

Э.А. Базарова, Н.В. Бугаева, А.В. Овчинков,
Е.Н. Селезнёва, П.Ю. Чернышова

КУЛЬТУРА РУССКИХ ПОМОРОВ

научный мир

**E.L. Bazarova, B.V. Bitsadze, A.V. Okorokov,
Ye.N. Seleznyova, P.Yu. Chernosvitov**

RUSSIAN POMOR CULTURE

AN ATTEMPT AT SYSTEM ANALYSIS

Moscow
Scientific World
2005

**Э.Л. Базарова, Н.В. Бицадзе, А.В. Окороков,
Е.Н. Селезнева, П.Ю. Черносвитов**

**КУЛЬТУРА
РУССКИХ ПОМОРОВ
ОПЫТ СИСТЕМНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

Москва
Научный мир
2005

УДК 998
ББК 63.5
Б17

Печатается по решению Ученого совета Российского института культурологии

Рецензенты:

проф., докт. архитектуры *Е.М. Микулина*;
канд. истор. наук *В.Ю. Дукельский*.

Базарова Э.Л., Бицадзе Н.В., Окорочков А.В., Селезнева Е.Н., Черносивитов П.Ю.

Б17 КУЛЬТУРА РУССКИХ ПОМОРОВ : опыт системного исследования / Под общей редакцией докт. культурологии П.Ю. Черносивитова ; Федеральное агентство по культуре и кинематографии. – М. : Научный мир, 2005. – 400 с., 112 цв. вкл.

ISBN 5-89176-282-X

Книга представляет собой исследование русской поморской культуры, где последняя рассматривается как вариант общерусской национальной культуры, сложившейся в среде мигрантов из различных районов России на побережье Белого моря, и прилегающие к нему районы. Основная задача исследования – показать, что культура является той системой выживания, с помощью которой человеческие коллективы приспосабливаются к жизни на своей территории обитания. Поэтому трансформация культуры, вызванная переселением коллектива на новое место жизни, – это адаптивная (приспособительская) реакция на изменение вмещающей среды.

Книга содержит теоретические построения, обосновывающие авторский подход к культуре, а также богатый эмпирический материал по различным сторонам поморской культуры, который позволяет оценить ту трансформацию, которую претерпела общерусская национальная культура в среде поморского населения в процессе его обживания Русского Севера.

Книга рассчитана на культурологов, специалистов по истории освоения Русского Севера, а также на широкий круг читателей, интересующихся историей России позднего средневековья и Нового времени.

Published on decision of the Academic Council of the Russian Institute of Culturology

Reviewers:

Professor, Doctor of Architecture *Ye.M. Mikulina*
Doctor of History *V.Yu. Dukelski*

Bazarova E.L., Bitsadze B.V., Okorokov A.V., Seleznyova Ye.N., Chernosvitov P.Yu.

RUSSIAN POMOR CULTURE : an attempt at system analysis / Edited by: Doctor of culturology P.Yu. Chernosvitov : Federal agency for culture and cinematography. – Moscow : Scientific World, 2005. – 400 p., 112 color ill.

This book presents a system analysis of the Russian Pomor culture treated as a variation of Russian national culture created by migrants from mainland Russia to the White Sea coast and adjacent areas. The principal objective of the research is to show that culture is a survival system enabling communities to adapt to environment. Therefore the transformation of culture resulting from migration is regarded as an adaptive response (adjustment) to the host medium changes.

The book contains theoretical constructions explaining the authors' approach to culture and vast empirical evidence of various aspects of the Pomor culture enabling appreciation of the transformation experienced by Russian national culture among the Pomor people in the course of settling the Russian North.

The book is intended culturologists, specialists in expansion to the Russian North and a wide readers audience taking interest in Russian history of the later Middle Ages and the New Time.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Федерального агентства по культуре и кинематографии
ISBN 5-89176-282-X

© Российский институт культурологии
© Базарова Э.Л., Бицадзе Н.В., Окорочков А.В.,
Селезнева Е.Н., Черносивитов П.Ю., 2004
© Научный мир, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|---|
| Введение (П.Ю. Черносвитов, Е.Н. Селезнева) | 9 |
|--|---|

ЧАСТЬ I

ИСХОДНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

| | |
|---|----|
| Глава 1.1. История изучения русской поморской культуры (А.В. Огороков, Н.В. Бицадзе, Э.Л. Базарова) | 15 |
| Глава 1.2. Культура как адаптивная система (П.Ю. Черносвитов) | 24 |

ЧАСТЬ II

СИСТЕМА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ ПОМОРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

| | |
|---|-----|
| Глава 2.1. Система эксплуатации природных ресурсов | 35 |
| 2.1.1. Промысловая деятельность (А.В. Огороков) | 35 |
| 2.1.2. Обеспечение водных промыслов и путей сообщения. Средства сообщения. (П.Ю. Черносвитов, А.В. Огороков) | 44 |
| Глава 2.2. Система расселения как процесс освоения территории (Э.Л. Базарова) | 86 |
| 2.2.1. Архитектура как адаптивный механизм организации пространства жизни Русского Севера | 86 |
| 2.2.2. Культурные ландшафты | 90 |
| Формирование и современное состояние | 90 |
| Культурные ландшафты как объект исследования | 96 |
| 2.2.3. Поморская система расселения | 106 |
| 2.2.4. Селения и их группы | 116 |
| 2.2.5. Дом | 131 |

ЧАСТЬ III

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ПОМОРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

| | |
|---|-----|
| Глава 3.1. «Картина Мира» как проявление духовной жизни социума | 135 |
| 3.1.1. Материальное воплощение «картины Мира» как проявление духовной жизни социума (П.Ю. Черносвитов) | 137 |

| | |
|--|-----|
| 3.1.2. Формирование «картины Мира» русской поморской культуры (<i>Е.Н. Селезнева, П.Ю. Черношвитов</i>) | 153 |
| Глава 3.2. Сакральная составляющая этнокультурного ландшафта поморской культуры | 159 |
| 3.2.1. История поиска подходов к изучению сакрального (культового) ландшафта (<i>Э.Л. Базарова</i>) | 159 |
| 3.2.2. Семантика сакрального (культового) ландшафта (<i>Э.Л. Базарова</i>) | 165 |
| 3.2.3. Поморские кресты в сакральном ландшафте (<i>А.В. Околоков</i>) | 241 |
| Глава 3.3. Северорусское сакральное изобразительное искусство (<i>Н.В. Бицадзе</i>) ... | 249 |
| 3.3.1. Северорусская иконопись | 249 |
| 3.3.2. Вычленение северорусского «пантеона» святых из общерусского | 252 |
| 3.3.3. Формирование собственного северорусского «пантеона» святых | 262 |
| 3.3.4. Старообрядческая культурная компонента в северорусской культуре | 267 |
| 3.3.5. Отражение в иконографии процесса адаптации русской культуры к реалиям северного региона | 282 |
| Глава 3.4. Влияние культуры Северной Руси и Русского Севера на общерусскую культуру (<i>Н.В. Бицадзе</i>) | 287 |
| 3.4.1. «Обратная связь» в культуре как механизм поддержания ее устойчивости | 287 |
| 3.4.2. Русский Север и русская религиозная традиция | 290 |
| 3.4.3. «Северная струя» в русской культуре конца XIX – начала XX в. | 292 |
| 3.4.4. Северное зодчество и «русские стили» архитектуры XIX – начала XX в. | 294 |
| 3.4.5. Деревянное зодчество Русского Севера и формирование неорусского стиля | 298 |
| Глава 3. 5. Трансформация «картины Мира» в северорусской культуре в процессе адаптации (<i>Е.Н. Селезнёва</i>) | 304 |
| 3.5.1. Трансформация «картины Мира» как теоретическая проблема | 304 |
| 3.5.2. Русское православие: поморский вариант | 307 |
| 3.5.3. Этническая идентификация в рамках поморской культуры | 314 |
| Заключение (<i>П.Ю. Черношвитов</i>) | 322 |
| Литература | 331 |
| Приложение 1. Поморские кресты (<i>А.В. Околоков</i>) | 346 |
| Приложение 2. Часовни (<i>Э.Л. Базарова</i>) | 363 |
| Приложение 3. Словарь терминов, употребляемых беломорскими рыбопромышленниками и судостроителями (<i>А.В. Околоков</i>) | 369 |
| Summary | 393 |
| Список сокращений | 396 |

TABLE OF CONTENTS

| | |
|---|---|
| Introduction (<i>P.Yu. Chernosvitov, Ye.N. Seleznyova</i>) | 9 |
|---|---|

PART I BACKGROUND

| | |
|--|----|
| Chapter 1.1. History of Studies in Russian Pomor Culture (<i>A.V. Okorokov, N.V. Bitsadze, E.L. Bazarova</i>) | 15 |
| Chapter 1.2. Culture as Adaptive System (<i>P.Yu. Chernosvitov</i>) | 24 |

PART II LIFE-SUPPORT SYSTEM OF POMOR CULTURE

| | |
|---|-----|
| Chapter 2.1. Exploitation of Natural Resources | 35 |
| 2.1.1. Fishing and Hunting (<i>A.V. Okorokov</i>) | 35 |
| 2.1.2. Maintenance Waterways and Routes of Communication. Conveyances (<i>P.Yu. Chernosvitov, A.V. Okorokov</i>) | 44 |
| Chapter 2.2. Settlement Pattern as a Process of Territory Development (<i>E.L. Bazarova</i>) | 86 |
| 2.2.1. Architecture as Adaptive Mechanism of Life Space Organization in the Russian North | 86 |
| 2.2.2. Cultural Landscapes | 90 |
| Formation and Present Condition | 90 |
| Cultural Landscapes as Subject of Research | 96 |
| 2.2.3. Pomor Settlement Pattern | 106 |
| 2.2.4. Settlements and Their Clusters | 116 |
| 2.2.5. Dwelling | 131 |

