



фундаментальных аспектов музыкально-фольклорной традиции к более частным ее граням. Он организован как иерархическая система, причем каждый элемент более высокого уровня является системообразующим по отношению к элементам более низких уровней. Так, каждый жанр выступает компонентом единой жанрово-языковой системы музыкального фольклора. Эта система, в свою очередь, входит на правах элемента в музыкально-фольклорную традицию; наконец, традиция — одно из воплощений картины мира членов традиционного общества, репрезентирующей высший — ментальный — уровень в структуре описываемой системы. Представляется, что подобная структура учебника, обуславливающая распределение в нем материала, будет дисциплинировать и организовывать мысль будущего читателя, прививать вкус и навыки к построению логически выверенных суждений.

Вместе с тем принцип представления музыкального материала по жанрам в учебнике иногда нарушается. В частности, более правомерным было бы выделение в отдельные главы материалов о частушках и трудовых артельных припевках и песнях (вторая часть — глава 7, разделы 7.2.4 и 7.4), как это сделано в отношении других музыкальных жанров.

Не вполне отвечает характеру народных представлений о музыкально-фольклорной традиции предлагаемый авторами термин «*народная теория*» (ср. название главы 8 из второй части учебника — «Народная «теория» музыки и терминология»), поскольку речь идет об эмпирических *знаниях*, не образующих целостной системы идей, принципов, понятий, хотя и корреспондирующих с единой картиной мира этнофоров. Не исключено, что именно этим термином и следует воспользоваться в данном случае.

В целом же можно констатировать: учебник по курсу «Русское народное музыкальное творчество» для вузов состоялся. Разумный баланс в нем этнографических, исторических, социологических, культурологических и этномузыковедческих аспектов позволяет рекомендовать его к внедрению в учебный процесс не только специализированных музыкальных вузов, но и музыкальных факультетов художественных высших учебных заведений.

А.П. ЛЮСЫЙ
(Москва)

Рецензия на: *Культура русских поморов: Опыт системного исследования* / Э.Л. Базарова, Н.В. Бицадзе, А.В. Окорочков, Е.Н. Селезнева, П.Ю. Черносивтов. — М.: Научный мир, 2005. — 398 с.: ил.¹

Появление этого объемного тома я бы назвал не иначе как исследовательским чудом (притом, что именно различные преломления свидетельств о «подлинных» чудесах в прошлом стали одним из предметов анализа, предпринятого его авторами).

Поморская культура возникла в результате колонизации пришлым русским населением северных территорий. Но это был особый тип колонизации, важнейшей стороной которой была *монастырская колонизация* преимущественно безжизненных и малонаселенных земель, хотя известны и эпизоды этнических конфликтов. В целом процесс освоения Севера порождался не «материальными» (в широком смысле слова) интересами или нуждами людей. На север шли прежде всего те, кто руководствовались православной идеей поиска Града Небесного, Царства Божия на Земле.

Почему культурные традиции пришлого русского населения оказались доминирующими в духовной сфере поморской культуры, а местного аборигенного населения — лишь в некоторых сферах системы жизнеобеспечения? Ответить на этот вопрос, по мнению авторов, можно с опорой на системный подход к объекту их исследования. Согласно этому подходу поморская культура, как и любая другая, должна рассматриваться как *адаптивная система*, состоящая из двух взаимосвязанных компонент: *картины мира* и *системы жизнеобеспечения* — универсального для данной культуры комплекса средств ведения хозяйства, при помощи которого социум выживает во вмещающей его природной и социальной среде.

Культура — отнюдь не примитивный тип адаптации. Формула «культура Русского Севера»² вызывает целый ряд устойчи-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 05-03-03470а).

² Ср.: «...Русский Север — уже не первое столетие устойчивое словосочетание для но-

вых ассоциаций: природную среду (обширные просторы вод, лесов, болот, полей), своеобразную народную архитектуру, отражающую приемы приспособления образа жизни к суровому климату, местный говор, сохраняющиеся в этих местах поныне народное искусство, ремесло, фольклор. В этом ряду ведущую позицию занимает образ ландшафта, что отражает его роль в решении главных в условиях Севера проблем жизнеобеспечения.

Постулируемый в книге *культурно-ландшафтный подход* предполагает, что любой ландшафт является не однородным пространством, а целостной системой, сложившейся вследствие взаимодействия многих составляющих. Определение культурного ландшафта требует учета возможно большего числа индикаторов, связанных с выявлением территориальной дифференциации культурных пространств, которые создаются разными факторами культурогенеза. Среди зарубежных и российских специалистов в этой сфере используются разные понятия: «этнический ландшафт», «лингвистический ландшафт», «религиозный ландшафт», «ландшафт народной культуры», «ландшафт массовой культуры», «поселенческий ландшафт», «городской ландшафт», «промышленный ландшафт», «сельскохозяйственный ландшафт», «политический ландшафт». Особо приводится классификация Р.Ф. Туровского, относящего к частным видам культурных пространств этническое, конфессиональное, историческое или политико-историческое, лингвистическое, художественное, пространства народного искусства, бытовой культуры, хозяйственной (экономической) культуры (или экономико-культурное пространство), политической культуры, научное пространство и философское пространство [с. 103]. Эта схема берется авторами за основу.

