

**«ЦЕЛЫЙ НОВЫЙ ДЛЯ МЕНЯ МИР»:
ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ БЕЛЛЕТРИСТИКА
К. Д. НОСИЛОВА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
РУБЕЖА XIX–XX ВВ.**

**“A WHOLE NEW WORLD FOR ME”: K. D. NOSILOV’S
ETHNOGRAPHIC FICTION IN THE RUSSIAN LITERATURE
OF THE LATE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES**

The author considers the notion of ethnographic fiction, which flourished in Russian literature in the second half of the 19th and early 20th centuries. The key feature of this kind of literature is the interconnection of fact (its being based on the facts of life) and fiction, or its literary character. The author studies the correlation of fiction with ethnography, which was a distinctive feature of Russian literature in the second half of the century. Thus, the author sees some characteristics of the new ethnography of the 20th century in the works of K. D. Nosilov, a popular writer at the turn of the century: e. g. an attempt to understand *the Other* (one of the Voguls) through his penetration into their life and spiritual world, and his consideration of the personal experience of the explorer and the recipient. In Nosilov’s book, *At the Voguls* (1904), the author studies the meta-plot of initiation, which the narrator is to pass but fails to finish.

Key words: ethnographic fiction; travelog; essay genres; symbolic initiation; evolutionary and colonial discourse.

Рассматривается феномен этнографической беллетристики, получившей особенное развитие в русской литературе во второй половине XIX – начале XX в. Ключевой особенностью этого вида литературы выступает взаимодействие документальности (ориентации на «правду жизни») и вымысла или литературности. Рассматриваются взаимоотношения беллетристики и этнографии, под знаменем которой выступала отечественная литература второй половины века. В творчестве популярного писателя рубежа столетий К. Д. Носилова усматриваются черты новой этнографии XX в.: попытка понять «другого» (представителей северного племени вогулов) на основании своего погружения в их жизнь и их духовный мир, опора на личный опыт исследователя и реципиента. В книге Носилова «У вогулов» (1904) исследуется метасюжет инициации, через которую проходит ее герой-рассказчик, но завершить которую ему не удается.

Ключевые слова: этнографическая беллетристика; травелог; очерковые жанры; символическая инициация; эволюционистский и колониальный дискурсы.

Относительно реалистический взгляд на фигуру и жизнь так называемого «инородца», т. е. представителя коренных народов, населяющих Российскую империю, начал складываться в отечественной литературе в середине XIX в., хотя сам по себе интерес к проблеме «чужого», «своего» как «чужого» и вообще «другого» (этноса, народа, края) возник значительно раньше. В это же время в периодической печати России все больший удельный вес начинают приобретать симбиотические тексты, именуемые авторами очерками, но с очевидным внедрением в их структуру беллетристического, глубоко литературного начала, несущего в себе вымысел (неотъемлемая примета «литературности»). Важно, что, в отличие от эпохи романтизма, в литературе второй половины века художественно-беллетристическое начало обычно накладывалось на нарративы, выполняющие в первую очередь познавательные функции, т. е. знакомящие читателя с новой землей и новыми народами. В. А. Лимерова удачно обозначила этот род словесности «учено-художественной» [Лимерова, с. 165]. Одновременно середина и вторая половина XIX в. – это расцвет в отечественной литературе, шире – культуре – так называемого этнографизма, который в повествовании как раз и выражался в доминанте очеркового начала с примесью публицистики с одной стороны и популярно-научного («познавательного») дискурса – с другой.

Об интересе современного литературоведения к явлениям этнографической беллетристики, этнографической прозы XIX столетия говорит целый ряд исследований последних лет. Так, А. Л. Фокеев дает отличительные качества этнографической прозы, как то: введение в произведения этнографии и фольклора как элементов народной культуры, отражение народного мирозерцания, бытовая живопись и др.; говорит он и об «этнографической беллетристике» 1860-х гг., более всего имея в виду малые жанры прозы [Фокеев]. Народническая беллетристика на пересечении с этнографической прозой стала предметом исследования Е. Г. Чеботаревой, но без значительного уточнения понятия [Чеботарева]. Упомянем также, что в советском литературоведении, кроме «этнографического направления», использовались понятия «этнографический реализм» и «этнографический роман» [История русского романа].

Но что отличает этнографическую *беллетристику* от иных, смежных явлений? Попробуем хотя бы кратко разобраться с содержанием понятия¹. «Проза» – явление внутрилитературное, исходящее из свойств самой художественной речи. Беллетристика, как и литература, – образование системное, подразумевающее и продукт творческой

¹ Понятие «этнографическая беллетристика» использует автор статьи [Костюхина], однако никакого определения интересующего нас понятия здесь нет.

деятельности, и саму деятельность, а также институты, ее творящие и организующие. Здесь более применимы социологический и коммуникативный подходы. В соответствии с общепринятым сегодня, хотя и более чем условным, делением литературы на «высокую», «массовую» и «беллетристику» последняя помещается между классикой и массовой литературой: «Беллетристика занимает промежуточное место между “высокой” и “бульварной” (массовой) литературами» [Грачева, с. 545]. «Классика и беллетристика – это и расходящиеся, и не разошедшиеся, не разделившиеся до конца литературно-художественные формации, что объясняется столько же обогащением состава литературы, сколько подвижностью оценивающего, критического отношения к писателям и книгам», – еще ранее писал И. А. Гурвич [Гурвич, с. 20]. Иначе говоря, в основе подобного рода разделения лежат социологические и аксиологические критерии (популярность классики среди образованных слоев населения и беллетристики, а также массовой литературы – среди «массы» как таковой, отсюда их оценочность), чрезвычайно подвижные во все времена. «Понятие массовой литературы – понятие социологическое», – отмечал еще Ю. М. Лотман [Лотман, с. 381]. В 1840-е гг. В. Г. Белинский призывал к созданию литературы «обыкновенных талантов», обращенной к широкой общественности, – и задача эта на протяжении XIX в. была замечательно решена. Отсюда понятно, что у каждой страны литературы свой читатель, свои креативные, коммуникативные, рецептивные задачи, и, согласимся с А. М. Грачевой, беллетристика – это «художественная проза, ориентированная на достаточно обширную, так называемую “демократическую” аудиторию, что обуславливает специфику ее идеологических и эстетических функций» [Грачева, с. 545].