PART III SPIRITUAL CULTURE OF POMOR PEOPLE

| | |
|---|-----|
| Chapter 3.1. «Vision of the World» as Manifestation of Socium's Spiritual Life | 135 |
| 3.1.1. Material Incarnation of «Vision of the World» as Manifestation of Socium's Spiritual Life (<i>P.Yu. Chernosvitov</i>) | 137 |

| | |
|--|-----|
| 3.1.2. Development of «Vision of the World» in Russian Pomor Culture (<i>Ye.N. Seleznyova, P.Yu. Chernosvitov</i>) | 153 |
| Chapter 3.2. Sacral Component of Ethnic and Cultural Landscape of Pomor Culture | 159 |
| 3.2.1. Quest of Approaches to Studying Sacral (Hieratic) Landscape (<i>E.L. Bazarova</i>) | 159 |
| 3.2.2. Semantics of Sacral (Hieratic) Landscape (<i>E.L. Bazarova</i>) | 165 |
| 3.2.3. Pomor Crosses in Sacral Landscape (<i>A.V. Okorokov</i>) | 241 |
| Chapter 3.3. Sacral Fine Arts in Northern Russia (<i>N.V. Bitsadze</i>) | 249 |
| 3.3.1. Icon Painting | 249 |
| 3.3.2. Distinguishing North Russian and Russian «Pantheons» | 252 |
| 3.3.3. Formation of North Russian «Pantheon» | 262 |
| 3.3.4. Old Believers Culture's Component in North Russia's Culture | 267 |
| 3.3.5. Adaptation of Russian Culture to the North as Reflected by Iconography | 282 |
| Chapter 3.4. Influence of North Russia and the Russian North Culture on Mainland Russian Culture (<i>N.V. Bitsadze</i>) | 287 |
| 3.4.1. «Feedback» as Mechanism Maintaining Culture's Stability | 287 |
| 3.4.2. Russian North and Russian Religious Tradition | 290 |
| 3.4.3. «Northern Current» in Russian Culture in 19th – Beginning of 20th Century | 292 |
| 3.4.4. Northern Architecture and Russian Architectural «Styles» in 19th – Beginning of 20th Century | 294 |
| 3.4.5. Wooden Architecture of Russian North and Development of New Russian Style | 298 |
| Chapter 3.5. Adaptation-Driven Transformation of «Vision of the World» in North Russian Culture (<i>Ye.N. Seleznyova</i>) | 304 |
| 3.5.1. Transformation of «Vision of the World» as Theoretical Problem | 304 |
| 3.5.2. Russian Orthodoxy: Pomor Variation | 307 |
| 3.5.3. Ethnic Identification Within Pomor Culture | 314 |
| Afterword (<i>P.Yu. Chernosvitov</i>) | 322 |
| Literature | 331 |
| Addendum 1. Pomor Crosses (<i>A.V. Okorokov</i>) | 346 |
| Addendum 2. Chapels (<i>E.L. Bazarova</i>) | 363 |
| Addendum 3. Glossary of Terms Used by White Sea Fishermen and Shipbuilders (<i>A.V. Okorokov</i>) | 369 |
| Summary | 393 |
| Abbreviations | 396 |

ВВЕДЕНИЕ

П.Ю. Черносвитов, Е.Н. Селезнева

Русская национальная культура в своей традиционной хозяйственной части является культурой оседлых земледельцев-скотоводов лесостепной и лесной полосы Восточной Европы, чья система обеспечения биопродуктами столь же традиционно дополняется рыболовством, охотой на диких животных и собирательством. В том географическом регионе, где произошло становление восточнославянского этноса, а затем и собственно русского народа, такая система жизнеобеспечения сложилась еще к концу эпохи бронзы. В первом тысячелетии н.э., когда носители восточнославянских языков (в том числе и древнерусского) продвигались по лесной зоне от левобережья Днепра далее на восток, с ними вместе в среду финно-угорских народов лесной зоны двигалась и их система хозяйствования. Она сравнительно легко приживалась в аборигенной этнической среде, поскольку основы производящего хозяйства были здесь уже известны. Это обстоятельство, со своей стороны, способствовало достаточно интенсивному смешению русскоязычного и финно-угорского населения, а затем и сложению великорусской национальности.

Таким образом, говоря о хозяйственной системе народов, которые в первые века II тысячелетия н.э. уже много поколений говорили на разных диалектах древнерусского языка и населяли внутри лесостепной и лесной зон огромный регион от бассейна Днепра до правобережной части бассейна Верхней и Средней Волги, мы с полным правом можем считать ее *традиционной*, в основе которой лежит оседлое земледелие и придомное скотоводство, оптимально для своей эпохи адаптированное к ландшафту, климату и почвам своих географических зон.

Однако уже с XII века начинается проникновение русскоязычного населения сначала с Новгородчины, а чуть позже – с Верхневолжья в более северные районы. С течением времени этот процесс принимает все более интенсивный характер, и к концу XV века можно говорить о том, что это «проникновение» становится миграцией в целях постоянного заселения новых для русских людей территорий, охватывающих огромный район вплоть до побережья Белого моря, в том числе и юга Кольского полуострова. В итоге в национально-географическое (а затем и политическое) понятие «Русь» начинает входить в качестве неотъемлемой его составляющей понятие «Русский Север», под которым подразумеваются все эти вышеупомянутые территории, где доминирующим в хозяйственно-культурном отношении является русскоэтническое население.

Теперь о проблеме, исследованию которой посвящена настоящая монография. Она заключается в следующем. Как было сказано выше, *традиционным* для русской культуры является оседлое земледелие и придомное скотоводство в сочетании с рыболовством и охотой. Но при расселении на севере Восточной Европы, особенно по северной части побережья Белого моря, носители этого хозяйственно-культурного типа (ХКТ) оказываются вне географической зоны, где последний может быть реализован в главных – производящих – своих составляющих. Кроме

самого юга беломорского побережья, здесь невозможно земледелие и в крайне незначительных масштабах возможно скотоводство, особенно разведение крупного рогатого скота. Тем не менее реальная история показывает, что русские мигранты на Севере не только выживают, но и процветают в том смысле, что не теряют ни привычного уровня жизнеобеспечения, ни языка, ни этнического самосознания, ни интенсивности торгово-обменных связей с остальной частью ареала русской национальной культуры. Иначе говоря, при всем том, что русскоязычное население, расселяясь по северным территориям, оказывается тем самым в новой для себя этнической и культурной среде, владеющей оптимальным для данного региона ХКТ, оно не только не растворяется в ней, но, напротив, становится постепенно культурно доминирующим. Это пришлое население активно развивает, казалось бы, совершенно чуждые ему формы хозяйствования, основы которых заимствуются им у аборигенов, а этих последних либо *втягивает* в свою культурную среду, либо частично оттесняет на другие территории. И при этом по подавляющему большинству маркирующих признаков оно остается собственно русским населением как со своей точки зрения, так и при его культурно-этнической идентификации «со стороны».

Это обстоятельство, которое можно считать **проблемой выживания традиционной русской культуры в чуждой для нее географической зоне**, многократно отмечалось исследователями, занимавшимися историей и этнографией русской поморской культуры. В целом был сделан вывод: эта культура, при всей своей внешней консервативности, на самом деле оказалась достаточно гибкой, т.е. способной к усвоению и даже прогрессивному развитию навыков ведения хозяйства в новой для себя ландшафтно-климатической ситуации.

Такой вывод, безусловно, верен, но, по мнению авторов настоящей монографии, неполон. Представляется, что на указанную проблему можно смотреть глубже и шире, имея перед собой в качестве объекта исследования *русскую поморскую культуру*, рассматриваемую в качестве *целостного системного объекта*, чью структуру и способы функционирования необходимо реконструировать, чтобы понять, каким образом этот объект, будучи дериватом собственно русской культуры, сумел трансформироваться до такой степени, чтобы стать адекватным новым условиям существования – с одной стороны, и сохранить при этом все свои традиционные признаки, свое «узнаваемое» национальное «лицо» – с другой.

Таким образом, исследовательская задача, поставленная перед собой авторами, формулируется как *задача реконструкции* формирования структуры и способов функционирования русской поморской культуры. Построение исторических реконструкций, понимаемое авторами как задача *моделирования* исторических процессов, является одной из основных и в то же время сложнейших в исторической культурологии. Понятно, что в ее решении существенную роль играет методологическая база – та совокупность методологических принципов, методических приемов и процедур, которые применяются в конкретном исследовании. В данном случае она определяется сущностью исследовательского объекта – конкретной культурой, рассматриваемой в качестве целостной системы, чье становление и функционирование мы хотим проследить, чтобы понять те механизмы, с помощью которых осуществлялась ее трансформация, не приведшая, однако, к разрушению ее целостности.

При таком подходе к исследовательскому объекту наша задача моделирования сводится к построению обобщенной картины динамики освоения обширных регионов Севера пришлым русским населением, в которой должно быть прослежено сложение новой симбиотической поморской культуры на основе взаимовлияния разных культурных компонентов, сложившихся на разных географических широтах, в разные исторические эпохи, и пришедших на осваиваемую территорию в разное время: лопарская (саамская) – не позже эпохи бронзы, финская –

где-то на рубеже новой эры, карельская – примерно на рубеже I–II тысячелетий н.э., русская – новгородская и ростово-суздальская – в XIV–XVI вв., русское население других районов России – вплоть до XVIII в.

Построить динамическую модель этого процесса – значит исследовать возникновение связи и сложение отношений столкнувшихся на одной территории культур с их специфическими институтами поддержания разных сфер жизнеобеспечения, их своеобразными представлениями о Мире, выраженными в соответствующих моделях Мира, культурных традициях, нормативных системах, с их собственными системами расселения. Необходимо ответить на вопросы: чем объясняется тот исторический факт, что культурные традиции пришлого русского населения оказались доминирующими *в основном* в духовной сфере симбиотической поморской культуры, а местного аборигенного – *в основном* в некоторых сферах системы жизнеобеспечения? Как добраться до причин подобного соотношения разных культурных традиций, изучая доступные исследованию стороны поморской культуры, отраженные в археологических памятниках, архитектурных сооружениях и культурно-ландшафтных комплексах, предметах материальной культуры, этнографических, изобразительных, литературных, фольклорных, исторических источниках?

Авторы настоящей монографии считают, что это можно сделать, опираясь на *системный подход* к объекту исследования – к русской поморской культуре. Последняя, как и любая другая культура, рассматривается авторами как *адаптивная система*, которая условно может быть разбита на две взаимосвязанные компоненты: «картину Мира», т.е. модель Мира и социума, который в этот Мир помещен, и «систему жизнеобеспечения» – тот универсальный для данной культуры комплекс средств ведения хозяйства, с помощью которого данный социум выживает во вмещающей природной и социальной среде. В свою очередь, «система жизнеобеспечения» опирается на «стратегию выживания», каковая является продуктом осмысления той составляющей модели окружающей среды, которая содержит сведения о всех имеющихся в этой среде источниках жизнеобеспечения и способах их освоения.

Понятно, что системный объект должен исследоваться *системными методами*. Только они, представляющие социум и несомую им культуру как целостный системный объект, обладающий способностью к самосохранению в изменяющейся вмещающей среде, позволяют нам построить историческую реконструкцию процессов культурогенеза, трансформации изучаемых культур и культурного симбиоза как *динамическую модель формирования адаптивной системы – культуры*, степень сложности и глубина детализации которой будут зависеть от объема и уровня изученности фактологического материала, легшего в основу исследования – с одной стороны, и правильности (адекватности реальному объекту) базовой теоретической модели изучаемого явления или процесса – с другой.