В создании и восприятии образцов культуры каждый локус культурного ланд-

шателя российского менталитета, отражающее важные для отечественной культуры смыслы. С одной стороны, в нем фиксируется особая государственная значимость обширной географической области на севере европейской части страны, с другой — определение «русский» указывает на исторически сложившееся доминирование здесь, в многоэтническом регионе, славянского типа культуры» [с. 90].

шаша выполняет собственную роль. Культурное пространство можно рассматривать как систему, включающую ядра культуры, коммуникационные пути и территории, на которые распространяются объекты с характерными для определенной культуры признаками. Качественные характеристики культурного ландшафта позволяют выявить модель «*центр — периферия*»: «С ее помощью определяются инновационные элементы, которые концентрируются в доминирующих центрах, где создаются новые образцы культуры, и периферия, воспроизводящая старые образцы» [с. 100]. В книге формулируется понятие «*пространственной единицы*» культуры, в пределах которой происходит поляризация культурного ландшафта, а в процессе этого — образование центров инновационной культуры и очагов традиционной культуры на периферии. В начальной стадии славянской колонизации земли в полосе, соединяющей Ладожское и Онежское озера и южный берег Белого моря, стали территорией инноваций, что было зафиксировано преобладанием славянских топонимов по сравнению с периферийными зонами, где доминируют финно-угорские наименования.

Так, Михайло-Архангельский монастырь появился в устье Северной Двины в конце XIV в. и сразу же стал одним из форпостов славянского освоения этой территории. К 1583 г. монастырь уже был значительным поселением. Для превращения его в город оказалось достаточно возвести вокруг построек крепостную стену. Активизация культурной функции города, оказавшегося главным морским портом страны, вела к переструктурированию пространства. Функциональным центром явилась река, превратившаяся в торговый путь. Его атрибутами были гавань и пристани, размеченный фарватер и корабли на рейде, лоцманская служба, таможня и адмиралтейство, набережные со складами и пакгаузами, купеческими конторами, сейлортауны (голландский и английский) с таможней, лоцманским домом, кабаками и тавернами, морской церковью, а также специальные «комплексы-буяны» со своими пристанями и складскими помещениями.

В продемонстрированной авторами теоретической модели культуры как адаптивной системы ведущая роль отведена хозяйственной деятельности. При чтении «се-



верного текста»³ важно учитывать и то, что регион формирования поморской культуры русского населения на всех стадиях своего развития был и остается «непашенной» зоной. На уровне земледелия тут невозможно вести полноценное производящее хозяйство, поэтому поморская система жизнеобеспечения всегда воспроизводит, пусть и на новом уровне, древние потребляющие формы хозяйства охотников — рыболовов — собирателей, а также связанную с ними систему расселения, позволяя наблюдать модель ранних, исконных стадий сложения подобных систем. В «пашенной» зоне эти модели скрыты позднейшими наслоениями культур с «производящими» формами хозяйства.

Система расселения поморов вдоль побережья Белого моря и Северного Ледовитого океана, воплотившаяся в материальных объектах (селениях, постройках, инфраструктуре — дорогах, оборудовании для навигации, способах добычи и переработки ресурсов) и в традиции проживания в северных условиях, дает наглядную картину воплощения представлений многих поколений русских северян. Конфигурация системы расселения вокруг Белого моря в сущности воспроизводила модель организации поселений вокруг озер: «Море воспринималось как внутренний водоем. К нему, как и в случае озерного типа заселения, примыкают коммуникационные «коридоры», обеспечивающие связи с другими районами заселения» [с. 114].

Одним из видов маркирования культурного ландшафта оказываются архитектурные сооружения — от отдельного дома до поселения. «В рамках понятийного аппарата семантики основной социальной функцией архитектуры является перевод кодов, заданных системами иного происхождения, такими, например, как параметры природной среды или структура социальных потребностей, в систему *собственных архитектурных* кодов, соответствующих системам пространственных единиц, предназначенных для реализации различных областей жизни социума. При этом архитектурные коды, по утверждению У. Эко, являются, в сущности, лексикодами, т.е. си-

стемой приемов организации единиц пространства, заданных многообразием сфер жизнедеятельности. Их разнообразие обусловлено дифференциацией функций, выполняемых в жизни различными социальными группами: организация жилья, пространства для хозяйственной деятельности (в том числе промыслов и торговли), коммуникаций (транспорта, связи — почтовой, позднее телеграфной и др.), сакрального пространства и особенностями осваиваемой природной среды» [с. 116].

Основная жилая единица Русского Севера — дом-комплекс. «Дом в русской поморской культуре является, с одной стороны, некоей «культурной константой», однозначным признаком общерусской культуры, унаследованным и сохраняемым поморами на протяжении столетий, с другой стороны, на примере вариативности собственной конструкции отчетливо демонстрирует адаптивные свойства культуры. Из сказанного выше становится очевидным, что, когда речь идет о системе выживания социума в новых условиях существования, последняя очень быстро инкорпорирует в свою систему жизнеобеспечения (и соответствующую ей часть «картины мира») необходимые для этого инновации, в том числе и те, которые достигаются архитектурными и строительными средствами» [с. 134]. В пределах своего пространства дом выполнял нескольких функций: хозяйственную, производственную и защитную. Последняя направлена на ограничение воздействия как реальных природно-географических факторов, так и наличествующих в картине мира поморской культуры мифических образно-символических структур — образов сил Зла.