Однако существуют и внутренние, собственно эстетические основания разделения литературы. По словам И. А. Гурвича, «Литератор тиражирующий – первая разновидность писателя-беллетриста (как и второстепенного поэта)» [Гурвич, с. 22], хотя он же замечает, что тиражировать – не значит давать полную копию, но – подчас варьировать и преобразовывать оригинал. Пожалуй, для этнографической беллетристики рассматриваемого нами периода второй половины XIX в., особенно его последней трети, более важно иное свойство, роднящее ее с истоками – натуральной школой 1840-х гг. и прежде всего с русской «физиологией». Это так называемая фактографичность, установка на не просто правдоподобие, но «дословное» правдоподобие, почти фотографичность или, на языке той эпохи, «даггеротипичность» рисуемой картины жизни – «прямое» слово о действительности. В несколько иной парадигме эту установку этнографической беллетристики можно обозначить как натуралистичность, в этой связи еще раз процитируем И. А. Гурвича: «Натурализм – это фактически беллетристика эпохи высокоразвитого реализма, беллетристика, раскрывшая свои коренные возможности. Это литература полноправного второго ряда, соотношенного с тем первым рядом, какой представлен

именами Достоевского, Толстого, Чехова» [Гурвич, с. 24]. С его трактовкой натурализма, конечно, можно спорить, но суть интересующего нас явления – беллетристики последней трети века – указана верно. Натуралистически точное воспроизведение жизни и быта описываемого народа, природы и социума определяло первейшие задачи этнографической беллетристики.



Портрет вогула²

Но тогда при характеристике этого вида литературы возникает некое противоречие: ориентация на «правду факта» (имея в виду под фактом «действительность» как таковую) – и «тиражирование» образов (каких? да очевидно, что литературных, заданных классикой), вторичность и неизбежная массовость. Как совместить эти моменты – достоверность (и отсюда – тягу к документализму) и литературность (и связанную с ней установку на вымысел)? Если к беллетристике относимы произведения подчас вполне солидных писателей-романистов, таких как Д. Мамин-Сибиряк, А. Эртель, А. Шеллер-Михайлов, А. Амфитеатров, П. Боборыкин и мн. др., то этнографическая беллетристика помещается на пол-этажа ниже и очень близко контактирует с массовой литературой, но для нее, в отличие от «просто» беллетристики, требование достоверности и правдивости (даже не правдоподобия, отличающего литературу реализма в целом) имеет принципиальное значение. Согласно исследованию Е. К. Ромодановской, напряженное отношение между вымыслом и документальностью характеризует состояние русской литературы, в том числе беллетристики, на протяжении переходного XVII в., оно и толкало ее к развитию [Ромодановская, с. 27–35, 83–96 и др.]. По-видимому, в отношении нашего феномена (этнографической беллетристики) следует различать задачи, которые идут от научно-познавательного (собственно этнографического) дискурса и преемственно связаны с установками натуральной школы, поскольку писатели натуральной школы активно использовали «физиологический» метод, перенесенный в литературу из естественной науки того времени, – и задачи сугубо литературные, связанные с тем, как перенести «действительность» в литературный текст, каким должно быть слово о ней, чтобы читатель мог ему не просто поверить, но еще и заинтересоваться реальностью, стоящей за словом. Эту двойную задачу и решала литература нарождающегося в 1840-е гг. реализма, как бы мы его не именовали сегодня – реализмом «критическим», «классическим» и др. И поскольку этнографическую беллетристику создавали «обыкновенные таланты», «второстепенные», а то и «третъестепенные» по уровню дарования (о причинах

² Все иллюстрации к статье взяты из книги «У вогулов: Очерки и наброски» [Носилов, 1904].

чего надо говорить особо), то посредническую роль при оформлении в текст их личных впечатлений чаще всего начинали играть обкатанные литературой схемы, модели, мотивы, типы героев и сюжетов. Идя, говоря условно, от событийной стороны (т. е. от «жизни»), этнографическая беллетристика пропускала ее через литературу, ориентируясь одновременно на определенный тип читателя и в первую очередь учитывая необходимость быть услышанной, прочтенной.



Вогулы-рыболовы

Хотя, оговоримся, так было не всегда, и довольно часто уже созданные кем-то из собратьев по перу «случаи из жизни» становились образцом даже не для подражания, а именно для варьирования, ссылки и повторения, и в этом случае литература начинала играть роль своеобразного источника, по которому можно достаточно адекватно понять и оценить картину жизни. Как «большая» литература пользуется примерно одним набором сюжетов и мотивов, так и этнографическая беллетристика нарабатывала свой репертуар литературных приемов в изображении жизни и быта других народов и регионов, и в него нередко входили определенные картины, сцены, характерные для той или иной местности или этноса: свои – для зырян, вогулов, вотяков и т. д.

Остановимся еще на одном моменте, определяемом нашим предметом и немаловажном для понимания задач этнографической беллетристики и причин ее широкого распространения в России. Этнография как самостоятельная научная дисциплина формируется в западноевропейской науке примерно тогда же – в середине и второй половине XIX в., на Западе она складывается в русле эволюционистского подхода и чуть позже именуется антропологией, у нас – «народознанием» [см. об этом: Соколова]. Этнографический элемент для общественного и художественного сознания середины XIX в. играл самую прогрессивную, животворящую роль, ибо он нес с собой реальное знание о жизни масс и фактически отвечал запросам нового (реалистического) метода искусства. Взаимосвязь литературы и этнографии и пользу беллетристики для науки о народе отмечал в конце века А. Н. Пыпин: «...И вместе с тем как художественная литература овладевает реально-правдивым изображением народной жизни, этнография впервые выступает на правильную научную дорогу» [Пыпин, с. 424].

Развитие знаний такого рода естественным образом совпадало с утверждением в философии позитивизма, который, собственно, и был своего рода методологической, концептуальной основой реалистического метода в литературе и искусстве, обуславливая



Старик-вогул (шаман)

обращение людей науки к «позитивному», в том числе этнографическому, знанию. Позитивизм, реализм, антропологизм – это звенья одной цепи, по крайней мере в отношении демократической литературы и критики. Ведущей же идеей антропологической, тогда эволюционистской, школы в этнографии, как писал об этом ее основоположник Э. Тайлор в книге, вышедшей в свет в 1871 г., была идея единства человеческого рода, которая активно пропагандировалась в европейской мысли с эпохи Просвещения и была двигателем многих систем утопического социализма – от А. де Сен-Симона до Р. Оуэна, но которая благодаря этнографическим исследованиям лишь в XIX в. получила практическое подкрепление и начала обрывать доказательствами. «...Нам представляется возможным и желательным устранить соображения о наследственных изменениях человеческих рас и считать человечество однородным по природе, хотя и находящимся на различных ступенях цивилизации. Отдельные моменты нашего исследования покажут, как я надеюсь, что фазисы культуры мы вправе сравнивать, не принимая в расчет, насколько племена, пользующиеся одинаковыми орудиями, следующие одинаковым обычаям или верующие в одинаковые мифы, различаются между собой физическим строением и цветом кожи и волос» [Тайлор, с. 22].