Вообще говоря, само по себе сложение некоей симбиотической культуры на территории, где сталкиваются аборигенные и пришлые этносы, – процесс, сопровождающий всю историю человечества с самых древнейших эпох и до настоящего времени. И динамика исторического процесса как такового в значительной (хотя и не абсолютной) степени, по признанию массы исследователей, зависела от масштабов и темпов миграций, поскольку они являлись важнейшим, хотя и не единственным, фактором, стимулирующим трансформацию культур, идущую в самых различных направлениях, но в основном – в сторону усложнения за счет культурного симбиоза. Изучается этот процесс тоже давно, с самых различных позиций и с использованием всех видов доступных источников. Понятно, что полнота и разнообразие последних лавинообразно нарастают при движении от прошлого к настоящему времени, и столь же быстро убывают при движении в обратную сторону. И когда историк обращается к изучению данного

процесса, но протекавшего в бесписьменную эпоху (или на бесписьменной до определенного времени территории), то в его распоряжении остаются только археологические памятники. И только на основании их материалов – т.е. археологизированных материальных остатков древних культур – он может выявить процесс взаимодействия на одной территории различных культур и оценить его результаты.

Но любой *процесс* – объект динамичный, протекающий во времени, а археологический памятник – объект статичный. Как можно получить модель динамического явления, опираясь на статичные эмпирические объекты? Естественно, только расставив их по шкале времени и отслеживая изменения поддающихся фиксации параметров последних. В большинстве случаев археологические памятники и региональные их совокупности дают такую возможность, особенно если памятники многослойны, а их совокупность достаточно богата. В итоге археолог, обобщая свои наблюдения за изменением от слоя к слою и от памятника к памятнику определенных артефактов, – их форм, размеров, количества, схемы расположения в разных слоях памятников и на разных памятниках, – может описать динамику трансформации культурных признаков во времени и дать этому процессу свою интерпретацию. В частности, он может фиксировать появление на изучаемой территории в некое время признаков (памятников) новой для нее культуры, выявить момент начала ее взаимодействия с культурой аборигенной и отследить результаты этого взаимодействия через какой-то промежуток времени. Понятно, что эти результаты могут быть самыми различными: от полного подавления всех или большинства признаков одной культуры – пришлой или аборигенной – до вполне гармоничного симбиоза обеих – разумеется, насколько об этом вообще можно судить по археологическим остаткам.

Очевидно, что конечным итогом описанного выше исследования будет нормальный словесный *текст*, изложенный в виде отчета, доклада, статьи или монографии, написанной археологом. Для нас важно отметить следующее. Этот текст – независимо от его полноты, стилистики и конкретного содержания – сам по себе является *моделью динамического процесса* взаимодействия культур. И такая словесная, текстуальная модель может быть названа *имитативной*, поскольку она имитирует процесс (*динамическое* явление!) трансформации культур, описывая изменения неких параметров (совокупности артефактов), уловимые при последовательном рассмотрении *статичных* объектов – археологических памятников и/или свиты их культурных слоев. Иначе говоря, такая псевродинамическая, *имитативная модель* получается как результат последовательного *описания* – равно как и последовательного *прочтения* – изменений, наблюдаемых на выстроенных по шкале времени *статичных макетов* состояний культур, каковыми в данном случае являются культурные слои археологических памятников или сами памятники, «расставленные» по этой шкале.

Формирование русской поморской культуры – процесс исторически достаточно поздний. Понятно, что и она как продукт культурогенеза, и сам ее культурогенез отражены в массе объектов самого различного характера – от позднесредневековых археологических (в том числе и архитектурных, и изобразительных) памятников до этнографических, фольклорных и литературных источников конца XIX – начала XX в. И, естественно, столь богатый эмпирический материал изучался и изучается специалистами самых различных дисциплин. Эти специалисты оставили *тексты*, описывающие наряду с прочим *историю* (т.е. *процесс*!) сложения поморской культуры, подходя к ней с различных сторон и опираясь на самый разнообразный эмпирический материал. Но, как следует из наших предыдущих рассуждений, *тексты*, описывающие какой-либо процесс на основании изменений последовательного ряда статичных объектов, есть *имитативная модель* этого процесса.

Таковыми объектами, очевидно, вовсе не обязательно должны быть археологические памятники. Ими могут быть *любые* типы исторических источников, воплощенные на материальном уровне и расставленные по шкале времени согласно моментам своего возникновения и периодам активного использования в контексте живой культуры: архитектурные сооружения, иконографические и другие изобразительные источники, предметы быта, промысловые и производственные предметы и оборудование, наконец – тексты любого содержания, созданные на определенных этапах сложения и жизнедеятельности изучаемой культуры, и тексты *о данной культуре* (в нашем случае – русской поморской), фиксирующие разные этапы ее существования.

Ниже, в соответствующих главах настоящей монографии, мы приведем свои *тексты*, в которых будут изложены результаты исследования доступных нам источников по истории русской поморской культуры. И, как следует из вышеизложенного, они по указанным выше причинам также будут *имитативными моделями* процесса ее формирования и дальнейшей жизнедеятельности.

Но наше исследование не сводится только к построению имитативной модели этого процесса. В конце концов, любое корректное описание истории какого-либо социума (этнической группы, народа, нации, государства) и его культуры по смыслу будет имитативной моделью динамического объекта, каковым является *процесс* существования этого социума во времени. Однако даже корректное историческое описание еще не является *объяснением* причин, породивших этот процесс, и результатов его протекания. Представляется, что последние могут быть вскрыты только тогда, когда можно построить концептуальную, *теоретическую модель* изучаемого объекта. В данном случае – процесса становления собственной культуры русского поморского населения как особой группы, входящей в русский этнос. В свою очередь, построить адекватную теоретическую модель процесса можно, если есть теоретические модели объектов – реальных участников этого процесса. Таковыми объектами, очевидно, в данном случае являются *культуры* пришлого русского и аборигенного населения, взаимодействие которых и привело к сложению симбиотической поморской культуры. Поэтому наше исследование включает и построение соответствующих теоретических моделей, призванных объяснить поведение (историю) изучаемых объектов. Как будет показано в соответствующей главе, адекватной моделью культуры как таковой является представление ее как саморегулирующейся подсистемы в системе «социум», способной к адаптивному поведению в изменяющейся вмещающей среде и позволяющей социуму выживать не столько за счет имеющихся у его членов физиологических адаптационных резервов, сколько благодаря культурным (искусственным) приспособлениям, компенсирующим неблагоприятные внешние воздействия. Основой их формирования является порожденная мыслительной деятельностью членов социума *модель* – «*картина Мира*» (модель вмещающей среды), на основании которой и строятся упомянутые культурные приспособления, опирающиеся на адекватную условиям обитания *стратегию выживания (поведения)* и воплощающиеся в *систему жизнеобеспечения*. Таким образом, процесс взаимодействия различных культур на одной территории проживания их носителей может рассматриваться как процесс взаимодействия различных адаптивных систем, результатом которого будет становление некоей новой симбиотической адаптивной системы, способной на поведение, адекватное по главным жизнеобеспечивающим параметрам для сложившегося в конечном счете социума.

В задачу предлагаемого исследования входит также поиск объяснения такого парадоксального на первый взгляд явления, как сохранение на долгое время в поморской «картине Мира» весьма архаичных религиозных представлений и их интерпретаций, присущих ранним формам русского православия и постепенно ушедших из духовной культуры населения цент-

ральных районов России – и это притом что система жизнеобеспечения поморов претерпела радикальные и быстрые изменения на самых ранних этапах русского расселения в Беломорье.

Объяснение этого парадокса лежит в сфере семиотики. Нам предстоит обратиться к некоторым выводам специалистов в этой области (см., например, работу Ю.М. Лотмана «Культура и взрыв», Таллин, 1992) согласно которым любая сложная культура многокомпонентна, многослойна, и каждый из составляющих ее пластов имеет свою скорость трансформации в разных условиях существования культуры, ибо каждый из них выполняет *свою функцию* в культуре, хотя последняя и является целостной адаптивной системой.

Ниже мы покажем на конкретном эмпирическом материале, как поморская культура, *маргинальная* относительно русской культуры центральных областей России, борется за сохранение своей этнокультурной самоидентификации, т.е. за сохранение базовых духовных ценностей, лежащих в основе «картины Мира» русского поморского населения, что и является причиной архаизации последней относительно общерусской. С другой стороны, результаты исследования конкретного эмпирического материала, связанного с построением и функционированием системы жизнеобеспечения, покажут нам, с какой скоростью и до какой степени трансформировалась в условиях проживания на Севере, в «непашенной зоне», традиционная русская система хозяйствования, и как быстро она включила в себя важнейшие жизнеобеспечивающие элементы аборигенных северных культур.

Таким образом, станет очевидным, что разная функциональная задача, выполняемая в единой адаптивной системе «культура» разными ее составляющими, приводит к разной скорости трансформации этих составляющих. Те элементы «картины Мира», которые связаны непосредственно с формированием насущных потребностей социума в энергообеспечении и поддержании определенного уровня комфортности, меняются быстро и радикально, впитывая в себя необходимые для этого элементы других, местных, культур. Иначе говоря, эти элементы выполняют функцию *актуального обновления* культуры, или *инновационную* функцию. Те же составляющие «картины Мира», которые поддерживают в социуме ощущение внутреннего единства и сопричастности своему материнскому этносу, оказываются неизмеримо устойчивее. Более того, для их сохранения и поддержания социум готов тратить значительную долю общественных энергоресурсов, воспроизводя базовые ценности своей «картины Мира» в материальных объектах сакрального назначения. Т.е. эти элементы «картины Мира» выполняют *консервативную* функцию культуры, или функцию *преемственности*. Понятно, что и та и другая функция культуры являются *адаптивными*, и культура может считаться адекватной условиям существования социума, если поведение последнего равновесно в проявлении консервативных и инновационных тенденций.

Наше исследование покажет, до какой степени в русской поморской культуре это равновесие поддерживалось. Поэтому в данной монографии с примерно одинаковой степенью подробности рассматриваются и поморская система жизнеобеспечения, и материальное воплощение в этой культуре опорных, базовых, духовных ценностей ее «картины Мира».

Предполагается, что изложенное в настоящей книге исследование можно считать до некоторой степени законченным, если последним его этапом будет проведение сопоставления теоретической модели процесса сложения симбиотической культуры и имитативной модели этого процесса, получившейся в результате текстуального описания и анализа эмпирического материала, в котором нашли отражения главные составляющие поморской культуры. Сопоставление этих моделей должны выявить возможные «неувязки» между ними и соответствующую их взаимную корректировку.

ЧАСТЬ I

ИСХОДНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Глава 1.1

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ПОМОРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

А.В. Окроков, Н.В. Бицадзе, Э.Л. Базарова

Русский Север издавна привлекает к себе внимание различных исследователей, и не только представителей академической науки, но и краеведов, писателей, журналистов, путешественников. Благодаря этому на сегодняшний день сложился уже значительный слой источников по истории и культуре этого интересного и самобытного края. Эта база источников стала создаваться еще с XIX в. К середине XIX в. были опубликованы книги о городах, изданы этнографические очерки (Бергштрессер, 1938; Брусилов, 1833; Дашков, 1842; Кораблев, 1851; Попов, 1886.; Пушкарев, б/г.; Шевяков, 1870, и др.), различного рода описания помещались на страницах губернских газет.