Архитектурные приемы организации пространства селений или их групп использовались для ликвидации визуального и сенсорного «голода», вызванного «образной монотонностью обширных пространств леса, воды, неба, нередко затянутого пеленой облаков, дождя, снега» [с. 124]. Огромные незаселенные пространства обостряли потребность в признаках жилья, внушающего надежду на помощь и защиту. Осознание достоинств искусственно созданной среды — важная составляющая в ценностной системе северян. Дополнительный оттенок вносит понимание своей причастности к процессу коллективного формирования среды обитания. Эффект от вос-

³ Это понятие было введено и обосновано на конференции «Северный текст в русской культуре», проходившей не так давно в Архангельске [Северный текст 2003].

приятия объекта (селения, группы селений, культового комплекса, отдельной жилой постройки или их группы) был задан соотношением размера объекта и расстояния до него. Учет морфологии природной основы позволял выявить признаки, на основе которых строилась своего рода «театральная декорация» и создавался сценарий для ее наиболее эффектного восприятия. Селение размещалось на природном рельефе, как на своеобразном подиуме, либо располагалось на дне природного амфитеатра, т.е. использовались природные формы организации пространства, обеспечивающие полный круговой или сегментный обзор селения на подступах к нему. При сооружении зданий, прежде всего культовых, допускалось внесение поправок в контур силуэта постройки, учитывающих погрешности визуального восприятия формы (повышение размера шатра, кривизна прямолинейных частей здания для устранения оптических искажений и усиления архитектурной пластической выразительности, или, как выражаются архитекторы, *кюрватура*). Это позволяет отнести такие сооружения народного зодчества к категории высокого искусства.

В организации пространства каждого отдельного селения огромную роль играла сакральная составляющая. На дальних подступах к селению, оберегая его границы, устанавливались охранительные знаки — кресты, часовни. Кульминация сакрального потенциала отмечалась храмовым комплексом. В заданном им «силовом поле» сакральности могли размещаться и дополнительные знаки — церковь, часовня, кресты, кладбища. Однако для обретения человеком чувства надежной защищенности местных святынь порой было недостаточно. Тогда возникала потребность посетить святыни за пределами селения — помолиться у трех или семи удаленных крестов или часовен, побывать в окрестных церквях или монастырях.

Особенность сакрального пространства — концентрация признаков сакральности в центре (или складывающихся в иерархическую систему центрах) и распространение потенциала сакральности на периферию сакрализованного пространства. Потенциал сакральности фиксировался системой знаков, в которых носителями смыслов оказывались либо материальные объекты (культовые сооружения рукотворного

происхождения — монастырь, церковь, погост, часовня, крест; культовые объекты природного происхождения — дерево, камень, вода, их разнообразные сочетания). Могла быть таковой и образная структура — «символ-топоним (Святое озеро), символ-представление (Святой источник), бытующие у местного населения, связанные с фиксацией святости символических объектов, например понятия “Святая Русь”, Беловодье, Китеж-град» [с. 117].

Одна из исходных гипотез в книге: все элементы сакрального ландшафта являются материальными или образными носителями сакральных смыслов. Их группировка и изменение определяют смысловую структуру сакрального ландшафта в целом и его отдельных фрагментов. Особенно показателен здесь *монастырский ландшафт*, который «создается в целях перекодировки семантики исходного ландшафта: если он принадлежал иной сакральной системе, то она либо трансформируется в заданном направлении, либо создается заново. Кодирование (или перекодировка) в случае монастырского ландшафта, подчиненного определенной программе, осуществляется по модели проективной деятельности. В качестве инструментов использовались образы, связанные с доступной своему времени системой представлений об окружающем пространстве, среде обитания (ее структуре, генезисе, динамике во времени и пространстве)» [с. 171].

Совокупность способствующих созданию монастырского ландшафта образов существовала в форме канона со стереотипным набором символов. В монашеской среде такой канон «построения» сакрального пространства был известен и неизменно служил руководством к действию. Эти образцы устройства монастырского ландшафта изучались, сопоставлялись и оценивались с точки зрения соответствия усвоенному идеалу и потом воплощались в действительности. В качестве примера приводится сюжет из жития преп. Феофана, жившего поначалу в Нямецком монастыре (на юго-западе Восточной Европы), после чего он «ходил в другие обители, осматривая их местоположение, изучая чинопочитание и уставы монашеские, нравы и обычаи иноческого благочестия» [с. 174]. Свидетельства о посещении или проживании в нескольких монастырях — тема, устойчиво повторяющаяся в агиографии. 93



Основатель («первоначальник») Соловецкого монастыря преп. Савватий сначала из Кирилло-Белозерского монастыря переехал на Валаам, а оттуда уже отправился на Соловецкие острова. «Крупнейший сакральный центр севера Восточной Европы подлежал перекодированию, и Савватию был известен смысл предстоящей операции и технология ее осуществления. Образ монастырского ландшафта складывается из составляющих, аналогии которых представлены в реальной среде обитания инока, в которой присутствуют как природные, так и рукотворные элементы. К природным относятся следующие группы характеристик осваиваемого пустынноиками ландшафта: *вода, гора, флора и фауна*, природные явления — *свет, звук, ветер*. К рукотворным можно отнести такие понятия, как *поле, путь (дорога, тропинка), ценность* (в том числе и *богатство*), *нумерология*. Рукотворность как исполнение Промысла Божьего представала как особого рода ценность: “Рука человеческая приспособляла пустынный остров для жительства”» [с. 174]⁴.