Мысль о единстве рода человеческого (глубоко христианская по сути) составляла общегуманистическую подоплеку всех процессов демократизации общества и его литературы, происходивших в XIX в. Этнографический «привой» на древе просветительско-позитивистских идей – определяющая модальность литературы, озабоченной раскрытием перед читателем картин жизни и быта самых разнообразных народов и регионов страны. В массовом порядке она начинает складываться к концу века, когда Россия бесповоротно, хотя и не очень решительно вступает на путь капитализации страны, меняется социальный состав населения, и число если не «образованной общественности», то, по крайней мере, полуобразованной массы, нуждающейся в доступной ее уровню культуре, ощутимо растет. Можно сказать, что именно в лоне беллетристики складывается новая художественность рецептивного типа, которую обычно наблюдают у Чехова, – да, собственно, чеховское творчество и развивалось параллельно интересующему нас явлению.

Вместе с тем, отечественная этнографическая беллетристика не может быть однозначно сведена к массовой литературе, несмотря

на всю зыбкость пролегающей между ними границы, а также и к «просто» беллетристике. Для беллетристов-этнографов первостепенную роль играли все-таки задачи внелитературные, которые отнюдь не сводились к развлекательным; выше мы обозначили их как «познавательные». В творчестве писателей-этнографов последних десятилетий XIX и начала XX в. – Вас. И. Немировича-Данченко, П. П. Инфантьева, А. В. Круглова, К. Д. Носилова и др. – выделяются разные стилевые течения и разные повествовательные стратегии. Исходным для большинства из них был личный опыт знакомства с жизнью и бытом иных народов (как то и положено этнографу), но различной оказывалась степень применения этого опыта – его встраивание в существующую систему литературных координат и, так сказать, объем проявления личного участия в изображаемых картинах (т. е. модальность повествования).



Поездка вогульского священника по приходу

На протяжении XIX – первых десятилетий XX в. этнография прошла большой путь – за это время она превратилась в науку, а в ней самой сформировалось несколько основополагающих подходов или школ, различие между которыми подчас имеет принципиальный характер. В целом этот путь этнографии отражает развитие научных знаний и представлений человека о себе самом и о «других», что бы ни понималось в данном случае под «другим» – природа, себе подобные, культура и т. д. Новое этно-антропологическое воззрение мы наблюдаем в трудах ученых XX в. Это отказ от приоритетного положения европейской культуры и цивилизации и, соответственно, собственного «я», а равно – от примата разума, идеи просвещения, которую нужно нести первобытным народам, и признание равновеликости и равноценности иных цивилизаций, культур, индивидов, иначе говоря – открытие другого как другого, а не как отражения или части себя. К. Леви-Стросс сформулировал принципы своей новой антропологии на основе осмысления опыта Руссо. «Для того, чтобы человек снова увидел свой собственный образ, отраженный в других людях – это и составляет единственную задачу антропологии при изучении человека, – ему необходимо сначала отрешиться от своего собственного представления о самом себе» [Леви-Стросс, с. 22]. «Абсолютная объективность» антропологии – это признание, что «другой есть я» [Там же, с. 23]. «Принцип “исповеди”, сознательно или бессознательно выраженной, лежит в основе всякого антропологического исследования» [Там же, с. 22].



Вогул с луком

Таким образом, «абсолютная объективность» «новой» антропологии и этнографии, ставшей знаменем XX в., требует не отключения своего «я», но постижения в его глубинах «другого», для чего нужен отказ от «я», узаконенного привычкой и постоянством образа жизни и мысли, свойственного твоей культуре, воспитанного всем строем предшествующей (а также и будущей) жизни. Совершить этот «феноменологический» прорыв этнографическая беллетристика конца века была еще не в силах. Но движение к нему в работах отдельных авторов есть, именно на него хотелось бы указать. В этом отношении наиболее показательно творчество

К. Д. Носилова (1858–1923), отражающее личный опыт неоднократных путешествий автора в описываемые им регионы.

Письмо Носилова отличало очень личное, пристрастное отношение к изображаемому миру, не случайно в нем всегда присутствует рассказчик, он же герой, рассказывающий о своем личном опыте общения с «аборигенами» той или иной земли. За его обликом стоит образ автора – человека чрезвычайно любознательного, расположенного к миру и людям, щедрого и чуткого. По-видимому, человеку иного склада было бы трудно подолгу жить с совершенно чужими ему людьми, привыкать к инородной культуре, иному строю жизни. Отзывчивость и открытость, свойственные автору-рассказчику Носилова, выражаются в повествовательном дискурсе его текстов – открыто эмоциональном, экспрессивном: рассказчик всегда дает прямые оценки людям и событиям, он не мастер слова «косвенного», опосредованно передающего авторское отношение (как, скажем, в прозе Чехова), да надо сказать, что мало кому из беллетристов-этнографов давалось это мастерство. С этим же связаны многочисленные рецептивные «приступы» и «отступы» рассказчика – его прямые обращения к читателю, приглашения последовать за ним в те или иные места и т. д. Дискурсные вкрапления рецептивного типа можно считать характерной чертой, с одной стороны, очерковых, документальных жанров, с другой – именно этнографической беллетристики, поскольку они обнаруживаются у довольно многих современных Носилу писателей.

Однако наряду с указанными замечательными человеческими и нарративными качествами в письме Носилова обнаруживаются и иные черты, которые мы обозначаем как колониально-европейский,

цивилизаторский дискурс [подробнее см.: Созина]. Вот характерный пример: «Это было на северном Урале, *среди диких вогулов* [здесь и далее в цитатах курсив наш. – Е. С.], среди сплошных лесов лесного и дикого царства. Есть такие уголки у нас в России, где вы на сотни верст не встретите ничего, кроме лесов, и ни души человеческой, кроме *кочующего дикаря* с его берестяным чумом» [Носилов, 1910, с. 3]. Причем, это вовсе не означает, что сам Носилов или его «заместитель» – рассказчик – плохо относится к вогулам (народу манси) и ставит их ниже себя. Подобного рода маркеры колониалистской позиции автора можно отнести к числу неких стереотипов сознания и речи, как раз и выдающих его ориентацию на массового читателя – носителя



Шайтан

обыденного сознания, привыкшего к определенной манере разговора об «инородцах». И в этой, и в других книгах именование дикарями народов, живущих в диких лесах, для Носилова, а равно многих других русских писателей, не несло уничижительной оценки (ср., например: «Я давно знаю *этих дикарей*, и они всегда меня поражали своей замкнутой, оригинальной жизнью» [Носилов, 1912, с. 114]), к тому же это словоупотребление было типично не только для нашего писателя³. Колониально-цивилизаторские маркеры соседствуют у Носилова с литературными штампами, употреблявшимися обычно в отношении «дикой» природы (а там, где он путешествовал, природа обычно и была, в буквальном смысле слова, дикой, т. е. не тронутой вторжением человека), например: «Я попал в этот Печорский край с *высокого, седого, угрюмого* Урала...» [Носилов, 1910, с. 41]. Горы у Носилова рисуются не иначе как «чистые», «просторные вершины», что вполне соответствует романтической традиции, лес же – «черный», густой, давящий и страшный. Эта оппозиция определяет его нарратив и в книге «О вогулах» (1904): северный сибирский лес – как бы он ни назывался, тайгой или пармой, – страшен для европейца как для чужого, и все ужасы, которые переживает там рассказчик, объединяются для него в определении «кровожадные люди», применимом к вогулам в ситуации, когда они приносят в жертву своим идолам оленей.