В 1920-е годы интенсивное изучение края продолжилось. Но именно рубеж XX в. был ознаменован всплеском историко-краеведческих и этнографических наблюдений. Повышенный интерес к познанию своей собственной истории возник, прежде всего, как результат политических преобразований, происходивших в России в 1860–1870-е годы. Отмена крепостного права, реформы в области местного самоуправления и образования, реформирование суда и армии создавали новые условия социального развития. Русская интеллигенция, увлекавшаяся ранее античной и европейской культурой, стала проявлять глубокий интерес к изучению своей собственной истории. Повсеместно создававшиеся краеведческие организации и научные общества (археологические общества, архивные ученые комиссии, статистические комитеты, археографические комиссии по выявлению, описанию и изданию памятников письменности; общества изучения местного края и любителей естествознания и т.д.) изучали свой край в историческом, географическом, этнографическом и статистическом отношениях.

Кроме изучения родного края краеведы или просто любители путешествий отправлялись в дальние края, совершали паломничества к святым местам. Они отправлялись в путь пешком, на лошадях, пароходах и лодках. Результатом путешествий являлись очерки, отчеты, дневники, воспоминания. Сегодня они представляют собой значительный информационный потенциал, характеризующий историко-культурный пласт времени, вызывающий пристальное внимание исследователей разных направлений. (Археография..., 1989; История... 1986; Кизеветтер, 1991; Колесников, 1968; Куратов, 1989, 1992; Лихачев, Янин, 1986; Материалы..., 1903, 1910, 1929 и др.).

К настоящему времени известно более 234 опубликованных работ по истории и культуре Русского Севера рубежа XIX–XX вв., которые с некоторой долей условности можно отнести только к краеведческой литературе. Основными опубликованными источниками для этнографического изучения поморов в XIX–XX вв. служат также ревизии, «Приходские списки» северных губерний, переписи 1891 и 1926 гг., «Исследования о состоянии рыболовства в России» – результаты научной экспедиции по обследованию рыбных и зверобойных промыслов в Белом море и Ледовитом океане в середине XIX в. (Исследования..., 1863–1865), а также материалы, собранные научно-промысловыми экспедициями под руководством Н.М. Книповича и Л.Л. Брейтфуса, состоявшимися по инициативе Комитета для помощи поморам Русского Севера в 1898–1901 гг. (Книпович, 1895; Брейтфус, 1913 и др.), «Известия Архангельского общества изучения Русского Севера» и др.

Среди многочисленных научных трудов и статей середины XIX–XX вв., посвященных описанию отдельных сторон материальной и духовной культуры, занятий, социальной и семейной жизни, обрядов и верований северорусского населения (в том числе и поморского), необходимо отметить материалы и исследования П.С. Ефименко и А.Я. Ефименко, Н.Н. Харузина, А.А. Жилинского (Ефименко, 1874, 1878; Харузин, 1890).

Обобщающей работой в этом направлении является монография Т.А. Бернштам, изданная в двух книгах 20 лет назад, но и сегодня не потерявшая научного значения и актуальности. В первой книге «Поморы» (Бернштам, 1978) на фоне этнической истории Русского Севера были рассмотрены история заселения и освоения прибрежий Белого моря, ставших территорией формирования группы русского населения, получившего название «поморы», которое впоследствии стало самоназванием. Автором также были исследованы морская промысловая система хозяйства, ее состояние в XIX – начале XX вв. и социально-экономическая организация поморов. В основу монографии были положены в первую очередь полевые этнографические материалы, собранные автором в 1959–1961, 1963–1965, 1969–1970, 1972 гг. на семи поморских берегах. Результаты этих полевых исследований были также частично отражены в вышедших ранее работах (Бернштам, 1972, 1974, 1977 и др.).

Во второй книге Т.А. Бернштам «Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.» основное внимание уделено традиционной культуре поморов в широком смысле слова, которая дается в сопоставлении с общерусскими и северорусскими традициями (Бернштам, 1983).

Ко второй половине XX в. наблюдается новый подъем в изучении Русского Севера. К этому времени относится введение в оборот (в первую очередь в советской этнографии) названия «помор» в качестве научного термина для обозначения определенной части, или группы, северорусского населения. Как и ранее, значительное место в исследованиях отводилось вопросам «локальных» составляющих материальной культуры Русского Севера: поморским промыслам, судостроению, малым средствам передвижения, как наземным, так и водным и т.п.

Важно более подробно остановиться на истории изучения плавсредств северных и северо-восточных народов, как одной из важнейших компонент тех культур, носители которых в значительной степени строят свою систему жизнеобеспечения не только на использовании территории обитания, но и прилегающей к ней акватории. Очевидно, что все это напрямую относится к культуре русского поморского населения, для которого речные и морские промыслы также стали главными в системе жизнеобеспечения.

Археолого-этнографические исследования традиционных средств передвижения по воде были начаты еще в последней трети XIX в. Их изучению способствовали находки фрагментов древних судов в скандинавских странах. Постепенно в разработку темы включились этнографы

фы, археологи и лингвисты. В ряде государств были созданы специальные музеи мореходства (в Париже, Берлине, Стокгольме, Кронберге, Осло, Гетеборге, Бергене) и научно-исследовательские общества (например, Британское морское научно-исследовательское общество, основанное в 1910 г. в Великобритании). Результаты исследований печатались в специализированных изданиях.

Наиболее значительные исследования по выявлению и описанию исконно народных средств передвижения по воде проводились в Норвегии. Они были начаты норвежским этнографом Эйлертом Оундтом в конце XIX в. (Diriks, 1863).

С 1920-х годов документированием старинных лодок занимались Д. Хернелл (Великобритания), Х. Шимански (Германия), Б. Ферейвик (Норвегия). Благодаря трудам последнего традиционные лодки, главным образом XIX в., из северной и западной Норвегии были сохранены для дальнейших исследований в виде чертежей или как музейные экспонаты.

Аналогичная работа по документации проводилась в Швеции Олафом Хаслефом, и в Дании Кристианом Нильсеном. В Швеции и Дании число собранных лодок было не так велико, как в Норвегии, зато большее внимание уделялось сбору чертежей и фотографий (Кристенсен, 1966).

В настоящее время это направление этнографических исследований особенно интенсивно развивается в Скандинавских странах и Восточной Германии. Этнографическая систематика средств передвижения по воде, составлением которой ученые Германии (Пееш и Рудольф) занимались с 1965 г., была признана во всем мире. В основе этой систематики лежит народная техника изготовления. Объекты же систематизировались по их конструкции.

В 1985 г. в Международном журнале Морской Археологии и подводных исследований был опубликован обобщающий материал: «Обшитые лодки Севера: предварительный каталог с вводными комментариями», Кристера Вестердаля, содержащий находки деревянных шитых (обшитых) лодок и парусных судов Северной Европы, включая Норвегию, Швецию, Данию, Финляндию и Эстонию (Westerdahl, 1985a, b).

В нашей стране наиболее полно изучены конструкция и технология изготовления традиционных лодок народов Сибири: нганасанов (Попов, 1948), коряков (Антропова, 1971), нивхов (Таксами, 1975), долган (Попов, 1937), удэгейцев (Ларькин, 1959), орочей (Ларькин, 1964), эвенков (Василевич, 1969), кетов (Алексеев, 1961). Общая типология сибирских лодок опубликована в работе В.В. Антроповой (1961). Рассматривались орнаментика, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой (Иванов, 1935), развитие тунгусо-маньчжурской лодки по данным языка (Мельникова-Форшштейн, 1937). Систематизируется материал по конструкциям балтийских лодок (Залстерс, 1991a, б).

Большинство публикаций по Беломорскому судостроению, и в частности по лодочному производству в конце XIX–XX вв., носят чисто описательный характер.

Среди немногочисленных публикаций общего характера по традиционному русскому судостроению следует отметить работы П. Богославского (1859), Д.Х. Бучацкого (1895), М.Н. Чеботарева (Речное..., 1985), Ф.О. Яковлева (1863), М.И. Белова (1956), А.В. Огорокова (1990); статьи, посвященные отдельным типам лодок, публиковались А.А. Ильичевым, С.Б. Синицким и А.Р. Чвановым (1990), В. Белиенко и В. Брызгаловым (1990), В. Орловым (1978), А. Никольским (1978).

Однако важность специального исследования поморского судостроения как одной из существеннейших составляющих их традиционного хозяйства была осознана исследователями Русского Севера довольно поздно. Лишь во второй половине XX столетия, когда традиционные поморские суда вплоть до малых лодок практически повсеместно были вытеснены совре-

менными судовыми конструкциями, появились работы, посвященные этой тематике. Естественно, что в их основу легли материалы археологических исследований поморских памятников, главным образом Мангазеи и Шпицбергена (Белов и др., 1980; Старков, Черносвитов, 1990; О कोरोков, 1991а, б и др.).

В 1994 г. была опубликована монография одного из авторов данной книги «Древнейшие средства передвижения по воде», в которой рассматривалась технология изготовления плавсредств, в основу конструкции которых была положена долбленая основа. Значительное место в монографии было уделено археологическим находкам долбленок Русского Севера (О कोरोков, 1994).

Фундаментальным трудом, обобщающим многолетние исследования в области традиционного северного судостроения, является коллективная монография «История северорусского судостроения», изданная в 2001 г. (Дубровин и др., 2001). Работа посвящена истории формирования и развития судостроения в Северной Руси и на Русском Севере. Причем судостроение рассматривается как одна из главнейших частей системы жизнеобеспечения социумов, живущих при больших акваториях – побережья морей, крупных озер и развитых речных систем. При этом подразумевается, что система жизнеобеспечения в значительной степени зависит от степени освоенности используемой акватории. В монографии был рассмотрен значительный объем археологического и этнографического материалов по судостроению древнего Новгорода, Старой Ладogi, Беломорья, Приладолжья, Мангазеи и Шпицбергена в хронологическом диапазоне со средневековья до этнографической современности. Были показаны истоки сложения традиционного северорусского судостроения и пути его трансформации в зависимости от условий эксплуатации судов, сложившихся в разных районах Севера по мере его освоения русскими людьми. Прослежены также «генетические линии» развития исходной традиции, заимствования из практики судостроения других северных народов, адаптации типов судов к местным условиям судоходства и судоходным задачам. В исследовании на обширном эмпирическом материале показывается, что судостроение в целом является частью гибкой адаптивной системы «культура» и обладает всеми главными чертами последней.