⁴ *Остров* — часто упоминаемое в сакральной географии понятие. Существование на острове, отделенном водной преградой, было наиболее ярким воплощением идеи иночества как ухода из реальной, земной жизни в еще продолжающемся человеческом бытии. В древности образ острова имел устойчивую связь с загробной жизнью. Остров в море или озере представлял собой максимально полное совпадение параметров реальной и сакральной действительности. Савватий, основатель Соловецкого монастыря, которого также можно назвать отцом-основателем «северного текста» русской литературы, побывав в других обителях, в частности на острове Валаам, стремился к Соловецким островам как наиболее полному воплощению идеи ухода из земного мира. В его житии это описывается так: «Савватий начал искать еще более уединенного места. Возвеселилась пустыннолюбивая душа его, когда он узнал, что на далеком севере, в море, есть необитаемый *Соловецкий остров*, отстоящий от берега на значительное расстояние» [с. 180]. Авторы обращают внимание, что эта цитата иллюстрирует совпадение двух сильных, связанных с загробным миром образов — острова и Севера. В верованиях поморов, как и у многих народов, Север тоже ассоциировался с загробным миром, а *море* — с путем на тот свет. Наблюдающийся при удалении плывущего корабля эффект его постепенного уменьшения и по-

Рассматривая «картину мира» поморского населения как проявление духовной жизни социума, авторы фиксируют внимание на разделении функций мифа и ритуала в тот момент, когда они еще текстуально связаны между собой: «Но если миф и эпос — это *вербальное описание* “картины Мира”, то ритуальное поведение — это сакральная часть *стратегии выживания*» [с. 137]. Исследователи разных школ подчеркивали, что ритуал во все времена и на всех стадиях эволюции культуры исполнялся и осмысливался как способ поддержания Космоса, порядка общевселенского и социального. Это происходило и тогда, когда человек еще не отделял первое от второго, и тогда, когда были осознаны самостоятельность, отдельность социальных и природных процессов. Следовательно, ритуал действительно выступал как одна из важнейших составляющих *стратегии выживания*. И такая существенная часть ритуального поведения, как вещественное воплощение «картины Мира» в виде культовых сооружений, также оказывается составляющей данной стратегии.

Люди предыдущих исторических эпох не просто имели в основе своей культуры некую «картину Мира», но реально в ней жили, создавая ее своими руками. Связность крупных общественных образований поддерживалась тем, что «все свободные его ресурсы тратились на материальное воплощение совершенно иррациональных идей: построение модели “картины Мира”, воплощение ее в гигантских погребальных памятниках, храмах, бесчисленных изображениях “высших сил” и их земных воплощений и т.п.» [с. 152]. Однако, по мнению авторов, деятельность, направленную на решение практической задачи выживания социумов как целостных системных организаций, несправедливо расценивать как иррациональную. «Иерархизированный социум, достигший некоего уровня сложности, начинает заботиться не о росте благополучия основной массы своих членов, а о сохранении себя как единой структуры

гружения за линию горизонта только подкреплял убеждение помора в правдивости одного из древнейших мифологических сюжетов сакральной географии — путешествия душ умерших по морю в загробный мир. Ведь мореход нередко и впрямь навсегда поглощался водной пучиной.

при данной системе власти. И растущая с веками цивилизационной деятельности энергообеспеченность социума используется не для роста комфортности жизни всех его членов, а для укрепления его властных структур. <...> Эта тенденция проявляется главным образом в превалирующем росте сложности, грандиозности культовых сооружений разного назначения, т.е. таких, которые поддерживают духовную власть в социуме, а не светскую — как отдельную от власти духовной структуры» [с. 146–147]. Достаточно вспомнить масштабные культовые сооружения на священном для ненцев острове Вайгач, где зафиксированы скопления деревянных идолов и в то же время не найдены следы аборигенного «гражданского» строительства. Исследования древних эскимосских памятников Чукотки также показали, что наряду с их стационарными поселками морских зверобоев есть и значительные по масштабам культовые постройки (наиболее крупная — так называемая «Китовая аллея» на о. Иттыгран). Касаясь славянских и древнерусских святилищ, авторы констатируют: «Нет никаких оснований считать, что трудозатраты на их сооружение хоть как-то превышают — даже с учетом трудозатрат на возведение погребальных памятников (курганов) — трудозатраты на оборонительное и прочее “светское” и “гражданское” строительство» [с. 143]. Значит ли это, что русская культура в целом и поморская в частности менее сакрализована, чем это было у других народов, входящих в ее ареал? От ответа на этот закономерный вопрос авторы уходят, однако подчеркивают: «Русское население, пришедшее на Север с более южных территорий, не только создает новую *систему жизнеобеспечения*, более адекватную, чем их традиционная, в новой для него вмещающей среде, но и “строит” свою сакральную среду — среду *своей собственной* культуры, воспроизводя тем самым воплощенную в совокупности культовых сооружений духовную ее составляющую. Таким образом, природный ландшафт превращается в культурный ландшафт, который включает в себя как профанную, так и сакральную части. Последняя является для пришельцев вещественно реализованной “картиной Мира”, и на ее создание тратится заметная доля общественных энергоресурсов» [с. 153].