Однако все это искупается свежестью и непредвзятостью взгляда Носилова, он всегда – первооткрыватель мира, поэтому и пафос его книг – это пафос открытия и бесконечного удивления перед красотой и новизной мира, будь то лес, горы, чумы или юрты «дикарей»

³ «Дикари» – концепт, популярный не только в русской словесности. В книге К. Леви-Стросса «Печальные тропики» есть глава «Добрые дикари».



Лесная хижина вогулов

и пр. В силу неяркости и суровости северной природы и ее обитателей автор-рассказчик далеко не сразу проникается любовью и симпатией к ним, ему бывает нужно совершить некое усилие, движение, шаг навстречу – и тогда он сам поражается своей прежней слепоте и невосприимчивости. Так, в частности, происходит и с мрачным вогульским лесом («пармой») после того,

как герой-рассказчик, пройдя через лес, познакомился с охотниками, отдохнул в их «керке» (хижине), послушал охотничьи рассказы: «Целый новый для меня мир животного первобытного царства, захватывающий обстановкою своею, неизвестностью, таинственностью, от которой у человека сладко сжимается сердце и хочется остаться тут, погрузиться на время в этот мир, насладиться его картинами... сделаться на время счастливым, хотя первобытным человеком. И я, лежа теперь на нарах вместе с охотниками, словно в первый раз вглядывался в этот темный, еще недавно казавшийся мне мертвым лес, удивлялся, какой я был слепой, не замечал раньше этой жизни...» [Носилов, 1910, с. 62–63]. Собственно, вот оно – познание себя через другой мир, раскрывающийся перед рассказчиком. Отметим простоту и естественность обращения Носилова к своим чувствам, он «присваивает» себе инородный мир, делая его частью себя, благодаря общению с людьми, живущими в этой чуждой ему среде. В произведениях других авторов раскрытие нового мира осуществляется обычно иным путем – построением самого нарратива, передачей пространственных передвижений рассказчика, например, из одной части деревни в другую, из деревни в лес и т. д., от одного жителя и его занятий – к следующему и пр. Нецельность сюжета можно объяснить формой передачи писателями своих путевых этнографических впечатлений – обычно это книги (циклы) очерков. Но и книги Носилова собираются из очерков и/или рассказов. Значит, дело все-таки в ином – в отношении автора, в характере и степени его дарования.

Свои открытия Носилов совершает не один. В его произведениях (как, по всей видимости, и в реальных путешествиях) обязательно присутствует тот, кто сопровождает его в странствиях по неизвестному миру, становится его проводником, порой другом и одновременно – предметом его внимания и изображения. Наличие «доверенного лица» из постигаемого, нередко опасного мира – очень частый признак этнографического повествования, отражающий реальный путь погружения этнографа или просто путешественника в неведомое пространство природы и жизни. У Носилова, в силу его

дружелюбия и склонности к общению, встречи с местными жителями не только вынужденны, но и приносят герою-рассказчику радость. В разных произведениях Носилова о вогулах в таком качестве выступают Лобсинья, Налимий хвост, старик Савва, в другом рассказе становящийся стариком Сокра, и др. На примере спутника-сталкера рассказчик учится жить по-новому, перенимает нужный стиль поведения, необходимые умения, – хотя ему так и не удается овладеть ими в совершенстве. Вся эта учеба имеет прямое отношение к сохранению жизни и здоровья героя. В большинстве книг Носилова речь идет об овладении им простыми умениями и способами поведения, относимыми к внешней стороне жизни, но в книгах «О вогулах», «На Новой Земле» – об особых способах мыслить и чувствовать, основанных на возможности внутреннего соучастия пришельца в жизни чужого племени. Судя по этим книгам Носилова, он стоял на исповедально-аналитическом пути этнографа XX в., поскольку сама концепция естественной жизни, естественного человека была ему достаточно близка. Но смог ли он до конца пройти по этому пути? Своеобразным документом этого служит его книга «У вогулов». Ее композиция может быть рассмотрена как следование по этапам инициации, через которую, опять-таки доверяя мысли Леви-Стросса, только и можно по-настоящему узнать «другое»⁴.

Первая глава, открывающая книгу «У вогулов», называется «Таинственное из жизни вогулов». Здесь автор задает центральную тему своего дискурса, составляющую для него, рационально мыслящего европейца, настоящую загадку: «неведомый мир духов», «сфера верований» народа, окруженная «миром таинственности» [Носилов, 1904, с. 2]. Экспозицией к постепенному раскрытию этого мира является исторический экскурс рассказчика – его предположения о том, что родина вогулов не здесь, что «они только втиснуты сюда необходимостью, историческими событиями, передвижениями по великой Азии народов» [Там же]. Загадочность происхождения народа продолжается в таинственности его внутренней, духовной жизни сегодня, тогда как внешняя жизнь вогулов предельно ясна и прозрачна. Проводником рассказчика в «мир таинственности» становится вогул Лобсинья, который рисуется им как «настоящий поэт», живущий, «весь углубившись в тайники своей детской души», к тому же обладающий «замечательным предчувствием» [Там же, с. 3]. Традиция изображения проводника из народной среды – поэта, мечтателя, инстинктивно чувствующего жизнь природы, в русской литературе не нова, достаточно вспомнить И. С. Тургенева с образами крестьян в «Записках охотника» («Хорь и Калиныч», «Касьян с Красивой Мечи»), в повести «Поездка в Полесье». Вероятнее всего, Носилов

⁴ В данном случае имеется в виду символическая «инициация», в прохождении которой сам автор-рассказчик книги не вполне отдавал себе отчет, но ее общий смысл и отдельные этапы (о чем у нас см. далее) вполне соответствуют этапам реального посвящения пришельца в жизнь северного племени «лесных людей».