Одной из важных на сегодня «локальных» тем в изучении Русского Севера является вопрос северных крестов – как элемента материальной и духовной жизни русского населения. Эта тема не нашла должного отражения в дореволюционной отечественной науке. Специальным исследованием русских крестов является монография И.А. Шляпкина (1906), но она посвящена древним крестам и основана главным образом на археологическом и археографическом материале. Вышедший вскоре после Октябрьской революции сборник «Происхождение креста» представляет собой выжимки из работ западноевропейских ученых, почти не затрагивавших русского материала (Происхождение креста, б/д). Что же касается собственно народных, крестьянских крестов, то упоминания о них в работах дореволюционных авторов встречаются довольно редко (Максимов, 1903; Ефименко, 1877; Аничков, 1914). В большей мере привлекается этот материал в исследованиях советских ученых – Б.А. Рыбакова (1951), Н. Фреймана (1947) и Л.А. Динцеса (1947). Однако и эти работы основаны главным образом на археологическом материале и на памятниках древнего изобразительного искусства. Из работ последнего времени, посвященных данной теме, следует упомянуть статью Н.И. Толстого, в которой рассматривается особый тип крестьянских крестов у некоторых групп славян (Толстой, 1973). Крестам-домовинам старообрядческого русского населения уделяется внимание в монографии Н.Н. Велецкой (1978). Важно упомянуть также о работах С.И. Дмитриевой (1986), О.В. Овсянниковой (1990).

Важной проблемой, достаточно давно поднятой, но получившей новое научное осмысление в 1980-х годах, является тема древнерусской колонизации Севера. Она неразрывно связана с изучением процессов взаимовлияния и адаптации культур Русского Севера – пришлой и аборигенных. Вопросы древнерусской колонизации Севера стали обсуждаться в историографии почти полтора столетия назад. Основным массивом источников для исследований начальных этапов колонизации являлись материалы лингвистики, антропологии, этнографии, фольклористики и письменные источники. В 1970-х годах в диалог включились археологи.

Вопрос о времени и обстоятельствах появления первых славянских колонистов в Поморье и тем самым выявление элементов культур различных народов, сформировавших поморскую морскую культуру, привлекал внимание историков еще в XVIII – начале XIX вв. (А. Засецкий, В. Крестинин, Н. Карамзин, З. Ходаковский, М. Мясников и др.). На этом этапе исследований выяснилось, что летописные свидетельства, ставшие основой исследований при довольно конкретной на первый взгляд датировке процессов проникновения славян в Поморье (что требует пересмотра в настоящее время – *А.О.*) не дают возможности восстановить ход и обстоятельства этого процесса. Оперирование глобальными понятиями – потоки, волны переселения и т.п. – не позволили, да и не могли дать детальной картины событий, что, в свою очередь, могло привести к неправильной трактовке ситуации (в частности, практически не изучался вопрос влияния на потоки колонизации аборигенного населения).

Взгляд на колонизацию Севера как особую, крупную проблему средневековой истории сформировался во второй половине XIX в. во многом под влиянием идей В.О. Ключевского, рассматривавшего колонизацию «как основной факт русской истории». Опираясь в основном на акты XV в. и агиографические материалы, Ключевский вводит в поле зрения исследователей тему промысловой колонизации, предшествующей колонизации крестьянской и монастырской. Затрагивая «бытовые» – промыслово-хозяйственные – вопросы освоения Поморья, Ключевский все же не выделяет элементов русской культуры, которые хотя бы потенциально могли стать основой зарождения фактически новой поморской культуры.

Аналогичные тенденции прослеживаются и в работах других авторов, изданных в конце XIX – начале XX вв., например, в работах П.С. Ефименко, Е.К. Огородникова, М.М. Богословского и др. по проникновению на Север новгородцев (Ефименко, 1877; Богословский, 1909). Практически с публикацией книги А.Н. Насонова (1951) возможности продолжения исследований колонизации по письменным источникам были в значительной мере исчерпаны.

Следующим этапом изучения темы стали работы М.В. Витова, которые базировались на сопоставлении сведений источников разного рода – письменных, этнографических, диалектологических, топонимических и археологических (Витов, 1964). Главными источниками для его исследований стали антропологические материалы, собранные в ходе обследований 84 локальных групп современного русского населения северных областей и их соседей – карелов, вепсов, саамов, коми. Собранные им материалы позволили достаточно подробно проследить развитие системы сельских поселений в Заонежье в XV–XVII вв. и тем самым наметить более конкретные элементы цепочки культурных связей, идущих от ранних «колонизаторов» к современным поморам.

Вслед за М.В. Витовым попытки использовать этнографические, топонимические и диалектологические материалы для реконструкции ареалов освоения и расселения северной территории были предприняты целым рядом исследователей: С.И. Дмитриевой – былинные традиции; В.А. Никоновым – топонимика; В.Я. Дерягиным, Л.П. Комягиной – диалекты современных архангельских говоров и т.п. (Дмитриева, 1975; Дерягин, Комягина, 1968 и др.)

Попытки синтезировать результаты исследований, полученных в рамках различных дисциплин, были предприняты в середине 1970-ых гг. в упоминавшихся выше работах Т.А. Бернштам.

Несмотря на огромный массив информации, собранный за все время исследований Русского Севера, тема взаимовлияния и адаптации культур Севера осталась так и нераскрытой в своей полноте, так как основное направление исследований велось по линиям изучения древнерусской военной экспансии на Север, экономических взаимоотношений русских пришельцев и аборигенов Севера (обложение данью) и вопросов становления хозяйства северорусского населения (поселения и промыслы).

Начало археологического изучения территории Русского Севера можно отнести к концу XIX в. Однако планомерные исследования начались лишь в послевоенный период. Наиболее значительные результаты были достигнуты археологами в 1960–1980-х годах. Среди них следует отметить работы Э.А. Савельевой, О.В. Овсянникова, Л.П. Хлобыстина, В.Ф. Старкова, Т.В. Истоминой и др., касающиеся того сравнительно позднего исторического периода, на протяжении которого шло освоение русскоэтническим населением районов Севера, в том числе побережья Белого моря и Кольского полуострова.

Не вдаваясь в подробности археологических исследований, отметим лишь, что они позволили набрать значительный фактологический материал по отдельным, локальным очагам культур, разбросанных на территории Русского Севера. Проводились попытки синтезировать полученные археологические материалы, выстроить хронологическую последовательность проникновения в русскую северную культуру отдельных предметов, характерных для тех или иных иноэтнических культур. Однако изучение вещевого материала (тем более базирующееся на единичных археологических находках), на наш взгляд, не позволяет в настоящее время убедительно показать влияние каждой из аборигенных культур на формирование поморской культуры в целом. Отдельно рассматриваемый археологический материал не дает достаточного количества информации для получения достоверной картины процессов взаимовлияния и адаптации культур, пришедших в разное историческое время на одну территорию. Что же касается имеющегося на сегодня богатого археологического материала, полученного в результате многолетних раскопок поморских памятников на архипелаге Шпицберген (Старков и др., 1983, Старков, Овсянников, 1984; Старков, 1990, 1998; Старков, Черносивов, 1990; Черносивов, 1990а, б), то он характеризует промысловую, «колониальную», «островную» часть поморской культуры, сложившуюся в условиях ведения многолетних промыслов на островах арктического бассейна и обеспечивающую именно этот специфический вид деятельности. Поэтому есть основания считать, что «островная» поморская культура, без всякого сомнения, имела свои характерные отличительные черты, которые нельзя переносить на поморскую культуру в целом.

На сегодня имеется, пожалуй, только одно монографическое исследование, целиком построенное на археологическом материале различных исторических периодов, в котором освоение северных территорий, в том числе и в эпоху их колонизации русскоэтническим населением, рассматривается как процесс адаптации культур к новым условиям существования (Черносивов, 1994). В этом исследовании была заложена та идеология, которая послужила основой настоящей книги.

Аналогичные проблемы, на наш взгляд, несут и материалы, на сегодня недостаточно проработанные, по архитектуре северных сооружений, хотя, например, практика исторического описания монастыря, связанная с началом развития церковно-исторической науки, появилась уже к 1860–1870 гг. В работах этого времени прежде всего изучалась социальная роль монас-

тыря, собирался фактический материал о различных аспектах накапливаемых в монастыре достопамятностей.

Недостаточно разработана на сегодня и тема северных ландшафтов, в первую очередь монастырских. До недавнего времени этот важный элемент северной культуры не являлся объектом целенаправленного искусствоведческого или исторического изучения. Такое положение можно объяснить тем, что этот тип исторического ландшафта является «живой» составляющей, ее обыденным элементом. Отметим, что ландшафтная архитектура как дисциплина начинала складываться лишь в конце XIX в., хотя практика формирования ландшафта по законам красоты имела глубокие и давние корни в отечественной культуре, равно как и в мировой. Д.С. Лихачев, анализируя представления средневекового человека, указывал на то, что в тот период не описывались устойчивые, неизменные элементы окружающего мира, а природная среда, вместе с политическим и идеологическим устройством мира казались незыблемыми и, следовательно, не заслуживающими специального описания. Однако отдельные сведения о монастырском ландшафте все же находили отражение в научных публикациях. Так, дореволюционный искусствовед А. Регель обратил внимание на то, что монастырские сады, вызывавшие восхищение князей и царей, способствовали созданию условий для соревнования в искусстве преобразования природы. Несколько параметров культового ландшафта отметил В.Я. Курбатов в выпущенной в 1916 г. истории садово-паркового искусства. Результаты изучения истории архитектуры, в том числе монастырских ансамблей, на протяжении 1960–1970-х годов нашли отражение в публикациях в сборниках «Архитектурное наследство», «Памятники культуры, новые открытия», «Реставрация и исследования памятников культуры» и др. При этом внимание исследователей по-прежнему было сосредоточено на архитектурных сооружениях, ландшафт же продолжал оставаться как бы фоном для архитектурных комплексов.

В 1983 г. вышла книга Д.С. Лихачева «Поэзия садов» (1983). В этой работе монастырский сад был включен в общий контекст развития садово-паркового искусства и рассмотрен уже в одном ряду со светскими садами разных эпох. Причем неоспоримой заслугой Д.С. Лихачева является выделение сложной семантической программы в качестве характерной особенности монастырского ландшафта.

С середины 1980-х годов благодаря быстрому возрождению монастырей начало получать развитие и научное осмысление культовых ландшафтов как неотъемлемой части культурного наследия. Среди исследований последних лет следует выделить работы А.П. Вергунова и В.А. Горохова (1988), И.Л. Бусевой-Давыдовой (1993) и др. Особый интерес представляют две книги Н.М. Теребихина, посвященные символике культурного ландшафта Русского Севера (Теребихин, 1993, 1999). В этих работах предлагается вариант возможной реконструкции символики сакрального (культового) ландшафта, в частности – монастырского, в качестве интерпретации практики функционирования образов религии в одной из сфер смежного с религией искусства.