Авторы ставят принципиальный для их общей концепции вопрос: «Повлекло ли за собой расширение территории обитания изменение традиционного культурного облика русской нации? В частности, не растворились ли специфические черты русского этноса в межэтнических и межкультурных коммуникациях с аборигенными этносами Поморья?» [с. 154]. Культура поморов трактуется в книге как «проекция» неких сакральных ценностей православия на этнокультурное пространство Поморья. Ядром поморской «картины мира» была христианская космогония, которая вобрала в себя ряд языческих представлений. «В большей степени, чем в других сферах духовной деятельности, поморское население осознает себя (самоидентифицируется) в религиозной вере именно как в *православии*. Представляется, что именно этот, сугубо *ментальный*, фактор и оказался главным в деле сохранения русскими поморами собственного самовосприятия как русского православного народа» [с. 154].

Неустанно подчеркивая мысль о сохранении русской поморской идентичности, авторы, к сожалению, уходят от системного исследования характера «межэтнических и межкультурных коммуникаций с аборигенными этносами». Они лишь оговариваются, что «русская поморская культура формируется как сложный синтез русских и аборигенных культур и приобретает уже новые символические и мифопоэтические черты» [с. 155]. Как «важнейшая научная проблема» в рамках изучения «картины Мира» поморской культуры в книге трактуется *этимологизация* — «прочтение названий (имен) чужого языка в понятиях и нормах своего (русского)», что «создавало особые языковые структуры, посредством которых только и возможно было включать инородные культурные понятия и традиции в русский языковой, а через него — и в культурный контекст» [с. 157]. Однако ни одного примера языкового взаимодействия не приводится⁵.

⁵ В этом отношении данная коллективная монография методологически уступает книге Д.Л. Спивака «Метафизика Петербурга: начала и основания» с ее конкретными примерами наличия финского субстрата в русской культуре в целом и ее «петербургском тексте» в частности [Спивак 2003].



Не очень последовательно поясняется, что «универсальный знаковый комплекс» поморской культуры объединял в себе «элементы “кодов” разных традиций – русской православной и инородческой языческой». Здесь же приводится такой пример «двоеверия»: «Даже русский священник в тяжелых обстоятельствах мог обратиться за содействием к шаману (правда, в литературе (какой? – А.Л.) описаны и случаи обращения шаманов к православному священнику в аналогичной ситуации)» [с. 157]. В то же время как бы забывается о существовании под христианскими напластованиями русской языческой традиции.

И всё же в целом авторы, пытаясь «углубить представления о механизмах социокультурной детерминации» и внутреннего перекодирования «элементов одного сакрального ряда в другую сакральную систему», стремятся идти «через описание возможно большего числа характеристик (черт), отличающих поморскую интерпретацию православия от синхронной с ней общероссийской» [с. 156]. Этой задаче оказались подчинены все собранные ими данные о различных сферах поморской культуры, полученные из археологических, культурологических, иконографических и иных источников – по судостроению, культуре промыслов, трансформации природной среды в культурный ландшафт и т.п. Расширение культурного контекста ведется в книге по принципу «замещения», а не культурного синтеза, элементы которого составляют «своеобразную “сетку значений”, начиная от характеристик пространственных (верх – низ, небо – земля), временных (день – ночь, лето – зима) и кончая социоэтническими (“свой – чужой”）」 [с. 157]. Исследователи заявляют: «Мы оперируем не столько “чистыми” определениями, сколько замещающими их историко-культурными реконструкциями. Именно такой реконструкцией и является – в нашей интерпретации – заявленная в качестве “ядра” исследуемой культуры поморская “картина Мира”» [с. 156]. Так рождается универсальный знаковый комплекс поморской культуры, включающей в себя всё жизненно важное для человека. Ее картина мира объединяет в себе элементы «кодов» разных традиций – русской православной и инородной языческой – и становится основой стратегии выживания данной культуры.

Как одно из ярких воплощений такого синтеза исследователи рассматривают севернорусские иконы. Несмотря на стилистическую пестроту, они обладают тем не менее рядом признаков, позволяющих отнести ту или иную из них к «северным письмам». О «народном» происхождении северной иконы свидетельствует и ряд технических особенностей: часто иконные доски имеют шероховатую поверхность, грубо обработанную топором; лак из вареного льняного масла лежит на поверхности иконы неровным и густым слоем; общая манера письма построена на беглом рисунке, иногда упрощенном до геометрических форм. Все технические недоработки искупаются смысловыми достоинствами, которые делают «народную» северную икону ярким и самобытным явлением культуры: «Даже самые торжественные и импозантные северные произведения несут в себе нечто от “простой суровости идола”. Облик персонажей экспрессивен; мешковатая неуклюжесть их подчас гротескна. Простоватые лики и пристальные взгляды словно выражают готовность к общению, к незамедлительному отклику. Произведения располагают к эмоциональному, непосредственному восприятию, а не к длительному созерцанию» [с. 251]. «Северные письма» стали самым демократичным, «крестьянским» вариантом русского иконописания, тесно смыкающимся с народной художественной традицией, с приемами декоративно-прикладного искусства. Пропущенная через народное восприятие сложных религиозно-философских идей и народное понимание красоты, северная иконопись стала наиболее ярким выражением «северного текста» русской культуры, отражая менталитет населения северных территорий, особенности его духовных поисков, воплощая народный идеал красоты и святости.