не ориентируется на этот образец – роль направляющего выполняет сама жизнь, поскольку бродить по диким лесам «белый человек», «барин» не станет один (хотя у Носилова, как и у Тургенева, есть рассказы о его одиноких лесных путешествиях). Как и в повести Тургенева, рассказчик Носилова восхищается уникальными способностями своего спутника и в конце концов проникается его чувствами, причем это происходит как бы помимо его воли. Наблюдая за Лобсиньей, носиловский рассказчик приходит к выводу, что «он постоянно и живет под их (языческих богов) страхом, куда бы он ни пошел, что бы он ни стал делать. Под тем же страхом жили и другие вогулы» [Носилов, 1904, с. 5]. Далее в этой же главе рассказывается о встрече рассказчика со стариком по имени Налимий хвост, общение с которым раскрывает двойную жизнь вогулов: днем они вместе рыбачат, и старик кажется совершенно безобидным, а ночью наступает его преобразование: «... только что, бывало, я займусь, как в тишине ночи со стороны его запрятанной в лесу юрочки раздадутся дикие, глухие звуки барабана, и я, дрожа от страха, проклинал это место, где, действительно, казалось, что-то творится неладное и где этот таинственный старик сносится с духами...» [Там же, с. 10]. Так постепенно и неумолимо рассказчик погружается в страх, который является обязательным спутником таинственного мира духов и богов вогулов, и, как можем мы предположить, свой страх он проецирует на своих спутников-вогулов, в частности на Лобсинью. Он пытается найти разумный выход из состояния ночных кошмаров, из мира непонятого и необъяснимого, говоря себе, что и в обычной жизни просвещенных людей «нельзя не найти чего-то такого, что уже знакомо тем детям природы, которых мы называем дикарями» [Там же, с. 17], т. е., в духе этнографии своего времени (в частности, почти по Тайлору), относит веру «дикарей» в своих духов и прочие загадочные вещи к «предрассудкам», сохранившимся даже в цивилизованном мире⁵. Но, как мы увидим из дальнейшего нарратива, эта отсылка носиловского рассказчика не «спасает».

Вторая глава (или раздел) книги носит название «Из жизни вогулов» и включает в свой состав пять (под)глав. В них последовательно разворачивается история несостоявшейся инициации героя-рассказчика, растянувшейся на несколько его посещений края манси.

Первая – «Шома-Пауль»: дается точная дата его пребывания в крае – 1883 г., рассказчик живет в этом пауле недолго, привыкая к новой жизни, причем его сознание пытается освоиться с незнакомыми условиями существования через механизм ассоциации с уже известным,

⁵ Как пишет современный исследователь, «...эволюционистский и колониальный дискурсы рассматривали веру в колдовство как суеверие, которое должно быть уничтожено движением прогресса, а постколониальный расценивает ее как символ самобытности и подчеркивает позитивные стороны и адекватность этого феномена традиционным обществам» [Христофорова, с. 291]. Подход Носилова к «миру таинственного» у вогулов изначально лежит в рамках традиционного, эволюционистского и колониального, дискурса.

пусть по книгам: «...смотря на эти оригинальные костюмы, казалось, что мы где-то в Америке, в неизвестной стране, у дикарей, в лесах, далеко от света...» [Носилов, 1904, с. 23]. Рассказчик посещает разные юрты, беседует с вогулами, наперебой приглашающими его к себе «есть сырую рыбу» и обещающими научить «стрелять из их луков, показать ловушки на зверя» и т. д. Адаптация завершается успешно, и по установившемуся зимнему пути рассказчик добирается до следующего пауля, где он и должен был зазимовать.

Вторая подглавка – «Вогульский праздник»: герой становится участником коллективного праздника и успешно проходит испытание: вместе с остальными поедает сырую оленину с кровью, слушает пение и смотрит на танцы вогулов. Весь ход празднества вызывает у него живой интерес, но он не теряет присутствия духа и, соответственно, своего рационального «я»: не понимая слов песен, он «только любовался чужим впечатлением», именуется все происходящее «музыкальным вечером дикарей» [Там же, с. 34]. К концу вечера усталость и обилие впечатлений сминают барьер трезвого сознания, так что меняется даже письмо Носилова – в самом нарративе посредством длинных периодов с нарастающей эмоцией некоей обреченности и почти отчаяния передается охватившая героя истома и потеря координации, а завершается все обращением к образу Николая Чудотворца, «который как-то строго, спокойно, освещенный догоравшей свечкой, смотрел с полочки на все это дикое общество с замаранными кровью устами, словно сожалея их, словно говоря словами Спасителя: “Боже, прости их, они не ведают, что творят”...» [Там же, с. 35].

Третья главка – «На Северном Урале» – рассказывает о путешествии героя в горы, к богатому вогулу Пакину. «Скрытный, боязливый народ» [Там же, с. 36] принял рассказчика и начинает раскрывать перед ним свои тайны. Здесь герой проникается суровой красотой горного края, но опять сознание его движется по линии эффекта узнавания: «...смотря на окружающее, казалось, что это Альпы, а не север Урала...» [Там же, с. 55]. Этнографически-природоведческий нарратив сменяется публицистически-колониальным: «И мне кажется, помоги им правительство, поддержки падающее с года на год олениводство, эти дикари стали бы опять живым племенем...» [Там же, с. 3].

Четвертая главка – вновь хронологическое возвращение в 1883 г., а в мифологическом дискурсе – дальнейшее путешествие рассказчика по стране вогулов, теперь на лодке в село Щекурья «под самым Уралом», где его проводником становится старик Савва. Старик служит сторожем села и храма и рассказывает герою, что батюшка их совсем «покорился» шаманству и барабанам. «Как уживалось шаманство рядом с православием в душе Саввы, – говорит рассказчик, – понять мне было трудно» [Там же, с. 62]. Описывая старика, он подчеркивает его бескорыстие, привязанность к родной природе и прекрасное знание ее: повторяется феномен Лобсиньи (Калиныча / Касьяна / Егора и др. у Тургенева). Савва наделен «детской душой» и «духовными

глазами», и через Савву герой-рассказчик стремится понять мироощущение вогулов. Местами его нарратив начинает напоминать действительный дневник этнографа-антрополога, в котором повествователь оказывается способен перейти на точку зрения наблюдаемого лица: «Но удовлетворить их (духов) нужно, потому что они постоянно следят за ним [за стариком Саввой. – Е. С.], и т. к. он теперь один, то только им, кажется, и заняты... Он страшно боится их, особенно медведя, который и послан на землю создателем мира Тормом...» [Носилов, 1904, с. 67]. Достоверность передаваемой через рассказ о Савве информации о вогулах подчеркивается документальной отсылкой к некоему французскому путешественнику, который поехал в край вогулов, и наш повествователь, теперь уже от лица автора, рекомендовал ему в качестве проводника Савву, тот его нашел и «запечатлел на желатине». Наконец, очерк завершается исполненным гуманизма обобщением повествователя о судьбе «наших инородцев в Сибири», «пробуждать» которых можно только при условии, что «мы сами, в виде его ближайших соседей, учителей, начальников, не изменим на него взгляд и не станем на него смотреть не как на дикаря, а как на человека» [Там же, с. 71].

