарные рассказы, которые во многих отношениях могут отражать социальную жизнь соответствующих групп. Стеллер, пожалуй, наиболее подробно исследовал космогоническую мифологию ительменов. Их главный Бог — создатель неба и земли — зовется Кутх. Но они считают его большим глупцом и «именно потому недостойным поклонения» [Steller 1774: 253]. Если бы он был умен, он не создал бы такого сложного рельефа Камчатки. Однако Кутх взял себе в жены женщину большого ума, которая исправляла совершаемые им ошибки. Их дети и стали дальними предками ительменов.

В космогонической вселенной ительменов все зависит от людей. Мир вечен, и люди оживут в плоти своей. Вместо откровения священных писаний у ительменов мы имеем свидетельство самого первого ительмена, вернувшегося из подземного мира: «Есть в подземном мире, куда мы все переносимся с нашими душой и телом после смерти, великий и могущественный ительмен по имени Хаэч; это один из первых детей Кутха и первый человек, умерший на Камчатке»; «Он долго проживал в полном одиночестве в подземном мире, пока не умерли также обе оставшиеся после него дочери и не ожили снова у него. Тогда Хаэч решил вернуться в верхний, надземный мир и подробно сообщить своим братьям о том, что происходит в преисподней с человеком после его смерти» [Steller 1774: 271]. «Величайшим и лучшим счастьем, какое только может выпасть на долю человека после его смерти, является, по мнению ительменов, такой случай, когда его пожирают прекрасные собаки, ибо это гарантирует ему владение ими в подземном мире». «Не желающие при-

нять крещение старики ительмены возражают против него указанием на то, что в таком случае им придется, наверно, попасть на небо, что звучит, конечно, очень самонадеянно и весьма высокомерно. Они говорят, что охотнее удалятся под поверхность земли» и предпочитают отправиться к своим предкам [Steller 1774: 271].

Стеллер пытается реконструировать весь комплекс мифов, объясняющих мирозерцание народа, определяющих особенности их повседневной жизни. В методологическом отношении он относится к тем исследователям, которые наиболее корректно и научно анализируют мифологические верования встреченных им популяций. Но он был не единственным. Гмелин также описывал мифы, связывая их с народной жизнью. В Сибири находят кости уже вымерших на земле животных, сохранившиеся в виде окаменелостей. В частности, речь идет о роге нарвала, которому Гмелин сразу же дает мифологическое объяснение: «Возможно, это был рог единорога, о котором неоднократно говорило и Священное Писание, приписывая ему удивительную силу, недаром Моисей говорит о Боге, силы которого равны силе единорога» [Gmelin 1999: 267]. Объясняя кочевье якутов, Гмелин ссылается на древнюю якутскую легенду, согласно которой их предки пришли с верховьев Лены, откуда их выгнали буряты, после чего они со своим скотом привязали себя к плотам и плыли таким образом по воде, потом же поселились около Якутска. Так мифы и рассказы служат объяснением происхождения и судьбы народов.

Путешественники и исследователи XVIII в. не слишком интересовались наиболее характерной формой легендарных историй, связанных со знаменитыми эпопеями тюркских народов. Но и их открытие впоследствии было обязано немецкому присутствию в Сибири, поскольку именно немец Радлов собрал и издал сибирский эпос, став, как уже упоминалось выше, одним из основателей тюркологии. Радлов, который учился в Йене, применил методы немецкой филологии и гердеровский опыт издания народных песен к сибирскому материалу. Его труд, посвященный якутскому языку, демонстрирует тесную связь между лингвистикой и антропологией, существующую в немецком подходе к изучению жизни сибирских народов. При

этом подход самого Радлова оказывается шире и радикальнее, чем у немцев, исследовавших Сибирь в XVIII в.<sup>3</sup>

Продолжая тему, вспомним в этой связи о германисте Викторе Жирмунском, бывшем к тому же еще и биографом Гердера. Прекрасный знаток средневекового германского эпоса, Жирмунский, возможно, был особенно предрасположен к изучению эпоса Центральной Азии и Сибири в период своего вынужденного пребывания в Ташкенте во время Второй мировой войны, связав эту устную поэзию с гомеровской традицией. В особенности его интересовал киргизский след, обнаруживаемый в тюркском эпосе.

И все же можно усмотреть преемственность, существующую между немецкими исследованиями Сибири в XVIII в. и антропологическим компаративизмом и сравнительным литературоведением, представителем которых был Жирмунский. Об этой преемственности уже писал, в частности, Марк Азадовский в своей истории русской фольклористики [Азадовский 2013]. М.К. Азадовский сам был родом из Иркутска, работал там в 1923–1930 гг., заведя кафедрой русской литературы, издавал этнографический журнал «Сибирская живая старина» и занимался в особенности изучением сибирской библиографии, придерживаясь мнения о том, что изучение русского фольклора есть дело одновременно литературоведа и этнографа. Для Азадовского (а он охотно ссылался в этом смысле на опыт декабристов) фольклорные исследования не должны были ограничиваться чистым собирательством, практиковавшимся в немецкой традиции, но проливать свет на те формы жизни, которые отражает фольклор в его постоянной эволюции. Эту идею исторического процесса в действии Азадовский находит уже у Гердера, но в особенности она оказывается дорога русским авторам, связанным с декабристским движением.

И все же интеллектуальный инструментарий, который позволяет Азадовскому динамически осмыслить само понятие «народности», оказывается родственен тому, что утверждалось

---

<sup>3</sup> В своем журнале, который он вел в Сибири [Radloff 1893], Радлов детально описывает, как происходило изучение Телецкого озера и его окрестностей. До него балтийский немец, геолог Грегор фон Хельмерсен, уже описал этот регион [Helmersen 1848].



в немецкой гуманитарной науке XIX в. начиная с Гердера, Бенфея и затем у Штейнталя и Лазаруса. Способность фольклора свидетельствовать о движении истории оказывается центральной в его исследованиях. Поэтическое сознание, показывает он, развивается параллельно эволюции общественного сознания, которое оно и выражает. Благодаря Азадовскому, к которому апеллирует Жирмунский, наследник исторической поэтики Веселовского, сибирский фольклор оказался осмыслен как важный составляющий элемент культурной и литературной идентичности России.

Антропологические исследования немецких ученых, сосредоточенные на религиозных и языковых аспектах жизни сибирских народов, затрагивали вместе с тем различные аспекты материальной и социальной жизни. Сближаясь нередко с жанром путевых заметок, они воссоздавали сложную картину жизни народностей и сообществ в их взаимодействии с соседними сообществами. Для нас же важен даже не столько детальный анализ социальных практик, различных у разных этнических групп, сколько трезвый подход немецких ученых, изучающих встречающиеся им этносы как естественно связанные между собой и в которых они не видят нечто по определению низшее по сравнению с высоким миром немецкой университетской профессуры.

Открытие Сибири приводило тем самым к новому пониманию мира. Антропология как наука утверждается в эпоху Просвещения усилиями немецких ученых, отправлявшихся в странствия по Сибири. Последнее заставляет нас задуматься об интеллектуальных предпосылках этого явления, о системе преподавания в немецких университетах эпохи Просвещения, об интеллектуальном климате, на который существенное влияние оказал, среди прочего, Гердер, т. е. на все то, что определяло деятельность участников сибирских экспедиций. Некоторые университеты, такие как Гёттинген, где развивалась идея всемирной истории, объединяющей многообразие народов мира, оказались в особенности включенными в «приключение» русского Востока. Немцы, описывавшие Сибирь, состояли не только на службе у Российского государства, которое вынуждало их хранить в тайне добытые в ходе экспедиций результаты, но,

метафорически выражаясь, также и на службе историографии, подпитывавшей их проект. Речь шла об открытии исторического фундамента Империи, об этногенезе, способном интегрировать необъятное и мало дотолем известное пространство Сибири. В то время как в России, по меньшей степени с Петровских времен, доминировало западничество, немецкое открытие сибирских корней России оказалось вписанным в иную перспективу — русской культуры, сохраняющей древние отношения с восточными культурами.

Вспомним в этой связи труды историка Льва Гумилева, посвященные степным народам, вспомним в более общем плане и о традициях русского евразийства. И в этом контексте можно утверждать, что вопросы о заселении Америки пришедшими из Сибири народностями, об особом видении мира, сформированном под влиянием шаманизма, о взаимоотношениях России с Китаем и Монголией занимали немецких ученых уже в XVIII в.

И наследие это ощутимо еще и в веке двадцатом.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Азадовский М.К. История русской фольклористики: В 2 т. М.: РГГУ, 2013. 978 с.
- Dahlmann D. Sibirien vom 16 Jahrhundert bis zur Gegenwart. Paderborn: Schöningh, 2009. 435 S.
- Forsyth J. A history of the peoples of Siberia. Russia's North Asian Colony, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 455 p.
- Gmelin J.G. Expedition ins unbekante Sibirien. Sigmaringen: Thorbecke, 1999. 454 S.
- Helmser G. von. Reise nach dem Altai. Sankt Petersburg: Akademie der Wissenschaften, 1848. 287 S.
- Hoffmann P. Gerhard Friedrich Müller (1705–1783). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005. 393 S.
- Merck C.H. Das sibirisch-amerikanische Tagebuch aus den Jahren 1788–1791. Göttingen: Wallstein, 2009. 413 S.
- Merck C.H. «Beschreibung der Tschuktschi, von ihren Gebräuchen und Lebensart» sowie weitere Berichte und Materialien. Göttingen: Wallstein, 2014. 552 S.
- Pallas P.S. Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches. Zweyter Theil. Sankt Petersburg: Kayserliche Akademie der Wissenschaften, 1773. 744 S.

*Radloff W.* Aus Sibirien-Lose Blätter aus meinem Tagebuche. Leipzig: Weigel Nachfolger, 1893. 536 S.

*Tchinag G.* Mein Altai. München: Al Verlag, 2006.

*Vermeulen H.* Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment. Lincoln: University of Nebraska Press, 2015. 718 p.

*Steller G. W.* Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. Frankfurt; Leipzig: Johann Georg Fleischer, 1774. 384 S.

*Перевод с франц. Екатерины Дмитриевой*

*Лариса Мукаева*

**«...ПРОСЛАВИЛСЯ МНОГИМИ ОТКРЫТИЯМИ»:  
ИЗ ИСТОРИИ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
НА АЛТАЕ ФРАНЦУЗСКОГО УЧЕНОГО Э.Л. ПАТРЕНА  
(1780-е гг.)**

**Сведения об авторе:** Мукаева Лариса Николаевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и археологии Горно-Алтайского государственного университета (Горно-Алтайск, Россия).

**E-mail:** larnika777@yandex.ru

ORCID 0000-0001-9409-3217

**Аннотация:** В статье рассматриваются экспедиции французского ученого Э.Л. Патрена на Алтае в 1780-х гг. Французский путешественник сыграл значительную роль в изучении минеральных ресурсов Западного Алтая. Он сообщил ценные сведения о геологическом строении рудников Алтайского горного округа, уточнил многие факты из горной истории региона, стал первым исследователем тигирецких самоцветов. Э.Л. Патрен стоит у истоков зарождения русско-французского научного взаимодействия в деле изучения природных богатств Алтая. Выводы ученого об Алтае заслуживают научного внимания. Но единственной его печатной работой на русском языке является «Письмо к Палласу от Патрена», остальные многочисленные работы французского ученого мало доступны для широкой общественности и научного мира.

**Ключевые слова:** экспедиционные исследования, геологическое строение, горные породы, алтайские минералы, алтайские рудники.

*Larisa Mukaeva*

**«...BECAME FAMOUS FOR MANY DISCOVERIES»:  
FROM THE HISTORY OF EXPEDITION RESEARCH  
IN THE ALTAI BY THE FRENCH GEOLOGIST E.L. PATREN  
(1780s)**

**Information about the author:** Larisa N. MUKAYEVA, PhD in History, Associate Professor, Department of History and Archeology, Gorno-Altai State University (Gorno-Altai, Russia).

**E-mail:** larnika777@yandex.ru

ORCID 0000-0001-9409-3217

**Abstract:** Abstract: The article discusses the expedition of the French geologist E.L. Patrin in the Altai region in the 1780s. The French traveler played a significant role in the study of mineral resources of the Western Altai. He reported valuable information about the geological structure of the mines of the Altai mining district, clarified many of the facts of the mining history of the region, and also he became the first researcher of the “Tigiretsky gems”. E.L. Patrin is at the origins of the Russian-French scientific cooperation in the study of natural resources of the Altai. The scientist’s conclusions about Altai deserve scientific attention. But his only published text in Russian is “A Letter to Pallas from Patren”, the rest of the legacy of the French naturalist is little available to the Russian audience.

**Keywords:** Field investigations, geological structure, rocks, minerals Altai, Altai mines.

Одним из интереснейших исследователей естественных богатств Алтая в последней трети XVIII в. был французский ученый-естествоиспытатель, видный геолог-минералог Э.Л. Патрен. Его полное имя: Эжен Луи Мельхиор Патрен, годы жизни: 3 апреля 1742 г. — 15 декабря 1815 г. По данным биографа, опубликовавшим жизнеописание Э.Л. Патрена в 1824 г., следует, что он родился в Лионе в средне-состоятельной семье [Патрен 1925: 229]. По уточненным данным (биографической справке, размещенной исследовательницей Е.Л. Мининой на сайте Электронной библиотеки «Научное наследие России»), Э.Л. Патрен родился в семье нотариуса в г. Морнан, находившегося недалеко от Лиона. По настоянию родителей, желавших для сына в дальнейшем возможность гражданской службы, Э. Патрен получил юридическое образование и устроился адвокатом в высший судебный орган страны — Парижский Парламент. Однако карьера адвоката мало привлекала Э. Патрена, с юных лет интересовавшегося естественными науками. Он дополнительно окончил курс физических наук по естественной истории. В Париже он посещал Королевский Ботанический сад, осматривал ботанические коллекции, гербарии, изучал труды натуралистов [Малахова 2012: 33]. Так произошел резкий перелом в жизни Э.Л. Патрена, он безоговорочно выбрал для себя занятие естественными науками и уехал за границу для пополнения знаний и формирования собственной естественнонаучной картины мира.

Э.Л. Патрен побывал в Германии, Австрии и в странах Восточной Европы: Богемии, Венгрии, Польше [Патрен 1925: 229]. По характеру он был доброжелательным, скромным и открытым человеком, что способствовало установлению хороших отношений с людьми. У него было много друзей, помогавших ему на разных этапах жизни [Патрен 1925: 232]. В Польше он встретился со своим соотечественником, ученым из Лиона Ж.Э. Жилибером, работавшим по контракту сначала в Королевской медицинской школе (именовавшейся с 1775 до 1777 г. медицинской школой) г. Гродно, затем — с 1781 г. — профессором естествознания и ботаники в Главной школе Велико княжества Литовского в города Вильно [Патрен 1925: 229; Шиян, Завьялова, Оптасюк 2013: 13-14]. К сожалению, остается неизвестной точная дата встречи Э.Л. Патрена и Ж.Э. Жилибера — этих двух знаменитых лионских ученых. Данное событие можно датировать примерно 1779-м годом. Ж.Э. Жилибер к этому времени был состоявшимся ученым, имевшим прочные связи с Петербургской академией наук. Он переписывался с российскими академиками: П.С. Палласом, И.И. Лепехиным и И.А. Гильденштедтом, получал из Петербурга посадочный материал для Ботанического сада при Королевской медицинской школе. В свою очередь, в Петербургскую академию наук Ж.Э. Жилибер отправлял рукописи своих научных работ о минеральном и растительном мире Белоруссии, одна из которых была опубликована в «Академических известиях» за 1780 г. [Шиян, Завьялова, Оптасюк 2013: 13].

Э.Л. Патрена, которому было интересно продолжить свое путешествие на восток для сбора материалов по естественной истории, Ж.Э. Жилибер снабдил рекомендательными письмами в Петербургскую академию наук. В российской столице Э.Л. Патрен был очень тепло встречен петербургскими академиками, особенно выдающимся естествоиспытателем и видным знатоком Сибири и Алтая П.С. Палласом [Патрен 1925: 230]. В 1779 г. Э.Л. Патрена избрали членом-корреспондентом Петербургской академии наук. Видимо, увлеченный рассказами П.С. Палласа о возможностях научного познания, которые может дать сибирский регион с его неисчерпаемыми природными богатствами для понимания многих проблем естествознания, он принима-

ет решение совершить большое путешествие по Сибири. При поддержке Петербургской академии наук и, в первую очередь, П.С. Палласа, французский натуралист получил официальное разрешение и необходимые средства на научную экспедицию в Сибирь. Из экспедиции он должен был для Академии наук привезти коллекции минералов, руд, растений, окаменелостей, то есть материал, представляющий интерес для естественнонаучного изучения.

Итак, Э.Л. Патрен стал первым французским естествоиспытателем, посетившим Сибирь и Алтай. Именно он заложил основу для русско-французского научного взаимодействия в деле изучения природных богатств самого интересного сибирского региона — Алтая. В свое путешествие по Сибири он отправился в 1780 г. в сопровождении помощника — унтер-офицера. В экспедиции он пробыл 8 лет, в течение которых обследовал Алтай, Забайкалье, собрал огромные коллекции минералов, растений. Во время своего путешествия по суровой Сибири он серьезно подорвал свое здоровье, и в конце 1787 г. вернулся в Петербург. Значительную часть своих коллекций он передал Петербургской Академии наук и лично П.С. Палласу [Патрен 1925: 230]. Как раз из-за коллекций у него с П.С. Палласом возникли разногласия, поскольку Э.Л. Патрен считал, что российский академик присвоил себе лучшие образцы минералов и растений, которые он посылал ему из Сибири [Малахова 2012: 34].

В результате Э.Л. Патрен в 1788 г. или в 1789 г. после 10-летней отлучки вернулся во Францию и обосновался сначала в Париже [Патрен 1925: 230]. Франция в эти годы была охвачена революцией, обществу было совсем не до науки, и когда Э.Л. Патрен предложил руководству Музея естественной истории свою рудо-минералогическую коллекцию, то он получил отказ. Правда, Музей естественной истории отказался принять собрание ученого не столько из-за отсутствия средств, сколько из-за слишком большого объема образцов, общий вес которых составил около двух тонн [Малахова 2012: 34]. Э.Л. Патрен не принимал участия в революционных событиях, как отмечал его биограф, он «сторонился революции», но жители его родного города Лиона выбрали своего ученого соотечественника депу-

татом Народного собрания. Единственное, что он совершил революционного, это то, что в Конвенте проголосовал за изгнание Людовика XVI. Но вскоре Э.Л. Патрен сам попал в списки осужденных и вынужден был скрываться от революционного правосудия [Патрен 1925: 231].

После революции он несколько лет работал надзирателем на Сент-Этьенской оружейной фабрике. В 1804 г. Э.Л. Патрен устроился заведующим библиотекой Горного совета при Министерстве внутренних дел. На этом посту он проработал фактически до конца жизни. Свою богатую минералогическую коллекцию он передал в Парижское Горное училище. Ученый по-прежнему активно занимался наукой, издавал научные труды [Малахова 2012: 35]. Почувствовав ухудшение своего здоровья, Э.Л. Патрен вернулся ненадолго на свою малую родину в предместье Лиона — Сент-Валье-сюр-Рон, где и скончался 15 декабря 1815 г. [Патрен 1925: 232].

За свои научные заслуги он был избран, как уже упоминалось, членом-корреспондентом Петербургской академии наук, корреспондентом Национального института наук и искусств по секции «Естественная история и минералогия», членом Парижского земледельческого общества и других научных организаций [Малахова 2012: 34; Патрен 1925: 232]. Он является автором теорий и гипотез о происхождении гор, минералов, рудных пород, вулканов, получивших широкую известность в научном мире Европы в конце XVIII–XIX столетий.

Свои сочинения, основанные на полевых материалах, Э.Л. Патрен печатал в различных журналах. В 1800–1801 гг. во Франции вышел его пятитомный фундаментальный труд под названием «Естественная история минералов, содержащая их описание, их месторождения, теорию их образования, их связь с геологией и историей Земли, их свойства и практическое применение, их химические анализы, и т.д.» («Histoire naturelle des minéraux, contenant leur description, celle de leur gîte, la théorie de leur formation, leurs rapports avec la géologie ou histoire de la Terre, le détail de leurs propriétés et leurs usages, leur analyse chimique, etc.») с приложениями из 40 таблиц. «Естественная история минералов» Э.Ж. Патрена включает словарь минералогических и химических терминов, описание горных пород и минералов, их



свойств, данные химических анализов и практическое применение, характеристику металлов, их руд, месторождений, теории происхождения вулканов, образования минералов и пород.

К сожалению, почти все труды Э.Л. Патрена, опубликованные на французском и немецком языках, так и остались практически неизвестными российскому читателю, что сильно затрудняет изучение научного наследия французского натуралиста в нашей стране. Единственная работа, которая была издана на русском языке — это «Письмо к Палласу от Патрена о путешествии его по северо-западной части Алтайских гор в Сибири. Из Барнаула 10 февраля 1782 г.», опубликованная сибирским историком и издателем Г.И. Спасским в журнале «Сибирский вестник» в 1825 г.

Перевод на русский язык был выполнен проживавшим в г. Барнауле надворным советником С.С. Петровым с французского оригинала — работы Э.Л. Патрена «Путешествие по Алтайским горам в Сибири в 1781 г.», опубликованной П.С. Палласом [Патрен 1925: 233]. Данный труд представлял собой отчет автора об экспедиции по западной части Алтая в 1781 г. Французский оригинал сочинения «Путешествие по Алтайским горам в Сибири в 1781 г.» насчитывает 40 страниц, русский под названием «Письмо к Палласу от Патрена о путешествии его по северо-западной части Алтайских гор в Сибири» с пространным описанием жизни Э.Л. Патрена в примечаниях — 61 страницу [Патрен 1925].

«Письмо к Палласу от Патрена о путешествии его по северо-западной части Алтайских гор в Сибири» написано живым литературным языком. В нем много выразительных описаний природы, растительного мира, проводников, местных жителей: казаков, горнорабочих, точных наблюдений ученого, образных сравнений, четких определений исследуемых предметов, дающих им яркую характеристику. Точность наблюдений автора над явлениями природы горного края сочетается с очень живой впечатлительностью изложения материала. В работе присутствуют тонкая ирония, частое подтрунивание, в том числе и над собой. Как видно из «Письма...», Э.Л. Патрен, обладая добрым и отзывчивым характером, был неунывающим человеком. Его жизненный принцип — «все мои неудачи служат к моему же добру; я от них не унываю, а еще большее получаю

рвения» — способствовал его работоспособности [Малахова 2012: 236].

Сочинение французского естествоиспытателя «Письмо к Палласу от Патрена о путешествии его по северо-западной части Алтайских гор в Сибири» имеет важную научную, историческую и литературную ценность. Во многих местах западной части Алтая Э.Л. Патрен побывал первым и подчас единственным из иностранных ученых. Он описал природные объекты, которые впоследствии оказались утраченными. Его работа позволяет уточнить значимые факты из горной истории Алтая.

Маршрут описанного Э.Л. Патреном путешествия начался летом 1781 г. из Барнаула и пролегал по таким пунктам: Змеиногоorsk — Колыванские горы — Тигирецкий хребет. Как видно из «Писем», в некоторых из этих мест он уже до того побывал, но за недостатком времени не мог их внимательно обследовать. В пути ученого сопровождали проводники, его верные «драбанты»: сибирский солдат и ученик лекаря, сопровождавший французского ученого во всех его странствованиях и ставший ему верным товарищем.

При выезде из Барнаула по Змеиногоorskому тракту естествоиспытатель сразу же заинтересовался левым берегом Оби, представлявшим собой высокий обрывистый яр. Переждав проливной дождь, он взобрался на высокий берег для тщательного осмотра [Патрен 1925: 238]. При осмотре он выяснил, что обрывистый берег состоит из рыхлых пород, поделенных на правильные параллельные слои толщиной в 2–3 дюйма, и отличающихся друг от друга по цвету [Патрен 1925: 239]. Такая слоистость навела его на мысль о том, что левый рыхлый берег Оби в этой возвышенности был нанесен водой во время существования здесь древнего моря.

Следуя далее Змеиногоorskим трактом в южном направлении, он пересек обширную равнину, покрытую многочисленными солонцами [Патрен 1925: 240]. Соли везде было так много, что он предположил, что ее частицы входят в состав гранитных пород. Он даже высказал гипотезу, что многие степи и солончаки Сибири есть остатки древних гранитных кряжей. Далее по маршруту степь постепенно перешла во всхолмленную местность. Здесь он обратил внимание на многочисленные увалы,

пологие к северу и крутые к югу [Патрен 1925: 241]. Сначала ему показалось, что увалы сложены из рыхлого материала подобно обскому яру, но затем он убедился в том, что они сланцевые. Другие обнажения горных пород были представлены известняками. Через сланцевые и известняковые холмы Э.Л. Патрен проследовал до Змеиногорска, расположенного в котловине, окруженной невысокими сланцевыми и известняковыми горами. Самой высокой среди них была сопка Караульная, которую Э.Л. Патрен постарался тщательно осмотреть. Исследователь отметил крутизну ее восточного и западного склонов. Основной горной породой был красно-бурый сланец с включениями мелких кубиков железного колчедана, разделяющийся на параллелепипеды [Патрен 1925: 242–243]. На восточной стороне Караульной сопки он столкнулся со странным природным явлением — большой грудой наваленных каменных столбов длиной от 4 до 5 футов, переломанных в нескольких местах так, что они казались брусками. Столбы были пятиугольной формы диаметром до 5–6 дюймов, но поскольку их пятая грань была намного меньше, то они выглядели четырехгранными. По своему составу они были такой же породы, что и гора, то есть состояли из красноватого сланца с включениями мелкого железистого колчедана. На западной стороне Караульной сопки он обнаружил такое же скопление каменных столбов, лежавших горизонтально в направлении с северо-запада на юго-восток и на таком же расстоянии от вершины горы длиной от 10 до 12 саженей и высотой более трех саженей. По его словам, эта груда столбов была еще «чуднее, чем первая» [Патрен 1925: 244–245].

Из Змеиногорска Э.Л. Патрен отправился к горам Алтайского (точнее Кольванского) хребта, отстоявших примерно на 80 верст от Змеиногорска. Его сопровождали пять проводников. Уже на половине пути исследователь увидел самую высокую вершину Кольванского хребта — гору Синюху, которую он назвал предгорьем Алтая. Синюха, писал ученый, «составляет самый дальний западный мыс всего Алтайского кряжа и соединяется с белками весьма возвышенною грядою» [Патрен 1925: 247–250]. Ее высоту он определил в 2587 футов [Патрен 1925: 247]. Естественно, что натуралист не мог проследовать мимо этой примечательной горы. Он совершил подъем на Си-

нюху, что оказалось далеко не простым делом. Восхождение по крутым скалам и утесам длилось несколько часов. Взойдя на вершину, он увидел на ней два каменных шпиля. С большим трудом он поднялся на более высокий шпиль и здесь с удивлением обнаружил лежавший на земле огромный деревянный крест высотой в 8 футов и толщиной с человека. Сопровождавшие его проводники объяснили, что крест на Синюхе появился 40 лет тому назад, то есть в демидовское время. У исследователя вызвало удивление, как можно поднять крест огромной величины и огромного веса на такую высоту по камням и скалам. По всей видимости, первоначально крест каким-то образом был укреплен на каменном шпиле, но во времена Э.Л. Патрена он уже упал. С вершины высокого шпиля исследователь внимательно рассмотрел строение другого шпиля, имеющего вид пирамиды, поделенной на толстые плиты, утолщающиеся к основанию. Верхние плиты, отметил ученый, «покрывают нижние подобно черепице» [Патрен 1925: 248–249].

Что касается геологического строения горы, то он писал, что Синюха состоит из двух разновидностей гранита: крупнозернистого, состоявшего из полевого шпата и слюды размером в дюйм, легко распадавшегося и включавшего в себя, согласно его выводам, частицы соли, которая и ускоряла его разрушение, и, с другой стороны, гораздо реже встречающегося мелкозернистого прочного гранита красноватого цвета [Патрен 1925: 251]. У подошвы Синеи горы внимание Э.Л. Патрена привлекло «прекрасное» круглой формы Белое озеро с «прелестным» островом посредине. Он предположил, что Белое озеро сформировалось в жерле вулкана, а островок посредине озера является вершиной новой горы [Патрен 1925: 253].

Остановился ученый в деревне Колыванской, где его угощали ухой из щук и окуней «величины необыкновенной», выловленных из Белого озера. Оттуда путь путешественника пролегал к Тигирецкому хребту примерно на расстояние в 40 верст. Сначала путешественники следовали между горами, затем узким логом в 15 верст по речке Ускучевке, которую «перебрадили» 40 раз [Патрен 1925: 254–256]. В береговых отложениях Ускучевки естествоиспытатель обнаружил древние окаменелости. Наконец, путешественники добрались до деревни Чесно-

ковки, лежавшей у подножья Тигирецких — по словам французского натуралиста — «Великих гор», такое они произвели на него впечатление [Патрен 1925: 257]. Отсюда путь следовал вдоль речки Тигирек по очень плохой дороге; экспедиция с трудом пробиралась то пешком по непролазной чаще, то по обрывистым скалам.

Э.Л. Патрену Тигирецкие горы показались очень высокими. Горные ландшафты Тигирека на него произвели сильное впечатление. Он писал: «...трудно вообразить что-либо столь печальное и столь ужасное». Когда он пробирался между развалинами скал, то наблюдал «вершины вышины ужасной, обрезанные до подошвы». В изрезанных гранитных скалах он видел древние стены, башни, причудливые панорамы. Огромные россыпи каменных валунов ему казались остатками строений гигантов [Патрен 1925: 258]. На подступах к горе Россыпной он подметил, что «сии утесы когда-то были покрыты лесами, истребленными пожарами», от «...лесов остались деревья, большинство из которых обугленные валялось по земле со следами пожара». Нагромождения сухих выбеленных временем деревьев с торчащими ветками производили впечатление разбросанных по земле огромных костей гигантов. Впечатлительный ученый высказался, что если бы кто-нибудь после длительного сна в этом месте «проснулся, то он бы подумал, что пережил похороны целого мира» [Патрен 1925: 259].

На Тигирецких горах Э.Л. Патрен пробыл четверо суток, внимательно обследуя гигантские каменные осыпи. Лагерь путешественники разбили на большой высоте, поскольку отсюда было удобнее добираться до вечных снегов, покрывавших вершины гор. Лагерь расположился возле высокой гранитной скалы, состоявшей из горизонтальных плит длиной 2–3 фута и толщиной в 3–4 дюйма, с округлыми краями. Своим видом скала напоминала высокую стопу плоских и широких подушек. «Гранитные подушки сии не так мягки и нежны, как пуховые», заверил ученый — «я могу в том быть Вам свидетелем потому, что сужу о сем из опыта своего» [Патрен 1925: 263].

На второй день своего пребывания на Тигирецком хребте естествоиспытатель поднялся на гору Россыпную — Россып-

ной камень. Гора, по описанию ученого, представляла громаду гигантских обломков гранитных глыб, поднимающуюся «до небес». Большинство гранитных плит были ромбовидной формы длиной в 5–6 футов, толщиной в 3–4 фута. Некоторые из них достигали невероятной величины, их длина составляла 40–50 футов [Патрен 1925: 261, 265]. Такие насыпи огромных камней называли курумниками. Гранит, из которого были сложены курумники, был двух разновидностей. Первый, чаще встречающийся, был крупнозернистым, состоявшим из полевого шпата и слюды, второй же был плотным мелкозернистым темно-серого цвета. Мелкозернистый гранит напомнил ученому тот, что добывался в окрестностях Лиона для кладки печей [Патрен 1925: 261].

Между развалинами курумника Э.Л. Патрен открыл месторождения бериллов и аквамаринов. Собственно первооткрывателем месторождения драгоценных камней следует считать горного офицера Ф.Ф. Риддера, который уже посещал Тигирецкий хребет во главе поисковых партий и добывал здесь хрустали и бериллы. Но Э.Л. Патрен, подробно описавший свои открытия самоцветов в Тигирецких горах, закрепил за собой в научном мире роль первооткрывателя. «Хрустали зеленоватого и голубоватого цветов», писал он, «находятся в кусках телесного кварца» [Патрен 1925. С. 264]. Сопровождавшие Э.Л. Патрена пять проводников наломали кварца сотню пудов, но в них не нашлось ни одного кристалла чистого цвета. Он упомянул, что Ф.Ф. Риддеру удалось отыскать кварцевую глыбу, в которой был большой кристалл хрусталя размером около фута и хорошего качества, переданного минерологу И.М. Ренованцу, уступившему, в свою очередь, французскому естествоиспытателю «обломочек» [Патрен 1925. С. 264].

В одной гранитной глыбе Э.Л. Патрен обнаружил белесоватые вкрапления размером с ладонь, содержавшие четырехугольные зерна кварца. В другой глыбе мелкозернистого гранита светло-серого цвета ему открылось необыкновенное явление: из ровной поверхности камня «выставился обрезисто кругловатый в поперечнике в фут, а в высоту от 9 до 10 дюймов имеющий, каменный нарост черноватого цвету, ярко отличающийся от гранита, на котором он сидит и который светлосер и также мелкозернист, как преждепомянутый. Сие инородное

тело казалось быть из роду яшмы и издавало яркая искры» [Патрен 1925: 262]. Он хотел его отколоть, но как бы ни старались два его самых дюжих проводника, изломавшие большой молот, они не смогли отколоть даже «небольшой отломочек». Месторасположение этого удивительного кристалла он обозначил следующим образом: «Сии две достопримечательные глыбы расположены друг с другом и находятся в том месте, где начинается большой утесистый шпиль» [Патрен 1925: 262].

Все обнаруженные ученым минералы были мутными, с многочисленными трещинами. Для того, чтобы найти хороший образец аквамарина для П.С. Палласа, он решил подняться на вершину Россыпной горы, представлявшую очень крутую скалу, находившуюся на расстоянии 12–15 верст от лагеря экспедиции. Угол ее крутизны превысил 70 градусов [Патрен 1925: 259]. Высота горы по измерениям молодого горного офицера Ф.Ф. Риддера составила 4252 фута. Но Ф.Ф. Риддер до самой вершины не дошел. Не смог подняться на Россыпную гору и П.С. Паллас, побывавший в этих местах ровно за 10 лет до французского натуралиста. Первым, кто совершил восхождение на нее, стал именно Э.Л. Патрен [Патрен 1925: 260]. Подъем для него оказался необычайно сложным, так как пришлось двигаться по громадному курумнику. В своем отчете Э.Л. Патрен писал, что весь хребет «на 6 или на 7 верст до макушки его простирающийся, не что иное есть, как громада гранитных ужасной величины глыб, друг на друга беспорядочно наложенных до великой высоты» [Патрен 1925: 260–261]. Ученому пришлось как белке перескакивать с глыбы на глыбу, чтобы добраться до границы вечных снегов, покрывавших, по его выражению, «снежным черепом» почти всю вершину горы.

В отличие от П.С. Палласа, который в свое время не рисковал подниматься по скользким глыбам горы Россыпной, Э.Л. Патрен, отбросив все соображения собственной безопасности, «как сущий вертопрах» решил подняться по снегу к самой вершине горы. Снег проваливался под ногами, поэтому он пополз на четвереньках, цепляясь в снег пальцами и носками обуви. Таким способом он прополз 25 шагов, но снег оказался скользким, ученый, оступившись, пролетел вниз на 60 шагов и, к счастью для себя, зацепился за камень, о который сильно уда-

рился и покрылся ушибами и ссадинами. Ему снова пришлось ползти. С великим трудом он поднялся на макушку горы, покрытой огромными гранитными плитами [Патрен 1925: 267]. И здесь ученый, по его словам, как «сокол взлетел на самую высокую глыбу высотой 8–10 саженей» [Патрен 1925: 268]. Отсюда ему открылась величественная панорама горного края, протянувшегося на десятки верст. Открывшиеся ему виды не были «увеселительны», куда бы он ни посмотрел, везде он видел «нагромождения каменных обломков и глыб преужасной величины». Эту картину он назвал «разрушением севера» [Патрен 1925: 268]. На вершине горы прозрачные кристаллы берилла, хрусталя и других минералов ему так и не удалось отыскать.

Обратный спуск по снегу и гигантскому курумнику оказался настолько сложным и трудным, что ученый много раз оказывался на волосок от неминуемой гибели и «считал себя погибшим». При спуске Э.Л. Патрен совершенно выбился из сил, проводникам пришлось нести его на руках до «стопы гранитных подушек», у которой был разбит лагерь. Усталый и утомленный натуралист после краткого отдыха снова занялся поисками шерлов и хрусталя, пытаясь отыскать такой же кристалл, подобно риддеровскому, но безуспешно [Патрен 1925: 267]. В последующие два дня он занимался изучением растительности, некоторые растения проверил на себе, в результате, отравился сайгачим корнем, вероятно, маральим корнем (левзеей), но, тем не менее, описал его как лекарственное растение [Патрен 1925: 270].

Очень интересен итог ученого, подведенный изучению геологического строения Тигирецкого хребта, аквамариновых и хрустальных месторождений горы Россыпной: «...столь печальные и столь неприятные горы, должны подать Землеслову (геологу) важный повод к размышлению, и место сие несомненно есть одно из тех, в котором наилучше можно изучиться познанию костесложения так сказать земного» [Патрен 1925: 269]. По словам Э.Л. Патрена, «если изучать это дикое святилище, то проницательному оку оно откроет множество своих тайн» [Патрен 1925: 269–270].

Спустившись с Тигирецкого хребта к дер. Чесноковке, он свернул на дорогу, ведущую к Тигирецкому форпосту. Его со-



проводжали по правой стороне гранитные горы, по левой — известковые. По поводу происхождения последних он высказал мысль, что известняк отложился во времена, когда это место было морским дном [Патрен 1925: 263]. В Тигирецком форпосте он остановился на несколько дней для исследования известняковых холмов и сланцевых гор. Здесь, исследуя окрестности, Э.Л. Патрен собирал материал для подтверждения своей теории горообразования, согласно которой самой древней породой являлся гранит.

Ученый обращал внимание не только на геологию и ботанику. В «Письме ...» содержались ценные сведения о жизни казаков Тигирецкого форпоста. По данным исследователя, в форпосте проживало около 30 казаков. Все они были довольно состоятельными, занимались охотой, торговали лошадьми и крупным рогатым скотом, каждый из них имел собственный дом. Сам Э.Л. Патрен разместился в просторном и хорошо расположенном доме зажиточного казака. В его хозяйстве насчитывалось огромное стадо овец, более 30 голов крупного рогатого скота и столько же лошадей. Как истинный француз он не мог не упомянуть о четырех красивых и хорошо воспитанных дочерях своего хозяина [Патрен 1925: 276]. Тигирек, утверждал ученый, есть одно из замечательнейших мест для любителей естественной истории. Горные породы и геологическое строение Тигирецкого хребта, речные камни и валуны рек Тигирека и Ини, разные окаменелости во множестве находимые в известняке — все это представляет большой ценный геологический материал к бесчисленным и «прелюбопытным наблюдениям» [Патрен 1925: 276–278]. Во всех окрестных известковых горах натуралист зафиксировал великое множество пещер, составляющих целые подземные лабиринты. В некоторых из них Э.Л. Патрен побывал. Но продвигаться внутри для него оказалось делом сложным, «ибо во всех этих подземельях заметил только то, что нет ничего легче, как сломать себе шею» [Патрен 1925: 280].

Натуралист составил подробное описание горных пород, из которых были сложены окрестные горы. По его описаниям, известковые горы со сглаженными округлыми вершинами составляют близко расположенную протяженную гряду, в про-

галинах которой виднелся белый камень. Сланцевые горы располагаются на некотором расстоянии друг от друга, каждая из них заканчивается «утесистым мысом» из красноватого плотного сланца, делящегося на плиты кубической формы. По наблюдениям Э.Л. Патрена, сланцевые горы были покрыты лесом до самых вершин, например, как Чайная сопка, о которой ему сообщал И.М. Ренованц. После осмотра французский натуралист убедился в том, что вся она состоит из роговой обманки [Патрен 1925: 280–281]. Гранитные горы исследователю были заметны издали не столько по своей высоте, сколько причудливыми формами своего рельефа: чрезвычайно острым и обрешанным разными «чудными образованиями, представляющим странное зрелище особенно на закате дня» [Патрен 1925: 281].

В «Письме ... » Э.Л. Патрен привел описание основных рудников западной части Алтая. Ссылаясь на исследователя И.М. Ренованца, открывшего в Змеиногорском руднике и в его окрестностях около 10 новых пород и минералов, Э.Л. Патрен отметил, что самой примечательной из них являлась серебряная блеклая руда со специфическим неприятным запахом, появляющимся после трения. При посещении рудников Западного Алтая он пытался раздобыть образцы руд и минералов для коллекции.

Вернувшись в Колывань, Э.Л. Патрен посетил Клеопинский рудник с намерением достать зеленых и синих медных хрусталей, некоторые образцы которых он уже отсылал П.С. Палласу. Но на этот раз он не смог пополнить свою коллекцию. Ситуация в плане сбора коллекционных образцов на Клеопинском руднике была типичной для всех алтайских рудников: на нем трудилось 30 рабочих, все вынуженное из рудника было уже несколько раз перерыто и выбраковано работниками, которые все лучшее «поприбрали» [Патрен 1925: 280–281].

Э.Л. Патрен сетовал, что по части минералогии он «во всем несчастлив, как нельзя больше». После Клеопинского рудника он поехал на Локтевский, надеясь здесь достать минералы и штуфы для коллекции. Но на рудник он попал в очень неудачное для себя время, поскольку один горный офицер сдавал смену, а другой принимал. Поскольку они оба находились на руднике, то и «надзирали» друг за другом. Это обстоятельство

никак не благоприятствовало Э.Л. Патрену в пополнении коллекции. В свою очередь, он тоже оказался под неусыпным наблюдением «аргусов», как он называл этих горных офицеров, которые «так крепко за ним смотрели, будто здесь была алмазная копь». В результате, Э.Л. Патрен с великим трудом достал два или три обыкновенных штуфа [Патрен 1925: 283].

Из Змеиногорска он совершил несколько поездок на Черепановский рудник, расположенный на возвышенности в окружении высоких гор. О нем исследователь сообщил очень интересные сведения. На руднике поверхностные разработки производились разрезом. Основной рудой являлись огромные куски плотной кварцевой породы, смешанной с железистой глиной. Из подземных штолен вынималось «множество кусков кварца, или лучше черноватого кремния (орлеца) валунами» [Патрен 1925: 288]. Образование скопления таких валунов он не смог объяснить, для него это так и осталось геологической загадкой. Он решил, что валуны образовались от капельника или накипи стекловидного вещества, подобно алебастру, образованному от накипи известковых частиц. Следуя своей логике, он указал, что тогда целые горы можно считать капельником [Патрен 1925: 288].

В экономическом отношении Черепановский рудник, писал Э.Л. Патрен, гораздо богаче Змеиногорского. За последний промышленный год на нем, по данным ученого, было добыто 114042 пуда руды, в которой по пробам, исходя из содержания в пуде по 12½ золотников серебра, насчитывалось более 370 пудов серебра [Патрен 1925: 289]. В черепановских полиметаллических рудах содержание золота, по сведениям Э.Л. Патрена, было выше, чем в Змеиногорском руднике. Высокую «золотистость» Черепановского рудника ученый объяснил тем, что его материнскую породу (рудную матку) составляет кварц. Исследователь лично наблюдал куски кварца величиной с кулак, пронизанные самородным золотом «превосходного цвета». Но судьба не позволила ему достать «оного и крошечки». Не удалось ему пополнить свою коллекцию и образцами роговой серебряной руды, которая в Черепановском руднике так же, как и в других, стала редкостью [Патрен 1925: 289].

Он сообщил интересные факты об открытии в Кузнецком уезде (Салаире) серебряной руды в шпатовой породе, по составу настолько похожей на Змеиногорскую, что поначалу горное начальство даже подозревало: не из Змеиногорского ли рудника были привезены первые образцы салаирской руды в Барнаул. Отношение кабинетного начальства к открытию салаирской серебряной руды Э.Л. Патрен охарактеризовал следующими словами: «...великую на нее полагают надежду» [Патрен 1925: 289].

Во время своего путешествия по Западному Алтаю ученый посетил соленые озера, на которых ему не удалось побывать в прошлый приезд. Подъезжая к одному такому озеру, он увидел группу из 8 человек странного вида, одетых, несмотря на жару, в козьи шубы и вооруженных карабинами. Он решил, что это казахи и подумал про себя: «...бедняжка! Теперь тебе долго оставаться на житии в Сибири», ибо предположил, что его «они без всякой вежливости пригласят к себе в гости пасти их овец, как это нередко делают с русскими» [Патрен 1925: 283–284]. Но при этом участь пасти овец долгие годы Э.Л. Патрена не особенно испугала. Своему верному проводнику — лекарю, «бесстрашному, как прусский гренадер», он приказал разведать, что это за люди. Тот «полетел как молния, и мигом вернувшись», сообщил, что это беглые, но их опасаться нечего, поскольку двоих из них он лечил в лазарете Змеиногорского рудника, когда они там работали. Беглые горнорабочие на озере занимались выламыванием горькой соли, которую они затем меняли крестьянам на скот, продукты и соль. Проводник беглецам сообщил, что Э.Л. Патрен известный лекарь, приехавший собирать травы от французской болезни [Патрен 1925: 284]. В итоге между ученым и беглыми рабочими был негласно заключен мирный договор. Когда Э.Л. Патрен проехал мимо этих «удалых ребят», то они в знак признательности ему поклонились. В свою очередь, Э.Л. Патрен послал им водку, которой они явно обрадовались, и все расстались как хорошие приятели. Ученый занялся сбором трав, а беглецы вскоре покинули это место [Патрен 1925: 284].

Э.Л. Патрен тщательно осмотрел горько-соленое озеро. Оно было высохшим, его дно покрывала плотная корка соли. При обдирании соляного слоя обнажилась черная тина с запа-

хом черной плесени. Ученый сообщил, что когда соляная корка распускалась, то население в округе начинало болеть. Именно пагубному действию паров горько-соленой соли натуралист приписал эпидемию — опасную болезнь горла, которая распространилась осенью 1781 г. по всей Колыванской губернии. П.С. Палласу он отправил подаренный ему образец соли, добытой с Боровых озер [Патрен 1925: 285–287].

В феврале 1782 г. Э.Л. Патрен сообщил П.С. Палласу о своих дальнейших планах. В апреле он планировал приступить к исследованию южной и восточной частей Колыванской губернии от Усть-Каменогорска до Томска, а осень провести в гостях у своего земляка, «предоброго старичка» полковника Девилленева, который настоятельно приглашал к себе с обещанием всевозможных услуг. В свою очередь, французскому натуралисту очень хотелось почувствовать «хотя бы частично родное и отечественное». Видимо, у него уже накопилась усталость от путешествия по суровой Сибири. Зимой он намеревался совершить экспедицию к китайцам и провести два года, по крайней мере, хотя бы на границе [Патрен 1925. С. 289–290].

В конце своего «Письма ...» он сетовал на то, что путешествует по Сибири не с П.С. Палласом и не под его «надзором». Он, обращаясь к П.С. Палласу, писал, что в таком случае мог бы воспользоваться «великой ученостью Вашей при самом замечении предметов. Если бы добрый гений был ко мне благосклоннее, то конечно послал бы меня в Россию 14 годами ранее» [Патрен 1925: 290].

Таким образом, французский ученый-естествоиспытатель, член-корреспондент Петербургской академии наук Е.М. Патрен, совершивший многолетнее путешествие по Сибири, сыграл значительную роль в изучении минеральных ресурсов Западного Алтая. Исследователь сообщил ценные сведения о геологическом строении, рудных телах и жилах, содержании металлов в рудах Змеиногорского, Черепановского, Локтевского, Клеопинского и других рудников. Е.М. Патрен является одним из первых исследователей тигирецких самоцветов.

Выводы ученого о геологическом строении Алтайских гор заслуживают научного и историографического внимания. Итогом исследовательской работы ученого явилось «Письмо к

Палласу от Патрена о путешествии его по северо-западной части Алтайских гор в Сибири. Из Барнаула 10 февраля 1782 г.», опубликованное в журнале «Сибирский вестник». Остальные многочисленные работы французского ученого являются малодоступными широкой российской общественности и научному миру. «Письмо к Палласу от Патрена о путешествии его по северо-западной части Алтайских гор в Сибири» имеет важную ценность и как исторический источник, а Э.Л. Патрен стоит у истоков зарождения русско-французского научного взаимодействия в деле изучения природных богатств Алтая.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Малахова И.Г., Бессуднова З.А., Хомизури Г.П., Минина Е.Л. Иностранцы члены Российской академии наук. XVIII–XXI в.: Геология и горные науки / Отв. ред. И.Г. Малахова. М.: Наука, 2012. 641 с.
- [Патрен Э.Л.] Письмо к Палласу от Патрена о путешествии его по северо-западной части Алтайских гор в Сибири. Из Барнаула 10 февраля 1782 г. // Сибирский вестник. 1824. Ч. 4. СПб.: Типография Департамента народного просвещения. 1925. С. 229–290.
- Шиян Н. Н., Завьялова Л. В., Оптасюк О. М. Гербарий Жана Эммануэля Жилибера. Киев: Альтерпрес, 2013. 492 с.

*Изабель Калиновски*

## ВАЛЬДЕМАР ИОХЕЛЬСОН, ФРАНЦ БОАС И СИБИРЬ<sup>1</sup>

**Сведения об авторе:** Изабель Калиновски, директор Университетской школы исследований Translitterae (Франция), директор лаборатории «Франко-немецкий культурный трансфер» Эколь нормаль сюперьер, Париж.

**E-mail:** isabelle.kalinowski@ens.fr

ORCID : 0000-0003-3022-4809

**Аннотация:** В последние годы в России, Германии и Соединенных Штатах вновь обратились к поистине пионерским работам Владимира Иохельсона (1855–1937), одного из первых этнографов Сибири XX века. В 1990-е гг. на русском языке было переиздано его исследование «Коряки» (1908). Электронные издания книг Иохельсона стали доступны и на английском языке. В статье, после краткого обзора его биографии, рассматривается та роль, которую сыграла в его научной карьере встреча с немецко-американским антропологом Францем Боасом (1858–1942), методы, бывшие общими для обоих ученых, а также специфика их исследований сибирских мифов, религий и языков.

**Ключевые слова:** Сибирь, этнология, Владимир Иохельсон, Франц Боас, мифы

*Isabelle Kalinowski*

## WALDEMAR JOCHELSON, FRANZ BOAS AND SIBERIA

**Information about the author:** Isabelle KALINOWSKI, Director of the Ecole universitaire de recherche Translitteræ, director of the “Transferts culturels franco-allemands” at the Ecole Normale Supérieure, Paris.

**E-mail:** isabelle.kalinowski@ens.fr

ORCID : 0000-0003-3022-4809

**Abstract:** The pioneer work of Vladimir Jochelson (1855–1937), one of the first ethnographers of Siberia in the 20th. Century, has been rediscovered in recent years in Russia, Germany and in the United States. The Russian version of *The Koriak* (1908) has been republished in the 1990s. Digital editions of Jochelson’s books in English are now easy to find. After a

---

<sup>1</sup> Приношу благодарность Еве Берар за то, что она неоднократно перечитывала эту статью, внося ясность и уточнения в мое понимание целого ряда важных моментов, о которых в ней идет речь.

short survey of Jochelson's biography, we want to explore the consequences of his encounter with the German-American anthropologist Franz Boas (1858–1942), the methods shared by both scientists and the specificity of their investigations on Siberian myths, religions and languages.

**Keywords:** Siberia, ethnology, Vladimir Jochelson, Franz Boas, myths.

В последние годы новаторские работы Вальдемара (Владимира)<sup>2</sup> Иохельсона (1855–1937), одного из первых этнографов Сибири в XX в.<sup>3</sup>, вновь оказались востребованы в ряде стран, в частности в России, Германии и США. В 1990-е гг. на русском языке была переиздана русская версия его книги «Коряки» (1908) [Иохельсон 1997]. Книги Иохельсона, написанные на английском языке, теперь легко доступны также и в оцифрованной версии. В Германии в серии «Bibliotheca Sibiro-pacifica» при поддержке Фонда культуры народов Сибири недавно были выпущены Эрихом Кастеном и Михаэлем Дюрром<sup>4</sup> новые издания и переиздания его трудов (оригинальный текст на английском языке с предисловием также на английском): к переизданию двух центральных работ Иохельсона «Коряки» (1905–1908) [Jochelson 2016] и «Юкагиры и юкагиризированные тунгусы» (1924–1926) [Jochelson 2017(d)] добавилась публикация нового сборника, в котором собраны тексты, написанные Иохельсоном на немец-

---

<sup>2</sup> Имя «Вальдемар», немецкая транскрипция имени «Владимир» (или Вениамин), было оставлено здесь, потому что именно так Иохельсон чаще всего именовал себя в своих публикациях. Сегодня его скорее назвали бы «Владимиром», однако его труды продолжают переиздаваться под именем «Вальдемар Иохельсон». Колебание между двумя написаниями имени, которое иногда можно наблюдать в этой статье, в конечном счете объясняется отношениями, которые Иохельсон поддерживал с Боасом: ему он нередко писал письма на немецком языке, подписывая их «Вальдемар Иохельсон», хотя корреспондент его перестал писать по-немецки, в том числе в своей переписке с немецкими соотечественниками, вскоре после своего переезда в США.

<sup>3</sup> О более ранних этнографических исследованиях в Сибири см. в данном сборнике статью Мишеля Эспаня; см. также: [Kasten 2013].

<sup>4</sup> Ранее, в 1992 г., они выступили издателями материалов коллоквиума, посвященного немецко-американскому антропологу Францу Боасу (1858–1942) [Dürr, Kasten, Renner 1992].





Илл. 1. Тунгусские гиды на реке Ворхолан (1901), фотография Вальдемара Иохельсона, © AMNH, Нью-Йорк

ком языке в начале его карьеры (1881–1908) [Jochelson2017(a)]. Ранее, в 2013 г., Михаэль Кнюппель [Knüppel 2013] опубликовал еще несколько неизвестных ранее текстов Иохельсона. А издание текстов, собранных им в Сибири, в том числе стенограмм его записей, сделанных на восковых цилиндрах [Kamchadal Texts 1961; Bergland, Dirks 1990] продолжается и по сей день. Равно как и издание Дэвидом Кёстером<sup>5</sup> текстов, собранных Иохельсоном на Камчатке [Jochelson в печати]. Значительный фотографический фонд, образовавшийся в результате полевых исследований Иохельсона в Сибири, проходивших под эгидой сибирского отделения Императорского Русского географического общества в Иркутске, а также в период сотрудничества Иохельсона с Францем Боасом в рамках Джесуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции (1897–1902), возглавляемой последним, свидетельствует, в не меньшей степени, чем его книги, о важности сделанных им открытий<sup>6</sup>. Фотографии Иохельсона были размещены в интернете

<sup>5</sup> См. также его статью, посвященную интерпретации Францем Боасом и Клодом Леви-Строссом одного из мифов, записанных Иохельсоном [Koester 2005].

<sup>6</sup> Среди посвященных Иохельсону работ на русском языке следует упомянуть: [Якубовская 2008: 181–246; Якубовская 2008: 58–178;

Американским музеем естественной истории в Нью-Йорке вместе с материалами, посвященными Джесуповской экспедиции, а также Американским философским обществом в Филадельфии, являющимся одним из хранителей архива Боаса<sup>7</sup>. Компакт-диск с фотографиями, сделанными Иохельсоном, был издан Музеем антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге, а затем также размещен в Интернете<sup>8</sup>. Кроме того, на сайте Американского философского общества<sup>9</sup> теперь имеется доступная в режиме онлайн оцифрованная версия переписки между Вальдемаром Иохельсоном и Францем Боасом. Наконец, совсем недавно немецкие сотрудники Фонда культуры народов Сибири опубликовали коллективную монографию, посвященную вкладу Джесуповской экспедиции в исследования Сибири [Winterschladen, Ordubadi, Dahlmann 2016]<sup>10</sup>. А десятью годами ранее был выпущен другой посвященный Джесуповской экспедиции коллективный труд, в котором участвовали исследователи как с американской, так и российской стороны — «Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition» [Kendall, Krupnik 2003].

Кратко очертив биографию Иохельсона (как она представлена в серии публикаций на русском, английском и не-

---

Шенталинская 1999: 31-34; Шенталинская 2000: 43-49]. — *Прим. ред.* Приносим благодарность чл.-кор. РАН А.Л. Топоркову за данное библиографическое уточнение.

<sup>7</sup> Переписка Боаса за период 1895–1905 гг. хранится частично в архиве Американского философского общества в Филадельфии и частично в архивах Американского музея естественной истории в Нью-Йорке.

<sup>8</sup> См.: Сибирь глазами этнографов начала XX века: фотоиллюстративные коллекции В.И. Иохельсона и А.С. Форштейна в собрании Музея антропологии и этнографии, Санкт-Петербург. Адрес электронного доступа: <http://web1.kunstkamera.ru/exhibition/ioh/eng/odegda/4404-108.shtml>. О фотофонде Джесуповской экспедиции в целом см.: [Kendall, Mathe, Miller 1997].

<sup>9</sup> См. сайт Библиотеки Американского философского общества (APS): <http://diglib.amphilsoc.org/islandora/search/Vladimir%20Jochelson?type=dismax>.

<sup>10</sup> Упомянем также коллективный труд более общего характера, посвященный исследованиям восточной части России: [Bloch, Kendall 2004].

мецком языках, появившихся в течение последних лет), в настоящей статье мы предпримем попытку внести некоторые коррективы в обсуждение вопросов, которые нередко затрагиваются в работах об этом выдающемся исследователе Сибири [Krumholz, Winterschladen 2016: 215–262]. Речь далее пойдет о влиянии Боаса на отношение Иохельсона к академической карьере, о методологических подходах, разделяемых обоими учеными, о специфике их исследований. Сопоставительный анализ их методов мы полагаем провести применительно к нескольким областям: сибирским мифам, сибирским религиям и языкам.

### **I. Вальдемар Иохельсон: этнология и ссылка**

Жизненный путь Иохельсона, уроженца Вильно (Вильнюса), в настоящее время довольно хорошо известен (см.: [Winterschladen 2016: 77–118; Knüppel 2013; Brandisaukas 2009: 165–179; Vakhtin 2001]). Здесь он будет кратко изложен вместе с фрагментами из переписки, которую Иохельсон и Боас вели в основном на английском, но также и на немецком языках.

Вальдемар Иохельсон, родившийся в 1855 г. в очень религиозной еврейской семье зажиточных торговцев, учился в хедере, о чем он сообщает в «ретроспективе», написанной на английском языке в начале 1920-х гг. (рукопись хранится в Санкт-Петербурге, в архиве Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН), а затем в Виленском раввинском училище. Здесь, в общении с группой студентов, чьи революционные настроения он вскоре разделил, пробудился его интерес к политике. В 1879 г., в возрасте 24-х лет, он примкнул в Москве к движению Народная воля, призывавшему к «хождению в народ». В дальнейшем, проживая в центральной России и на Украине, он стал известен как политический агитатор, выступавший против политики, проводимой царской властью. Иохельсон занимался распространением нелегальной литературы, изготовлял динамит и делал фальшивые паспорта. В 1880 г. он был вынужден эмигрировать в Швейцарию. Продолжая свою нелегальную деятельность, он посещал при этом курсы социальных наук в университетах Цюриха и Берна. Преподавал в русской школе в деревне Кларан, где после

Парижской Коммуны проживал французский географ и историк, член Парижского Географического общества Элизе Реклю [Krumholz, Winterschladen 2016: 232]. Пятью годами позже он попытался вернуться в Россию, но был арестован и заключен на два года в Петропавловскую крепость в Санкт-Петербурге, а затем приговорен к десяти годам ссылки в район бассейна реки Колыма на северо-востоке Сибири. С первых лет пребывания в данном регионе, проживая некоторое время в Олѣкминске, он стал проявлять живой интерес к сибирской культуре и начал учить якутский язык. В 1895 г. он был приглашен участвовать в этнографической экспедиции, организованной сибирским отделением Императорского Русского географического общества и финансируемой иркутским купцом Иннокентием Сибиряковым<sup>11</sup>. В течение двух с половиной лет (1895–1897) он проводил исследование быта юкагирских охотников, следил за их перемещениями и учил диалекты. Он собрал за это время материалы по юкагирскому языку, быту, народной словесности и фольклору Колымского округа (публиковались в Санкт-Петербурге в 1898–1900 гг.). Сохранился также его полевой дневник [Гурвич 1963: 248–258], и недавно, в 2006 г., А.А. Сирина обнаружила в Государственном архиве Иркутской области переписку между Иохельсоном и Владимиром Богоразом (всего 18 писем; см. ниже), в которых речь идет о данной экспедиции [Сирина 2007: 91–96; Сирина, Шинковой 2007: 331–368].

Кроме того, начиная с первого своего полевого исследования Иохельсон собрал значительную коллекцию фотографий. После этого ему разрешили вернуться в Санкт-Петербург и Москву. Он снова отправился в Швейцарию, чтобы завершить начатую им диссертацию (тема ее на данный момент достоверно неизвестна), и познакомился в Берне со своей будущей женой Диной Бродской, которая изучала медицину<sup>12</sup> и стала в

<sup>11</sup> Иннокентий Сибиряков был иркутским торговцем, владельцем шахт и филантропом. Финансирование экспедиции прервалось, когда этот богатый наследник решил в 1896 г. удалиться на гору Афон, где он и умер в 1901 г. Об этом, как и об участии Иохельсона в экспедиции Сибирякова, см.: [Kasten 2017: 9–33].

<sup>12</sup> Согласно Эриху Кастену (см. библиографию в его предисловии к [Jochelson 2017(d): 31]), Дина Иохельсон-Бродская в 1906 г. защитила диссертацию в университете Цюриха, в которой она использо-

дальнейшем его помощницей в полевых исследованиях, в том числе и в антропометрических измерениях.

Встреча его с Францем Боасом произошла при посредничестве директора Музея этнографии (петровской Кунсткамеры) при Императорской Санкт-Петербургской Академии наук<sup>13</sup> Василия Радлова (1837–1918), к которому Боас, в то время сотрудник Американского музея естественной истории (где он работал с 1895 по 1905 г.), обратился с просьбой указать имена исследователей, способных принять участие с сибирской стороны в экспедиции. Это была экспедиция, финансируемая Моррисом Джесупом; целью ее было изучение природы отношений между культурами по обе стороны Берингова пролива. Радлов рекомендовал Иохельсона и двух других бывших ссыльных в Сибири со схожей судьбой, Владимира Богораза<sup>14</sup> (1865–1936) и Льва Штернберга<sup>15</sup> (1861–1927). Иохельсон, Богораз и Штернберг, поддерживавшие всю жизнь близкие отношения, несмотря на то что пути их впоследствии разошлись, образовали в те годы «этнотройку», как определит их содружество Богораз в 1934 г., в предисловии к русскому изданию своей книги о чукчах. Среди других исследователей, присоединившихся к Джесуповской экспедиции с русской стороны, был также немец Бертольд Лауфер из Берлинского этнологического музея, где Боас работал до своего отъезда в Америку. Целью этой обширной научно-исследовательской кампании, собравшей несколько групп на общий

---

вала антропометрические данные, собранные во время Джесуповской экспедиции [Jochelson-Brodsky 1906].

<sup>13</sup> В настоящее время — Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая (см. выше).

<sup>14</sup> Владимир Богораз родился на Украине в Волынской губернии, происходил из еврейской семьи, но перешел в православие. Учился в Санкт-Петербурге, примкнул к революционерам и был отправлен в ссылку. Неизданная рукопись его автобиографии хранится в архиве Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая в Санкт-Петербурге. Его жизненному пути посвящена книга Катарины Гернет [Gernet 1999].

<sup>15</sup> См. монографию русско-американского антрополога Сергея Кана, специалиста по тлинкитам (индейскому народу, проживающему на юго-востоке Аляски), посвященную Льву Штернбергу [Kan 2009].

срок в пять лет (1897–1902) и непосредственно в Сибирь на период в два года (1900–1902), было изучить возможные связи между народами Северо-Восточной Азии и Северо-Западной Америки в области археологии, фольклора, языков, искусства, материальной культуры и физической антропологии. Иохельсон изучал коряков, юкагиров и, позже, якутов и старообрядческие общины; Богораз в свою очередь проживал у чукчей и юпиков (народа центральной Аляски); Лауфер изучал народы, живущие на острове Сахалин и вдоль реки Амур. Принципы, установленные Боасом, научным руководителем экспедиции, были аналогичны тем, которым следовал Иохельсон в своем



Илл. 2. Карта, опубликованная В. Иохельсоном в книге «Юкагиры на крайнем северо-востоке Азии» («Die Jukagiren im äussersten Nordosten Asiens», 1899)

первом исследовании: долгосрочное проживание на одном месте, изучение языка, фиксация собранных артефактов, текстов и мифов, а также данных об информантах, месте и обстоятельствах сбора материала и т.д.). В 1900 г. Иохельсон и Богораз отправились в Нью-Йорк, чтобы подписать контракт, условия которого были заранее определены в процессе многочисленных письменных переговоров. Иохельсон просил повысить ему заработную плату (150 долларов в месяц вместо 100), а также рас-

ширить периметр исследования: места проживания юкагиров явно превышали ту территорию, которая была первоначально намечена как область изучения (здесь сыграла также роль его личная заинтересованность в данной тематике [Krumholz, Winterschladen 2016: 218]). Участникам с русской стороны было разрешено опубликовать результаты исследований на русском языке, даже если они первоначально считались интеллектуальной собственностью Американского музея естественной истории и должны были отразиться в отчетах, публикуемых под грифом музея. В последующие годы тексты были написаны (на английском языке) и сформировали серию монографий,



Илл. 3. Карта, нарисованная Францем Боасом для Джесуповской экспедиции, © AMNH, Нью-Йорк

которые сейчас научный мир открывает заново: «Декоративное искусство амурских племен» Лауфера (1902), «Чукчи» (1904, три тома) и «Мифология чукчей» (1910) В. Богораза; «Коряки» В. Иохельсона (1905, два тома); «Эскимосы Сибири» В. Богораза (1913); «Юкагиры и юкагиризованные тунгусы» В. Иохельсона (1924–1926, три тома); «Якуты» В. Иохельсона (1933).

По словам Донатаса Брандисаускаса, в ходе Джесуповской экспедиции «Иохельсон собрал около 3000 этнографических артефактов, руководил антропометрическими работами в группе, состоявшей из 900 человек, сделал 1200 фотографий и записал на фонограф более 100 аудиотекстов» [Brandisauskas 2009: 172]. Это собрание сейчас по большей части хранится вместе с другими экспедиционными «трофеями» в музее Нью-Йорка, который оцифровал 11 000 изображений из этого внушительного фонда, в который входит, в частности, коллекция масок, собранных Иохельсоном и Богоразом<sup>16</sup>. Полевые исследования, осуществленные Иохельсоном в этой области, и работы, в которых он обобщил полученные данные, принесли ему мировое признание в науке. По возвращении из Джесуповской экспедиции Иохельсон и Богораз получили место ассистентов в Американском музее естественной истории, однако в дальнейшем их 18-месячный контракт не был продлен по причине разногласий, возникших между Боасом и Моррисом Джесупом по поводу финансирования публикаций [Krumholz, Winterschladen 2016: 222]. Вернувшись в Россию, Иохельсон оказался в ситуации нестабильности, продолжавшейся достаточно долго. Но тем не менее в 1909–1910 гг. он снова отправился в экспедицию, финансируемую молодым московским меценатом Федором Рябушинским<sup>17</sup>, к алеутам на Камчатку с целью сбора зоологических, ботанических и геологических образцов, а также получения новых климатических и этнологических данных. Несмотря на уже завоеванный научный ав-

<sup>16</sup> См. сайт музея: [https://anthro.amnh.org/jesup\\_collection](https://anthro.amnh.org/jesup_collection).

<sup>17</sup> Федор Рябушинский (1886-1910) происходил из династии купцов и банкиров, умер в 25 лет от туберкулеза после того, как организовал экспедицию на Камчатку, в которой сам не смог принять участие (см.: [Jochelson 2017 (b)]). В 1912 г. в Петербурге была организована выставка, где были представлены результаты этой экспедиции [Жомаров 1912]. Семья Рябушинского была связана со старообрядчеством; старообрядческие общины в Сибири Иохельсон исследовал еще в рамках Джесуповской экспедиции. После 1917 г. Рябушинские сразу вступили в конфликт с новым режимом и уже в 1918 г. эмигрировали; особняк Рябушинских в Москве после Октябрьской революции был конфискован и позже стал резиденцией Горького.



торитет, Иохельсон не сумел утвердиться в университетской сфере; его должность ассистента-этнографа в петербургском Музее антропологии и этнографии (Кунсткамере) не обеспечивала его существование, и только субсидии из Американского музея естественной истории, которые ему выделял Боас, давали определенную материальную опору. Богораз также вернулся в Россию после завершения своего контракта с музеем в Нью-Йорке. Под влиянием событий 1905 г. он принял участие в революционном движении. Как считают Ивонна Крумхольц и Маттиас Винтершладен, после Джесуповской экспедиции Иохельсон стремился утвердиться скорее в академической сфере, что, однако, не помешало его попыткам получить место в университете [Krumholz, Winterschladen 2016: 223]. После революции 1917 года судьба двух русских коллег Боаса сложилась по-разному: в то время как Богораз получил в 1918 г., так же, как и Лев Штернберг, должность профессора в Петрограде и стал одновременно сотрудником Музея антропологии и этнографии Академии наук и директором «Института народов Севера», созданном по его инициативе, Иохельсон, как уже было сказано выше, преподавательской должности не получил. Согласно гипотезе Донатаса Брандисаускаса, профессиональная невостребованность Иохельсона в Советской России была обусловлена политическими причинами — его былым участием в народническом движении, которое у новой власти вызывало почти такое же раздражение, какое оно когда-то вызывало у царского режима [Brandisaukas 2009: 176]. Впрочем, гипотеза эта не объясняет, почему Богораз и Штернберг, также участвовавшие в этом движении, смогли все же найти себе место в Петрограде после 1917 года. В 1922 г., в возрасте 67 лет, Иохельсон вернулся в США и поселился в Нью-Йорке, продолжая получать поддержку от Музея естественной истории. После его смерти в 1937 г. он был забыт как в СССР, так и в США, где мало интересовались сибирским материалом Джесуповской экспедиции [Brandisaukas 2009: 176]. Незадолго до смерти он высказал пожелание передать свои архивы в СССР, что и было выполнено (частично).

## II. Иохельсон, Боас и академическая карьера

В переписке Иохельсона и Боаса присутствует один навязчивый мотив — материальной нестабильности. Просьбы Иохельсона о помощи, исчисляемые каждый раз в сотнях долларов, встречаются практически во всех письмах. В течение десятилетий Иохельсон получал от Боаса одноразовые выплаты в обмен на работы, созданные им в результате его пребывания в Сибири: отправка текстов или глав каждый раз была условием выплаты этой помощи. С другими коллегами, в частности со своими индейскими информантами Джорджем Хантом и Генри Тейтом, Боас также ввел систему «сдельной оплаты труда», которая позволяла ему финансировать сбор мифов, переводы, исследования и редактирование книг, строго контролируя процесс научного производства, поскольку зарплата никогда не выплачивалась единым платежом, а распределялась поэтапно по ходу фактического выполнения. Эта форма вознаграждения, которую Боас возрождал в периоды инфляции, когда его корреспонденты звали к нему о помощи, демонстрировала и свою отрицательную сторону в закреплении нестабильности, зачастую настолько тяжело переживаемой, как в случае с Иохельсоном, что это угрожало даже его способности писать. Но тем не менее она способствовала увеличению числа публикаций, стимулируя обработку материала, который мог бы остаться невостребованным, если бы получение субсидий от AMNH не зависело от проделанной и опубликованной работы.

Недавно напечатанный в немецком издании сочинений Иохельсона отчет об экспедиции «Рябушинского» на Камчатку, который был в свое время опубликован (в 1908 г.) в немецком журнале «Globus», говорит о том, что его автору трудно было смириться с иерархической и пирамидальной организацией Джесуповской экспедиции. Очевидно, что он предпочитал более горизонтальную структуру Рябушинского, возможность вести переговоры в обход научного руководителя прямо с меценатом, хотя тот и был намного его моложе:

Организация этой экспедиции принципиально отличается от организации предыдущих крупных экспедиций. У нашей нет

начальника. Каждый отдел работает в независимом от других режиме. Каждый глава отдела поддерживает напрямую отношения с тем, кто финансирует экспедицию [Jochelson 2017a: 151] (первоначально опубликовано в [Jochelson 1908: 224–225]).

Символично, что Иохельсон просил у Рябушинского, как и несколькими годами ранее у Боаса, разрешение на «расширение пространственных границ исследовательской работы своего отдела в экспедиции» [Jochelson 2017a: 149].

Сравнив научный стиль двух главных трудов Иохельсона, «Коряки» (1908) [Jochelson 2017(c)] и «Юкагиры» (1924), Ивонна Крумхольц и Маттиас Винтершладен констатировали эволюцию в его подходе к этнологии и интерпретировали это изменение как следствие влияния на Иохельсона Боаса. Контактируя с нью-йоркским ученым, сибирский этнолог, вероятно, постепенно стал отказываться от «политического» подхода, которого изначально придерживался, и стал демонстрировать более «научный» подход в отношении к своему исследованию, подчиняясь требованию «аксиологического нейтралитета» Боаса (ему важна была его поддержка, чтобы начать, пусть даже с опозданием, академическую карьеру в США<sup>18</sup>). Очевидно, что Иохельсон, в отличие от Богораза и Штернберга, полностью отказался от политической деятельности, посвятив себя научным исследованиям. В декабре 1924 г., несмотря на то, что ему было в это время уже 69 лет, он снова упоминает в письме к Боасу о возможности «читать лекции по сибирской этнографии студентам»<sup>19</sup>, скорее всего, Колумбийского университета, в котором Боас преподавал. Из других писем следует, что Иохельсон сожалел об атмосфере отчуждения и закрытости, повлиявшей на ход научных исследований в России после 1917 года. В декабре 1921 г. он написал Боасу из Петрограда: «Вы представить себе не можете, как грустно для сколь-либо образованного человека осознавать,

---

<sup>18</sup> Маттиас Винтершладен также развивает эту гипотезу в своей статье [Winterschladen 2016].

<sup>19</sup> Письмо Иохельсона Боасу от 3 декабря 1924 г., архив APS.

что все зарубежные страны стали для него табу»<sup>20</sup>. За несколько недель до этого он также сетовал на материальные трудности, с которыми столкнулись исследователи в его стране:

Я показал Ваше письмо Богоразу и Штернбергу. Мы все работаем в Музее антропологии и этнографии Академии наук, насколько вообще можно работать в тех материальных условиях, каковы сейчас наши. Что касается меня, я бы сказал, что лишения последних лет помешали мне использовать материалы, собранные во время моей последней экспедиции. Годами мы не имеем доступа к зарубежным публикациям по этнографии, в частности, к американским работам, и мы не знаем о том, что нового появляется в нашей области знаний» (Письмо Иохельсона к Боасу от 10 октября 1921 г., архив APS).

Богораз также писал Боасу, что он и его коллеги нуждаются в книгах, «как рыба в свежей воде, в свежем воздухе из внешнего мира» (Письмо Богораза к Боасу, 17 февраля 1923 г (письмо цитируется по [Кап 2006: 47]). Тем не менее нельзя утверждать, что Иохельсон занял позицию полного неприятия по отношению к Советской России и что научные и биографические пути Иохельсона, Богораза и Штернберга явно разошлись. В 1913 г. Иохельсон приобрел «небольшую собственность»<sup>21</sup> в районе Лесной в Санкт-Петербурге, «недалеко от Богораза»; в нее он вложил все свои сбережения. Возможно, он рассматривал в тот момент возможность продолжить сотрудничество с Нью-Йоркским музеем дистанционно. С другой стороны, его отъезд в США в 1922 г. на первых порах не задумывался им как окончательный, поскольку в 1926 г. он планировал вернуться в Советский Союз. Из ноябрьского письма 1925 г. становится ясно, что именно Боас поддерживал его в этом и убедил вернуться в Ленинград:

---

<sup>20</sup> «You can not imagine how sad is the feeling of a man of some culture for whom all foreign countries are tabooed» (Письмо Иохельсона Богоразу от 23 ноября 1921 г., архив APS).

<sup>21</sup> Иохельсон дал Боасу адрес, в котором гордо сообщает о своем новом статусе «собственника»: «Г-н Иохельсон собственник / Раздельная улица / Лесной / Санкт-Петербург / Россия» (см. письмо Иохельсона к Боасу от 20 апреля 1913 года (архив APS)).

Я размышлял по поводу моего возвращения в Ленинград и пришел к выводу, что Вы совершенно правы. Я был бы Вам благодарен, если бы Вы смогли уладить дело так, как Вы сказали. Я хотел бы уехать в марте или начале апреля 1926 г., если мне удастся закончить мою работу здесь. Это решение совершенно не зависит от результата моей заявки на финансирование Институтом Карнеги моей работы на Камчатке. В случае положительного результата моя работа станет только лучше, так как у меня есть моя коллекция в России» (Письмо Иохельсона к Боасу, 12 ноября 1925, архив APS).

Несколько месяцев спустя Иохельсон, все еще не уехав в Россию, пишет Боасу: «Что касается меня, то до своего отъезда мне следует отправить официальный запрос в Академию о восстановлении моего прежнего положения в музее. Мне это подтвердил академик Ольденбург. Предполагается, что я уволился. Также Богораз написал мне, что я могу получить место профессора на факультете географии и этнологии Ленинградского университета. Этот факультет находится полностью в руках Богораза, Штернберга и других друзей» (письмо Иохельсона к Боасу, 18 июля 1926, архив APS). Независимо от того, насколько уместны были надежды, сформулированные таким образом Иохельсоном, они в любом случае показывают, что он не считал тогда свой разрыв с Советской Россией окончательным. Возможно, что в отношении к нему в 1918 г. сыграл свою роль и возрастной фактор: в тот момент, когда Богораз и Штернберг получили место в Петербурге, им было соответственно 52 года и 57 лет, тогда как Иохельсону было уже 62 года. Самоучка, пришедший к научным исследованиям не академическим путем и в то же время внесший огромный вклад в академическую науку разных стран, он так и не сумел ни выстроить, ни завершить свою карьеру. Его перемещения между странами и его научная социализация в многонациональном академическом пространстве<sup>22</sup> были подорваны по-

---

22 Символичным образом составленная Иохельсоном библиография исследования о коряках (1905-1908) спонтанно смешивала, к примеру, англо-американские, немецкие и французские названия на латинице и русские на кириллице. В последующих библиогра-

степенным закрытием после 1918 г. (особенно с конца 1920-х гг.) границ и каналов связи, которые ранее сближали российских и американских ученых.

Утверждение, согласно которому знакомство с Боасом направило Иохельсона на путь «аксиологического нейтралитета», заставляет обратить внимание также и на другой важный нюанс. Боас на самом деле был убежденным законником, которого, в отличие от Иохельсона, трудно представить, даже в юности, участником незаконной и тем более террористической деятельности. В увлекательной статье, посвященной отношениям между Боасом и Богоразом, Сергей Кан показывает, что первый не всегда одобрял неумную жажду политической деятельности второго. Когда Богораз вернулся в Россию после революции 1905 г., объясняя свое возвращение тем, что «подобное историческое событие случается у каждого государства и каждой нации только раз в несколько столетий», Боас ответил ему, что оно все же не повод пренебречь своей рукописью о чукчах:

«Если события подобные тем, что происходят сейчас, случаются только один раз в столетие, то исследование, подобное исследованию Богоразом о чукчах, бывает лишь один раз в вечность» (письмо Богоразом к Боасу от апреля 1906 г. и письмо Боаса к Богоразу от 22 апреля 1906 г., архив APS, цитируется по: [Кан 2006: 35]).

В 1910–1911 гг., когда Богораз был заключен в тюрьму в России и провел несколько месяцев в принудительной изоляции, Боас лично обратился к министру юстиции России, прося разрешение передать Богоразу его полевые записи, чтобы он продвинулся в редакции своих отчетов по Джесуповской экспедиции [Кан 2006: 35]. Рационалист по своей сути, Боас руководствовался верой в возможности открытой дискуссии, от которой он не отказывался ни при каких обстоятельствах, в том числе и в самые мрачные времена. Его знаменитое открытое письмо президенту Гинденбургу в 1933 г. красноречиво свидетельствует об этой непоколебимой вере в силу разума,

---

фиях, в частности той, что была посвящена юкагирам, подобного уже не случилось и кириллица полностью отсутствовала.

диалога и коллективного обсуждения<sup>23</sup>. Существует явная преемственность между его верой в научный разум и его социальной ангажированностью, он был далек от того, чтобы понимать научную деятельность как способ уйти от насущных вопросов политики, напротив, свои убеждения он стремился выражать публично, примером чему служит его борьба с расизмом, в которой он использовал научно обоснованные аргументы. Таким образом, его антропометрическая практика была во многом определена, вольно или невольно, желанием создать действенную научную основу для непосредственно политической борьбы [Joseph 2017: 117–135]. Боас никогда не был сторонником «нейтралитета», который он не навязывал и Иохельсону. И потому настойчивое стремление Иохельсона продолжать сотрудничество с американским ученым не следует толковать как его отречение от идеалов юности или же желание получить академическую должность.

### III. Иохельсон, Боас и мифы

Влияние Боаса на Иохельсона проявлялось на многих уровнях, что ретроспективно могло бы позволить считать последнего не только последователем Боаса, но даже и его эпигоном. Однако недавние исследования ставят под сомнение подобный подход. Разумеется, крайне иерархическая структура Джесуповской экспедиции, в которой Боас был бесспорным лидером, предполагала полное отсутствие методологической независимости у ее участников. Приведем здесь только один пример, чтобы проиллюстрировать, как сотрудничество между Боасом и его русскими коллегами воспринималось международным научным сообществом. В 1904 г., после окончания сибирского сегмента Джесуповской экспедиции, Иохельсон и Богораз приняли участие вместе с Боасом в Международном Конгрессе американистов, который проходил в тот год в Штутгарте. Одну из секций Конгресса открывал доклад Боаса: «Влияние социального разделения индейцев квакиутль на их цивилизацию». За-

---

<sup>23</sup> Ср. открытое письмо президенту Гинденбургу от 27 марта 1933 г.: «По происхождению я еврей, но по сознанию и мышлению я немец. Чем я обязан своей семье? Чувством долга, верности, готовности с честью искать истину» (цит. по: [Laurière 2008: 69–92]).

тем следовали доклады Богораза («Первобытные религиозные представления чукчей»), Пола Эренрайха («Распространение мифов и легенд народов Южной Америки и их связи с мифами и легендами Америки и Старого Света»), Иохельсона («Азиатские и американские элементы в мифах коряков»). Было еще девять других участников, в основном коллег Боаса. В своем отчете об этой сессии<sup>24</sup> Леон Лежеаль (1865–1907), профессор Коллеж де Франс, специалист по Мексике, описал выступление Иохельсона следующим образом:

Господин Иохельсон из Санкт-Петербурга не филолог. Он, по всей видимости, антрополог. Во всяком случае, к этнографии, а точнее к мифографии, он применяет антропологический метод, так называемый метод средних величин. Так мы узнали от него, что из 139 известных легенд 122 не являются чисто корякскими, 101 из них могла быть привнесена культурой индейцев Северной Америки — это 83 %; 34, то есть 29 %, связаны с мифологией инуитов и 22, то есть 18 %, с тюрко-монгольским фольклором и со Старым Светом в целом. [...] В докладе были сложения и деления, суммы и коэффициенты в огромном количестве. Однако смею сказать, что эта часть сообщения не произвела впечатления на участников Конгресса и имела умеренный успех. В подобной области цифры априори иллюзорны. Могли ли те цифры, что приводит Иохельсон, всерьез учитывать формы мифов, которые он сравнивал? [...]. Все это не подлежит выражению в цифрах. Иохельсон это понимал не хуже, чем остальные, и потому к своим статистическим данным он прибавил несколько наблюдений — гораздо более интересных и значимых, нежели его средние величины — о различных чужеродных элементах в мифологии коряков. [...] В итоге, Иохельсон приходит к выводу, что в культуре коряков, как и в их материальной этнографии, преобладают влияния, пришедшие из Америки. Таким образом, он показал себя как сторонник гипотезы Франца Боаса о тесных и далеких связях североамериканских индейцев с северо-западным населением Сибири [Lejeal 1906: 126].

---

<sup>24</sup> Я благодарю Камиллу Жозеф за то, что она обратила мое внимание на этот документ.



Как мы видим, французский участник Штутгартского конгресса увидел в Иохельсоне последователя Боаса, стремившегося доказать плодovitость тезисов американского антрополога в приложении к конкретной сибирской территории. Статистическая часть его доклада, столь сильно дискредитированная Леоном Лежеалем, была на самом деле непосредственно навеяна статистикой, представленной Боасом в послесловии к его изданию «Индийских легенд» («Indianische Legenden, 1895») [Boas 1895: 329 sq]<sup>25</sup>, которое он опубликовал в Германии десятью годами ранее и с которым, по предположению Иохельсона, его аудитория возможно была знакома. Боас собрал выборочно в данном исследовании, не менее разнородном, чем у Иохельсона, десяток сводных таблиц, призванных показать составной характер «индийских легенд» и вариативность их взаимных заимствований. Таким образом, язвительная критика французского участника Штутгартского конгресса была направлена против метода, разработанного Боасом и примененного со ссылкой на него Иохельсоном. Научный результат, достигнутый в результате применения количественного метода, был тем самым поставлен под сомнение и возымел обратный эффект, заставив заподозрить исследователя в произвольном отборе материала. После публикации своего сборника в 1895 г. Боас отказался от подобного статистического подхода к мифам и начал все больше отдавать предпочтение публикации текстов на языке оригинала (с переводом или без) и без сопроводительных комментариев. Предлагая свою статистику, Иохельсон таким образом оказался в отрыве от исследовательского *credo*, которое на тот момент исповедовал Боас, но, главным образом, он оказался в несоответствии с самим собой, и французский профессор был прав, когда заметил, что сам он, казалось, был не очень «уверен» в уместности этих цифр.