Кроме того, исследования Н.М. Теребихина важны еще и тем, что в них выдвигается и обосновывается новый подход к процессу освоения Севера русскими людьми. Автор утверждает, что этот процесс порождался не «материальными» (в самом широком смысле слова) интересами или нуждами людей, а сугубо духовными: на Север шел поток людей, руководствовавшихся православной идеей поиска Града Небесного, Царства Божия на Земле. Материальные же интересы имели для них второстепенное значение. Именно этот подход и заставляет автора с таким вниманием относиться к духовной составляющей русской поморской культуры, в том числе и к ее материальному воплощению, выразившемуся в сакрализации пространства жизни поморского населения через создание многочисленных культовых соору-

жений. Но этот же подход заставляет автора смотреть на остальные компоненты традиционной поморской культуры – бытовые, хозяйственные, профессионально-промысловые – как на весьма примитивные, едва покрывающие жизненные потребности поморского населения.

Такой подход к проблеме формирования и функционирования поморской культуры, несомненно, является дискуссионным. Поскольку авторы настоящей книги попытаются со своих – системных – позиций рассмотреть эту же проблему, к точке зрения на нее Н.М. Терехихина еще предстоит вернуться в последующем изложении.

«Белым пятном» в историографии Русского Севера является и тема, связанная с изобразительными источниками, созданными в рамках традиционной поморской культуры. Анализ с целью выявления отдельных, в том числе и наиболее значащих ее элементов на иконах, фресках, граффити в достаточно широких масштабах фактически не проводился.

На сегодня, пожалуй, наиболее широко из всех изобразительных памятников культуры Русского Севера исследована иконопись. Северная иконопись привлекла к себе внимание научной общественности в начале XX в. – одновременно с «открытием» российским обществом русской иконы вообще. Начало изучения северной иконы положил С. Дурылин работой «Древнерусские иконы и Олонецкий край» (1913 г.). В 20-е годы XX в. появляются исследования И. Евдокимова «Север в истории русского искусства» (1920 г.) и В.Г. Дружинина «К истории крестьянского искусства XVIII–XIX веков в Олонецкой губернии (художественное наследие Выгорецкой Поморской обители)» (1926 г.). Эти работы носят общий характер; в них северная икона рассматривается как часть крестьянского искусства, которая, с одной стороны, впитала в себя многие характерные его черты, с другой – оказала существенное влияние на развитие декоративно-прикладного искусства северного региона России. На протяжении следующих нескольких десятилетий основное внимание исследователей привлекала самобытная и выразительная иконопись Новгорода и Пскова. Глубокое изучение иконописи других регионов Русского Севера затруднялось тем, что в силу объективных обстоятельств конкретные памятники были недоступны и, следовательно, просто неизвестны широкой научной общественности. В поле зрения ученых попадали в основном иконы, происходившие из крупных городов и монастырей, а в них в XVII–XIX вв. бытовало большое количество икон, привезенных на Север из различных регионов России, а также работали артели иконописцев из Поволжья, Ростова, Владимирских земель и других районов. Этот факт затруднял в определенной степени идентификацию собственно северной иконы.

Подвижки к лучшему начинаются в 60-е годы XX в., когда, благодаря активной экспедиционной деятельности музеев и научных центров, а также в результате расширения реставрационных работ, северная икона из отдаленных регионов была сконцентрирована в крупных музейных собраниях и попала в сферу внимания историков искусства. Появляются такие работы, как «Северные письма» Н. Кузьмина (1965), «Северные письма» Л. Корженевской (1965), «Северные письма» М. Реформатской (1968), «Искусство древнего Севера. По залам музея» В.П. Смолиной (1967). В них дается характеристика северной иконописи, она рассматривается как яркая и своеобразная страница в истории русского искусства, причем, в первую очередь – искусства народного, крестьянского, «наивного».

В 70–80-е годы происходит прорыв в изучении северной иконописи. В работах Э. Смирновой и С. Ямщикова «Древняя живопись Карелии» (автор текста С. Ямщиков, 1972 г.), «Древнерусская живопись. Новые открытия. Живопись Обонежья XIV–XVIII веков» (1974 г.), С.В. Ямщикова «Древняя живопись Карелии» (1986 г.) дается глубокий искусствоведческий анализ северной иконописи, ее стилистических и технических особенностей, эстетической

значимости образов. Отмечается онтологическая близость северной иконы к произведениям декоративно-прикладного искусства Русского Севера. В этих работах отмечается также и малая изученность «северных писем», отсутствие сведений по иконописи целых регионов, подчеркивается настоятельная необходимость расширения экспедиционной и реставрационной работы с целью дальнейшего продвижения в области исследования северной иконы.

В 80–90-е годы появился ряд работ, посвященных частным вопросам северной иконописи, например, творчеству отдельных мастеров-иконописцев. С.И. Масленицын и Н.М. Турцова пишут о Семене Спиридонове Холмогорце, Т.М. Кольцова – о Павле Шишове и династиях Богдановых-Карбатовских и Чалковых, В.А. Булкин и О.В. Овсянников – об иконописцах Струнинских и Погорельских. Итогом исследований в этой области стала работа Т.М. Кольцовой «Северные иконописцы. Опыт библиографического словаря» (1998 г.). Словарь включает в себя 355 статей о мастерах-иконописцах, работавших в XVI – начале XX вв. на территории бывшей Архангельской губернии, а также на тех землях Вологодской и Олонецкой епархий, которые сегодня являются частью Архангельской области. Исследование написано на обширном источниковом материале и является попыткой систематизации всех доступных на сегодня сведений об иконописцах Архангельской области, проведенной для того, чтобы проследить путь развития иконописи Русского Севера XVI – начала XX вв.

Собранный материал дает Т.М. Кольцовой возможность выделить отдельные центры северного иконописания – Холмогоры, Каргополь, Архангельск, северные монастыри (в первую очередь Соловецкий и Сийский), выявить по документам состав иконописных артелей, объем произведенных ими работ, расценки на создание новых и поновление старых образов и другие сведения. Таким образом, «Словарь» Т.М. Кольцовой сам становится неоценимым источником для исследователей, работающих в области изучения северной иконописи.

Большой интерес представляют работы О.Н. Мальцевой об иконописной мастерской Антониево-Сийского монастыря, В.В. Скопина – о соловецких иконописцах XVI – середины XVIII вв., М.И. Мильчика об изображении Соловецкого и Веркольского монастырей в памятниках иконописи, Л.А. Щенниковой и О.А. Поляковой о соловецких иконах, Т.М. Кольцовой – о старообрядческих иконах в собраниях Архангельского областного музея изобразительных искусств и об иконе XVII в. «Плоды страданий Христовых», В.П. Ершова – о старообрядческой иконе «Архангел Михаил – воевода» из музея изобразительных искусств Карелии, С.Н. Павлова и Е.И. Иткиной – о поморской иконописи. В этих работах содержится ценный фактический материал, искусствоведческий анализ конкретных памятников иконописи, тонкие наблюдения социокультурного характера. Часто они обобщают результаты кропотливых архивных изысканий.

Однако при всей значимости указанных исследований необходимо констатировать тот факт, что северная иконопись изучена недостаточно, и до сих пор не существует ясной картины того, что представляла собой иконопись Русского Севера во всей полноте и многообразии, какое место она занимает в общей истории русской иконописи, каким образом и под каким влиянием складывались региональные художественные центры Севера, что представляла собой старообрядческая северная иконопись и каково было ее влияние на иконопись Русского Севера и других регионов России и пр. Тем не менее, несмотря на объективные трудности, приведшие к сворачиванию экспедиционной и реставрационной деятельности, исследование северной русской иконописи продолжается, и в обозримом будущем можно ожидать появления ряда работ обобщающего характера.

Глава 1.2

КУЛЬТУРА КАК АДАПТИВНАЯ СИСТЕМА

П.Ю. Черносвитов

Конкретной задачей настоящей главы является построение теоретической модели **культуры** как явления, порожденного существованием биологического вида *Homo sapiens*. Это построение мы начнем с тривиального на сегодня утверждения. *Социум* – сообщество людей, осознающих свое единство, и стремящееся его сохранить – является саморегулирующейся системой, обладающей способностью к адаптивному поведению во вмещающей среде. Это утверждение справедливо по отношению к любой популяции любого вида, и человеческое сообщество в этом смысле не является чем-то отличным от популяций всех других видов, входящих в биосферу Земли. Видоспецифическим признаком человека служит то, что свое адаптивное поведение социум осуществляет не столько за счет совокупности адаптивных физиологических способностей, присущих входящим в него индивидам, и их инстинктивного популяционного поведения, сколько за счет построения искусственной адаптивной подсистемы под названием *культура*.

Культура – это своеобразный «демпфер», который социум воздвигает между собой и вмещающей средой. Именно она «смягчает» удары, наносимые социуму этой средой, позволяя ему сохранять свою целостность, предохраняя входящих в него индивидов от выхода за пределы физиологических возможностей их организмов, сохраняя максимально допустимое количество потомков каждого поколения, добывая энергию для его повседневного существования, т.е. выполняя массу жизненно необходимых функций, которые все остальные виды животного реализуют только за счет своих *природных* способностей. Человек же, в отличие от последних, обладает еще и способностями *мыслительными*, позволяющими ему строить «идеальные» модели вмещающей среды и модели себя самого в этой среде, и, проигрывая (*произвольно оперируя!*) – опять-таки, в уме – взаимодействие этих моделей, строить в итоге искусственную систему защиты от тех воздействий среды, которые он считает опасными для себя и своей популяции.

Будучи подсистемой в системе «социум», культура сама по себе – чрезвычайно сложная многоуровневая система, охватывающая все стороны жизни любого индивида, входящего в любой социум. И мы не собираемся в данном тексте описывать все ее элементы, блоки и связи. Это делалось в тысячах работ как собственно культурологического плана, так и в системных исследованиях самого различного профиля, касающихся разных аспектов культуры (см., например: Черныш, 1968; Кибернетика живого, 1985; Моисеев, 1982; Черносвитов, 1989, 1994). Наша задача значительно уже и вытекает из осознания двух элементарных истин, относящихся к культуре как подсистеме в системе «социум».

Во-первых, она обязательно должна содержать в себе механизмы (понимаемые сколь угодно широко), обеспечивающие физическое существование социума в реальной среде обитания.

Это значит, что культура должна содержать в себе *систему жизнеобеспечения*, позволяющую социуму поддерживать положительный энергобаланс с вмещающей средой. Иными словами, система жизнеобеспечения должна быть такова, что расходы на получение энергоресурсов должны быть меньше получаемой из этих ресурсов энергии.

Во-вторых, достаточно очевидно, что реализация такой системы жизнеобеспечения практически возможна как минимум при осуществлении следующего условия: идеальная модель окружающей среды, являющаяся той «базой» для каждой культуры, на основании которой последняя вырабатывает свою *стратегию выживания*, непременно должна нести социуму *максимум информации* об энергоресурсах, имеющихся во вмещающей среде.