Знакомство рассказчика с лесным народом становится все более близким и тесным, и, наконец, в главе пятой «У шайтана» – кульминации рассказа о жизни вогулов – осуществляется последний акт его затянувшейся инициации: героя-рассказчика приглашают в юрту вогула Сопра, главного шамана и сторожа местного шайтана, «на лосиную губу». Шайтан Чохрын-ойка «живет» неподалеку в священной горе⁶. Рассказчик, стремясь закрепить доверие вогулов, старательно поедает сырую лосятину – и те берут его с собой на жертвоприношение. Сама эта церемония, как известно, – центральный момент любой, а тем более языческой религии. Рассказчик участвует в церемонии переодевания идола, который называется «простым обрубок дерева», которого никто не боится. Казалось бы, травестирование состоялось, границы сакрального преодолены и страх тоже. Но когда рассказчик уходит прочь, у него возникает явственное ощущение: «словно кто-то за моей спиной был живой и смотрит в мою сторону. Я обернулся. Но там никого не было, и только в амбарчике сидел один Чохрын-ойка, глядя как-то уж слишком ухарски с заломленной красной шапкой нам вслед своими свинцовыми, круглыми без бровей глазами, как какой-нибудь наряженный дед на масленицу» [Там же, с. 92]. Взгляд идола играет предупреждающую роль. Но рассказчик подавляет неприятное впечатление и спешит на процедуру жертвоприношения – на площадку, где «был настоящий бивуак дикарей». Теперь те, кто только что были детьми, становятся дикарями, причем «кровожадными».

⁶ Чохрын-ойка считался у вогулов покровителем охоты и промысла зверя. Составители сайта об обских уграх при описании святилища этого идола используют рассказ К. Носилова [см.: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/ugry/> (дата обращения: 11.05.2014)].

Место «детей» занимают несчастные олени, обреченные на смерть. Передается ужасная сцена гибели животных, показательна, что рассказчик не может уйти, хотя его никто не держит: «меня что-то приковало к месту, и я смотрел, смотрел до конца, дрожа от жалости и страха, видя, как падали один за другим животные головой к кострам...» [Носилов, 1904, с. 94]. Очевидно, инициация должна быть пройдена до конца. Пораженному сознанию повествователя вся эта сцена напоминает бойню, сакральный смысл которой побеждается торжеством крови и смерти. «...Острый нож в безжалостной руке дикаря» – такова эмпирически возникшая эмблема этой сцены. Сакральное опять травестируется, хотя теперь – не фамильярным отношением к идолу, но утратой самой ценности жертвы, однако это не препятствует ужасу охватить сознание героя-рассказчика. Перемазанный кровью идол во мраке ночи производит жуткое впечатление, и сознание почти покидает рассказчика, дальнейшее он передает обрывками: «...я, как во сне видел... я, как во сне, помню, как старик читал заклинания... <...> Наконец я не выдержал этой картины и бежал к огню, прочь отсюда, где, казалось, действительно, витало какое-то невиданное страшное существо... Но и у огня, куда я бежал, было еще ужаснее» [Там же, с. 95].

Итог приобщения рассказчика к религии вогулов плачевен для него как этнографа-исследователя: на другой день жизнь течет по-прежнему мирно, прошедшая ночь кажется сном, но, говорит рассказчик, «я почему-то не мог дольше оставаться в их обществе. Мне хотелось уйти, уехать... <...> На другой день я еще не мог записывать виденного в дневнике и только уже после, гораздо позднее, с отвращением покончил эту запись, которая еще будила во мне уже полузабытые чувства» [Там же, с. 97]. Герой переживает напряженный внутренний конфликт между любознательностью, терпимостью к иной вере и иным обычаям – и глубинными ощущениями ужаса и неприятия языческой архаики, для которой пролитие крови естественно и даже необходимо. В итоге этика «белого человека» побеждает – и носиловский рассказчик покидает гостеприимный пауль с благоволящим к нему стариком-шаманом Сопра, т. е. фактически спасается бегством. Итог его инициации оказывается амбивалентным: вогулы приняли его как своего, но он сам не смог принять их «другое», входящее в него самого, – не смог переступить порог⁷. На время он попытался идентифицироваться с чужим народом, и ему это даже удалось: акт идентификации как раз и выражен в сцене ночного жертвоприношения, когда герой пережил самый ужасный приступ страха, о чем долго не мог вспомнить «без отвращения» – его наблюдения за собой как за «другим»

⁷ «Практически любой ритуал состоит из трех фаз – prelimинарной (отделение), лиминарной (промежуток) и постлиминарной (включение). <...> три стадии ритуала буквально – это стадия нахождения перед дверью (предпороговая стадия), вход в дверной проем, переступание порога (пороговая стадия) и выход / вход через дверь (постпороговая стадия)» [Берснев, с. 104–105].

переданы краткими, обрывочными фразами, путаницей сна и яви. Но принять это другое «я» в полной мере и жить с ним носилковский рассказчик не в силах.

Следующая часть книги – «Рождество в снегу»: рассказ о путешествии героя на Печору, чтобы там, в русско-зырянском селе, встретить рождественский праздник. Переваливая через хребет, он переезжает «из ужасной Азии в Европу» – и отрешается от страшных впечатлений вогульской жизни. По пути, во время ночевки в снегах, жена его проводника-вогула рождает ребенка. «И вдруг я чувствую, что что-то отрадное, священное, теплое вливается в душу, словно ангел, пролетая мимо в эту ночь, осенил нас крылом, словно какое чудо совершилось над нами...» [Носилов, 1904, с. 106]. Тайна рождения человека сопрягается для рассказчика с тайной великого Рождества, постичь ни ту, ни другую невозможно. Но, в отличие от «таинственного» в религии вогулов, здесь носилковский герой не испытывает страха, а только восторг и радость. Затем, уже в деревне на Печоре, наблюдая, как дети оттаивают замерзших птиц, он обобщает пережитое: «любовался на этот опыт пробуждения к жизни маленьких воробьев, думая о той тайне, в которой заключается жизнь» [Там же, с. 108]. Религия смерти – язычество – противопоставляется религии жизни – христианству. И если сознание рассказчика настойчиво стремилось к травестированию священных ценностей вогулов, снимающему охватывающие его страх и ужас, то здесь происходит сакрализация мирского: рождение младенца в снежной норе, воскресение птиц – все это возводится к великой тайне рождения Бога, знаменующего собой жизнь вечную. Тем самым рассказчик возвращается к себе, своей культуре и своей, т. е., по сути, европейской, этике.