На самом деле, в отличие от Боаса и его послесловия к «Индийским легендам» и в отличие от того тезиса, что выдвинул Лежеаль, Иохельсон воздерживался от представления «сложений и делений, сумм и коэффициентов в огромном количестве». Недавнее переиздание его доклада на Штутгартском конгрес-

---

<sup>25</sup> Частичный перевод на французский язык см.: [Boas 2017: 367–391].

се [Jochelson 2017a: 139–146] показывает, что проценты занимали минимальное место в его докладе и что он больше опирался на свои личные «наблюдения». Он сам сформулировал критику в отношении статистического метода, применяемого к мифам (его практиковал Боас); он оспорил решение последнего сосредоточиться на повествовательном содержании мифов, включающих в себя различные «эпизоды», и упоминал о других критериях, которые, по его мнению, следовало принимать во внимание, таких как структура мифа и даже природа объектов, которые в них фигурируют (он отмечал, например, разницу между отношением к предметам «из железа и серебра» у коряков и к предметам «из меди», предпочитаемых индейцами).

Форма и содержание мифов могли быть тоже связаны с разными традициями: «Сравнение это интересно тем, что корякские мифы особенно близки атабаскским легендам по форме, а тлингитским мифам по характеру и содержанию» [Jochelson 2017a: 142]. В своих «Мифах и легендах индейцев северо-тихоокеанского побережья Америки» (1895) Боас не руководствовался понятием «форма» и усматривал «вариативность» лишь в «эпизодах», «рассказах», «историях», «приключениях», иными словами, в элементах очевидно повествовательных — этот критерий позднее будет определен Леви-Строссом как вообще характерный для мифов и легенд, где нарратив преобладает над «формой»<sup>26</sup>.

При этом расхождение между Иохельсоном и Боасом не скрывало и принципиального сходства: у обоих статистика заимствований претендовала в конечном счете не на численную достоверность, но на демонстрацию существования того, что Боас называл «путями трансферов», т.е. хождений и «миграций» мифов, оригинальность которых важно не переоценить, изучая то или иное конкретное племя. Постоянно подчеркивая

---

<sup>26</sup> Ср.: «Поэзия — это крайне сложная для перевода на иностранный язык языковая форма, и все переводы предполагают многочисленные деформации. Напротив, ценность мифа сохраняется даже и в наихудшем переводе. Каким бы ни было наше незнание языка и культуры народа, у которого бытует тот или иной миф, он воспринимается как таковой всеми читателями во всем мире. Суть мифа не в стиле, не в способе изложения, не в синтаксисе, а в истории, которая в нем рассказывается» [Lévi-Strauss 1958: 240].

их составной характер, Боас прежде всего стремился уйти от «идентификационной» модели, предполагавшей прямую зависимость мифов от конкретной культурной среды. И хотя практика написания этнографических трудов, посвященных одной конкретной культуре, была широко распространена в «школе» Боаса, равно как и в других антропологических школах той эпохи, ее очевидный канон не мог скрыть того факта, что Боас и его последователи делали акцент скорее на элементах дифференцирования и постоянного обновления культур, чем на фиксированной, стабильной и изолированной идентичности. Поддерживая, как и большинство антропологов 1900-х гг., этико-научную программу «спасения культур», которые находились под угрозой исчезновения, исследователи, входящие в группу Боаса, стремились выявить вариативные элементы, с научной точки зрения более интересные, чем факторы постоянные. Любая изменчивость, любое инородное вкрапление могут быть поняты скорее как показатель жизни изучаемых обществ, нежели как симптом потери идентичности. Однако именно в этом кроется существенное различие между Боасом и Иохельсоном: хождения и перемещения, на которых Боас сосредоточивался в своих этнологических исследованиях, касающихся северо-западного побережья США, отражали прежде всего распространение мифов среди индейских культур. В отличие от Иохельсона, он не изучал последствия, которое сказались на бытовании мифов колонизация, и несколько искусственно создавал конструкт «аутентичного» прошлого, представлявшегося словно вычеркнутым из истории.

В коротком тексте, озаглавленном «Некоторые заметки о преданиях аборигенов Восточной Сибири о мамонте» и опубликованном в 1909 г. в зоологическом журнале «Американский натуралист», Иохельсон в свою очередь не отделял вариативные элементы, которые носили «локальный» характер, от того, что можно было бы считать нерелевантным, обусловленным контекстом политического и религиозного империализма. Рассматривая в этой статье предания северо-восточной Сибири о мамонте, он упоминал разные мифические рассказы об исчезновении этого огромного млекопитающего как до, так и после «русификации» (*russianization*) отдельных регионов. Так,

древнее предание юкагиров гласило, что Создатель не обратил внимания на то, что мамонт — животное слишком тяжелое и прожорливое для земли: его вес привел к появлению долин и глубоких оврагов на изначально плоских регионах, а его аппетит — к исчезновению лесов и появлению тундры на севере Сибири, и так продолжалось, пока он не замерз насмерть в яме с водой, в которую погрузился. У «русифицированных» юкагиров из Нижнеколымска мамонты исчезли с поверхности земли потому, что во время потопа они не смогли подняться на Ноев Ковчег, боясь его перевернуть [Jochelson 1909: 48–49]. Таким образом, в изложении Иохельсона христианизированный миф нашел свое место рядом с нехристианизированным преданием. Автор упоминает в той же статье и цифры, подтверждающие динамику экспорта бивней мамонта из Якутии в Москву. Его понимание в этом тексте взаимодействия между природной средой и хождением мифов, доисторическим прошлым и настоящим, политическим контекстом и экономическими обменами было менее схематичным, чем у Боаса, который всегда стремился ради точности анализа отгородить друг от друга разные сферы социальной жизни. Стремление включить в исследование непосредственно современные аспекты жизни изучаемых народов очень заметно в работе о коряках 1908 г., глава которой под названием «История взаимоотношений коряков с русскими, американцами и соседними народами» заканчивается долгой и пылкой речью, направленной против тех бесчинств, что творили русские, занимавшиеся торговлей мехами, у коряков. Иохельсон не требовал независимости для коряцкого народа, но выражал желание, чтобы деньги, которые тратятся на содержание оккупационного бюрократического аппарата, были бы направлены вместо этого на открытие школ и на школьное образование для детей:

Разумеется, отношение России к своим колониальным «владениям» было не хуже, чем у других наций. Даже, к примеру, чернокожие африканцы взбунтовались, потому что белые, которые к ним вторглись, крали их земли и натуральные продукты их страны, в то же время обложив их налогами, чтобы финансировать административный аппарат, который их же уничтожал. Но есть один

аспект, в котором русские оказались лучше других колонизаторов: они лишь в умеренной степени выражали свое расовое превосходство по отношению к туземцам, в отличие от других белых народов, у которых оно выражалось довольно ярко. К аборигенам Сибири не относились с презрением. <...> В целом, однако, система эксплуатации и жестоких репрессий привели к уничтожению населения, которое было не особенно многочисленным и не обладало исключительной жизнеспособностью. <...> Цивилизация могла бы безусловно повлиять на жизнь коряков и на их соседей, если бы правительство выделило на эти цели средства, которые сейчас тратятся на административную систему. <...> Если бы <...> деньги, которые в данный момент тратятся на управление регионом, были бы использованы для строительства и поддержания школ, культура и благосостояние коряков могли бы улучшиться до такой степени, что их дальнейшее развитие можно было бы предоставить им самим. <...> Когда судьба аборигенов Сибири больше не будет в руках бюрократии, но в руках нации, значительное число представителей русской интеллигенции будет готово пожертвовать своим комфортом и жизненными привычками, чтобы просветить и обогатить жителей Крайнего Севера [Jochelson 2016: 801 sq].

Как констатируют Ивонна Крумхольц и Маттиас Винтершладен [Krumholz, Winterschladen 2016], поразительно то, что между публикациями двух основных текстов Иохельсона «Коряки» (1908) и «Юкагиры» (1924) наблюдается изменение тона: исчезают наиболее полемичные и политически окрашенные фрагменты. Правда, мы встречаем в «Юкагирах» «экологическую обеспокоенность», как бы ее назвали позже, почти полностью отсутствующую у Боаса, резкий протест против экстенсивной охоты, эксплуатации миграций северных оленей и использования ловушек для ловли пушных зверей [Jochelson 2017(d): 147–150], однако резкая антиколониальная критика продолжения в «Юкагирах» уже не имела: упоминания о современном положении северных народов и об их отношениях с центральной (советской) властью, кажется, полностью исчезли. Выше мы уже обсуждали гипотезу Ивонны Крумхольц и Маттиаса Винтершладена, согласно которой это изменение было

обусловлено влиянием Боаса с его академизмом. Однако анализ третьей книги Иохельсона «Народы Азиатской России» (1928), появившейся в США несколько лет спустя после «Юкагиров», наталкивает на другую интерпретацию. В этой работе (изданной под грифом Американского музея естественной истории), в которой перечисляются и описываются все народы Восточной России, Иохельсон помещает в разделе «Административные изменения при Советах» свои воспоминания о недавней истории этих регионов, не слишком расходящиеся с официальной версией. Если говорить о «нейтралитете», то, пожалуй, будет более правильно увидеть в позиции, занятой Иохельсоном, выражение лояльности по отношению к советской политике в Сибири, которую, начиная с 1918 г., определяли его коллеги по цеху Богораз и Штернберг. Именно Богораз как этнолог активно влиял на политику, проводимую в отношении к Сибири: в 1924 г. он способствовал созданию «Комитета Севера» и «Комитета содействия народам северных окраин», призывавшим к «плавному» переходу к модернизации и «советизации». Последняя первоначально сводилась главным образом к помощи в сфере образования и здравоохранения. С конца 1920-х гг. этот вариант развития Сибири был отвергнут, и на смену ему пришла политика гораздо более активной индустриализации сибирских регионов. Сергей Кан рассказывает, как резко Богораз оказался раскритикован по этому поводу во время одной из своих последних поездок за границу в 1928 г. для участия в XXIII Международном конгрессе американистов в Нью-Йорке. В ответ на обеспокоенность некоторых его собеседников, боявшихся «исчезновения малых народов Сибири как отдельных культурных и языковых образований» (беспокойство, разделяемое ныне защитниками «разнообразия»<sup>27</sup>), он стал защищать

---

<sup>27</sup> Прочитируем, к примеру, Михаэля Краусса, бывшего директора Alaska Native Languages Center (Центра коренных языков Аляски) университета Фэрбенкса (Аляска): «Я поражен, даже шокирован тем, что будучи революционерами, первооткрывателями феномена культурного релятивизма, в своих материалах Джесуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции [Боас, Иохельсон и Богораз] не выразили своего протеста и даже сожаления по поводу жесткого колониального подавления языков и культур, наблюдаемого в то время» [Krauss 2003: 215].

советскую политику, хотя та и противоречила его воззрениям, определившим в свое время идею создания «Комитета Севера». «Бывший “популист” [=участник партии «Народная воля»] отказывался от своего прежнего убеждения в необходимости защищать культуру туземцев Сибири от русификации», — пишет Сергей Кан [Кан 2006: 50]. Именно в этой связи и в контексте дебатов, разгоревшихся в сентябре 1928 г. в Нью-Йорке, Иохельсон в своей речи, произнесенной на том же конгрессе после Богораза (см.: [XXIII International Congress 1930: 445–450]), публично занял критическую позицию в отношении советской политики в Сибири, которую тот отстаивал [XXIII International Congress 1930: 451–454]. В других его опубликованных работах данная позиция не проявилась — возможно, даже не столько по причине академического нейтралитета, сколько из-за «предвзятой» убежденности в пользе для Сибири русского просвещения, как то полагают Эрих Кастен и Михаэль Дюрр [Kasten, Dürr 2016: 26]. Как мы уже поняли из процитированной выше тирады Иохельсона в финале его книги «Коряки», защита независимости сибирских культур вполне может совмещаться (по крайней мере, как считают исследователи) с образовательной миссией людей науки (тезис Иохельсона) или же советского государства (тезис Богораза). Сам Боас также коснулся проблемы открытости индейцев «современному миру», представив ее в некотором отношении как явление позитивного порядка (см.: [Joseph 2017: 131]). В целом, даже у Боаса отношение к Советскому Союзу было далеко не отрицательным, по крайней мере до начала 1930-х гг.: еще в 1928 г., например, вместе с Богоразом он разработал механизм возможного обмена студентами между США и СССР, несмотря на отсутствие дипломатических отношений между обеими странами. Сергей Кан рассказывает, как Боас «перепрофилировал» таким образом одну русскую, весьма просветски настроенную студентку Юлию Аверкиеву, так что в итоге она сопровождала своего «папу Франца», как она стала называть Боаса, в его экспедиции в Форт Руперт к индейцам квакиутль. Впрочем, переписка, которую они вели после возвращения молодой женщины в Советский Союз, с 1931 по 1937 г., показывает тем не менее «сильные политические разногласия между молодой коммунисткой и старым демократическим со-

циалистом» [Кан 2006: 53], а также непонимание Боасом догматизма своей корреспондентки, посвятившей свою диссертацию теме «рабства» у индейского народа квакиутль. Игорь Крупник [Krupnik 1998: 208], а затем и Сергей Кан прокомментировали в своих трудах символический эпизод, который произошел в 1933 г. Богораз, опубликовавший в это время в журнале «Советская Этнография» работу Боаса «Задачи антропологического исследования», сопроводил ее крайне полемическим комментарием, критикуя «аполитичный» этнографический подход своего американского коллеги, который «безнадежно потерялся в собственных противоречиях» [Кан 2006: 33 sq]. Была ли эта критика своего рода «эзоповым языком», тактикой, направленной на то, чтобы получить разрешение на публикацию текста? Во всяком случае, в следующем году Богораз переиздал на русском языке уже собственную монографию о чукчах, также снабдив ее саморазоблачительным предисловием. И все же в последующие годы (а он умер в 1937 г.) он оказался вытесненным из академических институтов, что в свою очередь положило конец сотрудничеству, которое Боас стремился развивать между обеими странами, пока это еще представлялось возможным.

#### IV. Иохельсон, Боас, религия и языкознание

Подход к религиям и сибирским языкам у Иохельсона также является крайне значимой составляющей его отношений с Боасом. Здесь следует напомнить, что Иохельсон, как и Богораз, и Штернберг, происходил из очень религиозной еврейской семьи, но все они отреклись от иудейства, приняв участие в революционной деятельности, а Богораз к тому же еще в 1885 г. перешел в православие<sup>28</sup>. Франц Боас тоже был родом из еврейской семьи, но гораздо более светской и либеральной, однако и он всю свою жизнь сохранял достаточно явную дистанцию по отношению к религии. Причины возникшего у всех этих исследователей интереса к религиозной этнографии не легко определить, и тема эта сама по себе заслуживает углубленного изучения, которое,

---

<sup>28</sup> Именно после этого обращения тот, кто ранее носил имя Натана Менделевича, становится Владимиром Богоразом, при этом сохранив псевдоним Тан для своих литературных публикаций [Krumholz, Winterschladen 2016: 227].



вероятно, позволит в дальнейшем лучше дифференцировать их научные пути. Сопоставительное изучение этих четырех исследователей тем более интересно, что оно заставляет отказаться и от необоснованных обобщений, и от слишком быстрого установления причинно-следственных связей.

Еще в 1925 г. Богораз и Штернберг опубликовали на английском языке обобщающие исследования о категориях того, что они тогда называли «первобытной религией»: Богораз заинтересовался «идеями пространства и времени» [Bogoras 1925: 205–266]<sup>29</sup>, а Штернберг понятием «богоизбранность» [Sternberg 1925: 472–512]. В 1936 г., почти через 10 лет после смерти Штернберга (1927), в Ленинграде посмертно был опубликован на русском языке сборник его работ о «первобытной религии» [Штернберг 1936]. На излете своей карьеры Богораз пропагандировал утвержденный в Советском Союзе официальный атеизм. Будучи вытесненным на периферию академической жизни в области этнологии, он взял на себя миссию антирелигиозной пропаганды: в 1930 г. он организовал большую выставку на эту тему в Зимнем Дворце в Ленинграде под грифом Музея антропологии и этнографии, а затем «увечковечил это предприятие», приняв участие в создании Музея истории религии и атеизма. Роберта Амайон в своей монографии «Охота за душой» («La chasse à l'âme») отмечала, что подобного рода пропаганда проводилась также и на местном уровне, как, например, в случае создания в 1937 г. Антирелигиозного бурят-монгольского музея, историю которого она изучала<sup>30</sup>. Богораз вынужден был также вести антирелигиозную пропаганду, публикуя такие тексты, как «Религия как препятствие на пути строительства социализма среди малочисленных народов севера» (1932) (см.: [Кап 2006: 46]). Ивонна Крумхольц и

<sup>29</sup> Единственный текст Богораз, вышедший на французском языке в 1904 г., назывался «Религиозные представления чукчей» (переведен с русского Ж. Деникером) [Bogoras 1904: 341–355].

<sup>30</sup> Ср.: «Следует отметить, что в этот период религиозная практика действительно идет на спад, не только из-за репрессий и пропаганды, но также из-за своего рода усталости от традиции, соблюдение которой больше не предписывается никакой институцией. А также из-за спонтанного отказа от практики, который впервые оказывается возможным» [Hamayon 1990: 57].

Маттиас Винтершладен отмечают, что Иохельсон, в отличие от своих двух коллег, все же сохранял связь с иудаизмом, поскольку, поселившись в Нью-Йорке в 1922 г., он стал публиковаться в ежедневной нью-йоркской газете «*Jewish Daily Forward*» [Krumholz, Winterschladen 2016: 227], которая выходила на идише и на английском языках. Это сотрудничество однако было не столько показателем чисто «конфессиональной» принадлежности, сколько признаком умеренно социалистской ориентации и привязанности к культуре еврейских иммигрантов из России и Восточной Европы.

Подход к сибирским религиям, применяемый участниками так называемой «этнотройки», в целом носил крайне дистанцированный характер и был далек от форм включенного наблюдения, предполагающего порой даже обращение в веру и инициацию, которые практикуют в наше время некоторые этнологи, изучающие различные религии и, в частности, шаманизм. Эта дистанция не была «вторичным продуктом» академизма или же, напротив, идеологизации, носившей политический характер. Она была скорее следствием их ранней приверженности к эволюционистской теории, от которой на самом деле не смог отказаться ни один из трех этнологов. Согласно этой теории, феномены религиозных верований представлялись «стадией», которой уготовано рано или поздно перейти к более современному этапу, каковым является секуляризация. У Иохельсона отказ от разграничения «магии» и «религии», проведенной Фрезером, по причине того, что «наблюдение за жизнью даже самых отсталых народов [*sic*] выявляет присутствие в ней сложных верований и развитых ритуалов» [Jochelson 1926. Т. II: 137], как и констатация присутствия в религиях «наиболее примитивных народов» элементов одновременно архаичных и относимых к более поздним формам религии (в частности, он отмечает форму «первобытного монотеизма» у якутов, тунгусов, коряков и юкагиров), — все это не исключает «той общей схемы религиозной эволюции», которую Богораз описал в «Чукчах». Иохельсон подчеркивает, что эту «эволюционную схему» не следует путать с «исторической преемственностью» [Jochelson 1926. Т. II: 137]. Таким же образом разграничение шаманизма «семейного» и «профессионального», специализирующегося

на врачевании и постепенно занимающего место семейного, соответствует все еще довольно традиционной эволюционистской модели, принятой социологами и антропологами начала XX века (разделение труда и специализация должны были прийти на смену недифференцированной социальной организации). Ивонна Крумхольц и Маттиас Винтершладен отметили, в частности, что Иохельсон, говоря о коряках, свел к минимуму значимость женщин-шаманов, поскольку их деятельность истолковывалась как пережиток ранней и уже устаревшей стадии перехода шаманизма к «профессиональной» деятельности [Krumholz, Winterschladen 2016: 252].

Пропаганда понятия «профессиональный шаманизм» предполагала пересмотр традиционных представлений о «патологических истоках» шаманского призвания (то, что иногда называлось «арктической истерией»), которые все еще присутствовали в более раннем труде Иохельсона о коряках и Богораза о чукчах [Krumholz, Winterschladen 2016: 237 sq]. Однако этот отказ считать шаманизм родом психического заболевания сопровождался у Иохельсона другой достаточно классической тенденцией — интерпретировать «профессиональный шаманизм» как род театральной игры. Понятие «перформанс» хорошо отражает эту полисемию. Одним из наиболее ценных материалов в его исследованиях шаманизма стало детальное описание костюмов шаманов (с использованием трех типов источников — словесного описания, фотографии и рисунка, например, для детали подвески), а также элементов «материальной культуры», участвующих в церемонии. Акцент, сделанный на роли костюмов, украшений и сакральных предметов, также был способом подчеркнуть театральный характер шаманских церемоний (письмо Иохельсона к Боасу от 2 августа 1913 г., архив APS). Иохельсон был крайне озабочен точностью воссоздания используемых в обрядах артефактов. В своих переездах между Нью-Йорком и Санкт-Петербургом он сожалел о том, что не всегда имел в распоряжении собранные им предметы. Например, летом 1913 г., находясь в России, он попросил Боаса отправить ему фотографии двух частей шаманских костюмов, хранящихся в Американском музее естественной истории, с целью проверить деталь, которая, как он заметил, имела ключевое значение для сравнения ритуалов

разных «племен» и «понимания шаманизма». В другом случае он упоминает в письме к Боасу от ноября 1925 г. о своем намерении вернуться в Россию и отмечает, что это возвращение было бы полезно его работе, «потому что [собственная его] коллекция [находится] в России» (письмо Иохельсона к Боасу от 12 ноября 1925 г., архив APS). Коллекции, в которые входят приобретенные Иохельсоном предметы и, в частности костюмы шаманов, сегодня представляют, по словам якутских искусствоведов Владимира Иванова-Унарова и Зинаиды Ивановой-Унаровой, ценнейшие свидетельства для исторической реконструкции сибирского костюма и служат источником вдохновения для современных сибирских художников<sup>31</sup>.

Натан Шлангер проанализировал то воздействие, которое понятие «материальная культура» оказало на школу Ф. Боаса. В термине «материальная культура» (*material culture*), который появляется в «Коряках» Иохельсона (1908), а затем в «Чукчах» Богараза и «Юкагирах» Иохельсона (1926), он видит сильное воздействие семантики немецкого *Kultur* с его собственными коннотациями, ориентированных на «символическую сущность» материальных объектов. Шлангер отмечает размежевание между этим исследовательским направлением, делающим акцент на символике предметов, которые в большинстве используются в ритуалах, и, с другой стороны, более ранней американской антропологической традицией, представленной Бюро американской этнологии (Смитсоновским институтом) в Вашингтоне, делавшей упор скорее на «технологические» аспекты инструментов и предметов обихода. А за этим скрывалась цель вписать специфический характер индейских предметов в историю технологической эволюции и подготовить тем самым восприятие современными индейцами «цивилизованных» технологий [Schlanger 1999: 483–512]<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> В. Иванов-Уваров и З. Иванова-Уварова, изучавшие собрания Американского музея естественной истории, описали возможности нового использования и нового восприятия результатов Дженсуповской экспедиции в России в 1990-е гг. [Ivanov-Unarova, Ivanova-Unarova 2003: 336–347]. Они же перевели на русский язык «Юкагиров» Иохельсона.

<sup>32</sup> См. также главу «Технология Нового Света: “деятельный” эволюционизм и идеологическое искушение в Бюро американской

Натан Шлангер связывает развитие термина «материальная культура» исследователями школы Ф. Боаса с анти-эволюционистской ориентацией, порывавшей с традицией первых американских антропологов, которые были в большинстве своем миссионерами. Этот разрыв, который, по его мнению, приводил к вычленению «различий» и «экзотики» там, где эволюционисты искали общие точки и возможности сближения, предполагал не столько новые «символические» интерпретации (Боас систематически избегал их в своих текстах), сколько открытие той связи, что существует между предметом и *речевым актом*.

Уход Боаса из Музея естественной истории Нью-Йорка в 1905 г. после 10 лет, которые он посвятил сбору и систематизации «предметов», отражает прежде всего его все более настойчивое желание участвовать в учебном процессе (в Колумбийском университете) и готовить своих учеников прежде всего к полевой этнологии, ориентированной главным образом на сбор языковых материалов. Материальные артефакты, которыми интересовался этнолог, были неразрывно связаны с языком, в его задачу входило «заставить говорить» информантов о предмете, показать один и тот же предмет разным собеседникам, чтобы узнать то, что они могут рассказать о нем, и внимательно следить за тем, чтобы предметы больше не рассматривались отдельно от языкового контекста [Kalinowski 2015: 113–132]<sup>33</sup>. Первые антропологи Бюро Американской этнологии, деятельность которых изучал Натан Шлангер, зачастую были превосходными лингвистами, что в особенности ценил Боас.

Если разрыв с предшествующей традицией действительно произошел, то он заключался в том, что Боас все более четко ориентировал свои исследования не просто в лингвистическом направлении, но видел прежде всего в языковых актах носителей *работы вариаций*, которые, по его мнению, в других сферах

---

этнологии, 1879-1902» в [Schlanger 2012]. Я благодарю Натана Шлангера за предоставление мне данного текста.

<sup>33</sup> Адрес электронного доступа: <http://journals.openedition.org/rgi/1522>; DOI : 10.4000/rgi.1522/).

социальной жизни столь интенсивно не наблюдаются<sup>34</sup>. Технические практики или ритуалы, если речь идет о религии, которая нас здесь преимущественно интересует, характеризуются относительной однородностью по сравнению с сопровождающими их языковыми актами. Таким образом, интерес Боаса к обнаружению вариаций приводит к тому, что он в своих этнологических религиозных исследованиях отдает предпочтение записям формул и заклинаний, используемых в ритуальном контексте. Впрочем, и они тоже обладают достаточным постоянством, но все же более разнообразны, по причине языковых различий, чем организация ритуалов, зачастую аналогичная у разных племен. Отдельные комментарии к ритуалам или ритуальным предметам являют собой в ряде случаев дополнительные и порой даже более выразительные элементы вариации. Тот факт, что Иохельсон в «Юкагирах», уделив большое место описанию шаманских сеансов и различных ритуалов, сопроводил это текстом формул заклинаний и песен, также свидетельствует о непосредственном влиянии «методики» Боаса.

Такое внимание Боаса к словесным вариациям дополнительно провоцировало его интерес к *форме* собранных текстов, их *звучанию*, что не исключало возможности их перевода на другие языки, но приоритет при этом отдавался первоначальному прослушиванию их на локальных языках и на необходимость транскрипции. Вероятно, можно также отнести к методологическим принципам Боаса тот факт, что Иохельсон в «Юкагирах» воспроизводит тексты на языке оригинала с подстрочным переводом, вместо того чтобы ограничиться английским переводом без опоры на местный язык, как это он делал в «Коряках», что впоследствии заставило задаться вопросом: были ли тексты продиктованы на корякском или на русском языке [Kasten, Dürr 2016: 18]?

Богораз, в публикациях которого важное место также занимает лингвистика, упоминает во введении к своей книге «Корьяк Texts» («Тексты коряков», 1917) о том, как он смог помочь Иохельсону в понимании корякских языков, родственных

---

<sup>34</sup> См. мое предисловие к антологии текстов Боаса [Boas 2017: 7–23] и введение к разделу «Ритуалы и тайные общества» того же издания [Boas 2017: 275–289].

языкам чукчей (последний он хорошо знал). В этом же труде он вспоминает, что у Иохельсона был переводчик, «полурусский коряк» по имени Николай Вильхин, который помогал им, когда они собирали легенды в селении Каменское. Наконец, во введении говорится также о фонетике и разнообразии ударений, которые меняются в зависимости от того или иного диалекта, что каждый раз требует внесения изменений в транскрипцию [Bogoras 1917: 1–4]. Описывая проект обмена студентами, который Боас и Богораз хотели осуществить в конце 1920-х гг., Сергей Кан приводит текст письма Боаса к Богоразу с требованиями к тому, кто направляется в индейское племя тлингитов: «Отобранный для этого человек должен обладать очень хорошей языковой подготовкой и быть в состоянии точно записывать тексты. Особенно необходимо, чтобы он был знаком с исследованиями музыкального тона, который является исключительно важным элементом тлингитского языка»<sup>35</sup>. Это требование лингвистической компетенции вместе с компетенцией музыкальной должно было соблюдаться неукоснительно: по мнению Боаса, самая важная часть работы этнолога заключается в задаче сохранения языковых артефактов (транскрибированных и записанных как музыкальный текст, а иногда действительно являющийся музыкой, как в случае записи песен), а не в их интерпретации, которую он оценивает как сомнительную и не столь необходимую с научной точки зрения. Так, в 1930 г. Боас опубликовал под названием «Религия индейцев квакиутль» два тома, состоящие исключительно из текстов и переводов без каких-либо комментариев [Boas 1930]; а два года спустя статью «Современные верования индейцев квакиутль», также являющую собой своего рода антологию текстов [Boas 1932: 176 sq]. Во втором томе «Юкагиров», посвященном их религии, Иохельсон также продемонстрировал свою компетенцию этнолога, способного решать профессиональные вопросы благодаря своему «знакомству с языком юкагиров», который он «изучил во время двух пребываний среди них» [Jochelson 1926. Т. II2017(d): 135]. Он был также первым, кто применил в Си-

---

<sup>35</sup> Письмо Боаса к Богоразу от 24 ноября 1928 г. Российский этнографический музей. Ф. 250. Оп. 4. Ед. хр.35. Л. 49–50. Цитируется по: [Кан 2006: 52].

бири восковые цилиндры для аудиозаписей, которые хранятся сейчас в Архиве традиционной музыки в Блумингтоне и в фонограммархиве берлинского Этнологического музея [Kasten, Dügg 2016: 19]. Фонд Иохельсона, посмертно сформированный в архивах Американского музея естественной истории в Нью-Йорке, состоит в основном из лингвистических и текстовых материалов: среди них 81 легенда, записанная у алеутов во время экспедиции Рябушинского, с подстрочным переводом и свободным переводом на английский язык; неизданная работа «Эссе о грамматике алеутского языка»; два других исследования алеутской грамматики и, наконец, подготовительный материал к созданию алеутско-русского словаря.

Если Боас учил своих коллег «нейтралитету», то, несомненно, он проявился в этом стремлении к дословной верности в передаче речей и текстов на местных языках. Именно этот лингвистический подход объединил Боаса, Иохельсона и Богоразу, позволив им остаться единомышленниками до самого конца, несмотря на все исторические перипетии, которые им пришлось пережить. Этот неутомимый интерес к детальному изучению «редких» языков был к тому же не столько результатом учения Боаса, сколько фундаментом и основой взаимопонимания этих трех исследователей, которым он открыл возможность совместной работы. Более скрытым мотивом — а его сполна мог почувствовать только Богоразу как автор поэтических произведений и художественной прозы — было литературное качество ряда собранных текстов. Об этом писал и Боас в своей работе «Поэзия и музыка некоторых племен Северной Америки» (1887), и Иохельсон в книге «Народы Азиатской России» (1928), где в разделе под названием «Поэзия» строгость фактического изложения в конце концов уступила место выражению его восхищения сибирскими песнями и поэмами, которые он «вольно перевел в стихах» на английский язык [Jochelson 1928: 224]<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Прочитируем, к примеру, его перевод любовной песни: «The Song of a Girl // When our camps separated / I looked after him / He is tall like a mountain ash / His hair covered his shoulders / Like black squirrels' tails. / When he disappeared / I lay down in the tent. / Oh, how long is a spring day ? / But the evening came / And through a hole in the tent cover / I saw my love coming / When he came in / And looked at me / My heart melted / Like snow in the sun».



Боас, как мы видели, уже в одной из своих первых работ, в послесловии к «Индийским легендам» («*Indianische Legenden*», 1895), сформулировал свою методологическую установку, отдававшую приоритет вариации над самобытностью, что позволяло использовать варианты для воссоздания динамичной и подвижной картографии хождения мифов и эпизодов мифов между различными племенами. Критерием для выявления вариантов во многих случаях было установление логического несоответствия в мифическом повествовании. Всякую непонятность Боас полагал крайне плодотворным открытием (а вовсе не исследовательской неудачей), поскольку она заставляла обращать внимание на перемещение мифов, которое демонстрировала. «Постоянно встречающееся сочетание элементов легенды, лишенное логической согласованности, свидетельствует о том, что повествование это должно было пережить миграцию», резюмирует он, считая, что конечная цель этнографического изучения легенд — «прослеживать пути перемещений» и констатировать «существование заимствований между соседними племенами» [Boas 2017: 376, 388, 395]. Эта позитивная оценка противоречий и логических несоответствий, обнаруживаемых в собранном материале, была, вероятно, самым оригинальным и наиболее уникальным свойством Боаса, который никогда не боялся столкнуть своего читателя с каталогом зачастую загадочных текстов. Что касается Иохельсона, то он в этом вопросе не стал его последователем и не зашел так далеко в разделении сбора артефактов языковых и мифологических и их интерпретации. В отличие от Боаса, он не отказался от работы со смыслом и герменевтикой своих артефактов и не интересовался тем, что находится по ту сторону понимаемого, даже если и признавал, что коряжки, например, заимствовали «рисунки орнамента у других народов просто ‘по причине их красоты’» [Jochelson 2016: 723 sq] (см. комментарий к этому отрывку в [Kasten, Dürr 2016: 24]). Иохельсон продолжил и значительно развил исследования Боаса также и в области вариации — в первую очередь, как мы видели, собирая мифы и принимая во внимание не только шаманские элементы религиозных практик Сибири. «Аутентичную» религиозную самобытность народов Сибири он не рассматривал изолированно, но признавал их разнообразие

и их религиозную гибридность, которую Боас не смог учесть в своих исследованиях по северо-американской религиозной этнологии. В «Народах Азиатской России» Иохельсон подчеркивал, что Сибирь насчитывает великое множество религиозных верований, как христианских (православных, греко-католических, католических, старообрядческих, протестантских), так и шаманских, и даже мусульманских (суннитских и реже шиитских) и буддистских, к тому же перемешанных между собой и создающих множество конфигураций<sup>37</sup>.

Специфика Сибири изначально исключала схематическое изображение двойного противостояния «исконных» архаичных культов и христианства, искусственно привнесенного миссионерами. Иохельсон был не только знаком с этим религиозным «изобилием», но и страстно любил исключения из правил, и без того очень сложных: так, в «Юагирах» он упоминает одного слепого шамана, не имеющего ни костюма, ни барабана [Jochelson 2017(d): 179], а также неправдоподобно странного тунгусского шамана, исполняющего ритуал у юагиров без знания их языка, используя при этом корякский, которого он тоже не знал, но память о котором активировалась во время шаманского камлания [Jochelson 2017(d): 198].

В более общем плане Иохельсон также старался, гораздо спонтаннее и вместе с тем систематичнее, чем Боас, фиксировать происхождение своих собеседников, информантов, переводчиков, указывая их имена и место, где он записывал речь. Таким образом, индивидуальный характер вариации определялся Иохельсоном более точно, чем Боасом, (Боас не всегда указывал источник текстов, которые издавал, хотя и призывал это делать<sup>38</sup>). Кроме того, Иохельсон включал в свои записи также и описания «погрешностей», спровоцированных присутствием этнографа и, в частности, несоблюдением им религиозных табу. Например, он рассказывал о том, как некоторые ритуальные предметы, которые он хотел забрать с собой, были у него украдены во время перевозки (как, например, шаманский *wooden man* — деревянный человечек [Jochelson 2017(d): 147]).

<sup>37</sup> См. раздел «Религиозная классификация» в [Jochelson 1928: 243–245].

<sup>38</sup> См. превосходный обзор Михаэля Дюрра [Dürr 1992: 108].

В заключение мы приведем его забавный рассказ о путешествии, совершенном юкагирами, боящимися «злого духа, который ловит с помощью слов», в компании «скептического» переводчика и «неверующего» этнолога, собирающего материал:

Из-за [боязни Злого духа, который улавливает с помощью слов], путешествовать нужно в тишине, особенно когда пересекаешь места, где резонирует эхо. Мой переводчик Долганов довольно скептически относился к этому поверью. Однажды, когда мы поднимались по Колыме на лодке в сопровождении нескольких семей юкагиров, нам пришлось пересечь пролив, где удивительным образом отражались звуковые волны. Когда Долганов начал дразнить «духа, который ловит с помощью слов», более легковверные спутники его остановили [Jochelson 2017(d): 153].

Инсценировка этого многократного «эха», которую Боас хотел проигнорировать, дабы убрать эффект «искажения» [Boas 1966: 5], была, безусловно, наиболее ценным контрапунктом Иохельсона к множественным замалчиваниям Боаса.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Сайт Американского музея естественной истории (AMNH): [https://anthro.amnh.org/jesup\\_collection](https://anthro.amnh.org/jesup_collection).
- Сайт Библиотеки Американского философского общества (APS): <http://diglib.amphilsoc.org/islandora/search/Vladimir%20Jochelson?type=dismax>.
- XXIII International Congress of Americanists, New York 1928. Proceedings. New York: Science Press Printing, 1930. P. 445–454.
- Гурвич И.С. Полевые дневники В.И. Иохельсона и Д.Л. Иохельсон-Бродской // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. 1963. Вып. 2. С. 248–258.
- Иохельсон В.И. Коряки : материальная культура и социальная организация = Jochelson, W. The Koryak: material culture and social organization : перевод с англ. / отв. ред. [и автор предисл. Ч. М. Таксами. СПб. : Наука, 1997. 238 с.
- Комаров В.Л. Путешествие по Камчатке в 1908–1909 г. — (Камчатская экспедиция Федора Павловича Рябушинского, снаряженная при содействии Императорского Русского географического общества. Ботанический отдел. Вып. 1. М. : тип. П.П. Рябушинского, 1912).

- Сибирь глазами этнографов начала XX века: фотоиллюстративные коллекции В.И. Иохельсона и А.С. Форштейна в собрании Музея антропологии и этнографии, Санкт-Петербург: <http://web1.kunstkamera.ru/exhibition/ioh/eng/odegda/4404-108.shtml>.
- Сирина А.А.* «Скоро будет два года, как мы занимаемся экспедиционными работами...» Неизвестные письма И.В. Иохельсона и В.Г. Богораза из Сибирской (Якутской) экспедиции // ИЛИН. Историко-географический, культурологический журнал. 2007. №5 (48). С. 91–96.
- Сирина А.А., Шинковой А.И.* Неизвестное наследие Сибирской (Якутской) экспедиции (1894–96 гг.): письма В.И. Иохельсона во ВСОИРГО // Расы и народы. Ежегодник. 2007. Вып. 33. С. 331–368.
- Шенталинская Т.С.* Не прошло и ста лет. Фонографические записи русского фольклора Северо-Тихоокеанской экспедиции // Живая старина. 1999. № 2. С. 31–34.
- Шенталинская Т.С.* Фольклорные ипостаси (новые факты по материалам американской Северо-Тихоокеанской экспедиции) // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 43–49.
- Штернберг Лев.* Первобытная религия в свете этнографии / Исследования, статьи, лекции. Л.: Институт Народов Севера, Научно-исследовательская Ассоциация, 1936.
- Якубовская Е.И.* Традиционный фольклор русского населения Анадыря и Колымы в записи В. Г. Богораза и В. И. Иохельсона // Русский фольклор. СПб.: Наука, 2008. Вып. 33. С. 181–246.
- Якубовская Е. И.* Русский фольклор и христовские песнопения на Анадыре и Колыме в записи В. Г. Богораза, В. И. Иохельсона и Я. Строецкого (1900–1903 гг.) // Русский фольклор. СПб.: Наука, 2008. Вып. 33. С. 58–178.
- Bergland K., Dirks M.* Aleut Tales and Narratives. Fairbanks: Alaska Native Language Center, 1990.
- Bloch A., Kendall L.* The Museum at the End of the World: Encounters in the Russian Far East. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Boas F.* Current Beliefs of the Kwakiutl Indians // The Journal of American Folklore. 1932. № 45 (176).
- Boas F.* Die Entwicklung der Mythologie der Indianer der Nordpazifischen Küste // Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas. Berlin: Asher & Co., 1895.
- Boas F.* Kwakiutl Ethnography / éd. par H. Codere. 1966.
- Boas F.* L'évolution des mythologies des Indiens de la côte du Pacifique Nord // Boas F. Anthropologie amérindienne. Paris: Champs Flammarion, 2017. P. 367–391.
- Boas F.* Rituels et sociétés secrètes // Anthropologie amérindienne. Paris: Champs Flammarion, 2017. P. 275–289.
- Boas F.* The Kwakiutl Indians. Part I: Texts. Part II: Translations. New York: Columbia University Press, 1930.

- Bogoras W.* Ideas of space and time in the conception of primitive religion // American Anthropologist. 1925. № 25/2. P. 205–266.
- Bogoras W.* Idées religieuses des Tchouktchis // Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris. 1904. № 1. P. 341–355.
- Bogoras W.* Introduction // Koryak Texts. Leyden: E.J. Brill, 1917. P. 1–4.
- Brandisauskas D.* Waldemar Jochelson — a prominent ethnographer of north-eastern Siberia. Acta Orientalia Vilnensia. 2009. № 10/1–2.
- Camille J.* Introduction de la section «Migrations, anthropométrie» // Franz Boas, Anthropologie amérindienne / choix de textes présentés par C. Joseph et I. Kalinowski. Paris: Champs Flammarion, 2017. Pp. 117–135.
- [Dürr, Kasten, Renner (éds.)] Franz Boas: Ethnologe–Anthropologe–Sprachwissenschaftler. Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen / M. Dürr, E. Kasten, E. Renner (éds.). Wiesbaden: Reichert, 1992.
- Dürr M.* Die Suche nach «Authentizität»: Texte und Sprachen bei Franz Boas // Franz Boas: Ethnologe–Anthropologe–Sprachwissenschaftler. Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen. Wiesbaden: Reichert, 1992. P. 103–124.
- Gernet K.* Vladimir Germanovič Bogoraz (1865–1936). Eine Bibliographie. Muenchen, 1999.
- Hamayon R.* La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Nanterre: Société d'ethnologie, 1990.
- Ivanov-Unarov V., Ivanova-Unarova Z.* The Revitalization of the traditional Culture of Northeast Siberia. The Role of the Jesup Expedition // Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition / éd. par L. Kendall et I. Krupnik. Washington: Arctic Studies Center / National Museum of Natural History / Smithsonian Institution, 2003. P. 336–347.
- Jochelson W.* Die Riabouschinsky-Expedition nach Kamtschatka // Globus. 1908. № 94, P. 224–225.
- Jochelson W.* Some notes on the traditions of the natives of Northeastern Siberia about the Mammoth // The American Naturalist. 1909. № 43/505. P. 48–49.
- [*Jochelson W.*] The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. By Waldemar Jochelson. Leiden: Brill, 1924–1926. (The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History. New York; Vol. 9. P. 1–2).
- Jochelson W.* Peoples of Asiatic Russia. American Museum of Natural History, 1928.
- Jochelson W.* Religious Classification // Jochelson W. Peoples of Asiatic Russia. American Museum of Natural History, 1928. P. 243–245.
- Jochelson W.* The Koriak, Part I, II / éd. et préf. par E. Kasten et M. Dürr. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2016.
- Jochelson W.* Aus dem Fernen Osten Russlands: Deutschsprachige Schriften (1881–1908) / éd. et préf. par E. Kasten. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2017 (a).
- Jochelson W.* Die Riabouschinsky-Expedition nach Kamtschatka // Aus dem Fernen Osten Russlands: Deutschsprachige Schriften (1881–1908) / éd. et

- préf. par E. Kasten. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2017. P. 147–152 (b).
- Jochelson W.* Über asiatische und amerikanische Elemente in den Mythen der Koriaken, von Waldemar Jochelson, St. Petersburg. XIV. Amerikanistenkongreß. Stuttgart, 1904 // Jochelson W. Aus dem Fernen Osten Russlands : Deutschsprachige Schriften (1881–1908) / éd. et préf. par E. Kasten. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2017. P. 139–146 (c).
- Jochelson W.* The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus / éd. par E. Kasten et M. Dürr, préf. de Tom Miller. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2017 (d).
- Jochelson Waldemar.* The Kamchadals / éd. par David Koester. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien. (В печати)
- Jochelson-Brodsky Dina.* Zur Topographie des weiblichen Körpers nordostsibirischer Völker. Inaugural-Dissertation. Medizinische Fakultät der Universität Zürich, 1906.
- Kalinowski I.* Franz Boas, le Musée d'Histoire Naturelle de New York et la Galerie de Dresde // Revue germanique internationale. 2015. № 21. P. 113–132 (адрес электронного доступа: <http://journals.openedition.org/rgi/1522>; DOI : 10.4000/rgi.1522/).
- Kalinowski I.* Présentation // Boas Franz. Anthropologie amérindienne. Paris: Champs Flammarion, 2017. P. 7–23.
- Kamchadal Texts Collected by W. Jochelson / éd. par Dean Stoddard Worth. Gravenhage: Mouton, 1961.
- Kan S.* «My Old Friend in a Dead-end of Empiricism and Skepticism». Bogoras, Boas and the Politics of Soviet Anthropology of the Late 1920s — Early 1930s // Histories of Anthropology Annual. Vol. 2 / éd. par R. Darnell and F.W. Gleach. Lincoln: University of Nebraska Press, 2006. P. 32–68.
- Kan S.* Lev Shternber : Anthropologist, Russian Socialist, Jewish Activist. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.
- Kasten E. (éd.).* Reisen an den Rand des Russischen Reiches: die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2013.
- Kasten E., Dürr M.*. Jochelson and the Jesup North Pacific Expedition. A new approach in the ethnography of the Russian Far East // W. Jochelson. The Koriak, Part I, II / édité et préfacé par E. Kasten et M. Dürr. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2016. P. 9–34.
- Kasten E.* Vom politisch Verbannten zum bedeutenden Ethnologen. Waldemar Jochelson und die Sibirjakov-Expedition (1894–1897) // Aus dem Fernen Osten Russlands: Deutschsprachige Schriften (1881–1908) / éd. et préf. par E. Kasten. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2017. P. 9–33.
- [*Kendall, Krupnik*]. Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition / éd. par L. Kendall et I. Krupnik. Washington: Arctic Studies Center / National Museum of Natural History / Smithsonian Institution, 2003.

- Kendall L., Mathe B., Miller T. R.*. Drawing Shadows to Stone: The Photography of the Jesup North Pacific Expedition 1897–1997. New York: American Museum of Natural History, 1997.
- Knüppel M.* Paraphernalia zu einer Biographie des Sibiristen, Anthropologen und Archäologen Vladimir Il'ič Jochel'son (1855/1937). Wiesbaden: Harassowitz, 2013.
- Koester D.* Asdiwal revisité : Boas et Lévi-Strauss face à un «petit» mythe du Kamtchatka (ethnographiques.org, 2005. № 8, novembre. Адрес электронного доступа: <http://www.ethnographiques.org/2005/Koester.html> (дата обращения 7 декабря 2017).
- Krauss M.* The Languages of the North-Pacific Rim, 1897–1997, and the Jesup Expedition // Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition / éd. par L. Kendall et I. Krupnik. Washington: Arctic Studies Center / National Museum of Natural History / Smithsonian Institution, 2003.
- Krumholz Y., Winterschladen M.* Zwei Schriften — Zwei auseinander divergierende Darstellungen? Oder: warum Vladimir Jochel'son für die Jesup North Pacific Expedition zwei unterschiedliche Werke verfaßte. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Schamanismusedarstellung // Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie : Die Jesup North Pacific Expedition (1897–1902) im Nordosten Sibiriens. Fürstenberg/Havel, Kulturstiftung Sibirien, 2016.
- Krupnik I.* Understanding reindeer pastoralism in a modern Siberia // Ginat J., Khazanov A. (eds.) Changing Nomads in a Changing World. Brighton: Sussex Academic Press. 1998.
- Laurière Christine.* L'anthropologie et le politique, les prémisses. Les relations entre Franz Boas et Paul Rivet (1919–1942) // L'Homme. 2008. № 187–188. P. 69–92.
- Lejeal L.* Le Congrès de Stuttgart // Journal de la Société des Américanistes. 1906. № 3/1. P. 123–134.
- Lévi-Strauss C.* La Structure des mythes [1955] // Anthropologie structural. Paris: Plon, 1958.
- Schlanger N.* De la Rédemption à la sauvegarde: contenu et contexte de la technologie du Bureau of American Ethnology // Jamard J.L., Montigny A., Picon F.R. (éds.). Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell. Paris: L'Harmattan, 1999. P. 483–512.
- Schlanger N.* La technologie du Nouveau Monde: évolutionnisme 'activilal' et rédemption idéologique au Bureau of American Ethnology, 1879–1902 // De la technologie au patrimoine: histoire et politique de l'archéologie, mémoire d'habilitation. Paris: INHA, 2012.
- Sternberg L.* Divine election in primitive religion (including material on different tribes of N.E. Asia and America // XXVIe Congrès international des Américanistes. Göteborg, 1925. P. 472–512.
- Vakhtin N.B.* Franz Boas and the Shaping of the Jesup Expedition Siberian Research, 1895–1900 // Gateways. Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897–1902, 2001.

*Winterschladen M., Ordubadi D., Dahlmann D. (éds.). Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie: Die Jesup North Pacific Expedition (1897–1902) im Nordosten Sibiriens. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2016.*

*Winterschladen M. Zwischen Revolution und Wissenschaft. Jochelson, Bogoraz und die Verflechtung von Wissenschaft und Politik — ein biographischer Zugang // Auf den Spuren der modernen Sozial- und Kulturanthropologie: Die Jesup North Pacific Expedition (1897–1902) im Nordosten Sibiriens. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2016.*

*Перевод с франц. Киры Ермиловой*



**СИБИРЬ  
И  
ДУХОВНЫЕ  
ПРАКТИКИ:  
ФОЛЬКЛОР  
И ЭТНОГРАФИЯ**



*Никита Константинов*

## ОБ ОДНОЙ ТЕМЕ В СЮЖЕТНОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ЭПОХИ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ<sup>1</sup>

**Сведения об авторе:** Константинов Никита Александрович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Горно-Алтайского государственного университета (Горно-Алтайск, Россия).

**E-mail:** nikita.knstantnv@yandex.ru

**ORCID** 0000-0002-8897-8454

**Аннотация:** В статье рассматривается сюжетное искусство населения Центральной Азии. Основное внимание уделено сценам боя и охоты, поскольку они являлись самыми популярными сюжетами в центрально-азиатском искусстве эпохи раннего Средневековья. Логика развития сюжета охоты и войны представлена следующим образом. В начале I тыс. н.э. в искусстве населения Средней Азии появляются боевые и охотничьи сюжеты, схожие по иконографии с иранскими образцами, хорошо известными по изображениям на предметах сасанидской торевтики. Чуть позднее, в предтюркское и раннетюркское время, подобные сцены фиксируются на территории Саяно-Алтая, в памятниках таштыкской культуры (тепсейские планки). В раннем средневековье сцены боя и охоты уже господствуют в прикладном и наскальном искусстве населения Центральной Азии. В новой среде сюжеты, схожие по иконографии и стилистике, приобретают несколько другую смысловую нагрузку. Эти сюжеты, или, по крайней мере, значительная их часть, входят в поминальную традицию и по своему смысловому назначению близки к жанру панегирика. Таким назначением они сближаются с руническими эпиграфическими надписями, а в некоторых случаях даже являются иллюстрациями к поминальным текстам. После западных завоеваний, в этом значении изображения тюркских воинов появляются в Средней Азии; близкие сюжеты зафиксированы в это время также и в Поволжье.

**Ключевые слова:** Центральная Азия, раннее средневековье, тюркское время, наскальное искусство, гравировки.

---

<sup>1</sup> Работа подготовлена в рамках гранта Президента РФ МК-1837.2017.6 «Изучение археологических комплексов Юго-Восточного Алтая в контексте реконструкции процессов освоения человеком высокогорных ландшафтов в раннем железном веке и средневековье».

*Nikita Konstantinov*

THE THEME OF HUNTING IN THE FIGURATIVE ART  
OF THE POPULATION OF CENTRAL ASIA IN THE EARLY  
MIDDLE AGES

**Information about the author:** Nikita A. KONSTANTINOV — PhD in History, Senior Researcher, Gorno-Altai State University (Gorno-Altai, Russia)

**E-mail:** nikita.knstantinov@yandex.ru

ORCID 0000-0002-8897-8454

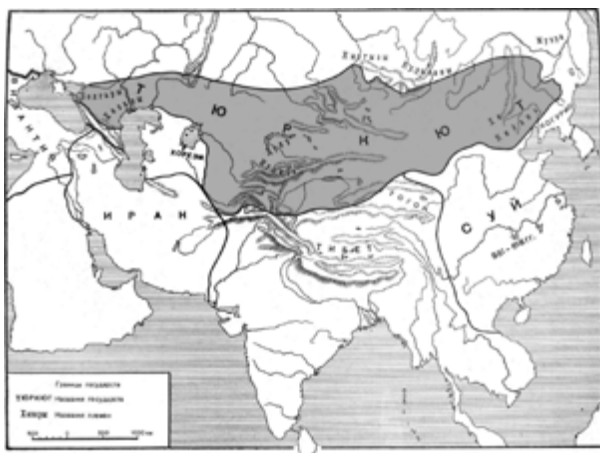
**Abstract:** The paper deals with the art of the population of Central Asia in the early Middle Age. The main attention is paid to the scenes of battle and hunting, as they were the most popular subjects in Central Asian art in the period. The line of development of the plot of hunting and battle corresponds to following pattern. In the beginning of the 1st millennium AD in the art of the population of Central Asia, battle and hunting scenes appear, similar in iconography to Iranian models, which are well known from the images on the Sasanid toreutics. A little later in the pre-Türkic and early Türkic times, such scenes are recorded on the territory of the Sayan-Altai region, in the monuments of the Tashtyk culture (the Tepsei planks). In the early Middle Ages, the scenes of battle and hunting already dominate the applied and rock art of the population of Central Asia. In the new environment, similar in iconography and stylistics scenes acquire a slightly different meaning. These picture stories, or at least a significant part of them, were part of the memorial rites and, in terms of their meaning, are close to the genre of panegyrics. With this appointment, they come close to runic epitaphic inscriptions, and in some cases it even looks like illustrations to memorial texts. In this sense, images of Turkic warriors appear after their military campaigns in the west, on Tien Shan mountains and in the Volga region.

**Key words:** Central Asia, early Middle Ages, Turkic time, rock art, engraving.

Степи Евразии, протянувшиеся на огромные расстояния с запада на восток, от Причерноморья до Манчжурии, во все времена служили своего рода коридором, по которому проходил культурный, генетический и языковой трансфер. На степных пространствах образовывались большие этнические, этносоциальные и государственные объединения, близкие в хозяйствен-

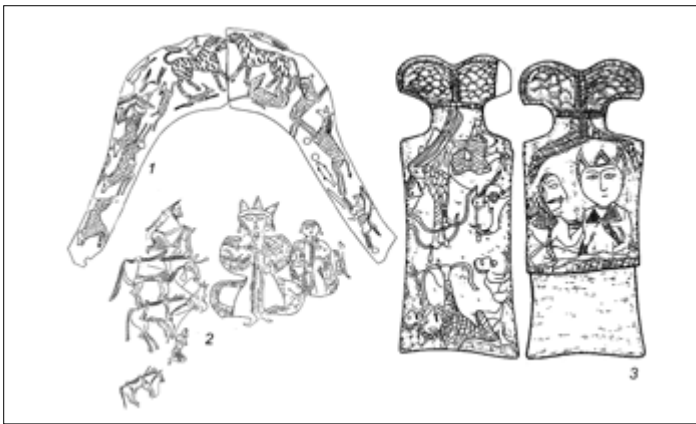
ном и культурном плане. Основу их составляло подвижное скотоводческое население. В раннем железном веке это были культуры скифо-сибирского мира, затем на этом пространстве создали, как считается, первую кочевую империю хунны (гунны). В эпоху раннего Средневековья, которое ограничено второй половиной I тысячелетия — началом II тысячелетия нашей эры, важным фактором для распространения общих культурных элементов на пространствах пояса степей и прилегающих территориях стало образование Тюркского каганата и последующих государств, образовавшихся после его распада.

Созданию каганата предшествовало переселение в 460 году из Синцзяна(?) «500 семейств Ашина» на Алтай, где они, «вобрав в свой состав местных жителей» [Кляшторный, Савинов 2005: 76], взяли себе имя «тюрк», о чем сообщают китайские источники. На Алтае тюрки занимались железоплавильным производством, поставляя железо и изделия из него господствовавшим на тот момент в Монголии жужаням. Особо большое количество памятников железоплавильного производства сохранилось в Курайской и Чуйской межгорных котловинах в южной части современной Республики Алтай. Обладая таким важным для своего времени ресурсом, как железо, тюрки накопили мощную военную силу и смогли не только разгромить в 551 г. своего сюзерена жужаней, но и завоевать огромные пространства от Корейского полуострова на востоке до Черного моря на западе.



Илл. 1. Тюркский каганат на карте Евразии

Огромные пространства, объединенные тюрками под своей властью, стали единым пространством, на котором получили развитие общие культурные элементы, что хорошо прослеживается на археологическом материале. Замечательные образцы изобразительного искусства тюрков и близких им народов Южной Сибири и Центральной Азии были открыты благодаря изучению находок, обнаруженных во время раскопок на могильнике Кудырге на Алтае, Копенском чаатасе в Минусинской котловине, а также других памятников [Мухарева 2007. С. 12]. Илл. 2 — 1, 2. По аналогии с изображениями на этих изделиях были датированы сцены, запечатленные на скалах.



Илл. 2. Тюркские гравировки на различных предметах. 1, 2 — Кудырге, Алтай; 3 — Сутуу-Булак, Кыргызстан

Сейчас в Центральной Азии известно значительное количество памятников изобразительного искусства в виде многочисленных наскальных рисунков, каменной скульптуры, предметов прикладного искусства. Наибольшее внимание заслуживает сюжетное искусство, обладающее весьма особой информативностью. Именно этой теме посвящена данная работа.

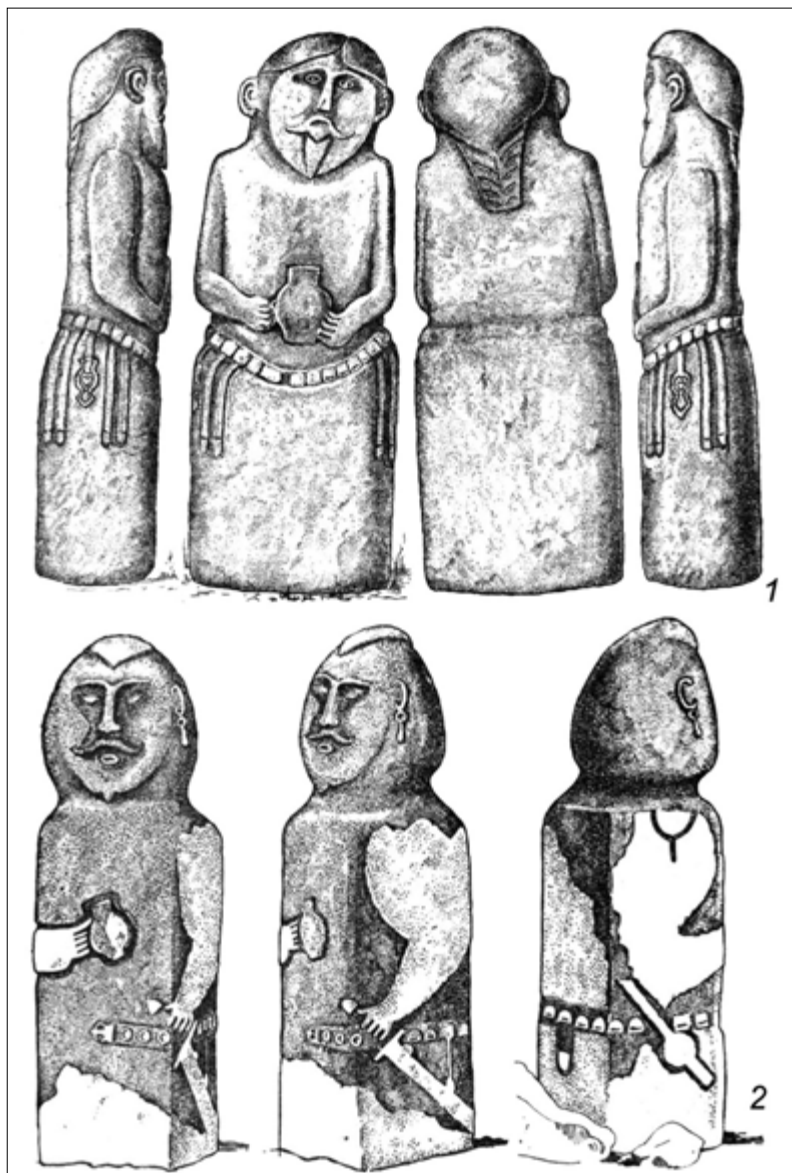
Сюжеты тюркского искусства довольно разнообразны. Известны так называемые сцены коленопреклонения (обычно они размещались в нижней части каменных изваяний); изображения сидящих вместе мужчины и женщины или женщины и ребенка (по мнению некоторых исследователей, это было от-

ражением «семейной идиллии» [Худяков, Табалдиев, Солтобаев 1997: 146]); Илл. 2 — 2, 3) изображения животных, а также другие сюжеты. Вопрос семантики этих сцен достаточно сложен и исследователи не пришли, да и вряд ли когда-либо придут к единому мнению об их интерпретации.

Нужно отметить, что при всем разнообразии сцен центральным образом изобразительного искусства народов Центральной Азии стал мужчина-воин, совершающий разные подвиги — в бою, а в мирное время на охоте. Основным персонажем в повествовательных сценах становится герой, являющийся, вероятно, какой-то конкретной, пусть и легендарной личностью. То есть в изобразительном искусстве раннесредневековых народов главной темой становится прославление воинских деяний.

Связанной с этой тематикой и, пожалуй, самой известной категорией памятников тюркского изобразительного искусства являются каменные изваяния — статуи, находящиеся в составе поминального комплекса. Поминальный комплекс обычно состоял из оградки, изваяния и ряда каменных столбиков — балбалов. Этот поминальный комплекс строился в честь умершего тюркского воина, изображение которого и было запечатлено в изваяние. Квадратная оградка, условно говоря, была местом подношений умершему, или миниатюрным поминальным храмом, а установленные перед изваянием балбалы символизировали количество убитых этим воином противников. По крайней мере, так представляется интерпретация этого комплекса на основании сообщений китайских источников [Бичурин 1950: 230]. Благодаря хорошей проработке деталей этих скульптур, в том числе лиц, головных уборов и причесок, можно понять, что хоть эти изваяния и выполнялись в одном стиле, но каждое из них было индивидуальным, то есть посвящалось какому-то конкретному человеку.

Вообще, надо сказать, что поминальному обряду тюрки уделяли большое внимание, сохранились эпитафийные надписи, вырезанные на скалах или на стелах и выполненные руническим письмом. В этих эпитафиях от лица самого умершего или близкого ему человека выражается сожаление о расставании с семьей, с каганом, а иногда хвалебные слова о поминаемой пер-

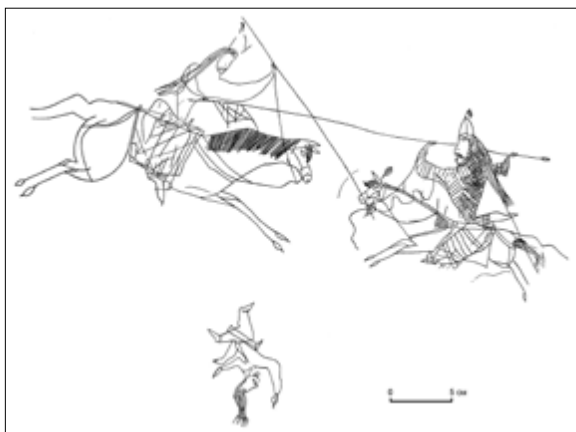


Илл. 3. Тюркские каменные изваяния. Тува



соне. Некоторые такие надписи находятся рядом с наскальными рисунками, изображающими сцены охоты [Константинов 2012: 123]. По нашему мнению, эти рисунки являются дополнением к надписи и служат изображением какой-либо сцены из жизни тюрка.

В 1961 г. М.П. Грязнов предложил возможные варианты прочтения древнего изобразительного искусства исходя из проведенных аналогий с фольклором центрально-азиатских народов [Грязнов 1961]. После этого многие исследователи стали априорно связывать произведения наскального искусства с героическим эпосом. На наш взгляд, средневековые петрогли-



Илл. 4. Сцена боя. Чаганка, Алтай

фические сцены напрямую не отражают эпические сюжеты. Естественно, эпос оказывал влияние на изобразительное творчество средневековых народов. В эпосе отражались идеалы того времени, в нем воспевались наиболее уважаемые обществом подвиги. Тюркские воины, воспитанные в идеалах эпических сказаний, хотели походить на фольклорных героев. Воины гордились своими поступками, схожими с воспетыми в эпических произведениях подвигами. Как уже отмечалось, среди тюрков наиболее почетными занятиями для мужчин являлись в военное время — война, в мирное время — охота. Личный подвиг в бою был очень важен для тюрков. Яркие боевые сюжеты содержатся в больших мемориальных текстах на поминальных

комплексах тюркских каганов и военачальников [Ross, Thomsen 1951; Малов 1951].

Некоторые наскальные батальные сцены практически повторяют тюркские рунические надписи в честь тюркских правителей. Так, например, описываются подвиги фактического соправителя кагана Второго тюркского каганата Кюль-Тегина:

...Кюль-Тегин сел на белого жеребца из Байырку, бросился в атаку, одного мужа он поразил стрелой, двух мужей заколол одного после другого [т.е. насквозь]. <...> Он бросился в атаку, двух мужей он заколол (копьем) одного за другим <...> На своего белого коня героя Шалчы сев, он бросился в атаку, схватил Эльтебера азов; народ азов тогда погиб. <...> Кюль-Тегин, сев на своего бурого азского (коня) и бросившись в атаку, заколол одного мужа, девять человек он убил при преследовании; народ эдизов тогда погиб...

[Малов 1951: 41–42].

Также китайские источники сообщают, что при сооружении поминального храма Кюль-Тегина китайские художники расписали стены «видами сражений», в которых он участвовал, и картины получились «*столь живо и естественно, что [тюрки] единодушно решили, что подобного в их царстве не было*» [Кляшторный 1964: 57].

Как уже упоминалось, кроме войны, другим достойным занятием для тюркских воинов была охота. Говоря об охоте, мы имеем в виду её так называемые «престижные» формы [Константинов, Соенов 2012: 378] — соколиную, облавную и загонную охоту, охоту на хищников, на подвижную дичь. Конечно, речь не идет о пассивных формах охоты, например, с ловушками и самострелами, такие методы охоты имели сугубо утилитарные цели и не могли быть способом проявления воинской удали. Не случайно охотничьи «достижения» или подвиги иногда отмечались в поминальных рунических надписях. По мнению С.Г. Кляшторного, благодаря совершению охотничьего подвига тюркский юноша мог получить «мужское имя», то есть перейти в социальный статус мужчины [Кляшторный,

Савинов 2005: 153]. Судя по руническим текстам, найденным в долине реки Енисей, знать раннесредневековых кыргызов, близких тюркам по языку и культуре, разделяла эти ценности. Главным показателем воинских качеств у кыргызов было количество убитых врагов [Кормушин 2008: 307, 310]. Причем в рунических текстах сразу после количества лично убитых врагов в некоторых случаях указываются охотничьи достижения: «...Я убил 22 врага. Я убивал синих (серых) волков, черных соболей, оленей...».

Таким образом, в сюжетном изобразительном искусстве населения Центральной Азии самым популярным образом становится изображение мужчины, доблестного воина, то есть того,



Илл. 5. Сцена охоты на поясной пластине. Орлат, Таджикистан

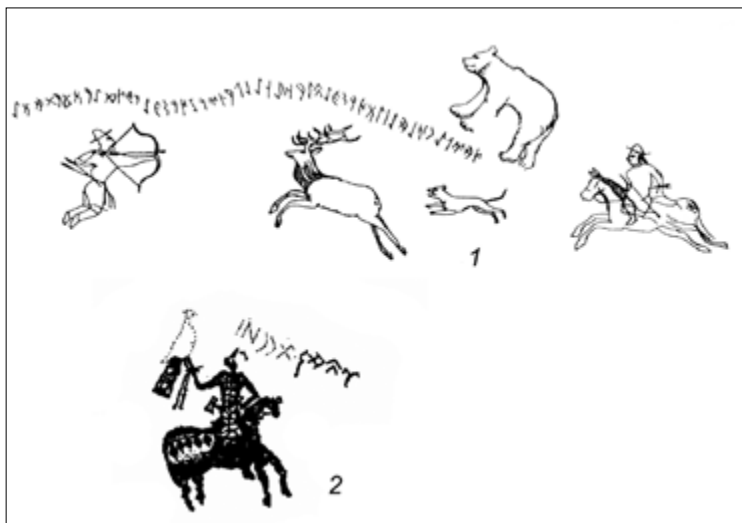
на ком и держалось военное могущество Тюркских каганатов и других степных государств эпохи Средневековья. Традиция изображений героических деяний уходит корнями в предшествующую эпоху. В скифское время антропоморфные изображения в искусстве хотя и достаточно широко представлены, но еще не были столь популярными как в эпоху Средневековья, а интерпретация большинства сюжетов связана с мифологией населения, оставившего памятники культуры скифского типа. Однако уже в этих сюжетах наблюдается охотничья тематика

[Королькова 2003: 64–65], близкая героической. Например, на Алтае найден железный кинжал с изображением сцены охоты пешего мужчины с ножом против кабана [Суразаков 1979]. Сцену лишь условно можно назвать охотничьей, это скорее поединок мужчины с кабаном.

Вероятно, сюжет царской или героической охоты в искусстве степных народов начала раннего Средневековья был заимствован из западного, иранского искусства, в котором наблюдается обилие классических сцен царской охоты в торевтике [Тревер, Луконин 1987]. Прослеживается примерный «путь» этого сюжета. В Средней Азии в памятниках первых веков I тыс. н.э. найдены костяные пластины с выгравированными сценами боя и охоты. Эти сюжеты Б.А. Литвинский в свою очередь также связывает с влиянием искусства сасанидского Ирана [Пугаченкова 1987: 201]. Судя по находкам изделий с гравировками в памятниках таштыкской культуры и памятников наскального искусства, сюжеты, подобные среднеазиатским (близкие даже по иконографии) появляются на Енисее, в Минусинской котловине чуть позднее, накануне создания Тюркского каганата или в начале его существования [Азбелев 1992: 211–214].

Таким образом, наблюдается линия развития и источник происхождения традиции сюжетов, связанных с восхвалением истинно мужских подвигов на войне и охоте. Но если первоначальной идеей этих сюжетов на Западе было изображение царской охоты, и она была связана в большей степени с отражением мифологических представлений, то в тюркской среде в раннем Средневековье эта традиция, на наш взгляд, вошла в сферу поминального обряда и культа предков. По жанру сюжеты боя и охоты с определенной долей условности можно отнести к панегирику, то есть восхвалению деяний конкретных личностей [Konstantinov, Soenov, Cheremisin 2016: 17]. Этим можно объяснить нахождение некоторых рунических эпитафийных надписей у сцен охоты.

После распространения тюркской культуры на запад в ходе завоеваний эта традиция вернулась в Среднюю Азию уже после того, как она прошла обработку в тюркской сре-



Илл. 6. Изображения тюркских охотников с руническими надписями.  
1 — Кургак, Алтай; 2 — Кёк-Сай, Тянь-Шань

де, став в ней частью поминального обряда. Это нашло отражение, например, в наскальных сценах соколиной охоты, рядом с которыми зафиксированы тюркские рунические поминальные надписи [Табалдиев, Жолдошов 2003]. Близкие тюркским образцам сюжеты зафиксированы на Шиловском могильнике в Поволжье. Здесь в кургане 1 вместе с византийскими монетами 610–641 гг. найдены костяные пластины с выгравированными сценами, изображавшими воинов, диких животных, лошадей, драконов и т.д. [Савинов 2002: 182–187].

Таким образом, сюжетное искусство тюркского времени Центральной Азии наглядно демонстрирует трансфер определенных образов, переработку этих образов в новой среде и возвращение уже в новом состоянии. Рассмотрение этого аспекта в очередной раз показывает большое значение степных пространств Евразии и населявших их народов в установлении культурных связей между населением отдаленных историко-географических регионов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Азбелев П.П. Культурные связи степных народов предтюркского времени (По материалам тепсейских и орлатских миниатюр) // Северная Евразия от древности до средневековья. Тезисы конференции к 90-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб, 1992. С. 211–214.
- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л.: 1950. 471 с.
- Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л.: АН СССР, 1965. 144 с.
- Грязнов М.П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // Археологический сборник государственного Эрмитажа. Вып. 3. Л.: Государственный Эрмитаж, 1961. С. 7–31.
- Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967. 504 с.
- Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии. // МИА № 24. Материалы и исследования по археологии Сибири. Т. 1. М.: АН СССР, 1952.
- Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М.: Наука, 1964. 214 с.
- Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии // СПб: Филологический факультет СПбГУ. 2005. 346 с.
- Константинов Н.А. Сцены охоты на раннесредневековых петроглифах Горного Алтая // Известия Алтайского государственного университета. 2012. 4–2 (76). С. 122–125.
- Константинов Н.А., Соенов В.И. Соколиная охота в Горном Алтае // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири. Вып. 3. Улан-Батор, 2012. Т. 2. С. 374–381.
- Кормушин И.В. Тюркские енисейские эпитафии: грамматика, текстология. М.: Наука, 2008. 341 с.
- Королькова Е.Ф. «Священная охота» — мотив в изобразительном искусстве и возможное семантическое прочтение // Степи Евразии в древности и средневековье. Книга II. Материалы научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб., 2003. С. 63–67.
- Кубарев В.Д. Исследование петроглифов Алтая в 2001 г. // Вестник Сибирской ассоциации исследователей первобытного искусства. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2001. Вып. 4. С. 8–11.
- Литвинский Б.А. Бактрийцы на охоте // Записки восточного отделения Российского археологического общества. Новая серия. Том I (XXVI). СПб: «Петербургское Востоковедение», 2002. С. 181–213.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования // М.-Л.: АН СССР, 1951. 452 с.
- Мухарева А.Н. Сюжетные композиции эпохи раннего средневековья в изобразительном искусстве Саяно-Алтая: автореф. дис... канд. ист. наук. Кемерово, 2007. 22 с.

- Пугаченкова Г.А. Из художественной сокровищницы Среднего Востока . Ташкент: Изд-во лит. и искусства, 1987. С. 56–65.
- Савинов Д.Г. Восточные мотивы в изображениях Шиловских пластин (к истории формирования древнетюркской изобразительной традиции) // Первобытная археология. Человек и искусство. Сборник научных трудов, посвященный 70-летию Я.А. Шера. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2002. С. 182–187.
- Суразаков А.С. Железный кинжал из долины Ачик Горно-Алтайской автономной области // Советская археология. 1979. № 3. С. 265–269.
- Табалдиев К., Жолдошов Ч. Образцы изобразительной деятельности древнетюркских племен Тенир-Тоо // «Манас» Университети. Коомдук илимдер журналы. Бишкек, 2003. С. 111–136.
- Тревер К.В., Луконин В.Г. Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III–VIII вв. М., 1987. 240 с.
- Худяков Ю.С., Табалдиев К.Ш., Солтобаев О.С. Новые находки предметов изобразительного искусства древних тюрков на Тянь-Шане // Российская археология. 1997. № 3. С. 142–148.
- Черемисин Д.В. Результаты новейших исследований петроглифов древнетюркской эпохи на юго-востоке Российского Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 1(17). С. 39–50.
- Konstantinov N., Soenov V., Cheremisin D. Battle and hunting scenes in Turkic rock art of the early Middle Ages in Altai // Rock Art Research. 2016. Vol. 33. № 1. P. 8–18.
- Ross D., Thomsen V. The Orkhon Inscriptions: Being a Translation of Professor Vilhelm Thomsen's Final Danish Rendering // Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London. 1930. Vol. 5. No. 4. P. 861–876.

*Ольга Христофорова*

**ПОЧЕМУ ИСЧЕЗЛИ ШАМАНЫ У НГАНАСАН?  
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ  
МИФО-РИТУАЛЬНЫХ СИСТЕМ НАРОДОВ СИБИРИ  
И ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ<sup>1</sup>**

**Сведения об авторе:** Ольга Борисовна Христофорова (Москва, Россия) — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, профессор Центра социальной антропологии и директор Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета.

**E-mail:** okhrist@yandex.ru

**ORCID ID:** 0000-0001-5041-2335

**Аннотация:** Нганасаны (устар. самоеды, тавгийцы) — коренной малочисленный народ, проживающий на п-ве Таймыр на севере Сибири. По данным Всероссийской переписи 2010 г., в России живут 862 нганасанина. Нганасаны — наследники палеолитических аборигенов Заполярья, ассимилированных самодийцами. Нганасаны традиционно вели кочевой образ жизни арктических охотников. Они жили относительно независимо, пока в 1950–1960-х гг. не были переселены советской властью в поселки (Усть-Авам, Волочанка, Новая), находящиеся южнее мест их традиционного проживания. Нганасаны придерживались шаманистских верований и практик, не испытывавших серьезного влияния со стороны российского и позже советского государства из-за удаленности территории проживания этого народа. Нганасанская культура и шаманские традиции были хорошо изучены в 1920–1990-е гг. отечественными исследователями — А.А. Поповым, Б.О. Долгих, Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачевой, Е.А. Хелимским, О.А. Добжанской и другими. В наибольшей степени был исследована шаманская династия рода Нгамтусуо (Костеркиных). После смерти двух последних шаманов из рода Нгамтусуо, братьев Демниме (1913–1980) и Тубяку (1921–1989), нганасанская шаманская традиция пресеклась. В наши дни шаманские песнопения можно услышать лишь в исполнении фольклорных коллективов («фольклор на сцене»). Почему это случилось? Возможно, причина — во влиянии русской культуры, языковой и культурной ассимиляции? Или в борьбе с религией в советскую эпоху? Автор полагает, что в основе исчезновения нганасан-

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в: Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 40–54.



ского шаманизма и в целом традиционной культуры находятся несколько причин, основная из них — изменение типа хозяйствования и жизненного уклада. Это случилось после массового перевода нганасан на оседлость в 1950–1960-е гг.

**Ключевые слова:** народы Сибири, нганасаны, арктические охотники, шаманизм, фольклор, трансформация традиционной культуры, модернизация

*Olga Khristoforova*

WHY DID NGANASAN SHAMANS DISAPPEAR?  
HERMENEUTIC POSSIBILITIES OF THE SIBERIAN  
RELIGIOUS SYSTEMS AND MODERN CHALLENGES

**Information about the author:** Olga B. KHRISTOFOROVA (Moscow, Russia), PhD in Cultural Studies, Doctor Habilitatus (Doctor of Sciences) in Philology, leading research fellow of the Laboratory of Theoretical Folkloristics, School of Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; professor of the Centre for Social Anthropology and director of the Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities.

**E-mail:** okhrist@yandex.ru

**ORCID ID:** 0000-0001-5041-2335

**Abstract.** The Nganasans (previously called the Samoyeds or the Tawhiti) — are an indigenous Samoyedic people inhabiting the Taymyr Peninsula in north Siberia. The 2010 Russian census counted 862 Nganasans living in Russia. The Nganasans are thought to be the descendants of Paleo-Siberian peoples who were culturally assimilated by Samoyedic peoples. The Nganasans were traditionally nomads whose main form of subsistence was wild reindeer hunting. They lived relatively independently, until the 1950–1960s when they were settled in the villages they live in today (Ust-Avam, Volochanka, Novaya), which are at the southern edges of the Nganasans' historical nomadic routes. The traditional religion of the Nganasans is shamanism, it has remained relatively free of Russian influence due to the Nganasans' geographic isolation until recent history. Nganasan culture and shamanism has been well researched in 1920–1990s by Russian ethnologists Andrey Popov, Boris Dolgikh, Yuriy Simchenko, Galina Gracheva, Eugen Helimski and others. The most studied is the shamanic tradition of Ngamtusuo (Kosterkiny) clan. After the death of two last shamans from Ngamtusuo clan, brothers Demnime (1913–1980) and Tubyaku (1921–1989), Nganasan shamanic tradition disappeared. One can listen shamanic ritual chants only in the performance of national folk group (“folklore on

stage”). Why did it happen? What are the internal and external causes of the disappearance of the shamanic tradition? May be the cause is the influence of Russian culture, linguistic and cultural assimilation? Or the fight against religion during the Soviet era? I argue that there are a number of reasons, and the main factor is the change in the type of economy and, accordingly, lifestyle. It happened in the 1950-1960s, when the Soviet government massively resettled semi-nomadic hunters in villages.

**Keywords:** Peoples of Siberia, Nganasans, Arctic hunters, shamanism, folklore, transformation of traditional culture, modernization

*В готовый исчезнуть день шаманства  
вместо меня ребенок не возбудится.  
Всех духов-помощников я сметаю в клубок.  
Будет один только советский закон.*

Тубяку Нгамтусуо,  
нганасанский шаман  
(1921–1989)

Нганасаны (*устар.* самоеды, тавгийцы, самоназвание *ня* ‘товарищ’) — самый северный народ Евразии. Живут нганасаны за Полярным кругом, на полуострове Таймыр — это территория Таймырского Долгано-Ненецкого района, входящего в состав Красноярского края. Нганасаны расселены в основном в нескольких поселках на юге Таймыра — Усть-Аваме, Волочанке и Новой, куда они были переселены в 1950–1960-х гг. из традиционных мест кочевого проживания в центре полуострова.

В настоящий момент численность нганасан крайне мала — 862 человека (Всероссийская перепись населения 2010 г.<sup>2</sup>), но она и никогда не была очень большой — охотничий быт и арктические условия не способствуют демографическому росту, к тому же в последние два века ситуацию ухудшали частые эпидемии оспы. Так, по данным переписи 1898 г. нганасан было около 800 человек, во второй половине XX в. их численность выросла

---

<sup>2</sup> Всероссийская перепись населения 2010 г. Размещение населения коренных малочисленных народов Российской Федерации. URL: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-19.pdf](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-19.pdf)

(максимум — 1262 человека в 1989 г.), затем снова уменьшилась [Напольских 1997: 98–99]. Однако нганасаны, при такой небольшой численности, не составляют этнического единства и разделяются на два субэтноса (или «племена») — авамские, или западные, и вадеевские, или восточные; в каждом из них несколько родовых групп. Существует также отдельный род Око (Яроцких), не входящий ни в одно из этих подразделений. Такая социальная структура отражает сложную этническую историю нганасан — в их состав вошли и группы арктических палеоазиатов (близкие, очевидно, к предкам юкагиров), и пришедшие с юга самодийцы (родственные энцам и ненцам) и тунгусы (эвенки).

Нганасанский язык относится к самодийской группе уральской языковой семьи, однако в антропологическом облике и культуре этого народа прослеживается значительное влияние досамодийского палеоазиатского субстрата — палеолитических аборигенов Заполярья, арктических охотников. Поскольку выход к Северному Ледовитому океану в этом регионе закрывал горный хребет Бырранга на севере Таймыра, основным объектом охоты здесь были не морские млекопитающие, как у эскимосов или прибрежных чукчей, а дикий северный олень. Охота на него была на Таймыре основным типом хозяйства вплоть до середины XX в.; домашнее оленеводство, воспринятое нганасанами от соседей-ненцев только в XIX в., не играло такой значительной, как у последних, роли в хозяйстве. Добавим к этому, что из-за удаленности территорий проживания нганасан от центра государства они были слабо затронуты влиянием христианства, русского языка и в целом русской культуры и в XVII–XIX вв., и при советской власти, и мы поймем, почему в культуре нганасан сохранилось много архаичных черт культуры неолитических охотников, в том числе шаманские традиции.

Культура нганасан хорошо изучена российскими этнологами, с 1920-х по 1990-е гг. на Таймыре проводили исследования выдающиеся сибиреведы — Андрей Александрович Попов, Борис Осипович Долгих, Галина Николаевна Грачева, Юрий Борисович Симченко, Евгений Арнольдович Хелимский, Оксана Эдуардовна Добжанская и другие [Попов 1936, 1948,

1984; Долгих 1938, 1952, 1976; Грачева 1979, 1983а, 1983б; Симченко 1992, 1993а, 1993б, 1995а, 1995б; Хелимский 1994, 2000; Helimski 1997, 1999; Helimski, Kosterkina 1992; Добжанская 2010, 2012, 2013а, 2013б, 2014]. Изучали они в том числе и нганасанские шаманские традиции. Среди авамских нганасан работал французский этнолог Жан-Люка Ламбер, написавший о нганасанских шаманах книгу «Выход из ночи» [Lambert 2003].

Несмотря на небольшую численность народа, шаманов — ритуальных лидеров и магических специалистов — у нганасан в период этнографического наблюдения было довольно много. Наиболее известны науке шаманы из рода Нгамтусуо (Костеркиных). Б.О. Долгих в 1920-е и А.А. Попов в 1930-е гг. работали с Дюходе Нгамтусуо, Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачева, Е.А. Хелимский в 1960-е-1990-е гг. — с его сыновьями Демниме и Тубяку и дочерью Нобобтие.