На Русском Севере сложился пантеон святых, чьи иконы преобладали в храмах, часовнях и на домашних божницах. Наиболее почитаемы здесь были свт. Николай Мирликийский, св. Георгий Победоносец, Михаил Архангел, Илья-пророк, свв. Флор и Лавр, Косьма и Дамиан, Власий и Модест, св. Антоний Римлянин, свв. воины Мина и Димитрий Солунский, вмц. Екатерина и Параскева Пятница. Особой популярностью и любовью пользовались местные святые – Зосима и Савватий Соло-

вещки, Александр Ошевенский, Кирилл Белозерский, Антоний Сийский, Артемий Веркольский, Прокопий Устьянский и др. На формирование этого пантеона, как и северного текста русской культуры в целом, оказывали влияние специфика хозяйственно-промысловой деятельности, суровые климатические условия, присутствие старообрядчества, а также особенности северного благочестия.

Повсеместное распространение культа свт. Николая Мирликийского началось на территории России со времени прихода православия из Византии, хотя знакомство с его именем и его почитание прослеживаются еще с языческих времен [с. 252]. В записках о Русском государстве XVII – XVIII вв. иностранцы называли Николу «русским Богом». Однако для северных земель культ свт. Николая имел особое значение. Ведь вслед за греками у русских и особенно поморов святитель почитался как покровитель путешественников в бедах и опасностях на море и на суше. Соответствующие прижизненные и посмертные чудеса описаны в его житии. В 1108 г. возле острова Липно на озере Ильмень после бури явилась круглая чудотворная икона святителя, названная «Липенской», за которой послы собирались ехать в Киев. В результате новгородский князь Мстислав Владимирович получил от нее исцеление от расслабления членов. В 1709 г. обращенная к Николаю Великорецкому молитва спасла жителя с. Лальского Флора во время пути по торговым делам. В океане его корбас попал в бурю, был вынесен в открытое море и окружен льдом. После обращения к божьему угоднику «явилась на льду расселина подле судна их и начала расширяться как улица: и понесло их из пучины морской к островам» [с. 254]. Не случайно форштевень корабля нередко представлял собою изваяние того же Николы морского [с. 254]. Б.В. Шергин также приводит объяснение титула «скорого помощника» св. Николы. Согласно «Устьяновскому правильнику» XVIII в., «когда молишься Богоматери и разным святым, они твою молитву понесут к Богу, и уже от Бога ты получишь милость. Но Николе вперед милость дана, то есть Николе отпущен от Бога как бы лимит. Этим лимитом Никола распоряжается непосредственно, без докладов и волокиты» [Шергин 1990, 67]. Некоторые чудеса свт. Николая – та-

кие, как спасение купеческих кораблей на море, возвращение золота еврею, чудесное возвращение вандалу похищенного у него имения – стали основанием для почитания его как подателя богатства и покровителя купцов.

Одна из особенностей бытования русской культуры в экстремальных условиях Севера – элементы ее вторичной архаизации, «вплоть до возрождения языческих оснований» [с. 257]. В отношении свт. Николая это выразилось в контаминации его образа с образом языческого бога Волоса (Велеса), который также почитался у славян в качестве покровителя скота, земледелия, торговли и богатства. Взаимосвязь свт. Николая с Перуном восходит к древнейшему индоевропейскому мифу о поединке бога-громовника со Змеем. В результате наложения церковного календаря на народный календарь дни чествования свт. Николая совпали с важнейшими веками хозяйственной (в условиях поморья – промысловой) деятельности. На Севере в день «весеннего Николы» в первый раз на ночной подножный корм выводят лошадей, начинается лов сельди, «а рыба идет метать икру». Этот день также начало посева злаков. На «зимнего Николу» начинается морской зверобойный промысел, подледный лов наваги и сельди. Это делает свт. Николу покровителем лошадей и разного рода хозяйственных работ.

Как «скорые помощники» в бедах почитались и северные подвижники, жившие одной жизнью с простыми северянами. Это фиксировалось в специальных списках, в которых приводились описания чудес. Преп. Никодим Кожезерский на Белом море спас Кирилла Кононова и Максима Пешкова, когда их ладья была затерта льдами. После молитвенного обращения к святому он явился, стал на корму, и под воздействием невидимой силы среди льдин образовался узкий проход, по которому ладья смогла пройти к берегу. Этот святой постоянно являлся заблудившимся путникам и мореплавателям в сонных видениях, нацеливая их на верный путь. Неоднократно помогал северянам игумен Соловецкий Ириная, выводя жителей «Двинской страны» из ледяного плена, ободряя их, предупреждая о бурях и указывая путь к богатой добыче. Житийная литература донесла множество эпизодов помощи на море свв. Зосимы и Савватия Соловецких, что



нашло отражение и в иконописи (ср. житийные клейма «Избавление от потопления старца именем Савватия, видевшего на небе двух летающих птиц», «Чудо Зосимы и Савватия, спасших двух промышленников, замерзавших на острове Шужемое», «Зосима и Савватий спасают человека с отроком на Куть-озере»).

Среди этих святых особую группу составляют миряне — отроки Артемий Веркольский и его сестра Параскева Пиринская, а также Кирилл Вельский, сельские священники Захария Шенкурский и Петр Черевковский. Они не были подвижниками, подвергавшимися суровым испытаниям свою плоть и душу в условиях строгой монастырской жизни, пустынножительства, затворничества или юродства. Они стяжали святость через чистоту души, смирение и праведность мирской жизни, что было одной из важнейших составляющих народного благочестия.