Оговоримся: впредь идеальную модель, которой владеет социум, мы будем называть «картиной Мира» данной культуры. Тем самым мы избавимся от налета механистичности в наших рассуждениях и подчеркнем, что такая модель охватывает именно «Мир», в котором этот социум живет, причем не только «внешний» по отношению к нему мир, но и его собственный, внутренний. И, что самое важное: модель описывает взаимодействие этих миров, без понимания всевозможных аспектов которого невозможно было бы вырабатывать хоть сколь-нибудь адекватную жизненным потребностям стратегию поведения.

Теперь напомним, что устойчивое состояние такой саморегулирующейся системы во вмещающей среде поддерживается тем, что на каждое воздействие на систему со стороны среды она отвечает каким-то противодействием, это воздействие компенсирующим. Но система должна знать (иметь информацию) о том, до какой степени адекватным оказалось ее противодействие воздействию среды. Для этого в саморегулирующейся системе существует *обратная связь* – некий механизм, позволяющий «сталкивать» внешнее воздействие с выработанным системой противодействием. А результат этого «столкновения» фиксируется совокупностью *датчиков первичной информации* (всей совокупностью органов чувств индивидов данного социума). Эта совокупность фиксирует *сигналы рассогласования* между внешним воздействием и ответным противодействием системы (общее осознание членами социума неустраненного в процессе жизнедеятельности дискомфорта по какому-либо важному параметру). Именно сигналы рассогласования по всей совокупности жизненно важных для системы параметров, на которые может воздействовать внешняя среда и которые защищаются ее ответной реакцией, и есть та *информация* (сведения о недостаточности принимаемых мер по ликвидации замеченного дискомфорта), на основании которой управляющие органы системы (органы власти, чей состав зависит от уровня социального развития социума) должны осуществлять свою *функцию управления*. Последняя суть реакция органов управления на сигналы рассогласования с целью *сведения их до нулевых значений* (принятия мер, достаточных для полного снятия дискомфорта).

Следовательно, если мы считаем доказанным, что человеческая культура обладает вышеперечисленными свойствами, то тем самым мы утверждаем, что она может считаться адаптивной системой, по своим функциональным характеристикам аналогичной любому живому организму. Иначе говоря, она может считаться *квазиживой системой*. И если это верно, то она должна обладать еще рядом свойств, в обязательном порядке присущим всему живому, а именно: *наследственностью, изменчивостью, и подверженностью отбору*.

Можно показать, что этими фундаментальными свойствами живого культура обладает. Более того, можно показать, что в системе «социум» культура и ее носитель – человеческая популяция – соотносятся как фенотип и генотип, т.е. в этом смысле социум обладает в принципе теми же главными структурными элементами, что и все живое. Действительно, если генотип – это носитель программы развития фенотипа, и жизнь как процесс сохранения фун-

даментальных собственных свойств является цепочкой [... – генотип – фенотип – генотип – фенотип...], то такой же цепочкой может быть представлено существование в пространстве и времени социума: [... – социум – культура – социум – культура ...]. Понятно, что социум – человеческая популяция – в данной цепочке играет роль генотипа, т.к. несет в своей коллективной памяти знание своей культуры. Культура же выступает как фенотип, т.е. как некая саморегулирующаяся система, ведущая себя адаптивно в окружающей среде. Рассмотрим приложимость к культуре перечисленных выше свойств живого.

Наследственность. Это свойство приложимо безоговорочно уже потому, что не вызывает сомнения существование самой цепочки [... – социум – культура – социум – культура...]. Человеческое общество «помнит» свою культуру и передает ее через *обучение* каждого следующего поколения, т.е. через передачу ему самыми различными способами ее *текстов* (в самом широком смысле слова).

Изменчивость. В собственно живом она выражается в подверженности генофонда популяции мутациям разного происхождения, в результате чего каждое следующее поколение чем-то отличается по своим качествам от предыдущего, да и каждый индивид в каждом поколении отличается от другого. Память любого социума страдает тем же: передача любых сведений от индивида к индивиду и от поколения к поколению неизменно сопровождается информационными искажениями, потерей информации, внесением в нее вставок произвольного или намеренного содержания. То же касается и материальных предметов культурного происхождения. Мы знаем, что даже промышленное производство чего угодно способно соблюдать идентичность производимого техническому заданию лишь в пределах определенных допусков. В еще большей степени это присуще изготовлению предметов культуры допромышленного этапа истории. Но вот что принципиально важно. В отличие от изменчивости живого, где каждое изменение передается следующему поколению только тогда, когда оно задевает генотип («запоминается» в его структуре), в мире социального изменение может касаться как генотипа, в роли которого выступает коллективная память социума, из которой какая-то информация может выпасть или исказиться в процессе передачи и практической реализации, так и фенотипа – культуры как таковой: случайное или намеренное внесение инновации в любую сферу культуры может быть запомнено – т.е. внесено в память социума (его «генофонд культуры»), *изменяя* ее содержание.

Отбор. На уровне *живого* он проявляется как та совокупность внешних воздействий, которая способствует процветанию одних видов, или групп индивидов некоего вида, наиболее «приспособленных» к сложившимся условиям среды, и препятствует развитию других видов или популяций, оказавшихся в данных условиях менее «приспособленными». В конечном итоге именно давление совокупности внешних условий и формирует облик живой природы на каждый момент ее существования, уничтожая одни виды, изменяя свойства других и раскалывая исходные виды на ряд новых, сильно отличающихся друг от друга, и лишь некоторыми своими качествами восходя к общему виду – предку.

На уровне *социального* отбор проявляется в трансформации культуры в сторону роста адекватности реакций социума на воздействия среды и тем самым более полной компенсации давления последней на жизнь социума. Поскольку культура в своей полноте чрезвычайно многопланова и регулирует практически все стороны жизни социума – от норм поведения до технологий производства всего потребного обществу, – то отбор оптимальных для выживания последнего форм культуры может вызвать изменения любого из ее компонентов. Могут отмереть ставшие неактуальными в новых условиях нормы поведения, могут отпасть технологии производства каких-то предметов из-за отсутствия традиционных материалов, но могут и за-

крепиться внесенные в культуру инновации, если они способствуют выживанию социума в новых условиях, и в этом качестве войти в «генофонд культуры» – коллективную память социума. Представляется, что скорость эволюции культуры именно потому выше скорости биологической эволюции, что инновации в культуру могут вноситься людьми целенаправленно и в случае необходимости изменить совершенно содержание культуры и ее облик на протяжении жизни двух-трех поколений людей.

Подводя итоги вышесказанному, можно заключить, что культура как специфическая форма жизнедеятельности может рассматриваться как полноценная *адаптивная система*, являющаяся подсистемой в системе «социум», обладающая главными чертами *живого*, если рассматривать ее как фенотипическое проявление «генофонда культуры» – коллективной памяти социума.

Понятно, что сказанное выше – изложение главных, самых общих принципов поведения саморегулирующихся систем, в том числе и социума с его культурой. Понятно также, что и любой живой организм, и любой социум – система колоссальной сложности, где саморегулирование ведется по огромной совокупности параметров. Подчеркнем, что относительно органов управления *внешней*, т.е. подлежащей регулированию средой, является и собственная внутренняя среда самой системы. Иначе говоря, в сложной многоуровневой системе регулированию – поддержанию состояния устойчивого равновесия – подлежат и взаимоотношения между разными подсистемами, уровнями и блоками, так что сама задача регулирования – отнюдь не тривиальна. И *модель управления* (стратегия выживания), строящаяся на основании модели «сам+среда» («картины Мира»), которой руководствуются органы управления при выработке командной информации – это сложнейшая динамичная информационная «конструкция», постоянно корректирующаяся на основании данных о сигналах рассогласования.

Теперь необходимо задаться вопросом: исчерпывается ли приведенное определение культуры теми ее «системными» характеристиками, которые мы описали выше? Можно ли утверждать, что эти характеристики присущи *только* человеческой культуре? Разве любая живая система, будь то отдельный организм или стая (стадо) животных, не обладает как *система* теми же свойствами?

Разумеется, обладает: ведь, говоря о таких ее свойствах, как *наследственность*, *изменчивость* и подверженность *отбору*, мы фактически «списали» их именно со свойств живых систем, дав им «культурную» интерпретацию. Но необходимо понимать, что это всего лишь *общесистемные* характеристики культуры, «приравнивающие» ее к остальным сложным саморегулирующимся системам, доказывающие, что и она к ним принадлежит, а не ее собственные, специфические свойства. Точнее, пока что мы указали только на одно такое свойство: способность людей – носителей определенной (любой) культуры – строить не только чувственные (сенсорные), но и идеальные, «умственные» модели окружающей среды для выработки адекватной стратегии выживания. Но без раскрытия того, в чем конкретно проявляется обладание такими идеальными моделями («картинами Мира»), как оно отражается на поведении социумов, и чем отличается последнее от поведения остальных животных популяций, данное свойство культуры останется всего лишь декларацией.

Теперь попробуем подойти к вопросу о свойствах культуры с другой стороны. Прежде всего, напомним, что вопрос о том, что же именно является *главным критерием*, на основании которого можно провести грань между животным и человеком, нахождение которой столь необходимо нам для осмысления истории становления человека как вида, поднимался в науке не раз. Правильнее сказать, этот вопрос, будучи раз поставленным, не снят с повестки дня до

сих пор. В разных философских и антропогенетических школах предлагались разные «главные критерии», как палеоантропологические (например, прямохождение, объем и конфигурация черепа, особенности кисти руки, особенности строения гортани), так и выявляемые археологически (например, искусственные орудия, искусственные жилища, следы использования огня). Делались и попытки выявить этологические (поведенческие) критерии на основании современных наблюдений за жизнью высших приматов в естественных условиях и их сравнения с самыми «примитивными» человеческими культурами. Но каждый раз оказывалось, что любой из предлагаемых критериев в чем-то неполон, односторонен, и потому не может претендовать на звание *главного* (решающего).

Так, палеоантропологические материалы, особенно касающиеся ранних этапов антропогенеза, до сих пор немногочисленны, фрагментарны, и допускают слишком широкую интерпретацию в выборе «главного критерия». В итоге на сегодня в среде палеоантропологов нет никакого единодушия в вопросе о том, какая из форм ранних гоминид может считаться собственно человеческой: у каждого из ведущих исследователей есть свой «главный критерий» (История..., 1983).

Этологические наблюдения также не внесли ясность в этот вопрос. Скорее наоборот: их широкое обобщение только «смазало» картину, поскольку выяснилось, что многие поведенческие формы, которые привычно считались собственно человеческими, на самом деле имеют глубокие корни в поведении животных, в их внутривидовых «нормативных системах», т.е. могут быть отнесены к сложным формам инстинктивного поведения, а не порожденному *культурой* (Файнберг, 1980).