Шаман Демниме Нгамтусуо (1913 г.р.) умер в 1980 г. После его смерти шаманский дар должен был перейти к его внуку Игорю (нганасанское имя — Мучамяку, 1966 г.р.). Игоря воспитывал дед, после второго класса не отпустил его в школу-интернат, учил нганасанским традициям и видел в нем своего приемника. Внук шамана с детства принимал участие в камланиях и сам уже начинал камлать. Однако позже Игорь отказался от этого пути. Как отмечает О.Э. Добжанская, изредка, по просьбе собирателей, «он мог исполнить несколько дедовских песен (в манере сольного исполнения без бубна), но никогда не делал попыток объединить песни в ритуал» [Добжанская 2012: 56]. О.Э. Добжанской удалось записать от него в 2005 г. семь мелодий, которые репрезентировали шаманских духов Коты-немы (Яловых важенок матери), Моу-немы (Земля-Мать), Кадя-Коп-туа (Гром-Девушка), Бызы-немы (Вода-Мать), Яу-малы (Каменных гор дух), Нарка (Медведей Мать), Тамуцку (Мышь).

Игорь Нгамтусуо (Костеркин) жил в поселке Усть-Авам, работал в госпромхозе, в одиночку воспитывал сына и умер еще достаточно молодым в 2012 г.

Тубяку Нгамтусуо (1921 г.р.) после смерти жены в 1982 г. передал свой шаманский костюм в Дудинский краеведческий музей, с тех пор камлал редко и только для членов своей семьи, а в 1989 г. погиб в результате несчастного случая. Его сын



Илл. 1. Камлание Демниме Нгамтусуо. 16 июля 1977. Кадр из фильма Леннарта Мери «Шаман» (1997). Крайний слева — внук шамана Игорь

Леонид (Лабтымяку, 1956 г.р.) хотел принять шаманских духов, он регулярно приезжал в музей Дудинки и «кормил» костюм и ритуальные атрибуты — шаманских духов отца. Однако стать шаманом у него не вышло — он не проходил посвящения и не получил этого статуса. В 2011 г. Леонид умер. То же касается и сына Демниме Дюлсымяку Костеркина — он не получил посвящения, его усилия прослыть шаманом к успеху не привели — он не получил признания среди соплеменников [Добжанская 2013b: 78–79]. Дюлсымяку исполнял шаманские ритуалы только на сцене, основав вместе с родственниками первый нганасанский фольклорный коллектив «Нгамтусуо» (выступавший в том числе на Международном фольклорном фестивале в Париже в 1994 г.) [Добжанская 2012: 55].

На этом пресеклась шаманская линия рода Нгамтусуо и в целом нганасанский шаманизм. Шаманские песнопения звучат в последние десятилетия только на сцене, в исполнении фольклорных ансамблей («Нгамтусуо», пос. Усть-Авам; «Хендир», пос. Волочанка; «Дэнтедиэ», г. Дудинка).

Важно понимать, что исполнять шаманские камлания в рамках фольклорных концертов в клубах и домах культуры начали родственники шаманов, не получившие посвящения, выполнявшие в реальных ритуалах, как максимум, роль *туоптусуи* — помощников шамана. Кроме уже упоминавшегося Дюлсымяку, это его дядя, младший брат Демниме и Тубьяку

Борис (Бяндиптие) Дюхадович Нгамтусуо (1929–1996). Роль туоптуси позволила им хорошо знать традиции нганасанского шаманизма и приемы камланий, но особых шаманских полномочий (понимаемых в традиции как «избрание духами») у них не было. Во многом поэтому инсценировка ими камланий на сцене оценивалась нганасанами скорее негативно; именно сценической профанацией шаманских обрядов соплеменники объясняют раннюю смерть Дюлсымяку (1940–1997) и дочери Демниме Нины Логвиновой (1946–2002).

Итак, каковы внутренние и внешние причины исчезновения шаманской традиции?

Мы можем предположить, что причина этого — в языковой и культурной и ассимиляции, во влиянии русской культуры. Однако несмотря на то, что во второй половине XX в. большинство детей учились в русских школах, нганасаны вплоть до конца столетия хорошо сохраняли свой язык. В этом обществе велико уважение к своему языку, его красоте и поэтичности. Старшие поколения предпочитают говорить на нем и плохо знают русский, для общения с приезжими пользуются *говоркой*, местным пиджином. Серьезные языковые проблемы начались лишь к концу XX в. Как отмечает В.В. Напольских, «дети, с начала 60-х годов воспитывавшиеся в детских садах и интернатах в основном на русском языке, не говорили по-нганасански или говорили недостаточно хорошо, а в условиях культивировавшегося в нганасанской культуре языкового пуризма, характерного для старшего поколения, недостаточное знание языка практически приравнилось к полному его незнанию» [Напольских 1997: 99]. Дедушки и бабушки считали — пусть лучше внуки говорят по-русски, чем буду коверкать нганасанский. В результате такого отношения к чистоте языка число людей, считающих родным нганасанский, стремительно сократилось за последние два десятилетия: если в 1989 г. таковых было 1052 человека из 1262 [Напольских 1997: 99], то в 2010 г. — всего 125 человек из 862<sup>3</sup>.

Что касается культурной ассимиляции, то здесь ситуация несколько иная — формы и бытовой, и духовной культуры,

<sup>3</sup> Всероссийская перепись населения 2010 г. Население по национальности и владению русским языком. URL: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-03.pdf](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-03.pdf)

сформированные в Арктике, непросто заменить чем-то другим, к тому же эти районы были малодоступны и для христианских миссионеров и просветителей в царскую эпоху, и для советских идеологов. При этом важно отметить, что нганасаны, как и другие народы Сибири, при заимствовании легко адаптировали элементы культуры соседей — как материальной (предметы, технологии, материалы), так и духовной (персонажи и образы мифологии). Так, по данным Б.О Долгих, в нганасанском пантеоне имелся «Миколка-бог», или «Микольский», в облике которого узнается святитель Николай, Мир Ликийских чудотворец. Это персонаж, вошедший даже в космогонический миф, записанный исследователем в 1948 г. в пос. Воронцова на правом берегу Енисея, был заимствован нганасанами, по всей видимости, от крещеных энцев, живших в этом же районе. В другом предании, записанном Б.О. Долгих от того же рассказчика, упоминается «Христос-бог». Как отмечает Борис Осипович, рассказчик «о христианстве имел самое смутное представление, но, будучи шаманом, стремился блеснуть своей образованностью» (цит. по [Грачева 1979: 41–42]).

Среди железных подвесок на шаманских костюмах нганасан были русские и советские монеты, воинские награды, вилки, металлические цепи, навесные замки, шестеренки. В числе шаманских идолов Тубяку Нгамтусуо были иконы св. Николая Чудотворца и Богородицы Владимирской, привезенные им в 1988 г. из Москвы, где он выступал на фольклорном фестивале [Симченко 1993b: 308; Симченко 1995b: 55].

В текстах шаманских камланий, записанных Е.А. Хелимским вместе с Н.Т. Костеркиной, дочерью Тубяку, фигурируют заимствованные элементы — св. Николай Чудотворец, ставший духом-помощником шамана под именем Микулуска Баса Диндуа 'Микулуска Железный конь'; «советский закон», «Ленина закон». Например, так начинается одно из камланий Тубяку 1989 г.: «Мое имя Железный конь, при советской власти появившийся. <...> Во время пребывания в Москве я тот, кто работал (Микулуска говорит, что сопровождал Тубяку в поездке на фольклорный фестиваль, ср. [Симченко 1993b: 308]) <...> Существующий мой советский (строй) устанавливающей персоны — Горбачева стояние (имеет место). Лениным основанной страны выросло население



Илл. 2. Тубяку Нгамтусуо в краеведческом музее г. Дудинка.  
Фото из открытых источников

вровень с головой Ленина...» [Хелимский 1994: 30, 41]. И далее в тексте камлания мы встречаем похожие обороты: «Основанной Лениным и сегодня дышащей (=действующей) ленинской партии имя, ленинский комсомол, установление советской власти, какой-нибудь настроенный не на добро (человек) крепкий закон пусть не повредит, установленный Лениным отцовский закон, материнский закон. <...> Если вы такое увидите [обещанное шаманом погодное явление. — О.Х.], то до надежно устроенных Лениным живущих (=действующих) пенсий, до государственных обеспечений без беды вы дойдете» [Хелимский 1994: 83–84,



99]. Как отмечают публикаторы, политико-идеологические реминисценции не являются данью присутствию исследователей, чья деятельность ассоциируется у Тубяку с советской властью, а постоянно встречаются в камланиях; смысл этого — не выражение лояльности власти, а «стремление заручиться поддержкой — или хотя бы доброжелательным нейтралитетом — вполне мифологизированного Ленина <...> (Советские) политико-идеологические понятия небезосновательно трактуются как система религиозных представлений соседнего народа, отличная от нганасанской системы представлений, но заслуживающая внимания и уважения. Собственно говоря, для шамана <...> советская идеология смыкается с православной религией (пришедшей из того же внешнего по отношению к нганасанам источника), продолжая линию Николая Угодника и Владимирской Божьей Матери и дополняя ее новыми персонажами» [Хелимский 1994: 28, 41].

Эта апелляция к советским реалиям присутствует и в шаманских песнях Нобобтие Костеркиной, дочери Дюходе и сестры Демниме и Тубяку (она умерла в 1972 г., ее шаманские песни были исполнены в 1990 г. знатоком шаманской традиции Салирой Мыдовичем Порбиным). В одном случае в текст родильного обряда вплетаются новые медицинские практики: «Впредь, если суждено здоровым всякому ребенку родиться в русских больницах, по имени Кирбиптиэ дитя ко мне идет» [Добжанская 2014: 189]. В другой песне говорится о ней так: «Прежние дни вспоминая, когда оскудел род шаманский, обычною жизнью живя, я-то говаривал, было: “Ныне, в бегущие годы, вослед за властью шаманов, уклад уважаем советский, который отрек от былого”. Но все же старинную песню, песню шаманки спую я. За это у духа ее попрошу-ка хороших нам дней и удачи» [Добжанская 2014: 184].

Может быть, в исчезновении нганасанского шаманизма виновата борьба с религией и атеистическая пропаганда?

Действительно, в 1930–1940-е гг. борьба с религией затронула и сибирских шаманов. Оба брата, Демниме и Тубяку, были арестованы и отправлены в лагерь под Норильском. Однако в начале 1950-х гг. они вернулись домой. Тубяку свое освобождение объяснял тем, что он отдал духам нижнего мира вместо

себя «большого человека», и все скоро узнают, кого именно (вернулся он в родную тундру в феврале 1953 г.):

Был у меня родственник Тубяку Костеркин. Его в давние времена в тюрьму, было, посадили. Из-за шаманства был посажен на сколько-то лет... Это в пятьдесят третьем году было, когда он сидел, когда в тюрьме был... Он попал в одиночную камеру. Там он просидел семь дней. Все время ничего не ест. На седьмой день ему еду дали — сухую щуку. Эту пересохшую щуку он, конечно, начал есть. Начал грызть ее. Сухую щуку. Тогда эта пересохшая щука к нему обернулась и заговорила:

— Хэ-хэ, запаниковал-то, похоже. Прежде, когда хорошо жил, бывало, ты меня выбрасывал. Кто знал, что паниковать-бедствовать придется?

Продолжая грызть щуку, он кланяться начал. Он говорит:

— Когда домой вернусь, среди прочих хороших кушаний буду тебя держать. Я тебя не брошу. Только пусть на свою землю вернусь!

Он вернулся из тюрьмы в феврале и камлал около Волочанки. Летовье речка там есть. Там он камлал. Там камлая, он сказал:

— Сегодня, в этот день вы бы не увидели меня. Когда я там был [в тюрьме], Дэйба-нгуо<sup>4</sup> мне сказал, что, если я хочу вернуться домой, вместо себя, вместо своей головы большого человека должен отдать, и тогда увижу своих детей. Он сказал: «Как доберешься домой, тогда услышишь». Я ему сказал: «Что же, попробую!»

Добравшись домой, он все и рассказывает. [Это происходило] какого-то числа февраля, этот месяц называется сенгигтизия:

— Теперь скоро, несколько дней прошло, как я отсидел. Если бы я не отдал того человека, я бы не освободился. Отдав того человека, я пришел [домой]. Никакими врачами он не будет спасен. За себя я отдал [богам] этого большого человека.

Тогда мы до марта дошли, дожили до марта и услышали: Сталин умер. И вот, за себя он отдал, говорят, Сталина. Никто, никакие врачи не смогли его спасти.

(Записано О.Э. Добжанской в г. Дудинка 18.02.1994 г.  
от Х.Ч. Момде, перевод с нганасанского Н.Т. Костеркиной)  
[Добжанская 2010: 204–205].

<sup>4</sup> Сирота-бог, культурный герой нганасан.

Пережитый опыт не помешал братьям Нгамтусу не только продолжить шаманскую практику, но и не бояться рассказывать о ней приезжим исследователям, показывать им свои ритуальные атрибуты и даже позволять записывать камлания на аудионосители и киноленту. Действительно, нганасанских шаманов власти больше не трогали, не запрещали проводить камлания, не отнимали ритуальные атрибуты — даже в период хрущевских гонений на религию в 1960-е гг. Тубяку объяснял



Илл. 3. Дюлсымяку Нгамтусу на фольклорном фестивале.  
Фото из открытых источников

это тем, что в лагере он сделал себе «койка-закон», духа-помощника, через которого ему удавалось улаживать все сложности в отношениях с «вредными духами советской власти». Демниме Нгамтусу выступал с шаманскими песнопениями в фольклорных концертах (Москва 1974, Красноярск 1976), а в 1980-е гг. власть окончательно сменила гнев на милость, и в 1988 г. Тубяку, приехав в Москву на Всемирный фольклорный фестиваль, проводил публичное камлание на ВДНХ [Симченко 1993b: 304–316].

Тем не менее, именно тогда, когда вместе с концом советской власти исчезли и гонения на религию, и насильственная русификация, шаманизм исчез...

В чем же тогда причина исчезновения шаманизма у нгансан? Полагаю, что это многофакторный процесс, где основным фактором является изменение типа хозяйства и, соответственно, образа жизни. Это произошло в 1950–1960-е гг., когда советская власть массово переселяла полукочевых тундровых охотников в поселки.

	До 1960-х гг.	После 1960-х гг. (массовый перевод на оседлость)
Тип хозяйства	Охота, рыболовство	Коллективные и затем советские хозяйства (колхоз, совхоз, госпромхоз); государственные выплаты (зарплаты, пенсии, дотации)
Образ жизни	Кочевой, в чумах и балках в тундре	Оседлый, в домах в поселках
Ритуалы	Ритуалы вплетены в календарный и хозяйственный цикл	Коллективная ритуальная деятельность пресеклась, сохранились некоторые семейные обряды; шаманство постепенно превращается в «фольклор на сцене»
Система власти и управления	Родовое деление, геронтократия	Советская система управления, государственный патернализм
Система образования	Традиционная, в семьях	Русскоязычные школы в поселках
Юридическая система	Шаманы и старики как хранители норм обычного права	Советская судебно-следственная система (милиция, суды)
Медицинская система	Шаманы как лекари	Советская система здравоохранения (больницы, фельдшерские пункты)

В одном из камланий Тубяку Нгамтусуо есть такие слова:

В готовый разгладиться (=исчезнуть) день шаманства (и) обращения к идолам вместо меня ребенок не возбудится. Всех духов-

помощников я сметаю в (один) клубок. Будет один только советский закон [Хелимский 1994: 54].

Внук шамана Демниме, Игорь Костеркин (Мучамяку Нгамтусуо), объясняя, почему он не стал шаманом, говорил, что время шаманов безвозвратно ушло, сейчас в шаманах нет нужды, потому что есть медицина, школа, милиция, другие социальные институты. В документальном фильме «Внук шамана» Игорь Костеркин рассуждает:

Кому мы [шаманы] нужны? Не знаю. Никому не нужны. Ну, кто остались, эти, старинные [старые] — может, им нужны. Некоторым женщинам, может, нужны. А мужики... Старинных мужиков здесь нет. В поселке нету. Все умерли. Которые шаманов уважали любили. Сейчас одни эти остались — ненавидят шаманов. Они остались, и всё. Но пускай они говорят, ненавидят шаманов. Все равно бог узнает их. Их видит все равно. Им покажет, бог покажет им<sup>5</sup>!

Ему вторит другой шаман, селькупский, слова которого приводит Юрий Симченко:

Уже давно-давно не шаманю. Как колхоз стал — не шаманю. Тогда к нам настоящий врач пришел. Самолет летать стал. Все новости быстро приходите стали... Лозы [духи, божества] как-то сами ушли... Не нужен шаман. Теперь даже внук мой говорит: «Надо все эти твои шаманские вещи в город отдать — пусть там в музее хранятся». <...> Совсем старый стану — отдам. Пусть там лежат... [Симченко 1995а: 75–76].

В заключение подчеркнем основную мысль статьи: мифоритуальная система нганасан, как и других народов Сибири, отличалась стабильностью и при этом гибкостью, она интегри-

---

<sup>5</sup> Документальный фильм «Внук шамана», Россия, 2003. Режиссер Сергей Серегин. URL: <https://yandex.ru/video/search?text=внук%20шамана%202003&path=wizard&noreask=1&filmId=17652056913385675739&reqid=1515159300093706-536869018500954570826960-man1-1296-V>



Илл. 4. Нганасаны. Фольклорный ансамбль. Фото из открытых источников

рвала разные инородные элементы, которые, в итоге, не разрушали, а обогащали ее. Стабильность этой системе обеспечивал фундамент традиционного жизненного уклада, прежде всего тип хозяйства, который формировал материальную культуру (жилище, средства передвижения, орудия охоты, одежду, предметы быта и т. п.), особенности социального устройства, коммуникативных практик и в целом поведения людей. Разрушение хозяйственно-бытового уклада арктических охотников государством (имевшим, безусловно, самые благие намерения) привело к стремительному — всего за полвека — разрушению традиционной духовной культуры, в том числе к исчезновению нганасанского шаманизма.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Грачева Г.Н. К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — нач. XX в.). Л.: Наука, 1979. С. 29–49.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX веков). Л.: Наука, 1983а. 174 с.
- Грачева Г.Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1983б. С. 69–89.

- Добжанская О.Э.* Предания о таймырских шаманах в современном культурном контексте // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГУ, 2010. С. 200–213.
- Добжанская О.Э.* Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана (к проблеме имитации шаманского ритуала) // Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue. Festschrift tillägnad Juha Janhunen på hans sextioårsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia = M.moires de la Soci.t. Finno-Ougrienne 264. Helsinki, 2012. С. 53–64.
- Добжанская О.Э.* История изучения нганасанского шаманства // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013а. № 2 (2). С. 100–105.
- Добжанская О.Э.* Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана Демниме (к проблеме имитации шаманского ритуала) // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитоновна. М.: ИЭА РАН, 2013б. С. 75–85. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15. Ч. 1).
- Добжанская О.Э.* Певцы и песни авамской тундры. Норильск: Апекс, 2014. 223 с.
- Долгих Б.О.* (сост.) Легенды и сказки нганасанов / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Б.О. Долгих. Красноярск: Красноярское краевое издательство, 1938. 135 с.
- Долгих Б.О.* Происхождение нганасанов // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 18. С. 5–87.
- Долгих Б.О.* (сост.) Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подготовка текстов, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М.: Наука, 1976. 342 с.
- Крашевский О.Р.* Нганасаны. Культура народа в атрибутах повседневности: Каталог этнографического музея на озере Лама / Автор идеи И. Лисс, текст О.Р. Крашевский. Норильск: Апекс, 2010. 271 с.
- Напольских В.В.* Введение в историческую уралоистику. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. 268 с.
- Попов А.А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. Труды Института этнографии АН СССР. Т. 1. Вып. 5. М.-Л., 1936. 112 с.
- Попов А.А.* Нганасаны. Материальная культура. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 124 с.
- Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984. 159 с.
- Симченко Ю.Б.* Нганасаны. Система жизнеобеспечения. М.: ИЭА РАН, 1992. 202 с.
- Симченко Ю.Б.* Нганасанское лето. М.: ИЭА РАН, 1993а. 258 с.

- Симченко Ю.Б. Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки. М.: ИЭА РАН, 1993b. 316 с.
- Симченко Ю.Б. Тайга селькупская. М.: ИЭА РАН, 1995а. 137 с.
- Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1–2. М.: ИЭА РАН, 1995b. 215 с. 217 с.
- Хелимский Е.А. (ред.) Таймырский этнолингвистический сборник. Вып. 1. Материалы по нганасанскому шаманству и языку. М.: РГГУ, 1994. 247 с.
- Хелимский Е.А. Заимствования из православной религии и советской идеологии в ритуальной практике нганасанского шамана // Хелимский Е.А. Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 159–160.
- Helinski E. Factors of Russianization in Siberia and Linguo-Ecological Strategies // Shoji H., Janhunen J., eds. Northern minority languages: Problems of survival. Senri Ethnological Studies. 1997. No 44. P. 77–91.
- Helinski E. Nganasan shamanistic tradition: observation and hypotheses // «Shamanhood: The Endangered Language of Ritual»: Conference at the Centre for Advanced Study, 19–23 June 1999, Oslo.
- Helinski E.A., Kosterkina N.T. Small seances with a great Nganasan Shaman // Diogenes. 1992. № 158. P. 39–55.
- Lambert J.-L. Sortir de la nuit: Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique siberien) // Etudes mongoles et siberiennes, 33–34. Paris, 2003. 565 p.
- Lintrop A. The Incantations of Tubyaku Kosterkin // Electronic Journal of Folklore. 1996. Vol. 2. P. 9–28.



*Юлия Ляхова*

## КАК ИЗМЕНЯЕТСЯ СЕМАНТИКА МОНГОЛЬСКИХ И БУРЯТСКИХ РИТУАЛОВ: РЕФЛЕКСИЯ ИСПОЛНИТЕЛЕЙ НАД СВОИМИ ПРАКТИКАМИ

**Сведения об авторе:** Ляхова Юлия Викторовна (Берн, Швейцария) — аспирант, Институт центральноазиатских исследований и религиоведения, Бернский Университет.

**E-mail:** liakchova@gmail.com

**Аннотация:** В статье рассматриваются монгольские ритуальные практики, которые имеют нестабильную семантику, а значит, варьирующиеся интерпретации. Анализируются причины нестабильности интерпретаций обрядов (исторические изменения, заимствование обрядов и появление новых обрядовых практик внутри культуры) и способы формирования новых обрядовых толкований.

**Ключевые слова:** Интерпретации ритуалов, семантика ритуалов, монгольские ритуальные практики

*Iuliia Liakhova*

## VARIATIONS AND MODIFICATIONS OF THE SEMANTICS OF MONGOLIAN AND BURIAT RITUALS: SELF-REFLECTION OF THE RITUAL'S PERFORMERS AND INTERPRETERS

**Information about the author:** Iuliia LIAKHOVA, PhD-student, Institute for the Science of Religion and Central Asian Studies, University of Bern, Bern, Switzerland.

**E-mail:** liakchova@gmail.com

**Abstract:** In the article I analyze Mongolian ritual practices with unstable semantics. Three different factors affect changes and variations of the semantics of rituals. Those are (1) historical changes happening in the society, (2) migration of the practice and the change of its cultural context and (3) appearance of some new rituals because of which people rethink old ritual practices. The way that the interpreter will choose to explain a ritual depends, first of all, on the mythological context and his idea of how/by what principles the rituals 'works'. This idea is based on the knowledge of other rituals with the same pragmatics.

**Keywords:** interpretation of rituals, ritual semantics, Mongolian ritual practices

Когда антрополог берется изучать чужую культуру, он(а) хочет получить объяснение всех ритуальных практик, которые принято совершать в изучаемом сообществе. Часть этих практик исполнители с лёгкостью могут объяснить антропологам, другую часть объяснить оказывается труднее. Часто люди не задумываются над тем, что движет ими при совершении тех или иных действий. В этой статье будут рассмотрены не сами обрядовые действия и не их интерпретации, а то, как люди в разных регионах Монголии выстраивают свои отношения с обрядовыми практиками: как часть действий свободно и охотно интерпретируется, тогда как другая часть в обычной жизни (вплоть до момента, когда антрополог навязчиво хочет получить объяснений) никак не объясняется. Как люди используют свои знания и как проводят логические связи при объяснении незнакомых, новых и ранее непонятных ритуалов<sup>1</sup>.

По типу связи обряда и интерпретации (по соотношению практики и семантики) все обряды можно разделить на 3 группы: обряды со стабильной семантикой, обряды, семантика которых варьируется и обряды, которые в большинстве случаев асемантичны, так как относятся к сфере повседневных обычных действий и не рефлексированы ни их исполнителями, ни наблюдателями. В этой статье я бы хотела остановиться на случаях, когда семантика ритуала варьируется и подробно рассмотреть, как и почему это происходит.

В статье наравне рассматриваются как непосредственные фиксации практик, так и фиксации нарративов о совершении этих практик.

---

<sup>1</sup> Тема автохтонных интерпретаций ритуальных практик уже привлекала внимание исследователей. Анализ некоторых ритуальных интерпретаций и устройства интерпретативных текстов можно найти, например, в работах [Богатырев 2007: 16–49], [Толстая 1992], [Виноградова 1995], [Топорков 1985], а также в работе [Христофорова: 1998]. Однако ранее никто, насколько мне известно, не останавливал внимания отдельно на анализе факторов, влияющих на степень стабильности таких интерпретаций.

Итак, в экспедициях мне часто встречаются такие обрядовые практики, которые носители традиции объясняют совершенно по-разному. Одна и та же последовательность действий может объясняться различными способами, вплоть до того, что каждое новое объяснение может не повторять предыдущее.

Такие вариативные объяснения обрядов появляются из-за влияния трех факторов:

1) Исторические изменения. Иногда контекст, в котором существуют обряды, по какой-либо причине перестает быть понятен носителям традиции. В нашем случае контекст меняется в результате колоссальных изменений, произошедших в бурятской и монгольской культуре за период социализма. За это время ритуально-мифологическая система бурят и монголов была частично разрушена. Когда жители этого региона возвращаются к некоторым сохранившимся ритуалам, они испытывают недостаток в знании мифологической базы этих ритуалов и в знании более широкого обрядового контекста. В обычных условиях это знание помогает понимать обрядовые действия. Следствием фрагментарности знаний об уцелевших религиозных традициях становится непонимание части воспроизводимых теперь ритуальных действий. В дальнейшем эти действия либо окончательно исчезают, либо по-разному реинтерпретируются и при помощи новых интерпретаций заново вписываются в общий фольклорный контекст.

Примером появления новой семантики (через рационализацию) может служить такой запрет: «Не рубили листвень, березу берегли» и его новое объяснение: «стройные деревья лучше на дрова не пилить» [Инф. 13]. Это традиционный запрет, ранее имевший свое объяснение: «Особое отношение в среде бурят сложилось к лиственнице (*шэнэнэн*) и березе (*хуһан*). Лиственница в некоторых верованиях воплощала идеи о воспроизводстве жизни, была носителем жизненной энергии, [...] среди бурят широко распространен обычай обращаться к лиственнице с просьбой даровать детей, долголетие и здоровье» — отмечает М.М. Содномпилова [Содномпилова 2009: 99]. Так же и береза для бурят является особенно важным и почитаемым деревом и используется во многих обрядах. Не зная этого, наша собеседница рационализирует этот запрет и дает ему новое объяснение.

Однако я не буду подробно останавливаться на диахронном пласте толкований обрядов: за XX век и ранее у бурят и монголов было записано не так много интерпретаций. Есть вероятность, что интерпретации были вариативны и раньше, но собиратели обращали на них мало внимания. Не будем строить догадок и перейдем к рассмотрению второй причины появления вариативной семантики практик.

2) Второй случай, когда семантика обряда претерпевает изменения — это ситуации попадания обрядов в новый контекст. Обряд может заимствоваться с уже имеющимся объяснением, но объяснение, основанное на мифологических представлениях или на обрядовой логике соседних этнических групп, быстро перестает быть понятным новым исполнителям обряда. В таких случаях люди часто стремятся заменить ставшее непонятным объяснение (или забывают его и придумывают новое). Эти новые объяснения некоторое время остаются вариативными, в конце концов, одно из них может вытеснить другие и тогда обряд пополнит группу обрядов со стабильной семантикой.

Посмотрим подробнее, как именно в таких случаях происходит встраивание в контекст заимствованных практик:

Первый пример был записан в Осинском р-не Иркутской области.

У православных существует такая практика: рисовать кресты над входом в дом и на окнах, как бы закрепляя, закрывая их от нечистой силы. «Семантика закрепивания в народной магии определяется универсальной символикой креста как одного из главных символов христианской культуры, ср. «Молитву Животворящему Кресту Господню», согласно которой крестное знамение, наряду с крестом, является оберегом, отгоняющим и уничтожающим зло силой распятого на кресте Иисуса Христа» — пишет Е.Е. Левкиевская [Левкиевская 2002: 49].

Однажды мы зашли в гости к одной бурятской женщине и увидели у нее над окнами и дверьми такие кресты. Мы подумали, что, вероятно, дом принадлежал русской семье, однако, когда мы спросили об этом хозяйку дома, она дала нам совсем другой ответ: она сказала, что кресты — это «замочки, которые не пропускают в дом нечистую силу». Идеи, что крест как таковой, обладая определенной символикой, может защищать, у нее не было.

Получается, что прагматика обряда осталась прежней: не пропустить нечистую силу, акциональная сторона обряда также осталась прежней — рисовать кресты на дверях и окнах, а семантика изменилась. Крест для нее никак не отсылает к православному кресту, который может защищать как символ. Теперь он просто обозначает замок.

Я бы хотела подробнее рассмотреть, как семантика креста может смещаться в христианской традиции, а потом сравнить этот случай с тем, что произошло с этой практикой в Бурятии.

«На северо-западе России слово “крест” употребляется для обозначения храмовых крестов, нагрудных крестов, но почитаемые здесь же в качестве деревенских святынь каменные кресты называют просто “камнями”. Крестообразно связанные палочки, которые бросают на перекрестках, чтобы найти заблудившихся, называют палками (“бросать палки”). Семантика крестообразности или прямо христианского креста, безусловно, не может не приниматься в расчёт при исследовании таких артефактов, однако, судя по всему, детерминирующим признаком в данных случаях для самих носителей традиции часто выступает не она, а семантика иных символических и акциональных признаков (так, очевидно, что в отношении каменных крестов акцентируются символические свойства камня, известные по заговорам, поэтому считается, что каменные кресты помогают от зубной боли, если их грызть или пить слитую с них воду и т.д.)» [Богданов 2001: 34].

Другими словами, изначально в традиции существует определенная семантика креста, к которой прибавляется семантика предметного воплощения конкретного креста (семантика камня, семантика дерева и др.). Эти дополнительные признаки влияют на прагматику использования креста (как в приведенном примере — семантика камня влияет на то, что крест начинают использовать как средство от зубной боли). На этом история со славянским крестом и его семантикой заканчивается.

В нашем же случае действие заходит еще дальше: мифологический и культурный контекст этой практики оказывается совсем другим (буряты, у которых мы записали практику закрещения дома — называют себя шаманистами и никогда не были обращены в православие), семантика креста не прочитывается носителями этой культуры автоматически, но прагмати-

ка заимствованного обряда остается: крест не дает зайти в дом плохому. На основе прагматики появляется новая семантика: нам говорят, что на дверях и окнах изображены «замки», которые не впускают нечистую силу.



Илл. 1. Сухэ-Баторский аймак Монголии, Асгат, 2017 год: «лисичью морду с носом вешают в колыбель» (личный архив автора)

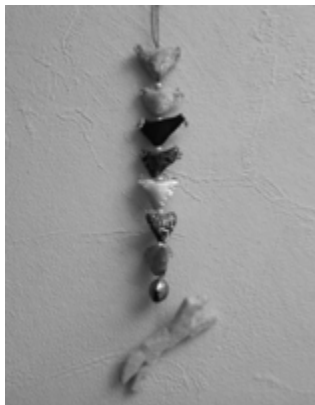
Другой пример — заимствованная из Китая обрядовая практика: над люлькой ребенка вешают оберег — войлочное изображение лисы: здесь тоже акциональная сторона и прагматика практики при заимствовании остаются без изменения, но, без китайского контекста (в Китае существует целый комплекс мифологических представлений, связанных с лисой), семантика этого действия оказывается непонятна. Появляется множество новых объяснений, строящихся по аналогии со старыми.

По всей видимости, традиция вешать у кровати ребенка войлочную лисицу появилась не так давно или просто не привлекала внимания исследователей монгольского фольклора и путешественников XIX и XX веков. Ни у А.М. Позднеева, ни у Г.Н. Потанина, ни у других монголоведов и путешественников информации об этом амулете не сохранилось.

С этой практикой связано и другое монгольское представление о лисе:

Считается, что, когда ребенок улыбается или хмурится во сне, это лисичка пугает его словами: «твоя мама умерла», от этого ребенок плачет, и «твоя мама жива», от этого ребенок смеется.

Это представление распространяется так широко, что появляется даже специальный глагол үнэгчлэх (от үнэг ‘лиса’), который в первую очередь означает «охотиться на лису», а переносно может значить «улыбаться во сне» (о новорожден-



Илл. 2. Монгольский войлочный оберег в форме лисы  
(личный архив автора)

ных детях). Беспокойный сон, когда ребенок то улыбается, то хмурится, получил название үнэг зүүд ‘лисий сон’. По всей видимости, это представление также появилось не очень давно: ни в других монгольских языках, ни даже в старописьменном монгольском таких значений этого слова не зафиксировано. Большой академический монгольско-русский словарь дает еще одно не вполне ясное по своему происхождению выражение: үнэгний нүд залгих ‘не спится’ (букв. ‘проглотить лисий глаз’). Все эти выражения еще и на лингвистическом уровне, вслед за мифологическим, связывают ‘лису’ и ‘сон’, более конкретно — ‘лису’ и ‘сон ребенка’ [БАРМС 2001–2002: 1068].

Однако это представление о лисе, которая приходит к спящим, не может объяснить, почему именно лисицу используют в качестве оберега для детей. Эти идеи не связаны друг с другом ни понятной носителям традиции логикой, ни очевидностью общего происхождения. Возникает необходимость введения дополнительных мотивов, связывающих эти представления. Каждый раз при объяснении связи между двумя представлениями производятся новые логические связки и додумываются

недостающие звенья. Канонического объяснения не существует и, таким образом, интерпретации связи двух представлений оказываются чрезвычайно вариативны.

Итак, как же объясняется необходимость вешать амулет в виде лисы над кроватью ребенка?

Часть предположений о том, откуда взялся подобный амулет, непосредственно связана с представлением о пугающей детей лисице. Либо оберег вешают для того, чтобы дети привыкли к виду войлочной лисы и перестали пугаться, когда к ним приходит «настоящая» лиса [Инф. 1, 2]. Либо, напротив, «настоящая» лиса пугается войлочного оберега, потому что принимает его за такую же лису, только мертвую [Инф. 3]. По предположению другого информанта, лиса не подходит к ребенку и не дразнит его, потому что думает, что войлочная лиса ее опередила и место уже занято [Инф. 4].

Однако оберег распространен шире, чем представления о лисе, заставляющей детей плакать. В тех случаях, когда это представление неизвестно носителям традиции, появляются новые предположения о том, почему оберег делается именно в форме лисы.

Так появляется вторая группа представлений. В этом случае оберег начинает действовать как магический объект: свойства лисы частично переносятся на ребенка, над которым она висит. Лиса любит спать, она мягкая, хорошая и добрая, именно поэтому ее вешают над люлькой ребенка — предполагают информанты [Инф. 5, 6, 7]. Другое предположение такого же типа — это что лиса — это ночное животное, которое охотится тихо и бесшумно. Ее вешают, чтобы дети были такими же бесшумными, как лиса [Инф. 8]. Или же это забывчивое животное, поэтому, когда ребенок смотрит на лису, он забывает свои плохие сны [Инф. 9].

Логика подобия может работать и в другую сторону: ребенок напоминает лису, поэтому ее вешают над кроватью. Одна из информанток предположила, что когда ребенок плачет, его нос становится похож на нос лисы, поэтому ее вешают около кровати [Инф. 10].

Таким образом, интерпретации этого апотропея строятся по двум моделям.



1. Модель замещения (игрушечная лиса замещает собой настоящую). Эта модель свойственна и другим обрядам, которые совершаются для защиты детей от нечистой силы.

2. Модель подобия (лиса, висящая над ребенком, передает ему часть своих свойств).

Так формируется комплекс представлений о лисе. Часть этих представлений устойчива и практически не варьируется (как и само действие — вешать лисичку над кроватью ребенка). Другая часть варьируется даже в пределах одного региона. При этом некоторые неустойчивые интерпретации появляются, чтобы связать представления о том, что следует вешать над кроваткой войлочную лисицу, и о том, что к ребенку приходит лиса и пугает его.

Если говорить о группе интерпретаций, которые строятся по модели замещения, в них срабатывает та же самая модель, что и в других практиках защиты детей от нечистой силы, распространенных в Монголии. Например, в действии, когда ребенка защищают с помощью того, что рисуют ему золой точку на лбу. В случае с этой практикой объяснение тоже действует по модели замещения.

Информанты объясняют нам, что, когда у ребенка стоит точка на лбу, злой дух (чудгур) думает, что это не ребенок, а заяц или просто не человек).

— Хүүхдийн духан дээр нь хар хөө түрхдэг ямар учиртай юм бэ?

— Харуй бүрийгээр хүүхдийг гадагш дотогш авч явах зэргтээ хөлснө гээд гадны хий зүйлээс хамгаалж, энхрийлж, сэргийлж, бор халзан туулай болгодог ёс бий. Тэгж духан дээр нь хөө түрхэхийг бор халзан туулай болгох гэж нэрлэдэг.

— Үүнийг зөвхөн хүүхдүүдийнхээ бага настайд нь хийдэг үү?

— Нялх хүүхэд болгонд хөлд ортол нь хийдэг.

— Почему детям на лбу ставят пятно черной сажей?

— Есть такой обычай — когда детей в темноте выносят наружу или заносят внутрь, боятся, что он вспотеет, чтобы защитит от внешних дурных вещей, называют серым зайцем с лысинкой. Когда ему ставят пятно сажей — это его делают серым зайцем с лысинкой.

— Это только детям делают?

— Всем младенцам до того как они пойдут [Инф. 6].

Та же самая модель действует и в практике переодевания ребенка: традиционный халат дэли надевают на другую сторону, как бы замещая ребенка другим.

Практику, строящуюся по той же модели записывал Г. Потанин:

У дюрбютов [дербетов] в случае нево́да детей, новорожденного кто-нибудь из родных ворует. Новорожденного младенца прячут под котел, под которым держат трое суток, открывая раза два в день, чтобы покормить. В то же время похитивший ребенка делает куклу из травы и подбрасывает вместо украденного младенца. Родители украденного, найдя куклу, притворно принимают ее за настоящее свое дитя, но не живое, а мертвое, плачут и потом хо-ронят. Думают, что читкур (черт), желающий похитить ребенка, поверит, что ребенок действительно умер и пойдет искать добычи в другом месте [Потанин 1883: 27–28].

Однако в случае с оберегом-лисой модель оказывается как бы вывернута наизнанку: в прошлом примере речь шла о подмене ребенка, здесь же подменяется сама нечистая сила: «настоящая», опасная лисица заменяется на безопасную. Вероятно, принцип подмены актуализируется именно по причине того, что обряд связан с детьми, а в монгольском фольклоре принцип подмены чаще всего связан именно с детскими защитными обрядами.

Другая модель строится по принципу магии (в фрэзеровском смысле этого слова). Во всех интерпретациях, относящихся к этой группе, информанты предполагают, что амулет оказывается полезен для ребенка из-за свойств оригинала: свойства лисы переносятся на ее изображение и через него на ребенка, находящегося поблизости от этого изображения.

Эти предположения оказываются замкнуты в себе: отдельно в традиции не существует идеи, что лиса — особенно доброе или забывчивое животное, эти характеристики появляются именно для того, чтобы объяснить, для чего над кроватью висит лисица. Они не существуют за рамками единичного объяснения и возникают благодаря актуализации представления, что свойства одного объекта могут переноситься на близлежащий объект. Получается ситуация, когда сначала существует

практика, а факты и представления подгоняются под нее для того, чтобы практика могла вписаться в существующую для апотропеической магии модель. При этом они, скорее всего, тоже появляются под воздействием уже имеющихся моделей, которые актуализируются в ситуации, когда обряд оказывается непонятен и требует объяснения.

Таким образом, все эти состоящие из одного действия обряды и их мотивировки связаны всего с несколькими интерпретативными моделями. Выбор модели зависит не столько от самого обрядового действия, сколько от его контекста и функции.

3) Третий тип случаев, когда семантика обряда нестабильна, это появление новых обрядов. Рассмотрим пример из этой группы. Некоторое время назад антропологи и простые путешественники стали замечать, что по всей Монголии на специальных ритуальных местах (*обоо*), помимо обычных подношений — чая, монет, лошадиных черепов и многого другого, — стали появляться костыли, шины и оплетки от руля автомобилей. Когда мы начали интересоваться у местных жителей, кто и с какой целью их туда кладет, то получили нежи-



Илл. 3. Костыли на обоо. аймак Дорнод, Монголия, 2003 год  
(фото из архива ЦТСФ РГУ)

данную реакцию: все информанты поголовно осуждали поведение людей, которые оставляют эти предметы на ритуальных постройках.

Механизм возникновения этой практики и ее интерпретаций полностью описан в статье С.Ю. Неклюдова «Дурной обычай: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре». Судя по всему, традиционная связь таких построек с дорогой, а соответственно и с главным средством передвижения монголов — с конем, стала распространяться и на атрибуты, связанные с автомобилем (шины, оплетки от руля) и передвижением в целом (костыли) [Неклюдов 2014]. Для нас в этой истории важно, что, как замечает С.Ю. Неклюдов, здесь мы наблюдаем две противоположные силы: с одной стороны (на уровне практики), происходит повсеместное распространение практики, но с другой (на уровне правила) — новая практика встречает сопротивление.

Сначала практика не легитимируется сообществом и вместо ее интерпретации мы видим лишь повсеместное ее отрицание. Но со временем появляются и новые интерпретации, в которых практика начинает легитимироваться: «Устойчивость подобной «параллельной» формы [укладывание костылей и покрывшек на обо] предполагает (если не гарантирует) ее последующую легитимацию — уже в качестве не только «допускаемой», но и прямо предписанной» [Неклюдов 2014].

Так, постепенно люди принимают новую практику и ищут для нее подходящего объяснения. Вероятнее всего, в будущем мы сможем наблюдать, как какое-то из этих объяснений вытесняет остальные, перестает быть индивидуальным и распространяется по стране.

Похожую ситуацию можно наблюдать на примере рассказа о заимствовании частью бурят практики ходить на кладбище, которая вообще-то не свойственна монгольской и бурятской традиции. В экспедиции к бурятам Иркутской области в 2016 году я записала такой монолог:

В школе половина класса увлеклась поминками по погибшему в автомобильной аварии однокласснику. И это не понравилось второй половине класса. *Тревожить покойника* — плохо для

того, кто приходит. *Они берут на себя весь негатив*. Родительский день бывает где-то в мае, на Пасху» [Инф. 12].

Здесь можно наблюдать, как практика точно так же встречает сопротивление со стороны традиции (в лице моего собеседника). Появляется и новое обоснование: «Тревожить покойника — плохо для того, кто приходит. Они берут на себя весь негатив».

Так, на нескольких примерах я показала, как и по каким причинам происходит движение и варьирование семантики обрядов в рамках монгольской культуры. Были рассмотрены различные способы движения семантики в случаях, когда она нестабильна. Три фактора — исторические изменения, заимствования обрядов и появление совершенно новых обрядов, заставляют носителей традиции переосмысливать практики, которые они совершают. Путь, по которому пойдет интерпретатор в своих попытках объяснить то или иное действие, в первую очередь, зависит от мифологического контекста и от его представления о том, как должны быть устроены и как именно работают ритуалы с похожей прагматикой. Это представление основывается на знании других ритуалов, существующих в его традиции. Новые ритуальные практики могут появляться без готовой интерпретации, интерпретация появляется позже, а семантика практики поначалу может сильно варьироваться.

#### ИНФОРМАНТЫ

1. Баяренгийн Мажиксурэн, 1934 г.р., бухгалтер, начальник профсоюза, работал в геологическом управлении, зун удзумчин, 2010 г.
2. Максаржав Доржийн, 1931 г.р. секретарь сомонного совета, на пенсии, хотогойт, 2012 г., г. Тосонцэнгэл
3. Будын Ишгэн, 1937 г.р., 2010 г.
4. Мишигдоржийн Цэрэннойдов, 1927 г.р., партработник, халхасец, 2011 г.
5. Доржсурэний Байгалмаа, 1973 г.р., 2010 г
6. Ж. Намжил, 1917 г.р., сомон Улзийт, 2006 г.
7. Чойдорж Аравжагийн, 1952 г.р., тракторист, скотовод, халх, Ундур Улан, 2012 г.
8. Оюунцэцэг, 1854 г.р. работала продавщицей, в администрации, дояркой, Ундур Улан, 2012 г.
9. Б. Хишигням, 1935 г.р. акушерка, на пенсии, халха, г. Ундурхан, 2008 г.

10. Ж Цэнд, 1892 г.р., сомон Худжирт, 2006 г.
11. З. Хандсурэн, 1937 г.р. экономист, партийный секретарь, председатель профсоюза, халха, сомон Хатгал, 2007 г.
12. Хинданов Олег Валентинович, 1977 г.р., Бохан, Иркутская область, 2016 г.
13. А.В., Бохан, Иркутская область, 2016 г.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Богатырев П.Г.* Народная культура славян. М.: ОГИ, 2007. 368 с.
- Богданов К.А.* Повседневность и мифология. СПб.: Искусство-СПБ, 2001. 438 с.
- Большой академический русско-монгольский словарь в четырех томах / Под ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдендамба. Отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001-2002.
- Виноградова Л.Н.* Мотивировки обрядовых действий, стереотипы религиозного и магического мышления // Folklor. — Sacrum. — Religia / pod red. J. Bartmińskiego i M. Wojtkowskiej-Jasińskiej, Lublin 1995. P. 52–58.
- Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег, семантика и структура. М.: Indrik, 2002. 336 с.
- Неклюдов С.Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М.: РГГУ, 2014. С. 77–174.
- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии (Вып. IV). Материалы этнографические. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1883. 1052 с.
- Содномпилова М.М.* Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов, Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
- Толстая С.М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и в ритуале. Балканские чтения — I: Сб. ст. / Отв. ред. Н.В. Злыднева, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1992. С. 33–46
- Топорков А.Л.* О принципах глубинной мотивации бытовых запретов // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян: Сб. ст. / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1985. С. 82–84
- Христофорова О.Б.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. 80 с.

*Дмитрий Доронин*

**ОГОНЬ, ПОТОП И ВОЙНА С ВОСТОКА: КУЛЬТУРНЫЙ  
ТРАНСФЕР В СОВРЕМЕННЫХ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ  
ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НА АЛТАЕ<sup>1,2</sup>**

**Сведения об авторе:** Дмитрий Юрьевич Доронин — научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия.

**E-mail:** demetra2@mail.ru

**Аннотация:** Проблематика культурного трансфера раскрывается в статье через описание буддийских центральноазиатских влияний и заимствований в эсхатологии и, шире, мифологии алтайцев. В частности, буддийское учение о кальпах сопоставляется с алтайскими представлениями об эсхатологических стихиях-айгулах. Анализируется специфика алтайских эсхатологических представлений об огненной катастрофе и водах потопа, выходящих в конце времен из-под земли. Вместе с тем, культурный трансфер исследуется на примере фольклорных текстов, демонстрирующих мифологизацию алтайцами других государств и народов (прежде всего, Китая и России) в фольклорных мотивах эсхатологической войны и иноземного нашествия. Представления о последней войне строятся на мессианских ожиданиях грядущего хана и на основании исторической памяти о потрясениях прошлого.

**Ключевые слова:** Республика Алтай, Алтай, алтайцы, эсхатология, бурханизм, шаманизм, Белая вера, алтайская эсхатология.

*Dmitrii Doronin*

**FIRE, FLOOD AND WAR FROM THE EAST:  
CULTURAL TRANSFER IN ALTAIC  
MODERN ESCHATOLOGY**

**Information about the author:** Dmitrii Y. DORONIN, Research Fellow, Research Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School of

---

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-09-00744 «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на южном Алтае»

<sup>2</sup> Впервые опубликовано в: *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 3. С. 278–303.

Advanced Studies in Humanities, School of Public Policy, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

E-mail: demetra2@mail.ru

**Abstract:** The article examines modern Altai eschatology from the standpoint of cultural transfer. For this purpose, it gives an overview of sources of Altai eschatology, including the main versions (subtradition) of Altai eschatology as well as its oral and folklore genres. It shows that Altai eschatology, especially its Burkhanism version, has not only circular but also axial, linear, or “historical” sense of time. The problem of cultural transfer is revealed through a description of obvious Buddhist Central Asian influences and borrowings in the eschatology and, more broadly, in the mythology of the Altaians. In particular, the Buddhist doctrine of the kalpas is compared with the Altaic notion of eschatological elements of the aiguls. Borrowings from Mongolian and Buddhist eschatology and mythology receive detailed examination. The essay examines the specificity of Altaic eschatological ideas about the fiery disaster and the flood waters emerging at the end of time from under the earth. Finally, the essay explores folklore texts that demonstrate the mythologization of other states and peoples (primarily China and Russia) by Altaians in the folklore motifs of the eschatological war and foreign invasion. Mythological ideas about the last war between eschatological peoples are built on the messianic expectations of the coming Khan and on the memory of the historical upheavals of the past.

**Keywords:** Altai Republic, Altai, Altaians, eschatology, Burkhanism, shamanism, White faith, Altai eschatology.

### **Алтайская эсхатология: жанры и субтрадиции**

Слабая изученность алтайской эсхатологии<sup>3</sup> побудила автора обратиться к данной теме. В настоящее время известны только две небольшие работы, специально посвященные этой теме [Ойноткинова 2015; Шерстова 2013], но и они сосредото-

---

<sup>3</sup> Речь идет об эсхатологических представлениях неисламизированных аборигенных тюркских народов Республики Алтай, т. е. в первую очередь собственно алтайцев (алтай кижиги) и теленгитов и в меньшей степени народов из группы так называемых «северных алтайцев» — тубаларов, кумандинцев и челканцев. В некоторых случаях будут использованы материалы из мифологии телеутов, относимых ранее к группе «южных алтайцев» (наряду с теленгитами и алтай кижиги).



чены на весьма частных вопросах (лишь на одном из эсхатологических жанров в одном случае и на бурханистской версии алтайской эсхатологии в другом) и поэтому не могут считаться обобщающими. Еще две недавних публикации посвящены современным эсхатологическим ожиданиям на Алтае [Доронин, Енчинов 2017; Енчинов 2016]. Такое положение является частью более крупной проблемы — слабой изученности тюркской эсхатологии в целом, например, эсхатологические представления не упомянуты в энциклопедической статье «Тюркоязычных народов мифология» [Басилов, Потапов 1988].

Не лучше обстоит дело с публикацией текстов: за полтора столетия в научный оборот было введено лишь девять алтайских эсхатологических текстов [Алтай кеп-куучындар 1994: 342–345; Несказочная проза алтайцев: 2011: 134–139; Ойноткинова 2015: 44; Радлов 1989: 167–170]. Как пишет исследователь несказочной прозы алтайцев и автор одной из двух статей по алтайской эсхатологии Н.Р. Ойноткинова, «у алтайцев зафиксировано 9 текстов о предстоящем конце мира. К сожалению, в настоящее время этот жанр угасает...» [Ойноткинова 2015: 44]. Данное суждение необходимо пояснить:

— во-первых, эсхатологическая традиция на Алтае, на мой взгляд, не угасает, а наоборот, даже переживает некоторый ренессанс, яркий пример — беседы-проповеди представителей каракольской группы Ак Жан — ‘Белой веры’ (алт.) и визионерские тексты автописьма, называемые алтайцами Алтай Кудайдын бичиктери — ‘письма Алтай Кудая’ (алт.) эсхатологической тематики, полученные писцами-бичикчилер в состоянии измененного сознания и записанные ими в тетради;

— во-вторых, Н.Р. Ойноткинова имела в виду только опубликованные тексты;

— в-третьих, назвав статью «Эсхатологические мифы алтайцев», она рассмотрела эсхатологические тексты только одного жанра — так называемые тексты-пророчества [Ойноткинова, Ямаева 2011: 25], в то время как жанров алтайских текстов, касающихся эсхатологической тематики, больше.

Здесь логично обратиться к рассмотрению других эсхатологических жанров алтайского фольклора и соответствующих им эсхатологических субтрадиций мифоритуальных систем тюрков Алтая. Тексты эсхатологического содержания по уже устоявшейся научной традиции алтайские фольклористы относят к крупной жанровой группе несказочного фольклора кеп-куучындар — ‘старинные рассказы’ (алт.) [Ойноткинова, Ямаева 2011: 19]. При более пристальном рассмотрении можно убедиться, что тексты с эсхатологическими мотивами представлены в следующих жанрах:

1. Стихотворные силлабические тексты-пророчества, чаще всего приписываемые легендарным / историческим провидцам; по большей части это перечни примет / знаков эсхатологической эпохи.

2. Прозаические эсхатологические рассказы.

3. Мессиянско-эсхатологические тексты бурханистской традиции.

4. Тексты визионеров [бичикчи — ‘писцов’ (алт.), камов — ‘шаманов’ (алт.)] с эсхатологическими мотивами. Например, так называемые «диктовки»<sup>4</sup> ак жану улус — ‘сторонников Белой веры’ (алт.), переведенные в машинописную и печатную форму (послания, листовки, газеты). Сюда же относятся дидактические и эсхатологические тексты современных шаманов и других ритуально-магических специалистов (неме билер улус — ‘некто знающих людей’ (алт.)), публикуемые ими в алтайских СМИ или даже в книгах.

Среди алтайских речевых эсхатологических жанров можно указать: белге — ‘угадывание по приметам и ситуациям’ (короткие рассказы-предсказания, сообщаемые по какому-то случаю, например, когда рассказчик замечает растущий на горе молодой березовый лес), и табыш — ‘слух’ (алт.), короткие транслируемые сообщения этого речевого жанра также зачастую эсхатологически окрашены. Следует указать и на более долгие и пространные, иногда ритуализованные «вечерние беседы у

---

<sup>4</sup> «Диктовки» — русскоязычное название подобных визионерских текстов, употребляемое самими алтайцами, которые верят, что духи или божество Алтай Кудай диктуют эти тексты писцам-бичикчилер как свои послания людям.

огня», как томырыир / тотириир / томып (в смысле 'рассуждения, философствования', в том числе на эсхатологическую тему), в айыле на таежной стоянке или в селе.

Вероятно, было бы большой ошибкой рассматривать современные алтайские эсхатологические представления вне определенного историко-культурного контекста. В настоящее время для Республики Алтай характерна сложная этноконфессиональная ситуация [Доронин 2012: 29], что стало следствием бурного «национально-культурного возрождения» 1990-х гг. [Тюхтенева 2009: 30–42]. Сейчас одновременно сосуществуют и конкурируют друг с другом несколько «проектов идентичности», представлений об «алтайскости» и будущем алтайского народа:

- различные варианты шаманизма и (нео)шаманизма,
- различные варианты Ак Жан (Белой веры), известной русскоязычным исследователям с 1904 г. как алтайский бурханнизм,
- буддизм, в основном школы Гелугпа, но есть и проекты «алтайского буддизма»,
- «алтайский протестантизм», в основном церкви евангелического и харизматического толка, для которых (в отличие, например, от адвентистов Республики Алтай) «алтайскость», алтайское этнокультурное наследие (язык, обычаи и даже обряды, мифологические и эсхатологические мотивы) представляют большую ценность. С их точки зрения, Бог говорит алтайцам через алтайское, а сохранение и преумножение «алтайскости», алтайского народа — одно из важнейших последствий Его благословения.
- алтайское православие, в меньшей степени, чем протестантизм, окрашенное в «алтайские тона».

Каждое из этих конфессиональных направлений предлагает свои представления о будущем (в том числе катастрофические, эсхатологические и мессианские) и/или толкует по-своему традиционные алтайские эсхатологические мотивы. (Квази)исторические и мессианские представления об Ойроте также переосмысляются по-своему: например, как приход Майтреи, возвращение буддийской веры на Алтай, как приход сильного алтайского правителя, ведущего к возрождению на-

рода, или как второе пришествие Иисуса Христа. Таким образом, алтайская эсхатологическая традиция неоднородна, можно выявить несколько субтрадиций:

- бурханистскую (мессиански-эсхатологическую),
- шаманистскую,
- эсхатологические представления алтайских буддистов,
- эсхатологические представления алтайских протестантов-харизматов.

Большинство текстов эсхатологической тематики алтайских субтрадиций:

- либо описывают катастрофу прошлого, чаще всего потоп (такие тексты правильнее отнести в особую группу катастрофических),
- либо сообщают о знаках/приметах последнего века,
- либо, пророчествуя, описывают эсхатологические события (войны, катастрофы, порчу мира, эпоху сомнительного благоденствия),
- либо сообщают о грядущем обещанном возвращении легендарного правителя и его деяниях, чаще всего возвышающих народ (группа мессианско-эсхатологических текстов).

Несколько слов необходимо сказать об историчности и моделях времени в алтайской эсхатологии. Бурханистская субтрадиция в наибольшей степени связана с легендарной историей и (квази)историей алтайцев. Именно поэтому для этой (мессианской) эсхатологии более всего характерно не кольцевое, а осевое, линейное, «историческое» ощущение времени. Поэтому было бы ошибкой вслед за некоторыми исследователями [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1988; Ойроткинова, Ямаева 2011: 25–26] приписывать всей тюркской эсхатологии кольцевую модель времени. Элемент цикличности можно увидеть и в бурханистских текстах (мотив возвращения правителя), однако именно эти тексты конца джунгарского (ойротского) владычества<sup>5</sup> над народами Алтая (XVIII в.) исследователи

---

<sup>5</sup> Джунгарское ханство — государство западных монголов (ойратов) в XVI–XVIII вв. на территории, которая сейчас относится к Казахстану, Киргизии, Китаю, России и Монголии. Занимало земли от Тибета и Китая на юге до Сибири на севере, от Урала, Хивинского и Бухарского ханств на западе до Халха-Монголии на востоке.

чаще всего соотносят с реактуализацией в мифологии алтайских тюрков модели линейного, (квази)исторического времени [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1988: 56].

Другие исследователи, например Л.И. Шерстова, связывают возникновение линейного, исторического времени с еще более поздней эпохой — с бурханистскими массовыми молениями алтайцев в 1904 г. в урочище Төрөн<sup>6</sup>. В концепции автора возникновение новой темпоральности связано с формированием нового (алтайского) этноса [Шерстова 2013: 185]. На мой взгляд, исследователь, опираясь на фольклор бурханистов, конструирует свою собственную «мифологию времени» у алтайцев, причастную рождению их нового этноса.

Общую схему [Бессонов 2014:123] алтайской эсхатологии можно представить в виде последовательности тем (обобщающих, группирующих несколько близких мотивов)<sup>7</sup>:

- [1. Знамения и вестники эсхатологической эпохи] +
- [2. Эсхатологическая эпоха: 2.1. чудесный мир «технической эсхатологии» +
- 2.2. испорченный / перевернутый мир] + [3. Эсхатологическая война] +
- [4. Эсхатологическая катастрофа: айгулы, потоп, огненная катастрофа] +
- [5. Возвращающийся / грядущий правитель и новый мир].

---

Перестало существовать после третьей ойратско-маньчжурской войны (1755–1759), междоусобицы и геноцида ойратов со стороны Китая. Тюркские народы юга Алтая входили в состав ханства и вспоминают эту эпоху как свой «золотой век».

<sup>6</sup> Моления сторонников Ак Жан (Белой веры) начала XX в., движения, для которого были характерны религиозно-националистические настроения (например, отказ от русских денег, земельной реформы и власти), мессианские и эсхатологические чаяния, связанные с ожиданием скорого возвращения Ойротхана. При этом западномонгольский джунгарский правитель XVII–XVIII вв. был мифологизирован в народном сознании как истинный правитель всех алтайцев и как посланник божества үч-Курбустана / Ак Бурхана, а о его возвращении возглашалось в особых ритуальных текстах — гимнах-молитвах жарлыкчылар ('пророков' (алт.)).

<sup>7</sup> Ниже различные смысловые блоки в схеме алтайской эсхатологии для наглядности заключены в квадратные скобки.

Многие мотивы алтайской эсхатологии, по всей видимости, интернациональны: например, последняя война между народами, измельчание людей, утрата ценности золота (голодный человек не может выменять даже самую малость еды за большой самородок золота) или мотивы технической эсхатологии (железные быки и железные птицы, небо в паутине). Когда и откуда эти мотивы были заимствованы в алтайскую традицию или же они настолько давно транслируются на алтайском, что могут уже считаться частью местной эсхатологической традиции, — на все эти вопросы весьма сложно ответить. Но, на мой взгляд, предположение Н.Р. Ойноткиновой о том, что эсхатологические повествования появились в фольклоре алтайцев под влиянием христианской книжной и устной традиции, со ссылкой на русские тексты [Ойноткинова 2015: 47], не доказано и сомнительно. По всей видимости, заимствование произошло в гораздо более ранние времена (например, в Средневековье через тибетский буддизм и / или уйгурское манихейство), поскольку типичные эсхатологические тексты-пророчества были опубликованы В.И. Вербицким уже в 1850-е гг. [Вербицкий 1893: 114] и В.В. Радловым в 1860-е гг. [Образцы народной литературы 1866: 167–170; Радлов 1989: 364–365].

Вероятно, к началу активной деятельности Алтайской духовной миссии (основана в 1830 г.) жанр алтайских текстов-пророчеств уже сформировался. По крайней мере протоиерей В.И. Вербицкий не дает каких-либо комментариев, из которых бы следовало, что такие тексты появляются у алтайцев под влиянием православия, хотя для него, как для священника и миссионера, подобная рецепция и восприимчивость алтайской культуры была бы, несомненно, важным свидетельством успеха миссии.

Таким образом, проблематика культурного трансфера в алтайской эсхатологии может рассматриваться в нескольких аспектах:

— во-первых, очевидные буддийские центральноазиатские влияния и заимствования в эсхатологии и, шире, мифологии алтайцев [Сагалаев 1984: 37];

— во-вторых, мифологизация других государств и народов (прежде всего, Китая и России) в мотивах эсхатологической войны и иноземного нашествия.

### **Кальпы и айгулы:**

#### **буддийские центральноазиатские влияния**

Ярким примером центральноазиатского культурного трансфера в алтайской эсхатологии является мифологическое представление о нескольких, сменяющих друг друга мировых катастрофах. Так, в соответствии с буддистским учением о кальпах<sup>8</sup> существует три вида разрушений: огнем, водой и ветром [Васубандху 1980: 81–86, 91–93; 9, с. 180–185, 195–197; Несказочная проза алтайцев 2011: 196; Островская, Рудой 1994: 33–35, 57–65]. На Алтае бытуют похожие на это учение рассказы об айгулах — ‘эсхатологических стихиях’ (алт.), наиболее известные в народе по пророчествам Боора, алтайского провидца, жившего в XVIII в. Так, в одной из опубликованных версий пророчества Боора написано:

Шесть стихий, шесть айгулов придет в движение в смутный век  
Боро Тююки: вода, огонь, ветер, мороз, земля и человек. Все стихии придут в неистовство. Так настанет последний срок — Боро Тююки [Алтайские исторические предания 2009: 109].

Рассказ об айгулах удалось в 2015 г. записать и мне:

(С.К.) — Много было, много пророчеств делали всяких разных, таких вещей очень много было. Очень интересные вещи рассказывала женщина, может, слышал ты, Конгыр. Бабушка Конгыр, вот она. Конгыр, она, вот, говорила как раз вот это — айгул. Айгул, вот стихии, айгулдар. Про стихию, вот, наводнение было. И вот она говорила про четыре айгула. Стихия воды, стихия огня, стихия ветра и стихия холода, по-моему, льда, что ли. Нет, не льда, что-то такое. Надо мне вспомнить, потому что у меня где-то это опубликовано, я делала это. И вот он первый, вот этот первый айгул был, когда было, вот это наводнение было.

---

<sup>8</sup> Кальпа — единица измерения времени, глобальные временные периоды в индуизме и буддизме.

(Д.Д.) — Какое? Вот, недавно которое было?

(С.К.) — Ну, нет. Вот этот, про конец света говорим же. Потоп, всемирный потоп. <...> Вот эти айгулы, и вот она перечисляла. И перечисляла вот эти признаки, мне его надо найти, я его делала, вот этот материал. И что там, вот, огонь, когда всё сгорает, ветер, когда всё уносит, и четвёртое же там было... Вода, огонь, ветер и что-то вот это прямо тоже вселенское что-то такое, когда всё там. <...> Вот этот разговор я вспомнила, знаешь, вот в связи с чем: когда у нас пожары-то начались, и землетрясение было, мы вспомнили про эти айгулы<sup>9</sup>.

Таким образом, всемирный потоп прошлого был одним из айгулов. Л.И. Шерстовой удалось собрать алтайские эсхатологические представления, согласно которым Земля переживает второй период своего существования. Первая Земля погибла в потопе [Шерстова 2010: 185; Шерстова 2013: 183]. Некоторые мои информанты, как мне удалось выяснить, говорили о нескольких эсхатологических потопах: один, который уже был, и второй — чайык, который будет. Это будет потоп, предваряемый землетрясением, его ядовитые воды выступят из-под земли:

(Д.Д.) — Вот потоп, кстати, странно: ведь это же не предсказание о будущем, а то, что было в прошлом.

(Э.Е.) — Не, будущее, [это то], что чайык чыгар<sup>10</sup>.

(Д.Д.) — То есть все-таки будет еще один потоп?

(Э.Е.) — Да. Чайык, и вот его ждали. Было землетрясение, потом нашли јер-былык<sup>11</sup>, и вот следующим шагом должно было

---

<sup>9</sup> Записал Д.Ю. Доронин от С.К. Кыдыевой (1954 г.р., алтайка, сёок Чагандык) в Горно-Алтайске 21.10.2015 г. Здесь и далее приведены тексты полевых материалов автора, записанные на русском языке, при этом с помощью информантов всякий раз выяснялось правильное написание алтайских имен и понятий.

<sup>10</sup> Чайык чыгар (алт.) — ‘выступающий/появляющийся потоп’.

<sup>11</sup> Јер-былык / Кер балык — огромная и/или чудовищная рыба, согласно современным мифологическим представлениям алтайцев, обитающая в подземных водах и появляющаяся в глубоких озерах как вестник войн/катастроф или конца света. Известны тексты, в которых эта рыба описывается как опора земли и/или ассоциируется с китом или даже мамонтом.



быть как раз чайк. <...> Ну, то, что конец света, один из возможных, видимо, вариантов — это то, что всех смоет, всех людей. Произойдет большой потоп, и уцелеют лишь только те люди, которые будут высоко в горах. И обычно подговаривали, что вот как раз вот люди, которые же проживают на Алтае, и уцелеют, так как они якобы очень высоко живут и тем самым будут спасены от потопа. А все низменности, ну, просто затопит, зальет всех людей, животных. <...> Речь еще к тому же, что чайк — это не означает, что вода не придет откуда-то из ближайшего океана или моря. Она из-под земли выйдет. Это чайк, вот суть его в том, что он снизу выходит. То есть вода выйдет снизу, смоет всех, а люди, которые, вот, в горах, они останутся.

(Д.Д.) — А что это за вода из-под земли?

(Э.Е.) — Ну, из-под земли выйдет вода, никто не знает где, но она откуда-то из расщелины. Выйдет вода, и не просто вода, а вода с ядом<sup>12</sup>.

Таким образом, в отличие от библейской версии<sup>13</sup> потопа, который происходил от идущих ливней, в алтайских эсхатологических текстах сообщается не о дожде, а о воде, которая поднимается, все затопляя, из-под земли, как, например, встречаем и в пересказе бурханистской эсхатологии, сделанном в начале XX в. Д.А. Клеменцем:

Скоро с неба станет падать огонь, из земли будут бить ключи, которые затопят долины, а горы будут трястись и рассыпаться [Клеменц 1905: 157].

---

<sup>12</sup> Записал Д.Ю. Доронин от Э.В. Енчинова (1980 г.р., алтаец, сөөк Тодош) в г. Горно-Алтайск 06.11.2016 г.

<sup>13</sup> Хотя в Торе и, соответственно, в Библии говорится о разверзающихся/открывающихся источниках великой бездны. Но удивительно, что комментаторы-библеисты говорят все-таки о ливне как о причине потопа, хотя очевидно, что тут можно увидеть две причины появления воды потопа, и, соответственно, возможно предположить две мифологические модели — потоп, приходящий сверху (воды дождя), и потоп, приходящий снизу (воды, проступающие из-под земли).

Возможно, что в мифологическом смысле это — древняя вода, относящаяся к зоне подземного, Нижнего мира. Вместе с этой водой на поверхность Среднего мира всплывают Кербалык и другие чудища Нижнего мира, которые являются вестниками грядущей катастрофы. В некоторых текстах особенность нижней, подземной воды потопа, ее катастрофичность и губительность подчеркиваются указанием на то, что она ядовита для всего живого на земле. Возможно, что «потоп, проступающий снизу», — это более архаичная, в сравнении с христианской, азиатская «модель потопа». Похожие параллели, согласно сообщению С.Ю. Неклюдова, обнаруживаются и у других азиатских народов: так, согласно калмыцкой сказочной традиции, «пуп земли» прикрыт гигантским быком; если его сдвинуть, хлынет вода и зальет землю. О воде, заливающей землю из земного отверстия, участники экспедиции под руководством С.Ю. Неклюдова записывали у дархатов (в частности, ими было зафиксировано мифологическое предание про озеро Хубсугул, которое возникло именно таким катастрофическим образом<sup>14</sup>).

Другая распространенная версия эсхатологической катастрофы на Алтае — это гибель Земли в спускающемся с небес огне, в котором будет гореть вся поверхность земли, и даже камни. В очистительной катастрофе водой и огнем Л.И. Шерстова обнаруживает несомненные ламаистские параллели, связанные с концом света: гибель нынешней Вселенной представляется как ужасная катастрофа, когда «бедствия истребят почти всех живущих, после чего Земля очистится огнем и водой» [Кочетов 1973: 126; Шерстова 2013: 184].

Несомненные буддистские заимствования содержат и мифологические тексты, собранные и опубликованные в XIX в. протоиереем В.И. Вербицким [Вербицкий 1893]. По моим наблюдениям, эти тексты, будучи переизданными в 1993 г. значительным для Республики Алтай тиражом

---

<sup>14</sup> Бат-Очир Дуужий. О том, как возникло озеро Хубсугул // Мифо-ритуальные традиции Монголии. Тексты интервью // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/mongexp.htm#207> (дата обращения: 12.12.2017).

(5000 экз.), на волне алтайского «национально-культурного возрождения» снова были абсорбированы и реинтерпретированы живой, развивающейся мифологической традицией алтайцев. Необходимо добавить: мифологические тексты, собранные В.И. Вербицким в «Алтайских инородцах», вызвали критическое отношение уже в XIX в. Так, епископ Бийский Макарий (Невский) и переводчик при Алтайской духовной миссии, собиратель фольклора Михаил Чевалков полагали, что эти тексты нельзя считать чисто алтайскими, поскольку к алтайским воззрениям, несомненно, примешаны воззрения и имена буддийские и монгольские [Голубев 1886: 305]. Вслед за ними такое же критическое отношение к миссионерскому источнику поддерживали Л.П. Потапов и В.А. Муйтуева [Муйтуева 1993: 258; Потапов 1991: 7]<sup>15</sup>. Тек-

---

<sup>15</sup> Л.П. Потапов в вопросе о буддийском влиянии в текстах, опубликованных В.И. Вербицким, фактически просто повторяет А. Голубева, а В.А. Муйтуева ссылается на Л.П. Потапова. На мой взгляд, поиск «общеалтайской» или «чисто алтайской» мифологической традиции едва ли возможен, поскольку она развивалась и развивается во взаимодействии с другими (буддийскими, манихейскими, христианскими и пр.) традициями [Сагалаев 1984; Стеблева 1971: 224; Шерстова 2010: 161–163]. Хотя Л.П. Потапов и В.А. Муйтуева едины в критическом отношении к миссионерскому источнику, они расходятся в оценках других источников. Так, Л.П. Потапов весьма критически относился к мифологическим текстам, записанным Л.Э. Каруновской в 1929 г. от Мерея Танаша (крещеного шамана и жарлыкчы Кондратия Танашева), чуть ли не как к фантазиям [Токарев 1947: 144], но В.А. Муйтуева считала Мерея компетентным информатором, который просто не мог дать в корне неверные сведения [Муйтуева 1993: 261]. Л.П. Потапов в несколько идеологическом духе тяготел к исследованию алтайского шаманизма как своего рода национальной религии саяно-алтайских народов [Потапов 1991: 6], теологию и ритуалы которой он пытался представить в виде стройной системы. Вероятно, по этой причине в меньшей степени его интересовали, или даже вызвали критику, материалы «гибридного типа», выбивающиеся из общей картины «религии» алтайцев. Моя позиция близка к позиции алтайского исследователя и носителя традиции В.А. Муйтуевой, однако я иду чуть дальше, предлагая рассматривать тексты, собранные Ст. Ландышевым и В.И. Вербицким, как часть и репрезентацию локальных вариантов алтайской мифологической системы, в большей степени насыщенных заимствованиями из буддийской традиции.

сты, опубликованные В.И. Вербицким, были собраны миссионером Стефаном Ландышевым от крещеного инородца Ефима Корты, долгое время жившего среди теленгитов Чуйской степи (современная территория Кош-Агачского р-на), где, как считается, Ефим попал под влияние монголов-ламаистов [Потапов 1991: 7]. Однако во влиянии буддизма и монгольских мифологических представлений на алтайские нет ничего экстраординарного, такая рецепция в алтайской мифологии происходила неоднократно [Батьянова 2005: 79; Несказочная проза алтайцев 2011: 19–20; Сагалаев 1984: 5; Шерстова 2010: 176–178], происходит она и в наше время. Поэтому я считаю допустимым рассматривать опубликованные В.И. Вербицким тексты (пусть и содержащие очевидные ламаистские заимствования) в качестве репрезентирующих одну из возможных алтайских эсхатологических субтрадиций. Такой авторитетный современный исследователь, как Л.И. Шерстова, полагает, что было бы неверным рассматривать алтайскую мифологию / религию только как шаманистскую, и указывает на бытование алтайских мифологических представлений, в которых ламаистское мировоззрение проявляется детально и выразительно [Шерстова 2010: 161].

Буддийские элементы в алтайской эсхатологии — частный случай обширной темы взаимовлияний алтае-тюркского (изначально шаманистского) и буддийского (монгольского и тибетского) миров. Космогонические, этиологические и эсхатологические мифы, имена мифологических персонажей (Бурхан, богатыри Мангдышире и Майдере, девица Эрке-шудюн), ритуальные предметы и практики (магические книги-судуры, подкуривание можжевельником-арчыном, возлияния молоком и маслом, жертвенники кўре и тагылы, каменные кучи-обоо, светильники-жула, статуэтки бодхисатв) свидетельствуют о включении в алтайскую мифологию и, в частности, в эсхатологию буддистских элементов. Мангдышире и Майдере (алтайские версии имени бодхисаттвы Манджушри и имени грядущего Будды Майтреи) сражаются в конце времен с хозяином подземного мира Эрликом и его богатырями, в это же время, согласно некоторым современным эсхатологическим представлениям, скрытая магическая

книга Судур бичик (алтайская калька слова «сутра») являет себя людям.

Помимо буддистских заимствований в алтайской мифоритуальной системе велико влияние культурного трансфера прежних монгольских империй на самосознание современных алтайцев. Как известно, в прошлом кочевые предки алтайцев входили в состав государств Чингисхана, его потомков, а позже были конфедератами джунгар (ойратов). По прошествии двух с лишним веков после падения Джунгарского ханства монгольская (ойратская) история присваивается исторической памятью алтайцев и воспринимается как «золотой век» их прошлого. Контекст республиканской науки дает обоснование этому присвоению, создавая перформативные описания алтайского этногенеза [Тадина 2009: 38]. «Родословие каждой алтайской семьи восходит к Ойротской эпохе», — заключает алтайский востоковед и Эл башчы алтайского народа Бронтой Бедюров [Бедюров 2014: 22].

В контексте «низовой» повседневности алтайцы, конечно же, отделяют себя от монголов посредством таких актуальных культурных практик, как трансграничная торговля и конокрадство, а также из-за наличия «естественного» рубежа госграницы и разницы в языке и религии. Однако на уровне личного присвоения легендарной истории алтайцы связывают себя с монголами: мне неоднократно приходилось слышать о «монгольских родах» среди алтайцев (могол, ойрот, меркит, тербет, майман, тумат, чорос), среди сельского населения популярны рассказы о магической книге Судур Бичик, о горных крепостях Амурсаны и мессианско-эсхатологические представления о грядущем Шуну или Ойрот-Каане. По словам одного из моих информантов, «за плечами каждого алтайца стоит Чингисхан», а Телецкое озеро считается местом захоронения конницы, унесшей в глубины тайну погребения хана, который в конце времен вновь вернется к своему народу. Ревизия ойратского наследия в спорах о будущем алтайского народа — популярная тема молодежной блогосферы [Торбоков].

### Кыдаты как эсхатологический народ

Эсхатологическая война — одна из самых разработанных тем в алтайской эсхатологии. Существует несколько точек зрения на то, между кем произойдет эта последняя битва. Самая популярная версия связывает ее с кыдатами — китайцами, что, по всей видимости, является исторической памятью о геноциде джунгар и на Алтае, устроенном китайцами в XVIII в.

Один из моих информантов в ответ на расспросы о китайцах и последнем веке вспомнил старую алтайскую пословицу:

Эрдине сөөги јүү јеринде, эрдин сөөги Чан јеринде — ‘кости боевого коня должны лежать на поле битвы, кости хорошего мужчины должны лежать остаться в Чан’ (алт). Это Чина, Китай. Значит, вся наша история — это всё было противостояние кочевников с Китаем<sup>16</sup>.

О китайцах как эсхатологическом народе можно прочесть уже в записях мифологических текстов, сделанных в 1860-х гг. миссионером Стефаном Ландышевым и изданных затем протоиереем и этнографом В.И. Вербицким. В одном из этих текстов<sup>17</sup> богатырь-небожитель Тюрун-Музыкай, воплотившись в человека Тямаа-Тюрун, после победы над демоническим противником странствует по всей земле, пока китайский хан не узнает за его человеческим обликом божество — правителя среднего из 99 миров. В награду перед своим уходом он благословляет хана, оставляя ему эсхатологическое знание-наказ и небесную книгу о происхождении мира: «Но смотри, чтобы с тобой никто не воевал и ты ни с кем не воюй и не имей связи с другими землями. Когда будет война других с царством твоим, тогда близка будет кончина века!» [Вербицкий 1893: 101]. Вся судьба мира — и его на-

---

<sup>16</sup> Записал Д.Ю. Доронин от Б.Т. Самыкова (1947 г.р., алтаец, сөөк Кергил, родом из с. Каспа Шебалинского р-на Республики Алтай) в Горно-Алтайске 31.10.2016 г.

<sup>17</sup> Уже в 1880-е гг. этнографы комментировали мифологические тексты, собранные Ст. Ландышевым, не как чисто алтайские, поскольку к алтайским воззрениям несомненно примешаны воззрения и имена буддийские и монгольские [Голубев 1886: 305].

чало, и его конец — оказывается (в представлении алтайца-ойрота XIX в.) в руках Китая.

К текстам об эсхатологической войне с китайцами примыкают другие тексты «китайской легенды»<sup>18</sup> на Алтае, например завет телеутских военных вождей Абака, Мачика и / или алтайского мудреца и провидца Боора никогда не поселяться рядом с китайцами и не откочевывать в их земли. В противном случае алтайский народ исчезнет, растворившись среди китайцев.

(С.Б.) — Да, есть такое. Там не конец света, там будет война, при которой будет преобладать и, в конце концов, победит кара калык — черный народ, имеется в виду Китай. Кара кыдат, ну, то есть черный Китай победит.

(Д.Д.) — А с кем он будет воевать?

(С.Б.) — Но, наверное, со всем остальным <миром>.

(Д.Д.) — А Вы слышали такое, что будет последняя битва между Катунью и Бией?

(С.Б.) — Именно об этой битве и говорится. Но имеется в виду не в прямом смысле о битве, но еще говорят: «Не меч победит мир, мир победит труд». Имеется в виду китайский труд. Я так думаю<sup>19</sup>.

А о китайцах вот этот, сын Солтона — Боор, тоже предсказатель Майманов, он говорил. Рерих о нем писал, что он спрашивал: «Кто умный на Алтае?» — это Бооре. Он все время «Бооре» пишет: «Все алтайцы, все тюрки знают его имя». Вот, он что сказал. Даже и не он, а Мочик и Абак, предводители алтайские: вы не старайтесь примкнуться к китайцам, их так много, что вы себя потеряете. В смысле, как народ. Почему вы должны присоединиться к русскому, потому что когда-нибудь я свой народ разыщу по глазам, что это тюрки. А если присоединить к ки-

---

<sup>18</sup> Под «китайской легендой» здесь понимается комплекс мифологических представлений о китайском нашествии, кыдатах (китайцах) и о Китае как об эсхатологическом акторе. См. также о «китайской легенде» на примере русской эсхатологии: [Ахметова 2010: 136–143; Бессонов 2014: 206–215].

<sup>19</sup> Записал Д.Ю. Доронин от Б.Т. Самыкова (1947 г.р., алтаец, сёбк Кергил, родом из с. Каспа Шебалинского р-на Республики Алтай) в Горно-Алтайске 31.10.2016 г.

тайцам, вы почти ж-то визуально одинаковые, и вы там растворитесь. <...> То есть этот народ, кыдаты, говорит, китайцы — их так много, что вы среди них растворитесь. И через какое-то время я найду вас по волосам, то есть черные волосы среди чужих, среди славян. <...> Они все время остерегали: только не с китайцами!<sup>20</sup>

В одном из записанных мною в 2003 г. текстов кара-кыдаты сравниваются с пожирающей все на своем пути саранчой<sup>21</sup>; в подобных случаях эсхатологические ожидания «запускаются» геополитическими страхами на Алтае в связи с возможной китайской экспансией. Конкретным событием, актуализировавшим фольклорные представления в качестве объяснительной модели в начале XXI в., было решение о строительстве газопровода и автомагистрали через плато Укок.

В других рассказах китайцы трактовались как кара калык, кара албаты — ‘черный народ’, кара-башту албаты — ‘народ черноголовых’, побеждающий все другие народы в конце времен. При этом некоторые информанты из с. Каспа и с. Ортолык объединили алтайцев и китайцев в этот единый эсхатологический народ-победитель, который станет править всем миром в конце веков. В этом случае последняя битва интерпретировалась как война белой и монголоидной рас.

### Две войны

Весьма распространенные на Алтае предсказания сообщают о двух последних тяжелых войнах — средней войне с Запада, которую можно будет пережить, и большой, последней войне с Востока, которая сметет все.

Ну, и там, там говорилось, и вот это часто, постоянно вспоминается об этом, что война, которая придет с Запада, — это будет

---

<sup>20</sup> Записал Д.Ю. Доронин от Н.М. Киндиковой (1953 г.р., алтайка, сёок Кара Майман) в г. Горно-Алтайске 31.10.2016 г.

<sup>21</sup> Представления о саранче в современных алтайских эсхатологических тестах, возможно, заимствованы из библейских мифологических образов (см., например, Исх. 10: 12–15; Иоил. 1: 6; 2: 5; Откр. 9: 3–11).



средняя война. А вот эта последняя война — она придет с Востока, вот примерно так. Яаан, большая война придет с Востока. Вот такие моменты были<sup>22</sup>.

Один из моих информантов, пожилой алтаец, вспоминает пересказ своей бабушки того, что пророчествовал о будущих войнах и о последней войне странствующий тибетский лама, захавший к ним в село:

Вот бабушка рассказывала: «Приезжал, — говорит, — до четырнадцатого года, приезжал, — говорит, — алтаец к нам. Лама, он приехал с Тибета. В Апшухту приезжал, на белом коне. ...» Вот два дня он рассказывал. У него такой большой книжка, два дня, два ночи говорил он. Вот он, он свой книгу открывает — вот говорит, говорит. Вот рассказывает это вот: «Вот так вот, вот, вот, вот... чё будет». И вот его сказание все сбылось! Вот эту, Отечественную, войну он сказал вот. Как же он сказал? Скоро, говорит, начнется война, кровь прольется. А эта империалистическая война еще не началась. Ну, ладно, говорит, это четырнадцатый год. Потом, говорит, снова начнется движение народа, кровь прольется. Потом немного народ нормально поживет. Потом, говорит, вот это — репрессии, все это, кровь прольется, и потом большая война, говорит, начнется.

После нее народ хорошо будет жить. Но немного будет жить хорошо, говорит. А потом, говорит, сказал, черный народ начнется, вот движение, говорит, знаешь, нет? Кара албаты — это вот чеченцы, вот эти, вся вот эта кровь прольется. После этого немного [мира] будет, а потом война, говорит, начнется. Ишо, говорит, война, вот эта, третья мировая. Бабушка вот так сказала. Вот эта третья мировая война!<sup>23</sup>

В большинстве случаев «войну с Востока» информанты трактовали именно как китайское нашествие. В некоторых версиях напутствия покидающего свой народ Ойрот-Каана тоже

<sup>22</sup> Записал Д.Ю. Доронин от С.К. Кыдыевой (1954 г.р., алтайка, сёок Чагандык) в Горно-Алтайске 21.10.2015 г.

<sup>23</sup> Записал Д.Ю. Доронин от С.В. Анакова (1961 г.р., алтаец, сёок Кергил) в с. Каспа Шебалинского р-на Республики Алтай 18.09.2011 г.