История св. Артемия Веркольского, в двенадцатилетнем возрасте скончавшегося от удара молнии, демонстрирует двойственное отношение в крестьянской среде к «заложным» покойникам и непростое переплетение в народном сознании христианских и языческих напластований. С одной стороны, внезапная смерть без покаяния оценивалась христианами как наказание за грех. Такие покойники считались нечистыми, поэтому обычай запрещал хоронить их в землю, дабы избежать ее осквернения. С другой стороны, с глубокой древности у славян существовало восходящее к культу Перуна поверье, что не следует спасать пораженного молнией человека, так как он при этом попадает на небо. Гром и молния расценивались как «Божья милость», «Божья воля» и «Божья благодать», поэтому нельзя было спасать и загоровшиеся от удара молнии строения и выводить оттуда скот, так как это выглядело как сопротивление воле Божьей.

К «заложным» покойникам относились и утопленники. На Севере такая смерть оценивалась скорее как праведная, нежели как грешная. Дополнительным фактором, способствовавшим почитанию погибших на море, было признание поморами высочайшего сакрального статуса вод Белого моря и причастности их таинству крещения. Святое Белое море не только смыкает невольный грех неестественной смерти

и перерождает утопленника в жизнь вечную, но и приобщает отдельных избранных Богом к сонму святых.

Многообразное воздействие на развитие культуры Русского Севера, и в особенности иконописи, оказало старообрядчество. При этом традиции и приемы, свойственные искусству крупных старообрядческих центров, распространялись в народном прикладном искусстве. Духовно-нравственное же влияние старообрядцев на окружающее население отмечено вплоть до середины XX в. Особую роль в утверждении северного старообрядческого мира сыграла Выговская пустынь, возникшая в 1694 г. и в первой половине XVIII в. ставшая крупнейшим экономическим, религиозным и культурным старообрядческим центром — «старообрядческой столицей на Севере».

Наследие Выга — уникальное явление русской культуры. Его славу составили многие школы и мастерские: знаменного пения, литературная, книгописная (в частности, книжной миниатюры), иконописная, рисованного лубка, резьбы по дереву, лицевого и орнаментального шитья, плетения из бересты, росписи и резьбы на мебели и предметах домашней утвари. Образцом для других центров культового литья стала продукция выговской медницы. Массовый характер имело производство крестов, складней и икон, в декоре которых преобладали растительные мотивы (переплетающиеся между собой побеги, листья, плоды, а также головки птиц), восходящие к традициям старопечатной книги. Художественно и технически совершенные выговские литые иконы имели большой спрос не только среди старообрядцев различных согласий, но и у никониан [с. 268].

Уникальной была библиотека Выговской пустыни, в которой переписывали и реставрировали старые рукописи. Она включала практически всё наследие Древней Руси. Сложившаяся здесь литературная и книгописная школы развивали жанры древнерусской литературы. Так были созданы сочинения, имевшие широкое хождение не только в среде старообрядцев («Поморские ответы», «История о отцах и страдальцах соловецких», «Виноград Российский» и др.); выработался своеобразный тип письма — поморский полуустав; сложилась школа рукописной книги с особым, «по-

морским» орнаментом, истоки которого восходят к работам мастеров Оружейной палаты XVII в.

Единство художественных приемов и мотивов проявилось в иконописи, рисованном лубке, предметах поморского быта. Выго-Лексинское общежитие стало родиной старообрядческого рисованного лубка, поначалу бывшего «потаенным искусством для единомышленников». Здесь наиболее распространенными были назидательные сюжеты, трактующие темы греха, добродетели, смысла земного бытия. Поморские лицевые рукописи и лубок, в свою очередь, оказали заметное воздействие на почерк мастеров-иконописцев Выга. Нельзя не отметить общее влияние старообрядчества на северную иконопись. Оно было как непосредственным, выражавшимся в распространении икон из старообрядческих центров, написанных по древним канонам с неперменным показом двуперстия, так и опосредованным, проявлявшимся в художественных и технических приемах и мотивах, в интересе к определенным темам и сюжетам.

На протяжении веков главной святыней для всего населения Русского Севера, находившегося в сфере господствующей церкви и старообрядческого, оставался Соловецкий монастырь. Многочисленность монашествующей братии, красота и фундаментальность архитектурных сооружений делали его похожим на город. Сходство усиливало то обстоятельство, что монастырь был своеобразной каменной симфонией в царстве преимущественно деревянной северной архитектуры. На северных иконах этот монастырь представлен в двух основных вариантах, которые условно можно назвать «Небесный Град» и «Град Китеж». «В первом случае монастырь как бы парит в воздухе, слегка поддерживаемый преподобными Зосимой и Савватием. При этом в верхней части, в облаках, помещен благословляющий Иисус Христос или Богоматерь. Изображение монастыря может быть реалистичным или схематично-абстрактным, но иконописец всегда пытается воплотить образ идеального града — прекрасного и одновременно неприступного за своей мощной крепостной стеной» [с. 279]. На иконе «Зосима и Савватий с Соловецким монастырем» обитель написана как будто с высоты птичьего полета. Под-

робно прописана монастырская архитектура — погосты, скиты, хозяйственные постройки, суда, занятые трудами монахи и крестьяне. Фольклорные мотивы Града Китежа и острова Буяна еще заметнее выражены в иконе «Зосима и Савватий с видом монастыря, с житием» (1711 г. — ?). Напоминающая в общей композиции предыдущую икону панорама дополнена парусными судами, морскими животными — китами, нерпами, морскими зайцами и др. Так создается образ благословенного и разумно устроенного «макрокосма в микрокосме», который благодаря своему островному положению как бы отъединен от житейской суеты и невзгод. «Спасительный», «промыслительный» характер Соловецкого монастыря был усилен и его внутренней сакральной топографией (названия географических объектов, храмов, скитов), которая подчеркивала значение монастыря как Нового Иерусалима.