Последующие главы книги рисуют нам героя-рассказчика, ведущего нарратив о вогулах уже без каких-либо попыток встать на их точку зрения, понять их мир изнутри и попасть внутрь сакрального. Правда, глава «Серебряная баба» знакомит нас с еще одним проводником и информантом Носилова – им вновь оказывается старик Савва, на этот раз слепой. Несмотря на разное время работы писателя над очерками, на разных персонажей-вогулов, он упорно избирает это имя, и его пристрастие к нему говорит о том, что литература в книге Носилова порой побеждает этнографию, или же, что допустимо, старик был один и тот же, но свое знакомство с ним писатель разделил на ряд фрагментов. Савва раскрывает перед заинтересованным русским историю жизни племени, пересказывает предания, поет песни и, наконец, говорит о самом главном – о центральном идоле вогулов – Серебряной бабе, которую они хранят как зеницу ока, пряча не только от чужих, но и от своих. Здесь меняется характер нарратива Носилова: он выстраивается в форме диалога рассказчика и Саввы, русский путешественник пытается выведать у вогула место нахождения Серебряной бабы, ему это, конечно же, не удастся. Очерк завершается рассуждением рассказчика о том, как было бы хорошо найти реликвию вогулов и передать ее

для сохранности в музей. Происходит окончательное обмирщение сакрального, так что очерк вполне закономерно завершается рассказом о некоем русском путешественнике, который искал в вогульских лесах Серебряную бабу, но так и не нашел ее.

Следующий очерк – «Батя» – вводит уже соотечественника носиловского рассказчика, русского священника, имеющего приход в вогульском селе. Батюшка промышляет рыбой, зверем, ибо иначе ему не прожить, но не забывает и о своем коренном деле – миссионерстве и просвещении вогулов. И хотя приобщение их к православию продвигается чрезвычайно трудно и батюшке приходится выдерживать конкуренцию с шаманом, но он не теряет оптимизма и искренне жалеет своих прихожан, нищета которых оказывается несопоставима даже с бедностью русского крестьянина. Таким образом, в масштабе всей книги позиция «белого человека», сопряженная как с миссионерством и просвещением, так и с колониальной политикой в отношении инородцев, побеждает. Рассказчик излагает прогрессивно-эволюционистскую точку зрения на происходящие события: через 10–15 лет здесь все будет по-другому, и батюшке не придется ловить самому рыбу на пропитание семейству. Пройдя, так сказать, через искус жизни в родстве с природой, партиципационное вживание в образ жизни ее истинных детей – вогулов, – носиловский автор-рассказчик возвращается к самому себе и к позиции стороннего наблюдения над жизнью и бытом «дикарей». Другое дело, что его ожидания решительно не оправдываются, и весь этот цикл очерков завершает рассказ о том, как через 10 лет герой вновь оказался в тех же местах и увидел ужасающие последствия русификации вогулов и приобщения их к «цивилизации»: пьянство, болезни, разврат, нищета рядом с бездельем и попрошайничеством и т. д. «Что же теперь делать? – вопрошает рассказчик. – Опять бороться? Опять выступать на защиту дикаря? Кажется, что да; только теперь надо его защищать от цивилизации, как это ни грустно и горько» [Носилов, 1904, с. 155].

Таким образом, инициация носиловского рассказчика (за которым с очевидностью стоит автор) оказалась возможна, но – только ценой утраты собственного «я» или с его существенной коррекцией, на что наш путешественник пойти не смог. Вероятно, описанные в литературе случаи сумасшествия путешествующих этнографов, трагических событий, происходящих с ними, – вплоть до смерти (или убийства их «аборигенами») – объясняются именно этим – не пройденной до конца инициацией в инородный мир, что либо губительно отражается на личности «белого человека», либо вредит «дикому» сообществу, нарушая его целостность. Однако показательна сама поэтика книги Носилова, его откровенный, хотя и не лишенный литературности, нарратив о путешествии вглубь «лесного царства», оказавшийся, как стремились мы показать, незавершенным странствием вглубь самого себя – все это выводит нас к новому, неклассическому, типу сознания и художественности XX в., к новой позиции антрополога и этнографа.

Берснев П. В. Священный Космос Шаманов. Архаическое сознание, мировоззрение шаманизма, традиционное врачевание и растения-учителя. СПб. : Академия исследования культуры, 2013. 368 с.

Грачева А. М. Русская беллетристика 1900–1910-х гг.: Идеи и жанровые формы // Поэтика русской литературы конца XIX – начала XX века. Динамика жанра. Общие проблемы. Проза. М. : ИМЛИ РАН, 2009. С. 543–587.

Гурвич И. А. Беллетристика в русской литературе XIX века : учеб. пособие. М. : Изд-во Рос. открытого ун-та, 1991. 90 с.

История русского романа : в 2 т. Т. 2. М. ; Л. : Наука, 1964. С. 390–415 (гл. 9: Роман из народной жизни. Этнографический роман).

Костохина М. С. Север в этнографической беллетристике для детей XIX века // Северный и сибирский тексты русской литературы как сверткесты: Типологическое и уникальное / сост., отв. ред. Е. Ш. Галимова, А. Г. Лошаков. Архангельск : Сев. (Арктич.) федер. ун-т им. М. В. Ломоносова, 2014. С. 160–168.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М. : Республика, 1994. 384 с.

Лимерова В. А. Жанровые разновидности путешествия в коми-зырянской словесности середины XIX века // Эволюция жанров в литературе Урала XVII–XX вв. в контексте общероссийских процессов / О. В. Зырянов, Т. А. Смигирева, Е. К. Созина и др. Екатеринбург : УрО РАН, 2010. С. 165–182.

Лотман Ю. М. Массовая литература как историко-культурная проблема // Лотман Ю. М. Избранные статьи : в 3 т. Т. 3. Таллин : Александра, 1993. С. 380–388.

Носилов К. Д. У воголов: Очерки и наброски. СПб. : Изд. А. С. Суворина, 1904. 258 с.

Носилов К. Д. В лесах: Рассказы и очерки. М. : Изд. ред. «Юная Россия» и «Педагогический листок», 1910. 72 с.

Носилов К. Д. У рыбаков и звероловов Севера. М. : Изд. ред. ж. «Юная Россия», 1912. 136 с.

Пытин А. Н. История русской этнографии : в 4 т. Т. 1. СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1890. 424 с.

Ромодановская Е. К. Русская литература на пороге нового времени: Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск : Наука, 1994. 232 с.

Созина Е. К. Этнографически-колониальный субтекст в составе сибирского текста: по произведениям К. Носилова и П. Инфантьева // Сибирский текст в национальном сюжетном пространстве / отв. ред. К. В. Анисимов. Красноярск : СФУ, 2010. С. 108–132.