присутствует этот мотив: «Уходя, Ойрот-Каан сказал: Если приду со стороны заката солнца — мягко пройду. Если приду со стороны восхода солнца — у мужчин отрезая кончик большого пальца, пройду, у женщины срезая кончик груди, пройду» [Алтайские исторические предания 2014: 63]. «Китайская легенда» при этом интерпретируется через легенды ойротского цикла: грядущий Ойрот отождествляется с катастрофическим нашествием с Востока.

### **Кровавые реки: традиционные мотивы в современном контексте**

Наиболее яркий мотив в описании эсхатологической битвы — кровавые реки; в зависимости от исторического контекста эсхатологическими противниками могли считаться русские или китайцы. Так, например, в некоторых текстах жарлыкчы первой четверти XX в. сообщалось о грядущей битве Ойрота и его народа с русскими при слиянии Бии и Катунь. Борьба будет столь жестока, что Катунь потечет кровью, а по Иртышу поплывут трупы убитых воинов [Данилин 1993: 141]. Этот же мотив можно встретить при описании кровавых битв прошлого или в предсказании Боора о последнем веке [Алтайские исторические предания 2014: 109].

Приход русских и приход кыдатов сопоставляются в одном мифологическом рассказе, записанном мною от информанта-тубалара в Артыбаше: при приходе белого леса (берез) и белых людей с Алтая уходят алмысы, а если придут китайцы, то Алтай покинут его духи-ээзи. В этом эсхатологическом рассказе актуализировался мотив «уходящей чуди», мифологизировались современные геополитические страхи и текстуализировались воспоминания о советско-китайском конфликте на острове Даманский. Подобным же образом «китайская легенда» актуализировалась во время китайско-вьетнамской войны 1979 г.: по словам информанта, на Алтае многие считали, что СССР ввяжется в конфликт на стороне Вьетнама. И Алтая, как приграничную территорию, это коснется в первую очередь.

Ожидание войны с китайцами-кыдатами воспринималось алтайцами не только в политическом, но и в эсхатологическом контексте. По воспоминаниям информантов, актуализировалось эсхатологическое белге: например, красный закат интерпретировался как знак приближающейся военной катастрофы, бойни на Алтае. Катастрофические настроения и эсхатологические ожидания проявились в детской среде: так, в Усть-Канском районе мальчики смешанными русско-алтайскими дружескими ватагами строили в лесу стены из кольев и землянки для партизанской обороны во время ожидаемого вскоре китайского нашествия.

### **Заключение**

Алтайская эсхатология, включая большой «мессианский компонент» и пласт воспоминаний о «золотом веке» Джунгарского правления, легендарно-исторична, поскольку связана с постоянными переживаниями, разговорами и дискуссиями алтайцев о своем великом прошлом, о судьбе, направлении и пути развития своего народа. Время алтайской эсхатологии отчасти близко «историческому» времени былины в его описании С.Ю. Неклюдовым: здесь также присутствует «осознание исторического процесса как воспроизведение старого, а не создание нового», и в описании грядущей эсхатологической эпохи «характерно обращение идеала назад, к прошлому» [Неклюдов 2015: 38–39], «золотому веку» правления Шуну или Ойрот-Каана.

Эсхатологическое знание о грядущем парадоксальным образом определяется легендарно-историческим прошлым конкретных событий XVIII в. (войны, междоусобица, китайское/монгольское нашествие, переселение этнических групп, бегство правителя) и даже «биографическим» временем прошлого [Неклюдов 2015: 36] реально живших людей (Ойрот-Каан, Шуну, Амыр-Санаа, Эдиен-Каан, Боор), с которыми связывается теперь эсхатологическое знание. Как было показано, немалую роль в формировании сюжетно-мотивного фонда алтайской эсхатологии играет культурный трансфер.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алтай кеп-куучындар / Алтайские мифы // сост. Е.Е. Ямаева, И.Б. Шинжин. Горно-Алтайск: ИЧП «Ак Чечек», 1994. 414 с.
- Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII–XIX вв. / пер. с алт. Е.В. Королёвой, гл. ред. и сост. Б.Я. Бедюров. Новосибирск: Гео, 2014. 203 с.
- Ахметова М.В. Конец света в отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2010. 333 с.
- Басилов В.Н., Потанов Л.П. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. М.: Сов. Энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 536–541.
- Батьянова Е.П. Телеутская версия бурханизма // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 70–85.
- Бедюров Б.Я. Алтайские исторические предания Ойротской эпохи // Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII–XX вв. Новосибирск: Гео, 2014. С. 5–22.
- Бессонов И.А. Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 333 с.
- Васубандху. Абхидхармакоша / пер. с тибетского/ Б.В. Семичева, М.Г. Брянского. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. 260 с.
- Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / пер. с санскрита Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1994. 335 с.
- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. М.: Тов-во скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. Т. XIV. 221 с.
- Голубев А. Предисловие // Православный собеседник. 1886. Ч. 1. С. 304–306.
- Данилин А.Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1993. 204 с.
- Доронин Д.Ю. Религиозные лидеры и течения «алтайской веры»: герменевтика наследия и вариативность // Философия в современном мире: диалог мировоззрений: Материалы VI Российского философского конгресса (Нижний Новгород, 27–30 июня 2012 г.): в 3 т. Н. Новгород: Изд-во Нижегородского гос. ун-та им. Н.И. Лобачевского, 2012. Т. I. С. 438.
- Доронин Д.Ю., Енчинов Э.В. Сибирское «поле» конца света: социальные ситуации алтайской эсхатологии // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / отв. ред. А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. М.; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 383–384.
- Енчинов Э.В. Эсхатологические мифы в современной алтайской культуре // I Сибирский форум фольклористов: Тезисы докладов / Сер. «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Новосибирск: ООО «Академиздат», 2016. С. 156–158.

- Клеменц Д.А. Из впечатлений во время летней поездки в Алтай в 1904 году // Известия ИРГО / под ред. А.А. Достоевского. 1905. Вып. 1, кн. 61. С. 155–159.
- Кочетов А.Н. Ламаизм. М.: Наука, 1973. 199 с.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука. Сибирское отд., 1988. 224 с.
- Муйтуева В.А. О сборнике В.И. Вербицкого «Алтайские инородцы» // Алтайские инородцы. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. С. 257–269.
- Неклюдов С.Ю. Кальпа // Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. М.: Сов. Энциклопедия, 1987 Т. 1. С. 196.
- Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. 215 с.
- Несказочная проза алтайцев // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока / сост. Н.Р. Ойроткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. Т. 30. 565 с.
- Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собранные В.В. Радловым. Ч. 1: Поднаречия Алтая. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1866. С. 113–159.
- Ойроткинова Н.Р. Эсхатологические мифы алтайцев: «чудесный мир» перед концом света // Мельниковские чтения: Материалы Седьмой межрегиональной науч.-практ. конф. (Новосибирск, 19 февраля 2015 г.) / науч. ред. Н.В. Леоновой. Новосибирск: НГОНБ, 2015. С. 44–49.
- Ойроткинова Н.Р., Ямаева Е.Е. Несказочная проза алтайцев / сост. Н.Р. Ойроткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. С. 11–46.
- Островская Е.П., Рудой В.И. Проблемы исследования буддийской космологии // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире. СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1994. С. 6–66.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 319 с.
- Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. 749 с.
- Религиозные деноминации в Республике Алтай / отв. ред. Н.О. Тадышева. Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2015 479 с.
- Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центральноазиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 121 с.
- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. М.: Наука, 1971. С. 213–226.
- Тадина Н.А. «Ойрот» как символ государственности в этническом сознании алтайцев // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее. Элиста: ЗАО «НПП «Джангар», 2009. Ч. 1. С. 424–427.

- Токарев С.А.* Пережитки родового культа у алтайцев // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия / отв. ред. С.П. Толстов. М.; Л., 1947. Т. 1. С. 139–158.
- Торбоков А.* Земля ойратов — Алтай // ARD: портал деловой информации. 3.02.2015. URL: <http://asiarussia.ru/articles/6008/> (дата обращения: 12.12.2017).
- Тюхтенева С.П.* Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX в. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. 167 с.
- Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский гос. ун-т, 2010. 285 с.
- Шерстова Л.И.* Эсхатология раннего бурханизма: из опыта реконструкции традиционного этнического самосознания // Вестник Томского государственного университета. История. 2013 № 3 (23). С. 181–185.
- Ябыштаев Т.С.* От национального движения алтайцев к образованию Республики Алтай // История и современность Республики Алтай. Горно-Алтайск: Комитет по делам архивов Республики Алтай, 2012 С. 11–14.

**СИБИРСКИЕ  
ЯЗЫКИ  
И  
ЭТНОСЫ**





*Клеман Жакму, Янн Боржон-Приве*  
**КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ:  
НА ПОДСТУПАХ К АНАЛИЗУ СОВРЕМЕННОГО  
АЛТАЙСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА**

**Сведения об авторах:** Клеман Жакму — антрополог, научный сотрудник Исследовательского центра по изучению религий (Национальный Центр Научных исследований Франции / Высшая школа социальных наук (CNRS / EHESS, UMR 8216). Франция.

**E-mail:** clement.jacquemoud@gmail.com  
ORCID 0000-0001-6873-7656

Янн Боржон-Приве — антрополог, докторант лаборатории «Общества, Религии, Секуляризованные общества» Практической школы высших исследований (EPHE / CNRS, UMR 8582). Франция.

**E-mail:** bpybtajmyr@gmail.com  
ORCID 0000-0001-8297-6346

**Благодарности:**

*Клеман Жакму:* Выражаю благодарность Мишелю Эспаню за приглашение принять участие в международной конференции «Культурный трансфер в Сибири», проходившей с 12 по 18 июня 2017 г. на берегу Телецкого озера (Республика Алтай, Российская Федерация), а также Екатерине Дмитриевой за согласие включить данную статью в коллективную монографию «Сибирь и алтайский регион как поле межкультурных взаимодействий: литература, антропология, историография, этнология». Выражаю признательность Жан-Люку Ламберту за внесенные в статью коррективы и комментарии, Янну Боржон-Приве — за оказанную помощь и ценные замечания.

*Янн Боржон-Приве:* Выражаю признательность Клеману Жакму за предложение о сотрудничестве при работе над данной статьей. На сегодняшний день у нас имеется разнообразный опыт исследований на сибирском «поле», мы постоянно находимся в контакте и продолжаем изучать разнообразие тюркско-монгольского мира. Работу над этой статьей мы рассматриваем как свидетельство обоюдного желания вести подобные исследования и в будущем. Я присоединяюсь к Клеману Жакму в выражении благодарности Екатерине Дмитриевой, Мишелю Эспаню и Жан-Люку Ламберту.

**Аннотация:** Алтай — пространство интенсивных обменов и культурного трансфера в Южной Сибири. С 1990 г. в регионе начало развиваться множество религиозных движений. Нередко их сто-

ронники изменяли или адаптировали традиционные практики или предлагали новые. Наша статья посвящена анализу современного алтайского эпоса, повествующего о жизни Иисуса Христа. Автором его является алтайский музыкант, ставший евангелистом. Анализ того, как изменилась в этом тексте функция двух знаменитых персонажей традиционного эпоса — Кудая и Юч Курбуулу — показывает, насколько новые представления, возникающие внутри религиозных движений, свидетельствуют об исторических процессах, происходящих на Алтае. В статье выдвигаются новые гипотезы об условиях существования и семантике этих представлений, а также о происходящих с ними трансформациях. В культурном обмене центрально-азиатского и сибирского регионов Алтая отводится тем самым центральная роль.

**Ключевые слова:** Алтай, шаманизм, бурханизм, христианство, героический эпос, Кудай, Юч Курбустан.

*Clément Jacquemoud, Yann Borjon-Privé*  
**CULTURAL TRANSFERS IN THE ALTAI REPUBLIC.  
 INTRODUCTORY ANALYSIS OF FEW TERMS  
 FROM A CONTEMPORARY ALTAIAN EPIC**

**Information about the authors:** Clément JACQUEMOUD — PhD in anthropology, Associated Research Fellow, Centre d'études en sciences sociales du religieux (UMR CNRS / EHESS 8216), École des Hautes Études en Sciences Sociales, France.

**E-mail:** clement.jacquemoud@gmail.com  
 ORCID 0000-0001-6873-7656

Yann BORJON-PRIVÉ — PhD student, Groupe Sociétés, Religions Laïcités (Laboratoire GSRL — PSL Research University EPHE / CNRS, UMR 8582), France.

**E-mail:** bpybtajmyr@gmail.com  
 ORCID 0000-0001-8297-6346

**Abstract:** Altay appears to be a space of deep exchanges and cultural transfers in Southern Siberia. Since the years 1990, different religious movements have risen in this region, and rethink or reorganise traditional practices in order to renew them. Our article analyses the case of an Altaian epic about the life of Jesus, written by an autochthonous evangelic bard. Our examination starts from the example of two characters of the text, Kudai and Uch Kurbuulu, borrowed from traditional representations. We show how reorganised representations by the different religious movements testify about historical processes in the Altai. We then propose new material for thought concerning the conditions of existence and the significations of

those representations, as well as transformations of the systems of thought. Therefore, our hypotheses acknowledge the assigned role to the Altai inside the exchange networks of the Central Asiatic and Siberian regions.

**Keywords:** Altai, Shamanism, Christianity, Burkhanism, Heroic Epic, Kudai, Uch Kurbustan

**Acknowledgements:**

*Clément Jacquemoud:* I would like to thank Mr. Michel Espagne for his invitation to join the International Conference “Cultural Transfers in Siberia”, which has been organized on June 12–18, 2017 on the shores of Teletskoe Lake (Altai Republic, Russian Federation), and Mrs. Ekaterina Dmitrieva for having accepted to publish this article in this issue of the journal *Studia Litterarum*. I also explain all my gratitude to Mr. Jean-Luc Lambert (GSRL-EPHE, Paris) for his proofreading and his helpful comments about this article, to Yann Borjon-Privé for his valuable help in the redaction and his precious observations, and to Mrs. Svetlana Karmandaeva for her proofreading of the Russian version and comments.

*Yann Borjon-Privé:* I would like to thank Clément Jacquemoud for his proposition to coauthor this article, and for having trust early my observations. In our fieldwork experiences and bountiful discussions we probe the coherence and the diversity in the so-called turco-mongolian world. The modest preliminary analysis proposed here have to be read as a wish to continue our cooperative research on the long term, by analyzing the historical dynamics, sometimes local, in the turco-mongolian world. Finally, I join Clément Jacquemoud in his thanks to Mrs. Ekaterina Dmitrieva, Mrs. Svetlana Karmandaeva, Mr. Michel Espagne and Mr. Jean-Luc Lambert.

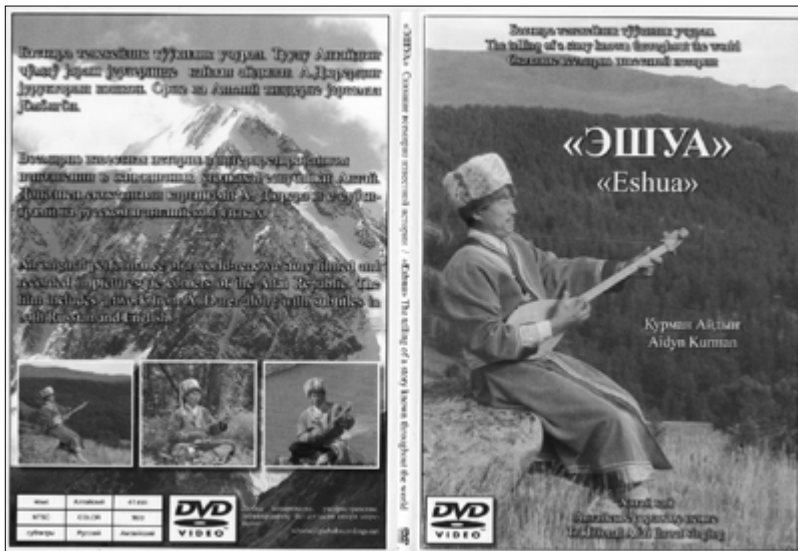
## Предисловие

Не так давно в Республике Алтай один теленгитский музыкант, евангелист по своему вероисповеданию, издал видеодиск с песней собственного сочинения в традиции жанра *кай* (горловое пение), повествующей о приключениях необычного героя, носящего древнееврейское имя Иисус — Эшуа [Курман 2012] (Илл. 1). По мнению Клемана Жакму, произведение гармонично включилось в локальную традицию героического эпоса<sup>1</sup>. С одной стороны, освещая тему происхождения мира так, как это представлено в Старом Завете, а эпизоды из жизни Иисуса в соответствии с Евангелием, певец явно стремился со-

---

<sup>1</sup> См.: [Jacquemoud 2017].

ответствовать эпическому жанру<sup>2</sup>. С другой стороны, автор, исполняя песнь в технике горлового пения в условиях естественного ландшафта, наполненного значимыми элементами жизни алтайского народа, и сопровождая свой речитатив игрой на традиционном двухструнном инструменте *топшуур*, представляет себя в качестве традиционного сказителя. Тем самым он, можно сказать, участвовал в процессе перерождения практики сказительства и в то же время создавал сюжет, совершенно неожиданный для алтайского эпоса.



Илл. 1. Обложка DVD диска «Эшуа»

В данной статье мы сосредоточим свое внимание на именах двух главных героев этого эпоса. Если имя Эшуа, обозначающее Иисуса, явно восходит к христианству, пришедшему на Алтай благодаря православным миссионерам в первой половине XIX в., то с другими персонажами история совсем иная. Они, в основном, есть порождение «традиционной» алтайской картины мира. Но эти древние фигуры (о которых мы будем

<sup>2</sup> Автор обозначил свое произведение как «Кай сооҗын», что означает «песня, [рассказанная] горловым пением». Кай является традиционным способом эпического повествования.

говорить ниже) оказываются так или иначе связаны с библейскими мотивами. Возникает вопрос: каким образом новый смысл и новая роль этих фигур были адаптированы в эпосе «Эшуа» к современным представлениям и картине мира алтайцев? Исследования в области ономастики показывают, что стоит поместить эти имена (и скрывающиеся за ними персонажи) в исторический и географический контекст Центральной Азии, то сразу заметным становится непрерывное изменение их значения, происходящее в течение того или иного временного отрезка. Мы предполагаем, что данное семантическое преобразование, продолжающееся до наших дней, доказывает тесное взаимодействие на Алтае различных религий между собой и демонстрирует, каким образом это взаимодействие как феномен культурного трансфера отражает историческую ресемантизацию мировоззрения алтайцев.

### Эпос о жизни Иисуса

Алтай — горный массив в центре Азии, являющийся с древних времен перекрестком международных культурных и экономических обменов. Регион располагался на одной из северных веток Шелкового Пути. Горы служили естественной защитой для народов, которые спасались в них от враждебных соседей, а также были местом вечного покоя их героических вождей<sup>3</sup>. После распада Джунгарии в 1756 г. Алтай вошел в со-

---

<sup>3</sup> Большое количество курганов, огромные каменные могилы сопровождают главные дороги современной Республики Алтай. Некоторые из них дали нам прекрасные исторические жемчужины искусства скифов. По Марко Поло [Polo 1955: 81], Алтай считался (и до сих пор является (К. Жакму)) некрополем для глав государств завоевательных народов Центральной и Северной Азии (особенно для потомков Чингисхана). Там их репатриировали и захоранивали нередко через несколько месяцев после смерти в отдалении на тысячи километров (например, курган Ак Алаха на плато Укок, где лежала принцесса Алтая, и Пазырык, далеко от главных дорог того времени [Roux 1963: 152–153]). Такого же мнения придерживается и французский тюрколог Ж.-П. Ру. Он уточняет, что похороны Кол Тегина и Билге Кагана (VIII в.) произошли намного позже после смерти, и это являлось обычным делом того периода, что засвидетельствовано в исторических источниках [Roux 1962b: 207, 221; Roux 1963: 153, 157–159].

став Российской Империи, которая вскоре направила туда своих миссионеров с целью обратить местное население в православие<sup>4</sup>. Алтай стал автономной областью в период советской власти и сегодня является самостоятельной республикой Российской Федерации. Административный статус региона определяется этническим составом алтайского народа.

На сегодняшний день на Алтае возрождаются различные религии и духовные практики, которые воспринимаются населением как «традиционные» в рамках национального движения и оживления национальных традиций после распада СССР. Среди них можно выделить сказительство, не практиковавшееся в советское время и недавно вернувшееся в «моду». Сказители раньше рассказывали эпические сказания в технике горлового пения, которое должно было способствовать удачной охоте и излечению болезней. И сегодня многие музыканты, представляя себя сказителями, используют эту технику, но уже вне контекста охоты или болезни. Мотивированные туризмом, привлекаемым экзотикой горловых звуков, они выступают в разнообразных «форматах» (на праздниках, фестивалях, торжественных открытиях), исполняя отрывки из историй народных богатырей. Легендарные и мифические герои имеют благородные цели и живут насыщенной жизнью в алтайском мире<sup>5</sup>. Таким образом, современный «христианский» текст об Эшуа, в основу которого положены принципы эпической поэзии, можно считать эпосом.

Эпос (Илл. 2), составленный из 478 строк<sup>6</sup>, является остроумным объединением Старого и Нового Заветов (переход от первого ко второму происходит на с. 190–223). Все начинается с истории создания земли демиургом Юч Курбуулу Кудай, искушения Энемы Эрликом, грехопадения Адама и Энемы и изгнанием их с Алтая. Довольно кратко повествуется об их потомках

<sup>4</sup> Алтайская Духовная Миссия начала свою деятельность в 1826 г.

<sup>5</sup> О практике рассказывания героического эпоса см.: [Jasquetoud 2017a; Jasquetoud 2017b].

<sup>6</sup> У нас имеется рукопись, любезно предоставленная нам автором, полный анализ которой еще предстоит провести. Документ насчитывает 478 строк, и мы пока не определили точно, имеется ли существенная разница между этим текстом и тем, что записан на DVD.

и эпизоде потопа, а затем происходит переход к рассказу об истории жизни Эшуа: эпизоды Благовещения (с. 223–226), рождения Эшуа и прихода волхвов и ангелов Агарулар (с. 224–239), Сошествия Святого Духа Теңериниң Суудазы в Эшуа (с. 248–262), битвы Эшуа с демоном Эрликом в пустыне (с. 268–322), начала служения Эшуа (с. 323–399), его пленения и смерти на горе Куу-Баш (с. 400–436) и, наконец, его воскрешения (с. 459–478).



Илл. 2. Авторская обложка рукописи «Эшуа»

Как видим, в тексте встречаются лица, действия которых повторяют библейских персонажей. Имена Кудай и Юч Курбуулу Кудай соответствуют неназванному имени Бога, дьявол выступает под именем Эрлик, Адам и Ева под именами Адама и Энемы. Слова *Агару Тын*, *Ару Тын*, *Ээ* и *Теңериниң Суудазы* поочередно используются для обозначения Святого Духа, словом *Агарулар* обозначены ангелы. Наконец, сам Алтай фигурирует здесь как Эдем<sup>7</sup>. Большинство упомянутых терминов относит-

<sup>7</sup> О представлении «Алтай как рай» см.: [Jacquemoud 2017].

ся к древнейшей системе алтайских верований. Несомненно, что их использование позволяет автору-пятидесятнику укрепить позиции движения евангелистов в современном Алтае и переосмыслить собственный дискурс, легитимируя появление Эшуа как мессии — того, кто привносит новое в традиционный мир. Однако нам кажется необходимым рассмотреть эти обозначения также и в их этно-историческом контексте. Такой подход позволит нам показать эволюцию их роли как продукта религиозных и культурных взаимодействий между центрально-азиатскими народами. Мы сконцентрируемся здесь на именах *кудай* и *юч курбуулу кудай*, так как эти две лексемы кажутся нам особенно характерными для эволюции мировоззрения алтайцев. На Эрлике мы подробно останавливаться не будем, так как об этом персонаже сказано в науке вполне достаточно.

### **Разнообразие имен Бога Кудай**

На первый взгляд имя *кудай* кажется особым индикатором культурных трансферов на Алтае. Православные миссионеры использовали его со второй половины XIX в., и мы можем обнаружить его, начиная с 1865 г. в форме *кутай*, используемой для обозначения «Бога» в первых переводах христианских текстов на алтайский язык<sup>8</sup>. Советский этнограф Л.П. Потапов выдвигал гипотезу, что миссионеры сознательно употребляли *кудай* с целью упразднить ассоциацию с верхним божеством *Тенгри* (вечное «Небо»), хорошо известным у монголов [Потапов 1991: 269]<sup>9</sup>, из системы представлений алтайцев. В этом семантическом поле обращает на себя внимание очевидное фонетическое сходство *кудая* с термином *күдүчи* — «пастух» [Вербицкий 2005: 196]. Крещеные алтайцы-пятидесятники упоминают его в своих песнях<sup>10</sup>. Тогда и использование слова *кудай* современ-

<sup>8</sup> Термин «Господь» был переведен монгольским термином *хаан*.

<sup>9</sup> Система представлений алтайцев предполагала включение в пантеон верховные божества, включая Тенгри. Кудай и Юч Курбустан считаются верховными не у всех алтайских этнических групп.

<sup>10</sup> *Сен мениң күдүчим* («Ты мой пастух») встречается сегодня в некоторых псалмах на алтайском языке (здесь и далее мы ссылаемся на полевые материалы, собранные Клеманом Жакму в 2010–2011, адрес электронного доступа: <http://xn--90afnak6afq7b.xn--p1ai/alt2>



ным алтайским автором-композитором не удивляет. Наоборот, именно оно позволяет ему поместить свой текст в традиции алтайского христианства, и, следовательно, сообщает ему бесспорную легитимность.

Тем не менее, до использования православными миссионерами термина *кудай*, его уже употребляли не только на Алтае<sup>11</sup>, но и у соседних народов, например у хакасов (под названием *худай* [Баскаков, Инкижекова-Грекул 1953: 290]) или тувинцев [Татаринцев 2004: 259]<sup>12</sup>, обозначая им верховное небесное божество. Таким образом, это слово стало эквивалентом *Тенгри*. Мы находим его с той же семантикой и у башкиров (тюркоязычный народ Урала), в форме *хоза* [Султангареева 1998: 15–18]. Филолог Р.А. Султангареева усматривает близость значений в употреблении имен Худай, Аллах и Тенгри [Султангареева 1998: 18, 31, 169], и такая же аналогия просматривается у современных киргизов [Юдахин 1985: 436–437]<sup>13</sup>. Наконец, Янн Боржон-Приве нашел в архивах Г.Н. Потанина информацию о том, что киргизы Южной Сибири XIX в.<sup>14</sup> ассоциировали термин *худай* ~ *худа* с синим небом *Кёк Тенгри* и с богом Аллахом<sup>15</sup>.

---

/%D0%BA%D0%BE%D0%B6%D0%BE%D0%BD%D0%B4%D0%BE%D1%80#р). Термин *күдүчи* — это генеральная деноминация для понятий «пастух ~ скотовод», но алтайцы чаще будут использовать *койчы*, чтобы говорить о чабане, единственном «настоящем пастухе» в регионе досоветского периода (устное сообщение алтайского этнолога С.П. Тютенева в 2010 г.). Данное положение не является темой настоящей статьи, но оно поможет осмыслить лексику протестантских служений и то, каким образом ее объясняют адепты. Уточним, что в настоящие времена обыкновенно используют *Ада Кудай* [Жакму 2010–2011].

<sup>11</sup> У алтай-кижи (так называемых «алтайцев» [Потапов 2005: 142]), у теленгитов р. Чуя [Калачев 1896: 483] и у телеутов [Георги 1799: 157]. Позже этнограф А.В. Анохин указывал, что высшее божество, к которому обращались шаманы, было Тенгери-Кудай [Анохин 1924: 99; Алексеев 1984: 36].

<sup>12</sup> Кудай означает «небо» у современных тувинцев.

<sup>13</sup> *Кудай уйу* означает Мекку, дословно — «Дом Бога».

<sup>14</sup> В ту эпоху киргизами называли жителей современного Казахстана, а также современных хакасов [Кызласов 2017], у которых *кудай* использовалось в значении Бога [Menges 1959: 141].

<sup>15</sup> Архив НБ ТГУ. Ф. 1 Потанина. № 75. Л. 3816.

Все это вовсе не свидетельствует о поклонении коренных народов тем или иным божествам верхнего (или нижнего) мира. Такое внимание к небу было связано прежде всего с «целью политической, со стремлением создать единую религию как коллективную идеологию для группы племен, обладающих различными друг от друга культурными ценностями. Тогда бы *каны* соединили в одну монолитную империю народ, управляя им как представители неба и его посланники» [Chichlo 1984: 47]<sup>16</sup>.

Многие ученые считают, что *кудай* происходит от персидского *хода* ~ *худаай* (*hōda* ~ *hudāy*) в значении «божество» [Анохин 1924: 9; Баскаков 1958: 35; Древнетюркский словарь 1969: 236; Потапов 1991: 298; Räsänen 1969: 162; Stachowski 1992–1993: 251; Baski 2007: 141–142]. Такое предположение появления данного понятия в эпоху обменов между Сассанидской Империей (последнее немусульманское персидское государство) и первым тюркским каганатом (V в.) дает нам яркий пример культурного трансфера. Однако некоторые признаки позволяют думать, что термин *кудай* встречался в позитивном контексте в центральноазиатском и южносибирском тюркоязычном мире, где это слово получило распространение по причине его фонетической близости с тюркским словом *кут*.

У древних тюрков и уйгурцев XII–XIV вв. *кутад* обозначает того, кто обладает удачей *кут* (*kut* ~ *qut* [Древнетюркский словарь 1969: 472; Clauson 1972: 601]). По мнению французского тюрколога Ж.-П. Ру, термин *кут* был для тюрков первостепенным потому, что он обозначал «обещание долгой жизни», «жизненную силу», которую божество дает человеку и без которой он не может существовать [Roux 1963: 25–28]. В древнетюркском языке<sup>17</sup> понятие встречается первый раз в Орхонских надписях (VIII в.<sup>18</sup>) со значением «счастье, которое божество дает

<sup>16</sup> См. тоже работы Амайона [Hamayon 1996] и Хамфри [Humphrey 1996].

<sup>17</sup> Здесь речь идет о древнетюркском языке, а не о староосманском в Турции.

<sup>18</sup> Надписи Кол Тегина (датирована с 732 г.) и Билге Кагана (датирована с 735 г.) [Thomsen 1896: 83; Roux 1962a: 3, 23]. Термин *кут* не встречается в самой ранней надписи Тюркской империи, надпись Бугуга датирована периодом с 551 по 630 г. [Kljaštornyj, Livšic 1972:

всем»<sup>19</sup>. Автор позже добавляет, что из-за стабильности понятия можно было бы легко датировать его появление периодом правления Атиллы [Roux 1984: 116–117]<sup>20</sup>.

На самом деле сегодня корень *кут* по-киргизски и по-казахски обозначает удачу [Юдахин 1985: 452; Тенишев 2001: 686–687; Радлов 1899: 990], в то время как у алтайцев *кут* — одна из разнообразных жизненных «душ» человека, которую божество дает при рождении<sup>21</sup>. Современная практика исследований показывает, что в Монголии термин этот никогда не связывался с Буддой<sup>22</sup>. Но корень *кут* все-таки присутствует

---

72–73] (Базэн уточняет — 580 г. [Bazin 1990: 56]). Надпись сделана не на древнетюркском языке, но по-согдийски и по-санскритски (*так же*). Термин не зафиксирован в надписи Тонюкук (или Байын-Цокто), датированной начиная с 715 г. [Roux 1962a: 2, 23], или «немного позднее, чем 725 г.» [Bazin 1990: 57].

<sup>19</sup> Томсен первым расшифровал (почти одновременно с Радловым) древнетюркскую надпись. Он переводил термин *кут* как счастье, и несколько раз переводил как «успех ~ удача» [Thomsen 1896: 10–108, 118, 126]. По два раза можно заметить слово *кудай* в этих надписях. Томсен соглашается с Радловым в том, что возможен еще и перевод: «шелк ~ шелковая ткань» из Китая [Thomsen 1896: 115–116, 167, 186]. И все-таки остается сомнение в точном значении этого термина. Из-за сильной вариации гласных в надписях остается открытым вопрос, можем ли мы отождествить термин с монгольским *хадаг*, который обозначает шелковые шарфы, традиционный подарок божествам или важным лицам в тибетском буддизме.

<sup>20</sup> На самом деле Шедер [Schaefer 1928: XCV] говорит об этимологии *кот*, соединяя термин со старым иранским *каут* («успех ~ удача») (см.: [Roux 1963: 25]).

<sup>21</sup> У многих тюркско-монгольских народов божество дает *кут*, спускающийся с неба и проходящий через дымоход юрты [Jasquetoud 2015]. Такое понимание встречается также в арктическом сибирском мире у долганов, пришедшее к ним от якутов (Я. Боржон-Приве).

<sup>22</sup> Причиной тому является человеческая сущность Будды, а не небесная. Отсутствие ассоциации Будды с *кутом* особенно интересна, если принять во внимание, что «согдийский, восточный иранский язык погонщиков верблюдов Бухары и Самарканда, которые ездили по тюркским территориям, шелковому пути между Китаем и Западом, был когда-то официальным языком первой Тюркской империи, и особенно дипломатическим языком, так как

в слове *хутаг* («удача, счастье, святость» [Большой академический монгольско-русский словарь 1981: 168]) и *хутагт* ~ *гутууту* (дословно «у кого есть святость, милость, освящение»). Последнее понятие — это титул высших должностных лиц в ламаизме, считающихся реинкарнациями («живые Будды» ~ *хувилгаан*) знаменитых лам и часто возглавляющих монастыри. Точнее сказать, такой титул относится к *хутагт* (хутукту) в Урге, Жавзандамба *хутагт*, начальнику ламаистической церкви в Монголии, также называемому *богдо геген*» [Even 1989: 441].

Таким образом, производные слова от корня *кут* дают основания предполагать, что гипотеза об иранском происхождении термина *кудай* заслуживает более углубленного историко-этнологического анализа религиозных данных в контексте взаимоотношений между персами и тюрко-монголами в VI–VIII вв. Широкое распространение термина *кут* и высокая стабильность его концепции в тюрко-монгольском пространстве говорит о том, что *кудай* — это не строго идентифицируемое заимствование. Тогда можно ли считать, что понятие это появилось в тюркском мире? Если ни одна полная этимология (то есть с аффиксом *-ай*) не могла быть до конца прослежена, то такое положение вещей открывает перед нами интересную перспективу в плане изучения местных религий. Обстоятельство подмены корня *кут* ~ *quit* на само божество проявляется в понятии *кудай*. И не можем ли мы тогда видеть в этом еще один случай культурного трансфера, адаптацию корня слова к местным представлениям о высших существах, в результате чего *Kudaj* становится одним из способов обозначения Аллаха и Тенгри.

Сегодня на Алтае слово *кудай* выходит из христианского контекста досоветского периода и в настоящее время (пере)интегрируется в нео-шаманистский и нео-бурханистский<sup>23</sup>

---

использовался как международный язык в Центральной Азии» [Bazin 1990: 56]. И в то же время буддизм считался религией царствующей семьи в первые времена этой империи, что подтверждает надпись Бугута (VI в. [Bazin 1990: 56]).

<sup>23</sup> Мы различаем два типа бурханистов и шаманистов: те, которые практиковали в досоветском периоде, и современные необурханисты и неошаманисты. Подробнее см. в диссертации К. Жакму [Jacquemoud 2017].

дискурс. Для адептов этих религиозных течений *кудай* становится эпитетом<sup>24</sup> и дает возможность обожествовать Алтай (Алтай Кудай — «Алтай Бог»). Нео-бухранисты тоже связывают термин с существом Юч Курбустан (о котором мы еще будем говорить) и создают новый композит *юч курбустан кудай*. Таким образом, как эпитет, термин сообщает божеству одну из первых своих функций, обозначая верховенство всякого божества, локализованного в небе. В этом контексте интересно отметить, что с Эрликом, божеством «нижнего» мира, иногда также связывали этот термин (*Алыс дьерди кудайы*: бог земли, лишенной света, то есть Эрлик<sup>25</sup>). Наконец, заметим, что нео-бухранисты, с которыми мы встречались на Алтае, предлагают свой вариант происхождения названия *Кудай*: *кут* «душа» + *ай* «луна ~ месяц»<sup>26</sup> или ещё *куу* «лебедь» + *тай* «дядя по-матери ~ брат матери»<sup>27</sup>. Эта народная этимология отражает в некоторой степени процесс обновления традици-

<sup>24</sup> Таким же образом использовали термин *тенгри*, который придавал значение «божественный» любому рядом стоящему слову [Roux 1962b: 202].

<sup>25</sup> Словарь Баскакова и Тошакковой дает значение «бог преисподней, Эрлик» [Баскаков 1947: 94], но можно подозревать в этом переводе влияние христианства на алтайское мировоззрение: действительно, «земля, лишенная света» и дом Эрлика совсем не локализуется «под землей», они могли быть на севере [Jasquetmoud 2015]. Здесь можно провести также параллель с формулой *үзе тенгри эрклик (üzä tängri ärklik* [Roux 1963: 62]), обозначающей «Верхнее Небо Эрлик» [Севортян 1974: 622-623].

<sup>26</sup> Алтайское общество традиционно организовывало свою жизнь по китайскому лунно-солнечному календарю (от которого оно переняло и цикл двенадцати животных). Календарь вновь используют и сегодня, особенно для определения даты обрядов (сезонных или новогодних).

<sup>27</sup> Лебедь *куу* — важная птица у многих народов Сибири. На Алтае она считается родоначальником народа челканцев («лебединцев»). Поэтому на птицу стараются не охотиться, но, оказывается, что запрет соблюдают и за пределами данной этнической группы. С точки зрения системы родства дядя по-матери играет решающую роль потому, что он должен выполнять множество обязанностей по отношению к детям сестры. Вместе с тем он обладает более высоким авторитетом над племянниками, чем отец [Jasquetmoud 2015].



Илл. 3. Священное обрядовое место на Алтае (© Жакму 2014)

онных представлений и практик. Она отражает присвоение, а также укрепление значения божества.

### ***Юч Курбуулу Кудай***

Имя Юч Курбуулу, которое, как и Кудай, в эпосе Эшуа относится к Богу, является творческим созданием автора. Термин *юч* переводится с алтайского языка как «три», и христианизированный музыкант объясняет смысл Юч Курбуулу таким образом: «Это Священная Троица. Курбустан — три лица в одном Боге. Курбуулу — Отец, Сын и Дух Святой, если дословно — “связанные одним поясом<sup>28</sup>» [Жакму 2010–2017: 06/2017]. В своем объяснении, автор отсылает к имени существа Юч Курбустан («Три Курбустан»), которое он заимствовал из алтайской системы представлений. Юч Курбустан был одним из главных божеств бурханизма, хилиастического и мессианского религиозного движения, которое появилось около 1900 г. в центральной части Алтая. Поскольку его адепты противостояли и шаманам, и православным миссионерам, то они и перестали обращаться к Кудая. Так Юч Курбустан и Бурхан стали боже-

<sup>28</sup> По-алтайски *кур* — «пояс».

ствами-покровителями [Данилин 1993: 86]<sup>29</sup>. На самом деле Юч Курбустан встречался и ранее в алтайской системе представлений, где он имел наивысший статус в пантеоне. Но в отличие от Тенгри и Кудая, являлся он только в сказках и эпосе, а не в шаманизме. Следовательно, ему не поклонялись до тех пор, пока он не занял новую позицию в бурханизме<sup>30</sup>. Его можно также найти у бурятов XIX в. [Жуковская 1892: 596], монголов<sup>31</sup> и тувинцев [Потанин 2005: 139]. В отличие от Кудая, он не встречается ни у хакасов, ни у казахов, ни и у киргизов.

Редко объясняется, что этимологически деноминация Курбустана связана с Ахура Мазда (будучи искажением его варианта (*x*)ормузд). Сначала она наблюдалась у буддистских и согдийских продавцов, позже у уйгуров, а затем и монголов вплоть

<sup>29</sup> Термин *бурхан*, от которого произошло название религиозного движения, сегодня обозначает и Будду, и любое божество (или представление божества) в Монголии. По мнению специалиста по восточной Азии Б. Лауфера, это понятие, обозначавшее «дух, которому поклонялись шаманы», наверное, существовало на Алтае и в Монголии задолго до распространения буддизма» [Laufer 1916: 392, 395]. Вышеуказанный термин также встречается и у современных киргизов в их фольклорных текстах, где упоминаются калмыки и китайцы, поклонявшиеся *бурхану* как «идолу» [Юдахин 1985: 161].

<sup>30</sup> Алтайцы до 1900 г. говорили, что божество «жило свой век» и «умерло», либо оно находится настолько далеко, что шаманы не способны совершить ему жертвоприношение [Соколов 1900: 300, 352–353; Сагалаев 1984: 52]. Тюрколог В.В. Радлов и православный миссионер В.И. Вербицкий, посещавшие Алтай начиная с 1860 г., не упоминают слово *Юч Курбустан*. Кроме того, если *Юч Курбустан* — благоприятное божество в бурханизме, то это не так в других алтайских текстах, где оно является скорее врагом человека [Потанин 2005: 171; Улагашев 1941] или выполняет обычные функции божества нижнего мира Эрлика. Тогда, по мнению русских этнографов [Данилин 1993: 156], доброжелательные существа могли оказаться злобными, если отношение человека к ним не было соответствующим. В.И. Вербицкий говорит, что благожелательное божество *Улген* может напасть на людей, если неправильно совершить жертвоприношение Эрлику [Вербицкий 1993: 62–63].

<sup>31</sup> Монголы *Юч Курбустана* называли *Хурмаст* (сообщение Р. Гамайон (см. тоже в [Муйтуева 2004, с. 34]). В нескольких бурятских эпосах *Хирмас ~ Хирмос* (Ахура Мазда) — глава Белых Неб Запада (Хан *Хирмас Тенгери* [Намайон 1990: 211–215]).

до XIV в. [Банзаров 1891: 11–12; Heissig 1980: 49; Неклюдов 1982: 595–596]. Деноминация, возможно, распространилась по северной Азии параллельно с Тенгри. Таким образом, Хормуста находится в центре неба у бурятов (в главе 33 неб Тенгри). Историк А.М. Сагалаев и фольклорист, специалист по восточной Азии С.Ю. Неклюдов объясняют эту позицию тем, что индуизм оказал влияние на буддистские тексты согдийцев, переведенные с санскрита или с китайского языков, в которых зороастрийское божество Хормуст позже было заменено индийским божеством Индра [Неклюдов 1982: 500; Сагалаев 1984: 49]<sup>32</sup>. Можем ли мы говорить в этом случае о культурном трансфере?

Тюрколог В.В. Радлов приблизил термин по форме *хормос* к *кёрмёсу* [Анохин 1924: 21]<sup>33</sup>, что обозначает у алтайцев душу умершего в загробном мире, однако отправленную в мир мертвых неправильным образом, и в силу этого такие существа бродят среди живых, желая захватить их жизненную силу. Подобное сопоставление напоминает нам отрицательный образ божества Курбустана в фольклорных текстах (см. сноску № 30). И если мы ссылаемся на *куту*, то тогда и в Курбустане можно увидеть злосчастное божество, вступающее в противостояние с Кудаем<sup>34</sup>, «дающим и защищающим» *кута*. И, наконец, добавим, что у тувинцев божество нижнего мира Эрлик принимает решение о дальнейшей судьбе душ мертвых совместно с Курбусту-Ханом [Дьяконова 1975: 89].

Приставка *юч* («три») ведет к разным интерпретациям. По мнению алтайской фольклористики З.С. Казагачевой, *юч*

<sup>32</sup> Божество Индра (глава 33 ведийских богов индуистской религиозной системы) было интегрировано в ламаистский пантеон [Even 1989: 441].

<sup>33</sup> *Кёрмёсы* и *тёсы* — покровители шамана. Их раньше тоже считали духами предков. Существуют также маленькие бубенчики (*тюнгорчек*), представляющие собой *кёрмёс* — духов покровителей, а также сущность умершего шамана, выбравшего среди потомков нынешнего [Delaby 1997: 161–162].

<sup>34</sup> Такое противопоставление можно воспринимать и как взаимодополнение: Кудай дает то, что Курбустан забирает. Таким образом, люди поочередно находятся в позиции берущего и дающего. В будущем необходимо проанализировать это в экономической перспективе.



напоминает вершины гор<sup>35</sup>, и, следовательно, Курбустан — не только высшее божество, но и верховное [Казагачева 1995: 260]. По мнению других, *юч* представляет триаду лиц (обычно три брата), которую Б.П. Шишло интерпретирует как «характерную черту божеств верхнего мира» [Chichlo 1984: 57]. Таким образом, у монголов урянхайцев тремя Курбустанами являются Эрлик-хан (божество нижнего мира), Орус-хан («русский царь») и Эджен-хан (китайский император) [Потанин 2005: 225]. Если мы вернемся к ахеменидскому источнику имени Курбустан, то Ахуре Мазде также поклонялись в триаде с Митрой и Анахитой или Варуной [Воусе 1983: 684–687]. В тюрко-монгольском пространстве особенно ценят любое соотношение трех элементов, в котором роль каждого из них обычно утраивается [Намауон 1990: 264, 713]. Цифра три является значимым символом в монгольских верованиях: например, треножник очага, сделанный из трех камней или железных ножек [Намауон 1972]. Кроме того, можно предположить, что буддизм способствовал объединению тройных божеств в одном лице, и его в этом укрепило именно христианство с его понятием Троицы.

Сегодня участники современного нео-бурханистского религиозного движения Ак Дьанг поклоняются Юч Курбустану как высшему божеству. Существует множество интерпретаций этого названия: «неопоясанный» (то есть необъятный); «с поясом» (охраняет священное место *стан*) [Муйтуева 2004: 37; Жакму 2010–2017: запись 2014 г.]; «Юч Курбустан — три существа: Ак Айас («Ясно Белый», то есть атмосфера, кислород), Кёк Айас («Синий Белый», то есть космос) и Дьер Эне («Мать Земля»)» [Жакму 2010–2011: запись 2014 г.]. Эти объяснения, вместе с ранее упомянутой Святой Троицей евангелистского алтайского христианства, указывают, что Юч Курбустан в настоящее время стал основной деноминацией в религиозных течениях Республики Алтай, обозначая верховное божество, характеризующееся исключительно позитивными свойствами. И в этом — безусловное свидетельство влияния православного христианства на традиционные алтайские верования.

---

<sup>35</sup> Можно, например, назвать священные вершины Юч Сюмер и Юч Энемек [Jasquetoud 2015].

### Заключение

Мы начали анализ эпического текста, недавно созданного в современном Алтае; обратили особое внимание на двух главных лиц «традиционной» алтайской системы мировоззрения; рассмотрели их эволюцию во времени, проследить которую позволила их деноминация. Попытка выяснить время и условия их появления на Алтае показала, что оба они восходят к индоиранским представлениям и являются скорее всего плодами культурных обменов между Персидской Империей, Индией и Монголией в первые века нашей эры. При этом мы позволили себе выразить сомнения относительно принятой этимологии термина *кудай*: на наш взгляд, именно концепт *кут*, «жизненная сущность», «душа», данная божеством, занимает центральное место в мировоззрении тюркских народов. Работа эта носит пока предварительный характер, и требуются ещё более глубокие исследования, которые позволят укрепиться в выдвинутой нами гипотезе. Необходимо также более глубоко исследовать и другие эпические имена, а также алтайские представления об иных божествах.

Наконец, если говорить о новейших изменениях на Алтае, то мы убедились в возрастающей роли здесь православного христианства. Его появление привело к последующей эволюции двух терминов *кудая* и *курбустана*. На первом этапе они вступили в этническую систему представлений и на сегодняшний день фигурируют как синонимы Бога в евангелизме и в нео-бурханизме. Все это является, на наш взгляд, еще одним проявлением недавнего культурного трансфера в регионе: представители этноса «обновили» стратегию, которую в свое время использовали русские миссионеры.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 1: А–Г / Отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. — М.: Academia, 2001. 520 с.
- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. 232 с.
- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1924. Т. 4, вып. 2. 152 с.

- Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова // Тип. Имп. Акад. Наук, Санкт-Петербург, 1891.
- Баскаков Н.А., Инкижекова-Грекул А. И. Хакасско-русский словарь. М.: Министрство культуры СССР, Главиздат, Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1953. 358 с.
- Баскаков Н.А., Тоцакова Т.М., Ойротско-русский словарь. М.: ОГИЗ, 1947.
- Баскаков Н.А. Алтайский язык. Москва, 1958.
- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, [1893] 1993. 221 с.
- Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, [1884] 2005. 496 с.
- Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Творение за несколько лет перед сим на немецком языке Иоганна Готлиба Георги, в переводе на русский язык весьма во многом исправленное и вновь сочиненное. — Ч. II: О народах татарского племени и других нерешенного еще происхождения Северных Сибирских. СПб., 1799. 178 с.
- Данилин А.Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1993. — 208 с.
- Древнетюркский словарь / Отв. Ред. В.М. Наделяев. Л.: Наука, 1969. 676 с.
- Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 165 с.
- [Жакму К.] Полевые материалы, собранные Клеманом Жакму в 2010-2017 гг.; <http://xn--90afnak6afqb7b.xn--p1ai/alt2/%D0%BA%D0%BE%D0%B6%D0%VE%D0%BD%D0%B4%D0%BE%D1%80#p>
- Жуковская Н.Л. Хормуста // Мифы народов мира. Т. 2 / Отв. Ред. С. А. Токарев. — Москва, 1982. С. 596.
- Калачев А. Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. 1896. Вып. 3/4. С. 482–488.
- Казагачева З.С. Адьарулар [Примечания]. Алтай Баатырлар, Т. XII., Горно-Алтайск, 1995. 280 с.
- Курман А. Эшуа. Бастыра телекейлик түүкилик учурал [Эшуа. Всемирно известная история]. Видеодиск. Горно-Алтайск, 2012.
- Кызласов И.Л. Хакасы. Основатели хакасоведения о важнейших вехах истории. К 100-летию возрождения народного имени, изд. «Бригантина», Москва-Абакан, 2017. 117 с.
- Муйтуева В.А. О сборнике В.И. Вербицкого «Алтайские инородцы» // Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. Горно-Алтайск: Ак Чечек, [1893] 1993. С. 257–269.
- Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. 166 с.
- Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. Т. 2 / Отв. ред. С.А. Токарев. М., 1982. С. 500–501.
- Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV: Материалы этнографические. Изд. 2-е. Горно-Алтайск: Ак Чечек, [1883] 2005. 1025 с.

- Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
- Радлов В.В.* Из Сибири, Страницы дневника. Москва, [1893] 1989. 749 с.
- Радлов В.В.* Опыт словарь тюркских наречий, Т. 2 (1). Санкт-Петербург, 1899. 1052 с.
- Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 121 с.
- Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. Москва: Наука, 1974. 768 с.
- Соколов К.* Записки миссионера Урскульского отделения Алтайской миссии за 1900 год. Православный благовестник. 1900. Т. 3. № 22–24.
- Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа: Гилем, 1998. 243 с.
- Татаринцев Б.И.* Этимологический словарь тувинского языка. Т. III. Новосибирск: Наука, 2004. 439 с.
- Тенишев Э.Р.* Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. Москва: Наука, 2001. 822 с.
- Улашаев Н.У.* Алтай-Буучай. Ойротский народный эпос. Новосибирск, 1941.
- Юдахин К.К.* Киргизско-русский словарь. 1-ая книга А–К. / Отв. Ред. К.К. Юдахин. Фрунзе: Главная редакция киргизской советской энциклопедии, 1985. 503 с.
- Baski I.* Csagircsa. Török és magyar névtani tanulmányok, 1981–2006. Karcag: Nemzeti Kulturális Alap, 2007. 320 p.
- Bazin L.* Les premières inscriptions turques (VI<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles) en Mongolie et en Sibérie méridionale // Arts asiatiques. Vol. 45. 1990. P. 48–60.
- Boyce M.* Ahura Mazda / Encyclopaedia Iranica, Vol. 1. New York: Routledge & Kegan Paul, 1983. pp. 684–687.
- Chichlo B.P.* Yayık — divinité céleste chez les Altaïens // Journal de la société finno-ougrienne. Vol. 79. Helsinki, 1984. pp. 47–63.
- Clauson Sir G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Oxford University Press, 1972. 1034 p.
- Delaby L.* Tambours silencieux en Sibérie méridionale // Études mongoles et sibériennes. Vol. 28. 1997. P. 149–164.
- Even M.-D.* Chants de chamanes mongols // Études mongoles...et sibériennes. Vol. 19–20. 1988–1989. 442 p.
- Hamayon R.* Triades de l'univers (jertõncijn gurvanuud) // Études mongoles. Vol. 3. 1972. P. 225–239.
- Hamayon R.* La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Nanterre: Société d'éthnologie, 1990. 880 p.
- Hamayon R.* Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counterpower in Society // Humphrey C., Thomas N. (Eds.), Shamanism, History and the State. University of Michigan Press. 1996. pp. 76–89.
- Heissig W.* The Religions of the Mongols. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1980. 146 p.

- Humphrey C.* Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery // *Humphrey C., Thomas N. (Eds.), Shamanism, History and the State.* University of Michigan Press. 1996. P. 191–228.
- Jacquemoud C.* Les Altaïens, peuple turc des montagnes de Sibérie. Genève: Fondation culturelle — Musée Barbier-Mueller — Paris: Somogy. 2015. 200 p.
- Jacquemoud C.* Ёшua, Учар-каj, Ак-Byрkan et les autres. Les nouvelles formes épiques des mouvements religieux altaïens // *Goyet F. (éd.), Le recueil ouvert. Projet Épopée.* 2017 (a). URL: <http://ouvrir-littarts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/projet-epopee/269-esua-ucar-kaj-ak-byrkan-et-les-autres-lerenouveau-epique-en-republique-de-l-altai-siberie-meridionale> (дата обращения: 18.02.2018).
- Jacquemoud C.* Diversité religieuse en République de l'Altai: Concurrences et convergences Enquête sur le renouveau religieux des Altaïens de la République de l'Altai (Fédération de Russie). PhD Dissertation. Paris: École Pratique des Hautes Études, 2017 (b). 437 p. (Unpublished).
- Kljaštornyj S.G., Livšic V.A.* The Sogdian Inscription of Bugut Revised // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.* Vol. 26, Is. 1. 1972. pp. 69–102. URL: <http://www.jstor.org/stable/23657228> (дата обращения: 18.02.2018).
- Lauffer B.* Burkhan // *Journal of the American Oriental Society.* Vol. 36. 1916. P. 390–395.
- Menges K. H.* Die türkischen Sprachen Süd-sibiriens, III: Tuba (Sojon und Karagas), 2: Zurcharakteristik einer einzelnen Sibirisch-Türkischen gruppe // *Central Asiatic Journal.* Vol. 5, Is. 2. 1959. P. 97–150.
- Polo M.* La Description du Monde. Texte intégral en français moderne avec introduction et notes par Louis Hambis. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1955. 433 p.
- Räsänen M.* Versuch eines etymologisches Wörterbuch der Türk-sprachen, Helsinki, 1969.
- Roux J.-P.* La religion des Turcs de l'Orkhon, des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles (premier article) // *Revue de l'histoire des religions,* Vol. 161, Is. 1. 1962 (a). pp 1–24.
- Roux J.-P.* La religion des Turcs de l'Orkhon, des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles (deuxième article) // *Revue de l'histoire des religions,* Vol. 161, Is. 2. 1962 (b). P. 199–231.
- Roux J.-P.* La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux, d'après les documents écrits, Paris: Adrien-Maisonneuve. 1963. 215 p.
- Roux J.-P.* La religion des Turcs et des Mongols. Paris: Payot. 1984. 323 p.
- Schaeder H. H.* Über einige mitteliranische und osttürkische Ableitungen aus altir. Kavi. // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Bd. 82. 1928. P. XCIV–XCVI. URL: <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/dmg/periodical/pageview/68636>
- Stachowski M.* Beiträge zur Kenntnis der arabischen und persischen Lehnwörter in den südsibirischen Türk-sprachen // *Folia Orientalia.* 1992–1993. P. 247–259.
- Thomsen V.* Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, Vol. V. Helsinki, 1896. 224 p.

*Кароль Ферре*

**КОНЕВОДЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА  
В СЛОВАРЕ ЯКУТСКОГО ЯЗЫКА Э.К. ПЕКАРСКОГО:  
СТРАНСТВИЯ ЛЕКСЕМ  
МЕЖДУ АЛТАЙСКИМИ ЯЗЫКАМИ**

**Сведения об авторе:** Кароль Ферре — французский этнолог и антрополог, заместитель директора Лаборатории социальной антропологии, Национальный центр научных исследований Франции

**E-mail:** carole.ferret@college-de-france.fr

**Аннотация:** Система наименований лошадей являет собой один из возможных ярких примеров богатства словаря Пекарского. Статья посвящена изучению якутских и алтайских лексем, прямо или косвенно связанных с лошадьми и коневодством, особенно значимым для якутской культуры.

**Ключевые слова:** Э.К. Пекарский, Словарь якутского языка Пекарского, В. Радлов, тюркские языки, якутский язык, коневодческая лексика

*Carole Ferret*

**HORSE-BREEDING VOCABULARY  
IN THE DICTIONARY  
OF THE YAKUT LANGUAGE BY E.K. PEKARSKY :  
THE TRAVEL AMONG THE ALTAIC LANGUAGES**

**Information about the author:** Carole FERRET, French Ethnologist and Anthropologist, Deputy Director of the Laboratory of Social Anthropology, National Center for Scientific Research of France

**E-mail:** carole.ferret@college-de-france.fr

**Abstract:** The horse naming system is one of the many possible striking examples of the richness of the Pekarsky dictionary. The article is devoted to the study of Yakut and Altai lexemes directly or indirectly related to horses and horse breeding, which is extremely important for the Yakut culture.

**Keywords:** E.K. Pekarsky, Dictionary of the Yakut language of Pekarsky, V. Radlov, Turkic languages, Yakut language, horse-breeding vocabulary.

В России ссылка в Сибирь, как выясняется, могла иметь не только отрицательные стороны, но и положительные аспекты, хотя бы для этнографии, в частности для изучения якутского народа, называемого также Саха.

В XIX в. знания этого тюркоязычного народа, мигрировавшего из Южной Сибири на северо-восточную окраину Алтайского мира, значительно пополнились благодаря фундаментальным трудам, авторами которых были политические ссыльные. Среди них было немало число поляков, попавших в волну репрессий, последовавших за восстанием 1863 г. В частности, можно вспомнить о Вацлаве Леопольдовиче Серошевском (1858–1945), авторе внушительной монографии «Якуты. Опыт этнографического исследования» (1896), написанной им после двенадцатилетнего пребывания в Якутии (1880–1892).

Иван Александрович Худяков (1842–1876), народоволец, сосланный в 1866 г. в этот далекий край за участие в неудавшемся покушении Д.В. Каракозова на Александра II, собрал местный фольклор в своем «Верхоянском сборнике» (1890), но при этом его «Краткое описание Верхоянского округа» оставалось неопубликованным до 1969 г. В этой же связи можно вспомнить Василия Филипповича Трощанского (1843–1898), Всеволода Михайловича Ионова (1851–1922), Сергея Васильевича Ястремского (1857–1941), Николая Алексеевича Виташевского (1857–1918) и Ивана Ивановича Майнова (1861–1936), сотрудничавших с Императорским географическим обществом, которое представляло собой в те времена главный центр по изучению этнографии. Среди них наиболее известным на Западе, вероятно, был Владимир Иохельсон (1855–1937). Его книга о якутах (1933), написанная после того, как вместе с Владимиром Богоразом он участвовал в Северо-Тихоокеанской экспедиции под руководством Франца Боаса, была опубликована на английском языке.

Эдуард Карлович Пекарский (1858–1934) — поляк, также сосланный в Сибирь по причинам политического свойства,

жил в Якутии с 1881 по 1899 г. и участвовал в экспедиции (1894–1896 гг.), снаряженной на средства И.М. Сибирякова, целью которой был сбор материалов по истории быта и жизнедеятельности автохтонных народов Якутии. Будучи вынужден жить среди якутов, он должен был понимать их язык и потому постепенно собирал и записывал якутские слова. Через несколько десятков лет это собрание стало его выдающимся трудом — *Словарем якутского языка*, состоявшим из 13 выпусков объемом более 3800 страниц. Издаваемый в Санкт-Петербурге, Петрограде и Ленинграде в период между 1907 и 1930 г.<sup>1</sup>, словарь Пекарского представлял собой поистине богатейший по объему собранных материалов труд. Помимо слов якутского языка, толкования их значения, примеров употребления, Пекарский приводил эквиваленты, существующие в других алтайских языках, переводя их также на русский язык. Великий тюрколог Василий Васильевич Радлов (урожденный Фридрих Вильгельм Радлофф, 1837–1918), который сам был автором фундаментального сравнительного словаря тюркских языков Сибири и Средней Азии («Опыт словаря тюркских наречий»), содействовал его изданию Академией наук.

При том, что в те времена бытовало представление о том, что в якутском языке есть «всего каких-нибудь 3000 слов, да и то неполных», Пекарский был убежден, что «якутский язык неисчерпаем как море» (слова протоиерея Д. Попова<sup>2</sup>), и доказал это своим словарем, которому он посвятил половину своей жизни.

Ранее некоторые исследователи, в том числе голландец Николаас Витсен (1641–1717), включили в свои путевые рассказы списки якутских слов, собранных ими во время путешествий. Немец Отто фон Бетлингк (1815–1904) издал грамматику якутского языка, сопроводив ее словарем, лучшим по мнению Иохельсона [Jochelson 1933: 99], хотя знал этот язык только благодаря урокам А. Уваровского, чиновника в отставке, встреченного им в Петербурге, у которого отец был русским, а мать

<sup>1</sup> Первый выпуск словаря вышел в Якутске в 1899 г., но издание сразу прекратилось из-за отсутствия средств.

<sup>2</sup> *Предисловие* первого издания словаря.



якуткой [Böhntlingk 1851: 6–7, 16]<sup>3</sup>. Бетлингк создал особый алфавит, который затем использовался для научной работы, в то время как миссионеры использовали письменность, разработанную Д.В. Хитровым для книг религиозного характера. В 1917 г. якутский студент С.А. Новгородов изобрел другую систему, основанную на международном фонетическом письме, так что в 1920-е гг. якутский язык использовал латинский алфавит. Но после первого съезда тюркологов в Баку в 1926 г. алфавит вновь был реформирован, теперь уже как один из тюркских языков. Затем в 1939 г. он вновь вернулся к кириллице с добавлением нескольких дополнительных букв.

Когда я писала диссертацию по этнологии, посвященную коневодству тюркских народов Сибири и Средней Азии [Ferret 2006], я начала собирать все термины, связанные с лошадьми, указанные в этом словаре. Труд показался мне бесконечным. На каждой странице словаря я находила по меньшей мере несколько слов, прямо или косвенно связанных тем или иным образом с лошадьми.

Например, слово *баһа* «лягушка» может также означать «нарост выше копыт» (*сылгы баһата*) и «стрелку под конским копытом» [Пекарский 1907–, 323–324]. Можно найти очень специфические термины, которые возможно перевести только перифрастически, как, например, *бадараанньыт* — «лошадь, способная ходить по топким и болотистым местам» (от *бадараан* «болото») [Пекарский 1907–, 332]<sup>4</sup>; *күрүөсүт* — «постоянно влетающий в загородь» (о скотине) (от *күрүө* «изгородь») [Пекарский 1907–, 1338; Скрыбыкин 1970: 110]; глагол *мэнэнһин* или *мэнэстэр* — «садиться верхом на коня позади другого» или «посадить кого-нибудь с собой на забреды лошади» [Пекарский 1907–, 1558; Слепцов 1972: 249], связанный с привычкой ездить вдвоем на коне [Ferret 2006: 963].

<sup>3</sup> См. также «Воспоминания Уваровского», опубликованные в 1851 г. Бетлингком [Böhntlingk 1851: 75–120] и переизданные затем на трех языках в Якутске [Uvarovskij 2003].

<sup>4</sup> На самом деле то же самое якутское выражение *бадараанньыт ат* значит «лошадь, умеющая ходить по болотистым местам» в Уст-Алданском улусе и, наоборот, «лошадь, не умеющая ходить по болотистым местам» в Булунском, Нюрбинском и Сунтарском улусах [Афанасьев, Воронкин & Алексеев 1976: 57].

Как и в других тюркских языках, в якутском существует много терминов, описывающих лошадиные масти и их оттенки. В словаре Пекарского и в других литературных и полевых источниках [Бетлингк 1851; Миддендорф 1869–; Маак 1887: 151; Худяков; Пекарский 1907–; Кулаковский 1928: 37–38; Афанасьев 1965: 120–12; Скрыбыкин 1970, 107–108; Антонов 1971: 33–34; Слепцов 1972; Габышев 1972: 238; Алексеев 2005]<sup>5</sup> я обнаружила 25 названий основных мастей (*урун* «белая»; *манган/маһан* — «белая, серая на светлой коже»; *аас* — «белая, желто-белая»; *кэрэ* — «белая, беловатая, серая на темной коже»; *борон* — «серая, темно-серая»; *көһөччөр* — «сивая, сиво-железная, темно-серая»; *сур* — «мышастая, серая, бурая»; *улаан* — «саврасая, соловая, светло-серая, серенькая»; *араһас/аранас* — «соловая, светло-рыжая, золотистая»; *хонор* — «желтобурая, каурая, соловая»; *саһархай/сасархай* — «желтая, желто-красная, рыжая, бурая»; *кыһыл* [в северных районах] — «рыжая»; *кугас* — «рыжая»; *күрэн* — «бурая, красноватая, соловая»; *саалыр/саалыыр* — «буланая»; *сиэр* — «саврасая»; *монук* — «игренивая»; *турагас* — «гнедая»; *хара* — «вороная»; *буулуур/булуур/буулуур* — «чалая»; *чуоһур* — «пестрая, чубарая»; *эбириэн* — «чубарая, пятнистая»; *эриэн* — «пестрая»; *ала* — «пегая»; *элэмэс* — «пегая»), сотню их оттенков (напр., *уут кэрэ* — «молочно-белая, белая с желтым отливом»; *хара көһөччөр* «тёмно-серая»; *сырдык улаан* — «светло-соловая», и т.д.) и 20 особых знаков (*маһаас* — «с белой головой»; *урааньыктаах* — «с белым рылом, с обширным пятном на лбу, беломордое животное»; *толбонноох курбусахтар* — «с задом в яблоках»; *элэмэс атахтаах* — «белоногий» и т.д.)<sup>6</sup>.

Названия мастей особенно трудно переводить, потому что представления о масти в разных языках не совпадают, меняются со временем, так что перевод не является симметричным действием. Этот факт бросается в глаза, когда сопоставляют разные двуязычные словари. Например, в русско-французском словаре *саврасая* переводится как «aubère», а во французско-русском словаре *aubère* переводится как «рыже-чалая». Так что

<sup>5</sup> Это же подтверждают и мои полевые исследования в Усть-Алданском, Верхоянском и Среднеколымском улусах в 1994, 1995 и 2008 гг.

<sup>6</sup> Полный список в моей диссертации [Ferret 2006: 336–341].

получается, что обратный перевод не приводит к исходной лексеме<sup>7</sup>. Нет совпадения и в названии мастей. Двойной же перевод (с якутского на русский и потом с русского на французский) еще более затрудняет задачу исследователя. Иными словами, перевод с одного языка на другой не только не симметричен, но и страдает «несовершенной транзитивностью» (*imparfaite transitivité*). В таком случае можно лишь в полевых условиях или с помощью фотографии проверить масть.

При этом надо остерегаться так называемого риска «чрезмерной интерпретации» двойного перевода, который добавляет излишнее значение, отсутствующее в оригинале. Например, во французском переводе труда Ксенофонта якутское выражение *хара дьаһыл*, означающее «лошадь с темным пятном на лопатках»<sup>8</sup>, перевели на французский словосочетанием *avec des ailes de corbeau* («с крыльями ворона») [Ksenofontov 1998: 233; Ксенофонов 1928–: 222]. Это типичный случай двойного дефектного перевода, когда ошибка возникает в языке-посреднике, через который осуществляется перевод. Дело в том, что с одной стороны, по-русски черная масть лошадей называется *вороной*, а с другой стороны, русские сибиряки говорят о лошадях, которые имеют большое сетчатое пятно на лопатках, что они *крылатые* [Даль 1880–, II: 205]. Но в якутском оригинале, насколько мне известно, нет намека ни на крыло, ни на ворона, когда говорят *хара дьаһыл*<sup>9</sup>. Принимая во внимание значение символики ворона в якутской культуре (см.: [Lot-Falck 1972: 75–76]), этот неверный перевод может привести к совсем неправильным выводам.

<sup>7</sup> Подробнее о французской, русской и якутской системах названий мастей см.: [Ferret 2006: 331–345]. Кроме того, достижения генетики в области коневодства позволили в 1998 г. изменить французский список и названия мастей лошадей.

<sup>8</sup> *Дьяһыл* — «большие пятна, обыкновенно коричневого цвета, на лопатках или на шее у лошадей, оплека, крылатый (т.е. с темными крыльцами — о коне)» [Пекарский 1907–: 770]. Особенно часто встречается у якутских лошадей.

<sup>9</sup> Есть в якутском языке выражение *кынат дьяһыл* — «пятно в виде крыла», но именно с добавлением слова *кынат* — «крыло». Слово *дьяһыл* само по себе не обязательно ассоциируется с птицей, хотя эта ассоциация присутствует в некоторых якутских религиозных представлениях (Ксенофонов 1928–, 103).

Якутский язык очень живописный и образный. Например, лошадь с пятном вокруг глаз называют *ачыкылаах* («с очками» от русс. *очки*), светлую лошадь с большим темным пятном на голове — *хаптактаах* (от русс. *колпак*) [Скрыбыкин 1970: 111], лошадь с пятном там, где обычно находится стремя, — *ингэнэлээр* (от як. *ингэнэ* «стремя») <sup>10</sup>, лошадь со светлым или пестрым носом — *томторуктаах* (от як. *томторук* «намордник») [Пекарский 1907–: 2725] и т.д. Но не следует при этом выдумывать образы, если их нет.

В моей статье я хотела бы продемонстрировать лишь малую часть богатства коневодческой лексики словаря Пекарского, сосредоточив внимание на наименованиях лошадей по полу и возрасту. У тюркских народов, славящихся скотоводческой деятельностью, существует богатая и довольно сходная система наименований скота.

Якутские наименования лошадей  
в зависимости от пола и возраста <sup>11</sup>

возраст / пол	самки	самцы	мерины
0–6 месяцев	кулун жеребенок до первой осени		
0–1 год	кулун жеребенок по первому году эмник кулун жеребенок от 4 до 12 месяцев, который еще сосет мать		
— " —	убаһа		
— " —	тыһы убаһа	атыыр убаһа	
6 месяцев — 1 год	убаһа жеребенок в первую зиму, когда можно его кормить исключительно сеном без молока матки, «при наступлении первого снега»; стригун		

<sup>10</sup> Ссылаюсь на свои полевые исследования в Среднеколымском улусе в 1995 г.

<sup>11</sup> Источниками этой таблицы являются: [Кулаковский 1928: 37–38; Афанасьев, Воронкин & Алексеев 1976; Номинханов 1959: 88–91; Пекарский 1907–; Антонов 1971: 32; Скрыбыкин 1970: 107–108; Бетлингк 1851; Павлов & Попов 1948–; Маак 1887: 151]. А также мои полевые исследования в Усть-Алданском улусе в 1994–1995 гг.

1–2 года (или 1½– 2½?)	<i>тый</i> жеребенок одного года (по второму году) <i>эмник тый</i> если он еще сосет <i>ханчааһын тый</i> если он больше не сосет		
—” —	<i>тыһы тый</i>	<i>атыыр тый</i>	
2–3 года (или 2½– 3½?)	<i>тингэнэ, тигэнэ, тигэнэ</i> скотина (рогатая или конная) по третьему году осени, «во время третьего снега», третьегодок		
—” —	<i>тыһы тингэнэ</i>	<i>атыыр тингэнэ</i>	
—” —	<i>тингэнэ кытыт</i>	<i>тингэнэ соноһос</i> <sup>12</sup>	
2–4 года	<i>кытыт</i> молодая кобыла от 2 до 4 лет; кобыла, которая ожеребилась только один раз		
—” —	<i>(бахта) байтаһын</i> молодая кобыла от 2 до 4 лет; прогулявшие лето корова или кобыла; не родившая еще самка или женщина, яловая		
3–4 года (или 3½– 4½?) или шире	<i>кытылыыр</i> жеребенок на четвертом году, «во время четвертого снега» <sup>13</sup> <i>кытылыыр сылгы</i> молодая лошадь вообще (любого пола)		
—” —	<i>кытылыыр кытыт</i>	<i>кытылыыр соноһос</i>	
—” —	<i>кытыт биэ</i> жеребая трехлетняя кобыла	<i>соноһос</i> молодой жеребец (3–5 лет) у которого еще нет косяка	
3 года (3–4 года?)	<i>үстээх кытыт</i>	<i>үстээх соноһос</i>	
4 года (4–5 года?)	<i>түөртээх биэ</i>	<i>түөртээх атыыр</i>	<i>түөр- тээх ат</i>

<sup>12</sup> П.А. Слепцов упоминает *соноһос биэ* в значении «молодая кобыла» и *соноһос* в значении «молодой, только что объезженный конь» [Слепцов 1972: 332]. Но местные жители мне сказали, что *соноһос* — всегда молодой самец.

<sup>13</sup> А.М. Щербак упоминает *онүрүмэр* в значении «лошадь или рогатый скот на четвертом году» [Щербак 1961: 94], но Э.К. Пекарский относит это наименование только к рогатому скоту [Пекарский 1907–: 1953].

— " —	<i>түөртээх кытыт</i>	<i>түөртээх соноһос</i>	
5 лет (5–6 лет?)	<i>биэстээх биэ</i>	<i>биэстээх атыыр</i>	<i>биэстэ- эх ат</i>
— " —	<i>биэстээх кытыт</i>	<i>биэстээх соноһос</i>	
4 года и больше	<i>биэ</i> кобыла, кобылица, матка <i>аһан биэ</i> второй и третий раз ожеребившаяся кобыла	<i>атыыр</i> жеребец <i>уөр атыыра</i> табунный жеребец, вожак косяка	<i>ат, көлө ата мерин, объ- езжен- ный конь</i> <sup>14</sup>
	<i>кытарах</i> яловая, не жеребая корова или кобыла <i>сыбай, субай</i> нежеребившаяся кобыла		
	<i>мэнэ</i> яловая ездовая кобыла; яловая кобыла		<i>миинэр ат</i> ез- довая ло- шадь <sup>15</sup>
Старая лошадь	<i>кур эримэх</i> старая яловая кобыла <i>эбэн, эмэн</i> старая матка кобыла <sup>16</sup>		
	<i>ат</i> лошадь (как единичное существо, как член биологического вида)		
	<i>сылгы</i> лошадь, лошади (собирательное название) <i>сылгы сүөһү</i> лошадь, лошади (имя собирательное, вид скота)		

Эта терминология не всегда является ясной и четкой. Среди наименований есть синонимы и, наоборот, диалектные различия. Судя по словам ряда информантов, *кулун* обозначает «жеребенка первого года», по словам других, только до шести месяцев.

<sup>14</sup> П.А. Слепцов использует слово *көлө* в значении «тягловое животное» [Слепцов 1972: 176].

<sup>15</sup> На севере *миинэр* употребляется применительно к верховым оленям [Афанасьев, Воронкин & Алексеев 1976: 159]. По-алтайски *минер ат* значит «ездовая лошадь».

<sup>16</sup> В старину, как и сегодня, так называли старых женщин.

Есть еще такие, кто называет всех жеребят *убаһа*<sup>17</sup>. На самом деле решающим критерием здесь является вид кормления: *кулун* становится *убаһа* тогда, когда он может обойтись без материнского молока (в большинстве случаев первой осенью).

То, что здесь важно, — это не настоящий возраст (потому что коневоды действуют так, словно все жеребята какого-либо года родились одновременно), а главные этапы развития и содержания животных: отъем, сезонная перемена пастбищ, кастрация, заездка, ожереб.

Судя по источникам, *тый* — «жеребенок со второго лета» или «со второй зимы» [Пекарский 1907–: 2934]. П.А. Слепцов считает *кытылыыр* архаическим термином, который раньше применялся ко всем молодым лошадям до четырех лет [Слепцов 1990: 142]. Некоторые считают, что слова *атыыр* «жеребец» и *биэ* «кобыла», обозначающие переход к взрослому возрасту, употребляются не с четырех, а с шести лет. В Горном районе лексема *хаардах сылгы* применяется ко всем жеребяткам старше одного года [Афанасьев, Воронкин & Алексеев 1976: 273].

Особые наименования по возрасту на самом деле существуют только до трех лет. Потом уже используются цифры: *ус* (три), *түөрт* (четыре), *биэс* (пять) и т.д. Две системы, вербальная и цифровая, частично при этом пересекаются. Период от 4 до 6 лет — переходный возраст, когда все лошади становятся взрослыми. С этого времени они уже считаются не жеребятками, а кобылами, жеребцами или меринами. В это время разделение по возрасту частично теряет значение, тогда как разделение по полу становится важнее.

Для взрослых лошадей важно уточнять не возраст, а способность выполнять определённую функцию. Поэтому особых наименований по возрасту больше нет, а существуют такие выражения, как *кур эримэх* (яловая кобыла) или *тиэргэн түрүһэ биэ* (хорошая матка) [Кулаковский 1928: 37]. Слово *эримэх* особенно интересно в этом отношении, потому что оно значит «бесплодная», если применяется к кобыле (или к женщине), а если применяется к мерину, то означает «неезжалый» [Пекарский 1907–: 302].

---

<sup>17</sup> Х. Такакура, как кажется, путает значения *кулун* и *убаһа* [Takakura 2002: 6].

У якутов, как и у других тюркских народов, существует довольно строгое разделение труда по полу среди лошадей: жеребцы и кобылы для воспроизводства, а мерины — для езды. Есть все-таки исключения. Обычно ездят на меринах, но самым лучшим ездовым конем иногда бывает яловая кобыла (мэнэ) 8–9 лет [Маак 1887: 151; Серошевский 1896: 160].

подавляющее большинство этих терминов тюркского происхождения, и в других тюркских языках существуют сходные термины. У тюркских народов есть богатая и довольно сходная система наименований скота. Н.К. Антонов и Ф.М. Зыков замечают, что якутские слова о коневодстве тюркские, тогда как якутские слова о крупном рогатом скоте имеют чаще всего монгольское происхождение. Единственным исключением является *кытыт* — «молодая кобыла» и *кытылытыр* — «жеребенок на четвертом году», которые Н.К. Антонов сопоставляет с древним монгольским *хидаалан* — «двухлетним жеребенком» [Антонов 1971: 29].

Только у одного слова (*соноѳос*) нет эквивалента в других тюркских языках. Г.Й. Рамштедт возводит его к древнетюркскому *jont* или *yunt* — «лошадь, косяк» [Ramstedt 1951: 66; Щербак 1961: 85], также используемому в календаре 12-ти животных [Bazin 1991]. Раньше слово *соноѳос* значило «табунная, полудикая лошадь», затем «молодой, только что объезженный конь», а сейчас оно используется для обозначения самцов до четырех лет.

Следующая таблица показывает в общих чертах систему наименований лошадей в нескольких тюркских и монгольских языках<sup>18</sup>. Она позволяет визуализировать их сходство, а также семантические перемещения и смещения между языками.

К. Урау-Кеальми различает две системы наименований домашних животных: с помощью числительных, указывающих на их возраст, — у восточных монголов и в зависимости от времени прорезывания зубов — у западных монголов [Uray-Kóhalmi 1959]. Она считает, что среди тюркских народов только якуты используют вторую систему. На самом деле якуты используют чаще всего первую систему (даже если у них и можно найти следы второй системы, например, в термине *миһэнэ* — «третьего-

<sup>18</sup> В моей диссертации есть более подробное описание этой системы: [Ferret 2006: 321–326].



док», который, возможно, происходит от *тиис* — «зуб», потому что именно на третьем году осенью выпадают молочные зубы у жеребят) [Маак 1887: 151; Пекарский 1907–: 2686]. Кроме того, исследования Л.П. Потапова тувинцев [Потапов 1969: 315–341] и С.М. Абрамзона и С. Жакессона киргизов [Jacquesson 2011: 59, 64; Абрамзон 1971: 96–97] показывают роль чередования зубов для некоторых местных наименований животных. Среднеазиатские коневоды хорошо знают, что в развитии организма лошади есть «проклятые времена», когда рост зубов мешает полноценному использованию лошадей (в 4 и 7 лет) [Бабаджанов 1871: 80]<sup>19</sup>. И даже там, где система наименований животных не отражает порядок появления зубов, возраст лошадей действительно определяют, взглянув на зубы (монг. *шудлэх*) [Bawden 1997: 552]. Например, когда проверяют возраст участников в казахском *бэйге* — конских скачках на длинные дистанции, и в особенности когда это касается жеребят (*taj bäjge* по-казахски), как я могла констатировать, ведя полевые исследования в Казахстане и Киргизстане [Ferret 2008].

Определения некоторых наименований животных постепенно расширяют свою семантику [Щербак 1961: 90–91] и теряют точность. Например, на туркменском языке всех кобыл, не только молодых, называют *байтал*, а всех жеребят называют *тай*, не только двухлетних. Это явление может частично объяснить неясность некоторых определений, в частности якутских *кулун/убаһа* или казахских *құлын/жабағы*.

В системе наименований, основанной на числительных, можно часто наблюдать разницу в один год между числительным и действительным возрастом животного. Например, по-казахски словом *бести* (от *бес* — «пять») именуют лошадей, которым четыре года. Это несоответствие объясняется двумя причинами: либо во внимание принимается также и жизнь в утробе матери (у некоторых монголов и бурятов также исчисляется и возраст человека [Намаюн 1970: 108; Линховойн 1972: 75]), либо количественным числительным предпочитают порядковые. В самом деле, когда животное находится на третьем году жизни, ему два полных года.

<sup>19</sup> Это подтверждают также и мои полевые исследования в Казахстане, в Киргизстане и в Туве.

Наименования лошадей в некоторых тюркских  
и монгольских языках

	туркменский	казахский	киргизский	хакасский
0 - 1 год (или 6 мес)	<i>гулун</i>	<i>құлын</i>	<i>кулун</i>	<i>хулун</i>
6 мес. - 1 год		<i>жабагы</i>	<i>жабагы</i>	
1 - 2 года	<i>тай гунанча</i>	<i>тай</i>	<i>тай</i>	<i>чабага</i>
2 - 3 года	<i>гунан</i>	<i>қунан</i>	<i>кунан</i>	<i>тай</i>
3 - 4 года	<i>үч яшар</i>	<i>дөнен</i>	<i>бышты дөнөн</i>	<i>хулунан</i>
4 - 5 лет	<i>дөрт яшар</i>	<i>бесті</i>	<i>бир асый</i>	
жеребенок (люб. возр.)	<i>тай гунанча</i>			
молодая кобыла	<i>байталча гысрак</i>	<i>байтал қысырақ</i>	<i>байтал кысырак</i>	<i>хысырах</i>
молодой самец		<i>сәурік</i>	<i>айгырак</i>	
кобыла	<i>байтал</i>	<i>бие</i>	<i>бээ</i>	<i>пиш</i>
яловая кобыла	<i>гысыр байтал</i>	<i>қысыр бие</i>	<i>кысыр бээ</i>	
жеребец	<i>айгыр</i>	<i>айгыр</i>	<i>айгыр</i>	<i>асхыр</i>
мерин	<i>агта (ат)</i>	<i>ат ақта</i>	<i>ат акта</i>	<i>ат</i>
другие названия ездового коня	<i>ябы (мүнүлйән) ат</i>	<i>(миңгі ат) бедеу көлік ат</i>	<i>миңи ат көлүк</i>	
лошадь как единичное существо	<i>ат ябы гылял</i>	<i>ат</i>	<i>ат</i>	<i>ат</i>
собирательное название лошадей	<i>йылкы</i>	<i>жылқы</i>	<i>жылкы</i>	<i>чылхы</i>
косяк	<i>сүри гылял сүрүси</i>	<i>үйір</i>	<i>үйүр</i>	<i>чылхы</i>

саха (якутский)	тувинский	монгольский (халха)	бурятский	калмыцкий
<i>кулун</i>	<i>кулун</i>	<i>унага</i>	<i>унаган</i>	<i>унһн</i>
<i>убаһа</i>		<i>сарваа</i>		<i>сарва</i>
<i>тый</i>	<i>богба чаваа сарбаа</i>	<i>даага</i>	<i>дааган</i>	<i>дааһн</i>
<i>тингэнэ</i>	<i>хунан</i>	<i>(гунан) шүдлэн</i>	<i>гунан шүдэлэнг</i>	<i>һунн мөрн / һунжн гүн үрэ/бээсн</i>
<i>кытылылыр үстээх</i>	<i>дөнен</i>	<i>хязаалан</i>	<i>хизааланг</i>	<i>дөнн</i>
<i>түөртээх</i>	<i>сес дишитиг сояаланг</i>	<i>соёолон</i>	<i>(ишэнэ) һоёолон</i>	
<i>байтаһын кытыт</i>	<i>кызырак</i>	<i>байдас</i>		<i>бээсрх гүн</i>
<i>сонобос</i>		<i>үрээ</i>		
<i>биэ</i>	<i>бе</i>	<i>гүү</i>	<i>гүүн</i>	<i>гүн</i>
<i>кытарарх биэ</i>	<i>кызыр бе</i>	<i>хусран гүү байдас</i>	<i>байтаһан (гүүн)</i>	<i>хусрҥ гүн</i>
<i>атыыр</i>	<i>аскыр</i>	<i>азрага</i>	<i>азарга</i>	<i>ажрһ</i>
<i>ат</i>	<i>аът</i>	<i>морь агта</i>	<i>морин агта</i>	<i>эр мөрн агт</i>
<i>миинэр ат/ мэнэ</i>	<i>мунар аът</i>	<i>унаа (морь)</i>	<i>унаа (морин)</i>	<i>уна (мөрн)</i>
<i>ат</i>	<i>аът</i>	<i>морь</i>	<i>морин</i>	<i>мөрн</i>
<i>сылгы</i>	<i>чылгы</i>	<i>адуу</i>	<i>адуун</i>	<i>мөрн адусн</i>
<i>үөр</i>	<i>өөр чылгы</i>	<i>(адуун) сүрэг</i>	<i>(һүрэг) адуун</i>	<i>(агт) адун, (ажрһ) адун</i>

Якуты различают *дьыл* — «астрономический год», который может быть хорошим или плохим в экономическом плане; *сыл* — «календарный год» (например, в годы войны) и *саас* — «год жизни, возраст» [Пекарский 1907–: 879–880, 2115, 2439; Афанасьев 1965: 111; Афанасьев & Харитонов 1968: 111–112; Слепцов 1972: 136, 206, 356]. Л. Базен показывает, что древние тюрки различали *yıl* (год календарный) и *yāş* (год жизни, возраст), соответствующий весеннему росту зелени [Bazin 1994 {1959}: 301]. Якуты считают возраст не по числу цветений, а по числу выпавших снегов. Поэтому наименования лошадей часто изменяются осенью, хотя новый год наступает весной (первым месяцем года является май [Афанасьев 1965: 110–111]).