Многие северные иконы настойчиво акцентируют островной характер Соловецкого монастыря. Действие в клеймах житийных икон происходит на условно трактованном участке суши, окруженном водами бурного моря. На иконе «Зосима и Савватий Соловецкие, с житием», наряду с условным, но все-таки «природно» трактуемым образом Соловецкого острова, имеются клейма, где остров показан геометрической схемой, чисто орнаментальным мотивом в виде правильного квадрата. Это вводит его образ в категорию некоего символа, знака Острова, Острова островов, «и шире — Камня Веры среди пучин житейского моря» [с. 280].

* * *

Влияние культуры Русского Севера на общерусскую культуру было постоянным. Однако на протяжении веков менялась историческая ситуация, а вместе с ней — духовные и культурные приоритеты, что приводило к изменению способов и содержания северного «культурного транслирования».

Русский Север всегда был одним из идейных бродильных центров возникновения или активного распространения многочисленных ересей и сект, которые оказывали огромное, а порой и определяющее влияние на процессы в социальной, политической, религиозной и культурной



жизни России, обостряя и драматизируя их. Этому способствовали постоянные культурные контакты поморов с Западной Европой, длительное их сосуществование с языческим населением, «вторичная архаизация» собственно русской культуры Поморья, особенности национального менталитета населения бывших Новгородских земель (исторически сложившаяся традиционная оппозиционность к Москве; «воспроизводство инакомыслия» через постоянные контакты с еретиками, сектантами и раскольниками — ссыльными или бежавшими сюда по своей воле), упомянутые традиции северной церковной святости и народного благочестия.

XIX век ознаменовался поворотом русского общества к повсеместному изучению быта, фольклора и древностей, к чему подталкивали и общественные настроения, и «государственный заказ». Поиски эти были сложными и противоречивыми. Однако именно Русский Север оказался наиболее ценным источником материала и смог дать мощный творческий импульс для создания на этой основе новых художественных форм. Ведь здесь не просто сохранялись традиционный бытовой уклад, обряды, технические приемы, но был жив сам *дух* архаики. Носители этой культуры могли объяснить и *смысл* этих форм, и их содержание, символику. В других губерниях подобное понимание было во многом утрачено и прежние формы воспроизводились механически, в силу привычки. Русский Север предстал оазисом, где народная культура сохранялась в относительно незамутненном «первозданном» виде, поэтому сюда были устремлены исследовательские интересы научной и художественной интеллигенции. Благодаря их изысканиям северные материалы неоднократно вызывали сенсацию в науке, изменяя многие устоявшиеся представления о народной культуре. Так, в 1870-е гг. в Олонецкой губ. П.Н. Рыбниковым и А.Ф. Гильфердингом был открыт живой былинный эпос; в 1880-е гг. экспедицией В.В. Суслова по изучению деревянного зодчества были доставлены уникальные материалы из Архангельской и Олонецкой губ.; в начале XX в. в этих же местах К.Б. Ончуков зафиксировал живое бытование народной драмы. Открытие мира русской иконы,

которое также состоялось в начале XX в., во многом было связано с расчисткой именно северных икон, в первую очередь новгородских.

В заключение отметим, что привлечение в настоящем исследовании теории пассионарности Л.Н. Гумилева в качестве одной из методологических баз представляется весьма плодотворным. «Основываясь на этой теории, можно сделать вывод, что трансформация русского этноса в поморских условиях Севера произошла на основе особого модуса пассионарности — религиозного Логоса. Именно мессианская идея «преображения земли», о которой говорилось как о главной стратегической идее православной духовности, сложившейся в XVI в. в теократическом комплексе представлений о «Святой Руси», определила гумилевскую «фазу подъема». И в этой фазе она создает предпосылки для обновления базового этнического типа, который адаптирует под себя местные условия — ландшафтные, культурные, социальные взаимодействия, связав таким образом пассионарность с месторазвитием» [с. 319]. Однако в противоречии с этим выводом следует постулат о *маргинальности* поморской культуры. В свете сказанного о религиозно-хозяйственном и культурном подвиге носителей поморской культуры напрашивается вывод, что эта культура была воплощением возможности альтернативного развития России (наряду с южной Новороссийской фермерской альтернативой). Тут скорее следует говорить о вождельной сейчас в некоторых публикациях зоне *элитогенеза*, а не «маргинальной зоне». Именно в формировавшихся здесь ценностях, а не в пресловутой протестантской этике следует искать идейную базу для нынешнего возрождения страны. И книга в целом дает для этого богатейший материал.

Литература

Северный текст 2003 — Северный текст в русской культуре: Мат. междунар. науч. конф. (Северодвинск, 25 — 27 июля 2003 г.). Архангельск: Помор. ун-т, 2003. Т. 1, 2.

Спивак 2003 — *Спивак Д.Л.* Метафизика Петербурга: Начала и основания. СПб., 2003.

Шергин 1990 — *Шергин Б.В.* Изящные мастера. М., 1990.