Соколова В. Ф. Народнознание и русская литература XIX века. М. : ЛИБРОКОМ, 2009. 336 с.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М. : ПОЛИТИЗДАТ, 1989. 573 с.

Фокеев А. Л. Этнографическое направление в русском литературном процессе XIX века: истоки, тенденции, типология. М. : Народный учитель, 2002. 216 с.

Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М. : ОГИ, 2011. 432 с.

Чеботарева Е. Г. Народническая беллетристика в литературном процессе 70–80-х гг. XIX века: Генезис, типология : автореф. ... канд. филол. наук / Вят. гос. гуманитар. ун-т. Киров, 2009. 25 с.

Bersnev, P. V. (2013). Svyashhenny'j kosmos shamanov. Arhaicheskoe coznanie, mirovozzrenie shamahizma, tradicionnoe vrachevanie i rasteniya-uchitelya [Sacred space of shamans. Archaic consciousness, shamanism ideology, traditional healing and plants-teachers]. St. Petersburg: Akademiya issledovaniya kul'tury'.

Chebotareva, E. G. (2009). *Narodnicheskaya belletristika v literaturnom processe 70-80-h gg. XIX veka: Genezis, tipologiya: avtoref. ... kand. filol. nauk.* [Populist fiction in literature process of 70-80s yrs. of the 19th century: Genesis, typology. Dissertation abstract: Philological Sciences]. Kirov.

Fokeev, A. L. (2002). *E'tnograficheskoe napravlenie v russkom literaturnom processe XIX veka: istoki, tendencii, tipologiya* [Ethnographic line in Russian literature process of the 19th century: backgrounds, tendencies, typology]. Moscow: Narodny'j uchitel'.

Gracheva, A. M. (2009). Russkaya belletristika 1900–1910-h gg.: Idei i zhanrovye formy' [Russian fiction of 1900–1910s yrs.: Ideas and genre forms]. In *Poe'tika russkoj literatury' konca XIX – nachala XX veka. Dinamika zhanra. Obshhie problemy'. Proza*. [Poetics of Russian literature of the late 19th – early 20th century. Dynamics of genre. General problems. Prose] (p. 543–587). Moscow: IMLI RAN.

Gurvich, I. A. (1991). Belletristika v russkoj literature XIX veka: ucheb. posobie [Fiction in Russian literature of the 19th century: study guide]. Moscow: Izd-vo Ros. otkry'togo un-ta.

Hristoforova, O. B. (2011). *Kolduny' i zhertyv': antropologiya koldovstva v sovremennoj Rossii* [Wizards and victims: anthropology of magic in modern Russia]. Moscow: OGI.

Istoriya russkogo romana [The history of Russian novel] (in 2 vols.). Vol. 2. Ch. 9: Novel from peoples' life. Ethnographic novel]. (1964) (p. 390–415). Moscow; Leningrad: Nauka.

Kostyuhina, M. S. (2014). Sever v e'tnograficheskoj belletristike dlya detej XIX veka [The North in ethnographic fiction for children of the 19th century]. In E. Sh. Galimova, A. G. Loshakov (Comp., Eds.). *Severnyj i sibirskij teksty' russkoj literatury' kak sverhteksty': Tipologicheskoe i unikal'noe* [Northern and Siberian texts of Russian literature as supertexts. Typological and unique] (p. 160–168). Arkhangelsk: Sev. (Arktich.) feder. un-t im. M. V. Lomonosova.

Lévi-Strauss, K. (1994). *Pervoby'tnoe my'shlenie* [Primitive thinking]. Moscow: Respublika.

Limerova, V. A. (2010). Zhanrovye raznovidnosti puteshestviya v komi-zy'ryanskoj slovesnosti serediny' XIX veka [Genre variety of the journey in Komi-Zyryan literature in the middle of the 19th century]. In O. V. Zy'ryanov, T. A. Snigireva, E. K. Sozina and al. *E'voluciya zhanrov v literature Urala XVII–XX vv. v kontekste obshherossijskikh processov* [Evolution of genres in the literature of the Ural in 17th–20th cc. within the framework of Russian national processes] (p. 165–182). Yekaterinburg: UrO RAN.

Lotman, Yu. M. (1993). Massovaya literatura kak istoriko-kul'turnaya problema [Mass literature as a historical-cultural problem]. In Yu. M. Lotman *Izbranny'e stat'i*. [Selected articles] (in 3 vols.). (Vol. 3) (p. 380–388). Tallin: Aleksandra.

Nosilov, K. D. (1904). *U vogolov: ocherki i nabroski* [At voguls: essays and sketches]. St. Petersburg: Izd. A. S. Suvorina.

Nosilov, K. D. (1910). *V lesah: rasskazy' i ocherki* [In forests: stories and essays]. Moscow: Izd. red. “Yunaya Rossiya” i “Pedagogicheskij listok”.

Nosilov, K. D. (1912). *U ry'bakov i zverolovov Severa* [At fishermen and trappers of the North]. Moscow: Izd. red. zh. “Yunaya Rossiya”.

Py'pin, A. N. (1890). *Istoriya russkoj e'tnografii* [The history of Russian ethnography] (in 4 vols.). (Vol. 1). St. Petersburg: Tip. M. M. Stasyulevicha.

Romodanovskaya, E. K. (1994). *Russkaya literatura na poroge novogo vremeni: Puti formirovaniya russkoj belletristiki perehodnogo perioda* [Russian literature on the threshold of new time: the ways of formation of Russian fiction in period of transition]. Novosibirsk: Nauka.

Sokolova, V. F. (2009). *Narodoznanie i russkaya literatura XIX veka* [Folkloristic, ethnographic and historical science of the people and Russian literature of the 19th century]. Moscow: LIBROKOM.

Sozina, E. K. (2010). E'tnograficheski-kolonial'nyj subtekst v sostave sibirskogo teksta: po proizvedeniyam K. Nosilova i P. Infant'eva [Ethnographically-colonial subtext within the Siberian text: on the works of K. Nosilov and P. Infantiev]. In K. V. Anisimov (Ed.). *Sibirskij tekst v nacional'nom syuzhetnom prostranstve* [Siberian text in national narrative space] (p. 108–132). Krasnoyarsk: SFU.

Taylor, E. B. (1989). *Pervoby'tnaya kul'tura* [Primitive culture]. Moscow: POLITIZDAT.

The article was submitted on 12.05.2014

Елена Константиновна Созина
профессор
Россия, Екатеринбург
Институт истории и археологии
УрО РАН, Уральский федеральный
университет
elenasozina1@rambler.ru

Elena Sozina
Professor
Russia, Yekaterinburg
History and Archaeology Institute,
Ural Branch of RAS,
Ural Federal University
elenasozina1@rambler.ru