Дело дополнительно усложняется, если принять во внимание тот факт, что «прежние якуты круглый год (*төгүрүк сыл*) считали за два года, т.е. весна с летом считались за год, а осень с зимой — за другой» [Пекарский 1907–: 2439]. Худяков замечает: «Лета свои якуты считают по выпадению снега; если ребенок родился в марте или в апреле, то в октябре того же года он считается по другому году (другого снега), и таким образом, ребенком считают до 6 лет годом или двумя более. С 60 лет они считают вместо одного года по два и всегда выдают себя за древнего старика, чтобы пользоваться почетом глубокого старца» [Худяков: 137]<sup>20</sup>.

Все эти соображения показывают, насколько относительным может быть понятие возраста, и могут также объяснять, почему определить возраст животного по его обозначению оказывается не так просто.

Система наименований лошадей является ярким примером богатства словаря Пекарского. Огромное количество якутских слов, прямо или косвенно связанных с лошадьми и коневодством, доказывает значимость этого животного для якутской культуры.

Странствуя между алтайскими языками, переходя от одного языка к другой, наименования лошадей подвергались семантическим смещениям, их лексическое значение могло расширяться или сокращаться. Но все это лишь дополнительно говорит в пользу имеющейся общности алтайского ареала.

<sup>20</sup> Сегодня в Южном Казахстане всегда добавляют один год возрасту покойного, в знак уважения.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990 [1971].
- Алексеев Н.Д. Сылгыны өнүгөн дүһүнүнээһиннэ инструкция. Якутск: Саха-полиграфиздат, 2005.
- Антонов Н.К. Материалы по исторической лексике якутского языка, Якутск: Якутское книжное издательство, 1971.
- Афанасьев П.С. Говор верхоянских якутов. Якутск: Якутское книжное издательство, 1965.
- Афанасьев П.С., Воронкин М.С. & Алексеев М.П. Диалектологический словарь якутского языка, Москва, Наука, 1976.
- Афанасьев М.С., Харитонов Л.Н. (ред.) Русско-якутский словарь. М.: Изд. «Советская энциклопедия», 1968.
- Бабаджанов Х.С. Лошади и их испытание во Внутренней киргизской орде // Журнал коннозаводства. 1871. XXX. № 5–6–7.
- Бетлинг О. О языке якутов. Новосибирск: Наука, 1989 [1851].
- Габышев М.Ф. Избранные труды. Якутское коневодство. Экономические и организационные основы коневодства. Якутск: Якутское книжное издательство, 1972.
- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Русский язык, 1989–1991 [1880–1882].
- Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.) 1992 [1928–1929].
- Кулаковский А.Е. Виды животного и растительного царств, известные якутам // Известия якутского отдела Государственного русского географического общества. 1928. III. С. 17–40.
- Линховойн Л.Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят, Улан-Удэ, 1972.
- Маак Р.К. Вилюйский округ Якутской области. СПб.: А. Транцель, 1887.
- Миддендорф А.Ф. Путешествие на север и восток Сибири: 3 ч. Ч. II. СПб.: Тип. Императорской АН, 1869–1877.
- Номинханов Ц.Д. Термины животноводства в тюркских и монгольских языках // Труды сектора Востоковедения Академии наук КазССР. Алма-Ата: Издательство АН Казахской ССР, 1959. С. 87–116.
- Павлов Н.Н., Попов И.Н. Русско-якутский словарь. Якутск: Книжное издательство, 1948–1949. Вып. 2.
- Пикарский Э.К. Словарь якутского языка, СПб.; Пг.; Л.: тип. импер. АН; изд. Российской АН; изд. АН СССР, 1907–1930.
- Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969.
- Радлов В. Опыт словаря тюркских наречий / Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte. Sankt-Peterburg, 1893. 4 Bde.
- Сорошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования, Москва, Российская политическая энциклопедия, 1993 [1896].
- Скрыбыкин Н.В. Заметки о скотоводческой лексике в современном якутском языке // Вопросы филологии. Якутск: Якутское книжное издательство, 1970. С. 107–112.

- Слепцов П.А. Якутско-русский словарь. М.: Изд. «Советская энциклопедия», 1972.
- Слепцов П.А. Якутский литературный язык. Формирование и развитие общенациональных норм. Новосибирск: Наука, 1990. 276 с.
- Уваровский А. Я. Воспоминания / Ахтыгылар / Erinnerungen. Якутск: Бичик, 2003 [1848].
- Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969.
- Худяков И.А. Верхоянский сборник. Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А. Худяковым. Иркутск. Записки Восточно-Сибирского отдела ИРГО по этнографии (3).
- Щербак А.М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках. Историческое развитие лексики тюркских языков, М.: Изд. АН СССР, 1961. С. 82–172.
- Bawden C. Mongolian-English Dictionary. London; New York: Kegan Paul International, 1997.
- Bazin L. Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien [Bibliotheca orientalis hungarica, XXXIV], Paris; Budapest: Akadémiai Kiado / Ed. du CNRS, 1991.
- Bazin L. Les Turcs, des mots, des hommes. Paris; Budapest, Arguments — Akadémiai Kiadó, 1994.
- Ferret C. Techniques iakoutes aux confins de la civilisation altaïque du cheval. Contribution à une anthropologie de l'action. Thèse de doctorat nouveau régime en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris, 2006, 3 vol.
- Ferret C. Un espace à l'aune du bétail // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2005–2006. № 36–37. P. 139–162.
- Ferret C. Course à la mort ou quête de respectabilité: le bājge en Asie centrale // Ethnozootechnie. 2008. № 82. P. 129–145.
- Ferret C. Une civilisation du cheval. Les usages de l'équidé, de la steppe à la taïga. Paris: Belin, 2009.
- Hamayon R. Berceuses mongoles // Etudes mongoles et sibériennes. 1970. № 1. P. 91–127.
- Jacquesson S. Pastoréalismes. Anthropologie historique des processus d'identification et d'intégration chez les Kirghiz du Tian Shan intérieur. Wiesbaden: Reichert, 2011.
- Jochelson W. The Yakut, New York: American Museum of Natural History [Anthropological papers XXXIII, 2].
- Ksenofontov G. Les chamanes de Sibérie et leur tradition orale. Suivi de Chamanisme et christianisme. Paris: Albin Michel, 1998.
- Lot-Falck E. Les incarnations de l'ilbis yakoute // Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques. Paris : PUF, 1972. P. 65–78.
- Ouvarovski A. Voyage au pays des Yakoutes (Russie asiatique). 1830–1839 // Le Tour du Monde. II. P. 161–182.
- Ramstedt G.J. Alte türkische und mongolische Titel // JSFOu. 1951. №55.

*Sinor D.* Notes on the Equine Terminology of the Altaic Peoples // Central Asiatic Journal. 1965. Т. X, 3–4. P. 307–315.

*Takakura H.* An Institutionalized Human-Animal Relationship and the Aftermath: The Reproductive Process of Horse-Bands and Husbandry in Northern Yakutia, Siberia // Human Ecology. 2002. XXX, 1. P. 1–19.

*Uray-Köhalmi K.* Zwei Systeme der Altersbezeichnungen des Viehes bei den Mongolen // Studia Mongolica. 1959. Т. 1, fasc. 25. Ulaan baatar, 1959.

*Авторизованный перевод с французского  
при участии Екатерины Дмитриевой*

*Семен Макаров*

## К ПРАГМАТИКЕ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: ЯКУТСКИЕ ОЛОНХО<sup>1</sup>

**Сведения об авторе:** Семен Семенович Макаров — научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия.

**E-mail:** others3@mail.ru

**ORCID ID:** 0000-0002-5751-5967

**Аннотация:** В статье рассматривается динамика социальных функций эпоса «архаической» формации, фиксировавшегося до недавнего времени в сибирском регионе. Автор рассматривает эту проблему на примере якутских олонхо. В первой части работы на основе разновременных этнографических описаний, собственных полевых материалов, а также «внутренних» данных самих эпических сюжетов реконструируются сведения о прагматике жанра в дописьменную эпоху. Церемониальный характер исполнения, обращение к эпосу в значимые для сообщества праздничные или, напротив, кризисные ситуации, семантика его сюжетов, по мнению автора, позволяют предположить существование негласных представлений о магических функциях эпического нарратива.

Во второй части статьи рассматриваются факты, показательные в плане переосмысления статуса и функций эпического жанра в «посттрадиционную» эпоху (появление новых форм фиксации и бытования сюжетов, атрибуция эпического сказительства как искусства слова, включение литературно обработанных текстов эпоса в школьную программу, сближение его с эстрадными исполнительскими жанрами и т. п.), характеризуются значимые стороны восприятия эпоса современными носителями якутской традиции.

**Ключевые слова:** устная традиция, эпический жанр, прагматика фольклора, олонхо, сказитель, нарратив.

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в: *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 4. С. 260—275.



*Semen Makarov*

## CONTEMPORARY PRAGMATICS OF THE EPIC TALE: YAKUT EPOS OLONKHO

**Information about the author:** Semen S. MAKAROV (Moscow, Russia), A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, research fellow.

**E-mail:** others3@mail.ru

**ORCID ID:** 0000-0002-5751-5967

**Abstract:** This paper explores the pragmatics of a traditional Siberian epic tale genre. The author analyzes this issue on the example of Yakut epos called olonkho from the moment of its first records (mid-19th century) up to the present. The first part of the paper reconstructs the information concerning the pragmatics of this genre in the non-written epoch on the basis of ethnographic notes, field materials, and “internal” data of the records of Yakut epic plots. The main focus is on the function of magic in the narratives. The ceremonial character of the performance, the recorded cases of its performance either during important festivities or, on the contrary, during community crises, the semantics of its plotlines allow us to consider the epos as a specific mode of magic influence on reality. The second part of the article features some facts that are relevant in terms of rethinking the status/functioning of the epic genre in the “post-traditional” era (e.g. the emergence of new forms of recording and circulation of the plots, attribution of epic tales to literary art, the inclusion of artistically elaborated epic texts in school curricula, overlaps between epic and popular song genres, etc.); it also describes the specificity of the perception of epic by contemporary representatives of Yakut tradition. The author points out at the emergence of such tendencies as institutionalization and codification of the narrative and dissemination of new ideas concerning the origins of the epic text. The described mode of transforming the traditional narrative genre into a marker of ethnic identity, aimed at the “other,” seems to be not specific for Yakut tradition only and thus may be extended to similar cases.

**Keywords:** oral tradition, epic genre, pragmatics of folklore, olonkho, narrative.

Сибирь известна как место существования очагов эпического сказительства. Однако сегодня, несмотря на многоплановую деятельность по ревитализации и популяризации автохтонных повествовательных традиций, проводимую в регионе, эпос практически повсеместно ушел из фазы активного быто-

вания и замещен другими формами культурной активности. В этой ситуации вызывает интерес, как по мере удаления эпического жанра во времени от его носителей происходят некоторые примечательные, но в то же время не отрефлексированные в полной мере изменения в его прагматике. Эта проблема в статье будет рассмотрена на материале якутских *олонхо*.

В моем распоряжении находятся записи устных и литературно обработанных сюжетов эпоса, этнографические работы, интервью, результаты интернет-опроса современных носителей традиции. Этот материал до известных пределов позволяет представить трансформацию статуса и функций эпического жанра в породившей его этнической среде, начиная со времени бытования в исключительно устной среде и до наших дней.

Олонхо — героический эпос якутов, фиксировавшийся в устном бытовании с середины XIX в. примерно до середины XX в.<sup>2</sup> Центральным для якутских олонхо, как и для сюжетов типологически близких «архаических» эпических традиций, являются пафос демоноборчества и культурогенез, разворачивающиеся на фоне мифологической трехчастной модели мира.

Условно можно говорить о нескольких этапах в эволюции рассматриваемой эпической традиции с момента первых фиксаций и до сегодняшнего дня. Первый из них связан с условиями практически тотальной устности со свойственным ей «контактным» типом коммуникации при воспроизведении, хранении и передаче текстов.

В этнографии фольклорные факты подобного рода долгое время рассматривались большей частью как формы традиционного досуга: эпос определялся как явление «устного народного творчества», и это обстоятельство, как казалось, делало вопрос о функциях жанра самоочевидным<sup>3</sup>. В то же время зна-

<sup>2</sup> Первая отрывочная его запись и краткое описание относятся к 1840-м гг., см.: [Миддендорф 1878: 808–819]. Записи от отдельных сказителей производились и в 1980–1990-е гг. и продолжаются до сегодняшнего дня, однако существование олонхо как устной традиции в этот период уже вызывает сомнения

<sup>3</sup> Исключение составляет, пожалуй, новаторская для своего времени статья Д.К. Зеленина 1934 г., наметившая иной ракурс рассмотрения повествовательного фольклора — как значимого компонента ритуальных практик, см.: [Зеленин 2004].

чение эпоса в устной архаике при более частном рассмотрении оказывается существенно сложнее, чем лишь развлекательное или поучительное повествование о подвигах богатырей.

Уже в самих действиях участников традиционной коммуникативной ситуации исполнения/слушания эпоса обнаруживаются признаки выхода из «повседневного» акционального регистра. Как можно судить по описанию, составленному И.В. Пуховым, слушание эпоса предварялось приготовлением праздничной пищи, переодеванием в нарядные платья. Некоторые элементы ритуализованного поведения присутствовали и в церемониальных уговорах, обращенных к сказителю и его обязательном отказе при первой просьбе (см. подробнее: [Пухов 1951: 134–140]).

Материал смежных традиций позволяет предположить, что в процессе исполнения эпоса учитывалась не только непосредственная слушательская аудитория, но и принимались во внимание экспектации разнообразных духов и божеств, внимание которых могло привлечь пение (см.: [Новик 1998: 12–14]). В пространственно-временной приуроченности, расположении сказителя и слушателей, предметных и акциональных атрибутах исполнения эпоса некоторые исследователи усматривают его соотнесенность с природными циклами, традиционными представлениями о времени, культом предков [Габышева 2003: 29].

Как показывают этнографические описания, обращение к эпосу в якутской традиции имело своеобразную календарную обусловленность. Известно, что якуты избегали музицирования, в частности, игры на варгане, в весенний период, когда начинал рождаться молодняк домашнего скота [Пекарский, Попов 1928: 36]. Есть основания полагать, что запрет этот касался не только собственно игры на музыкальных инструментах, но затрагивал и другие традиционные занятия, предполагающие пение, в том числе исполнение эпоса. Очевидно, этот сезон был связан с напряженным ожиданием событий, определяющих благополучие хозяйства в течение всего последующего года, и требовал соблюдения ритуальной тишины — избегания немотивированной передачи знаков, которые могли бы быть интерпретированы «значимыми другими» (мифологическими

персонажами) как демонстрация благоденствия и праздности, вызвать их раздражение или гнев.

Таким образом, олонхо исполнялись, как правило, во время летнего праздника *ысыах* (июнь) и в осенне-зимний период (октябрь–февраль), когда подходили к концу хозяйственные работы по подготовке к зимовью. В это же время традиционно устраивались свадьбы, в праздничный цикл которых обычно входил эпос [Гурвич 1980: 18].

Впрочем, иногда олонхо исполнялись и в довольно необычной обстановке. Об этом свидетельствует следующий меморат, записанный мной во время экспедиции 2016 г. в с. Чурапча Республики Саха (Якутия):

Наша бабушка рассказывала — во время той гражданской войны в *Ньыллу* [название местности] пришло известие: «Сегодня бандиты придут вас убивать. Все спрячьтесь, исчезните». Нашей бабушке тогда было десять лет — значит, это было в 1922 году — ей десять лет тогда было. Тогда решили: «Бежать не будем. Мы не белые и не красные, никакой власти ничего плохого не делали. Давайте все соберемся и будем слушать сказителя-олонхосута в одном большом доме у кого-нибудь. А детей всех оставим в другом *балагане* [традиционное жилище якутов]... (Полевые материалы автора 2016–2017 гг.).

В связи с этим рассказом вспоминается замечание Б.Н. Путилова о том, что «для характеристики социального статуса эпических певцов важны не только типовые обыденные обстоятельства их исполнительской практики, “мирной” обстановки, но и ситуации необычные, экстремальные, хотя по-своему также типовые» [Путилов 1997: 141]. Обращение к эпосу в описываемой здесь критической для небольшого локального сообщества ситуации выглядит неслучайным и может быть интерпретировано в двух взаимосвязанных планах.

С одной стороны, слушание эпоса «прочитывается» как демонстративно беззаботное, невинное и отвлеченное от какого-либо идеологического противостояния занятие. Вместе с тем здесь может быть усмотрен и контекст, который смыкается с представлениями о магической, апотропеической функции

эпического нарратива. Это ставит рассматриваемую ситуацию в один ряд с зафиксированными в этнографии случаями исполнения / слушания традиционных повествовательных жанров во время эпидемий, эпизоотий и других чрезвычайных ситуаций<sup>4</sup>.

Некоторые сведения о прагматике жанра периода до распространения письменности<sup>5</sup> могут быть также выявлены в самих записях текстов олонхо. Обращает на себя внимание, в частности, исключительная подробность описательных фрагментов в якутском эпосе, на первый взгляд, не имеющая принципиального значения для сюжетосложения. Особое внимание в повествовании уделялось фиксации изначальной всесторонней гармонии, которая характерна для страны, населенной героями эпоса. Объективации этой идеи обычно посвящаются специальные темы зачина. В одной из записей, например, находим:

... Алтан сэргэ анньыллыбыт, / Аар түптэ анаарыйбыт, / Аранас чэчир саайыллыбыт, Кэрэниистии ойуулаах / Кэриэн ымыа кэккэлээбит, / Туруоруа ойуулаах / Чороон айах чуоҕуйбут, / Сири иһит сириэдийбит, / Сиэллээх хамыйах элбээбит; / Хаптаҕай уллунахтаах / Халыан элбэҕэ мунньустубут, / Уһаты уллунахтаах / Олус үксэ хойдубут, / Үс мөнүрүк сиргэ / Түөллэн олороннор, / Сиртэн халлаанна тиййэр / Сүдүь ыһыаҕы сириэ-диппиттэр...

...медная коновязь поставлена, / густой дымокур разведен, / желтые березки-чэчир вокруг воткнуты, / ступенчатой резьбой украшенные / круговые чаши-ымыа в ряд расставлены, / продольной резьбой украшенные / кубки-чороны там выстроились, / кожаные сосуды скопились, / черпаки с пучками гривы сгрудились; / плоские ступни имеющие / во множестве собрались, /

---

4 Показательный этнографический материал по теме приводит и анализирует Е.С. Новик, см.: [Новик 1998: 12–16].

5 Ликвидация безграмотности начинает планомерно проводиться в Якутии, как и во многих национальных республиках СССР, с 1920-х гг., однако вплоть до 1930-х гг. уровень общей грамотности населения имеет сравнительно низкий процент (13,3%) [Макаев 1993: 506]. До этого времени якутская традиция носила преимущественно устный и «холодный» (по Леви-Строссу) характер.

продольные ступни имеющие / во множестве сгучились; / в трех местах кружками чинно усевшись, / от земли до небес / великий праздник-*ысыях* устроили... [Кыяс Дэбилийэ 1993: 120–121] (перевод — там же).

Примечательно, что мотивы подобных фрагментов олонхо обнаруживают существенное сходство с топикой традиционных благопожеланий — *алгысов*. Например, в благопожелании, произнесенном на празднике *ысыях*, говорится:

Ары тыа курдук / Араҕас чэчири айгыраттыбыт, / Чөҥөрө чүөмпэ курдук / Дирин түһүлгэни тартыбыт; / Тоҕус сиринэн томторҕолоох ойуулаах / Чороон айаҕы чуоҕуттубут, / Сэттэ сиринэн кэрэниистээх ойуулаах / Кэриэн айаҕы кэккэлэттибит, Бычыгыныар ойуулаах / Бырадаак иһиттэри бычыгыраттыбыт, / Бачыгырас ойуулаах / Матааччах иһиттэри бааралаатыбыт...

Подобный небольшому лесочку / Желто-зеленый *чэчир* расставили, / Подобное глубокому озерку, / Широкое *түсюлгэ* устроили, / В девяти местах выпукло узорные / *Чорооны* во множестве собрали, / В семи местах с вычерченным узором / Круговые *чорооны* в ряд уставили, / С вычерченным узором / Малые сосуды тесно сгрудили, / С крупным узором / Посуды *матааччахи* поставили... [Обрядовая поэзия 2003: 352–353] (перевод — там же).

Список выявленных комплексов таких мотивов, образующих своеобразные тематические параллели между эпической и ритуальной поэзией, может быть сведен к следующим группам: 1) пища, 2) артефакты ритуального значения (посуда, жертвенники, обрядовая утварь), 3) элементы жилых построек, 4) проявления жизненной и плодоносящей силы домашнего скота. Нетрудно заметить, что все эти группы понятий могут быть описаны как атрибуты обжитого, *правильного* пространства, характеризующегося витальной стабильностью.

В этом случае вызывает интерес не столько проницаемость жанровых границ, сколько сама возможность и продуктивность такого взаимодействия. За общностью содержательных элементов и стилистических средств их выражения можно

усмотреть некоторую близость функций двух жанров. С этой позиции становятся понятны обязательность и скрупулезная подробность, с которой традиция разрабатывала описательные темы в эпосе.

Целесообразность подобных сопоставлений проявляется отчетливее, если отойти от привычных представлений о миметическом характере наррации и принять во внимание, что в данном случае речь идет о специфическом дискурсе, в котором означающее тесно спаяно с означаемым, а вербализация событий есть в некотором смысле их осуществление [Неклюдов 2003: 115].

Обращает на себя внимание также, что олонхо сопротивляется идее смерти героя, пусть даже и завершившего свою героическую и культурную миссию. Гибель богатыря или представителей его ближайшего окружения, если и присутствует в сюжетах, то носит, как правило, временный характер. Одновременно якутскому эпосу не известны мотивы превращения героев в скалы (Th. A974), иные элементы ландшафта или их удаление в другие миры (Th. A560), как это имеет место в некоторых других традициях. Записи устных текстов олонхо показывают, что в ходе эволюции этой эпической традиция в ней получали приоритетную разработку сюжеты, в которых утверждается либо жизнь, закончившаяся очень поздно, либо длящаяся, не зная конца.

Отмеченные особенности устных текстов олонхо наводят на комплекс представлений о магической функции эпического нарратива. Можно предположить, что в ходе исполнения эпоса — жанра, традиционно повествующего о разрушении и восстановлении изначальной гармонии — актуализировались и тем самым как бы «подновлялись» фундаментальные характеристики космоса и социальных отношений. По сути, это был такой же случай соприкосновения с сакральным (иерофании, по М. Элиаде), как и участие в обряде. Однако, в отличие от текстов, представляющих словесную часть ритуалов, в отношении эпоса следует говорить о косвенном воздействии на действительность, центральное место в котором занимает утверждение значимого прецедента, отнесенного в праисторическое прошлое.

Начиная с первых десятилетий XX в. устная традиция якутского эпоса испытывает все более интенсивное влияние ряда

модернизирующих факторов. Появляются новые формы занятости населения, все более усиливается социальная мобильность, организуется всеобщее школьное образование, наконец, получают массовое распространение неизвестные прежде технические способы сохранения и трансляции культурной информации (письменность и литература на ней, радио, периодическая печать, а позднее — и другие медиа). Обозначу события, показательные в плане переосмысления эпической традиции, происходившего в это время.

На рубеже 1920–1930-х гг. появляется письменная традиция олонхо, в частности, наиболее известный на сегодняшний день литературно обработанный его сюжет «Нюргун Боотур Стремительный», созданный поэтом и исследователем эпоса П.А. Ойунским<sup>6</sup>. Одновременно начинается собирание и научное изучение олонхо на базе основанного в 1935 г. Института языка и культуры<sup>7</sup>. В этот же период проводится эксперимент по составлению «сводного текста» олонхо, который перекрывал бы имеющиеся записи инвариантной полнотой сюжета и одновременно был свободен от «буржуазных» элементов содержания (мотивов социального неравенства, комического изображения представителей «угнетаемых» сословий и т. п.). Этот проект представлял собой, по сути, попытку идеологической цензуры фольклора, не возымевшую, впрочем, успеха (см. подробнее: [Романова, Никифорова 2013]).

В 1930–40-е гг. олонхо, несомненно, продолжали бытовать в устной традиции, о чем можно судить по выполненным в этот период записям, к слову, наиболее многочисленным за всю историю собирания якутского эпоса<sup>8</sup>. Возникает соблазн говорить об активизации героического эпоса в якутской традиции в условиях военного времени, однако у нас нет достаточного количества данных, говорящих в пользу этой гипотезы.

---

<sup>6</sup> См. подробнее, например: [Макаров 2013].

<sup>7</sup> Ныне Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера.

<sup>8</sup> Согласно описи №7 Рукописного отдела ИГиИПМНС СО РАН (Якутск), учитывающей записи якутского эпоса 1925–1990 гг., 121 из 169 записей выполнена в 1930–1940-е гг. в ходе конкурса, объявленного Институтом.



В последующем олонхо в массовом восприятии все теснее сближается с эстрадными исполнительскими формами. Определенную роль в этом сыграла, безусловно, отмеченная атрибуция эпоса советской наукой как сугубо эстетического феномена. Показательно в этом отношении и принятие в 1939 г. известных якутских сказителей того времени Н.А. Абрамова, Д.М. Говорова, Е.Е. Ивановой, И.И. Бурнашева, П.П. Ядрихинского и др. в Союз писателей СССР, т. е. фактическое их объединение с профессиональными литераторами.

Во второй половине прошлого века полноценные «живые» выступления сказителей, по словам моих информантов старшего возраста<sup>9</sup>, были уже сравнительно редки. Более массовыми формами контакта с фольклорным жанром (а точнее, с его фрагментами) с этого момента становятся радиопередачи и прослушивание в грамзаписи литературно обработанного текста олонхо<sup>10</sup>, посещение театральных постановок по мотивам эпоса. По существу, в это время, как кажется, наступает подлинный кризис устной традиции олонхо, когда «живое» общение со сказителем замещается прослушиванием фонограммы, просмотром драматического спектакля или концертным озвучиванием отрепетированного отрывка.

Во многом в «эстрадно-фестивальной» форме якутский эпос функционирует и сегодня. Трудно сказать, какое количество людей в современной Якутии готовы определить себя как сказителей, автору этих строк неизвестно, существует ли вообще такая статистика. Основными площадками для встречи представителей этого своеобразного фольклорного движения, сложившегося вокруг олонхо, становятся конкурсы исполнителей эпоса, приурочиваемые обычно к празднику *ысыах*. Важно разграничивать при этом, как кажется, феномен современного исполнения эпоса и традиционного сказительства. Наиболее существенным различием в этом соположении оказывается отсутствие трансмиссии текста олонхо устным способом и, следо-

<sup>9</sup> Речь идет о лицах, родившихся в 1940–1950-е гг.

<sup>10</sup> Олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» поэта П.А. Ойунского в чтении народного артиста Якутской АССР Г.Г. Колесова, изданной Всесоюзной студией грамзаписи «Мелодия» в 1955 г. Впоследствии фонограмма была выпущена также на СДА.

вательно, самой мнемотехники, лежащей в основе традиционного сказительства<sup>11</sup>.

Кроме того, в силу политических преобразований в стране, произошедших в последнее десятилетие прошлого века, наметились тенденции, позволяющие говорить о появлении качественно нового отношения к эпосу. В 1990 г. Якутия стала суверенной республикой в составе РСФСР, а затем РФ. С этого времени начинается активный поиск элементов культуры, способных стать опорой этнической идентификации. Роль одного из них, наряду с языком, национальной одеждой и некоторыми другими элементами якутской культуры, занял эпос. Окончательное утверждение олонхо в этом статусе, как представляется, ознаменовало причисление ЮНЕСКО якутского эпоса к числу шедевров нематериального культурного наследия в 2005 г. Сегодня сюжеты олонхо включены в школьную программу литературы, задачи его исследования и популяризации делегированы научной и творческой интеллигенции, эпос является предметом постоянных обсуждений и интерпретаций.

Вместе с тем социологи указывают на то, что олонхо, расцениваясь современными носителями якутской традиции как несомненная культурная ценность, одновременно не пользуется популярностью в обществе [Осипова 2011: 8]. Показательны в этом плане и результаты опроса, который я проводил в декабре 2016 — январе 2017 гг. в якутском сегменте сети интернет. Вопросы анонимной анкеты были направлены на выявление личного опыта респондентов, связанного со слушанием/исполнением эпоса, и особенностей его восприятия в этнической среде, в которой он когда-то бытовал.

Способ сбора материала, вероятно, наложил некоторые ограничения на его результаты. Онлайн-форма для ответа была доступна пользователям цифровых устройств с выходом в Интернет; пригласительная ссылка на участие в опросе была опу-

---

<sup>11</sup> Один мой информант, регулярно принимающий участие в конкурсах исполнителей олонхо в качестве эксперта, в частной беседе отметил, что в текстах, исполняемых конкурсантами, часто без труда можно опознать тот или иной опубликованный текст олонхо или компиляцию из нескольких таких текстов.

бликована на странице известного якутоязычного интернет-форума, а также рассылалась через популярный в республике мессенджер. Следует полагать, что ответить на вопросы реши-ли носители традиции, которые в той или иной мере интере-суются материалом, что-либо о нем знают или позиционируют себя как таковые.

За время работы было записано 59 ответов от людей, про-живающих в 12 административных районах Республики Саха (Якутия)<sup>12</sup>. Возраст участников опроса колебался от 22 до 67 лет. Среди респондентов — люди различного уровня образования и рода занятий: учителя, врачи, предприниматели, домохозяйки, художники, студенты, актриса, водитель и др.

Безусловно, размер выборки не позволяет делать значи-мых количественных наблюдений. Однако все же показатель-но, что ни один из респондентов не отметил сколь-нибудь регулярной практики слушания эпоса. 3 участника опроса от-метили эпизодические случаи слушания олонхо в детстве, 12 участников опроса когда-либо слушали эпос в формате радио-и телепередач, случаи прослушивания олонхо в грамзаписи<sup>13</sup> отметили 9 человек, 21 респондент ни разу не имел такого опыта.

Показательно, что, отвечая на вопрос о слушании эпоса, участники опроса в целом не разграничивают случаи «кон-тактной коммуникации» со сказителем, прослушивания олон-хо в записи, слушание конкурсных выступлений школьников, а также посещения драматических постановок по мотивам эпоса.

Примечательно, что в ситуации, когда нужно высказать свое мнение об олонхо, многие информанты предпочли прибегнуть к «общим местам» дискурса, транслируемого региональными СМИ, переключаясь на регистр, близкий к публицистическому:

---

<sup>12</sup> Чурапчинского, Таттинского, Мегино-Кангаласского, Амгин-ского, Усть-Алданского, Горного, Хангаласского, Нюрбинского, Ви-люйского, Верхневилуйского, Сунтарского районов и г. Якутска.

<sup>13</sup> Речь идет о записи литературно обработанного сюжета якут-ского эпоса «Нюргун Боотур Стремительный» поэта П.А. Ойунско-го в чтении народного артиста Якутской АССР Г.Г. Колесова, из-данной Всесоюзной студией грамзаписи «Мелодия» в 1955 г. Впоследствии фонограмма была издана также на СДА.

«это пронесенное сквозь века мировоззрение якутов, кладезь языка, искусство рассказывания», «это все богатство якутского языка, драгоценный клад, великое эпическое произведение», «наше достояние, национальная гордость, я бы сказал, в нем борются темные и светлые начала», «олонхо таят в себе ответы на многие вопросы, с которыми человек сталкивается в течение жизни» (Полевые материалы автора 2016–2017 гг.) и т. п.

Следует отметить, что сегодня складывается парадоксальная в некотором смысле ситуация, когда фольклорный жанр, практически ушедший из фазы актуального бытования и не востребованный среди широких масс носителей современной якутской традиции, продолжает оставаться в их картине мира, выполняя при этом традиционную консолидирующую функцию.

В свете рассматриваемой проблемы, на мой взгляд, сегодня особого внимания заслуживают следующие тенденции, новые по отношению к предшествующей культурной ситуации:

- *стремление к институционализации и «кодификации» сказительства.* В 2013 г. по инициативе региональной ассоциации «Олонхо» Правительство Республики Саха (Якутия) учредило звание «Олонхосут» и персональные стипендии его обладателям (на сегодняшний день их удостоились 4 сказителя). Ассоциация эвенков республики в настоящее время добивается учреждения аналогичного звания для лучших исполнителей эвенкийского эпоса. Примечательно также, что получает распространение новая типология сказителей, спускается в традицию «сверху» — из научной среды, которая предлагает выделять «родовых олонхосутов» (букв. ‘мать-олонхосут’), «наследственных олонхосутов» и «исполнителей олонхо» [Илларионов 2016: 300–301];

- *возникновение новых представлений о принадлежности текста и традиции.* Сегодня ощущается тенденция закрепления сюжетов за конкретными сказителями наподобие авторских произведений, как правило, не характерная для устности, в которой любое исполнение понимается как воспроизведение сюжета, существующего объективно. Представляется, что эта тенденция наметилась еще с момента начала письменной фиксации текстов.

Можно заключить, что в современной якутской традиции эпос востребован и функционирует преимущественно как знак этнической идентичности для «другого», включаясь в круг текстов культуры, выступающих ее символическими репрезентантами. На примере якутского эпоса прослеживается примечательный и, видимо, не уникальный путь трансформации повествовательного жанра из традиционной формы взаимодействия людей, имевшей среди прочего и некоторый магический смысл, в знак культуры, ориентированный в большей степени уже на внешнего наблюдателя.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Габышева Л.Л.* Слово в контексте мифопоэтической картины мира: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2003. 44 с.
- Гурвич И.С.* Якуты // Семейная обрядность народов Сибири. М.: Наука, 1980. С. 15–19.
- Зеленин Д.К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // *Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934–1954 гг.* М.: Индрик, 2004. С. 19–44.
- Илларионов В.В.* Эпическое наследие народа саха. Новосибирск: Наука, 2016. 341 с.
- Кыыс Дэбилийэ: якутский героический эпос. Новосибирск: Наука, 1993. 326 с.
- Макаев В.В.* Ликвидация неграмотности // Российская педагогическая энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. Т. 1. С. 505–506.
- Макаров С.С.* Эпический жанр олонхо в аспекте соотношения устной и письменной традиций // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2012. № 133. С. 126–133.
- Миддендорф А.Ф.* Путешествие на Север и Восток Сибири. Ч. II. Отд. VI. СПб., 1878. 242 с.
- Неклюдов С.Ю.* Специфика слова и текста в устной традиции // Евразийское пространство: Звук, слово, образ. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 108–119.
- Новик Е.С.* Магическая функция фольклорных нарративов в традиционной культуре народов Сибири: прагматическая структура и перлокутивный эффект повествовательного текста // Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. Вып. 6. М., 1998. С. 11–18.
- Обрядовая поэзия саха (якутов). Новосибирск: Наука, 2003. 505 с.
- Осипова О.В.* Героический эпос как элемент этнической самоидентификации якутов: социологический аспект // Арктика и Север. 2011. № 4. С. 1–10.

- Пекарский Э.К., Попов Н.П.* Среди якутов (случайные заметки) // Очерки по изучению Якутского края. Вып. II. Иркутск, 1928. С. 23–33.
- Путилов Б.Н.* Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М.: Восточная литература, 1997. 294 с.
- Пухов И.В.* Исполнение олонхо // Доклады на II научной сессии ИЯЛИ. Якутск, 1951. Вып. 1. История и филология. С. 133–164.
- Романова Е.Н., Никифорова В.С.* Эпическое наследие народа саха в XX веке: «советский эксперимент» // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История. Филология. 2013. Т. 3. №12. С. 114–122.

**ХУДОЖЕСТВЕННОЕ  
ОСВОЕНИЕ СИБИРИ  
И СИБИРСКИЙ МИФ  
В РУССКОЙ  
И ЕВРОПЕЙСКОЙ  
КУЛЬТУРАХ**





*Валерий Мароши*

## АЛТАЙ РОМАНТИЧЕСКИЙ И ГОТИЧЕСКИЙ В ТРАВЕЛОГЕ Т.У. АТКИНСОНА

**Сведения об авторе:** Мароши Валерий Владимирович — доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы, теории литературы и методики обучения литературе Новосибирского государственного педагогического университета,

**E-mail:** maroshi@mail.ru

ORCID ID 0000-0003-0024-9490

**Аннотация:** Цель этой статьи — показать, как выстраивался образ Алтая в травелоге Т.У. Аткинсона (1799-1861) «Восточная и Западная Сибирь: рассказ о семи годах исследований и приключений в Сибири, Монголии, Киргизских степях, Китайской Татарии и части Средней Азии» (1858). Какими бы ни были реальные задачи этого путешествия, сама книга представляет собой прежде всего произведение литературы. Аткинсон, художник и архитектор, был одним из адептов европейского «готического возрождения» XIX века, культивирующего неоготическую и романтическую чувствительность в живописи, архитектуре и литературе. Большая часть книги посвящена Алтаю и его предгорьям. Аткинсон повествует о «приближении к Алтаю» в пространстве России и об опасных приключениях в Алтайских горах. В своих набросках он рисует живописнейшие пейзажи. Наибольший интерес у него вызывает все разнообразное и нерегулярное в природе — живописное, дикое, поразительное, изломанное, неровное и т. д. Он также проявляет готическую чувствительность ко всему возвышенному, великому и величественному, страшному, потрясающему, к «геологическим» руинам. Он пытается описать различные виды камней, цветов и оттенков, эффекты освещения, особенно солнечного света и темноты, ревущие водопады, ковры цветов, необычные деревья и т. д. Его готический архитектурный вкус сориентирован на «перпендикулярный стиль» Алтайских гор, — на вздымающиеся ввысь зубчатые скалы и вершины наибольшей высоты. В системе его тропов ощущимо влияние деталей готического архитектурного стиля, таких как «контрфорсы», «башенки», «башни». Повествование у Аткинсона включает в себя намеки на романтическую и предромантическую живопись — картины У. Тернера и Сальватора Розы, на романтическую музыку оперы «Вольный стрелок» К.М. Вебера.

**Ключевые слова:** Алтай, нарратив, пейзаж, живописность, романтизм, неоготика.

*Valeriy Maroshi*

ROMANTIC AND GOTHIC ALTAI  
IN T.W. ATKINSON'S TRAVELOGUE

**Information about the author:** Valeriy V. Maroshi — DSc in Philology, Professor of Russian Literature, Theory of Literature and Methodology of Literary Teaching, State Pedagogical University of Novosibirsk, Russia

**E-mail:** maroshi@mail.ru

ORCID ID 0000-0003-0024-9490

**Abstract:** The aim of this article is to show the shape of Altai's nature in T.W. Atkinson's (1799–1861) travel narrative «Oriental and Western Siberia: a Narrative of Seven Years' Explorations and Adventures in Siberia, Mongolia, the Kirghis Steppes, Chinese Tartary, and part of Central Asia» (1858). Despite the practical purposes of his real journey the travelogue is first of all a literary work without chronology. Artist and architect, Atkinson was an adept of European «Gothic Revival» of the XIX century, cultivating Neogothic and Romantic visual and verbal sensibility. The largest part of the book is about Altai and its foothills. Atkinson narrates about «approaching Altai» in the space of Russia and about dangerous adventures in Altai mountains. While sketching he describes the most picturesque scenes. He interested most of all in Nature in its variety and irregularity: everything what is picturesque, wild, striking, broken, rugged etc. He showed also Gothic and Romantic aesthetical taste to sublime, grand, great, fearful, terrific, to «geological» ruins. He tried to describe different kinds of stones, colours and tints, effects of a light, esp. sunshine and darkness, roaring waterfalls, carpets of flowers, unusual trees etc. His Gothic architectural taste focused on «perpendicular style» of Altai mountains — highly elevated rugged crags, summits of a «great height». The set of his tropes reveals some influence of the Gothic architectural style details such as «buttresses», «towers», «pinnacles». Atkinson's narration includes allusions to Romantic and Pre-romantic painting such as Turner's and Salvatore Rosa's pictures, to romantic music of «Der Freischütz» by K.M. Weber.

**Key-words:** Altai, narrative, landscape, picturesque, romanticism, neo-Gothic.

Томас В. Акинсон (1799–1861) — английский архитектор и художник. Наиболее подробное на сегодняшний день исследование его биографии и обстоятельств путешествия принадлежит его потомку, журналисту Нику Филдингу [Fielding 2015],

однако его книга и публикуемые им фрагменты блога, посвященные Аткинсону, проясняют лишь некоторые из спорных вопросов, которые вызывает деятельность этого по-английски эксцентричного и практичного человека.



Илл. 1. Единственная сохранившаяся фотография Т.У. Аткинсона

В 1840–х — начале 1850-х гг., заручившись поддержкой влиятельных лиц в Российской империи, он путешествовал по азиатской части России и Китаю (по территории нынешней Монголии). В 1858 г. была издана первая часть его травелога по России «East and West Siberia: The Narrative of Seven-Year Explorations and Adventures in Siberia, Mongolia, the Kirghis Steppes, Chinese Tartary and part of Central Asia» (1858), которую мы будем анализировать с точки зрения романтизированного изображения в ней локального текста Горного Алтая и сопоставимых с ней по образной эйдетике описания горных локусов Урала и Алатау.

Одной из целей его в итоге необычно долгого пребывания в чужой стране скорее всего была разведка ситуации на дальних подступах к британским владениям в преддверии начинавшейся гибридной войны («Great Game», 1840–е — конец XIX в.) между Великобританией и Россией, а также выяснение возможностей военной промышленности потенциального врага перед

Крымской войной (1853–1856 гг.). Однако это вовсе не исключало и другие, возможно, даже более значимые для него задачи, которые были типичны для европейского путешественника в то время. Они-то и стали основой нарратива его путешествия.

К ним можно отнести визуальное (около 560 рисунков с натуры) и словесное открытие малоизвестных и экзотических для британского читателя частей России и Китая, поиски «живописных» локусов романтически настроенным эстетом-туристом; альпинизм и разнообразные, часто опасные приключения английского «спортсмена» («sportsman»), как сам Аткинсон предпочитал называть себя, имея в виду свое пристрастие к охоте.

Во время путешествия он вел дневник, но в опубликованном позже травелоге не будет привязки к хронологии, там фиксируется лишь локализация пространства, сезонное и суточное время. В предисловии он заявляет: «Я привез с собой достоверно воспроизведенные мной виды природы, не позволяя себе никаких художественных вольностей < ... > Мой рассказ — это простое изложение фактов, взятых из дневников, которые велись со скрупулезной тщательностью в течение всего путешествия» [Atkinson 1858: VI]<sup>1</sup>. Как мы увидим далее, зарисовки Аткинсона, если судить по тем из них, которые были использованы как иллюстрации, воспроизводили пейзаж в миметической, репрезентирующей модальности, однако его словесный нарратив на «простой рассказ о фактах», конечно, не похож.

Безусловно, травелог Аткинсона можно использовать как этнографический и краеведческий источник для изучения истории и этнографии Казахстана, русского Алтая и Монголии (см., напр.: [Ведерников 2011; Коллинз 2001]). Однако описание трудностей передвижения по российским дорогам, отрывочные наблюдения за этнографией азиатских народов, наконец, очерки российской заводской индустрии и небольших городов Урала и Сибири существенно уступают в объеме и образной яркости

---

<sup>1</sup> Далее ссылки на это издание [Atkinson 1858] указываются в круглых скобках с указанием страниц. Мы будем использовать оригинальный текст, представленный в нашем переводе, а не существующие переводы с немецкого языка (см.: [Аткинсон 2009; Этцель, Вагнер 1865]).

геологическим изысканиям в горных ландшафтах и изображениям по преимуществу горных пейзажей («scenes», «scenery») в их живописной величественной статике и пугающей динамике.

Больше половины всего текста посвящено горным путешествиям и приключениям. То же относится и к 30 цветным литографиям и 32 гравюрам, напечатанным в книге: в них абсолютно доминируют зарисовки Уральских гор, горных рек и озер или сопутствующих им романтических мест, как то водопад или кратер вулкана. Всего несколько литографий и гравюр представляют собой этнографические изображения «киргизов» и «калмыков». Нет сомнений, что в его эскизных, не вошедших в книгу, доминирование романтических пейзажей становится еще более впечатляющим. Добавим, что основным событием микронарративов путешествия Аткинсона является как правило, поиск наиболее живописного места для очередного наброска, сопровождающийся разнообразными препятствиями.

Нельзя не заметить, что даже на этом фоне Горный Алтай предстает самым привилегированным локусом: ему посвящена почти треть объема всего текста. Кроме того, «алтайский текст» имеет как бы относительно автономную композицию внутри всего повествования травелога: он образован двумя циклами. В одном из них изображаются подступы к Алтаю («Приближение к Алтаю»), а затем и восхождение на него («Восхождение на Алтай») вплоть до самых высоких его хребтов (глава «Граница с Китайской империей»), «непрерывность» которого ограничена неким естественным и искусственным пределом. Второй, больший по объему цикл — это возвращение на Алтай, которое, начинаясь с описания Барнаула, самого крупного города Алтая, сменяется весьма авантюрной поездкой по реке Мрассу в горной Шории («Приключения на охоте»), путешествием по Телецкому озеру («По озерам Алтая»), алтайским горным хребтам («Горные цепи Алтая»), и, как уже второе в книге *crescendo*, трудным подъемом на высочайшую гору Алтая, Белуху («Подъем на Белуху»).

Более того, само повествование основной части книги начинается с упоминания Алтая и возможного пути к нему в трех первых абзацах, когда автор еще находится в Петербурге: «Вскоре после моего приезда в Санкт-Петербург я познакомил-

ся с уже ныне покойным адмиралом Рикардтом и получил от него обширные сведения о Сибири, или, скорее, о пути через всю страну до Камчатки, — те области, что находились южнее, остались для него недоступными. Он путешествовал только по большому почтовому тракту из Санкт-Петербурга в Охотск, — и это было очень однообразное путешествие. Дорога никогда не приближается к Алтаю, как правило, она идет вдоль Великой Сибирской равнины, на расстоянии пяти или шести сотен верст от этих горных хребтов» (1); «Министр финансов очень любезно свел меня с горным инженером, который работал на Алтае, и у него я выяснил много ценной информации о моем маршруте» (2).

«Очарованность» Алтаем проявляется, таким образом, в одной из самых сильных позиций текста, где «однообразие» великой сибирской равнины с самого начала противопоставлена явному интересу рассказчика к горным хребтам. Далее, в целой главе («Приближение к Алтаю») описывается движение к Алтаю по западносибирской равнине, в основном, не представляющей интереса для Аткинсона из-за ее однородной «монотонности». Повествование оживляет лишь возможное нападение бежавших ссыльных, «разбойников» («robbers»), трудности сибирской дороги да схватка с орлом.

Однообразие западносибирской равнины или приалтайских степей, чрезмерная округленность и малая высота гор удастаиваются лишь негативной оценки: «Мы пересекли границу между Пермской и Тобольской губерниями, где я надеялся найти более разнообразные пейзажи» (165); «Проехав через самую однообразную страну для многих станций, мы прибыли к Безрукову» (167); «Мы скакали быстрой рысью в сторону Зырянского, по хорошей дороге, но по очень скучной степи, с низкими горами по обеим сторонам» (216); «Первые восемьдесят верст проехали по очень скучной местности, — низкие безлесные холмы, начисто лишенные леса» (222); «Первые пятнадцать верст были неинтересными — круглые холмы, совсем немного деревьев, которые отчасти разнообразили однообразный ландшафт. После этого мы достигли более возвышенной части местности, открывающей прекрасный вид на Тигерецкий хребет» (378); «Не было ничего красивого и живописного в

этой долине, так как склоны окружающих ее гор были пологими и ровными» (404); «С этого момента я начал подниматься по долине, которая была обрамлена округлыми безлесными холмами небольшой высоты, что придавало всему стерильный и однообразный вид» (187); «Мы проехали несколько станций, одинаково однообразных. Равнины сплошной тоскливой поверхностью простираются во все стороны, с деревьями только вдоль речных русел» (182).



Илл. 2. Река Аску, рисунок Аткинсона

Эти неживописные пейзажи совсем не похожи на тот романтический идеал природы в английской литературе, который одним из первых выразил У. Вордсворт в своей поэме «Строки, сочиненные в нескольких милях от Тинтернского аббатства...» (1798) с ее чувственно-элегическим любованием горным пейзажем. Однако разнообразие («variety») текста природы как

составная часть «живописного» в романтизме (см. об этом: [Andrews 1989: 188]) может примирить романтично настроенного английского путешественника даже с монотонностью Барабинской степи, когда ее покрывает ковер разноцветной растительности: «Земля была покрыта большим разнообразием цветов, среди которых были герани, две разновидности дельфиниума, одна — бледно-голубая, другая красивая темно-синяя, белые, а также темно-малиновые гвоздики, растущие большими группами, глубокий красный одиночный пион и фиолетовый крокус со многими другими, неизвестными мне. Белые и желтые нимфеи растут в озерах, вдоль берегов которых вьется дорога на протяжении несколько верст, что создает множество прекрасных видов» (173–174).

Напомним, что в английской, а затем и французской эстетике уже в XVIII в. сформировались концепции живописного («picturesque») и возвышенного («sublime», «great»), которые уже не соответствовали эстетическим идеалам Просвещения. Они определяли новую эстетику пейзажа, не похожего на идеальный ландшафт неоклассицизма, в которой будут доминировать разнообразие, мощь и первозданность природы, ее бурный динамизм, чувства ужаса и страха, которые она внушает [Le Scanff 2007: 23–29; Brooks 1999; Burwick 2015; Twitchell 1983].

Э. Берк, определяя отличия возвышенного от прекрасного, называл такие его атрибуты, как величина («vast»), неровность («rugged»), небрежность («negligent»), затененность и мрачность («dark and gloomy»): «Заключая это общее обозрение красоты, мы, конечно, должны сравнивать его с возвышенным; и в этом сравнении выявляется примечательный контраст. Так, возвышенные объекты обширны в своих размерах, красивые же сравнительно невелики; красота должна быть гладкой и отшлифованной; возвышенное — неровным и небрежным: ... красота не может быть неясной; возвышенное же обязано быть темным и мрачным: красота должна быть светлой и хрупкой; возвышенное же — твердым и даже массивным» [Burke 2017:222].

Очевидно, что именно горный пейзаж в наибольшей степени соответствовал этой новой эстетике, не только в буквальном



смысле «возвышаясь» к небесам, но и из-за своей мрачности и асимметричности.

Горы и море в их хаотическом и пугающем величии стали любимыми объектами искусства, однако обновилась и сама технология работы над таким пейзажем: на смену тщательно выстроенной и отделанной в студии картине неоклассицизма пришла практика «sketching» («рисование этюдов, набросков») путешественника, странствующего по живописным местам: «the art of sketching is to picturesque traveller» [Gilpin 1792: 61]. Еще во время сбора материалов для своей книги о готических орнаментах (см. ниже), Аткинсон привык к подобным путешествиям за этюдами.

В его травелоге большинство описаний пейзажа сопровождаются или завершаются его зарисовыванием, поэтому можно предположить, что работа над этими фрагментами травелога была экфрасисом, при котором эскиз из архива художника вызывал в памяти само место и обстоятельства его посещения: «Изучив скалы и закончив мои зарисовки, я вернулся и набросал другой вид» (224); «Вид с этой точки был настолько прекрасен, что я не мог не сделать эскиз пейзажа. Горы на противоположной стороне Иртыша также очень живописны и красивы по цвету, от темно-оранжевого, желтого и красного до серого и самого глубокого фиолетового» (226); «Зная, что у меня еще есть время до прибытия лодки, я взял свои эскизные пожитки и поднялся на берег к великолепным скалам» (231).

Горы Алтая могли стать идеальной моделью для европейского живописца-романтика: их еще не освоенная экзотичность, первозданность, дикость были в диковинку для привыкшего к красотам швейцарских или итальянских горных пейзажей *Grand Tour*; высота гор, их неровный рельеф, обилие скал и обрывов, страшные грозы и снежные бури превращали путешествие по ним в череду встреч с «романтическим» в варианте не «romance» с его обязательным «love story», а романтики «*Dame Nature*», как ее обычно называл Аткинсон.

Принципиальной разницы в изображении им гор Урала, Алтая, Алатау и Саян мы не найдем: они описываются как бы по одной визуальной модели величественного, хаотического и динамичного пространства, которое производит сильнейшее

впечатление на созерцающего ее художника. Однако по сравнению с уральскими горами, алтайские горы в этом цельном романтическом топосе подавляют статистикой ключевых для всего травелога метафор или деталей пейзажа. Так, слово «terrific» у Аткинсона всегда характеризует опасный мир природы, однако его распределение по тексту травелога соответствует изобилию бурь, гроз, ураганов и метелей с их эффектами на Алтае: мы обнаружили лишь одно словоупотребление этого прилагательного в повествовании об Урале и одиннадцать — об Алтае.

Приведем еще несколько примеров. Так, очевиден интерес Аткинсона ко всему производящему «поразительное, яркое» («striking») впечатление, но если по отношению к уральскому пейзажу мы встречаем всего две подобных оценки («Местность по ту сторону этой части горной цепи невыразительна — в ней нет тех суровых горных вершин, которые бы нарушали однообразие» (48); «В этом краю нет больших горных массивов, которые поднимаются высоко в снежном пространстве и которые могли бы поразить наблюдателя (88)); то в описаниях Алтая их количество возрастает в несколько раз. Позволим себе привести здесь несколько примеров: «... чьи высокие снежные вершины и отвесные скалы ярко контрастировали с лесистой долиной внизу» (193); «...нисколько не повлиял на мое чувство живописности, потому что, добравшись до той части прохода, которая выглядела особенно впечатляющей, я сел на большой блок гранита и набросал вид» (208); «...густая листва на ее берегах растет с поразительной живописностью среди упавших камней» (373); «Путешественник, который пытается проложить себе дорогу в край, изобилующий столь яркими пейзажами...» (441).

Величественное на Урале — это лишь ступенька в градации одного из ключевых предикатов романтической природы, на Алтае же возрастает и количество, и «качество» грандиозных элементов пейзажа, например, кедров: «Я видел кедры на Урале, но по сравнению с этими они были очень маленькими. Здесь я нашел их значительно южнее, высоко в горах и в родном для лесу, где дерево растет во всем своем величии и красоте» (194).

Улучшенные архитектурой ландшафты Европы тоже кажутся Аткинсону слишком незначительными по сравнению, например, с пейзажами прииртышской части Алтая: «Пейзажи

Рейна, однако, очень малы и приглажены по сравнению с картинами Иртыша. Если бы раса, населявшая эти регионы, подобно рейнским баронам, построила бы замки на отвесных берегах, они могли бы увеличить привлекательность ландшафта, но не его величие» (242).

В своем травелоге Аткинсон обращается не столько к характеристике конкретного локального ландшафта, сколько к риторике топоса романтического пейзажа вообще. Так, величественное («grand») в описании пейзажа сопровождается другими романтическими атрибутами («picturesque», «wild», «sublime», «awful», «gloomy», «horrible» и т. д.): «... это зрелище было отчасти inferнальным; но все же очень живописным и грандиозным»(110); «Ущелье взрывается перед путешественником во всем своем величии. Отвесные обрывы поднимаются на две тысячи футов, разбиваясь на изломанные и живописные формы» (439); «... мчащиеся воды должны быть возвышенными, а их рев — потрясающим» (199); «... путь стал сложнее, а зрелище — более суровым. На противоположной стороне потока скалы поднимались в невыразимо диком своем величии» (201); «... предложить самые славные опыты тому любовнику Природы, который обладает необходимой храбростью, чтобы увлечься ею в этих величественных краях, когда она украшена этим диким и великолепным нарядом» (210); «... это привело нас к проходу бесконечно более величественному, чем Чолсун. Продвигаясь к нижней части этого дикого пейзажа, мы нашли свой путь» (211); «С этой точки зрения перед нами открылась грандиозная и дикая сцена — высокие вершины темного сланца поднимались на большую высоту...» (397–398); «... оставив меня озадаченным и очарованным величием и возвышенностью мимолетного видения» (184); «Буря все еще бушевала над нами с потрясающей яростью и ужасным величием» (206); «Два белых пика поднимались высоко в холодное, серое небо; свет полной луны, сияющий на одном из них, придавал самое торжественное величие мрачной сцене. Фантазия начала заселять это место призраками, духами и гоблинами ужасного вида» (233).

Принципиальная невыразимость этого величия на любом языке — вербальном или невербальном — несколько раз становится предметом рефлексии автора, опять-таки в алтайском

контексте: «...оставив меня озадаченным и очарованным величием и возвышенностью этого мимолетного видения. Это было зрелище, которое нельзя забыть. К сожалению, ни мой карандаш, ни мое перо не могут его описать: признаюсь, что могу только очертить его бледную тень» (164); «... их разноцветные скалы с клоками мха всех оттенков, сверкающие водопады, которые падают по их суровым сторонам, создают эффект, который невозможно описать словами» (373); «Это одно из тех произведений природы, которое необходимо увидеть, чтобы понять его огромное и мрачное величие. Только отдаленное подобие этого пейзажа может быть передано, даже если нарисовать картину большого размера» (401).

Как и другие романтические путешественники, Аткинсон ищет в пейзаже живописности («picturesque»), которая, как очевидно из приведенных выше цитат, характеризуется прежде всего разнообразием («variety») любого ландшафта — для гор это высота, превышающая «средний» уровень, изломанность и асимметрия («rugged», «broken») их визуального силуэта, цветное богатство и геологическая неоднородность структуры, наконец, роскошь покрывающей их растительности. Путешественник Уильям Гилпин, один их авторитетных английских романтиков, в своих эссе об аспектах живописного искусства, определяет «ruggedness» (изрезанность, изломанность, зубчатость контура объекта) как важную составную часть живописности («picturesque») наряду с «toughness» («неровность», «шероховатость»): «...неровность поверхности составляет самую существенную точку различия между красивым и живописным; поскольку это, кажется, то особое качество, которое делает объекты главным образом приятными в живописи. Я использую общий термин «неровность», но, собственно говоря, она относится только к поверхностям тел; когда мы говорим об их контуре, мы используем слово «изломанность» [Gilpin 1792: 6–7].

Подавляющее большинство контекстов употребления прилагательного «rugged» (обычно в паре с «живописным», «picturesque») у Аткинсона приходится на описание алтайских горных пейзажей: «...зубчатые и живописные: они состоят из гранита и лишены растительности» (224); «По обе стороны реки горы очень живописные, с зубчатыми гранитными ска-

лами, увенчанными высокими снежными вершинами» (233); «Обрывы поднимаются на две тысячи футов, разделяясь на зубчатые и живописные формы» (439); «Они состояли из зубчатых и живописных форм» (503).

Зубчатость горного контура Алтая сочетается, как правило, в пейзажах Аткинсона с высотой вертикально («perpendicular») устремленных пиков и скал: «Здесь возле дороги высоченные скалы устремлены вверх зубчатыми и живописными массивами» (188); «С этой стороны Природа демонстрирует свои самые изломанные формы, утесы и скалы с разнообразными контурами, поднимаясь высоко в ясно-синий свод небес» (204); «Скалы по обе стороны этого ущелья вздымаются на большую высоту и спускаются зубчатыми уступами...» (198); «Скалы были почти вертикальны...» (199); «Эта местность очень сурова, многие зубчатые пики вздымаются на большую высоту» (343); «Скалы по-прежнему сохранили свой зубчатый вид и вертикальную форму» (371). Ниже мы попытаемся найти связь маркированности высоты гор и скал с некоторыми специфическими эстетическими установками Аткинсона, которые были обусловлены его профессиональными интересами.

Описание его путешествия пестрит описаниями многочисленных бурь, ураганов, гроз, метелей («storm», «thunder storm», «snowstorm», «gale», «hurricane», «tempest»), которые характеризуются как «furious», «frightful», «terrific», «tremendous» (о буре в живописи романтизма см.: [Hardy 2006]). Уже первый въезд путешественника в горы Алтая маркирован видением их неистовой природы и картиной надвигающейся грозы: «Около трех часов второго дня я впервые отчетливо увидел горы Алтая, очень мало возвышавшиеся над равниной, и с напряженным интересом наблюдал за туманными силуэтами, пока мы катили дальше. Проскакав галопом около часа, мы увидели гораздо большую часть цепи, когда смотрели через небольшое озеро, на берегах которого росли несколько берез около мертвых стволов двух старых ив, ныне раздробленных ветрами, которые часто с большой яростью дуют через эти степи. Сделав набросок вышеописанной сцены, я снова двинулся вперед, и каждые десять верст открывали взору другие части цепи. Теперь я заметил, что над горами собирается буря, которая вскоре полностью скрыла их из виду» (182).

Бурная, неистовствующая или таинственная природа гор Алтая (в описании уральских гор этих мотивов значительно меньше) вызывает у рассказчика Аткинсона страх или даже ужас, эмоции, весьма частые как для эстетики романтического возвышенного, так и для повествователей и персонажей готических романов (см.: [Cavallaro 2002]): «Никакие разбойники не помешали бы нам в такую ночь; действительно, завывания бури были такими страшными... » (306); «... свернуться на эти страшные глубины» (369 –370); «... темная масса стала черной и опустилась на нижние вершины. У нее был устрашающий вид» (372); «...когда мы услышали, как ветер пронесся над озером со страшным звуком» (374); «... гроза приближалась со звуком двигателя локомотива; ...рев ее был страшен » (388); «Чем больше мне хотелось увидеть грозу, тем больше я опасался ее ужасных последствий» (388); «Примерно через полчаса буря спустилась к горам, среди которых эхом отзывалось ее страшное величие» (388); «... по всей видимости, на нас надвигался страшный шторм» (389); «Я никогда не забуду впечатления этой страшной ночи» (389); «... к краю тех страшных обрывов, которые нависают над долиной Кагуни» (409); «Все высокие вершины вокруг были окутаны плотным черным и облаками, придававшими устрашающий вид пейзажу» (393).

Риторико-эмоциональной градацией страха, испытываемого путешественником перед стихией, становится ужасное («terrific», «horrible»): «Буря все еще бушевала над нами с потрясающей яростью и ужасным величием» (206); «Он мчался, катя камни с потрясающей яростью »(191); «...мчащаяся вода была величественна, а ее рев потрясающим» (199); «...смотрели на заснеженные вершины, через которые мы должны были ехать с явным чувством ужаса» (391).

Природа гор Алтая для английского художника наполнена динамикой света, звука и движения, поэтому английский путешественник предпочитает описания чудовищных бурь и гроз, шума водопадов и горных потоков, резкую смену освещенности и мрачной тьмы. Для полноты картины не хватает в них только разбойников (см.: [Gaunt 1937]), но зато их присутствие осложняет путь к Алтаю по западносибирской равнине и пребывание Аткинсона у казахов в прииртышских степях.

Нельзя не заметить, что в своем повествовании Аткинсон упоминает только художников, которые были предшественниками романтизма в живописи или наиболее обсуждаемыми живописцами-романтиками своего времени. Это, в частности, Сальватор Роза (его разбойники, сломанные деревья, горы, живописные руины повлияли как на повествование, так и на рисунки нашего англичанина): «Бедные парни устроили славный праздник с олениной и водкой; пели песни допоздна. Такие дикие пейзажи с такой дикой музыкой доставили бы удовольствие Сальваторе Розе или Калло» (397). Ср. упоминание С. Розы в письме Г. Уолпола из швейцарских Альп («Пропасти, горы, потоки, волки, грохот, Сальватор Роза!») (цит. по: [Nicolson 1997: 25]).

Ссылка на У. Тернера, как кажется, связана с полемическим прочтением Аткинсоном только что опубликованного третьего тома «Современных художников» (1856) Дж. Рескина. Знаменитый критик отмечает, что «наши художники устремляются в самые первозданные уголки Земли в поисках эффектного переднего плана со скалами и фиолетовой перспективой» [Ruskin 1906: 266–267]. Пейзажи травелога Аткинсона становятся как бы иллюстрацией этого обобщающего наблюдения. Мы находим у него многочисленные описания необычного разнообразия оттенков и переходов света и цвета, в которых «purple» — один из самых распространенных.

Один из таких пейзажей кажется явно полемичным по отношению к процитированному выше пассажиру из Рескина, поскольку автор, упоминая самого критика и его любимого современного художника, У. Тернера, в завершающей комментарии не ограничивается фиолетовым, а использует целую гамму цветов: «Скалы с обеих сторон на переднем плане — темно-красный гранит, вдали — сланец. Растения и цветы, растущие с тропической пышностью из их расщелин, придавали сценам довольно очаровательный вид. Это была дикая природа, украшенная самыми прекрасными из своих нарядов. Глубокий красный цвет на граните, сером, фиолетовом, оранжевом на сланце с ярко-желтыми березами на отдаленных скалах, возвышающихся над темно-пурпурными горами, — бесценный опыт для изучения! Если бы Рескин был здесь, он, должно быть, при-

знал бы, что Госпожа Природа — «тернеровский» колорист в большей степени, чем сам Тернер» (368).

Но одними визуальными романтическими аллюзиями дело не ограничивается. Созерцая ночной пейзаж алтайского ущелья, рассказчик вспоминает сцену из ярко романтической оперы К. М. Вебера «Вольный стрелок» («Freischütz», 1821): «Речка бурлила и стремилась вниз многочисленными каскадами, иногда мы мельком видели их как белые падающие листочки, похожие на призраков, плывущих по этому дикому месту. Зрелище, которое мы созерцали, проезжая мимо, было настолько сверхъестественно странным, что я не мог не воскликнуть, обращаясь к своему спутнику: «Конечно, это и есть страшное ущелье из “Вольного стрелка!”» (360). Здесь повествователь невольно выдает присутствие своей европейской спутницы, которую он нигде не упоминает в повествовании<sup>2</sup>.

Очевидность интереса Аткинсона к путешествиям по горам, и в частности, по Алтаю требует и некоторых уточнений биографического контекста его творческих стратегий. Во-первых, он был связан с миром камня с детства: сын каменщика, Аткинсон сам начал свою карьеру как резчик по камню. Во многих описаниях горных пейзажей он разбирает структуру предстающих перед ним горных пород, определяет тип и оттенки цвета минерала как бы в двойном видении — художника и «специалиста по камню», геолога. Вряд ли случайно то, что по итогам своих публикаций, он будет принят в 1859 г. в Королевское Геологическое общество.

Исследователи справедливо полагают, что в эпоху английского романтизма в конце XVIII — начале XIX вв. можно говорить и о возникновении своего рода синтетической «эстетической геологии» («aesthetic geology»; см.: [Heringman 2011: 3]), когда экономическое и эстетическое, поэзия и геология тесно переплетены. Большинство описаний горного пейзажа Аткинсона представляет собой как правило и его геологическую идентификацию, встроенную в литературный нарратив «живописного» и «разнообразного» пейзажа: «Яшма представлена с большим разнообразием: самые красивые цвета — темно-зеленый, темно-пурпурный, темно-фиолетовый, серый и кремо-

<sup>2</sup> Ср. с. 366–382 наст. изд. (прим. ред.).



вый; также яшмовая лента с полосками красновато-коричневого и зеленого цвета. Порфиры в той же степени прекрасны и разнообразны, некоторые самого яркого цвета» (112); «В горах есть несколько красивых видов яшмы и порфира, но они находятся слишком далеко, чтобы их можно было использовать» (195); «Один из тех, мимо которых мы следовали, — это яшма темно-красновато-коричневого цвета, другой — темно-фиолетового цвета, красиво контрастирующий с растущим посреди желтым и зеленым мхом» (241).

Во-вторых, Аткинсон отчасти воплотил в книге свой опыт архитектора и идеал зодчества, который был связан с английской неоготикой, т. наз. *Gothic Revival* (см.: [Brooks 1999]). В 1829 г. он и его однофамилец Чарльз Аткинсон составили книгу орнаментов готических соборов («*Gothic Ornaments Selected from the Different Cathedrals and Churches of England*»), представлявшую собой набор зарисовок орнаментов готических соборов. В то время это было одно из первых изданий, способствовавших популяризации английской средневековой готики и созданию интереса к неоготическому стилю архитектуры. Затем, в 1830-х гг., он спроектировал несколько зданий с отдельными элементами неоготического стиля и два полноценных неоготических собора — действующую англиканскую церковь Св. Николая (St. Nicholas) в Лондоне, которая была построена в 1831 г., и свое главное творение — церковь Св. Луки (St. Luke's Church) в Манчестере — с классическими для неоготики контрфорсами, готическими арками, четырьмя башенками, украшенными листовидным орнаментом. В официальном реестре зданий Великобритании она, в нынешнем ее состоянии, описывается как «руины церкви, выстроенной из тесаного камня в перпендикулярном готическом стиле» («Perpendicular Gothic style»)<sup>3</sup>.

Нельзя не заметить, что титульный лист и посвящение императору России выполнены в первом томе его травелогов в готическом стиле, что, впрочем, было типично для многих викторианских изданий вплоть до конца XIX в. Более репрезентативными для его архитектурного вкуса оказываются иллюстрации в виде гравюр, которые представляли наиболее жи-

<sup>3</sup> См.: <http://www.britishlistedbuildings.co.uk/101293101-ruins-of-church-of-st-luke-cheetham-ward#.WbqZ1D5JbM1>.

вописные места Уральских гор: «Вход в пещеру», «Разбойники или четверо братьев», «Любопытные скалы на Чусовой», «Скала-гробница», «Вершина Качканара». На всех них запечатлены высокие горы и скалы, по контуру напоминающие абрисы готических соборов.

В экфрасисах как уральских, так и алтайских гор используются архитектурные термины, характерные для неоготики — «buttresses» («контрфорс», внешние опорные колонны готического храма, которые стали определяющей чертой его внешнего облика) и «pinnacles» («башенки»), которыми первые часто были увенчаны: «На противоположной стороне потока высятся скалы в самом суровом величии. Время своей бессердечной рукой придало им разные формы; некоторые из них похожи на башнеобразные зубцы и могучие башни; другие — на огромные контрфорсы, подпирающие горы» (201); «...многие отроги выступают из хребта, резко падая в долину, как контрфорсы, которые поддерживают находящийся выше массив» (223); «Вершина Белухи состоит из двух огромных вершин, подпираемых бесчисленными контрфорсами, которые образуют овраги или небольшие долины» (409); «Скалы разбиты на столбы и башенки» (347).

Эти детали встречались и в романтической живописи, и даже в поэзии. Вот, например, фрагмент из поэмы «Beachy Head» (1807), где Ш. Смит описывает пейзаж вокрут отшельника:

Фрагменты лежат серыми башнями и контрфорсами,  
Среди руин, потерянных среди сгущающегося мрака<sup>4</sup>.

Кроме того, как на гравюрах, так и в экфрастических пейзажах Аткинсона бросается в глаза регулярность риторических клише автора, семантику которых можно связать со вкусом к сверхвысокому и вертикальному. Естественная высота гор Алтая по сравнению с частично разрушившимися уральскими горами описывается им в варьирующихся, но повторяющихся выражениях, как, напр., «скалы большой высоты», «отвесные

---

<sup>4</sup> См.: Smith C. Beachy Head. URL: <http://eng-poetry.ru/PrintPoemE.php?PoemId=1236>.

горы, вздымающиеся на большую высоту», «очень высокая коническая гора», «устремленная вертикально», «высоко поднимаются в небо», «высоко в облаках».

Однако готический интерес Аткинсона к устремленности вверх, к «вертикали» этим не ограничивается. Как уже было сказано выше, он проектировал соборы в неоготическом «perpendicular style». Нельзя не заметить, что само слово «perpendicular» («вертикальный, отвесный») используется Аткинсоном прежде всего для характеристики алтайских горных пейзажей: для описаний ландшафтов Урала нами отмечено всего четыре случая употребления слова, в то время как для Алтая — более двадцати.

Закономерно, что природные, геологические руины гор как Урала, так и Алтая напоминают Аткинсону архитектурные развалины с сохранившимися очертаниями и деталями, которые стали распространенным пространственным мотивом европейской живописи как барокко, так и романтизма, а также английской романтической поэзии и готического романа (см.: [McAuley 2007; McFarland 2014]). Чаще всего это руины замков («castles»), но и иногда и неведомых древних храмов: «... скалы разнообразной формы поднимаются на 400 футов; некоторые напоминают руины старых замков...» (34); «Подойдя ближе, я обнаружил на его берегах множество любопытных объектов, имеющих вид разрушенного города — скопление скал и столбов различных форм, которые стоят отдельно, чередуясь с живописными горами, придает этому месту очень необычный вид» (164); «В этих горах есть несколько живописных скал, например, разрушенные замки, с круглыми отверстиями в огромных башнях; другие же напоминают головы людей гигантского размера, рядом с которыми Великий Сфинкс Египта будет казаться младенцем» (185); «...скалы, имеющие формы прекрасных старых руин, с зубцами и башенками гигантских размеров» (272); «Они часто, как уже говорилось, имеют вид древних замков, подходящих для пребывания гениев и демонов» (393).

Наконец, на берегах прииртышского Алтая он обнаружил то, что поначалу принял за остатки огромного храма, а затем и замка: «Продолжая продвигаться к верхнему краю, я увидел возле центра скопление камней, из которых выступало множе-

ство колонн. Издали все это выглядело как руины. <...> Вероятно, эти стены были построены так, чтобы заложить место для храма, но из-за войны или по какой-то иной причине проект был остановлен... <...> он до такой степени был похож на старый замок, что мне пришлось поближе подъехать к нему, чтобы убедиться, что это одно из “зданий” самой Природы» (293–229).

Каменные столбы, похожие на романтическую Мекку Англии — Стоунхендж — Аткинсон тоже увидел именно на Алтае: «На небольшом расстоянии перед нами я увидел огромные столбы скал, поднимавшиеся вверх на пятьдесят или шестьдесят футов, что напомнило мне о Стоунхендже, но в гигантском масштабе» (205); «Это был гранит, распавшийся на столбы различной формы, занято сгруппированных вокруг большого массива в центре. Издалека они были похожи на Стоунхендж...» (210).

Итак, из сказанного выше ясно, что природа горного Алтая для Аткинсона стала не только объектом, который требовал визуального и словесного «запечатления», но и «проекцией» его неоготического и романтического воображения. К сожалению, рамки настоящей статьи не позволяют нам рассмотреть литературную романтизацию алтайских аборигенов, «калмыков», как их называет рассказчик, которая может напомнить отношение в европейской литературе к индейцам Северной Америки.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аткинсон Т. У.* Восточная и Западная Сибирь: Повествование о семи годах исследований и приключений в Сибири, Монголии, степях Киргизии, Китайской Тартарии и части Центральной Азии. Факсимильное издание 1858 г. СПб.: Альфарет, 2009. 656 с.
- Ведерников В. В.* Повседневная жизнь алтайской горной корпорации в воспоминаниях английских путешественников Дж. Кокрена, Ч. Котрэла и Л. Аткинсон // Известия Алтайского государственного университета. Вып. 4 (72). Т. 2. 2011. URL: <http://izvestia.asu.ru/2011/4-2/hist/08.ru.html> (дата обращения 10.09.2017).
- Коллинз Д.* Англоязычные путешественники на Русском Алтае, 1848–1904 гг. // Краеведческие записки. Вып. 4. Барнаул: 2001. С. 121–141.
- Этцель А. фон., Вагнер Г.* Путешествие по Сибири и прилегающим к ней странам Центральной Азии. По описаниям Т. У. Аткинсона, А. Т. Фон-Миддендорфа, Г. Радде и др. СПб.: Изд. М. О. Вольфа, 1865. 518 с.

- Andrews M.* The Search for the Picturesque: Landscape, Aesthetics and Tourism in Britain, 1760–1800. Stanford : Stanford University Press, 1989. 269 p.
- Atkinson T. W.* Oriental and western Siberia: a narrative of seven years' explorations and adventures in Siberia, Mongolia the Kirghis steppes, Chinese Tartary, and part of Central Asia. By Thomas Witlam Atkinson. London: Hurst & Blackett, 1858. 612 p.
- Brennan M.* Wordsworth, Turner, and Romantic Landscape: A Study of the Traditions of the Picturesque and the Sublime. Columbia (S.C): Camden House, 1987. 165 p.
- Brooks C.* The Gothic Revival. London: Phaidon, 1999. 447 p.
- Burke E.* A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful. London: A. Robertson & Co, 1824. 324 p.
- Burwick F.* Picturesque // Frederick Burwick. Romanticism: Keywords. Chichester: West Sussex, John Wiley & Sons, 2015. P. 221–225. – 400 p.
- Cavallaro D.* Gothic Vision: Three Centuries of Horror, Terror and Fear. London: N.Y. Continuum, 2002. 230 p
- Fielding N.* South to the Great Steppe: The travels of Thomas of Lucy Atkinson in Eastern Kazakhstan, 1847–1852. London: FIRST Magazine Ltd, 2015. 160 p.
- Gaunt W.* Bandits in a Landscape: A Study of Romantic Painting from Caravaggio to Delacroix. London: Studio limited, 1937. 183 p.
- Gilpin W.* Three essays: on picturesque beauty; on picturesque travel; and on sketching landscape: to which is added a poem, on landscape painting. London: printed for R. Blamire, 1792.
- Hardy G.* Tempests: tempests and romantic visionaries : Images of Storms in European and American Art. Oklahoma: Oklahoma City Museum of Art, 2006. 134 p. PP. 27–47.
- Heringman N.* Romantic Rocks, Aesthetic Geology. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011. 326 p.
- Le Scanff Y.* Le paysage romantique et l'expérience du sublime. Paris, Editions Champ Vallon, 2007. 269 p.
- McAuley J.* *Representations of gothic abbey architecture in the works of four romantic-period authors: Radcliffe, Wordsworth, Scott, Byron.* Durham: PhD University of Durham, Department of English Studies. 2007. 304 p.
- McFarland T.* Romanticism and the Forms of Ruin: Wordsworth, Coleridge, the Modalities of Fragmentation. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014. 468 p.
- Nicolson M.* Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite. Seattle and London: University of Washington Press, 1997. 403 p.
- Ruskin J.* Modern Painters. Vol. III On Many Things. — London: George Allen, 1906. 417 p.
- Twitchell J.* Romantic Horizons: Aspects of the Sublime in English Poetry and Painting, 1770 –1850. Columbia: University of Missouri Press, 1983. 232 p.

Мария Останина, Татьяна Шастина  
АНГЛИЙСКАЯ ЛЕДИ В «WILD SPACE» СИБИРИ  
(ПО КНИГЕ MRS. L. ATKINSON «RECOLLECTIONS OF  
TARTAR STEPPES AND THEIR INHABITANTS»)

**Сведения об авторах:**

Мария Александровна Останина — кандидат филологических наук, доцент ФГБОУ «Горно-Алтайский государственный университет», Россия.

**E-mail:** maria-ostanina@yandex.ru

ORCID 0000-0002-5854-3134

Татьяна Петровна Шастина — кандидат филологических наук, методист Национальной библиотеки Республики Алтай им. М.В. Чевалкова, Россия.

**E-mail:** tshliteratura@mail.ru

ORCID 0000-0002-2687-8036

**Аннотация:** В статье предпринимается попытка рассмотрения влияния горных образов Южной Сибири (территория современной Республики Алтай) на воображение английских путешественников середины XIX в. Томаса и Люси Аткинсонов (Atkinson). Используемые в названиях их книг топоним и этноним с корнем *тартар* позволяют говорить об ориентальной направленности текста и об устойчивости закрепленных за Сибирью образов *terra incognita* и *wild space*, а также вычленять имагологическую доминанту в опубликованных Аткинсонами в Лондоне травелогах. Контексты исследования составили английская литература путешествий (эго-документы и художественные произведения) и землеописательные работы о Сибири второй половины XIX в. Письма Люси Аткинсон, вошедшие в книгу «Recollections of the Tartar Steppes and Their Inhabitants», анализируются в гендерном аспекте истории английского культурного трансфера. В основу интерпретации писем положена идея пионерства, отмеченная уже при первом упоминании о выходе книги Т. Аткинсона в России (Иркутск, 1858), соотносенная с отчаянной страстью англичан к путешествиям. Эта страсть привела скромную гувернантку-англичанку в Сибирь, к подножию горы Белухи. Свой вояж Люси описывает в духе приключенческой литературы, создавая образ смелой, выносливой, отчаянной путешественницы, старающейся ни в чем не отставать от мужчин (стрельба из оружия, владение навыками верховой езды, стойкое перенесение неудобств в пути по дикой местности, порою голод). В письмах она показывает превосходство истинной английской леди

над дамами сибирской провинции (Барнаул, Бийск) и женщинами коренного населения алтайского высокогорья.

**Ключевые слова:** Люси Аткинсон, Томас Аткинсон, Сибирь, Алтай, травелог, дикое пространство, калмыки.

*Tatyana Shastina, Maria Ostanina*

AN ENGLISH LADY IN THE “WILD SPACE” OF SIBERIA  
(BASED ON MRS. L. ATKINSON’S RECOLLECTIONS  
OF TARTAR STEPPES AND THEIR INHABITANTS)

**Information about the authors:**

Maria A. Ostanina, PhD in Philology, Associate Professor, Senior Lecturer, Gorno-Altai State University, Russia.

**E-mail:** maria-ostanina@yandex.ru

Tatyana P. Shastina, PhD in Philology, methodist of National Library of the Altai Republic n.a. M.V. Chevalkov, Russia.

**E-mail:** tshliteratura@mail.ru

**Abstract:** The essay’s objective is to study the influence of the mountains of South Siberia (the territory of the modern Altai Republic) on the imagination of Thomas and Lucy Atkinson, English travelers of the middle of the 19<sup>th</sup> century. A toponym and ethnonym *tartar* and its derivatives in the titles of the books of these travelers allow us to speculate about orientalism in their texts that developed the notion of Siberia as *terra incognita* and *a wild space* and also help to single out an imagiologic dominant in the travelogues published by the Atkinsons in London. English travelogue literature (ego-documents and imaginary literary works) and land-describing works about Siberia of the second half of the 19<sup>th</sup> century form the contexts of our research. The letters of Lucy Atkinson that comprise her own edition named *Recollections of the Tartar Steppes and Their Inhabitants* are analyzed with the help of gender approach to the history of English cultural transfer. The letters are interpreted drawing from the idea of pioneering that had been already recognized in the first Russian notes about T. Atkinson’s released book (1858, Irkutsk) and that came together with the craving passion of the English for traveling. This passion made the meek English governess come to Siberia and approach the foothills of Belukha. The journey is described by Lucy in the spirit of adventurous literature, which forms her own image of a brave, enduring and reckless traveler, who is not willing to be weaker than men (shooting guns, riding a horse, striving against difficulties on their way across the wilds of the territories, and even hunger). The letters also reveal Atkinson’s sense of dominance over women of the Siberian pro-

vince (Barnaul, Biysk) and women of the indigenous population of the Altai mountainous area.

**Key words:** Lucy Atkinson, Thomas Atkinson, Siberia, Altai, travelogue, wild space, Kalmyk.

Начиная с середины XIX в. общим местом российских публикаций о Сибири оставалось представление о ней как о земле непознанной. «Сибирь неизвестна Европе и мало известна России. Отдаленность этого края, превратные о нем понятия, отсутствие популярных описаний, доступных большинству читающих, были всегда этому причиной» [Завалишин 1862: 1]. В зарубежных же публикациях Сибирь оставалась той экзотической Тартарией (Тартария, как и Беловодье, в географической ономастике рассматривается как страна, никогда не существовавшая [Малолетко 2001: 56]). В первом выпуске «Encyclopaedia Britannica» Тартария фигурирует еще как географическое понятие [Encyclopaedia Britannica 1771: 887], в последующих изданиях — как этнологическое (*Тартары / Татары*); Сибирь в указанном справочнике — это территория от Урала до Тихого океана, от берегов Северного ледовитого океана до границ с Монголией и Китаем) [The new encyclopaedia Britannica 1997: 776].

В таких пространственных пределах локализуется образ экзотической Сибири в книгах англичан Томаса и Люси Аткинсон (Thomas Witlam Atkinson, 1799–1861; Lucy Atkinson, 1818–1893), совершивших совместную поездку из Петербурга за Урал в 1848–1853 гг. [Atkinson T.W. 1858; Atkinson L. 1863]<sup>1</sup>. У британцев в XVIII–XIX вв. было модно путешествовать по миру и сообщать о своих впечатлениях в письмах, дневниках, рассказах; книги Аткинсонов вошли в основной корпус трудов европейских путешественников, посетивших Российскую империю с XVI в. по 1917 г., составленный Энтони Кроссом [2017]. Путешествующими по России руководили разные мотивы, в том числе желание описать образ страны, который, как отметила Е. Кулакова, так или иначе создавался через призму «своего»

---

<sup>1</sup> Переводы с английского языка текстов Л. и Т. Аткинсон выполнены М. Останиной.



британского восприятия и был связан со сложившимися уже к тому времени в европейском сознании стереотипами о «варварской» России [Кулакова 2012].

В подобном ключе ныне книги Аткинсонов спорадически рассматриваются работах по сибирской регионалистике [Ведерников 2012]. В Алтайском крае популяризатором творчества Аткинсонов стала Наталья Волкова, ею выполнены первые переводы фрагментов писем Т. Аткинсона [Ведерников 2012:131–137] и его спутницы [Аткинсон Л. 2013]. Английский журналист Ник Филдинг издал в Лондоне книгу об Аткинсонах [Fielding 2015], предварительно пройдя часть их степного маршрута по Казахстану (о казахской части маршрута Аткинсонов см.: [Проскурин 2014]).

Первые русские упоминания о художнике Т. Аткинсоне встречаются в словаре Брокгауза и Ефрона, где, в частности, отмечалось, что художник Аткинсон «...по дорогам, которых до сих пор не касалось еще ноги европейца <...> проник в самую внутренность Монголии» [Энциклопедический словарь. 1890: 424]. Содержащаяся в данной справочной статье идея пионерства соответствует бытовавшим среди русских современников Аткинсона представлениям об англичанах (о путях формирования этих представлений см.: [Ерофеев 1982: 304–310]). Одно из них звучит во вступлении к самой первой публикации фрагментов книги Т. Аткинсона в Иркутске в 1858 г.: «Англичане — классические, отчаянные туристы: многие из них готовы подвергнуться всевозможным лишениям и всяким опасностям, чтобы только побывать там, где никто еще не был, и это — без всякой цели исследования, без всякой пользы для науки и других — а просто, чтобы написать о своем путешествии журнал: был и видел, или своим английским почерком нацарапать свое британское имя на какой-нибудь скале» [Аткинсона путешествие по Восточной Сибири 1858: 8]. Другое представление, корреспондирующее с ним: англичане — чудачки и эксцентрики [Орлов 2008: 67–74], «люди с причудой» [Дионео 1905: 36–67]. Последнее, безусловно, формировалось на основе чисто английской рефлексии: «...наши глупости и нахальная оригинальность сделали нас, может стать, столько же заметными в Европе, как высокий тон, которого мы считаем себя обладателями. Очень

может быть, что европейское общество смеется над нами и ненавидит нас, когда мы бродим с надменным чванством по Европе, однако кто из нас захочет отречься от своей национальности? Кто захочет быть не Англичанином?» [Теккерей 1851: 127].

Вторая попытка познакомить русского читателя с травеллогами Аткинсонов являет собою любопытный тип компиляции текстов иностранцев о Сибири. Ею стала подготовленная и переведенная немцами (которые, в отличие от англичан-туристов, известны прежде всего в Сибири как ее исследователи) на русский язык книга, на обложке которой значится «Путешествие по степям и горам Сибири и соседним землям Средней Азии» [Путешествие по Сибири 1865]. В этом издании заметки и наблюдения художника-англичанина были дополнены извлечениями из трудов ученых (так своеобразно оказался компенсирован недостаток научности текста Аткинсона, на который сетовали иркутяне). Практически третью часть книги составляет *Введение*, раскрывающее *иностранную точку зрения* на Россию: «Глаза всей Европы с любопытством устремлены на *Россию* — на этот колосс, который является одним в виде страшилища-великана, готового поглотить ничтожных карликов западной Европы, а другим представляется каким-то непонятным Эльдорато...» [Путешествие по Сибири 1865: 1].

Образ английского художника-путешественника немцами был романтизирован и героизирован: «Аткинсон нередко набрасывал на бумагу виды местностей, которых до него никто не пытался исследовать <...> он нередко, однако же, подвергался такому стечению опасностей, что его погибель казалась неминуемой; смерть угрожала ему почти на каждом шагу, то со стороны орд диких номадов, то со стороны осужденных на каторгу беглецов <...>, то при карабкании по скалистым утесам...» [Путешествие по Сибири 1865: 4–5]. Как видим, переводчики оперировали константами колониального образа Сибири, по ходу изложения книги Т. Аткинсона прибавив к ним и самую распространенную — «медвежий угол».

Дотошные немцы отыскивали книгу Люси Аткинсон и воздали должное смелости англичанки, пустившейся вместе с мужем в опасное путешествие (из русских путешественниц по Алтаю и казахским степям с нею можно сравнить только Л.К.

Полторацкую, дочь популярного исторического романиста К.П. Масальского, оставившую яркое описание своего путешествия [Полторацкая 1871]). Люси «с детства привыкла применяться ко всяким обстоятельствам жизни, обладая притом редкою способностью замечать хорошие стороны вещей, даже когда ей приходилось быть в неловком или неприятном положении. Здоровье ее было до такой степени закалено, и она была такая почитательница холодной воды, что не боялась даже вскалывать лед, чтобы освежиться. Ездил она верхом как на коне, так и на верблюде...» [Путешествие по Сибири 1865: 153] и «...с одинаковым искусством умела заботиться о кухне и столе и собственноручно приводить в порядок свой гардероб» [Путешествие по Сибири 1865: 154]. Эта характеристика точно передает детали поездки и эмоциональную составляющую эпистолярной книги Люси Аткинсон, гордившейся своим статусом первой женщины-англичанки в Сибири.

Письма Люси — ценный источник для изучения гендерного аспекта в истории английского культурного трансфера. В предисловии к изданию 1972 г. [Atkinson L. 1972] профессор Э. Кросс указывает, что это были реальные письма Л. Аткинсон своим друзьям (в данной статье мы остановимся только на описании английской путешественницей впечатлений от дикого пространства Горного Алтая). Жанровая контаминация этого эго-документа (письма/воспоминания) свидетельствует об акцентировании пространственно-временной дистанции, разделяющей адресата и адресанта, с одной стороны, событие и его письменную фиксацию — с другой.

При публикации все имена адресатов убраны, тем самым потенциал воздействия был перенаправлен искушенному читателю-европейцу, хорошо знакомому с жизнью цивилизованной Европы и с культурной жизнью Петербурга и Москвы, но абсолютно незнакомому с жизнью народов Средней Азии и Сибири. Об этом свидетельствуют довольно частые вкрапления в английскую лексику текстов французских слов — дань моде образованного общества. В тексте французские слова чаще всего выделены курсивом и могут рассматриваться как знак светскости:

“my little protégé was taken for the sacred animal” (мою маленькую протеже (речь идет о детеныше марала. — М.О., Т.Ш.) приняли за священное животное) [Atkinson L. 1863: 151], “the perquisite of the *femme de chambre*” (гонорар *горничной*) [Atkinson L. 1863: :217], “You would doubtless be surprised to hear that my son has made his *début* in the great world. He has been to a *bal costumé* dressed *à la Kirghis*” (Без всяких сомнений, вы были бы удивлены, услышав, что у моего сына был *дебют* в большом мире. Он побывал на костюмированном балу, наряженный *à la киргиз*) [Atkinson L. 1863: 213].

Включения же в текст отдельных русских (*shube, somervar, susarees, zavod*) и тюркских слов (*aoul, yourt, taboo*) или транслитерированных реплик на русском языке (‘Rarely has a Cossack the slightest idea of anything of the kind, for when the question is put to one of them as to what weather we shall have, the answer invariably is, ‘Bogh Yevoznai!’ (God knows— «Очень редко когда казак имеет хоть малейшее представление, если его спросить, например, какая будет погода; он скажет ‘Бог ево знай!’; и другого ответа вы не услышите» [Atkinson L. 1863: 66]) — своеобразный знак экзотичности предмета описания. Люси, в отличие от своего мужа, русским языком владела хорошо, поскольку восемь лет служила гувернанткой в Петербурге в семье генерала Муравьева (сведения о ее биографии см.: [Солодянкина 2008: 374]). Книга снабжена списком из 59 «русских и татарских терминов» (подобный гипертекстовый элемент характерен для книг, описывающих коренных обитателей Сибири, см.: [Макарова-Мирская 1912]).

Во введении Люси Аткинсон указывает, что целью ее записей являлось осмысление именно женского цивилизованного восприятия дикой природы Сибири и ее экзотических насельников (досл: передать, как женщина-англичанка (an English woman) побывала в Сибири и Тартарии — «странах столь отдаленных и столь неприветливых для тех, кто привык в жизни лишь к роскоши» (‘countries so remote and so uninviting to those attached merely to the luxuries of life’) [Atkinson L. 1863: V]). Отдавая должное опубликованным к тому времени трудам своего покойного мужа (заметим, оказавшегося многоженцем — вот почему он ни разу в своих книгах не упоминает о Люси как о

верной спутнице), она пишет, что мужской взгляд на жизнь людей в Сибири изложил мистер Аткинсон и как ученый, и как художник, но в его книгах мало упоминаний о приключениях, которые они пережили на своем пути, и совсем не упоминаются необычные случаи, которые произошли с нею самой.

Проанализировав названия британских книг о путешествиях (реальных или вымышленных), выпущенных в Лондоне в период 1750–1880 гг., можно утверждать, что слова *recollections* (воспоминания), *explorations* (исследования) и *adventures* (приключения), выбранные Люси и Томасом Аткинсонами для жанрового обозначения своих книг, достаточно частотны. При этом обнаруживается тенденция обозначать путешествия по изведанным, хорошо изученным местам или «цивилизованным» землям словом *tour*— это, как правило, поездки по территории самой Британской империи — Уэльс, Шотландия, Ирландия, остров Света; части и страны Европы (Северная Европа, Франция, Германия, Италия, пролив Гибралтар, Турция), земли западной России (Крым, Кубань). Слово *travel* в значении ‘поездка’, ‘путешествие’ преимущественно используется для называния странствий по территориям, мало известным британскому читателю, а потому представляющим значительный интерес своей экзотикой.

При описании путешествий в далекие и неизвестные края чаще используется слово *adventure* (приключение). В XVIII и XIX вв. в Лондоне издаются книги, повествующие о приключениях на маршрутах по Лапландии, Аляске, Альпам, Крыму, Сибири, Камчатке, Востоку, Северной Азии, Африке и вокруг света.

В названиях книг слово *travel* часто стоит в одном ряду со словом *adventure* — *travel and adventure* (по Аляске, Востоку, Турции, Персии, Крыму, Кавказу). С Сибирью (и Россией) чаще сочетаются *life*, *exploration*, *journey*, *recollections* (воспоминания), *discovery* (открытие), *narrative* (рассказ), *record* (запись), *anecdotes* (анекдоты). Реже встречаются слова *view* (взгляд), *route* (маршрут): *view of the Russian empire* (взгляд на Российскую империю), *the Siberian over landroute* (Сибирский наземный маршрут). Сочетание слов «исследования» и «приключения» (*explorations and adventures*) в названии книги Т. Аткинсона можно считать исключительным.

Итак, путешествие первой англичанки в Сибирь началось в середине февраля 1848 г. на санях, которые должны были доставить небольшую группу (Томас Аткинсон, Люси, сопровождающий их некто Николай, ямщики) до Барнаула. Перед дорогой в Сибирь она как будто прощается с хорошо знакомым ей миром и ступает на путь ей совершенно неизвестный, ведущий в «дикую Сибирь» ('the wilds of Siberia'), «страну льда и снега» ('land of ice and snow') — мотив, характерный и для русских описаний путешествий в Сибирь. «Когда мы выехали, мне казалось, что я прощаюсь с миром...» ('As we passed through, I seemed to be bidding farewell to the world') [Atkinson L. 1863: 5]. Выезд из Москвы представляется ей «вратами в Сибирь» ('portal on their way to Siberia'), через которые в первую очередь прошло множество ссыльных преступников.

На «великой Сибирской дороге» ('the great Siberian road') англичанка отмечает для себя много нового и дикого ('novel and wild'): в русском лесу раскидистые сосны, бросающие тени, ей мерещатся волки и медведи, готовые на них напасть. В начале пути Люси огорчают и пугают холод, тряска в дороге, пьянство ямщиков, попытки обмануть иностранцев (продать дорожную карту местности, забрать их лошадей); обветренное лицо и губы, отсутствие приличной постели на протяжении нескольких недель. Но по мере продвижения вглубь Сибири реакции на обстановку меняются и возникает новый образ путешественницы-англичанки — женщины смелой, боевой, ничуть не капризной, любопытной, ищущей приключений и даже авантюрной.

Она пойдет туда, куда пойдет ее муж, но не потому, что должна ему помочь, а потому, что это единственная возможность побывать там, где она еще не была, испытать свою смелость, пойти на риск, продемонстрировать всем (мужчинам в первую очередь), какая она сильная и ловкая. Но в то же время все, что она хочет доказать, не соответствует образу «английской леди» (этот образ, по наблюдениям О. Солодянкиной, формировался под воздействием романов С. Ричардсона, Дж. Остен и сестер Бронте [Солодянкина 2008]). Люси часто называет себя *леди*, подчеркивая цивилизованность. «Дикий» мир сибирской страны формирует у нее новые черты женщи-

ны-борца. Постепенно в письмах начинают сочетаться «истинные» черты леди и «приобретенные» — и те, и другие, она уверена, должны ее отличать от всех прочих женщин, ей важно быть исключительной.

Настоящей леди требуется чистая постель, ей необходимо красиво выглядеть, получать цветы от мужчин, у нее свое седло, она ловкая наездница. Чувствуя свою отличительность (часто упоминается, что женщины обсуждают ее, сверлят ее взглядом), она все более хочет быть другой и хочет быть лучше других женщин. Женщины — ее соперницы. Победить их — значит выглядеть лучше в глазах мужчин. Она достигает этого



Илл. 1. Томас Аткинсон. Алтын Кель. 1850. Холст, масло.  
Красноярский художественный музей им. В.И. Сурикова

не броской красотой, а своей ловкостью, неутомимостью. Например, Люси обрадовалась, узнав, что на маршруте к Телецкому озеру она будет единственной женщиной, никто из местного общества не будет сопровождать ее в поездке по горным территориям, местам обитания диких номадов.

Описывая длительные горные переходы, переправы через реки, проходы на лошадях узкими тропами по прибрежным обрывам, Люси подчеркивает, что все опасности она выносила стойчески и благодаря своей ловкости осталась живой и невредимой. Она гордится умением хорошо управлять лошадью:

«...я должна была заставить калмыков<sup>2</sup> мной восхищаться, потому что они прекрасные наездники, а это большое удовлетворение, когда тебя хвалит тот, кто может судить» ('I was to have gained the admiration of the Kalmuks, because they are splendid riders, and it is satisfactory to be praised by those who are capable of judging') [Atkinson L. 1863:56].

Физические тяготы пути нисколько не отвлекают внимание путешественницы от романтических пейзажей. Ее восхищает вкусная речная рыба (такой она никогда не пробовала), аромат ягод, яркие цветы. Восторг вызывает возможность купания в реке по три раза в день, ночевки на берегу реки Бии, под звездами, когда стелют войлок, а сверху кладут две медвежьи шкуры, чтобы не чувствовалось сырости. «Конечно, я ложусь не раздеваясь. Чувство странное; спишь в лесу, вода у ног журчит, и вокруг только мужчины» ('Playdown, of course with out undressing. The feeling was a strange one; sleeping in a forest, the water rippling at my feet, and surrounded by men alone') [Atkinson L. 1863:55].

В какой-то калмыкской деревне, когда Люси Аткинсон купается, приходят девушки, «больше всего ими движет желание пощупать каждый предмет одежды, который им попадается» ('but one of their principal objects is to handle every article of clothing they can come near') [Atkinson L. 1863: 56]. «В этих тихих калмыцких деревушках, далеко от распрей суетного мира, в котором мы живем, происходят такие же сцены, только они имеют более грубую форму, чем то, что мы у нас наблюдаем: ревность, любовь и самоубийства знакомы этим нецивилизованным детям природы» (uncultivated daughters of nature) [Atkinson L. 1863: 56]. Заметим, что Т. Аткинсон в своих книгах порой использовал более резкие выражения, чтобы подчеркнуть свое смущение цивилизованного европейца при виде обрядов кочевых народов Сибири, являющихся, по его мнению, «нечеловеческие традиции варварской эпохи» ('the inhuman customs of a barbaric age), «это сцена из азиатской жизни, для которой в Европе параллели не найдется» ('a scene in Asiatic life which finds no parallel in Europe') [Atkinson T.W. 1860: 81–82].

---

<sup>2</sup> Калмыки (белые калмыки) — этноним, под которым с XVII в. русским были известны телеуты и предки алтай-кижи и теленгитов — коренного населения Русского Алтая.



Горное озеро Алтын-Кёль (досл.: Золотое озеро, географическое название — Телецкое озеро) поразило Люси. Путешественники подошли к нему вечером, когда «вода была спокойной и блестела как растопленное золото, в котором скалы, лес, горы отражались как в зеркале, преумножая красоту пейзажа» [Atkinson L. 1863: 62]. На маленькой лодке группа добралась до калмыкской деревушки. Несколько домов было построено из дерева и покрыто берестой. Они зашли в некоторые из них и увидели только кухонную утварь и один или два сундука для хранения ценностей (treasures) жильцов, которые наверняка были очень бедны. Огонь разводился в центре помещения, отверстие в крыше позволяло выходить дыму. Калмыки подарили Люси большую связку дикого лука, который потребляется в больших количествах казаками и местными «дикими племенами» (wild tribes).

Созерцание озера вызвало у английских путешественников романтическую эйфорию: даже сдержанный мистер Аткинсон на берегу исполнил мелодию на флейте, звуки которой поразили местных обитателей — «новых друзей» путешественников; позднее бушующее озеро заставило Люси вспомнить четыре строки лорда Байрона, из «Паломничество Чайльда Гарольда» (в книге источник их не указан — см.: [Atkinson L. 1863: 65]), смысл которых, по ее признанию, она поняла, только когда увидела бурю на Алтын-Кёле.

#### Гром летучий

Наполнил все: теснины, бездны, кручи.

Горам, как небу, дан живой язык,

Разноречивый, бурный и могучий...

Люси поняла горную топику Байрона, только оказавшись в одном из самых красивых мест Горного Алтая, традиционно в литературе путешествий сравниваемого с Альпами, но она не продолжила цитату:

...Ликуют Альпы в этот грозный миг,

И Юра в ночь, в туман им шлет ответный клик,

Какая ночь! (Пер. В. Левика)

[Байрон 2014: 132].

Жителей прителецкой тайги Люси называет «простосердечными» (*simple-hearted people*), «очень бедными» (*so very poor*), так как они должны платить подать двум императорам — китайскому и российскому; полностью зависящими от охоты, «исключительно добродушными» (*extremely good-natured*), мужчины выглядят «дикое», они «полуголые» (*wild-looking fellows, half naked*) [Atkinson L. 1863: 63], их тела «сальные» (*greasy*), «мускулистые» (*muscular*), «мощные» (*brawny*), «почти черные, поскольку открыты для ветра и солнца» (*nearly black from exposure to the air and sun*), на голове волосы забраны в хвосты (*pigtails*), как у китайцев, выражение лица «суровое» (*fierce*), оно становилось еще суровее при споре. Когда Л. Аткинсон подстрелила белку (это был первый случай в ее жизни), ее похлопал по плечу один калмык в знак похвалы и попросил разрешения съесть эту белку, на что она согласилась при условии, что шкура достанется ей. Люси отметила, что «этим людям, кажется, без разницы, что есть; когда бы Мистер Аткинсон ни подстрелил рысь, они всегда ее съедали» (*These people seem not to care what they eat; whenever Mr. Atkinsons shot a lynx, they always consumed it*) [Atkinson L. 1863: 67]. В поездке по Алтаю были дни, когда голод заставлял есть даже ворон. В деревнях, которые встречались на пути, была возможность поесть козлятины: козы — единственное животное, которое здесь разводят, — сообщает путешественница [Atkinson L. 1863: 65].

Появляется в письмах и традиционная для алтайского травелога XVIII–XXI вв. тема шаманизма. В одной деревне в высокогорной степи происходил обряд жертвоприношения, все было готово к началу «пира» и «веселья», которым мистер Аткинсон положил конец, взявшись набрасывать эскиз шамана (*priest*). Об испуге шамана Люси пишет: «Перед нашим отъездом старик поднял бубен, и громко по нему стуча, произнес молитву, которая, по его словам, должна позволить нам вернуться невредимыми в родные края... Бедняга не на шутку испугался, когда его рисовали, думая, что М-р Аткинсон теперь навсегда будет иметь над ним власть» [Atkinson L. 1863: 80].

Вторая поездка в горы из Барнаула предполагала посещение горы Белухи — самой высокой точки Русского Алтая. Люси и ее спутники только издали любят красоту горы, но близ-

ко к ней подойти не удалось — мистер Аткинсон принял решение не рисковать. Но отважная путешественница пишет, что пошла бы и на эту гору, решишь ее муж на восхождение.

Встречи в предгорьях Белухи оказались весьма интересны путешественнице благодаря отмеченному ею контрасту в уровне развития местного населения и населения прителецкой тайги. Уточним: и те, и другие имели статус российских инородцев, но долины реки Коксы и верхней Катуня с XVIII в. были местами компактного проживания староверов-кержаков, этнических русских. Люси, по ее утверждениям, вызвала большой интерес у здешних девушек и женщин: «Их никогда не посещали женщины с их-то краев, а уж понятия об англичанке у них и подавно нет» (*they had never had a visit from one of their own country women, but an English woman was an object they had no conception of*) [Atkinson L. 1863: 77]. Ее буквально засыпали вопросами, которые могли бы составить собрание в нескольких томах. Более всего ее поразил интерес к персоне российского императора.

Звучали вопросы о царской семье, о княжнах. Люси делает вывод: этот «бесхитрый, но добродушный народ» (*simple-minded but kind-hearted people*) представляет семью императора как «что-то божественное» (*something divine*) [Atkinson L. 1863: 77]. Стремление понять образ жизни насельников высокогорного пространства (в котором традиционно локализуется миф о Беловодье) приводит к восприятию этой местности как страны в стране — это сказочные Уймония и Катуня.

Анализируя письма Люси Аткинсон, мы приходим к мысли о том, что она ставила перед собой задачу представить читателю свое путешествие как уникальное, практически неповторимое. Заметим, Джон Кохрэн тридцатью годами ранее пересек Российскую империю из Санкт-Петербурга до Камчатки и, вернувшись обратно в Петербург, уповал на то, что его книга сможет послужить «полезным, а для путешественников, нужным уроком» (*useful, and to travellers, necessary lesson*) [Cochrane 1824: 409].

Представив свое путешествие поразительным, уникальным и неповторимым опытом пребывания в красивом, но диком пространстве, Л. Аткинсон говорит, что лишь женщина,

обладающая особым мужеством, может предпринять подобный поход, — она должна быть готова справляться с ежедневными неудобствами в нецивилизованном мире, где существование человека похоже больше на жизнь «животного» ('living more like a beast than a man') [Atkinson L. 1863:153].

Изложение супругами-англичанами культурных и этнографических деталей и личных эмоций, полученных во время путешествия по Сибири и прилегающим к ней землям, безусловно, подкрепили устоявшиеся к тому времени представления о Сибири как территории вечного льда, ссыльной интеллигенции, диких кочевников. Сформировавшийся в умах европейцев, по словам Э. Кросса, «неизбежный треугольник» (unavoidable triangle) *Сибирь — вечные снега — ссыльные* [Cross 2014: 46] был заложен в фундамент географического и культурного осмысления сибирского пространства путешественниками, исследовательское любопытство которых взяло верх над возможными опасностями движения в wild space. Женский взгляд миссис Аткинсон на «неокультуренное» пространство значительно отличается от травелогов путешественников-мужчин: чувственное восприятие природного компонента превалирует в ее письмах.

В отличие от мужа-живописца, Люси Аткинсон выступила в роли литературного хроникера и наполнила свою книгу яркими красками и сказочными мотивами. Так в своей книге миссис Аткинсон предстает героиней приключения, полного опасностей и трудностей, во время которого жизнь ее порою висит на волоске, и только чудо и ее недюжинные способности помогают избежать опасного финала и продолжить путь по невиданной доселе женщиной-англичанкой дикой и экзотичной Сибири.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аткинсон Л. Воспоминания о Татарских степях: письма из Барнаула / пер. с англ. Волковой Н.С. Барнаул: Алтайский дом литераторов, 2013. 160 с.
- Аткинсона путешествие по Восточной Сибири // Иркутские губернские ведомости. 1858. № 18. 1 мая. С. 7–10.
- Байрон Д.Г. Паломничество Чайльд Гарольда / пер. с англ. В. Левика. М.: Эксмо, 2014. 220 с.

- Ведерников В.* В седле и на балу // Алтай. 2012. № 2. С. 124–137.
- Дионео (Шкловский И.В.)* Английские силуэты. СПб.: Ред. журн. «Русское богатство», 1905. 501 с.
- Ерофеев Н.А.* Туманный Альбион. Англия и англичане глазами русских. 1825–1853. М.: Наука, 1982. 322 с.
- Завалишин И.* Описание Западной Сибири. М.: Общество распространения полезных книг, 1862. 419 с.
- Кулакова Е.А.* Сочинения британцев о путешествиях в Россию второй четверти XIX века // Диалог со временем. 2012. Вып. 39. С. 79–93.
- Макарова-Мирская А.И.* Алтайские рассказы. Харьков: Мирный труд. 1912. 211 с.
- Малолетко А.М.* Географическая ономастика. 2-е изд. Томск: Изд-во ТГУ, 2001. 185 с.
- Орлов А.А.* «Теперь вижу англичан вблизи...»: Британия и британцы в представлениях россиян о мире и о себе (вторая половина XVIII — первая половина XIX вв.): Очерки. М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2008. 360 с.
- Полторацкая Л.* Поездка по китайской границе от Алтая до Тарбагатай // Русский Вестник. 1871. Т. 93. С. 580–661.
- Проскурин В.* Томас Аткинсон в Казахстане // Простор. 2014. № 1. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1392758280> (дата обращения: 20.09.2017).
- Путешествие по Сибири и прилегающим к ней странам Центральной Азии: по описаниям Т.У. Аткинсона, А.Т. Фон-Миддендорфа, Г. Радде и др. / сост. А. Фон-Этцель и Г. Вагнер, пер. с нем. Н. Деппиша. СПб.: М.О. Вольф, 1865. 518 с.
- Солодянкина О.Ю.* Иностранцы гувернантки и их роль в формировании усадебной культуры URL: [https://www.booksite.ru/usadba\\_new/world/16\\_3\\_01.htm](https://www.booksite.ru/usadba_new/world/16_3_01.htm)(дата обращения: 20.09.2017).
- Солодянкина О.Ю.* Иностранцы наставники в дворянском домашнем воспитании в России (вторая половина XVIII — первая половина XIX в.): дис. ... д-ра ист. наук. М., 2008. 843 с.
- Теккерей В.* Английские туристы / пер. А. Бутаков // Отечественные записки. СПб., 1851. Т. 76, № 6. Отд. VIII. С. 106–144.
- Энциклопедический словарь. СПб.: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. 1890. Т. 2: Араго-Аутка. 478 с.
- Atkinson L.* Recollections of the Tartar Steppes and Their Inhabitants. London: J. Murray, 1863. 356 p.
- Atkinson L.* Recollections of the Tartar Steppes and Their Inhabitants. London: Taylor & Francis, 1972. 351 p.
- Atkinson T.W.* Oriental and Western Siberia. A Narrative of seven years explorations and adventures in Siberia, Mongolia, the Kirgiz Steppes, Chinese Tartary and Part of the Central Asia, with a map and numerous illustrations. London: Hurst and Blackett, 1858. 611 p.

- Atkinson T.W.* Travels in the regions of the upper and lower Amoor, and the Russian acquisitions on the confines of India and China: with adventures among the mountain Kirghis, and the Manjours, Manyargs, Tougouz, Tousemtz, Goldi, and Gelyaks: the hunting and pastoral tribes; with a map and numerous illustrations. London: Hurst and Blackett, 1860. 570 p.
- Cochrane J.D.* Narrative of a pedestrian journey through Russian and Siberian Tartary: from the frontiers of China to the frozen sea and Kamchatka: performed during the years 1820, 1821, 1822, and 1823. Philadelphia: H.C. Carey, & I. Lea, and A. Small, New York: Collins & Hannay, 1824. 415 p.
- Cross A.* In the Land of the Romanovs: An Annotated Bibliography of First-hand English-language Accounts of the Russian Empire (1613–1917). Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2014. URL: <http://dx.doi.org/10.11647/OBP.0042> (Accessed 26 November 2017).
- Cross A.* Russia through the Eyes of Foreigners. URL: [http://www.brill.com/sites/default/files/ftp/downloads/32011\\_Titlelist.pdf](http://www.brill.com/sites/default/files/ftp/downloads/32011_Titlelist.pdf). (Accessed 26 November 2017).
- Encyclopedia Britannica: in 3 vol. Edinburgh: Printed for A. Bell and C. Macfarquhar, 1771. Vol. 3, M-Z (iii). 953, (i) p.
- Fielding N.* South to the Great Steppe: the travels of Thomas and Lucy Atkinson in Eastern Kazakhstan, 1847–1852. London: First, 2015. 160 p.
- The new encyclopaedia Britannica: in 32 vol. 15th ed. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1997. Vol. 10. 952 p.

*Екатерина Дмитриева*  
МИФ О СИБИРСКОМ ЭЛЬДОРАДО,  
ОПОНЬСКОЕ ЦАРСТВО СТАРОВЕРОВ-БЕГУНОВ И  
ЗАГАДКА ВТОРОГО ТОМА «МЕРТВЫХ ДУШ» ГОГОЛЯ<sup>1</sup>

**Сведения об авторе:** Дмитриева Екатерина Евгеньевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии Наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы Российской Академии Наук (Пушкинский Дом).

**E-mail:** [katiadmitrieva@mail.ru](mailto:katiadmitrieva@mail.ru)

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-9692-8329>

**Аннотация:** Существует версия, что продолжение действия своей поэмы Гоголь собирался перенести в Сибирь. Возникает вопрос: почему Сибирь? Казалось бы, ответ здесь может быть самый простой: в Сибирь должны попасть гоголевские герои за те или иные преступления (например, Тентетников), что вообще было характерной чертой российской истории. За мошенничество попадает в Сибирь и Чичиков, хотя в его случае Сибирь могла иметь еще и дополнительную мотивировку: Сибирь как край открывающихся еще непознанных экономических возможностей.

В статье предлагается еще одно объяснение данного намерения, ключ к которому дает намечающаяся у Гоголя в последней из сохранившихся глав второго тома тема раскольников. Тема эта у Гоголя появляется вовсе не случайно: именно в 1840-е гг. в отношении государства к старообрядцам начинаются репрессии, а их деятельность становится объектом расследования различных комиссий. В одной из таких комиссий состоял Иван Аксаков, особо заинтересовавшийся в ходе работы комиссии сектой странников или бегунов (с семьей Аксаковых Гоголь особенно тесно общался в период работы над вторым томом).

В мирозерцании и идеологии этого крайне левого ответвления старообрядчества, связанного с распространением ставшей весьма популярной с конца 18 века легенды о Беловодье (она же в расширительном толковании — Опоньское царство) была одна особенность, которая дает возможность по-иному взглянуть на сам инцидент с покупкой мертвых душ. Бегуны или странники объявляли воплощением антихриста не только и не столько царя и никонианскую церковь, сколько первые всеобщие ревизии податных душ и перепись податного населения. Здесь замысел гоголевской поэмы и доктрина бегунов

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в: *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 3. С. 116–143.

неожиданно смыкается. Неслучайно в первом томе поэмы Чичиков, скупающий мертвые души и разоблаченный в последних главах, объявлен перепутанным обществом антихристом. Но одновременно тема бегунов, бежавших в Сибирь в поисках своего рая на земле, «поддерживает» и известный нам по мемуарной литературе гоголевский план духовного просветления и преображения героев в продолжении поэмы. А также те географические границы, которые ему оказываются предопределены — а именно Сибирь.

**Ключевые слова:** Гоголь, «Мертвые души», второй том, старовры-бегуны, Сибирь, легенда о Беловодье.

*Ekaterina Dmitrieva*

THE MYTH OF BELOVODIE (LAND OF WHITE WATERS),  
JAPAN KINGDOM OF THE OLD BELIEVERS  
AND THE MYSTERY OF THE SECOND VOLUME  
OF GOGOL'S DEAD SOULS

**Information about the author:** Ekaterina E. DMITRIEVA, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences / Leading Research Fellow, Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences (Pushkin House).

**E-mail:** [katiadmitrieva@mail.ru](mailto:katiadmitrieva@mail.ru)

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-9692-8329>

**Abstract:** There is a hypothesis that in the continuation of his poem Gogol was going to move to Siberia. The question arises: why Siberia? It would seem that the answer here may be the easiest: Gogol's heroes should get to Siberia for certain crimes (for example, Tentetnikov), which was a characteristic feature of Russian history. For the crime gets to Siberia also Chichikov, although for him Siberia appears mostly as a land of still unknown economic opportunities.

The paper offers one more explanation of this intention, the key to which Gogol seems to give in the last of the survived chapters of the second volume, while outlining the theme of the Schismatics (Old-Believers). The theme appears not by chance: it was in the 1840s that the state repressions to the Old Believers began, and their activities became the object of investigation of various commissions. A member of one of these commissions was Ivan Aksakov, who became particularly interested in one of the schismatics sect, namely the sect of *wanderers* or *runners* (with the Aksakov family, Gogol was particularly closely involved while working on the second volume).



The ideology of this extreme branch of the Old Believers, linked to the legend about Belovodie (Land of White Waters), which has become very popular since the end of the 18th century (it was interpreted as the Oponskoe (Japan) kingdom), enables to rethink the very incident with the purchase of the dead souls. For the *runners* declared as incarnation of the Antichrist not so much the Russian tsar and the Niconian church but the *general audit* of rustic population.

Here we come to the point where the idea of Gogol's poem and the doctrine of runners get unexpectedly close. Let us recall that already in the first volume of the poem Chichikov, who buys dead souls is declared by the society to be the Antichrist. At the same time, the theme of runners who fled to Siberia in search of their Belovodie, a kind of peasant paradise on earth, "supports" Gogol's plan for spiritual enlightenment and transformation of his heroes in the the second and perhaps even in the third volumes of *Dead Souls*. And it defines also its geographical boundaries — namely, Siberia.

**Keywords:** Gogol, "Dead Souls", second volume, Old Believers, Siberia, the legend of Belovodie.

В русской литературе есть роман, один из самых таинственных, ускользающий от какого-либо более-менее внятного толкования (сколько интерпретаций его было предложено, причем каждая из них словно полностью опровергала все другие)! Роман, который и романом не назывался, но — поэмой. Имя ему, как легко можно догадаться, «Мертвые души».

Впрочем, надо признаться, что загадочность «Мертвых душ» есть не только следствие их поэтики, порождающей и сложнейшую герменевтику, но также и генезиса того текста, над которым Гоголь работал последние десять лет своей жизни, который три раза сжигал и который в результате так и остался незавершенным.

### **Прозаик, в котором возобладали талант драматурга**

Позволю себе кратко напомнить эту историю. Первый том поэмы «Мертвые души», фабульно построенный на истории скупки предприимчивым героем Павлом Ивановичем Чичиковым умерших крестьянских душ, которые числились еще живыми в ревизских листах, был завершен и сразу же

напечатан в 1842 г., став одним из наиболее значительных и наиболее обсуждаемых явлений литературной жизни того времени. При этом, еще даже не закончив первый том, Гоголь замышляет его продолжение — второй том, а возможно, даже и третий, в которых, как он обещает, «явятся чудные образы и все повергнется в прах» [Гоголь в воспоминаниях современников 1952: 163].

Работа на самом деле шла сложно. Опуская многие детали, упомяну только, что, по некоторым версиям, уже в 1843 г. Гоголь первый раз сжигает написанные им главы второго тома. Второй раз он сжигает их в 1845 году. Виня в неудаче не только себя, но и потенциального читателя, он в это время считает необходимым подготовить его к восприятию своей поэмы *другим* произведением — публицистически-дидактического характера, а именно выдержками из писем к друзьям, которым он придает видимость книги и которые публикует в 1847 г. соответственно под названием «Выбранные места из переписки с друзьями». Книга эта встретила резкую критику не только недругов, но и прежде всего друзей Гоголя, причем друзей, принадлежавших как к лагерю западников, так и славянофилов (уже в XX веке Дмитрий Чижевский увидит в «Выбранных местах...» русский аналог «Патриотических фантазий» (1765–1775) Юстуса Мезера [Чижевский 2007: 755; ср.: Schreier 1977]). Виссарион Белинский, энтузиастически приветствовавший более ранние произведения Гоголя, в том числе и первый том «Мертвых душ», и один из первых заговоривший о гоголевском периоде в истории русской литературы [Белинский, т. 6: 259], написал Гоголю гневное письмо-отповедь, назвав «Выбранные места» ханжеством и мракобесием (знаменитое «зальцбруннское письмо» Белинского 1847 г.). Потрясенный неприятием и непониманием книги, на которую он возлагал такие надежды, Гоголь вновь возвращается к работе над продолжением поэмы «Мертвые души», на этот раз настаивая уже на том, что *живое изображение скажет читателю заведомо больше, чем абстрактное слово* [Манн 1987: 193]. Так, в третий раз он приступает к работе над вторым томом в 1847–1848 гг. и к концу 1851 г. работу над ним завершает. Во всяком случае, так он говорит об этом сам, обсуждает план печатания второго тома с друзьями, хотя рукопись в полном

объеме никому не показывает. Максимальное же количество глав, которые в его чтении слушали некоторые его друзья, доходит до числа 7 (публичные чтения глав второго тома Гоголь устраивал начиная с 1849 г.).

Свою работу Гоголь вообще любил окутывать тайной. Но, пожалуй, ничто не сравнится с той таинственностью, которой была окружена работа над вторым томом «Мертвых душ». Обычно говорят, что современники несколько раз неправильно понимали Гоголя и принимали желаемое за действительное. Когда, например, Гоголь попросил своего друга и издателя Степана Шевырева (сам он в это время находился в Ницце) купить своим друзьям томик «Подражания Иисусу Христу...» Фомы Кемпийского в подарок от него на новый 1844 год, а некоторые друзья, в частности С.Т. Аксаков, были убеждены, что получают рукопись второго тома [Аксаков 1960: 128]. Или же когда матушка Гоголя приняла посланную Гоголем посылку с огородными семенами для сестер за только что вышедшую книгу «Мертвых душ», повторив тем самым историю с невольной мистификацией С.Т. Аксакова. Однако, по всей видимости, подобные мистификации входили в замысел того, кто умел быть великим драматургом не только в своих пьесах, но также и в жизни, умело режиссируя также и свой обман.

Развязка же драмы под названием «второй том 'Мертвых душ'» наступила в 1852 г., когда Гоголь велел своему дворовому мальчику затопить камин и сжег рукопись поэмы, выход которой вся образованная публика России ожидала с великим нетерпением. Случилось это в ночь с 11 на 12 февраля. А 4 марта, то есть менее чем месяц спустя, Гоголь умирает.

Как то и полагалось, комнату в доме графа А.П. Толстого, в которой последние месяцы своей жизни проживал Гоголь, после его смерти опечатывают, найдя в ней лишь немного «личных вещей покойного» и никаких бумаг [Дурылин 1936, т. 1: 362]. Ничего сколь-либо значительного не было обнаружено и по ее вскрытии 30 апреля 1852 года [там же, с. 366–369]. И лишь через несколько дней после того, как комната была распечатана, пронесся слух, что в ней был все же найден портфель с уцелевшими рукописями Гоголя, в частности «Авторской исповедью» и вторым томом «Мертвых душ» [Паламарчук 1985: 486;

ср. 4, с.161]. По другой версии, «Мертвых душ» в портфеле не было, но зато они были найденными завалившимися за книжный шкаф [Манн 2009: 291–292; см. также: Гоголь в воспоминаниях, т. 2: 936]. Правда, это была рукопись не законченного (или почти законченного) второго тома поэмы, но некая ее промежуточная редакция. Именно эту редакцию, опубликованную три года спустя, т.е. в 1855 г. стараниями С.П. Шевырева и племянника Гоголя Николая Трушковского, мы и читаем и знаем как второй том поэмы «Мертвые души».

*Тайны второго тома «Мертвых душ»*

Но что, в сущности, мы знаем о втором томе? Вопрос, при всей его очевидности, остается не из легких, поскольку даже самое главное знание о нем — о факте его сожжения — остается и по сей день загадкой, провоцирующей на разного рода домыслы. Как то: была ли то действительно рукопись продолжения поэмы, что погибла в огне в 1852 г.? Или же, возможно, рукопись осталась спрятанной и тогда есть смысл ее искать [Хнтсо 1989: 137–138; Хетсо 1990: 139; Kjetsaa 1992: 455–458]. Или же, наоборот: Гоголь, вопреки собственным утверждениям, второй том отнюдь не закончил и сжигал не столько рукопись, сколько собственную фантазию. А ведь свидетелей сожжения было только двое: сам Гоголь и его дворовый мальчик, который быстро преисполнился сознанием важности своей персоны и со временем давал все более противоречивые показания [Бочаров 2012: 166–186; Манн 2013: 42–47].

Далеко не все ясно и с найденными пятью главами второго тома, которые, как уже было сказано, представляют собой более раннюю редакцию, чем та, которая была сожжена. Точнее сказать: они представляют собой сразу две более ранние редакции, поскольку сохранившийся текст с очевидностью поддается расслоению: нижний слой рукописи представляет собой перебеленный (переписанный набело) текст, который уже затем (и скорее всего по прошествии некоторого времени) Гоголь правит. И правка эта образует более позднюю в сравнении с нижним слоем редакцию. Именно этот верхний слой переписал в 1852 г. Шевырев, и его транскрипция появилась в издании 1855 г. с пометой «Редакция в исправленном виде» [Гоголь

1855: 103]. Однако уже начиная со следующего издания, подготовленного соплеменником Гоголя Пантелеймоном Кулишом [Гоголь 1857, т. 4], издаваться второй том «Мертвых душ» стал в двух редакциях: по верхнему слою («в исправленном виде») и по нижнему («в первоначальном виде»). И традиция эта сохраняется по сей день.

При этом из материалов, относящихся ко второму тому поэмы, мы, помимо сохранившегося собственно гоголевского текста, имеем: 1) воспоминания тех, кто слышал чтение Гоголем написанных им глав, дающие возможность реконструировать утраченное содержание второго тома<sup>2</sup>; 2) косвенные сведения о высказываниях самого Гоголя о возможном продолжении поэмы (например, свидетельство А.М. Бухарева, восходящее к их разговору с Гоголем по поводу продолжения «Мертвых душ» [Бухарев]); 3) а также предложения, исходившие от лиц, с которыми Гоголь беседовал и которые как-то могли повлиять на дальнейшее развитие замысла (например, отца Матфея Константиновского [Образцов 1902]).

Сохранившиеся отзывы современников, присутствовавших на чтении Гоголем глав поэмы, показывают, что действие в ней продвинулось дальше, чем можно судить по опубликованным главам. Что появлялись в нем и новые лица. И ожидало большинство героев «просветление», о котором написанный текст давал пока еще слабое представление. По свидетельству Бухарева, Гоголь «как будто с радостью подтвердил, что <...> первым вздохом Чичикова для истинной прочной жизни должна кончиться поэма» и что «прочие спутники Чичикова» «тоже воскреснут, если захотят», «потом стал говорить, как необходимо далее привести ему своих героев в столкновение с истинно хорошими людьми и проч. и проч.» [Бухарев: 138–139].

Еще одно свидетельство, на этот раз непосредственно Гоголя, о том, что помимо Чичикова к «возрождению» Гоголь собирался привести еще одного персонажа первого тома — ско-

---

<sup>2</sup> Таковы воспоминания Л.И. Арнольди «Мое знакомство с Гоголем» и Д.А. Оболенского «О первом издании посмертных сочинений Гоголя. Воспоминания» [Гоголь в воспоминаниях современников 1952: 472–498, 544–556], а также свидетельства А.О. Смирновой-Россет [Смирнова-Россет 1989].

пидомца Плюшкина, обнаруживается в письме «Предметы для лирического поэта в нынешнее время» (1844), обращенному к Н.М. Языкову и вошедшему впоследствии в «Выбранные места из переписки с друзьями». Призывая Языкова выставить читателю «ведьму старость <...> которая ни крохи чувства не отдает назад и обратно», он писал: «Воззови, в виде лирического сильного воззвания, к прекрасному, но дремлющему человеку <...> О, если б ты мог сказать ему то, что должен сказать мой Плюшкин, если доберусь до третьего тома “Мертвых душ”!» По предположению Алексея Веселовского, поддержанному В. Гиппиусом, Плюшкин в продолжении поэмы «должен был превратиться в бесребренника, раздающего имущество нищим» [Гиппиус 1994: 183].

То, что этому просветлению и воскресению суждено было случиться даже и не во втором, а в в третьем томе, породило впоследствии весьма устойчивую легенду о том, что Гоголь, задумывая «Мертвые души», собирался создать некий русский аналог «Божественной поэмы» Данте с ее трехчастным делением на «Ад», «Чистилище» и «Рай»<sup>3</sup>. Для нашей же темы особый интерес представляют следующие два момента: свидетельства как самого Гоголя, так и его современников о том, что в продолжении поэмы герои должны *воскреснуть для новой жизни*, а также то, что местом действия этого «воскрешения» должна была стать *Сибирь*.

---

<sup>3</sup> Легенда о том, что Гоголь в «Мертвых душах» ориентировался на трехчастную структуру именно «Божественной комедии» Данте, получила распространение скорее всего с легкой руки П.А. Вяземского, который однако использовал эту аналогию как раз в негативном плане: «О попытках его, оставленных нам в недоконченных посмертных главах романа, положительно судить нельзя; но едва ли успел бы он без крутого поворота и последовательно выдти на светлую дорогу и, подобно Данту, довершить свою *Divina Comedia* Чистилищем и Раем» [Выдержки из старых бумаг 1966: стлб. 1081–1082]. Впоследствии сравнение это уже в положительном смысле подхватили Д.Н. Овсяннико-Куликовский, Алексей Н. Веселовский и С.К. Шамбинаго. При том, что данная гипотеза уже в 1920-е гг. была опровергнута почти одновременно В.В. Зеньковским [Зеньковский 1994: 230] и В. Гиппиусом [Гиппиус 1994: 168], в последующей литературной критике она получила очень широкое распространение.

### Почему Сибирь?

О том, что действие уже написанных Гоголем, но сожженных в феврале 1852 г. глав второго тома «Мертвых душ» перемещалось частично в Сибирь, также имеются свидетельства первых слушателей второго тома поэмы (напомню, что действие первого тома поэмы разворачивалось в анонимном городе N, а действие сохранившихся от сожжения глав второго тома — в вымышленном Тьфуславле, имя которого есть уж само по себе оксюморон). Так, С.П. Шевырев, которому Гоголь прочитал в июле 1851 года семь глав, рассказывал Оболенскому о судьбе, ожидавшей персонажей именно второго тома: «...в то время когда Тентетников, пробужденный от своей апатии влиянием Уленьки, блаженствует, будучи ее женихом, его арестовывают и отправляют в Сибирь; этот арест имеет связь с тем сочинением, которое он готовил о России, и с дружбой с недоучившимся студентом с вредным либеральным направлением... Уленька следует за Тентетниковым в Сибирь, — там они венчаются и проч.» [Гоголь в воспоминаниях 1952: 555–556].

Иван Аксаков (по свидетельству Данилевского) высказывал предположение, что в Сибирь (по-видимому, уже в третьем томе поэмы, где собственно и должно было произойти преобразование и просветление главных героев поэмы) должен был попасть и Чичиков. Предположение это не было голословным, но основывалось на круге чтения Гоголя второй половины 1840-х гг., когда он усиленно начинает работать над вторым томом и в связи с этим изучает книги о Сибири:

Надо думать, что Чичиков, в конце этой части, вероятно, попадет за новые проделки в ссылку в Сибирь, так как Гоголь у нас и у Шевырева взял много книг с атласами и чертежами Сибири. С весны он затевает большое путешествие по России; хочет на многое взглянуть самолично, собственными глазами, назвучаться русскими звуками, русскою речью и затем уже снова выступить на литературной сцене, с своими новыми образами [там же, с. 441; ср.: Kluge 1989: 447–451].

И действительно, если судить по имеющимся у нас данным — переписке самого Гоголя, его друзей, воспоминаниям

современников — в это время на смену его интересу к среднеевропейской полосе России, которая и была местом действия его предыдущих произведений, включая первый и частично второй том поэмы, приходит ярко выраженный интерес к сибирскому материалу. Можно предположить, что геополитическое и этнографическое содержание утраченных частей второго тома и планировавшегося Гоголем третьего тома определялось, в частности, содержанием «Путешествия по Сибири в 1733–1743 гг.» И.-Г. Гмелина и «Путешествий по разным провинциям Российского государства...» П.-С. Палласа (1773–1778), — книг, которые Гоголь брал в 1851 г. для чтения у Аксаковых и Шевырева и которые (как, например, первые части «Путешествия» Палласа) он еще ранее конспектировал.

И все же возникает вопрос: почему Сибирь? Край, который Гоголь сам не знал, хотя и собирался туда отправиться. Казалось бы, ответ здесь может быть самый простой: в Сибирь должны попасть гоголевские герои за те или иные преступления. Тентетников — за преступление против государственных устоев (неслучайно в его истории многими видится отраженная история петрашевцев). То, что за Тентетниковым едет невеста, ставшая его женой, также вписывается в известную литературную и историко-культурную мифологию, на этот раз декабристскую. За мошенничество попадает в Сибирь и Чичиков, что тоже вполне понятно. Хотя в его случае Сибирь могла иметь еще и дополнительную мотивировку: Сибирь как край открывающихся еще непознанных экономических возможностей могла оказаться весьма перспективным пространством для Чичикова, талантливого экономического предпринимателя<sup>4</sup>. Не случайно в последующих, довольно многочисленных попытках «дописать» «Мертвые души» уже в постгоголевские времена на первый план выступала именно это сторона Чичикова — хитроумного дельца, недооцененного в свое время, но пришедшегося «ко двору» в последующие времена. В одной из таких стилизаций 1920-х гг. Чичиков и вовсе выступил как неп-

---

<sup>4</sup> О Сибири и Дальнем Востоке, ставшими с начала XIX в. частью государственного проекта по «гомогенизации государства и рождению у подданных чувства общности» см.: [Вишленкова 2009: 245–345].



ман — деятель эпохи Новой экономической политики, имевшей целью развитие частного предпринимательства<sup>5</sup>.

Однако если принять перечисленные здесь причины для объяснения того, почему Гоголь выбирает именно Сибирь местом продолжения своей поэмы, то открытым остается вопрос: как данные экспликации связаны с намерением Гоголя *духовно* (а вовсе не материально) преобразить своих героев и «воскресить их для истинной прочной жизни». Почему именно Сибирь должна стать местом этого *духовного преобразования*?

### **Неожиданно возникающая тема раскольников**

В дошедшем до нас тексте второй части, а именно в последней по счету главе, которую традиционно не совсем точно именуют заключительной, обращает на себя внимание эпизод, который долгое время интерпретировался скорее как гоголевский алогизм. Благородный откупщик Муразов, которому в этой же главе отведена роль спасителя Чичикова, пытается духовно спасти еще одного казалось бы периферийного, но весьма примечательного персонажа, Хлобуева (в поэме он впервые появляется в четвертой главе). В структуре сохранившихся глав второго тома персонаж этот занимает весьма загадочное место, будучи обрисован Гоголем как живущий не по средствам помещик-бездельник, способный за один вечер спустить огромные деньги и обрекающий тем самым свое семейство на существование в долг, но на которого постоянно «падает» откуда-то очередная сумма денег, позволяющая ему и далее существовать безбедно. И тем не менее он, как и Чичиков, оказывается тем, на кого возлагает надежду единственный абсолютно положительный герой второго тома откупщик Муразов. Именно ему, одному из самых легкомысленных гоголевских героев, благородный миллионер предлагает неожиданно покаяться, отправившись по России собирать пожертвования на церковь.

Возможный маршрут Хлобуева в сохранившихся главах не прочерчен, однако в разговоре с ним Муразова появляется одна реалья, которая все же позволяет предположить, куда мог

---

<sup>5</sup> См. пьесу Сигизмунда Волка «Мертвые души, или Похождения Чичикова: Комедия в 3 д. 11 картинах» (ОриРК СПбГТБ, шифр: I Лар).

отправиться Хлобуев. Предлагая ему «две службы» разом — сослужить «одну службу богу, а другую мне», — Муразов призывает его тем самым, с одной стороны, собирать деньги на храм (служба Богу), а с другой, — осведомляться о тех волнениях, которые происходят в крестьянской среде и прежде всего в среде раскольников:

— Призадумались? — сказал Муразов. — Вы здесь две службы сослужите. Одну службу Богу, а другую мне.

— Какую же вам.

— А вот какую. Так как вы отправитесь по тем местам, где я еще не был, так вы узнаете-с на месте все, как там живут мужички. Где побога<че,> где терпят нужду, и в каком состоянии все. <...> Раскольники там и всякие-с бродяги смущают их. Восстанавливают против властей и порядков... [Гоголь 1937–1952, т. 7: 354].

На самом же деле тема раскольников у Гоголя появляется вовсе не случайно. Собственно, раскольниками Гоголь начинает интересоваться уже с начала 1840-х годов. Н.М. Языкова он просит в письме от 23 сентября (5 октября) 1843 г. из Дюссельдорфа прислать ему труд Дмитрия Ростовского «Розыск о раскольнической брынской вере». Записи о раскольниках мы находим в записной книжке Гоголя 1841–1844 гг., и они свидетельствуют о гораздо более толерантном отношении к ним самого Гоголя по сравнению с тем, какое он приписал Муразову. Но в особенности интерес его к раскольникам усиливается в 1846 г., о чем свидетельствуют вопросы о раскольниках, которые Гоголь задавал Смирновой в письмах к ней от 27 января 1846 года и 20 февраля (4 марта) 1846 г.).

Что заставило Гоголя именно во второй половине 1840-х гг. обратиться к теме раскольников? И как эта тема стала тем ключом, который проливает свет на замысел Гоголя перенести действие своей поэмы в Сибирь? На это были свои предпосылки, как сугубо биографические, так и социокультурные.

Вспомним, что именно в 1840-е гг. в отношении государства к старообрядцам наступает резкий перелом: после почти столетия довольно терпимого к ним отношения начинаются

репрессии, а их деятельность становится объектом расследования различных комиссий. В одной из таких комиссий состоял уже упомянутый выше Иван Аксаков, сын писателя-славянофила Степана Тимофеевича Аксакова, с семьей которого Гоголь особенно тесно общается в 1840-е годы. К слову сказать, семейство Аксаковых принадлежало к числу тех особо чтимых Гоголем лиц, которым он прочитал наибольшее количество написанных им глав второго тома. И главное — это было семейство, которому Гоголь в особенности доверял.

### **Делопроизводство *con amore***

Иван Аксаков занимал в том семействе особое место: литературно одаренный и высоко образованный, как и все Аксаковы, он, в отличие от отца и своего младшего брата Константина, выбирает не литературный путь, но путь государственного чиновника и начинает свою деятельность в министерстве юстиции. Как вспоминали о нем люди, его знавшие, «это был новый, только еще начавший тогда развиваться тип чиновника-идеалиста, служившего «делу», а не «лицам», и требовавший одинаково как от своих коллег, так и от подчиненных, точного исполнения закона» [Материалы по истории 1915: 106]. Характерно, что именно такого чиновника-идеалиста, своего рода белую ворону на фоне остального коррумпированного чиновничества, выводит во втором томе Гоголь в самом финале поэмы<sup>6</sup>, и по всей видимости в этом идеальном чиновнике угадывался именно Иван Аксаков, сам немало размышлявший о функциях чиновника в России и об уготовленной ему в России судьбе<sup>7</sup>.

А судьба этого «идеального чиновника» представляла весьма драматичной. Отказавшись поставить свою подпись на подложном документе, он не избежал преследования властей, вынужден был оставить службу по министерству юстиции и

---

<sup>6</sup> Ср.: «В это время вошел молодой чиновник и почтительно остановился с портфелем. Забота, труд выражались на его молодом и еще свежем лице. Видно было, что он недаром служил по особым порученьям. Это был один из числа тех немногих, который занимался делопроизводством *con amore*» [Гоголь, т. 7: 120].

<sup>7</sup> См., в частности, статью И. Аксакова «О служебной деятельности в России (письмо к чиновнику)», так и оставшуюся неопубликованной при его жизни [Аксаков 1952: 70–72].

перешел в министерство внутренних дел, которым управлял в те времена граф Л.А. Перовский. Именно Перовский предлагает в середине 1840-х гг. опальному Аксакову заняться изучением раскола и посылает его в Бессарабию (нынешнюю Молдавию). Тщательно изучив раскол, Аксаков высказывается в его защиту в ряде статей, чем навлекает на себя новое гонение. На вопросы Третьего отделения он отвечает словами, в которых поразительным образом узнается гоголевская интонация («... цель моя на службе ездить по России с поручениями и изучать ее во всех отношениях, не только по одному предмету возлагаемого на меня поручения» [Материалы по истории 1915: 108]). Пережив арест и получив освобождение, Иван Аксаков хлопочет о командировке в Малороссию, но получает назначение в Ярославль — и тоже в связи с делом изучения раскола. В марте 1849 г. Иван Аксаков отправляется из Абрамцева в ярославскую командировку, захватив на пути в Москву к Гоголю. С этого времени обращенные к отцу и сестрам письма его полны сведениями о работе комиссии и полученными им впечатлениями о старообрядцах. Очевидно, что многие из этих писем читались и Гоголю и в присутствии Гоголя. Вспомним, что 1849 г. — начало особо интенсивной работы Гоголя над новой редакцией второго тома. Поразительные встречаются порой совпадения. «Отец... я сохраняю аккуратно твои письма, — пишет Иван Аксаков отцу 29 сентября 1849 г. — Вот так бы надобно было объездить всю Россию (разумеется, не одному человеку) и такого рода описания было бы полезно прочесть нашему Министру... Каково разнообразие нашей беспредельной Руси!» [Аксаков 1994]. И Гоголь словно вторит ему в письме от 10–18 июля 1850 г., предположительно обращенном к тому самому графу Л.А. Перовскому, под началом которого служил Иван Аксаков:

Нам нужно живое, а не мертвое изображение России, — та существенная, говорящая ее география, начертанная сильным, живым слогом, которая поставила бы русского лицом к России < ... > Книга эта составляла давно предмет моих размышлений. Она зреет вместе с нынешним моим трудом и, может быть, в одно время с ним будет готова» [Гоголь 1937–1952, т. 14: 280].

Но именно здесь возникает весьма примечательная «интрига», стягивающая в единый узел и гоголевский план духовного просветления и преображения своих героев в продолжении поэмы, и те географические границы, которые этому воскрешению оказываются предопределены (а именно Сибирь), и, наконец, тема раскольников.

За восемь месяцев работы в Ярославской губернии Иван Аксаков сумел в подробностях обследовать не только положение раскольников, но и экономическое положение края. Об этом свидетельствует сохранившиеся по сей день его тетради, наполненные статистикой, песнями, преданиями, рисунками. Среди подготовленных им материалов — статья об одном из ответвлений старообрядцев — секте *странников*, или, как их в то время называли, *бегунов*, которую он вскоре публикует под названием «Краткая заметка о странниках и бегунах» [Русский архив. 1866: стлб. 627].

А далее происходит неожиданное: правительство, проигнорировав совершенную И.А. Аксаковым работу, делает конфиденциальный запрос по поводу написанной и читанной на публике поэмы «Бродяга» (отрывки из нее были напечатаны в «Московском Сборнике» за 1852 год) и, хотя и не находит в ней ничего предосудительного [Аксаков 1994], предлагает оставить ему литературное поприще как «отвлекающее от служебных занятий». Оскорбленный до глубины души Аксаков пишет ответь министерству и в конце апреля 1851 г. подает в отставку и получает ее.

Между тем, как бы ни относиться к реакции министерства, нельзя не признать, что была у министерства своя сермяжная правда. Поскольку повесть (точнее, поэма), носившая название «Бродяга», в которой ныне видится первый в России опыт народной русской эпопеи, предвещающий в этом смысле «Кому на Руси жить хорошо» Н.А. Некрасова [Осват 1989: 31], на этот раз художественными средствами преследовала ту цель, за которую Аксаков уже и прежде подвергался обструкции — а именно защиту интересов раскольников, и, более конкретно, по-видимому, наиболее заинтересовавшей его секты старообрядцев-странников, или бегунов, которых в народе называли еще и бродягами (так что название поэмы на деле было не столь

уж и невинным). Достаточно сопоставить ее сюжет, где рассказывается о крестьянине, «отправляющемся бродить вследствие какого-то безотчетного влечения» [там же], с размышлением Аксакова в статье о бегунах:

Независимо от идеи первоначального своего происхождения, секта странников обратилась в религиозное оправдание бродяжничества и бегства вообще. Бежал ли солдат из полку, крепостной мужик от барщины, молодая баба от мужа — все православные — они находили оправдание своему поступку в учении странническом, которое возводило бродяжничество в догмат, звание беглого в сан [Русский архив. 1866: стлб. 627].

И хотя статья эта опубликована была лишь в 1866 г., однако очень большая доля вероятности, что высказанные в ней соображения обсуждались в кругу Аксаковых в то самое время, когда у них часто гостил Гоголь.

Вся эта немного длинная предыстория важна мне была для того, чтобы показать возможный генезис не просто интереса Гоголя к староверам, который, собственно, очевиден, но и то, что этот интерес был подогрет деятельностью Ивана Аксакова, по-видимому, заставившей Гоголя присмотреться внимательнее также и к секте *бегунов*, о которых сам Гоголь, правда, конкретно не упоминает, но отголоски доктрины которых, как представляется, и являются во многом ключом для понимания так и не дописанного продолжения «Мертвых душ». Конечно, здесь мы вступаем уже в область некоторой умозрительной реконструкции, но тем важнее контекст, в которой эта реконструкция оказывается возможной.

### **Бегуны и легенда о Беловодье**

Бегуны были одним из беспоповских направлений старообрядчества. Они считали, что невозможно сохранить «истинную церковь», сохраняя отношения с «антихристовым» миром, а потому призывали бежать и скрываться от «антихристовых» властей. В основе этого учения, изложенного основоположниками секты Евфимием и Никитой Киселевым, лежало общее старообрядческое представление, что со времени реформы Ни-

кона начался век антихристов. Однако существенное расхождение бегунов с другими старообрядцами заключалось в том, что бегуны или странники объявляли воплощением антихриста не только и не столько царя и никонианскую церковь, сколько государственные законы и установления. Был один, исключавший какие бы то ни было компромиссы выход: бежать, уклоняясь от всех гражданских повинностей — видимых знаков власти антихристовой, иными словами, «не имети ни града, ни села, ни дома», перейти к конспиративному существованию, меняя пристанища и не даваясь в руки начальства [Чистов 1967: 241–243]. Сам Евфимий обрел себе в Пошехонских лесах первых последователей, скрывался затем в лесах галичских, а потом в окрестностях Ярославля, где и умер в 1792 году. По смерти его в роли наставницы выступила его спутница Ирина Фёдорова, которая перешла в село Сопелки на правом берегу Волги также недалеко от Ярославля. Это село с тех пор стало играть роль столицы бегунства; по его имени и секту стали называть «сопелковской». Именно сопелковское дело расследовал в конце 1840-х гг. Иван Аксаков.

В фольклоре русских крестьян XVII–XVIII веков существовала красивая легенда о Беловодье, стране с богатыми землями и природой, свободной от гнета бояр и «гонителей веры», где вдаль от мира живут святые праведники, где главенствует добродетель и справедливость. Страна эта сначала помещалась на Крайнем Севере, в «северных землях в Поморье, от реки великой Обь до устья Беловодной реки, и эта вода бела как молоко...». Впоследствии представления о местонахождении Беловодья менялись: страну эту искали в Сибири, на Алтае, в Китае, Монголии, Тибете, наконец, в Японии, с чем связано появление другого ее наименования — «Опоньское царство». Так и не найденная земля блаженного Беловодья смещалась в представлении русских крестьян все дальше в неосвоенные территории.

С середины 1820-х гг. Беловодье становится одной из наиболее обсуждаемых в обществе тем, что связано с сообщением приехавшего в Петербург из Томской губернии поселянина Бобылева, который донес министерству внутренних дел, что «на море», в Беловодье, живут старообрядцы числом до 500 000 человек и дани никому не платят. Что они осели на далеких остро-

вах Тихого океана, до которых можно было добраться, двигаясь от Бухтармы через Китай. Бобылев сообщил, что старообрядцы не прочь служить русскому царю. Министерство поверило страннику и выдало ему на посольские расходы 150 рублей. Однако он не доехал даже до сибирского генерал-губернатора и бесследно исчез [Чистов 1967: 239–240].

Упомянутая в официальной переписке легенда о Беловодье не переставала будоражить умы почти до начала XX века. А основными распространителями этой легенды стали, по вполне понятным причинам, члены секты «бегунов», или «странников», которые на протяжении всего XIX в. отправлялись на поиски этого царства Божьего на земле.

Отправлявшиеся на поиски Беловодья бегуны тайно снабжались особым путеводителем — «Путешественником», в котором содержался прямой призыв бежать на «райские острова» и подробная инструкция о том, каким путем следует добираться до Беловодья: Казань, Екатеринбург, Тюмень, Алтайские горы, Уймон. Это были листки в одну-две странички, исписанные крестьянской рукой и восходившие к распространившемуся со второй половины XVIII века в среде старообрядцев рукописному повествованию инока Марка из Топозерского монастыря Архангельской губернии, который в поисках «древнего благочестия» отправился на Восток. Добрался он до Китая, перешел степь Гоби и достиг Японии, где искомое благочестие обнаружил пребывающим в несказанном расцвете. А хранителями его он называл христиан «*ассирского языка*»<sup>8</sup>. Завершался рассказ описанием неземного благополучия. «В тамошних местах... светского суда не имеют; управляют народы и всех людей духовные власти. Тамо древа равны с высочайшими древами» [ср.: Мельников 1998].

---

<sup>8</sup> Существует также и научное объяснение, почему Беловодье с Севера, Сибири, Алтая, Китая оказалось в конечном счете вытесненным в японское пространство. Речь идет о так называемой несторианской «древней Церкви Востока». Беглые старообрядцы, столкнувшись в Азии с «ассирскими христианами», подхватили их рассказы о миссии в Японии, связав их с известной легендой о Беловодье, превратившейся теперь в опоньское царство [Селезнев 2006: 181–186].



### И снова «Мертвые души»

Согласимся, что в доктрине именно странников-бегунов было немало того, что в особенности могло привлечь работающего над своими «Мертвыми душами» Гоголя. В мирозерцании и идеологии этого крайне левого ответвления старообрядчества, связанного с распространением ставшей весьма популярной с конца 18 века легенды о Беловодье (она же в расширительном толковании — Опоньское царство) была та особенность, которая вообще дает возможность по-иному взглянуть на сам инцидент с покупкой мертвых душ — и тем самым на генезис поэмы.

Казалось бы, в учении бегунов мы имеем дело с одним из проявлений анархического утопизма, отрицающего государство. Но — что для нас очень важно — бегуны связывали наступление царства антихристового даже не столько во времена Никона, сколько с первыми всеобщими ревизиями податных душ, переписью податного населения.

Здесь мы доходим до той точки, где замысел гоголевской поэмы и доктрина бегунов неожиданно смыкается. Вспомним, что уже в первом томе поэмы Чичиков, скупающий мертвые души и в последних главах разоблаченный, объявлен перепуганным обществом антихристом. Во втором томе слух о народившемся антихристе, скупающем ревизские души, уже непосредственно приписывается раскольникам:

В другой части губерни<и> расшевелились раскольники. Кто-то пропустил между ним<и,> что народился антихрист, который и мертвым не дает покоя, скупая какие\* мертвые души. Каялись и грешили, и под видом изловить антихриста укокошили не антихристов. [Гоголь 1937–1952, т. 7: 118].

Но при этом многослойность и многосоставность поэмы позволяет взглянуть на проблему и несколько иначе. Это только по внешнему абрису Чичиков, скупающий мертвые души, — антихрист — роль, которая закрепляется за ним в массовом сознании и порожденной им легенде. А на самом деле Чичиков, скупая мертвые души, именно своим эпатирующим, анархическим, глумливым над помещиками актом вскрывает абсурд ре-

визии как таковой. А закрепленная за ним роль бродяги-пикаро, который при всей своей обходительности, нигде подолгу не находит пристанища, делает его дополнительно родственным сектантам-бегунам.

В этой перспективе смыкаются намеченные Гоголем для продолжения поэмы казалось бы гетерогенные ее моменты: Чичикова, мечтающего о жене с детишками в надежде создать свой маленький рай на земле — подобно тому, как и бегуны-сектанты, в отличие о мистических сект духоборов и молокан, утверждавших царствие божие внутри нас, по-крестьянски жаждали царства Божьего *на земле*. А также путь Чичикова, как и других персонажей его поэмы, в Сибирь — событийно объяснимый теми или иными конкретными обстоятельствами, но бытийно ставший определенным аналогом пути в Беловодье.

В истории с Гоголем, мечтавшим о своем и своих соплеменников духовном перерождении, случилось так, что легенда о Беловодье и стала тем мыслимым «маршрутом», к которому устремился его творческий взор, заставивший его перенести окончание действия «Мертвых душ» в Сибирь. Произошло ли то сознательно, или по — выражаясь словами Пушкина — по странному сближению витающих в воздухе идей, судить трудно. Да и практически невозможно. Хотя в силу всего выше изложенного исключить то, что Беловодье как страна, в которой живут по Божескому закону, как *почти* реализованная утопия, была в оптике Гоголя, тоже невозможно. Тем более, что второй и даже, скорее, третий том «Мертвых душ» и задумывался Гоголем во многом как дань утопическому мышлению [Дмитриева 2016: 338–345].

Для нас же здесь не менее важно и другое: не только для Гоголя, но и для русской литературы в целом Беловодье (Сибирь) становится именно тем местом, с которым связывается возможность духовного преображения и где крестьянская материальная утопия встречается с поиском «древлего благочестия», антиохийского древнего восточного православия, жития согласного с мыслию христовой [см.: Чистов 1967: 286]. Так, Салтыков-Щедрин в «Пошехонской старине» будет писать о ходивших в то время слухах о секте бегунов, которая «преходила от

деревни к деревне, взыскав высшего града». Так и отлучение от церкви Льва Толстого немедленно порождает слух, что он побывал в Беловодье, и делегация уральских казаков немедленно посетит в этой связи Ясную Поляну, хотя и возвратится оттуда разочарованной (Толстой этот слух не подтвердил). Беловодье описывает, как уже упоминалось выше, и Мельников-Печерский.

В последнее время Сибирь все более привлекает исследователей как пространство разных форм исторического и материального палимпсеста и культурного трансфера. Рискую впасть в народную этимологию, укажу тем не менее на еще один возможный, на этот раз топонимический трансфер. Маршрут уже упомянутого выше «Путешественика» инока Марка проходил через Бийск, Горноалтайский округ, Бухтарминскую и Уймонскую долины. Далее однако начиналась легендарная часть маршрута — неведомыми горными проходами в Китайское государство и после 44 дней пути — в Беловодье. В этой дальнейшей части маршрута географические названия представляли одну загадку за другой: Губань (Гоби?), Буран (Бурат-река?), Кукания и проч. Что касается последнего топонима, то, конечно, можно вспомнить, что, как указывает К.В. Чистов, есть близкие ему модификации: село Кукан Улатавского района или же Куканский хребет [Чистов 1967: 260]. Но не вправе ли мы услышать в топониме Кукания также и отголоски европейской страны Кокань (*rays de Cossagne*<sup>9</sup>), аналога русской *страны с молочными реками и кисельными берегами*?

О стране Кокань Жак Ле Гофф говорил как о «единственной средневековой утопии — не только потому, что она получила особое распространение в Средних Веках, но еще и по-

---

<sup>9</sup> Варианты слова «*cossagne*» можно найти во многих европейских языках, что свидетельствует о распространенности этого понятия: во французском «*soquaigne*», «*quoquaigne*», «*Cosaigne*», в итальянском «*Cuscagna*», «*Cuscagna*», в испанском «*Cusaña*», «*Cosaña*», «и т.д. Характерно, что слово «Кокань» встречается и в названиях реальных топонимов (деревня Коккенген (*Kokkengen*) в провинции Утрехт в Голландии, где, по легенде, колонисты пытались создать священное государство, местечко Куканья (*Cuscagna*) на пути из Рима в Лорето, знаменитое своим плодородием и красотой [см.: Силантьева 2006].

тому, что в изображении Кокани отразились важные моменты жизни человека того времени: проживание и питание, религия, хозяйственная и социальная сферы. Тексты об этой стране содержат «радикальную критику феодального общества... и его главных ценностей, на которых оно держится: деньги и работа» [Maguire 1994: 276–277]. Так и в тексте старофранцузского «Фаблю про Кокань» герой-рассказчик идет к Папе за покаянием, а тот отправляет его в чудесную благословенную страну — Кокань, в которой «plus on y dort, plus on y gagne» («чем больше спишь, тем больше получаешь» [см.: Benz 1974; Burat de Gurgy 1863; Hervilly 1898; Müller 1984]. Тезис о сне и ничегонеделании, которые становятся основным условием благополучия, неожиданно возвращают нас к гоголевскому персонажу Хлобуеву, прожигающему жизнь:

...почти всегда приходила к нему откуда-нибудь неожиданная помощь. <...> Благовейно признавал он тогда необъятное милосердие провиденья, служил благодарственный молебен и вновь начинал беспутную жизнь свою [Гоголь 1937–1952, т. 7: 88].

Внутренняя логика этого причудливого персонажа становится однако более понятной, если увидеть в ней отсвет той утопической мечты, которая легла в основу легенды о благословенной стране Кокань. И которая, по-видимому, эхом отразилась в той Куканьи, которая в маршруте «Путешественника» должна была стать этапом на пути обретения Беловодья, оно же — Опоньское царство.

\*\*\*

Тема бегунов, бежавших в Сибирь в поисках своего Беловодья, своего рода крестьянского рая на земле, «поддерживает» план духовного просветления и преображения героев в продолжении второго тома «Мертвых душ», известный нам по мемуарной литературе и по высказываниям самого Гоголя. Она же в определенном смысле проливает свет и на те географические границы, которые ему оказываются предопределены — а именно Сибирь, и, возможно, даже более конкретно Алтай (неслучайно открывающее второй том описание поместья Тен-

тетникова — «меловые горы, блиставшие белизною даже и в ненастное время, как бы освещало их вечное солнце» [Гоголь 1937–1952, т. 7: 8], почти повторяет изображение Алтайских гор в сделанном Гоголе конспекте из Палласа [Видуگیریте 2015: 185]<sup>10</sup>. Так что в определенном смысле можно сказать, что пристальный интерес в конце 1840-х гг. к Сибири работающего над продолжением «Мертвых душ» Гоголя шло параллельно все усиливающемуся интересу к теме раскольников. А для изображения драмы человеческой души ему понадобился своеобразный маршрут — от безымянного города N через Тьфуславь и — затем — Алтайские горы, меловая белизна которых отзовется в первой же главе второго тома — в гипотетическое Беловодье, ту самую утопию, которую он сначала хотел претворить в «Выбранных местах из переписки с друзьями», а затем в продолжении своей так и не оконченной, сожженной поэмы. И которая оказалась *утопией* в самом исконном значении этого слова — а именно местом, которого *нет*.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аксаков И. О служебной деятельности в России (письмо к чиновнику) // Человек. 1993. № 1. С. 70–72.
- Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856 / Издание подготовила Т. Ф. Пирожкова. (Серия «Литературные памятники»). М.: Наука, 1994. 653 с.
- Аксаков С. Т. История моего знакомства с Гоголем / Изд. подгот. Е. П. Населенко и Е. А. Смирнова. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. 294 с.
- Балакишина Ю. В. Была ли услышана «чистосердечная повесть» Н. В. Гоголя? История распространения «Авторской исповеди» в списках (К постановке проблемы) // Н. В. Гоголь: Материалы и исследования. Вып. 2. М.: ИМЛИ, 2009. С. 160–172.
- Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1953–1959.
- Бочаров С. Г. Генетическая память литературы. М.: РГГУ, 2012. 341 с.
- Бухарев А. М. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб.: тип. Мор. м-ва, 1860. 260 с.
- Видуگیریте И. Географическое воображение. Гоголь. Вильнюс: Вильнюсский ун-т, 2015. 294 с.

---

<sup>10</sup> Ср.: «Сверху Осиновой горы представляется грозный вид снежных Алтайских <гор>, называемых, по причине *вечной белизны*, белками. <...> Видна оттоле другая гора фигуры конической, коея верх подобен великой каменной пирамиде, превышающей облака» [14, т. 8, с. 339].

- Вишленкова Е. Человеческое разнообразие в локальной перспективе: “большие теории” и эмпирические знания (Казань, первая половина XIX века) // *Ab imperio*. 2009. № 3. С. 245–345.
- Выдержки из старых бумаг Остафьевского Архива. Письма к кн. П.А. Вяземскому // Русский архив. 1866. № 7. Стлб. 1081–1082.
- Гиппиус В. Гоголь; Зеньковский В. Н.В. Гоголь / Предисл., сост. Л. Аллена. СПб.: Logos, 1994. 343 с.
- Гоголь в воспоминаниях современников. М.: ГИХЛ, 1952. 719 с.
- Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников: В 3 т. М: ИМЛИ РАН, 2011–2013
- Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: В 14 т. <Б.м.>: Изд-во АН СССР, 1937–1952.
- [Гоголь Н.В.] Сочинения и письма Н.В. Гоголя: В 4 т. Издание П.А. Кулиша. СПб., в типографии императорской академии наук, 1857.
- [Гоголь Н.В.] Сочинения Николая Васильевича Гоголя, найденные после его смерти. Похождения Чичикова, или Мертвые души. Поэма Н.В. Гоголя. Том второй. (5 глав). М.: В Университетской Типографии, 1855. 304 с.
- Дмитриева Е. Продолжение «Мертвых душ»: специфика национальной утопии // *Острова любви БорФеда: Сборник к 90-летию Бориса Федоровича Егорова / ИРЛИ РАН; СПБНИИ РАН; Союз писателей Санкт-Петербурга; Ред.;сост. А. П. Дмитриев и П. С. Глушаков. СПб.: Издательство «Росток», 2016. С. 338–345.*
- Дмитриева Е. Е. «Мне нужно побольше прочесть о Сибири»: русский Запад versus российский Восток в мифопоэтике Гоголя // *Диалог культур: поэтика локального текста. Материалы IV Международной научной конференции. под редакцией П. В. Алексеева. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский университет, 2014. С. 134–144.*
- Дурылин С. Н. «Дело» об имуществе Гоголя // Н.В. Гоголь. Материалы и исследования: В 2 т. / Под ред. В. В. Гиппиуса. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936 (Литературный архив). С. 359–374.
- Зеньковский В. Н. В. Гоголь // Гиппиус В. Гоголь; Зеньковский В. Н. В. Гоголь. СПб.: Логос, 1994. С. 189–338.
- Манн Ю. В поисках живой души: «Мертвые души». Писатель–критика–читатель. 2-е изд., испр. и доп. М.: Книга, 1987. 350 с.
- Манн Ю. В. Зачем сожжен второй том «Мертвых душ»... // *Известия Российской академии наук. Сер. Лит. и яз. М., 2009. Т. 68. № 2. С. 42–47.*
- Манн Ю. В. Гоголь. Книга третья: Завершение пути. 1845–1852. М.: РГГУ, 2013. 496 с.
- Материалы по истории русской литературы и культуры. И. С. Аксаков в Ярославле. По неизданным письмам к нему С. Т. Аксакова и его семьи. Сообщил А. А. Дунин // *Русская мысль*. 1915 № 8. С. 89–131.
- Мельников П. И. (Андрей Печерский). В лесах. М.: Эксмо, 1998. 942 с.
- Образцов Ф., протоиерей. О Матфее Константиновский, протоиерей Ржевского собора (14 апреля 1857 г.) по моим воспоминаниям // *Тверские Епархиальные ведомости*. 1902. 1 марта. № 5. С. 128–147.

- Основат А. Л. И. С. Аксаков* // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т.1. М.: Изд. Советская энциклопедия, 1989. С. 29–32.
- Паламарчук П. Г.* Список уцелевших от сожжения рукописей Гоголя // Гоголь. История и современность. М.: Советская Россия, 1985. С. 484–493. Русский архив. 1866. № 4. Стлб. 627
- Селезнев Н.* Старообрядцы XVIII в. и «асирские христиане» Японии // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. Вып. XII. М.: Волшебная гора, 2006. С. 181–186.
- Силантьева О.Ю.* Страна Кокань и Шлараффия во французской и немецкой литературах XVIII–XIX вв.: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.03. М., 2006. 297 с.
- Смирнова-Россет А. О.* Дневник. Воспоминания / Изд. подгот. С. В. Житомирская. М.: Наука, 1989. 789 с.
- Строев А.Ф.* Мифы о Сибири в эпоху Просвещения // Сибирско-французский диалог XVII–XX веков и литературное освоение Сибири. Материалы международного научного семинара / Под ред. Е.Е. Дмитриевой, О.Б. Лебедевой, А. Ф. Строева. М.: ИМЛИ РАН, 2016. С. 33–48.
- Хетсо Г.* Что случилось со вторым томом Мертвых душ? // Scando-Slavica. 1989. Т. 35. P. 137–138.
- Хетсо Г.* Что случилось со вторым томом Мертвых душ? // Вопросы литературы. 1990. № 7. С. 128–139.
- Чижевский Д. И.* Неизвестный Гоголь // Чижевский Д. И. Избранное: В 3 т. Т. 3. М.: Русское зарубежье, Русский путь, 2007. С. 734–765.
- Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. 342 с.
- Benz E.* Das Recht auf Faulheit oder die Friedliche Beendigung des Klassenkampfes // Lafargue-Studien. Stuttgart : Editions Alpha, 1974. P. 91–108.
- Burat de Gurgy H.* Voyage au pays de Cogne. Paris : J. Vermot, 1863. 116 p.
- Hervilly E. d'.* A Cogne! Aventures de MM. Gabriel et Fricontin. Paris : A. Lemerre, 1898. 358 p.
- Kjetsaa G.* Soviet Views on Gogol Today // Literature, culture and society in the modern age: In honor of Joseph Frank. Part II. (Stanford Slavic Studies. Vol. 4:2). Stanford, 1992. P. 455–458.
- Kluge R.-D.* Sollte Çiçikov nach Sibirien verbannt werden? Mutmassungen über Fortsetzung und Schluss von N.V. Gogol's "Toten Seelen" // Tübinger geographische Studien. Festschrift für Adolf Karger. 1989. Heft 1. S. 447–451
- Le Goff J.* L'utopie médiévale: le pays de cogne // Revue européenne des sciences sociales. T. 27. № 85. Genève, 1989. P. 276–277.
- Maguire R. A.* Exploring Gogol. Stanford: Stanford U.P., 1994. 341 p.
- Müller M.* Das Schlaraffenland. Der Traum von Faulheit und Müßiggang. Wien: Edition Brandstätter, 1984. 186 p.
- Schreier H.* Gogol's religiöses Weltbild und sein literarisches Werk. Zur Antagonie zwischen Kunst und Tendenz. München: Sagner, 1977. 123 p.

*Павел Алексеев*

## АЛТАЙ В ВООБРАЖАЕМОЙ ГЕОГРАФИИ

Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО<sup>1</sup>

**Сведения об авторе:** Алексеев Павел Викторович (Горно-Алтайск, Россия) — доктор филологических наук, заведующий кафедрой русского языка и литературы Горно-Алтайского государственного университета.

**E-mail:** pavel.alekseev.gasu@gmail.com

ORCID 0000-0003-3680-1785

**Аннотация:** Статья посвящена исследованию концепта Алтай в воображаемой географии Ф. М. Достоевского 1870-х гг. Воображаемая география писателя представляется как живой процесс непрерывной семантизации и ресемантизации географических объектов. В статье рассматриваются два редких случая упоминания Алтая — в «Дневнике писателя» за 1873 год и в черновых набросках к роману «Подросток» (1875). Автор обращает внимание на то, что в обоих случаях топоним Алтай извлекается Достоевским из чужого поэтического текста: из poem Н.А. Некрасова «Княгиня Трубецкая» (1872) и «Княгиня М.Н. Волконская» (1873) и из стихотворения В.Г. Бенедиктова «Тост» (1845), причем оба текста объединены пафосом героики. В отклике на поэмы Некрасова Алтай фигурирует как «курьезное» пространство и как дополнительное наименование о каторге. Второй случай появления Алтая позволяет говорить о том, что в сознании Достоевского при работе над романом «Подросток» произошла определенная эволюция образа Алтая — в 1870-х годах это пространство ненадолго приобрело ценность в комплексе нравственных и психологических вопросов о будущем Российской империи.

**Ключевые слова:** Достоевский, ориентализм, Подросток, Дневник писателя, Алтай, Китай, империя, воображаемая география.

*Pavel Alekseev*

## ALTAI IN THE IMAGINARY GEOGRAPHY

OF F. M. DOSTOEVSKY

**Information about the author:** Pavel V. ALEKSEEV — Sc.D. in Philology, Head of Department of Russian language and literature, Gorno-Altai State University (Gorno-Altai, Russia).

---

<sup>1</sup> Статья опубликована при поддержке гранта РФФИ № 18-412-040004 и Правительства Республики Алтай.



E-mail: pavel.alekseev.gasu@gmail.com  
ORCID 0000-0003-3680-1785

**Abstract:** The article is devoted to the study of the Altai as concept of the imagined geography of F.M. Dostoevsky in the 1870s. The imagined geography of the writer is represented as a living process of continuous semantization and resemantization of geographical objects. Two rare cases of mentioning Altai in the “Writer’s Diary” (1873) and in rough drafts for the novel “The Adolescent” (1875) are considered in the article. The author draws attention to the fact that in both cases Altai is extracted by Dostoevsky from another’s poetic text: from N.A. Nekrasov’s poems “Princess Trubetskaya”(1872) and “Princess M.N. Volkonskaya”(1873) and from V.G. Benediktov’s poem “Toast” (1845), both texts are united by the pathos of heroics. In the “Writer’s Diary” Altai is used as a space of embarrassment for Nekrasov and as an additional reminder of the writer’s exile period. The second case of the use of the toponym Altai allows us to say that Dostoevsky’s mind, when working on the novel “The Adolescent”, has evolved: the Altai has gained value in a complex of moral and psychological issues on future of Russian Empire.

**Keywords:** Dostoevsky, Orientalism, The Adolescent, Writer’s Diary, Altai, China, Empire, imagined geographies.

Колониальный опыт европейских стран XVIII–XIX вв. сформировал уникальное географическое мышление: воображаемые проекции реальных географических объектов становились первичными даже при вполне реальном с ними взаимодействии в силу того, что главным было не само географическое пространство, а то, что оно значило для воспринимающего субъекта. «Запад», «Восток», «Азия», «Европа», «Восточная Европа», «Русский мир» — все это сначала идеологические концепты, а уже потом некоторая материальная данность земного шара, в которой перемещались и которую воспринимали настоящие и «диванные» путешественники<sup>2</sup>. В течение достаточно короткого исторического времени эти псевдо географические конструкции стали определять особенности не только поэтики

---

<sup>2</sup> Об этом, например, см.: [Андерсон 2016; Вульф 2003; Замятин 2008; Кивельсон 2012; Кирчанов 2015; Нойманн 2004; Саид 2012; Эткин, Уффельманн, Кукулин 2012; Чуркин 2014; Эткин 2016; Bassin 1991; Daniels, Lee 1996; Barnes, Gregory 1997; Todorova 2012].

и мировоззрения отдельных авторов, но и национальных нарративов европейских стран, независимо от степени их участия в колониальном процессе.

Воображаемая география отдельного писателя или всего национального дискурса, материализованная в словесности, — сложный объект изучения. С одной стороны, сложность в том, что реальные географические объекты не совпадают с их вообразенными образами в силу их мифологической природы и горячего стремления «белого человека» к оценочным суждениям и классификациям. С другой стороны, воображаемая география представляет собой живой, не прекращающийся аксиологический процесс семантизации и ресемантизации больших и малых географических объектов. В ходе этого процесса одни культурные ландшафты наделяются сверхзначимостью, другие — выпадают из воображаемого мира. Столицы государств и регионов прорастают на ментальных картах отдельно от своих стран и народов, империи теряют границы, растекаются по глобусу во всех направлениях, наслаиваются друг на друга, исчезают и появляются вновь, топосы оживают, наполняются амбивалентным содержанием и вступают в самые невообразимые отношения друг с другом.

В ряде научных публикаций проблемы воображаемой географии Ф.М. Достоевского рассматриваются в контексте эволюции русского ориентализма [Alekseev 2018; Габдуллина 2016; Алексеев 2017а; Алексеев 2017b; Алексеев 2017с; Алексеев 2016а; Алексеев 2016b], но этой, без сомнения, обширной теме пока не посвящено специальных монографических исследований. Именно в этом ракурсе, не претендуя на исчерпывающий разбор заявленной темы, я сконцентрируюсь на вопросе о том, каким образом Алтай (Алтайский горный округ Томской губернии) вписывался в геополитические и культурологические идеи Ф.М. Достоевского в 1870-е гг.

Алтай настолько малозначителен в художественном мире Достоевского, что до сих никому не приходило в голову использовать его в качестве ключа к геополитическим нарративам 1870-х годов. Действительно, в романах, новеллах, «Дневнике писателя» и письмах он повсеместно опирается на топос Сибири, подчеркивая его автобиографическую ценность, в письмах

многократно<sup>3</sup> мелькает Барнаул<sup>4</sup>, столица Алтайского горного округа, упоминаются другие сибирские топонимы, но вот сам Алтай как значимый объект художественного мира словно не существует (воображаемый Барнаул расположился в Сибири, как бы минуя Алтай). Это довольно странно, учитывая, что большое количество русских и европейских путешественников середины XIX — конца XIX вв. упоминали об Алтае как фронтальном регионе Российской империи. Но если рассмотреть Алтай (включающий и приграничные области с Цинской империей) на обширной воображаемой карте Достоевского 1870-х гг., обнаруживается, что этот внесистемный объект все-таки участвовал в формулировке важных ориенталистских концепций Достоевского-геополитика. Рассмотрим это подробнее.

Алтай остался в памяти писателя как промежуточный пункт, в котором он не задерживался надолго. Достоевский бывал здесь по разным причинам в семипалатинский период своей жизни (главное место его посещений, конечно, Барнаул, но нужно отметить также Змеиногорск и Локтевский сереброплавильный завод). Поездки из Семипалатинска в этом направлении и круг общения Достоевского хорошо известны по эпистолярно и воспоминаниям его знакомых [Врангель 1912; Гришаев 1985]. В сравнении с «диким», совершенно «азиатским» Семипалатинском Барнаул казался ему желанным местом — обилие образованных горных инженеров, бывавших не только в Петербурге, но и в Европе, придавало культурной жизни города некоторый лоск цивилизованности: здесь случались театральные постановки, аристократические посиделки и обсуждения современной литературы. Одним словом, имелись все предпосылки к тому, чтобы Алтай, единственно хорошо знакомая ему часть Сибири (исключая омскую каторгу), закрепился в сознании как литературный и геопоэтический факт. Однако топоним Алтай, словно продуманный минус-прием, упрямо не встречается ни в художественном творчестве Достоевского, ни

<sup>3</sup> Подсчитано, что Барнаул в письмах Ф.М. Достоевского фигурирует не менее 45 раз. См.: [Сафронова 2015: 82]

<sup>4</sup> Это позволяет некоторым исследователям говорить о «барнаулском мифе» [Десятов, Куляпин 2002] в контексте «сибирского текста» Достоевского [Анисимов 2010].

в его публицистике, ни в письмах. Это тем более странно, если учесть, что в Сибири, как считается, были сформированы многие важные особенности творческого метода писателя [Кирпотин 1959].

С одной стороны, это можно объяснить тем, что концепт Сибири для Достоевского был важен своей целостностью, и не было никакого смысла дробить его на составные части, мало что говорящие петербургскому читателю. Как справедливо отметил М. Бассин, Сибирь на протяжении всего XIX в. была не только «иностранной, но и виртуальной *terra incognita*»: это обстоятельство, по его мнению, давало волю воображению тех, кто принимался размышлять о русском Востоке и использовал его в качестве «полупрозрачного географического холста для того, что точно называлось «экстернализацией их частного видения» [Bassin 1991: 765].

Однажды выступив пространством, которое нельзя называть, чтобы не бросить тень на лица и события, послужившие фактической основой повествования, Алтай сохранил этот семантический ореол и в дальнейшем. Так, в рассказе «Вечный муж» (1869), который Достоевский писал в Дрездене, вспоминая параллельно адюльтер А.Е. Врангеля с женой А.Р. Гернгросса, начальника Алтайского горного округа, и, несомненно, в параллель — собственные отношения с М.Д. Исаевой, Алтай в роли художественного пространства не мог фигурировать по определению<sup>5</sup>.

Два редких исключения, когда топоним Алтая все-таки понадобился Достоевскому, связаны исключительно с чужими текстами. Первый случай — отклик Достоевского в «Дневни-

---

<sup>5</sup> Любовные перипетии А.Е. Врангеля, в которых вольно или невольно принимал участие Достоевский, вероятно, ассоциировались в его сознании с Алтаем и обещанием написать об этом роман. Так, в письме Врангелю от 9 марта 1857 г., откровенно передавая слухи о Х. (так они условно называли Екатерину Иосифовну Гернгросс), Достоевский словно делает наброски обещанного романа: «<...> меня, с самого 1-го моего приезда в Барнаул, в ноябре, поразило то, что она на меня смотрела и недоверчиво, и в то же время с некоторым любопытством <...> Еще в Семипалатинске я слышал, что всеобщая молва по Алтаю приписывает ей нового любовника». См.: [Достоевский 1972–1990. Т. 28: 272].

ке писателя» за 1873 год на поэмы Н.А. Некрасова «Княгиня Трубецкая» (1872) и «Княгиня М.Н. Волконская» (1873), посвященные женам декабристов, которые последовали за своими мужьями в Сибирь. Достоевский критикует поэмы за художественную и фактическую недостоверность, приводя в пример цитаты из текста, где и появляется топоним «Алтай»<sup>6</sup>:

<...>Знает ли, например, маститый поэт наш, что никакая женщина, даже преисполненная первейшими гражданскими чувствами, приявшая, чтобы свидеться с несчастным мужем, столько трудов, проехавшая шесть тысяч верст в телеге и “узнавшая прелесть телеги”, слетевшая, как вы сами уверяете, “с высокой вершины Алтая” (что, впрочем, совсем уже невозможно), — знаете ли вы, поэт, что эта женщина ни за что не поцелует сначала цепей любимого человека, а поцелует непременно сначала его самого [Достоевский 1972–1990. Т. 21: 73].

Достоевский позиционирует себя как знатока психологии каторжников и их жен, а также алтайского ландшафта, который он, в отличие от Некрасова, видел своими глазами. Поэтому Алтай в этом эпизоде — пространство некрасовского «поэтического» курьеза и дополнительное напоминание о ссылном прошлом писателя, взявшегося за публицистику в форме дневника в редактируемом им же журнале «Гражданин». С первого выпуска «Дневника писателя» тема Сибири стала эксплуатироваться Достоевским для формирования пафоса предельной откровенности — таково требование жанра. В последующих выпусках рубрики, а затем и в отдельных изданиях «Дневника писателя» образ Сибири будет почти целиком зависеть от темы ссылки, за редким исключением, когда поднимался вопрос о будущем величии Российской империи, основанном на богатствах сибирского края:

---

<sup>6</sup> В записных тетрадах 1872–1875 гг. обнаруживается еще одна запись, обращенная к контексту поэм Некрасова и откликов на него в современной печати: «Буренина очень тонкие отметки, но допускает возможность поклониться и вершине Алтая». См.: [Достоевский 1972–1990. Т. 21: 255].

...миссия наша цивилизаторская в Азии подкупит наш дух и увлечет нас туда, только бы началось движение. Постройте только две железные дороги, начните с того, — одну в Сибирь, а другую в Среднюю Азию, и увидите тотчас последствия [Достоевский 1972–1990. Т. 27: 37].

В таких контекстах образ Алтая решительно поглощался целостным образом Сибири.

В последние месяцы работы в журнале князя В.П. Мещерского Достоевский начал собирать материалы для романа, который вскоре будет издан под названием «Подросток» (1875). Нетрудно увидеть многочисленные идейные и тематические переключки сделанных набросков с дискурсом «Дневника писателя». В этих черновых записях и появляется второе значимое упоминание Алтая, которое позволяет говорить о том, что в период 1874–1875-х годов алтайский фронт осмысливается в проблемном поле будущего великой империи.

Достоевский делает следующую зарисовку (приведем для удобства цитату целиком с сохранением орфографии и пунктуации):

А теперь на извозчика, Петя! за мной, остальные семь рублей после обеда.

Чудный край, через Алтай

Бросив локоть<sup>7</sup> на Китай,

Темя вспр-р-рыснув океаном...

— Не сметь, не сметь! — завопил Ламберт.

— В Балте ребра, пять к Балканам

Мощный тянется Гигант! —

докончил длинный уже на лестнице.

Ламберт даже было погнался за ним. Дело в том, что длинный прочел эти стихи, как бы танцуя польку, и шел притопывая и припрыгивая. Ламберт, впрочем, остановился и не погнался.

---

<sup>7</sup> В заметках, планах и набросках 1875 г. «Локоть» написано с заглавной буквы. Кроме элементарной ошибки, объяснить этот факт можно также невольным воспоминанием о посещении Локтя — изгиба р. Аля, на которой располагался Локтевский сереброплавильный завод в Алтайском горном округе [Достоевский 1972–1990. Т. 16: 421].

<...>

Это Пушкина стихи? — спросил он меня яростно, вот этот локоть... ребро, горне?

— Нет, не Пушкина, не знаю чьи, только не Пушкина.

— Э, всё равно! К черту!.. Это подлые стихи. Это всё ужасная дрянь, ты не поверишь, какая дрянь. Веришь, этот высокий мерзавец мучал меня дня три тому в хорошем обществе. Стоит передо мной, руку в бок и говорит эти стихи, не смеясь, и раз семьдесят говорил стихи и притопывает [Достоевский 1972–1990. Т. 17: 117].

В этом эпизоде Алтай также фигурирует в рамках цитаты из чужого поэтического текста, имеющего отношение к пафосу героини: Достоевский неточно цитирует стихотворение «Гост» В.Г. Бенедиктова. Впервые оно было опубликовано в альманахе «Метеор на 1845 год», но, как считается, автор «Подростка» мог увидеть эти строки в «Заметках провинциального философа» Н. Шелгунова, опубликованных в 13-м номере «Недели» за 1874 год [Достоевский 1972–1990. Т. 16: 425]. Столь пафосное антропоморфное представление Российской империи не раз было предметом насмешек со стороны свободомыслящих критиков и писателей (В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, И.И. Панаева), которые видели в таких восхвалениях больше лести, чем смысла. В 1830-е гг. В.Г. Бенедиктова часто сравнивали с А.С. Пушкиным, возлагая большие надежды на его яркий поэтический талант, но с середины 1840-х гг., в том числе после язвительных отзывов В.Г. Белинского, слава поэта значительно померкла, и он стал олицетворением второсортной литературы «средних кружков бюрократического населения Петербурга» [Белинский 1953–1959. Т. 5: 349].

В рецензии на альманах «Метеор», Белинский из всех слабых, бессмысленных и эпигонских стихотворений подробно остановился только на стихотворении «Гост». Отзыв полон колких замечаний, и главные претензии, по-видимому, заключались в невообразимой выпренности и по-восточному чрезмерной сложности риторических конструкций<sup>8</sup>. Белинский

---

<sup>8</sup> В этом сборнике Бенедиктов, кроме «Госта», опубликовал также отрывки из цикла «Крымские виды» («Пещеры», «Бахчисарай», «Горы»), написанного в приторном «восточном» духе. Если в ори-

не скупится на иронию: «молниеносными чертами рисует потом поэт анатомию и географию России», «потом поэт, пришед в восторг, предлагает выпить сока дум и спирта мыслей», «жалеем, что не смогли выписать этого дивного дифирамба вполне» [Белинский 1953–1959. Т. 9: 44–45]. И далее критик выписывает те же строки, что позднее обратили на себя внимание и Достоевского, только выделяя курсивом наиболее неудачные места и комментируя восклицательным и вопросительным знаками:

Чудный край! Через Алтай  
Бросив *локоть* на Китай,  
*Темя* *впрыснув* океаном,  
В Балт *ребром*, *плечом* в Атлант (!).  
В полюс *лбом*, пятой к Балканам —  
Мощный *тянется* (!) гигант.

В черновике Достоевского эти слова предназначались для декламации в балаганном ключе — «как бы танцуя польку», «притопывая и припрыгивая». Белинский также обратил внимание на то, что у Бенедиктова «все миры танцуют» — в ритмическом имперском восторге поэт расширяет образ гигантской Российской империи до вселенского масштаба:

Пьем в сей час благословенной  
За здоровье всей вселенной,  
В честь и славу всех миров —  
До пределов, где созвездья  
Щедро сыплют без возмездья  
Света вечного дары, —  
Где горит сей огонь всемирной  
Будто люстры в зале пирной,  
Где танцуют все миры <...>  
[Метеор 1845: 8].

---

ентальных стихотворениях восточных слог был уместен, то имперская экзальтация «Тоста» в этом контексте не могла не произвести на Белинского комическое впечатление.



Достоевского, судя по всему, в тот момент не смущала литературная репутация Бенедиктова и его текста. Напротив, антропоморфный образ империи был прочитан им без всякой иронии, и я думаю, что в этом заметно развитие имперских и верноподданнических тем стихотворений, написанных в Семипалатинске («На европейские события в 1854 году» (1854), «На первое июля 1855 года» (1855) и «Умолкла грозная война <На коронацию и заключение мира>» (1856)). Накаляя патриотический восторг, Достоевский описывает Петра I как «самодержавного гиганта» [Достоевский 1972–1990. Т. 2: 409], Россию как «исполина» [Достоевский 1972–1990. Т. 2: 407], а европейские державы как школьников-шалунов, и с апломбом обращается к ним совершенно в духе стихотворения «Клеветникам России» (1831) А. С. Пушкина:

Не вам судьбы России разбирать!  
Неясны вам ее предназначенья!  
Восток — ее! К ней руки простирайте  
Не устают мильоны поколений.  
И властвуя над Азией глубокой,  
Она всему младую жизнь дает,  
И возрожденье древнего Востока  
(Так бог велел!) Россией настанет.  
То внове Русь, то подданство царя,  
Грядущего роскошная заря!

[Достоевский 1972–1990. Т. 2: 405].

Образ «тянущегося гиганта» чрезвычайно понравился Достоевскому: в дальнейшем он возникает в записях литературно-критического и публицистического характера из записных тетрадей 1872–1875 гг.: «“Чудный край, через Алтай” и т.д. — в этих стихах, в которых есть как бы нечто танцующее, изображено величие России» [Достоевский 1972–1990. Т. 21: 263], и в записной тетради 1875–1876-х гг., где фраза «чудный край через Алтай» вписана на полях рядом с текстом «К. Аксаков. Народ перейдет разврат» [Достоевский 1972–1990. Т. 24: 145].

В мартовском выпуске «Дневника писателя» за 1877 год, за месяц до начала русско-турецкой войны, Достоевский снова

вернулся к вопросу о необходимости завоевания Константинополя, используя код «гигантизма»:

Да, он должен быть наш не с одной точки зрения знаменитого порта, пролива, «средоточия вселенной», «пупа земли», не с точки зрения давно признанной необходимости такому огромному великану как Россия выйти наконец из запертой своей комнаты, в которой он уже дорос до потолка, на простор, дохнуть вольным воздухом морей и океанов [Достоевский 1972–1990. Т. 25: 67].

Вероятно, роль Российской империи писатель мыслил вполне определенно — как провиденциальный источник спасения не только народов Российской империи, но также всего христианского мира. Другой вопрос — соответствовал ли этот пафос художественному миру «Подростка»?

В окончательной редакции эпизод в квартире Ламберта остался структурно тем же, но содержательно изменился: «подлые» стихи, которые Андреев («длинный», «*dadais*»), приплясывая, вызывающе читал, чтобы вывести из себя хозяина квартиры, в итоге были заменены на более нейтральный возглас на французском языке: «*Ohé, Lambert! Où est Lambert, as-tu vu Lambert?*» [Достоевский 1972–1990. Т. 13: 347]. Эта замена могла произойти также по цензурным соображениям: в устах «несчастливого» хулигана Андреева гротескно-телесный образ Российской империи в преддверии балканского кризиса и русско-турецкой волны 1877–1878 гг. вполне мог сойти за карикатуру, в основе которой — критика имперских амбиций Александра II. В этом случае религиозно-философские мысли автора могли быть превратно поняты, а образ Андреева получал излишнюю политическую ангажированность и мог спровоцировать новый виток обвинений в глумлении над молодежью, как это случилось после выхода романа «Бесы» (1871–1872).

Как это часто бывало у Достоевского, авторские мысли воспроизводит не протагонист, а второстепенный, далеко не симпатичный персонаж. Андреев играет малозначительную роль в мире «Подростка». Это — прекрасно образованный верзилахулиган с грязными руками, в грязной и рваной одежде, склонный к суициду, агрессивный и эпатарующий своими криками

добропорядочных господ. Вместе с Тришатовым он олицетворяет один из типов «потерянного поколения» 1860-х гг., испорченного дурным, по мнению писателя, влиянием французских социалистов и атеистов.

Почему Достоевский планировал вложить близкое ему описание Российской империи в уста столь ничтожного персонажа?

Во-первых, для Достоевского величие империи напрямую связано с нравственным преображением человека, наступающим после осознания своей греховности — только это является безусловным основанием мессианских претензий. Андреев и Тришатов вполне осознают глубину своего падения: ночами первый плачет, а второй мечтает сочинить оперу на сюжет из «Фауста» («Нет прощения, Гретхен, нет здесь тебе прощения!» [Достоевский 1972–1990. Т. 13: 352]). Интересно, что вторая выходка «Ohé, Lambert!» Андреева связана с французским языком и поляками в эпизоде посещения ресторана: юный бездельник едва не бросился с кулаками на поляков, коверкающих имя французского депутата Мадье де Монжо. Учитывая, что образы поляков у Достоевского, принципиально отрицательные<sup>9</sup>, эпатаж Андреева должен быть прочитан как недостойное поведение, скрывающее вполне достойные намерения.

По мысли Достоевского, отсутствие нравственных ориентиров способствует вырождению поколения, появлению жажды власти и богатства — эта мысль реализована в творчестве Достоевского мотивными комплексами, связанными с именами Наполеона, Ротшильда и арабского пророка Магомета. Католик Ламберт со своей французской любовницей Альфонсиной вполне вписывается в эту парадигму. Еще со времен пансиона Тушара Ламберт пытался совратить Аркадия, и в ходе развития романного сюжета «Подростка» не оставляет попыток это осуществить. Ламберт и ему подобные (например, «рябой») не дают Андрееву и Тришатову вступить на путь

---

<sup>9</sup> Типологически сходные отрицательные образы поляков Мусьяловича и Врублевского, коверкающих язык в пространстве питейного дома, появятся позднее в романе «Братья Карамазовы». Во всем это антипольском дискурсе ощущается влияние реакционного идеолога М.Н. Каткова.

исправления — в январском номере «Дневника писателя» за 1876 год Достоевский наградит их весьма грубой характеристикой: «Всё это выкидыши общества, “случайные” члены “случайных” семей» [Достоевский 1972–1990. Т. 22: 8]. Однако в ценностной иерархии Достоевского они занимают более высокое место, чем поляки и французы: будучи противоречивыми и способными на благородные мысли и поступки, Андреев и Тришатов помогают автору доказать близкую славянофилам мысль о тлетворном влиянии Европы на послепетровскую Россию.

Незадолго до начала работы над «Подростком» Достоевский был чрезвычайно взволнован идеей Н.Я. Данилевского, автора книги «Россия и Европа» (1871), завоевать Константинополь и образовать вокруг этой заветной мечты имперцев [Алексеев 2015. С. 82–83]), религиозных фанатиков и панславянских мечтателей конфедерацию православных народов — гиганта, который бы возлегал на карте мира и постепенно подмял под себя весь мир. В марте 1869 г. Достоевский писал Н.Н. Страхову о печатающейся в «Заре» книге «Россия и Европа»:

Статья же Данилевского, в моих глазах, становится все более и более важною и капитальною <...>. Она до того совпала с моими собственными выводами и убеждениями, что я даже изумляюсь на иных страницах сходству выводов <...>. Потому еще жажду читать эту статью, что сомневаюсь несколько, и со страхом, об окончательном выводе; я все еще не уверен, что Данилевский укажет в *полной силе* (курсив автора — П.А.) окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого и которого начало заключается в нашем родном православии...» [Достоевский 1972–1990. Т. 29. Ч. 1: 30].

Русская идея Достоевского, описывающая «дух» русского народа и его историческую миссию, есть таким образом, обязательный сплав православия и имперскости. Только в такой формуле русский народ, по мысли Достоевского, обретает нравственные начала и право их ретрансляции вовне (на Запад, за Балканы, и на Восток — в Среднюю Азию и Китай). До-

стоевский был абсолютно убежден сам и стремился убедить своих читателей в том, что и славянские народы, и весь мир будут в выигрыше от этого религиозно-имперского сюжета. Образы «потерянного поколения» в «Подростке» оказывались весьма кстати: автор «Преступления и Наказания» и «Бесов» не упускает очередной возможности вывести такие типы персонажей, которые бы составили портрет молодежи, не ведающей о своем истинном предназначении.

Вторая причина того, что именно Андреев должен был ввести мотив антропоморфной империи в текст «Подростка» связана с разработкой Достоевским исконно русских народных типов. Андреев и Тришатов — персонажи, которые олицетворяют не только потерянное в безверии поколение, но и (структурно) такие типы традиционной русской смеховой культуры как скоморохи и юродивые. Код юродивого прописан во всем образе Андреева — и в наличии грязного рванья, которого тот отнюдь не стесняется, и в манере совершать поступки «под личиной глупости и шутовства» (Андреев говорит преимущественно по-французски, специально коверкая слова, как бы передразнивая русских дам, отдыхающих на минеральных водах), и в публичном шокирующем поведении, и в провозглашении загадочных отрывистых фраз, на первый взгляд мало согласованных между собой, но имеющих прямое отношение к неким «глубоким смыслам».

В этом контексте аллюзия на имперскую мощь, скрытая за образом «прекрасного края», вложенная в уста юродивого, может быть понята как внезапное и прямое провозглашение авторской интенции: Россия не формируется, что являлось бы процессом внутреннего собирания, а пробуждается. России интересны не столько фронтальные топосы, сколько их направленность.

Алтай, а не более крупный объект — Сибирь, в этой художественно-идеологической конструкции возник вполне закономерно, поскольку мог быть описан как более точечный объект воображаемой географии Достоевского, через который «мощному гиганту» удобнее «бросить локоть» и приготовить сокрушить неправославный мир так же, как крушит головы юродивый Андреев. Топоним Алтай возник — и тут же исчез,

поскольку в середине 1870-х гг. более актуальным стал балканский фронт, намного более удобный для визионерского провозглашения мессианских идеологией православной империи.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеев П.В.* Концептосфера ориентального дискурса в русской литературе первой половины XIX в.: от А. С. Пушкина к Ф. М. Достоевскому. Томск: Издательство Томского университета, 2015. 348 с.
- Алексеев П.В.* Достоевский и Китай: к постановке имагологической проблемы // Диалог культур: поэтика локального текста. Материалы V Международной научной конференции. В 2 т. Т. 1. 2016. С. 38–52 (а).
- Алексеев П.В.* Восток в творческом сознании Ф.М. Достоевского периода Крымской войны // Имагология и компаративистика. 2016. № 1 (5). С. 30–43 (b).
- Алексеев П.В.* Ф.М. Достоевский и Восток. Горно-Алтайск: Библиотечно-издательский центр ГАГУ, 2017. 152 с. (а)
- Алексеев П.В.* «Константинополь должен быть наш»: провиденциальные мотивы в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 6 (67). С. 447–448 (b).
- Алексеев П.В.* «Китайское» вступление к «Дневнику писателя» Ф.М. Достоевского // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2017. № 49. С. 98–112 (с).
- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. Москва: Кучково поле, 2016. 413 с.
- Сибирский текст в национальном сюжетном пространстве: коллективная монография / Отв. ред. К. В. Анисимов. Красноярск: СФУ, 2010.
- Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: АН СССР, 1953–1959.
- Врангель А. Е.* Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири 1854–56 гг. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1912. 221 с.
- Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003. 560 с.
- Габдуллина В.И.* «Азиатская наша Россия»: геополитика по Достоевскому // Геопоэтика писателей Сибири и Алтая. Барнаул: Изд-во АлтГПУ, 2016. С. 31–37.
- Гришаев В. Ф.* К пребыванию Достоевского на Алтае // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 6. Л.: Наука, 1985. С. 192–200.
- Десятов В.В., Куляпин А.И.* Барнаульский миф в русской литературе // Алтайский текст в русской культуре. Вып. 1. Барнаул: Издательство Алтайского университета, 2002. С. 6–11.
- Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
- Замятин Д.Н.* Моделирование образов историко-культурной территории: методологические и теоретические подходы. М.: Российский научно-

- исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва, 2008. 759 с.
- Зорин А.Л. Кормя двуглавого орла...: Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX в. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 414 с.
- Кивельсон В. Картографии царства: Земля и ее значения в России XVII века. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 360 с.
- Кирпотин В.В. В Сибири, по местам Достоевского // Октябрь. 1959. Кн. 4. С. 208–223.
- Кирчанов М.В. Теоретические основы современной американской культурной географии // Географический вестник. 2015. № 1. С. 4–13.
- Метеор, на 1845 год. СПб.: Типография Отдельного Корпуса Внутренней Стражи, 1845. 178 с.
- Нойманн И. Б. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004. 335 с.
- Саид Э. Культура и империализм. СПб.: Владимир Даль, 2012. 735 с.
- Сафронова Е. Ю. Ф. М. Достоевский: «Желаю в Барнаул», «именно в Барнаул»: к 160-летию первого визита писателя // Сибирский филологический журнал. 2015. № 4. С. 76–85.
- Чуркин М. К. Сибирь в «воображаемой географии»: к вопросу о современном научно-исследовательском дискурсе // Вестник Омского университета. Серия: Исторические науки. 2014. № 2 (2). С. 81–85.
- Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое Литературное Обозрение, 2016. 441 с.
- [Эткинд А., Уффельманн Д., Кукулин И. (ред.) Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России: Сборник статей / Под ред. А. Эткинда, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое Литературное Обозрение, 2012. 951 с.
- Alekseev P.V. The Image of Germany in a Writer's Diary by Fyodor Dostoevsky // Имагология и компаративистика. 2018. № 9. С. 67–79.
- [Barnes T., Gregory D. (ed.) Reading human geography: the poetics and politics of inquiry / Ed. by T. Barnes, D. Gregory. London: Arnold, 1997.
- Bassin M. Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century // The American Historical Review. 1991. Vol. 96. No. 3. P. 763–794.
- [Daniels S., Lee R. (ed.) Exploring human geography: a reader / Ed. by S. Daniels, Roger Lee. London: Arnold, 1996.
- Todorova M. Imagining the Balkans. New York: Oxford Univ. Press, 2012. 273 p.

*Дани Савелли*

**АЛТАЙ КАК ПРОСТРАНСТВО РЕЛИГИОЗНОГО  
ТРАНСФЕРА В ПОНИМАНИИ НИКОЛАЯ РЕРИХА  
(ОТ ШАМБАЛЫ ДО БЕЛОВОДЬЯ,  
ОТ БУДДИЗМА ДО ТЕОСОФИИ)**

**Сведения об авторе:** Дани Савелли — доцент Университета им. Жана Жореса (Тулуза), главный редактор журнала «*Slavica Occitania*». Ее исследования сосредоточены на проблеме ориентализма в русской литературе и философии. Автор работы «Борис Пильняк в Японии. 1926» (в кн.: *Пильняк Б. Корни японского солнца. М. Три Квадрата. 2004*); в 2011 г. вместе с А.И. Андреевым издала сборник статей «Рерихи. Мифы и факты» (СПб. Нестор История. 2011).

**E-mail:** dany.savelli@wanadoo.fr

**ORCID :** 0000-0001-9635-496X

**Аннотация:** В своих рассказах о путешествии, которые художник и мистик Николай Рерих (1874–1947) опубликовал сразу же после своей экспедиции в Высокогорную Азию (1924–1928), он выдвинул предположение, что легенда о Беловодье, в которой Алтай представляется сказочным краем, имеет своим истоком миф о Шамбале.

Эта смелая гипотеза, в которой легенда, поддерживаемая в основном представителями старообрядчества (раскольниками), оказывается соположенной с эсхатологическим мифом, созданным тибетскими буддистами, вызвала интерес немалого количества известных фольклористов и этнографов.

Но именно этот факт и не может не вызвать удивления. Квизилитургические заметки Рериха вовсе не отвечают критериям научного текста. В равной степени и пребывание художника на Алтае в августе 1926 г. не имеет ничего общего с полевой экспедицией. Знакомство с биографией и трудами художника не оставляет сомнения, что его экспедиция в Высокогорную Азию, частью которой стало и его пребывание на Алтае, отвечала на самом деле прежде всего его потребности мистических исканий. Именно поэтому идентификацию *Беловодья* с *Шамбалой* правильнее было бы рассматривать в свете теософии, которая проповедует тождество Христа и Майтреи, будущего Будды, равно как и изначальное единство всех религий (хотя и полагает при этом происхождение христианства от буддизма). Николай Рерих и его жена Елена взяли на вооружение многие элементы теософии, создавая собственное религиозно-философское учение Агни-Йога (Живая этика), которое однако заметно вобрало в себя также элементы славянофильства, окрашенного в патриоти-



ческие тона: наступление Новой эры, которое возвещается в текстах Рериха, вряд ли можно осмыслить вне контекста создания Новой Страны, которая есть одновременно и Россия, утраченная в 1917 г. (Рерихи эмигрировали из России во время революции), и Россия словно восставшая из пепла, скинувшая с себя оковы «западного ига», достойная стать центром буддизма.

Благодаря своему горному рельефу, относительной близости к Тибету, благодаря своему статусу колыбели человечества, признанному некоторыми археологами XIX века, наконец, благодаря своему христианско-буддистскому синкретизму, который, по мысли Рериха, осуществился на Алтае в 1904 г., когда там возникло местное миллениаристское движение *ак-жан* («белая вера»), именно Алтай должен был стать залогом той миссии, которую России суждено исполнить в отношении Азии. Иными словами, эта область (то есть Алтай) провиденциально мыслилась Рерихом как русский субститут «таинственного Тибета», который Елена Блаватская считала местом пребывания махатм — высших (возвышенных), вездесущих и всемогущих существ.

Тем самым встает вопрос о том, почему тезис о тибетском происхождении Беловодья оказался столь привлекательным, причем не только для адептов новых религиозных движений, получивших такое распространение на Алтае. Мы попытаемся ответить на этот вопрос не выдвигая объективные (научные) доводы в поддержку гипотезы Рериха, но апеллируя к тем трем феноменам, которые «сыграли ей на руку»: речь пойдет о древнейшем представлении об Алтае как о земле обетованной; о восприятии Агни-Йоги советской интеллигенцией начиная с хрущевских времен; наконец, о том воздействии, которое оказала приписанная Алтаю рериховской утопией роль на восприятие этого региона и, в частности, на его развитие как области туристической.

**Ключевые слова:** Алтай, Н.К. Рерих, утопия, Беловодье, Шамбала, теософия, буддизм

*Dany Savelli*

ALTAÏ AS FIELD OF RELIGIOUS TRANSFERS ACCORDING  
TO NICHOLAS ROERICH  
(FROM SHAMBHALA TO THE KINGDOM OF THE WHITE  
WATERS, FROM BUDDHISM TO THEOSOPHY)

**Information about the author:** Dany SAVELLI is assistant professor in Russian Literature and Civilisation at Toulouse University. She earned her Ph.D. in Comparative Literature in 1994. She is particularly interested in the imaginary portrayal of Asia (Mongolia, China, Japan, and Tibet) in Russian literature, arts and thought. After editing *The Presence of Buddhism*

in *Russia* in 2005, she focused on researching about the Russian painter and mystic Nikolai Roerich. In 2011, together with the Russian historian Alexander Andreyev, she edited *The Roerichs: Between Facts and Myths* (in Russian). In 2019, she was the editor of a second collection of articles devoted to Roerich *Around Nicholas Roerich: Art, Esotericism, Orientalism and Politics*.

**E-mail:** dany.savelli@wanadoo.fr

ORCID : 0000-0001-9635-496X

**Abstract:** In the travel accounts he published the day after his expedition to Central Asia (1924–1928), the painter and mystic Nicholas Roerich (1874–1947) suggests that the legend of the Kingdom of the White Waters (*Belovodë*), in which the Altai has long been considered a fabulous land, is said to have originated from the myth of Shambhala. This audacious rapprochement between a legend peddled mainly by schismatics of Russian orthodoxy (“Old Believers”) and an eschatological myth conveyed by Tibetan Buddhists has aroused the interest of several renowned folklorists and ethnologists. One may be surprised by this. As a matter of fact, Roerich’s travel accounts in no way meet the criteria required for scientific texts, just as the painter’s stay in the Altai (August 1926) hardly corresponds to a “terrain”. A brief review of the artist’s biographical data and texts leaves no room for doubt about the fact that the expedition to Central Asia, of which the stay in Altai is part, answered above all to a mystical quest. It also shows that the identification of *Belovodë* and Shambhala must be interpreted in the light of Theosophy, which professes the identification of Christ with Maitreya, the Buddha of the Future, as well as the primary unity of the religions (while affirming, however, that Christianity proceeds from Buddhism). Nicholas Roerich and his wife Elena have incorporated these different elements into their own spiritual teaching (Agni Yoga) while adding an important patriotic dimension, tinged with Slavophilia: the advent of the New Era, which the painter’s writings make a point of announcing, is inseparable from the edification of a New Country (*Novaja Strana*), which is both Russia lost in 1917 (the Roerichs emigrated during the revolution) and a magnified Russia, freed from the “Western yoke” and worthy of being at the head of the Buddhist world.

By its mountainous relief, by its (relative) proximity to Tibet, by its status as the cradle of humanity recognized by some archaeologists in the 19th century and finally by the Christian-Buddhist syncretism which, in Roerich’s eyes, has been operating there since the appearance in 1904 of a local millenarian religious movement (called *Ak T’an*), the Altai gives credence to Russia’s alleged mission in Asia. In other words, this region providentially presents itself as a Russian substitute for the “mysterious Tibet” in which Mme Blavatsky located the headquarters of higher, omnipotent and omniscient entities, the Mahatmas.

This raises the question of the seduction of attributing a Tibetan origin to the *Belovodë* far beyond the followers of the New Religious Movements present in number in the Altai.

In this article, I try to answer this question not by putting forward objective (scientific) reasons likely to validate Roerich's "hypothesis", but by recalling three phenomena that have played in its favour: first of all, the very ancient perception of the Altai as a paradise land; then the reception of Agni Yoga among Soviet intellectuals from the Khrushchevian period onwards; finally, the impact of the importance attributed to the Altai in the Roerich's Utopia on the image of this region and, by ricochet, on its touristic and economic development.

**Keywords:** Altai, Nicholas Roerich, utopia, Kingdom of the White Waters (*Belovod'e*), Shambhala, Theosophy, Buddhism

В своих книгах «Алтай-Гималаи» и «Шамбала. Сердце Азии»<sup>1</sup>, опубликованных соответственно в 1929 и 1930 гг., художник Николай Рерих (1874–1947) описывает свое пребывание в Верх-Уймоне в августе 1926 г., в деревне староверов, которая появилась в российской части Алтая в XVIII в.<sup>2</sup> Пребывание в этой деревне наводит его на мысль о том, что легенда о сказочной стране, которая, по предположениям, существовала некогда в этих землях, восходила к эсхатологическому мифу, упоминаемому начиная с XI в. в священных текстах тибетского буддизма<sup>3</sup>. Иными словами, Рерих неявно стал отождествлять

<sup>1</sup> «Алтай-Гималаи» были впервые опубликованы на английском языке в 1929 г. См.: *Roerich N. Altai-Himalaya; a Travel Diary, introduction de C. Bragdon, New York, Frederick A. Stokes Company, 1929, XIX-407 P.* Полное издание оригинального русского текста вышло достаточно поздно: *Рерих Н.К. Алтай-Гималаи, Новосибирск: Россия, 2014. 478 с.* Именно на это издание мы ссылаемся в нашей работе. Для ссылок на «Сердце Азии» мы используем оригинальное издание на русском языке, опубликованное в США в 1929 г.: *Рерих Н. Сердце Азии. Southbury (Connecticut): Алатас, 1929. 138 с.*

<sup>2</sup> Л.А. Устинова считает, что деревня была основана в 1798 г., а Н.И. Шитова — в 1731 г. См.: *Устинова Л.А. География оседлых населенных пунктов Ойротской автономной области // Вопросы географии. Т. 5. 1947. С. 131; Шитова Н.И. Рукописи старообрядца Т.Ф. Бочкарев в контексте истории и культуры старообрядцев Уймона (XVIII–XXI вв.). Горно-Алтайск: Гос. университет. 2013. С. 25.*

<sup>3</sup> См.: *Bernbaum E. The Way to Shamhala. Search for the mythical kingdom beyond the Himalayas, Boston; London: Shambhala. 2001 [1980]. P. 5.*

Беловодье (Страну Белых вод) с Шамбалой (дословно: «Источник счастья»), сказочным краем, сокрытым от глаз людских далекими и неприступными горами. Впоследствии многие фольклористы и этнологи проявляли интерес к этой смелой параллели между древней легендой, распространяемой раскольниками русской православной традиции, и буддийским мифом, возникшим в Индии. Так, его упоминает фольклорист Кирилл Чистов, посвятивший обширную главу своей работы 1967 года Беловодью<sup>4</sup>; об этой параллели писал американский тибетолог Эдвин Бернбаум в своем фундаментальном труде «Путь к Шамбале», опубликованном в 1980 г.<sup>5</sup>, а также Виктория Липинская в прекрасной монографии об алтайских староверах, напечатанной в 1996 г.<sup>6</sup>. В свою очередь, на этой теме более подробно остановился этнолог Сергей Савоскул в статье 1983 г.<sup>7</sup>, равно как и Наталья Шитова, занимавшаяся полевыми исследованиями особенностей жизнедеятельности приверженцев старой веры в Уймонской долине<sup>8</sup> и представившая результаты своих экспедиций в недавней статье, опубликованной на французском языке<sup>9</sup>.

Внимание, которое эти исследователи уделяют предположению Рериха, казалось бы возводят его в ранг тех гипотез, что изучаются в научных трудах по фольклору и мифологии. Однако путевые заметки отнюдь не отвечают научным критериям; более того, они таковыми и не задумывались. Именно эту очевидную контрверзу мы и хотим разобрать в настоящей статье, в том числе и для того, чтобы выяснить, для чего Ре-

---

<sup>4</sup> Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука. 1967. 268 с.

<sup>5</sup> Bernbaum E. The Way to Shamhala. P. 88.

<sup>6</sup> Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае. XVIII — начало XX, М.: Наука. 1996. С. 46.

<sup>7</sup> Савоскул С.С. Н.К. Рерих и легенда о Беловодье // Советская Этнография, 6. 1983. С. 88–101.

<sup>8</sup> Уймонская долина, расположенная на юго-западе современной Республики Алтай, — высокогорная долина, которую пересекает река Катунь; ее ширина составляет около десяти километров, а длина — примерно 35 километров.

<sup>9</sup> Chitova N. Nicolas Roerich et les vieux-croyants de la steppe d'Ouïmon // Slavica Occitania (Toulouse). 2018. № 48, P. 135–149.

риху понадобилось придумать эту воображаемую землю, которую он окрестил «Беловодье-Шамбала»<sup>10</sup>. Кроме этого, задачей нашей статьи является также определение причин, побуждающих даже признанных исследователей приписывать русской христианской легенде буддистско-тибетское происхождение и даже отождествлять их (сочинения Рериха на эту тему, как мы увидим, не дают ясного ответа на это вопрос.



Илл. 1. Николай Рерих, Елена Рерих. Август 1926, Алтай. Архив музея Николая Рериха (Нью-Йорк) / Courtesy of Nicholas Roerich Museum (New York). Ref. 403912

## I. От одной фантазии к другой

Для начала вернемся к истории упомянутых здесь двух воображаемых стран и в первую очередь к легенде о Шамбале<sup>11</sup>. В «Махабхарате» и «Пуранах» (древних индусских мифологических текстах) Шамбалой называют деревню, связанную

---

<sup>10</sup> Рерих Н. Сердце Азии. Southbury (Connecticut): Алатас. 1929. С. 111.

<sup>11</sup> Для исторической справки о Шамбале см.: *Newman J. Itineraries to Shambhala // Tibetan Literature. Studies in Genre / José Ignacio Cabezón & Roger R. Jackson (eds:). Ithaca, Snow Lion. 1996. P. 486–487.*

с именем Калки, мессианского воплощения Вишны, будущего победителя варваров. В «Калачакра-тантре», более позднем буддийском индийском тексте, Шамбала уже становится могущественным царством, расположенным в самом центре огромной империи на севере Тянь-Шаня. С этого времени местонахождением мифических земель будет считаться север — с чем и связано появление названия Чанг-Шамбала (Северная Шамбала) — Священного Города как для индусов, так и для тибетцев, унаследовавших индуистский миф.

Что же касается Беловодья, возникновение легенды о котором была зафиксирована в конце XVII в.<sup>12</sup>, то первоначально считалось, что оно находится в плодородных долинах Алтая, на самой границе необъятной Сибири. Затем местонахождение его переместилось в Афганистан, Индию и даже Японию, словно Беловодье постоянно пыталось «убежать» от царя-Антихриста, который после церковных реформ 1666 и 1667 гг. не только нечестиво правил Русью, но еще и стремился всемерно расширить пределы своего влияния.

Поскольку локализация обоих райских царств была весьма расплывчата, то вполне логично, что территории их могли пересекаться, о чем свидетельствует пересказ отцом Юком (Нус) тибетского пророчества, услышанного им в Лхасе в 1846 г. Согласно этому пророчеству, страна, в которой возродится Панчен-лама, находится «между Небесными горами (Тянь-Шань) и горными цепями Алтая»<sup>13</sup>; иными словами, в пророчестве говорится о непосредственной близости Беловодья сказочной стране, которую отец-лазарист прямо не называет, но которая вследствие прямой ее ассоциации с тибетским иерархом не может не быть Шамбалой<sup>14</sup>. Тем не менее этого нечаянного совпадения между двумя воображаемыми географическими точками, русской и тибетской, еще не достаточно, чтобы доказать,

<sup>12</sup> *Бломквист Е.Е., Гринкова Н.П.* Бухтамирские старообрядцы. Л.: Академия наук СССР, 1930. С. 36.

<sup>13</sup> *Нус М., Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846 / éd. de J.-M. Planchet.* Pékin: Imprimerie des Lazaristes, 1924 [1850]. Т. II. P. 258.

<sup>14</sup> О возрождении Панчен-ламы в качестве царя Шамбалы см.: *Bernbaum E.* The Way to Shamhala. P. 12.

что легенда, циркулирующая в некоторых православных сектах, восходит к тибетскому мифу.

Если сравнить эти два царства, то можно заметить, что Беловодье выступает чаще всего как убежище, куда приходят группой (это демонстрируют многочисленные примеры «бегств» целых деревень или семей, засвидетельствованные в XIX в.<sup>15</sup>), тогда как Шамбала уготована лишь аскету, в оди-



Илл. 2. Юрий Рерих, Николай Рерих. Август 1926, Алтай. Архив музея Николая Рериха (Нью-Йорк) / Courtesy of Nicholas Roerich Museum (New York). Ref. 403915

ночестве «прошедшему сложный духовный путь»<sup>16</sup>. На самом деле, если уж так необходимо было выявить связь между тибетской традицией и Беловодьем, то последнее могло бы рас-

---

<sup>15</sup> См.: Грум-Гржимайло Г.Е. В поисках Беловодья // Санкт-Петербургские ведомости. 1903. № 348, 20 декабря. С. 2–3. К.В. Чистов отмечает, что начиная с 1903 г. не зафиксировано никаких переселений в Беловодье; тем не менее, он приводит свидетельства Рериха о переселениях, которые происходили в 1920-е гг. См.: Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. С. 268.

<sup>16</sup> Высказывание Далай-ламы XIV в. цит. По: Eco U. Histoire des lieux de légende / trad. de l'italien, Paris: Flammarion. 2013. P. 382.

смагиваться скорее как эквивалент *sbas yul*<sup>17</sup>, таинственных долин, в которые стремятся попасть группами, чтобы найти там укрытие. Сопоставление же Беловодья с Шамбалой вызывает некоторые вопросы, касающиеся эсхатологической и хилиастической сущности, приписываемой тибетскому мифическому царству и отсутствующие в легенде о Беловодье<sup>18</sup>, как, в принципе, и в легенде о *sbas yul*<sup>19</sup>: не должна ли райская Шамбала распространиться по всей земле, как только все противники буддизма будут повержены?<sup>20</sup> То есть, в то время как Страна Белых вод (как, например, и погрузившийся под воды Китеж из русского фольклора или же Кер-Ис из бретонской легенды) становятся местом, куда можно бежать от истории и ее потрясений, Шамбала, напротив, должна стать общим уделом, маркируя начало новой эры, отмеченной явлением Майтрея, Будды будущего.

Теперь рассмотрим, как вся эта сложная констелляция отразилась в работах Рериха. Здесь в чем Рерих очевидно отходит от традиции: легенда о Беловодье представлена у него в мессианском ключе:

---

<sup>17</sup> В тибетской традиции под «тайной землей» или «тайной долиной» понимается «страна, которую спрятал Падмасамбхав [который в VIII веке «принес» буддизм на Тибет], чтобы в определенную эпоху, предсказанную пророчествами», ее вновь «открыл» божественный избранник». Эта долина, в случае опасности, может стать своего рода «раем» на земле, где все те, кто смог туда попасть, ведут счастливое существование». Такое определение «тайной земли» см.: Buffetrille K. «Pays caché» ou «Avenir radieux ?». Le choix de Shebs rab rgya mtsho // Pramānakīrtih. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday / B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic & M.T. Much (eds.). Part 1. Wien : Universität Wien. 2007. P. 1–3.

<sup>18</sup> В работе Кирилла Чистова не приводятся примеров этих эсхатологических и миллениаристических значений. См.: Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв.

<sup>19</sup> Однако отождествление Шамбалы с *sbas yul* вызывает сомнение у тибетологов. О сходствах и различиях Шамбалы и *sbas yul* см.: Bernbaum E. The Way to Shamhala. P. 76–77.

<sup>20</sup> Kollmar-Paulenz K. Utopian Thought in Tibetan Buddhism: a Survey of the Śambhala concept and its sources // Studies in Central & East Asian Religions, 5/6. 1992–1993. P. 83.



В середине 19-го столетия необычайная весть была принесена к алтайским стороверам:

«В далёких странах, за великими озёрами, за горами высокими — там находится священное место, где процветает справедливость. Там живёт высшее знание и высшая мудрость на спасение всего будущего человечества. Зовётся это место Беловодье<sup>21</sup>.

Стоит ли вслед за Сергеем Савоскулом трактовать эту неожиданную характеристику как свободную интерпретацию легенды, услышанной художником в Верх-Уймоне<sup>22</sup>? Здесь с необходимостью встает вопрос об объективности художника, который Сергей Савоскул не позволяет себе поднять в силу, очевидно, своего безмерного почтения к Николаю Рериху. Мы же этот вопрос сформулируем так: действительно ли целью пребывания Рериха в Верх-Уймоне с 7 по 19 августа 1926 г. были этнологические исследования?

Ведь а priori, чтение написанных Рерихом в это время текстов ради получения ответа на вопрос имело бы смысл, если бы его путевые заметки не были столь обтекаемы во всем, что касается научных целей экспедиции. Утверждение же, что целью четырехлетнего путешествия по Сиккиму, Кашмиру, Ладакху, Синьцзяню, Алтаю, Монголии и Тибету, кроме задач собственно художественных (создание картин), было еще и «ознакомиться с положением памятников древностей центральной Азии, наблюдать современное состояние религии, обычаев и отметить следы великого переселения народов»<sup>23</sup>, носит по меньшей мере любительский характер или же (и мы к этому еще вернемся) — желание скрыть истинную причину экспедиции. Во всяком случае, в обеих книгах, и в «Сердце Азии», и в «Алтай-Гималаях» замалчиваются не только трудные, особенно для русских эмигрантов, каковым был Николай Рерих, условия длительного путешествия по Советскому Союзу, но и реальные причины его нахождения в таком «глухом и заброшенном»<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Рерих Н. Сердце Азии. С. 110.

<sup>22</sup> Савоскул С.С. Н. К. Рерих и легенда о Беловодье. С. 98.

<sup>23</sup> Рерих Н. Сердце Азии. С. 11.

<sup>24</sup> Там же. С. 42.

регионе, как Алтай. И поскольку чтение этих текстов не дает возможности понять, что же ожидал найти Рерих в далекой Уймонской долине, мы попытаемся реконструировать ход его мыслей, позволивший ему обнаружить буддийские и тибетские корни в легенде о Белых водах.

Нам помогут в этом два свидетельства, полученные в Верх-Уймоне и записанные нашим путешественником. Поскольку эти данные были собраны в религиозной общине, известной своим недоверием ко всему, что исходит из внешнего мира, они могли бы быть особенно ценными, если бы не стали объектом инсценировки, которая в свою очередь явилась частью мифологизации путешествия, характерной для упомянутых текстов. Так, в «Алтай-Гималаях» те простейшие сведения, которые могли быть получены в ходе экспедиции, оказываются спутанными, стоит только Рериху попытаться воспроизвести свой разговор с деревенским жителем, упоминающим о Беловодье:

«С каких же пор пошла весть о Беловодье?» — «А пошла весть от калмыков да от монголов. Первоначально они сообщили нашим дедам, которые по старой вере, по благочестию».

Значит, в основе сведений о Беловодье лежит сообщение из буддийского мира. Тот же центр учения жизни перетолкован староверами. Путь между Аргунью и Иртышом ведет к тому же Тибету<sup>25</sup>.

Неточность в описании обстоятельств диалога и личностей собеседников, экзотические топонимы, эллиптический и метафорический стиль, отсутствие анализа, заключение, поданное как непоколебимая правда и состоящее из трех противоречивых фраз, — все это элементы, присущие способу выражения, при котором многое не досказывается. Зато для автора преимущество подобной риторики состоит в том, что она позволяет сохранять иллюзию постепенного раскрытия мистического содержания легенды, намекая на существование правды настолько значимой, что ее оказывается почти невозможно сформулировать. И, таким образом, читатель, пройдя словно обряд посвящения, в результате которого ему без его ведома откры-

---

<sup>25</sup> Рерих Н.К. Алтай-Гималаи. С. 364.

вается «тайное знание», становится способным усвоить важное теософское кредо: происхождение христианства от буддизма. То, что «необычайная весть»<sup>26</sup>, пришедшая из буддийского мира, воспринимается как откровение христианской общиной, известной своей нерушимой и ригористической верой<sup>27</sup>, служит тому доказательством. В этом контексте процитированное свидетельство оказывается своего рода обманкой: поскольку проверить его или подтвердить невозможно, оно теряет всякую ценность доказательства.



Илл. 3. Зинаида Лихтман, Юрий Рерих, Елена Рерих, Николай Рерих.  
Архив музея Николая Рериха (Нью-Йорк) / Courtesy of Nicholas Roerich  
Museum (New York). Ref. 403916

Второе свидетельство с описанием маршрута, ведущего в Белые воды, мы находим в «Сердце Азии»; его Рерих услышал от «седобородого строгого старовера»<sup>28</sup>. Весьма приблизительно расшифровав перечисленные им топонимы, Рерих заключает, что указанное этим знающим человеком направление —

<sup>26</sup> См. примеч. 21.

<sup>27</sup> См.: Рерих Н. Сердце Азии. С. 136. Правда, иногда появляется у Рериха и иной образ староверов, представленных как потенциальные потребители американской промышленной продукции (с. 42.). Вспомним в этой связи надежды, которые Рерих возлагал на США, где хотел осуществить свой утопический план — особенно после его неудавшейся попытки сблизиться с Москвой. По-видимому, ему важно было польстить американским читателям, показав им популярность всего американского в Советском Союзе.

<sup>28</sup> Там же. С. 110.

« вечные снега»<sup>29</sup> Гималаев, то есть снова Тибета. И это уже не просто неточность в описании условий «опроса» информанта на местности или же отсутствие точных о нем данных, что есть полнейшее отступление от каких бы то ни было правил этнографического исследования, — данное свидетельство само носит явно гипотетический характер: это те слова, как нас заверяет автор, которые «седобородый строгий староввер скажет вам, если станет вам другом»<sup>30</sup>. Но можно ли верить этим словам и тому, кто их произнес?

Ссылаться на разумность идентификации *Беловодья* и *Шамбалы*, предполагая, в частности, возможность «встречи» фольклора двух соседних цивилизаций<sup>31</sup>, не означает ли, что, несмотря на всю несостоятельность продемонстрированного «метода», мы восполняем пробелы в этих слабых и несуществующих доказательствах с помощью удобного и правдоподобного объяснения? То есть, стоит ли нам приписывать Рериху роль, на которую он вовсе не претендовал, и в конечном итоге проигнорировать суть его необыкновенной экспедиции в Центральную Азию? Именно на цели его экспедиции мы бы и хотели сейчас остановиться.

О том, каково было душевное состояние путешественников в 1926 г. свидетельствуют дневники двух женщин, приехавших на Алтай вместе с художником, — Елены Рерих (1879–1955), его жены, и Зинаиды Лихтман! (?–1983), их сотрудницы из Нью-Йорка. В отличие от книг Рериха, в дневниках открыто проступает эзотерический подтекст экспедиции. Дело в том, что публикация этих дневников не предполагалась при жизни художника, потому что они могли оказаться скандальным откровением, которое повлияло бы на важное для Николая Рериха международное признание на дипломатической арене<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Там же. С. 111.

<sup>30</sup> Там же. С. 110.

<sup>31</sup> См., например: *Шитова Н.И.* Традиционная одежда уймонских старообрядцев. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский Государственный университет, 2005.

<sup>32</sup> Николая Рериха трижды номинировали на Нобелевскую премию: сначала в 1929 г., затем в 1933 г. и вновь в 1935 г..

Об эзотерической стороне экспедиции отчетливо свидетельствует дневник Елены, содержащий практически эксклюзивный конспект бесед с Махатмой Мориа, всезнающим и всемогущим существом, с которым Рерихи, по их уверению, находились в постоянном контакте<sup>33</sup>. Из этих письменно зафиксированных потоков (сознания), путанность которых — если не сказать более — производит пугающее впечатление, становится очевиден максимально иррациональный замысел экспедиции, которой руководил голос, вещавший устами Елены или же при ее посредничестве во время спиритических «сеансов». Что касается дневника Зинаиды Лихтман, то хотя в нем и описываются по дням происходившие с ними события, в нем также фиксируются порой указания и советы, исходящие от Учителя Мориа. Так, накануне их въезда на территорию Сибири Махатма, по словам Лихтман, велит путешественникам отправиться на Алтай:

Нужно ехать на Алтай, утвердить место буддизма. Можно надеяться на домик, где будет заключён Союз Востока <...> Цвет Шамбалы ведёт вас<sup>34</sup>.

Та же Лихтман в своем дневнике отмечает, что в день прибытия в Верх-Уймон, уже совершив путешествие длиною в «семь дней по очень опасным и трудным дорогам», лама, который присоединился к экспедиции в Ладакхе (то есть весной 1925 г.), посчитал, что «правильно иметь препятствия на пути в Шамбалу»<sup>35</sup>.

Оба эти текста подтверждают то, на что лишь намекают путевые заметки Николая Рериха (к тому же намек этот нужно еще услышать): организаторами экспедиции они была задума-

---

<sup>33</sup> Часть дневника, относящуюся к периоду пребывания Рерихов на Алтае, см.: *Рерих Е.* Листы дневника, 1925–1927 / Росов В. (ред.) М.: Руссанта — Государственный музей Востока, 2012. 341 с.

<sup>34</sup> Рерихи на пути в Тибет. Дневники Зинаиды Фосдик. 1926–1927 / Росов В.А. ред. М.: ГМБ — изд-во Дельфис, 2016. С. 97, запись от 6 июля 1926. В этом издании воспроизводится первая полная публикация дневниковых записей Лихтман (Фосдик), относящихся к 1926 и 1927 гг. (на самом деле она вела дневник всю жизнь).

<sup>35</sup> Там же. С. 123, запись от 7 августа 1926.

на не столько ради художественных или научных целей, а как мистический поиск далекой священной земли, называемой то Шамбалой, то Звенигородом (по аналогии с ее предполагаемой столицей<sup>36</sup>) или даже Новой Страной, Новой Россией, Восточным союзом и проч. И только их весьма оригинальное представление о Шамбале — далекой от буддизма и пронизанной иудейско-христианским мессианизмом — может объяснить, почему эти поиски привели путешественников в деревню староверов на юго-востоке Алтая. Основано это представление на определении Шамбалы, данном в 1892 г. Еленой Блаватской, основательницей «Теософского общества», — месте, где перед концом всех времен появится будущий Мессия:

Шамбала (санскр.). Исключительно таинственное место, вследствие его связи с будущим. Город или селение, упоминаемое в Пуранах, откуда, как возвещает пророчество, появится Калки Аватар. «Калки» — это Вишну, Мессия на Белом Конне браминов; Майтрейя Будда буддистов; Сосиош парсов и Иисус христиан. Одни говорят, что все эти «вестники» должны появиться «перед разрушением мира»; другие — перед концом Кали юги. Именно в Шамбале будет рожден грядущий Мессия. Некоторые востоковеды отождествляют с Шамбалой современный Мурадабад в Рохилканде (северо-западные провинции), тогда как оккультизм помещает ее в Гималаях<sup>37</sup>.

Это своеобразное понимание проливает новый свет на отождествление *Беловодья с Шамбалой*, представляя особый интерес. Формула Блаватской ищет дополнительное географическое подтверждение отождествлению Христа с Майтреей, лежавшее в основе христианско-буддийского синкретизма, к которому призывали в особенности теософы второго поколения (именно к ним и принадлежал Рерих). Достичь Шамбалы или же по необходимости ее создать, чтобы было легче туда попасть (утопизм проекта Рерихов состоял именно в этой двойной воз-

<sup>36</sup> В названии Звенигород нашла отражение легенда о невидимом граде, ушедшем под воду и только колокола которого иногда продолжают *звенеть*.

<sup>37</sup> *Блаватская Е.П.* Теософский словарь. М.: Сфера, 1994. С. 461.

возможности) означало, на самом деле, восстановление первоначального Единства религий, память о котором все еще хранит «народная мудрость»<sup>38</sup>.

Однако и это еще не все. Помимо утопизма, которым Николай и Елена Рерихи наделяют тибетский миф, супруги добавляют новый элемент в определение, данное Блаватской, называя Шамбалу местом «Оккультного Братства», призванного пра-



Илл. 4. Морис Лихтман, Юрий Рерих, Николай Рерих. Август 1926, Алтай. Архив музея Николая Рериха (Нью-Йорк) / Courtesy of Nicholas Roerich Museum (New York). Ref. 403919

вить миром и чьим представителем является их «путеводитель» Мориа<sup>39</sup>. Искать в 1920-е гг. «Священное место»<sup>40</sup>, где решаются судьбы человечества, и пытаться даже, возможно, его создать на территории советского Алтая, — все это есть своеобразная интерпретация революционных событий 1917 года как великое

---

<sup>38</sup> «Христианство и буддизм, казалось бы, разделены многими перегородками, но народная мудрость не признает эти деления»: Рерих Н.К. Шамбала / пер. Стороженко Э.В. М.: Международный Центр Рерихов — Фирма Бисн-оазис. 1994. С. 127.

<sup>39</sup> См.: Рерих Н. Сердце Азии. С. 90.

<sup>40</sup> Там же. С. 128.

явление Христа-Майтреи. Включение Ленина в Братство Махатмы, возглавляемого Морией (*alias* Елены<sup>41</sup>), начиная с зимы 1926-1927 гг., проведенной в Улан-Баторе, очевидно указывает на ту трактовку, которую они хотели дать революции, и, рикошетом, на те надежды, которые Рерихи возлагали на приход к власти большевиков.

Разумеется, весь этот эзотерический фон не мог явно присутствовать в «Сердце Азии» и «Алтай-Гималаях». Что же касается деталей геополитического проекта, который лежал в основе данной эзотерики, то и они, конечно, замалчивались, будь то переговоры с Кремлем, начатые в 1924 г. ради получения концессии на Алтае, или же проект строительства Новой Страны по заветам Мории<sup>42</sup>. Тем не менее, приняв решение не скрывать «небольшой крюк», который они сделали, захватив на Алтай<sup>43</sup>, трансформировав легенду о Беловодье, придав ей милленаристский смысл, отождествив Беловодье староверов с Шамбалой, как ее понимали теософы, в своих путевых заметках Николай Рерих практически ничего не говорит о своей идее строительства Буддийско-коммунистического государства, которое планировал создать в период между 1924 и 1927 г. в новой Советской России.

---

<sup>41</sup> [Рерих Е.]. Основы буддизма, [Улан-Батор], 1926 [1927], нумерация страниц отсутствует; Община, [Улан-Батор], 1927. С. 217. В последующих изданиях этих двух книги отрывки о Ленине отсутствуют.

<sup>42</sup> Об этом аспекте экспедиции см.: Росов В. Путешествие в Новую Страну // Рерихи на пути в Тибет... С. 7–70. См. также: Savelli D. La délocalisation de Shambhala dans l'Altai // La Sibérie comme paradis / D. Samson Normand de Chambourg & D. Savelli (éd.). Paris: Centre d'Études Mongoles et Sibériennes (EPHE), 2018.

<sup>43</sup> Старший сын Рериха Юрий (1902–1960), в отличие от отца, не упоминает о своем пребывании на Алтае. Даже на карте, на которой отмечался маршрут путешественников, не отмечен этот «крюк». См.: Roerich G. [Youri]. Trails to Inmost Asia. Five Years of Exploration With the Roerich Central Asian Expedition / pref. by Louis Marin. New Haven: Yale University Press, (London: H. Milford — Oxford University Press), 1931. 504 p.



## II. Желание все запутать

В том, что Рерих сознательно отождествлял Беловодье с Шамбалой, было немало привлекательного для последующих исследователей, которые однако не слишком критически отнеслись к данному тезису. На наш взгляд, это объясняется многими причинами: древнем представлении об Алтае как о земном рае; фактом распространения в Советском Союзе Агни-йоги — религиозного учения, созданного художником и его женой; наконец, харизмой Николая Рериха и его сына Юрия, пользовавшимися любовью и уважением в Советском Союзе.

Обратимся к первой из этих причин. Удаленность Алтая и его позднее вхождение в Российскую империю, породившее мечты о существовании на ее краю «белой» земли, т.е. земли свободной и не облагаемой налогами; замороженность путешественников XVIII в. горными пейзажами этой «сибирской Швейцарии», которую они открывали в глубине азиатской России; подземные богатства, породившие миф о сибирском Эльдорадо<sup>44</sup>; и, наконец, плодородность полей, которые в виду малочисленности местного населения стали привлекать огромное количество крестьян, «изголодавшихся по земле», переселившихся туда, как только это позволил закон, введенный в 1865 г. — все это способствовало представлению об Алтае как райской земле<sup>45</sup>.

К этому можно добавить, что Центральная Азия в целом, с ее пустынями и горными цепями, «белыми местами», долгое время фигурировавшими на картах, словно была создана для того, чтобы на ее территории «расположились» сказочные земли: и не только Шамбала или Беловодье, но и страна пресвитера

---

<sup>44</sup> Для объяснения этимологии топонима Алтай иногда даже используется тюркский корень «-*alltyn* («золото»). См.: Радлов В.В., Из Сибири. Страницы дневника / ред. Вайнштайн С.И., пер. Сивинной К.Д. и Чистовой Б.Е., М.: Наука, 1989. С. 43 и 582.

<sup>45</sup> Об этом см.: *Coquin Fr.-X. La Sibérie. Peuplement et immigration paysanne au XIX<sup>e</sup> siècle.* Paris: Institut d'Études slaves, 1969. 789 p.; *Jacquemoud Cl. L'Altaï comme paradis dans le bourkhanisme / La Sibérie comme paradis.* P. 117–139.

Иоанна и «чистые земли» Махаяны<sup>46</sup>. Все это может объяснить, почему такой исследователь, как американский этнолог Эдвин Бернбаум, оказался восприимчив к идее возможной тождественности Беловодья и Шамбалы.

Каким же образом учение Агни-йога стала частью «воображаемого мира» Алтая? Вспомним, что одним из центров его распространения в Советском Союзе стал Новосибирск, то есть соседствующий с интересующим нас регионом город. Это объясняется, в частности, возвращением в 1957 г. в СССР Юрия Рериха и возвращением в 1959 г. родившейся в русской семье в Харбине Натальи Спириной (1911–2004), которая познакомилась с Николаем Рерихом в Маньчжурии в 1934 г. Юрий Рерих приносит в дар Новосибирской картинной галерее 60 полотен своего отца, не имея возможности открыть, как он того хотел, «филиал ньюйоркского Музея Рериха в Сибири, на Алтае»<sup>47</sup>. Наталья Спирина, в свою очередь, занималась распространением Агни-йоги<sup>48</sup> в Академгородке, где жила научная элита города и где она сама обосновалась.

---

<sup>46</sup> Об этих землях (называемых также «белыми»), где правит будда и которые составляют последний этап на пути в Нирвану, а также о других райских местах, фигурирующих в восточном фольклоре и расположенных на территории Гималаев, Тянь-Шаня, Куньлуня и Гиндукуша, см.: *Терентьев-Катанский А.П.* Легенда о Белой земле // Страны и Народы Востока. 1976. Вып. XVIII. С. 209–212. О гипотезе, согласно которой легенда о Беловодье происходит от других легенд, связанных с существованием в Азии христианской общины, отрезанной от остального христианского мира (связано с распространением на континенте манихейства в III в. и несторианства в V в.), см.: *Бломквист Е.Е., Гринкова Н.П.* Бухтармирские старообрядцы С. 36.

<sup>47</sup> См. письмо Юрия своему брату Святославу от 8 ноября 1958 г. (*Рерих Ю.Н.* Письма. Т. II. 1936–1960. М.: Международный Центр Рерихов, 2002. С. 324).

<sup>48</sup> Послания Мории, выбранные Еленой Рерих для создания текстовой базы Агни-йоги, были опубликованы на русском языке без указания имени автора в следующих изданиях, печатавшихся с 1924 по 1938 гг.: «Листы Сада Мории» (в 2-х т., 1924–1925), «Община» (1926), «Агни Йога» (1929), «Беспредельность» (в 2-х т., 1930), «Иерархия» (1931), «Сердце» (1932), «Мир огненный» (в 3х томах, 1933–1935), «Аум» (1936), «Братство» (1937) и «Надземное» (1938).



Илл. 5. Третий слева — Николай Рерих, далее Зинаида Лихтман, Юрий Рерих. Август 1926, Алтай. Архив музея Николая Рериха (Нью-Йорк) / Courtesy of Nicholas Roerich Museum (New York). Ref. 403917

Тот факт, что начиная с 1963 г. альпинисты, поклонники Рериха, стали называть алтайские вершины и пики именами членов его семьи<sup>49</sup>, свидетельствует об успехе деятельности Юрия и Натальи и о частичном признании за Алтаем центрального места, занимаемого им в утопии Рериха. Также можно сказать, что осуществилась мечта Юрия: в Новосибирске возникло Рериховское движение, новое религиозное течение, в основу которого положена Агни-йога и которое станет довольно популярным во времена перестройки; в 1991 г. все в том же Новосибирске официально регистрируется Сибирское Рериховское Общество; заканчивается десятилетняя реставрация, поддерживаемая благотворительной деятельностью, одного из исторических зданий в центре города, в котором в 2007 г. откры-

---

<sup>49</sup> См.: Ларичев В.Е., Маточкин Е.П. Рерих и Сибирь. Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 1993. С. 179–180. Вероятно ни одна национальная комиссия по топонимике не проверяла официального статуса этих наименований.

вается музей Николая Рериха, а филиал этого музея открыт в Верх-Уймоне, где за 60 лет до этого останавливались Рерихи<sup>50</sup>.

В сознании всех тех многочисленных людей, которые работали и продолжают работать на добровольной основе в этих «музеях»<sup>51</sup>, они (т. е. музеи) стали первым этапом в реализации планов Мории, в «благословлении» Алтая как «единственного место Северной Шамбалы»<sup>52</sup>. Открытие в 2016 г. еще одного музея Рериха в Чендеке, деревни близ Верх-Уймона, и непрекращающиеся со времен перестройки паломничества адептов Агни-йоги в Уймонскую долину<sup>53</sup> можно рассматривать как новый акт сакрализации этой долины рериховцами. Означает ли это, что для всех тех, кого притягивает, если использовать лексику религий «нового века», «магнетизм» этого места, его

---

<sup>50</sup> В 1972 году этот дом был получил статус охраняемого государством. В 1977 г. было официально решено сделать из него музей. Его неофициальное открытие состоялось в 2001 г., но только после того, как спонсоры взяли на себя обязательство полной реставрации здания. См.: там же, с. 181.

<sup>51</sup> Термин «музей» не должен здесь вводить в заблуждение. На территориях бывшего Советского Союза большая часть «музеев», посвященных Рериху, не содержит ни одного произведения художника. Они скорее представляют собой культурные и образовательные центры по увековечиванию памяти семьи Рерих. На выставке 2015 г., проводившейся в Музее Николая Рериха в Новосибирске, было представлено всего несколько рисунков. В музее Верх-Уймона только с 2016 г. имеется два наброска, выполненных маслом, которые были принесены в дар музею. А в музее Рериха в Чендеке, открытом для посещения лишь в отдельные периоды, нет ни одной оригинальной работы художника.

<sup>52</sup> *Рерих Е.* Листы дневника, 1925–1927. С. 136. Заметка от 6 мая 1926.

<sup>53</sup> Невозможно определить точное количество мигрантов, которые переместились на Алтай из западной России, Украины, Белоруссии, Сибири, даже из Казахстана и Узбекистана. Во время двух наших поездок в Уймонскую долину (июль 2015 г. и июнь 2017 г.), два рериховца, которых мы спросили о миграции, называли достаточно низкие, на наш взгляд цифры, от 30 до 40 человек; другой последователь Агни-йоги сообщил нам о нескольких сотнях людей, что, в свою очередь, может оказаться сильным преувеличением. Также нам рассказали и о тех когда-то прибывших в долину последователях Агни-йоги, которые уже оттуда уехали.

«космическая сила» и т.д.<sup>54</sup>, «явь стала сказкой»<sup>55</sup>, как то представлял Николай Рерих еще в августе 1926 года? Конечно, мы не можем решить за всех этих людей, стала ли для них явь сказкой, но вместо этого можем обратиться к двум публикациям, в которых эта мысль латентно выражена. Первая из них — брошюра, выпущенная в 2010 г. новосибирским сообществом, само ее название говорит за себя: «Алтай, воскресай! Мечты Н.К. Рериха живут и воплощаются»<sup>56</sup>. Во второй публикации — недавно появившемся путеводителю, растиражированному по региону, — мысль о воскресшем Алтае уже утверждается, а Звенигороду<sup>57</sup> (городу, который может напомнить доверчивым туристам, что миллениаризм чаще всего является результатом большого нетерпения...) посвящена отдельная страница.

Естественно, ни успех Агни-йоги в России, ни то, каким образом это религиозное учение возродило многовековой ображаемый миф об Алтае, не могут объяснить интерес исследователей к отождествлению Беловодья и Шамбалы, инициированному Николаем Рерихом. Здесь надо было бы обратить внимание на некоторые особенности советского Нью-эйджа, а также на важную, на наш взгляд, роль Юрия Рериха в создании на территории Советского Союза того, что мы назовем «воображаемым Востоком», историю которого еще необходимо написать.

Напомним, что распространение множества альтернативных течений на территории СССР при Н.С. Хрущеве и Л.И. Брежневеве сопровождалось усилением интереса к восточным верованиям. Это явление напоминало то, что происходило

---

<sup>54</sup> См., напр.: *Карамеев К.* Алтаида Николая Рериха. Бренд Алтая, Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2013. С. 5. Такие же характеристики мы слышали от рериховцев во время нашей поездки в Верх-Уймон.

<sup>55</sup> *Рерих Н.* Алтай-Гималаи. С. 363 (глава X: «Алтай»).

<sup>56</sup> Алтай, воскресай! Мечты Н. К. Рериха живут и воплощаются. Новосибирск: ИЦ РОССАЗИЯ, 2010. 76 с. (тираж: 1000 экз.)

<sup>57</sup> *Садрина О.* Путешествие к горе Белуха. Бийск: «Гарт», 2014. С. 53 — серия «Алтай автогид. Фотопутеводитель» (тираж неизвестен, но во время наших экспедиций на Алтай в 2015 и в 2017 гг. мы видели этот гид в продаже во многих алтайских книжных магазинах).

на Западе, но с одной оговоркой: в Советском Союзе интерес к буддизму, йоге и различным религиозным восточным течениям был знаком неприятия политической системы и авторитарной идеологии, которые подобные «тропизмы» запрещали; именно по этой причине ими и интересовалась интеллигенция<sup>58</sup>. Во времена, когда часть советского населения вдохновлялась идеями «детерриториализации»<sup>59</sup>, распространению которых способствовала эзотерика<sup>60</sup>, Николай и Юрий Рерихи имели серьезные шансы стать самим воплощением этого «воображаемого Востока»<sup>61</sup>. В самом деле, с момента своего возвращения и до самой смерти в 1960 году, Юрий постепенно знакомил публику с картинами своего отца, которые тот писал во времена эмиграции<sup>62</sup> (их иногда относят к «индийскому периоду» в творчестве художника, поскольку тогда он часто вдохновлялся буддийской монументальной живописью и гималайскими пейзажами). Многочисленные портреты, на которых Николай Рерих пред-

---

<sup>58</sup> См.: *Menzel B. Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s // The New Age of Russia / M. Hagemeister & B. Glatzer Rosenthal (eds). P. 184.*

<sup>59</sup> Здесь мы употребляем термин А. Юрчака (см.: *Yurchak A. Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation, Princeton — Oxford: Princeton University Press, 2006. P. 34).*

<sup>60</sup> Об этом см.: *Berelowitch A. Le soviétisme ordinaire // La Russie contemporaine / G. Favarel-Garrigues & K. Rousselet (éd.). Paris: Fayard, 2010. P. 84-85.*

<sup>61</sup> См. формулировку: *Yurchak A. Everything Was Forever. P. 161.* Отметим, что А. Юрчак связывает советскую моду на буддизм все с тем же воображаемым Западом (*Ibid.* P. 150, 154.). Тем не менее нам кажется целесообразным говорить скорее о «воображаемом Востоке», поскольку в ситуации интереса к буддизму (и всему, что с ним связано) на территории Советского Союза, речь все-таки идет не о западной моде, какой, например, была мода на джаз или рок; не стоит забывать, что у России есть и свой собственный буддийский Восток и что в России есть свое особое отношение к Востоку в целом.

<sup>62</sup> Первая в Советском Союзе выставка Николая Рериха состоялась в апреле 1958 г. в выставочном зале Союза художников СССР (Москва). Для того времени это было довольно необычно: художник Серебряного века, который к тому же скончавшийся в эмиграции.

стает в образе восточного мудреца<sup>63</sup> с длинной бородкой, стали известны публике благодаря разнообразным биографиям и посвященным ему трудами. Мы считаем, что эти портреты (в какой мере, трудно сказать) способствовали вере в то, что Рерих имеет право считаться воплощением мистического Востока, который, после всплеска интереса к нему в начале века вновь стал будоражить умы. Юрий Рерих, содействовавший возрождению советской тибетологии и буддологии, унитожченных при Сталине, своей репутацией ученого-ориенталиста дополнительно содействовал этой идентификации своего отца и мистического Востока. То, что Рериховское движение зародилось в научных кругах Академгородка, дополнительное тому свидетельство.

Конечно же, роль Николая Рериха во всем этом процессе сложно определить, к тому же она менялась с течением времени и зависела от множества факторов, которые слишком многочисленны для того, чтобы перечислять их здесь. Отметим, однако, что роль эта безусловно была велика и ее осмысление продолжает быть источником различных споров и контrovers. Настоящая статья тому пример.

Как бы то ни было, любое недоразумение и любая контroversа заслуживают того, чтобы о них задумались.

Мы уже упомянули о двух из них: первое недоразумение касается рецепции сочинений Николай Рериха о Беловодье-Шамбале, второе — теософии и ее отношения к буддизму. По поводу первого следует сказать, что наша работа не имела цели привести научные доводы против идентификации Беловодья с Шамбалой, предложенной художником. Если в нашей статье и не оспаривалась обоснованность такой «гипотезы», то не толь-

---

<sup>63</sup> Сразу же вспоминается знаменитый портрет Николая Рериха, написанный в 1933 г. его младшим сыном Святославом, для которого Рерих позировал в восточном костюме на фоне монастыря Ташилунпо как тибетский религиозный сановник (этот портрет долгое время хранился в Музее Рериха в Нью-Йорке). Существует также множество фотографий, для которых Николай и Юрий позировали в китайских костюмах. Несомненно, что азиатские черты лица Николая Рериха способствовали правдоподобию подобного изображения; в этой связи напомним, что во времена русско-японской войны 1904–1905 гг. слегка раскосые глаза артиста послужили причиной того, что он в собственной стране был принят за шпиона.

ко по причине нашей недостаточной компетентности в этой области, но в первую очередь потому, что перед нами стояла другая цель. На самом деле, мы хотели указать на эпистемологическую ошибку, которая заключается в понимании путевых заметок Николая Рериха как объективных научных трудов, что влечет за собой опасность не различения прозелитизма и дилетантства и сопряженный с этим риск записать художника в компанию исследователей-любителей.

Что касается второго несоответствия, то оно относится не только к отождествлению, принимающему порой формы произвольного смешения, Беловодья с Шамбалой, но и к другой идентификации, носящей уже более последовательный характер, Христа с Майтреей, то есть отождествлению христианства и буддизма. Здесь конечно же можно говорить о типичном для Запада неточном истолковании буддизма, религии, в которой сотериологическое начало безусловно представлено, но фигура Мессии, по крайней мере в том смысле, в каком она понимается в иудео-христианстве, отсутствует<sup>64</sup>. Однако теософия Блаватской, порождением которой стала Агни-йога, однозначно заслуживает того, чтобы ее рассматривали как один из случаев культурного трансфера, а не просто как пародию<sup>65</sup>. Ее изучение действительно могло бы позволить задуматься о характере культурного и религиозного трансфера между Западом и Востоком, имевшем место на *собственно русском пространстве*, и буддизм мог бы быть главным объектом этого трансфера, согласно «динамике апроприации, которая превращает пере-

---

<sup>64</sup> О Майтрее и мессианизме см.: *Nattier J. The Meaning of the Maitreya Myth: A Typological Analysis // Maitreya, The Future Buddha / A. Sponberg & H. Hardacre (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 23-47.*

<sup>65</sup> О теософии Блаватской см. труд Рене Генона (*Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion, Paris: Nouvelle librairie nationale, 1921.*). Он появился в то время, когда очень важно было отличать теософию от индийских верований, к числу которых теософы хотели приписать свое учение. После выхода многочисленных исследований о Нью-эйдж, который многим обязан теософии, ее критика потеряла, на наш взгляд, свое значение.



даваемые объекты в нечто новое»<sup>66</sup>. Достаточно вспомнить, что маленькую Елену Блаватскую познакомили с этой религией приволжские калмыки, а Рерихи приобщились к буддизму, общаясь с бурятскими ламами в буддийском храме Санкт-Петербурга, чтобы понять, что события, которые определяют то, что позже будет названо Нью-эйджем, происходили в России, в этой «западной» стране с буддийским населением, имеющей в своем составе даже «своего рода русский Тибет»<sup>67</sup> — Алтай.

*Перевод с французского Валентины Копытиной*

---

<sup>66</sup> *Espagne M.* L'Ambre et le fossile. Transferts germano-russes dans les sciences humaines. XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles. Paris, 2014. P. 272.

<sup>67</sup> И да, мы ссылаемся на Википедию! См.: «République de l'Altai», URL: [https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9publique\\_de\\_l%27Alta%C3%AF](https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9publique_de_l%27Alta%C3%AF) (дата обращения: 27.09.2017).

*Александр Дубровский*

«ДИК И ЧУДЕН АЛТАЙ...»

(ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА Г.А. ВЯТКИНА В ИРЛИ РАН)<sup>1</sup>

**Сведения об авторе:** Дубровский Александр Владимирович (Санкт-Петербург, Россия) — кандидат филологических наук, научный сотрудник Рукописного отдела Института русской литературы Российской Академии Наук (Пушкинский Дом).

**E-mail:** avdubrovsky@inbox.ru

**Аннотация:** В статье на основе архивных материалов, хранящихся в Пушкинском Доме РАН, рассматривается жизнь и трагическая судьба незаконно репрессированного самобытного сибирского поэта, прозаика и журналиста Георгия Андреевича Вяткина (1885–1938). В его творчестве значительное место занимает алтайская тема. Поэт несколько раз приезжал на Алтай, писал по следам своих путешествий стихи, прозу, очерки, сказки народов Алтая. Один из его поэтических сборников так и называется «Алтай». В статье приводятся выдержки из писем Вяткина к его первой жене Капитолиной Васильевной Юргановой-Вяткиной (1892–1973), а также из его писем к известным представителям русской культуры начала XX века.

**Ключевые слова:** Георгий Андреевич Вяткин, Капитолина Васильевна Вяткина, Алтай, переписка, архив, Н.А. Калмыков, В.М. Бахметьев, П.Ф. Якубович, А.А. Измайлов, сибирские журналы 1917–1918 гг., алтайское государство Ойрот.

*Alexandr Dubrovsky*

«WILD AND WONDERFUL ALTAI...»

(THE ARCHIVE OF G.A. VYATKIN IN IRLI RAS)

**Information about the author:** Alexander V. Dubrovsky, PhD in Philology, Manuscript Department of the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences (Pushkin House).

---

<sup>1</sup> Искренне благодарю внука писателя Андрея Евгеньевича Зубарева за помощь в работе над этой статьей.

**E-mail:** avdubrovsky@inbox.ru

**Abstract:** Based on archival materials stored in the Pushkin House of the Russian Academy of Sciences, the article examines the life and tragic fate of the illegally repressed Siberian poet, novelist and journalist Georgy Andreyevich Vyatkin (1885–1938). The Altai theme occupies a significant place in his work. The poet came to Altai several times, wrote poems, prose, essays, and collected stories and fairy tales of the Altai peoples following the footsteps of his own travels. One of his poetry collections is called «Altai». The article contains excerpts from Vyatkin's letters to his first wife Kapitolina Vasilyevna Yurganova-Vyatkina (1892–1973), as well as from his letters to several cult figures of Russian culture of the early XX century.

**Keywords:** George A. Vyatkin, Kapitolina V. Vyatkina, Altai, correspondence, archive, N.A. Kalmykov, V.M. Bakhmetyev, P.F. Yakubovich, A.A. Izmailov, Siberian journals of 1917–1918, Altai state Oirot.

В Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН с 1974 г. хранится личный архив Капитолины Васильевны Вяткиной, первой жены сибирского писателя Георгия Андреевича Вяткина (1885–1938), имя которого от первой русской революции 1905 г. и до Октябрьской революции 1917 г. было известно далеко за пределами Сибири (о нем см.: [Трушкин 1989; Очерки русской литературы Сибири 1982; Бельский 1967: 111–140; Бельский 1978: 160–218; Зубарев, Вяткин 2016]. В этом относительно небольшом фонде № 742 (120 единиц хранения) наряду с личными документами и перепиской К.В. Вяткиной сохранились творческие материалы, письма, фотографии и книги ее мужа.

Примечательна судьба этих двух людей, оказавшихся, каждый по-своему, на перекрестке различных культур. Сын старшего урядника, музыканта Омской казачьей станицы, потомственный казак, Г.А. Вяткин окончил в 1899 г. учительскую семинарию в Томске. Своё первое стихотворение «Не грусти, утомленный страданьем...» опубликовал в 1900 г. в газете «Сибирская жизнь», когда ему было всего 14 лет. В возрасте 15–16 лет проработал один год сельским учителем в Томской губернии. В 1902 г. поступил в Казанский учительский институт, но был исключен за политическую неблагонадежность.

С 1901 г. он работал в журнале «Сибирский наблюдатель», с 1903 г. — в газете «Сибирский Вестник», а с 1905 г. стал сотрудником крупнейшей Томской газеты «Сибирская Жизнь», в которой совмещал должности корректора, репортера, фельетониста. Сотрудничал в ряде томских газет и в журналах: «Сибирские отголоски», «Сибирская Мысль», «Молодая Сибирь»; в газетах родного Омска и других городов Сибири.



Илл. 1. Г.А. Вяткин. <Начало 1910-х>

Вяткин пробовал себя в различных жанрах — в поэзии, прозе, рецензиях, драме. Он мечтал о театре, о сцене. Некоторые его пьесы не без успеха шли в Томске, где он также участвовал в работе кружков под руководством Г.Н. Потанина.

Обычно в работах, посвященных Вяткину, он характеризуется как человек, близкий к надпартийному политическому движению сибирских областников, но не разделявший их сепаратистских идей. В 1905–1907 гг. его несколько раз привлекали по суду за «призыв к ниспровержению существующего строя» (статья 129 Уложения о наказаниях).

Начиная с 1905 г. Вяткин печатался почти во всех литературных журналах России: «Вестник Европы», «Ежемесячный журнал», «Русское Богатство», «Летопись», «Нива», «Русская Мысль», «Лебедь» и др. Он часто ездил в Москву и Петербург,

принимал участие в работе литературного общества «Среда» Н.Д. Телешева, а также в работе «Молодой среды».

Круг его московско-петербургского общения достаточно широк: А.А. Блок, И.А. Бунин, А.М. Горький (сохранилась, в частности, переписка Вяткина с Буниным и Горьким, который весьма ценил его «сибирские стихи»), А.И. Куприн, А.Н. Толстой, Б.К. Зайцев, В.Я. Шишков, В.В. Вересаев,



Илл. 2. Г.А. Вяткин и И.А. Бунин. < 1910-е>

В.Д. Бонч-Бруевич, Ф.Д. Батюшков, В.Я. Брюсов, А.С. Серафимович, Л.Н. Андреев, В. Ф. Комиссаржевская и другие известные деятели культуры России.

Первые стихотворные сборники Вяткина вышли: в 1907, 1909 и 1912 гг. в Томске, где в январе 1910 г. состоялось чествование 10-летия его творческой жизни. Вяткину в это время было всего 25 лет. В том же году Вяткин получил премию на Всероссийском конкурсе молодых литераторов имени Н.В. Гоголя за лучший рассказ «Праздник».

Перед первой мировой войной он несколько раз приезжает на Алтай, пишет по следам своих путешествий стихи, прозу, очерки. Собирает сказки народов Алтая. В начале 1914 года Вяткин в качестве корреспондента харьковской газеты «Утро» выезжает на фронт в Польшу.

В январе 1915 г. Георгий Вяткин венчается в Москве с Капитолиной Васильевной Юргановой, ученой-этнографом. «Он — еще молодой, 29 лет, но уже известный писатель. Среднего роста, худощавый блондин с маленькими усиками и выразительными голубыми глазами. Пикантность его внешности придавала частичная седина правого уса... Искрометная и блестящая речь, подвижность и яркая внешность. Всесторонняя и глубокая эрудиция. Во всем угадывался поэт» [Зубарев 2016: 63].

«...А в моей жизни есть маленькая перемена — вышла за муж за Георгия Андреевича Вяткина, летом если не возьмут его на войну собираемся поехать в Монголию, желание снова отправиться туда и поработать огромное», — так писала Капитолина Юрганова-Вяткина своему учителю Г.Н. Потанину в Томск в 1915 г. [Зубарев 2016: 60].



Илл. 3. Г.А. Вяткин и К.В. Юрганова-Вяткина <1915>

В октябре 1915 г. Вяткина призвали в действующую армию в санитарный отряд Всероссийского союза городов. Вскоре он становится заведующим санитарным транспортом и информатором комитета Северного фронта (1916 г.). Любопытно заметить, что военную службу он проходил вместе с писателем Сашей Черным, который во время войны служил рядовым при полевом госпитале.

В конце 1917 г. Вяткина демобилизовали; он возвратился сначала в Томск, а весной 1918 года в родной Омск. В этом году

он выпустил сразу три поэтических книги, две из них: «Опечаленная радость» и «Золотые листья» — в Петрограде, «Алтай» — в Омске.

Книга «Алтай» получила хорошие отзывы. «Я сейчас читаю новую книжку стихов сибирского поэта Г.А. Вяткина, — писал один из ее рецензентов Ф.Ф. Филимонов<sup>2</sup>. — О книжке нужно дать отзыв. Мне показалось это сложным и странным.

Прекрасная женщина улыбнулась. Дайте, пожалуйста, отзыв о прекрасной улыбке прекрасной женщины. Кудрявый, милый ребенок звонко засмеялся. И на душе у всех стало светло и отрадно... Дайте, пожалуйста, отзыв о звонком смехе... милого ребенка. Г.А. Вяткин — лучший из Сибирских поэтов... И это особенно ценно сейчас, когда вся жизнь покрыта огромным налетом грубости и дикости» [Вяткин 2012: 505].

Революцию Вяткин не принял, оказался близким к эсерам.

Во время мятежа Чехословацкого корпуса и массового антибольшевистского движения Вяткин стал помощником управляющего Информационного бюро Временного Всероссийского правительства.

После прихода к власти в Сибири адмирала А. В. Колчака, принявшего звание Верховного правителя Российского государства, заведовал обзором печати при его правительстве и сотрудничал в издаваемых в Омске газетах: «Заря», «Русская Армия», «Правительственный вестник», журналах: «Единая Россия», «Отечество», «Родина», «Возрождение», в других газетах сибирских городов. Сопровождал Верховного правителя России в его поездке на Тобольский фронт осенью 1919 года.

В 1919 г. в Екатеринбурге вышла книга стихов Вяткина «Раненая Россия». В это время Вяткин активно работал в обществах «Архивы войны», «Архивы войны и революции», в Западно-Сибирском отделе Русского географического общества, читал публичные лекции по литературе.

После поражения Колчака и падения Омска в 1919 г. он оказался в Иркутске, куда вскоре вошли части 5-й Красной армии.

---

<sup>2</sup> Филимонов Федор Федорович (1862–1920) — поэт, редактор-издатель оппозиционной газеты «Свободная Сибирь»; расстрелян в марте 1920 г. в Красноярске как редактор колчаковского органа печати.

Собственно, с этого момента начинаются во многом таинственные и по сей день не проясненные моменты его биографии. Еще вчера приверженец Колчака, он быстро находит работу, становится заведующим Информационным подотделом Иркутского губпродкома, сотрудничает с иркутской газетой «Дело», другими изданиями (по-видимому, надо было на что-то жить и обеспечивать молодую жену).

Правда, 22 мая 1920 г. его все же арестовали по доносу и переправили в Омск, где 5 августа 1920 г. он был приговорен Омским военно-революционным трибуналом к трем годам лишения избирательных прав и «общественному презрению». Но и здесь мы сталкиваемся с непроясненным эпизодом его биографии: приговоренный к «общественному презрению», Вяткин тем не менее весьма активно выступает в прессе — работает заведующим отделом хроники местной газеты «Рабочий путь», организует издание журнала «Искусство», входит в состав президиума «Омской артели поэтов и писателей» (вероятно, оказала влияние майская амнистия и близкое знакомство с управляющим делами Совета народных комиссаров В.Д. Бонч-Бруевичем, связаться с которым он смог во время следствия в Омске).

Осенью 1923 г. после развода с Юргановой Вяткин женится в Омске на дочери врача — Марии Николаевне Афонской, 2 июня 1925 г. у них рождается дочь Татьяна Георгиевна. С конца 1925 г. Вяткин работает в редакции журнала «Сибирские огни», печатается в журналах «Сибирь», «Товарищ», становится одним из инициаторов созыва Съезда сибирских писателей (март 1926 г.); переезжает в Новосибирск.

В 1927 г. он — действительный член Западно-Сибирского отдела Русского географического общества и Общества изучения Сибири и ее производительных сил.

В начале 1930-х гг. Вяткин вошёл в редколлегию Сибирской советской энциклопедии (после ареста по обвинению в белогвардейском заговоре ее создателей: П. К. Казаринова, Г.И. Черемных, В.Г. Болдырева). Все статьи за 1933–1937 гг., сохранившиеся в архиве редакции, подписаны его инициалами: «Г. В.».

Но в 1937 г. Сибирскую энциклопедию закрывают, сам Вяткин оказывается исключённым из членов Западно-Сибир-





Его расстреляли 8 января 1938 г.

Реабилитирован Вяткин был, как и многие, в июне 1956 г. От семьи скрыли истинный приговор и сообщили о его смерти от артериосклероза в 1941 г. Лишь в 1990 г. дочери Вяткина выдали действительное свидетельство о смерти отца. Причина смерти — расстрел. Его вдова так об этом и не узнала...

Надо ли добавлять, что с 1938 г. печатать Вяткина перестали, его имя на долгие годы было забыто, а архив казался утраченным. Лишь в начале 2000-х гг., благодаря усилиям в первую очередь внука писателя Андрея Евгеньевича Зубарева, омскими учеными началось изучение творческого наследия Вяткина, поиски его материалов в архивах Сибири, Москвы и Санкт-Петербурга. В 2007 г. в Омске было издано собрание его сочинений в 5 томах (рецензию на издание см.: [Бурлешин 2007]). В 2012 г. вышел дополнительный том. В это издание частично вошли и документальные материалы из Пушкинского Дома РАН. В 2016 г. в Омске была напечатана книга «Носите Родину в сердце», написанная А.Е. Зубаревым: биография писателя и его произведения, опубликованные в последние годы жизни. В 2017 г. в Омске издана книга стихов омских поэтов 1918–1919 гг. «Поэзия Белой столицы». В нее также вошли стихи Георгия Вяткина.

Остановимся теперь по возможности кратко на личности первой жены Вяткина, в чьем архиве и сохранились немногочисленные документы, дающие дополнительную и часто неожиданную информацию о жизни Вяткина конца 1910 — начала 1920-х гг.

Капитолина Васильевна Вяткина (урожд. Юрганова; 1892–1973) родилась и провела детство в западной Монголии, в небольшом селении неподалеку от г. Улясутай (Улиастай); ее отец был одним из первых русских купцов-поселенцев. Во время обучения в Бийской женской гимназии в совершенстве выучила монгольский язык. В 1910 г. она познакомилась со знаменитым путешественником, исследователем Сибири и Центральной Азии Г.Н. Потаниным (1835–1920), стала его ученицей. При содействии Потанина вышла ее первая печатная работа: «От Улалы до Отхан-Хаирхана: (Путевой дневник)» [Юрганова 1912]. Но потом, по не совсем понятным причинам, Юрганова, от-

казавшись поступать на Сибирские высшие женские курсы, открытые в Томске в 1910 г. при деятельном участии Потанина, уехала в Санкт-Петербург, где поступила на Бестужевские курсы. Возможно, это было связано с тем, что в 1910 г. Бестужевские курсы получили статус высшего учебного заведения, и свидетельство об их окончании, которое выпускница получила в 1918 г., приравнялось к диплому университета<sup>3</sup>.

С Г.А. Вяткиным Юрганова познакомилась еще в Томске в доме Потанина. 14 января 1915 г. в Москве в Софийском соборе состоялось их венчание, а по окончании Бестужевских курсов она вместе с мужем возвратилась в Омск и работала в Медицинском техникуме. После развода в 1923 г. Капитолина Вяткина переехала в Петроград, поступила на службу в Комиссию по изучению племенного состава населения России, переименованную затем в Институт по изучению народов СССР (ныне это Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН), приняла участие в научных экспедициях. Вяткина — автор более 40 научных работ, кандидат исторических наук (1935 г., без защиты; о ней см.: [Милицанд 2008: 261; Востриков 2019: 386–391]. В период блокады Ленинграда являлась председателем Месткома Ленинградских учреждений АН СССР. В июле 1944 г. за спасение музейных ценностей в условиях блокады Ленинграда была награждена орденом «Знак почета».

В отличие от архива ее мужа, который после 1938 г. практически утрачен вместе с уникальной библиотекой, содержавшей книги с автографами известных людей России и зарубежья и портретом Горького с дарственной надписью, — архив К.В. Вяткиной сохранился. Он, как уже было сказано, поступил в Рукописный отдел Пушкинского Дома после ее смерти в декабре 1974 г.

Документы, хранящиеся в данном фонде, хотя и не слишком многочисленные, проливают порой новый свет не только на жизненные события, но также и на политическую обстановку тех лет. Помимо писем, в фонде хранятся также и стихи Вяткина 1915–1922 гг., посвященные жене, в том числе цикл «Алтай», на-

---

<sup>3</sup> Копия свидетельства об окончании К.В. Юргановой Бестужевских курсов, датированная 14 марта 1918 г., хранится в Рукописном отделе Пушкинского дома (РО ИРЛИ, ф. 742, оп. 1, № 84).

писанный во время поездки туда летом 1915 г. Сборник лирических стихотворений, состоящий из семнадцати текстов, открывается стихотворением «Бобырган», строка из которого стала отправной точкой моей статьи: «Дик и чуден Алтай...»<sup>4</sup>. Читателям, которые никогда не были на Алтае, автор в сноске поясняет его топонимику: «Бобырган — гора, одиноко стоящая в преддверии Алтая со стороны Бийской долины». Но Вяткин раскрывает и другое — нравственное значение этого образа: Бобырган, как алтайский богатырь, гостеприимно встречает друзей, но обрушивает бури и грозы на недругов. И, если Алтай «дик и чуден», то Бобырган, «повелитель ветров» «справедлив и суров».

Поэтические сборники Вяткина с разными названиями и разные по объему образуют в фонде ИРЛИ шесть единиц хранения<sup>5</sup>:

«Алтай». «Посв. Моей жене». 12 стихотворений. 1915. Машинопись. Посвящение и подпись–автографы. «Лето1915.Чемал».

«Алтай. Лирика». На л. 2: «Посвящаю моей жене». 17 стихотворений. <1915>. Машинопись.

Венок сонетов. 15 стихотворений. На л. 1 рукой автора: «К.В. Вяткиной». Машинопись. 1921, мая 29.

«Цикл Солнце». 6 стихотворений. Беловой автограф. 1922, май.

---

<sup>4</sup> Ср. : Как привратник, стоит с незапамятных пор  
Бобырган у подножия гор.  
Одинок и угрюм, величав и могуч,  
Он вознесся вершиной до туч.  
Перед ним — неоглядная ровная степь,  
А за ним только горная цепь.  
Только горы одни — и вблизи и вдали -  
Как застывшие вздохи земли.  
Он нахмурил чело, зорко смотрит вокруг:  
— «Кто ты, странник? Наш недруг иль друг?  
Если друг, — будет путь твой и светел и тих  
В беспредельных скитаньях твоих.  
Если недруг — от гроз, от дыхания бурь  
Над тобой почернеет лазурь».  
Дик и чуден Алтай. Справедлив и суров  
Бобырган, повелитель ветров.

<sup>5</sup> РО ИРЛИ, ф. 742, оп. 1, № 93–98.

Из цикла «У иных берегов». 5 стихотворений. Машинопись с правкой. Б.д.

«Стихи о Лине и др. шуточные стихи». Б.д.

Кроме перечисленных документов сохранилось письмо-открытка Вяткина младшей сестре Елизавете Андреевне Вяткиной из Москвы в Томск, датированное 21 февраля 1914 г.<sup>6</sup>, а также фотографии и книги из личной библиотеки Вяткина с инскриптами С.А. Есенина, М.М. Зощенко, В.Я. Шишкова и др.

Особый интерес представляют уже упомянутые выше 15 писем Г.А. Вяткина к жене, написанные в период между ноябрем 1916 и мартом 1923 г.<sup>7</sup> (наиболее биографически сложный, как мы уже видели, период в его жизни). По этим письмам восстанавливается не только история взаимоотношений двух ярких людей, но и круг их общения, а также отношение к происходящим событиям. В частности, очень интересны высказывания Вяткина о событиях, происходивших в конце февраля 1918 г. в Петрограде в связи с немецким наступлением. Вопросительная фраза письма, датированного 2/15 мартом 1918 г. («...зачем удирают оттуда большевики?») несомненно отражает ситуацию с переездом, а фактически бегством советского правительства из Петрограда в Москву. Жизнь в Томске, где с 6 (19) декабря 1917 г. была провозглашена Советская власть, представляется ему относительно спокойной. В письме упоминаются литераторы, разделяющие, по мнению Вяткина, большевистские взгляды: В.М. Бахметьев, Г. Д. Гребенщиков, Ляля Ватман, В. И. Анучин, описывается попытка создания большевистской республики на Алтае:

Вообще о делах, творящихся в невосковой столице, мы ничего толком не знаем, по большевистским источникам судить трудно. Здесь уже давно и упорно говорят, что Петроград взят. Зная условия северного фронта, я этому, конечно, не верю, но зачем удирают оттуда большевики? Все смутно, странно и тревожно. <...> В Томске сравнительно тихо и спокойно. Город в руках большевиков, но в то же время здесь выходит ежедневная газета правых

<sup>6</sup> РО ИРЛИ, ф. 742, оп. 1, № 99.

<sup>7</sup> РО ИРЛИ, ф. 742, оп. 1, № 26.

соц.-рев. «Путь народа», куда перекочевала половина подписчиков и часть сотрудников «Сиб<ирской> жизни». Кое-что напечатал и я: 2 статьи о войне и пару стихов. Заработал рублей 100 — единственный заработок за все это время. Омская газета «Вольный казак» приглашала меня в редакцию, с жалованием в 400 р., но я не согласился, ибо — по нынешнему смутному времени — не могу взять на себя политической ответственности за направление газеты. <...> Кстати, об «Опечаленной радости». Бахметьев напечатал в большевистском «Знамени революции» очень хороший отзыв — целый фельетон. Ляля Ватман стала большевичкой: то же говорят о Гребенщикове, правда ли? Анучин утверждает Советскую власть на Алтае, где уже спроектирована самостоятельная большевистская республика. В эту республику войдут: русский Алтай, монгольский Алтай, земли минусинских инородцев, Урянхай и Джунгария. Учредительный съезд 28 июня в Кош-Агаче; временным председателем выбран Анучин. Ну и ловкач! <...><sup>8</sup>

Порой письма Вяткина корректируют устоявшиеся стереотипы. В частности, во всех биографических очерках об алтайском писателе и журналисте Георгии Дмитриевиче Гребенщикове (1883–1964) утверждается его неприятие октябрьской революции 1917 г. Из письма Вяткина, как мы видим, следует обратное. Или, во всяком случае, он отмечает некое колебание в настроениях. Ляля Ватман в процитированном выше фрагменте из письма, которую Вяткин, также по слухам, причислил к большевикам, — это Евлалия Георгиевна Ватман (в замужестве Орлова, 1891–1981) — талантливая алтайская писательница и журналистка, рассказы которой «Розовые мальвы» (1913), «Когда угасал день...» (1914), «В тиши» (1915) до революции печатались в журнале «Вестник Европы». В 1914 г. в «Сибирской неделе» она опубликовала рецензию на лирические стихи Вяткина (см.: [Ватман 1914: 26–34]. Весной 1918 г. Евлалия Ватман, слушательница Высших женских (Бестужевских) курсов, работала в редакции журнала «Известия наркомпрода», вела отдел «На местах», писала обзоры (о ней см.: [Горбунов 2016].

<sup>8</sup> РО ИРЛИ, ф. 742, оп. 1, № 26. Л. 2–3. См. также: [Вяткин 2012, т. 5: 309–310].

В то же время Вяткин объективно описывает идею создания большевистского государства Ойрот на Алтае, критически отзываясь о личности сибирского этнографа Василия Ивановича Анучина (1875–1943), которому улалинский (горно-алтайский) съезд поручил вести переговоры с представителями всех заинтересованных государств. Авантюра с созданием суверенного алтайского государства провалилась. Анучин возвратился в Томск, где продолжил свою деятельность в качестве эксперта по аборигенным этносам региона.

Немаловажно упоминание в письме и Бахметьева. Владимир Матвеевич Бахметьев (1885–1963) – томский прозаик, публицист, журналист; после революции редактировал партийную газету «Сибирский рабочий», был народным комиссаром просвещения Западной Сибири, а позже редактировал один из лучших советских журналов двадцатых годов — «Красную новь». Почти в каждом номере выходившей в Томске большевистской газеты «Знамя революции» можно было встретить материалы за подписью «Вл. Матвейч» (его своеобразный псевдоним). Фельетон, о котором пишет Вяткин — напечатанная в этой газете рецензия Бахметьева на поэтический сборник Вяткина «Опечаленная радость»<sup>9</sup>.

Еще одно письмо Вяткина жене, посланное из Омска 8 июня 1920, в то время, когда он был арестован и ожидал суда военного Ревтрибунала, написано наскоро карандашом на клочке бумаги:

Милая Капелька, сегодня из этапного пункта перевожусь в чрезв.ычайную комиссию.

Возможно, что дело будет раздуто и придется отбывать долголетнее наказание в тюрьме, в лагере или на принудительных работах. Надежды на освобождение мало. Писать до суда, вероятно,

---

<sup>9</sup> О тесном общении Вяткина с Бахметьевым свидетельствует и более раннее письмо к жене: «Привет из Томска. Приехал сюда 2-го вечером, поезда, конечно, идут с большим опозданием. Все наши мне очень рады и вздыхают лишь о том, что не приехала Капа. <...> Видел Григория Николаевича. Первый его вопрос был: “А Вы одни приехали? А почему же не приехала Капочка?” Был в редакции, был у Бахметьевых, они просят передать тебе привет. <...>» (РО ИРЛИ, ф. 742, оп. 1, № 26. Л. 1; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 308].

не удастся, свидания с кем-либо, говорят, получить трудно. Надо запастись терпением и спокойствием. Настроение неважное <...><sup>10</sup>.

Письмо Вяткина от 30 декабря 1922 г. написано по горячим следам драматических событий в бывшей столице Сибири в период установления Советской власти:

В Омске есть кой-какие новости, в том числе и печальные. Убит Николай Калмыков, молодой поэт. Возвращался ночью пешком с вокзала и попал на грабителей.

В «Рабочем пути» новый редактор (В.И. Кузьмин, бывший священник, теперь коммунист) и новый зав. хоз. Омельков давно уже арестован, он, оказалось, служил в колчаковской контрразведке<sup>11</sup>.

Восемнадцатилетний поэт Николай Алексеевич Калмыков (1904–1922), работавший корректором в местной типографии, был убит в ночь на 24 ноября 1922 г. на окраине Омска при невыясненных обстоятельствах. Вяткин написал некролог, опубликованный 26 ноября 1922 г. в газете «Рабочий путь». В письме упомянуто о политическом прошлом нового редактора этой газеты В. И. Кузьмина: священник-миссионер с приходом советской власти становится партийным журналом. Что касается М.Ф. Омелькова, то он действительно после окончания Гражданской войны в Сибири был арестован большевиками за подготовку антисоветского мятежа 1918 г. Ему удалось, впрочем, доказать свою непричастность к этим событиям и выйти на свободу. Упоминание о колчаковской контрразведке в письме — весьма примечательно. Вяткин словно удивлен, ... а ведь мы помним, что он сам был близок правительству Колчака.

Контрапунктом переписке Вяткина с женой составляет его переписка с писателями, критиками, издателями, хранящаяся в

---

<sup>10</sup> РО ИРЛИ, ф. 742, оп. 1, № 26. Л. 6–6 об.; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 311].

<sup>11</sup> РО ИРЛИ, ф. 742, оп. 1, № 26. Л. 21 об.; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 316].



других фондах Рукописного отдела ИРЛИ и относящаяся к до-революционному периоду [Зародова 2007].

Молодой сотрудник газеты «Сибирская жизнь», Вяткин в это время активно пытался стать частью петербургско-московского литературного мира. Среди его адресатов и корреспондентов: литературный и театральный критик, член редакции журнала «Русская мысль» Ю.И. Айхенвальд; прозаик, драматург, автор нашумевшего романа «Санин» М.П. Арцыбашев; писатель, переводчик К.Р. Милль; поэт А.М. Федоров; книгоиздатель М.В. Аверьянов; драматическая актриса В.Ф. Комиссаржевская и др.

Внимательно прислушивался Вяткин и к мнению известного писателя, редактора отдела поэзии и беллетристики журнала «Русское богатство» П.Ф. Якубовича:

Вы сделали большой шаг вперед по сравн. с стихами, которые писали года 1½–2 назад и которые я читал, — писал Якубович Вяткину (письмо от 3 октября 1905 г.). — Но и теперь не обольщайтесь еще мыслью, что ступили уже на верный путь, что у Вас уже есть что-то *свое*, с чем Вы имеете право пойти к обществу в печать. Насколько можно судить по этим трем пьескам, — ничего своего нет у Вас, — ни формы, ни содержания. Работы предстает еще много впереди, — и прежде всего нужно Вам позаботиться об общем развитии, т.е. учиться и писать, писать. Остальное, при природном даровании, которое, несомненно, есть у Вас, даст Вам жизнь<sup>12</sup>.

Из стихов, о которых шла речь в письме, Якубович выбрал близкое ему по содержанию стихотворение «Озаренный сияньем грядущего дня...». С его правкой в последней строфе оно было напечатано в журнале «Русское богатство» и в сборнике «Стихотворения» (Томск, 1907), вышедшем с посвящением Якубовичу. В Томске в марте 1911 г. Вяткина настигла весть о кончине Якубовича, на которую он откликнулся открытым письмом в редакцию журнала «Русское богатство»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> РО ИРЛИ, Р. III, оп. 2, № 385. Л. 1

<sup>13</sup> РО ИРЛИ, ф. 266 (арх.журнала «Русское богатство»), оп. 4, № 641. Л. 1; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 287].

3-го ноября 1907 г. Вяткин обратился к писателю и литературному критику Александру Алексеевичу Измайлову, не будучи лично с ним знаком, с просьбой дать объективную оценку своего творчества:

Глубоко уважая Вас, как талантливого беллетриста и чуткого критика, я покорнейше просил бы Вас дать мне хотя бы самый короткий письменный отзыв о прилагаемых при сем моих стихах и рассказах.

Стоит ли писать дальше, при наличии того, что есть теперь и приняв во внимание мой возраст — 22 года. Хотя я иногда и печатаюсь в таких солидных изданиях, как «Русское Богатство», «Трудовой путь», «Нива» и др., но мысль о том, что я бездарен — пугает и связывает руки... А Вашему отзыву, каков бы он ни был, доверюсь безусловно и вполне, потому что, читая Ваши критические статьи, вижу в них полное беспристрастие и действительное художественное чутье.<...><sup>14</sup>

Полученный отзыв критика побуждал поэта к дальнейшему творчеству:

Конечно, Вам во что бы то ни стало надо работать дальше и побеждать неизбежное вначале незамечание и равнодушие. Впрочем, кажется, Вы не можете жаловаться на это, найдя уже редакционное признание<sup>15</sup>.

Два сохранившихся письма Вяткина обращены к писателю-переводчику К.Р. Миллю. В письме от 23 июня 1907 г. он информировал его о своих литературных делах:

Работается хорошо: в течение недели написал довольно большой рассказ (надо же как-нибудь погашать взятые авансы!) и две рифмованных пьески<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> РО ИРЛИ, ф. 115 (арх. А.А. Измайлова), оп. 3, № 74. Л. 1–2; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 293].

<sup>15</sup> РО ИРЛИ, Р. I, оп. 2, № 382. Л. 1.

<sup>16</sup> РО ИРЛИ, ф. 123 (арх.А.Е. Бурцева), оп. 2, № 13. Л. 1–2.

При содействии Милля Вяткин намеревался войти в число сотрудников издаваемого в Москве журнала литературы и искусства «Лебедь»:

С удовольствием приму участие в «Лебеде» и в самом ближайшем будущем пошлю Вам 3–4 стихотворения, так что мое имя смело ставьте в число сотрудников, если угодно.

Живу сносно. Работаю, главным образом, в «Сиб<ирской> жизни». Зимой, вероятно, буду в Москве, и значит у Вас».

Все, что будет нового о «Лебеде», пожалуйста, сообщите<sup>17</sup>.

Теплые отношения связывали Вяткина в это время с книгоиздателем М.В. Аверьяновым, у которого, как становится известно из писем, он нередко останавливался во время своих приездов в Петербург, узнавал новости «закулисно-литературной жизни», интересовался его мнением о своих стихах и не стеснялся занимать деньги, когда заканчивались скудные редакционные гонорары. Летом 1908 г. Вяткин отдыхал от суетной газетной работы на финском курорте Ганге (современный Ханко) на берегу Балтийского моря. Аверьянову он в это время писал (письмо от 12 июня 1908 г.):

Первую половину дня работаю. Пишу значительную (количественно) вещь и почти не остается ни сил, ни времени на газетную работу и стихи. <...>

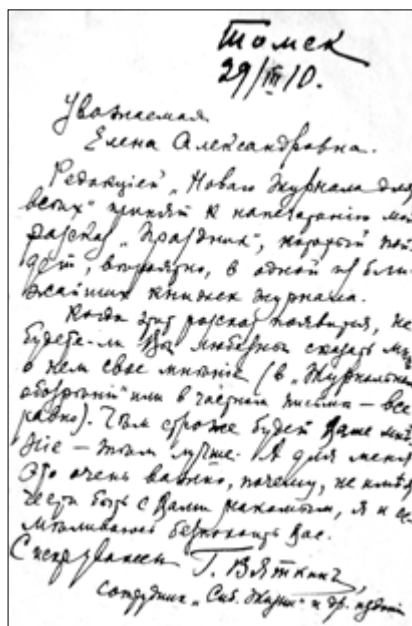
Кстати, напишите свое мнение о моем сборнике, да постройте, ибо я сам смотрю теперь на свою книжку, как на нечто весьма и весьма плачевное. Стихи скоро брошу писать совсем, тут надо быть Бальмонтом или по меньшей мере А.М. Федоровым. Проза — более доступная вещь. Ну-с и так жду Вашего письма, — надеюсь, что так или иначе, но ответите<sup>18</sup>.

1910 г. стал знаменательным для Вяткина. В январе, как уже говорилось выше, в Томске состоялось чествование молодого писателя в связи с 10-летием литературной деятельности.

<sup>17</sup> Там же. Л. 3.

<sup>18</sup> РО ИРЛИ, Ф. 428 (арх. М.В. Аверьянова), № 26. Л. 2–2 об.; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 288].

А вскоре он удостоился премии имени Гоголя на Всероссийском литературном конкурсе за рассказ «Праздник». Этому счастливому событию предшествовало письмо (почтовая открытка от 29 марта 1910 г.) Вяткина к литературному критику Е.А. Колтоновской, в недавнем прошлом выпускнице Бестужевских курсов. Будучи лично не знаком с нею (в адресе на открытке не указан номер квартиры), молодой сотрудник «Сибирской жизни» обращался с просьбой написать отзыв на его рассказ «Праздник», который должен был выйти в одном из ближайших номеров «Нового журнала для всех»:



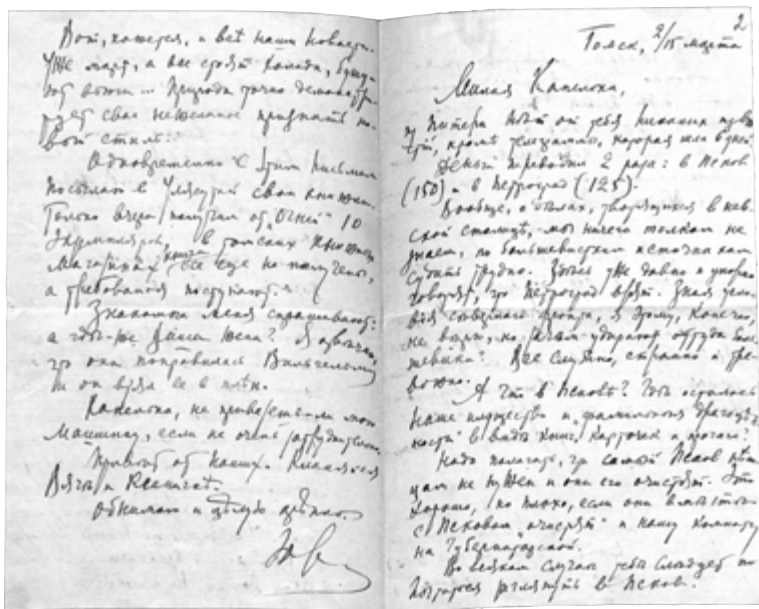
Илл. 5. Г.А. Вяткин. Письмо к Е.А. Колтоновской. 1910, марта 29

Когда этот рассказ появится, не будете ли Вы любезны сказать мне о нем свое мнение (в «Журнальном обозрении» или в частном письме — все равно). Чем строже будет Ваше мнение — тем лучше. А для меня это очень важно, почему, не имея чести быть с Вами знакомым, я и осмеливаюсь беспокоить Вас<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> РО ИРЛИ, Ф. 629 (арх. Е.А. Колтоновской), № 8. Л. 1.; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 293].

Не был лично знаком Вяткин и с редактором журнала «Современный мир» В.П. Кранихфельдом. Предлагая 28 февраля 1911 г. редакции два стихотворения: «Сонет» и «Нет счастья. Но мир бесконечно красив...», он заручился поддержкой В.В. Смидовича (Вересаева), сопроводившего письмо автора рекомендательной припиской<sup>20</sup>.

Часто приезжая в Петербург, Вяткин изыскивал возможность устроиться на работу в каком-либо издательстве. Узнав о намерении В.С. Миролубова, вернувшегося в Петербург после амнистии в связи с 300-летием Дома Романовых,



Илл. 6. Г.А. Вяткин. Письмо к жене К.В. Вяткиной. <1918>, марта 2/15

издавать журнал (речь шла о «Ежемесячном журнале литературы, науки и общественной жизни»), Вяткин 21 октября 1913 г. обратился к нему с соответствующей просьбой:

<sup>20</sup> РО ИРЛИ, Ф. 528 (арх. В.П. Кранихфельда), оп. 1, № 561. Л. 1.; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 292].

Глубокоуважаемый Виктор Сергеевич,  
я узнал, что вы в Питере и намереваетесь издавать журнал. Поэтому, позволяю себя обратиться к Вам с той же просьбой, с какою однажды уже обращался.

Нет ли у Вас какого-нибудь свободного места (только не кассира и не бухгалтера) рублей на 60–70 в месяц?

Скоро ли начнется журнал? Собираете ли материал? Когда у Вас приемные дни и часы?<sup>21</sup>

В октябре 1915 г. Вяткин ушел на фронт. Из действующей армии с ноября 1915 г. по апрель 1917 г. он посылал письма в контору книгоиздательства «Огни» Е.А. Ляцкому, отправляя туда свои стихи, внося правку в корректуру и настойчиво интересуюсь скорейшим изданием своих книг. Ниже мы позволим себе привести выдержки из этих писем, красочно рисующих не только отношения двух литераторов между собой, но и саму эпоху.

Многоуважаемый Евгений Александрович, вот Вам мой материал — две книжки — можете комбинировать его, как Вам угодно (письмо от 9.11.1915 г.)<sup>22</sup>.

Многоуважаемый Евгений Александрович! Шлю Вам привет из действующей армии. Вот уже неделя, как работаю в передовом врачебно-питательном отряде, в качестве товарища уполномоченного. На нашем фронте пока сравнительно тихо, идет только артиллерийская перестрелка. — Что у Вас нового? Прочли ли мою беллетристику? (письмо от 20.11.1915 г.)<sup>23</sup>.

Прошу сообщить, в каком положении дело издания моей книги «Золотые листья» (письмо от 16.03.1917 г.)<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> РО ИРЛИ, Ф. 185 (арх. В.С. Миролюбова), оп. 1, № 390. Л. 1.; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 291].

<sup>22</sup> РО ИРЛИ Ф. 163 (арх. Е.А. Ляцкого), оп. 2, № 134. Л. 1.

<sup>23</sup> Там же. Л. 3; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 295].

<sup>24</sup> РО ИРЛИ Ф. 163, оп. 2, № 134. Л. 4.

Многоуважаемый Евгений Александрович,  
открытку получил, корректуры еще нет. Насчет стихов должен сказать, что 200 р., по нынешним временам, дешево. Надеюсь, что издательство согласится прибавить ещё 100 р. В Сибири, где меня знают, мне давно предлагают 300 р., но хочется издать стихи в Петрограде. Буду ждать Вашего окончательного ответа (письмо от 18.03. <1917 г.><sup>25</sup>).

Многоуважаемый Евгений Александрович,  
не откажите в любезности сообщить мне о судьбе моей сказки «Как дети Буку искали». Принята ли она к изданию, и если да, то каковы условия.

«Опечаленную Радость» получил в пяти экземплярах. Сколько у вас полагается авторских? Думаю не меньше 25, и прошу распорядиться выслать остальные.

На книжке почему-то нет цены. А что с рассказами? Почему Гребенщикова выпустили, а мои нет? (письмо от 20.10.1917 г.)<sup>26</sup>.

Многоуважаемый Евгений Александрович,  
прилагаемые два стихотворения не откажите в любезности передать в «Современный Мир», там у меня нет ни одной знакомой души кроме Вас.

Просмотрел я корректуру рассказов и ужаснулся: 10 страниц (с 53-й до 64-й) неправильно сверстаны, получилось Бог знает что. Затем необходимо сделать следующие поправки: На стр. 80 и 106 выбросить подзаголовок «рассказ»; На стр. 111 исправить исправить (sic!) 10-ю и 11-ю строку сверху. На 113 — вторую строку снизу. На стр. 128 в заглавии надо вместо «слободе» — «слободке». На стр. 156 выбросить подзаголовок «рассказ Г. Вяткина» и сноску, а между заглавием и началом напечатать: «Удостоен премии имени Гоголя на всероссийском конкурсе общества деятелей периодической печати и литературы в Москве». Будьте добры передать эти замечания в типографию для исправлений. Очень обяжете, если посодействуете скорейшему выходу книжки.

Ваш Г. Вяткин (письмо б /д. <октябрь–декабрь 1917 г.><sup>27</sup>).

<sup>25</sup> Там же. Л. 5.

<sup>26</sup> Там же. Л. 8.

<sup>27</sup> Там же. Л. 9–10.

Большой интерес представляет также письмо Вяткина Ф.Д. Батюшкову от 13 апреля 1917 г. Речь в нем идет о членстве в Союзе русских писателей, образованном в марте 1917 г. Батюшков занимал в правлении Союза почетную должность товарища председателя.

Глубокоуважаемый Федор Дмитриевич.

Прошу считать меня одним из членов учредителей Союза Писателей. <...>

Лично меня знают и могут рекомендовать А. М. Пешков, Е. А. Ляцкий, В. С. Миролюбов, Д. Н. Овсянко-Куликовский, А. А. Лукьянов<sup>28</sup>.

Из ответных корреспонденций, помимо уже упомянутых выше, необходимо отметить письма Ю.И. Айхенвальда<sup>29</sup>, М.П. Арцыбашева<sup>30</sup>, Н.Н. Златовратского<sup>31</sup>, Б.К. Зайцева<sup>32</sup>, В.Ф. Комиссаржевской<sup>33</sup>.

В заключение мне бы хотелось подчеркнуть, что случай Вяткина, разумеется, один из многих, тем не менее, примечателен во многих отношениях. Как человек и писатель, находившийся, так сказать, между разными культурами, вовлеченный в исторические события, он также оказывается между партиями и политическими предпочтениями. Вопросы, которые ставит изучение его творчества, несмотря на усилия исследователей все еще до сих пор остающимися нерешенными, можно было бы в самом общем виде свести к следующим позициям:

1. В случае Г.А. Вяткина мы имеем дело с историей молодого сибирского писателя, начинающего писать в духе позднего

---

<sup>28</sup> РО ИРЛИ Ф. 709 (арх. А.М. Редько), № 2.; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 281].

<sup>29</sup> РО ИРЛИ, Р. III, оп. 2, № 379; РО ИРЛИ Ф. 62 (арх. П.И. Вейнберга), оп. 5, № 13.; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 307].

<sup>30</sup> РО ИРЛИ, Р. III, оп. 2, № 380.

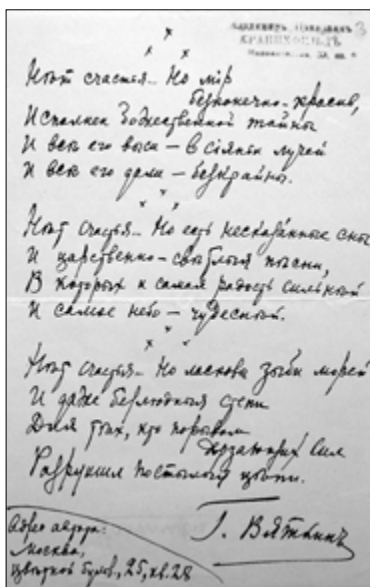
<sup>31</sup> РО ИРЛИ, Р. III, оп. 2, № 381.

<sup>32</sup> РО ИРЛИ Ф. 62, оп. 5, № 27.; см. также [Вяткин 2012, т. 5: 302].

<sup>33</sup> РО ИРЛИ, Р. III, оп. 2, № 383.



народничества (что весьма нравилось Горькому) и который по началу весьма резко отзывался о «проявлениях ультрадекаданса» как «бреда извращенной души» (речь шла о стихах К. Бальмонта, З. Гиппиус). Однако попав в литературную атмосферу и литературные круги Москвы и Петербурга, он сам начинает писать символистские стихи (что Горькому уже перестает нравиться). Собственно, именно «случай Вяткина» и позволяет поставить вопрос о сибирской литературе не тематически (или генетически, по принципу: писатель, выходец из Сибири), но



Илл. 7. Г.А. Вяткин. Стихотворение «Нет счастья. Но мир бесконечно красив...»

в первую очередь поэтологически: сибирская литература как особое мировидение и стиль письма. И в этом смысле было бы важно сделать сравнительный анализ трех поэтических сборников, вышедших, как я уже упоминал выше, практически в один год в Омске и Петербурге. И попытаться ответить на вопрос: учитывался ли в них Вяткиным различный горизонт ожидания сибирского читателя и читающей публики европейской полосы России (преимущественно двух столиц)?

2. С другой стороны, сама политическая биография Вяткина таит в себе еще много темных пятен. Его выступление на стороне Колчака, сменившееся довольно активным сотрудничеством с большевистской властью после поражения колчаковской армии, заставляет задуматься над рядом других проблем. Было ли подобного рода «обращение» конъюнктурным или глубоко выстраданным? Повлияло ли изменение (внешнее или внутреннее, неважно) политических взглядов Вяткина на его видение прошлого, настоящего, но, главным образом, будущего Сибири?

Вопросы эти, надо думать, получат освещение в результате тщательного обследования материалов, связанных с Вяткиным, и еще не полностью обследованных в особенности в московско-петербургских архивах.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Беленький Е.И.* Писатели моей земли. Новосибирск, 1967. С. 111–140;
- Беленький Е.И.* Из сибирской тетради. Новосибирск, 1978. С. 160–218.
- Бурлешин Алексей.* «Мы встретимся вновь. Я верю...» (рецензия на книгу: Г.А. Вяткин. Собрание сочинений: В 5 т. Омск, 2005–2006) // Новое литературное обозрение. 2007. № 5 (87).
- Востриков А.В.* Дневниковая запись К.В. Вяткиной о поездке в Детское Село в сентябре 1928 г. // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2018–2019 гг. СПб., 2019. С. 386–391.
- Ватман Е.* Вяткин. Страничка из современной поэзии и современных исканий // Сибирская неделя. 1914. № 5–8. С. 26–34.
- Вяткин Г.А.* Собрание сочинений: В 5 т. Омск, 2012.
- Горбунов Ю.А.* Маленькая писательница / Алтайская правда. 2016, 25 марта. Электронный ресурс: <http://www.ap22.ru/paper/Malen-kaya-pisatel-nitsa.html>
- Зародова Ю.П.* Эпистолярное наследие Г.А. Вяткина в фондах Института русской литературы (Пушкинский Дом) // Материалы научно-практической конференции «Литературное наследие Сибири». Омск. 2007. Электронный ресурс.
- Зубарев А.Е., Вяткин Г.А.* Носите Родину в сердце. Из милого далека... Омск, 2016.
- Милицанд С. Д.* Востоковеды России: XX — начало XXI века: биобиблиографический словарь. Кн. 2. М.: Восточная литература, 2008.
- Очерки русской литературы Сибири: В 2 т. / АН СССР. Сибирское отделение. Институт истории, филологии и философии; Гл. ред. А.П. Окладников. Новосибирск: Наука, 1982.

АЛЕКСАНДР ДУБРОВСКИЙ.

«ДИК И ЧУДЕН АЛТАЙ...»

(ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА Г.А. ВЯТКИНА В ИРЛИ РАН)

Писательницы России: материалы для биобиблиографического словаря. Составитель Ю. А. Горбунов. Электронные тексты и коллекции. Электронный ресурс.

*Трушкин В.П.* Вяткин Георгий Андреевич // Русские писатели. 1800–1917:

Биогр. словарь. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 506–507.

*Юрганова К. В.* От Улалы до Отхан-Хаирхана: (Путевой дневник) / [Предисл.: Г. Потанин]. Томск, 1912. (Труды Томского общества изучения Сибири; Т. 2, вып. 2).

*Марина Ариас-Вихиль*

**ПРИВЕТСТВИЕ Р. РОЛЛАНА**

**СЪЕЗДУ СИБИРСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ (1928)<sup>1</sup>**

**Сведения об авторе:** Ариас-Вихиль Марина Альбиновна (Москва, Россия) — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Архива А.М. Горького Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии Наук.

**E-mail:** marina.arias@mail.ru

**Аннотация:** Письма сибирским писателям, написанные в апреле 1928 г. — малоизвестный, но значимый эпизод в отношениях Р. Роллана с СССР. Они были написаны по просьбе Горького в письме к Роллану от 23 марта 1928 г. Просьба Горького была связана со скандалом, разразившемся в эмигрантской прессе в Париже в это время. Приветствие Роллана должно было привлечь внимание Запада к молодой советской литературе Сибири. В приветствии Роллана Съезду сибирских писателей отразилось мифопоэтическое восприятие писателем Октябрьской революции 1917 года и Сибири, которая была известна Роллану только по немецким географическим атласам. Тем интереснее мифопоэтические и христианские образы, выражающие заветную идею Роллана о дополнении европейской культуры мудростью Азии, необходимости обратиться к Востоку и воспринять его опыт, более древний, чем опыт Европы. Сибирь, стоящая на пути от Европы к Азии, становится посредником в возможном преображении Европы благодаря Азии. Послание Роллана сибирским писателям, насыщенное парадоксальными символами и метафорами, по смыслу очень точно передает его мысль о новой Сибири.

**Ключевые слова:** Роллан, Горький, Зазубрин, русские писатели-эмигранты в Париже, Съезд сибирских писателей.

---

<sup>1</sup> Статья написана при поддержке гранта РФФИ 18-012-00436А «Ромен Роллан и Максим Горький: между литературой и политикой (по неопубликованным материалам Архива А.М. Горького ИМЛИ РАН и Фонда Р. Роллана Национальной библиотеки Франции)».

*Marina Arias-Vihil*

ROMAIN ROLLAND'S GREETINGS  
TO THE CONGRESS OF SIBERIAN WRITERS (1928)

**Information about the author:** Marina A. Arias-Vihil DSc in Philology, Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.

**E-mail:** marina.arias@mail.ru

**Abstract:** Letters to Siberian writers written in April 1928 are a little-known but significant episode in the relations of R. Rolland with the USSR. They were written in response to Gorky's request, set out in a letter to Rolland dated March 23, 1928. Gorky's request was connected with the scandal that erupted in the emigrant press in Paris at that time. Rolland's greeting was to draw Western attention to young Soviet literature in Siberia. Rolland's greeting to the Congress of Siberian Writers reflected the mythopoetic perception by the writer of the October Revolution of 1917 and Siberia, which was known only to Rolland from German geographical atlases. All the more interesting are the mythological and Christian images expressing Rolland's cherished idea of supplementing European culture with the wisdom of Asia, the need to turn to the East and perceive his experience, more ancient than the experience of Europe. Siberia, which is on the way from Europe to Asia, is becoming a mediator in the possible transformation of Europe thanks to Asia. Rolland's message to Siberian writers, saturated with paradoxical symbols and metaphors, in the sense very accurately conveys his idea of a new Siberia.

**Keywords:** Rolland, Gorky, Zazubrin, Russian emigrant writers in Paris, Congress of Siberian writers.

В конце 1927 — начале 1928 гг. происходит окончательное размежевание Роллана с русскими писателями-эмигрантами, жившими в Париже. Эмигрировавшие в Париж русские писатели видели в Роллане «совесть» Запада, Нобелевский лауреат обладал высоким моральным авторитетом, был защитником гуманистических ценностей западной демократии, противником войны и всех форм социального насилия, проводником на Западе миротворческих устремлений индийского борца с социальной несправедливостью Махатмы Ганди, толстовца и непротивленца. Многие русские писатели-эмигранты вступили в диалог с Ролланом в поисках творческих контактов и надеясь

на справедливую оценку Ролланом их положения изгнанников, лишенных родины. Ведь и Роллан был изгнанником, вынужденный уехать в Швейцарию в результате травли за пацифизм и «национальное предательство» в период Первой мировой войны. Роллану писали Константин Бальмонт, Иван Шмелев, Иван Бунин и др. Роллан отнесся с большим сочувствием к русским писателям, высоко оценил их творчество, помогал установить контакты с литературными журналами и издательствами, интересовался новыми переводами и книгами, выходящими из-под пера эмигрантов, считая их продолжателями традиций «святой русской литературы» (Томас Манн), участвовал в кампании по их выдвижению на Нобелевскую премию. Однако в августе 1927 г. разразился скандал, выявивший глубокие противоречия в отношении Роллана к эмиграции и прояснивший его позицию по отношению к СССР.

С августа 1927 г. во французской прессе развернулась кампания против политики СССР по уничтожению русской культуры и литературы. Кампания была вызвана публикацией в газете «L'Avenir» анонимного воззвания «Писателям мира», подписанного «Группа русских писателей. Россия, май 1927», перепечатанного затем в самых влиятельных газетах русской эмиграции «Последние новости» и «Возрождение». В воззвании советская власть обвинялась в гибели лучших русских поэтов и писателей (Блока, Гумилева, Есенина, Сологуба и др.) и жестких репрессивных мерах по отношению к печатному слову: отсутствию у писателей возможности издавать свои произведения, цензуре, изъятии книг из библиотек и т.п. 29 августа 1927 г. известный писатель и переводчик Илья Гальперин-Каминский, сотрудник газеты «L'Avenir», обратился со страниц своей газеты к французским писателям с просьбой поддержать русских собратьев. В течение последующих месяцев 1927 г. газета «L'Avenir» публиковала отклики русских писателей-эмигрантов (среди них — И. Бунин, Б. Зайцев, Куприн, Мережковский и др.) на воззвание, полученное из Советской России. Бальмонт направил в октябре 1927 г. большое открытое письмо («воплемольбу») Кнуту Гамсуну («Сегодня». 1927. № 257. 13 ноября. С. 4; перепечатано: «За свободу!». 1927. № 267. 20 ноября. С. 5). Шмелев поддержал соотечественников со страниц газеты «Воз-

рождение» (1927. № 779. 21 июля. С. 2). Однако усилия русских писателей-эмигрантов, пытавшихся привлечь внимание к подавлению духовной свободы в СССР, не вызвали ответной реакции у общественности Запада. Более того, осенью 1927 г., в разгар скандала, Роллан направил в СССР поздравительную телеграмму в связи с 10-летием Октябрьской революции, что еще больше отдалило его от писателей-эмигрантов, глубоко возмущенных его двойственной позицией и не простивших ему этот жест примирения и поддержки ненавистной им власти большевиков.

Бальмонт обратил «высоко-яростное проклятие европейцам, объединяя их в Ромэне Роллане» (из письма к И.С. Шмелеву от 9 декабря 1927 г.) [Бальмонт 2002]: «Я, Шмелев, Мережковский, Бунин, Куприн, Зайцев и еще, и еще другие весьма прославленные русские писатели, как уехали, по-вашему, из России? Не воображаете ли вы, что это из-за маленьких политических и литературных распрей мы покинули Родину, — как вы, — чтоб в прелестном уединении играть роль совести мира? Поверьте, мы не столь бродяги по природе, как это может вам казаться. Мы покинули Россию, чтоб иметь возможность в Европе попытаться хоть что-нибудь крикнуть о Погибающей Матери, крикнуть в глухой слух очерстевших и безучастных, которые заняты лишь собой» («За свободу!». 1927. № 289. 17 декабря. С. 3) [Бальмонт 2002]. Добиваясь ответа от прославленного гуманиста, «притязающего на роль дозорного высокой башни, на коей зажжен факел мировой совести», Бальмонт вновь выступив в печати с обращением к Роллану, опубликованном в газете «L'Avenir». 12 января 1928 г. в том же номере газеты с аналогичным обращением выступил И.А. Бунин.

Французский писатель обратился за разъяснениями к Максиму Горького, жившему в то время в Сорренто, но пристально следившему за литературной ситуацией в Советской России. Роллан, вынужденный принять участие в разразившемся скандале и ответить своим оппонентам, просил Горького прислать ему список писателей, которые «живут, пишут и издаются в теперешней России и довольны своей судьбой» [Архив Горького 1995: 146]. Горький написал в ответ Роллану большое письмо и впоследствии в течение нескольких месяцев постоянно воз-

вращался к этой теме, находя все новые аргументы для опровержения антисоветских выступлений в печати писателей русского зарубежья К. Бальмонта, И. Бунина, Д. Мережковского, Б. Зайцева, И. Шмелева, А. Куприна и др. Горький приводил Роллану свидетельства благополучия культуры и литературы в СССР — «всех литераторов всех национальностей» [Архив Горького 1995: 151]. Основываясь на фактах, сообщенных ему Горьким, Роллан ответил Бальмонту и Бунину известным письмом, напечатанным в журнале «Еurore» 15 февраля 1928 г. под названием «Ромен Роллан и Советская Россия. Ответ Константину Бальмонту и Ивану Бунину» (на русском языке письмо печаталось в газете «Сегодня» — 1928. № 52. 23 февраля. С. 12). Письмо Роллана было перепечатано в СССР («Вестник иностранной литературы». 1928. № 3. С. 133–137). В том же номере «Вестника» была опубликована статья А.В. Луначарского по поводу «фальшивки», сфабрикованной эмигрантской прессой. В своем ответе писателям-эмигрантам Роллан сослался на факты успешного развития советской литературы, приводимые Горьким, который подтвердил официальное мнение советской прессы о том, что воззвание русских писателей о плачевном положении литераторов в СССР — фальшивка.

Просоветский ответ Роллана вызвал новый взрыв негодования. В письме к И.С. Шмелеву Бальмонт сообщает: «Деревянный Роллан написал глупейший ответ мне и Бунину, а изящные «П<оследние> нов<ости>» поторопились перепечатать это кваканье. Я послал в редакцию «П<оследних> н<овостей>» решительную брань за это. Написал вчера вулканический ответ Роллану и послал Гальперину-Каминскому, а Бюрэ (Эмиль Бюре — редактор парижской газеты «L'Avenir» — М.А.) как раз просил меня написать ответ. И Бунину сейчас пишу. Капбретон. 1928. 20 февраля. Вечер» [Бальмонт 2002].

Бальмонт снова выступил в печати с открытым письмом («Новое письмо К.Д. Бальмонта Ромену Роллану»), опубликованном 16 марта 1928 г. в газете «L'Avenir» (на русском языке в газете: «Сегодня». 1928. № 78. 21 марта. С. 2).

Обращаясь к Роллану с просьбой написать писателям-сибирякам, Горький в том же письме продолжает: «Бальмонт снова потревожил Вас письмом, очень глупым, как мне кажется»



[Архив Горького 1995: 157]. Горький имел в виду реакцию Бальмонта на выступление Роллана. Бальмонт опровергал доводы Роллана в защиту политики СССР, нацеленной на подавление



Илл. 1. В.Я. Зазубрин (Зубков, 1895–1937, репрессирован), автор книг «Два мира», «Алтайская баллада», «Горы» и др. Фото конца 1920-х гг.

духовной и творческой свободы. Несколькими годами ранее в письмах к Роллану 1921–1925 гг. сам Горький протестовал против уничтожения советским руководством интеллигенции — «ломовой лошади культуры», против политики большевиков в области литературы («Свобода слова уродливо ограничена, гонорары — нищенские, книги продаются плохо, новый читатель еще не вырос количественно, а прежнего вдумчивого читателя уже почти нет — вымер, эмигрировал» [Архив Горького 1995: 130]), «чистой» библиотек, уничтожением книг, написанных по дореволюционной орфографии, изъятием из публичного доступа философской и религиозной литературы, а также книг русских классиков. Однако к 1928 г. Горький значительно «перековался»: он не поехал на празднование 10-летия Октября, но все же взял на себя роль защитника внутренней политики СССР и организатора новой пролетарской культуры. Роллан сочувственно отнесся к стремлению Горького стать «суровым

и любящим руководителем молодой пролетарской интеллигенции» [Архив Горького 1995: 180].

Роллану оставалось только поверить на слово своему идеологически вооруженному корреспонденту. Однако отныне практически в каждом письме Роллан задавал «неудобные» вопросы, неудобные до такой степени, что в какой-то момент Горький решил прекратить переписку с ним, о чем и известил Роллана, вообразившего себе, что во имя справедливости он имеет право «поучать» советскую власть.

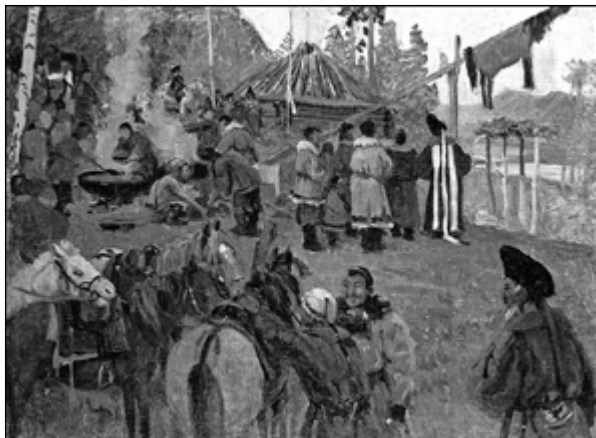
Однако просьбу Горького о написании приветствия сибирским писателям Роллан выполнил, хотя на немецких атласах, которыми пользовался, не нашел Новосибирска — города, где должен был проходить Съезд (город Новониколаевск получил новое название в 1925 году).

Обосновывая свою просьбу, в письме к Роллану 23 марта 1928 года Горький писал из Сорренто: «Но для меня необходимо сообщить Вам факт, который Вам, может быть, покажется не столь значительным, каким вижу его я. Это факт необыкновенно быстрого развития в России иноплеменной литературы. За истекшие десять лет все финские, монгольские и тюрко-финские племена Союза Советов получили, как Вы знаете, письменность. Поволжские племена — чуваша, мордва, черемисы — так же, как племена Кавказа и Сибири, уже имеют свою прессу, основывают музыкальные школы, музеи, книгоиздательства, выдвигают из среды своей прозаиков и поэтов... Вообще — быстро идет процесс слияния с русской культурой.

20-го апреля в Новосибирске будет съезд литераторов-сибиряков: русских, якут бурят и других племен. Дорогой Роллан, — очень прошу Вас: пошлите этим людям несколько слов приветия! Не стану говорить о том, какой радостью будет для них письмо от Вас, проповедника братства людей. Письмо Ваше Вы можете послать прямо в Новосибирск, редакции журнала «Сибирские огни» на имя <Владимира> Зазубрина — очень талантливый молодой литератор, он недавно печатался уже в одном из парижских журналов, — или пошлите мне, я сам перешлю. Очень прошу Вас об этом» [Архив Горького 1995: 157].

Роллана в ответ написал письмо В.Я. Зазубрину с просьбой передать его Приветствие Съезду сибирских писателей. Вла-

димир Яковлевич Зазубрин (наст. фамилия Зубцов, 1895–1937, репрессирован) был в тот момент секретарем Сибирского объединения писателей, одним из самых ярких и самобытных сибирских прозаиков. По решению Сиббюро РКП(б) с октября 1923 г. он стал одним из руководящих работников Сибкрайиздата, председателем и секретарем журнала «Сибирские огни».



Илл. 2. Г.И. Чорос-Гуркин (1870–1937, репрессирован).  
Жертвоприношение (Той). Х., м. 1906. Анос, Алтай.  
Государственный художественный музей Алтайского края, Барнаул

Горький высоко оценивал деятельность журнала. По поводу литературной ситуации в Сибири Горький 12 января 1928 писал из Сорренто своему секретарю П.П. Крючкову: «Гиз'у следовало бы обратить внимание на литературу сибиряков. В «Сибирских огнях» — очень талантливо ведется этот журнал! — печатаются интереснейшие вещи. Кроме Караваевой и Нины Смирновой, изданных Гиз'ом, там есть и еще даровитые люди. Во избежание «сепаратистских» настроений их следовало бы почтить вниманием центра. «Новый мир» или «Кр<асная> новь», «Молодая гвардия» должны дать хорошую статью на тему «Сиб<ирская> литература за 10 лет». Многих поэтов и прозаиков Сибири можно очень похвалить. Во всяком случае, нельзя давать им замыкаться в своем кругу. Рассказы некоторых, напр<имер>, А. Сорокина «Хао-Чан» — «С<ибирские> О<гни>» книга 2-я 27-й год — следовало бы издать в «Дешевой

библиотеке». «Сибир<ские> огни» праздновали в 27 году свое пятилетие, в журналах центра, это, кажется, не было отмечено» [Архив Горького 1976: 476–477].

«Толстый» журнал «Сибирские огни» выходил с марта 1922 г. в Новосибирске. Задумывая журнал, заведующий Сибгосиздатом писатель В.П. Правдухин писал в конце 1921 г.: «Журнал объединит самый центр — Госиздат, Сибпечать, Лито, художественный отдел. Он станет притягивающим со всей Сибири центром для литературно-научных сил. Он должен стать школой для начинающих писателей». Его жена известная писательница Л.Н. Сейфуллина сумела привлечь хороших авторов из бывшей столицы Сибири г. Омска — П. Драверта, А. Сорокина, Г. Вяткина, А. Оленича-Гнененко. За образец был взят первый «толстый» советский журнал «Красная новь», созданный критиком А.К. Воронским в 1921 г. при поддержке В.И. Ленина и А.В. Луначарского, а также Горького. Правдухин специально ездил в Москву в конце 1921 года для консультаций, чтобы новый сибирский журнал не отставал в содержании, форме, развитии от центрального, московского.

Приветствие Роллана было опубликовано в журнале «Сибирские огни» (1928. Кн. 3. май–июнь. Новосибирск. С. 223–224), хотя Съезд сибирских писателей не состоялся. В конце апреля 1928 г. прошло краевое совещание представителей Ассоциации пролетарских писателей. Итогом совещания стало образование Сибирской ассоциации пролетарских писателей. С образованием СибАПП стало возможным создание в мае 1928 года Сибирского отделения Федерации объединений советских писателей (ФОСП), куда также вошел и Сибирский союз писателей [Литературная столица Сибири 2005: 507].

В письме Зазубрину Роллан писал:

Villeneuve, 2 avril 1928

Cher Vladimir Zazoubrine,

J'espère que ces pages vous arriveront à temps, pour votre Congrès. Qu'elles vous portent à tous mon salut fraternel!

Veillez me tenir au courant des discussions de votre assemblée, et, pour la suite, de vos travaux.

A vous cordialement

*Romain Rolland*

Par malheur, je ne lis point en russe, mais si vous pouvez m'écrire en français, allemand, anglais, italien ou espagnol, je me ferai traduire ce que vous m'enverrez» [Постижение Запада 2015: 59–151].

Вильнев, 2 апреля 1928

(Дорогой Владимир Зазубрин,

Надеюсь, что вы получите эти страницы вовремя, к вашему Съезду. Пусть они несут всем вам мой братский привет!

Будьте добры, держите меня в курсе дискуссий, которые будет происходить на вашем съезде, а затем в курсе вашей работы.

Сердечно Ваш

*Ромен Роллан*

К сожалению, я совсем не читаю по-русски, но если вы могли бы писать мне по-французски, по-немецки, по-английски, по-итальянски или по-испански, я попросил бы перевести мне то, что вы пришлете» [Постижение Запада 2015: 59–151]).

Как мы видим по этому письму, Роллан намерен продолжать знакомство с сибирскими писателями. Он прямо говорит о том, что ждет ответного письма-отчета о Съезде, «о дискуссиях» и хочет быть в курсе литературной ситуации в Сибири, в курсе литературной «работы» сибирских писателей. Однако ответных писем, видимо, не последовало, как это следует из документов Фонда Р. Роллана в Национальной библиотеке Франции в Париже.

В приложенном к письму Приветствии Съезду сибирских писателей сказано:

Villeneuve (Vaud — Suisse)

2 avril 1928

Chers amis Sibériens

Maxime Gorki m'apprend que, pour la première fois, se réunit à Novosibirsk un Congrès d'écrivains Sibériens de toutes races, et il m'engage à vous écrire.

Je salue avec joie votre assemblée. Dans le printemps de la vieille terre, j'entends monter un puissant concert de voix nouvelles, un

choeur de peuples, qui se sont tus pendant le morne hiver des siècles. Que de trésors de l'âme, que de secrets du Coeur se sont accumulés dans le silence, et vont maintenant se répandre, à toute volée, sous le ciel clair!

Européen d'Occident, français d'une province du centre celtique, aux temps lointains de mon enfance solitaire, où je m'essayais sur ma petite flûte nivernaise, j'avais déjà l'oreille aux écoutes, et je rêvais d'une immense symphonie de la terre, où tous les peuples, toutes les races mêleraient leurs joies, leurs peines, leurs espoirs et leur foi, en des accords riches et multiples comme la mer.

Le jour vient. Le jour est venu!

Votre assemblée en est le témoin vivant. Elle commence à tresser la splendide corbeille des pensées et de l'Europe et de l'Asie.

J'y mêle mes doigts de travailleur, les pailles de mes chants de France, les joncs flexibles de mes rivières nivernaise.

Vous souvenez-vous, mes amis, du beau mythe chrétien? — Après que le Fils de l'Homme fut mort et ressuscité, vers cette époque de l'année où la Nature réveillée est en fleur, le vent souffle sur l'assemblée des hommes du peuple, des simples disciples de l'Homme que les publicains, les pharisiens et les prêtres avaient mis en croix et qui était sorti du tombeau. Des langues de feu descendirent du ciel et se posèrent sur leurs têtes. Et ils furent remplis de l'Esprit nouveau. Et ils se mirent, enivrés, à chanter en toutes les langues le chant de joie et de vie.

Mes amis, la Pâques de sang du peuple russe est passée. Le peuple russe est ressuscité. Et vous célébrez aujourd'hui sa Pentecôte, l'hymne aux millions de langues de feu de la Liberté!

Je le chante avec vous, et je vous étreins, dans le même amour de l'Humanité!

*Romain Rolland* [Постижение Запада 2015: 59–151].

(Вильнев (Во — Швейцария )

2 апреля 1928

Дорогие сибирские друзья,

Максим Горький сообщает мне, что в Новосибирске впервые собирается Съезд сибирских писателей всех национальностей, и просит написать вам.

С радостью приветствую ваше собрание. Весной на нашей

старой земле я слышу мощный концерт новых голосов, народный хор, столетиями молчавший на протяжении всей мертвенной зимы. Сколько душевных сокровищ, сколько сердечных тайн накопилось в тиши, и сейчас все они раскроются, воспарят под ясным небом!

Европеец Запада, француз, уроженец центра кельтской провинции, в далекие дни моего одинокого детства, я играл на маленькой нивернезской флейте, мечтая и надеясь услышать мощную мировую симфонию, в которой зазвучат разнообразными и глубокими, как море, аккордами радости, горести, чаяния и вера всех народов, всех наций.

Рассвет приближался. День наступил!

Ваше собрание — живое свидетельство этого. Оно начинает сплетать в великолепную корзину мысли Европы и Азии.

Я тоже присоединяю к этому свои пальцы труженика, сухую траву моих песен Франции, гибкий тростник моих нивернезских рек.

Помните ли вы, друзья мои, прекрасный христианский миф? После того, как Сын Человеческий умер и воскрес, в пору, когда природа пробуждается и расцветает, вдруг над собравшей толпой народа, над скромными учениками Человека, которого народ, фарисеи и первосвященники распяли на кресте и который восстал из могилы, пронесся ветер. С неба сошли огненные языки пламени и коснулись их голов. И они исполнились новым Духом. Тогда, опьяненные, они запели на всех языках гимн радости и жизни.

Друзья мои, кровавая Пасха русского народа миновала. Русский народ воскрес. Сегодня Вы празднуете Троицын День, поете гимн Свободе миллионом пламенных языков.

Я пою его вместе с вами и обнимаю вас с любовью к Человечеству.

*Ромен Роллан).*

Символика письма Роллана очень значима. Письмо содержит музыкальные метафоры («мощный концерт новых голосов, народный хор», «мировая симфония», «аккорды радости», «запели гимн радости и жизни», «поете гимн Свободе»), характерные для Роллана, решавшего в юности дилемму, кем стать: музыкантом или писателем. Несомненно, в письме звучит му-

зыка Революции, как ее понимал Роллан, — всегда писавший слово Революция с большой буквы.

Приподнятый тон письма соответствует приходу весны и весеннему настрою как метафоре пробуждения созидательных сил природы, распространяющей и на общественные силы. Весна, символ обновления жизни, выступает одновременно и как синоним Революции в противовес «мертвенной зиме» предшествующих веков.



Илл. 3. Г.И. Чорос-Гуркин. Хан Алтай. Х., м. 1912.

Анос, Алтай. Государственный художественный музей Алтайского края, Барнаул

Однако наиболее яркий образ связан с сошествием Святого Духа как огненных языков пламени, исполнивших нового Духа всех собравшихся на праздник. В «Деяниях апостолов» (в пересказе Серафима Слободского) так описывается это событие: «После вознесения Иисуса Христа наступил десятый день: это был пятидесятый день после Воскресения Христова. У евреев тогда был великий праздник Пятидесятницы в память Синайского законодательства. Все апостолы, вместе с Божией Матерью и с другими учениками Христовыми и прочими верующими, единомысленно находились в одной горнице в Иерусалиме. <...> Вдруг сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где находились ученики Христовы. И явились огненные языки и почили (остановились) по одному на каждом



из них. Все исполнились Духа Святого и стали славить Бога на разных языках, которых прежде не знали. <...>

Услышав шум, огромная толпа народа собралась около дома, где были ученики Христовы. Все в народе изумлялись и спрашивали друг друга: «Не все ли они галилеяне? Как же мы слышим каждый свой язык, в котором родились? Как они могут говорить нашими языками о великих делах Божиих?» И в недоумении говорили: «Они напились сладкого вина».



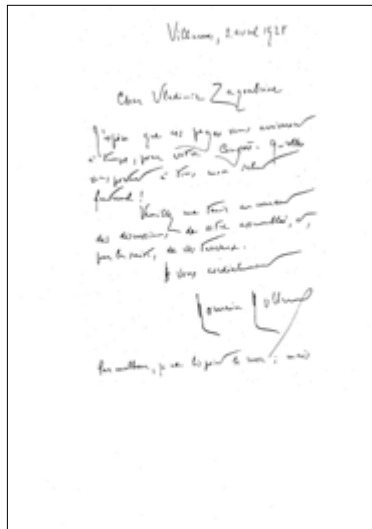
Илл. 4. Г.И. Чорос-Гуркин. Озеро горных духов. Х., м. 1910.  
Анос, Алтай. Государственный художественный музей Алтайского края, Барнаул

Тогда апостол Петр, вставши вместе с прочими одиннадцатью апостолами, сказал, что они не пьяны, но что на них сошел Дух Святой, как это и было предсказано пророком Иоилем, и что Иисус Христос, Которого иудеи распяли, воскрес из мертвых, вознесся на небо и излил на них Святого Духа. <...> Проповедь Петра так подействовала на слушавших ее, что весьма многие уверовали в Иисуса Христа. <...> Уверовавшие во Христа охотно приняли крещение, таких оказалось в этот день около трех тысяч человек. Таким образом начало устроиться на земле Царствие Божие, т. е. святая Церковь Христова.

Со дня сошествия Святого Духа вера христианская стала быстро распространяться, при помощи Божией; число верующих в Господа Иисуса Христа день ото дня увеличивалось. <...>

Первоначально апостолы проповедовали евреям, а потом разошлись по разным странам для проповеди всем народам. <...>» («Деяния Святых Апостолов». Гл. 2, гл. 14, 23).

Как мы видим, Роллан очень точно передает все детали этого кардинального для христианского мира события. Аналогия очень убедительна: Огонь и Ветер Революции принесли Новый Дух в мир, уверовавшие в нее начали строить новое



Илл. 5. Письмо Р. Роллана В.Я. Зазубрину. 1927. Автограф.  
Архив А.М. Горького ИМЛИ РАН

Царствие Божие на земле на принципах, близких христианству, основанному на жертве. Образ Огня, языков пламени становится мифологемой Революции, связанной с рождением нового космоса, нового мира. К гимну этому событию, которое воспевается на всех языках мира, Роллан присоединяет и свой голос. Новая вера, проповедуемая апостолами Революции, должна, по мысли Роллана, распространиться по всему миру.

При столь убедительной христианской аналогии Роллан обращается к образу Троицына дня, имеющему явную языческую подоплеку. Зачем понадобился этот образ Роллану? Образ Троицына дня, связанного с переходом от весны к лету и симво-

лизирующий расцвет природы, также носит характер посвящения. Инициация знаменует переход на новую ступень развития и включает коллективные обряды, символизирующие переход от детства или юношества к взрослому возрасту, символическое переживание смерти и нового рождения. Типологически с этим образом связан и образ Кровавой Пасхи, символизирующей одновременно и смерть («кровавая») и воскрешение («Пасха»).



Илл. 6. Ромен Роллан. Фото конца 1920-х гг.

Мистическая смерть и воскрешение являются частью грандиозного повторения Космогонии, священной истории Мира.

Обряд посвящения связан с еще одной важной для Роллана мыслью об особенностях пути и судьбы России. Смерть при посвящении одновременно означала конец детства, неведения и состояния непосвященности. Только после пройденных испытаний Россия-подросток признается ответственным членом сообщества, то есть взрослым, со всеми присущими правами и обязанностями в сообществе, по мысли Роллана. Такое видение России отражает глубокое убеждение Роллана в том, что Россия еще не прошла свой путь и только начинает его. Именно это убеждение легло в основу его концепции русской Революции

как возможности для России следовать собственным путем, который приведет ее к европейской цивилизации и европейским ценностям.

Образ сплетенных в одну корзину мыслей Европы и Азии выражает заветную идею Роллана о дополнении европейской культуры мудростью Азии, о необходимости обратиться к Востоку и воспринять его опыт, более древний, чем опыт Европы. Сибирь стоит на пути от Европы к Азии, что делает ее посредником в возможном преобразении Европы благодаря Азии.

Как мы видим, послание Роллана сибирским писателям, насыщенное символами и метафорами, по смыслу очень точное и несет ряд конкретных констатаций и пожеланий. Было ли оно востребовано сибирскими писателями?

Писатель Владимир Зазубрин, к которому обращался Роллан, не был сибиряком по рождению. Тем интереснее его взгляд на Сибирь и происходящие в ней революционные преобразования. Учащийся юнкерского училища в Иркутске, он недолго служил в армии А.В. Колчака, а затем перешел на сторону красных, почти сразу заболев сыпным тифом. В Канске, где он выздоравливал в доме своей будущей жены, он написал свой первый роман «Два мира», получивший положительную оценку Ленина и Горького. Роман, не имеющий сквозного действия и состоящий из фрагментов хроники гражданской войны, зачитывали вслух в воинских частях. В романе много натуралистических сцен, жестокости, много символики и резких контрастов, автор «в партийном духе» изобразил Белую армию. Следующим крупным его произведением стала повесть «Щепка» (1923) о буднях Губернской комиссии и красном терроре<sup>2</sup>. В 1927 г. парижский журнал «Revue européenne» (№ 9) опубликовал отрывок из его романа-хроники «Два мира» («Огонь потухает»), который мог прочитать Роллан. В журнале «Сибирские огни» Зазубрин проработал ответственным секретарём 6 лет — до 1928 г., активно участвуя в становлении советской литературы в Сибири, много ездил по региону, изучая литературную ситуацию на местах и знакомясь с жизнью сибиряков.

---

<sup>2</sup> Впервые была опубликована в 1989 г. в журнале «Сибирские огни». В 1991 г. по повести был снят русско-французский фильм «Чекист».

С 1928 г. Зазубрин работал в Москве, в Гослитиздате и журнале «Колхозник» по протекции Горького.

Уже после переезда в Москву Зазубрин написал и опубликовал в «Новом мире» (1933), а через год отдельным изданием роман «Горы», о коллективизации на Алтае.

Одна из важных мыслей Зазубрина в его алтайском романе «Горы» — мысль о том, что местное население одинаково равнодушно и к красным, и к белым, как и ко всяким революционным преобразованиям, живет своими заботами и по своей «правде» — вековым обычаям предков. Поразивший писателя образ «Алтай-хана» концентрирует особенности восприятия сибиряками-алтайцами мира природы как определяющего их бытие. На фоне величия «Алтай-хана» революционные преобразования меркнут, они вовсе не обязательны и никак не могут помочь человеку выжить в суровых условиях Алтая. Их главная опора — опыт предков, передающийся из поколения в поколение, а не революционные завоевания, к которым принуждают алтайцев бывшие красные командиры. Наиболее убедительные сцены романа связаны с изображением быта алтайцев, охоты на медведя, праздника весны с жертвоприношением белой кобылицы. Ритуалы алтайцев далеки от христианского мироощущения, здесь правит шаманизм. Главный человек в алтайских деревнях именно шаман, а не русские партработники, которые так и остались чужаками на Алтае, хотя живут бок о бок с коренными алтайцами.

Приветствие Роллана, хотя и предназначалось писателям «всех национальностей», проникнуто европоцентризмом. Далекий от сибирских реалий французский писатель попытался привести к общему знаменателю культуру сибирских племен и народностей и их российских земляков. Под Востоком Роллан понимал Индию и Китай, такая Азия, которую изобразил Зазубрин, была незнакома европейскому читателю.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Архив А.М. Горького. Т. XIV. М. Горький. Неизданная переписка. М.: Наука, 1976. 532 с.
- Архив А.М. Горького. Том XV. М. Горький и Р. Роллан. Переписка (1916–1936). М.: Наследие, 1995. 544 с.

Константин Бальмонт и Иван Шмелев: Письма К.Д. Бальмонта И.С. Шмелеву / Вст. ст. и публикация К.М. Азадовского и Г.М. Бонгард-Левина // Наше Наследие. № 61. 2002. URL: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6117> (Дата обращения 15 марта 2017 г.)

Литературная столица Сибири//История города: Новониколаевск-Новосибирск (исторические очерки). Т. I. Новосибирск: Издательский дом «Историческое наследие Сибири», 2005. С. 505–564.

Постижение Запада. Иностранная культура в советской литературе, искусстве и теории / Отв. ред. Е.Д. Гальцова. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 59–151.

---

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом  
Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН

**СИБИРЬ КАК ПОЛЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ:  
ЛИТЕРАТУРА, АНТРОПОЛОГИЯ,  
ИСТОРИОГРАФИЯ, ЭТНОЛОГИЯ**

Под редакцией  
Екатерины Дмитриевой,  
Павла Алексева и Мишеля Эспаня

Корректор  
Надежда Пегова

Дизайн обложки и макет книги  
Давид Бернштейн

Верстка  
Анна Бернштейн

Подписано в печать 15.01.2021  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Усл.-печ. л. 31,0+1,0 (вклейка)  
Тираж 300 экз.

«Издательский центр “Азбуковник”»  
119019, г. Москва, Гоголевский бульвар, д. 8, стр. 2

Отпечатано в АО «ИПК “ЧУВАШИЯ”»  
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 13







**Илл. 1.**  
Участники русско-французского colloquium  
«Сибирь как поле межкультурных взаимодействий».  
12–16 июня 2017 г., Горно-Алтайск / Телецкое озеро.  
Пансионат Алтын-Кель

**Илл. 2.**

Открытие коллоквиума «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий». Слева направо: Мишель Эспань, Павел Алексеев, Екатерина Дмитриева



**Илл. 3.**

Работа секции «Художественное освоение Сибири»



Илл. 4, 5.  
В гостях у сотрудников Алтайского государственного  
природного заповедника



**Илл. 6, 7.**

Никита Константинов знакомит участников русско-французского коллоквиума «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий» с музейными собраниями Горно-Алтайского университета и археологическими находками недавнего времени



**Илл. 8.**  
В гостях у шамана Мегедекова Юрия Самаевича  
(1953 г.р., алтаец, сёок Сойон, г. Горно-Алтайск). 2017.  
Фото А. Дубровского

**Илл. 9.**

Павел Алексеев и Клодин Коэн, участники русско-французского коллоквиума «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий»



**Илл. 11.**

Клеман Жакму и Семен Макаров, участники русско-французского коллоквиума «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий». 2017. Фото П. Алексеева

**Илл. 10.**

Ольга Христофорова, Мишель Эспань и Екатерина Дмитриева (справа налево), участники русско-французского коллоквиума «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий». 2017



**Илл. 12.**

Анка Дан, участница русско-французского коллоквиума «Сибирь как поле межкультурных взаимодействий». 2017. Фото П. Алексеева



**Илл. 13.**  
Г.И. Чорос-Гуркин. Озеро горных духов.  
Х., м. 1910.  
Анос, Алтай. Государственный художественный музей  
Алтайского края, Барнаул

**Илл. 14.**

Плато Укок — перекресток границ России,  
Монголии, Китая и Казахстана.

Фото К. Банникова



**Илл. 15.**

Вид на плато Укок со стороны Китая.

Фото К. Банникова





**Илл. 16.**  
Плато Укок. Жилой дом зимнего стойбища.  
Фото К. Банникова



**Илл. 17.**  
Музей Николая Рериха. Верхний Уймон.  
Республика Алтай. 2014.  
Фото К. Жакму



**Илл. 18.**  
Восход солнца над селом Верхний Уймон.  
Республика Алтай. 2014.  
Фото К. Жакму



**Илл. 19.**  
Вид на Уймонскую долину и село Верний Уймон.  
Республика Алтай. 2014.  
Фото К. Жакму

**Илл. 20.**  
Телецкое озеро.  
Фото А. Дубровского



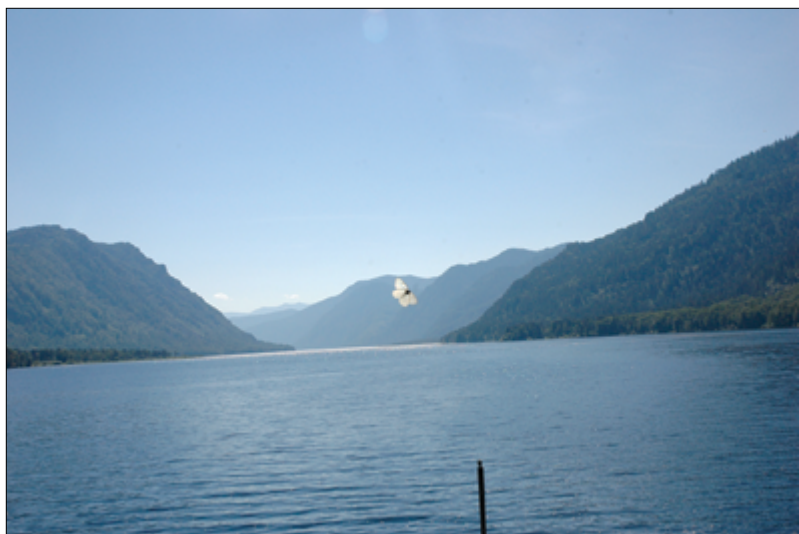
**Илл. 21.**  
Телецкое озеро. Вечер.  
Фото А. Дубровского



**Илл. 22.**  
Остров Патмос на реке Катунь.  
Фото П. Алексеева



**Илл. 23, 24.**  
Река Катунь. Республика Алтай.  
Фото А. Дубровского



**Илл. 25, 26.**  
Прощание с Телецким озером.  
Фото П. Алексеева и А. Дубровского