Последнее обстоятельство заметно повлияло и на сложившуюся еще в прошлом веке трактовку археологического материала, относящегося к палеолиту, особенно нижнему и среднему. Не только философы марксистского направления, но и многие другие придерживались достаточно очевидной точки зрения, что «главным критерием» рубежа «животное – человек» является умение изготавливать хотя бы самые примитивные орудия. Правда, марксистская формулировка этого критерия уточняла: умение делать орудия с помощью других орудий. Это действительно важный момент, за которым стоит умение строить довольно длинные цепочки целенаправленных действий, которые, в свою очередь, подразумевают способность к прогностическому поведению, ведущему к заранее запланированному результату. В результате любое археологически зафиксированное местонахождение скопления даже самых примитивных каменных орудий считалось стоянкой древнего человека. Хотя при этом признавалось, что она вовсе необязательно должна принадлежать человеку современного вида. Ее можно считать местообитанием предковых человеческих форм разной степени «продвинутости». Но в любом случае – это следы *человеческой культуры*, хотя, возможно, еще очень примитивной.

Однако к середине нашего века и этот критерий рубежа «животное – человек» перестал носить абсолютный характер. Исследователи, опиравшиеся на дальнейшее изучение умственных способностей животных, все упорнее стали задаваться вопросом: сколь сложные формы может принимать инстинктивное поведение? Так ли уж необходимы процессы второсигнальной рефлексии для производства орудий типа чопперов, чоппингов и даже простейших бифасов? Пожалуй, самую обоснованную и законченную форму эти сомнения приняли у Б.Ф.Поршнева, который на основании своих исследований пришел к выводу, что все ранние формы гоминид, предшествующие неоантропу, нельзя считать собственно людьми. Это – особые переходные формы, которые уже не являются высшими животными, но не являются и людьми (Поршнев, 1974).

Таким образом, вопрос о том, что есть человек и каковы признаки человеческой культуры, на сегодня однозначно не решается. И те признаки культуры, которые мы отметили выше в ряду адаптивных системных признаков, тоже нельзя считать «главными критериальными». Например, отмеченная нами способность к созданию системы жизнеобеспечения не есть только свойство человеческой культуры: любая животная популяция ее имеет, и, естественно, несет в памяти составляющих ее индивидов максимум информации об энергоресурсах (пищевых ресурсах) вмещающей среды. Более того, существует, как известно, огромное число биологических видов, умеющих создавать достаточно сложную *искусственную* среду обитания для своих популяций или репродуцирующих групп. Примеры тривиальны: это и коллективные насекомые, и целый ряд птиц, и некоторые млекопитающие – в первую очередь бобры, естественно. А искусственные заслоны от ветра, археологически зафиксированные в геологических слоях, соответствующих времени существования ранних гоминид, не сложнее многих сооружений животных. Не являются критерием наличия человеческой культуры и местообитания в пещерах и скальных навесах: в подобных местах всегда селились и животные, особенно крупные хищники, поэтому освоение их гоминидами не есть проявление собственно человеческих, «культурных» форм поведения.

Пожалуй, у нас остался только очень небольшой набор признаков, по которым, отслеживая археологически остатки деятельности гоминид, мы можем попытаться поймать тот рубеж, который отделяет собственно культурную деятельность от предшествовавших ей сложноинстинктивных форм, пусть и не животных, но еще и не человеческих. И если при этом понимать сам термин *адаптивное поведение* достаточно прямолинейно, то истинно человеческие, собственно культурные признаки характерны именно тем, что они *прямо адаптивны* – не смотрятся. Более того, рискнем сказать, что чем дальше по ходу эволюции рода человеческого трансформируется человеческая культура, тем большим числом признаков, выглядящих неадаптивными, она обрастает.

Начнем с такого признака, как овладение огнем. Понятно, что с позиций современного человека, к тому же знающего хоть немного историю, считать его неадаптивным невозможно. В сущности, вся человеческая культура в самых различных своих проявлениях связана с этим искусственным источником тепла. Но именно – *человеческая культура*! С его помощью человек радикально изменил свой пищевой рацион, освоил регионы, чрезвычайно отдаленные от теплых климатических поясов планеты, наконец, именно *регулируемому* использованию огня человек обязан освоению технологий глубокой переработки природных материалов. Т.е. понятия «культура» и «огонь» неразделимы. Но всегда ли было так? Для *любых* видов животных огонь – источник опасности, которого надо избегать во всех случаях. И чтобы преодолеть инстинктивный страх перед ним, а затем и поставить его себе на службу, надо радикально изменить инстинктивные формы адаптивного поведения, т.е. в сущности – перестать быть животным. Это и есть, по нашему убеждению, первый признак того, как очевидно неадаптивный для животного признак, характеризующий систему жизнеобеспечения, превращается в адаптивный для человека или его непосредственного предка.

Последняя оговорка не случайна. Стоянки палеоантропа, ассоциируемые со средним палеолитом (мустьерский круг археологических культур) имеют четкие следы регулярного использования огня. И с этих позиций сам палеоантроп (неандерталец) – пусть еще и примитивный, – а о степени его примитивности ведутся нескончаемые споры добрых полторы сотни лет, – но уже человек. И следы его деятельности – это следы культуры, а не сложного инстинктивного поведения. Это подтверждается и еще одним признаком, характеризующим его жизнь.

Палеоантроп – или, по крайней мере, некоторые его популяции – начинает *хоронить своих покойников* (Смирнов, 1991). Понятно, что это занятие к прямоадаптивным системным признакам отнести трудно, если не вообще невозможно. Он никак не связан с системой жизнеобеспечения. Понятно, что за этим эмпирически фиксируемым действием стоит «картина Мира», достаточно далеко ушедшая от простой совокупности сенсорной информации о системе «сам+среда» и набора инстинктивных и подражательных форм адаптивного поведения, составляющих стратегию выживания в мире животных.

Так что эта форма поведения через поведение животных, которое по определению адаптивно, необъяснимо. Зато оно объяснимо через человеческую культуру, в рамках которой «картина Мира» не только не исчерпывается информацией о ресурсах вмещающей среды, но содержит в себе значительную часть, которую иначе как плодом углубленной саморефлексии не назовешь. И, по признанию большинства историков культуры самого различного профиля, именно эта часть картины мира и является без всяких оговорок *собственно человеческой*. Только она порождает формы поведения, – в том числе и те, которые выявляются в археологических памятниках различных эпох, – которые к становлению системы жизнеобеспечения, как бы сложна последняя ни была, никакого отношения не имеют.

По-видимому, захоронение покойников является именно такой – эволюционно самой ранней – частью собственно культурного поведения. Мы не имеем ни малейшего представления о том, как сам палеоантроп объяснял себе необходимость подобных действий. Дело осложняется еще и тем, что большинство исследователей вовсе не уверено в том, что по отношению к нему вообще уместно понятие «объяснял»: никто еще не доказал, что он обладал членораздельной речью. Скорее, наоборот, существуют анатомические доказательства, хотя и не для всех убедительные, обратного. Так что мы не будем погружаться в проблему, не решаемую на сегодняшнем уровне знания эмпирического материала. Заметим только, что собственно человек, – неолит, – принадлежащий к любой культуре древности, о которой у нас сохранились хоть какие-нибудь сведения, – от древних письменных до этнографических, – всегда мог *объяснить* через понятия своей «картины Мира», для чего он хоронит своих покойников, и почему делает это так, а не иначе. А раз это действие объяснимо, – т.е. имеет смысловые основания, – то оно *в рамках данной культуры адаптивно*, ибо отвечает каким-то требованиям существования социума, хотя напрямую и не связанным с его системой жизнеобеспечения.

История мировой культуры показывает, что с веками и тысячелетиями культура по мере своего развития, и уж подавно – со времени образования древних цивилизаций мира, непрерывно «обрастает» материально воплощенными «неадаптивными» признаками, т.е. такими, которые к системе жизнеобеспечения социумов не имеют никакого отношения. И это притом, что сами системы жизнеобеспечения также непрерывно совершенствуются, и за счет расширения круга втягиваемых в них природных ресурсов, и за счет совершенствования технологий их глубокой переработки. Но наблюдается парадоксальная вещь: начиная с эпохи становления древнейших цивилизаций огромная, а иногда и большая часть произведенной общественной энергии тратится не на повышение комфортности существования членов социума, а на производство предметов и сооружений, никакого отношения к этому последнему не имеющих. Мы в данном случае имеем в виду гигантские затраты на храмовое и прочее культовое строительство, которые были в той или иной степени присущи всем без исключения цивилизациям древности в эпоху их расцвета.

Ниже в соответствующих главах настоящей книги мы подробнее рассмотрим это свойство (или, если угодно, эту «потребность») человеческих коллективов, сложившееся на определенной стадии их эволюции. Сейчас же отметим, что именно этот признак общественного пове-

дения является *главным собственно культурным, собственно человеческим*. В отличие от всех без исключения видов животных, создающих для себя искусственную среду обитания, только человек способен – и считает необходимым – строить культовые сооружения, от примитивных погребений и расписанных пещер до грандиозных по трудозатратам храмов и пирамид.

Зная это, невольно задаешься главным в контексте настоящей главы вопросом: на каком основании в таком случае мы считаем, что человеческая культура – адаптивная система, отвечающая формальным признакам саморегулирующихся систем, и подобная всем остальным адаптивным системам, присущим живой природе?

Ответить на этот вопрос можно так: в отличие от всех прочих репродуцирующихся сообществ животных, человеческие сообщества – социумы – обладают «картиной Мира», отражающей уровень рефлексии мира и человека в нем неизмеримо более высокий, чем тот, который присущ даже самым высокоорганизованным животным. Это – второсигнальный уровень рефлексии, вербализованный, передающийся от поколения к поколению не через наследуемые генетически инстинкты, и не через подражательные формы поведения, а через культурные каналы. И такими каналами являются *знаковые коммуникативные системы*, к каковым относятся не только речь, но и все другие *неутилитарные* предметы и сооружения. Именно через них большой и сложноструктурированный социум, особенно на той стадии своего существования, когда внутри него складываются антагонистические по своим жизненным интересам группировки людей, – субкультуры, – грозящие ему распадом (потерей устойчивости), создает материальное воплощение единой «картины Мира», *обязательной* для социума в целом. Так вот, понимая это, и помня, что главная задача любой саморегулирующейся системы – сохранение своей целостности, устойчивости, мы и утверждаем, что даже эти проявления культуры являются адаптивными, т.е. решающими на уровне *своей* исторической эпохи вышеозначенную задачу.

Имеется еще один аспект существования культуры как адаптивной системы, в рамках которого эта адаптивность далеко не всегда выступает как очевидное ее свойство. В данном случае подразумевается такой аспект культуры, как *нормативная система*, регулирующая отношения людей внутри социума. Понятно, что коллективная жизнь членов любого сообщества опирается на такие общезначимые для любого вида, ведущего стадный или стайный образ жизни, свойства организации, как *разделение труда* (разделение функций) и *кооперация*, которые, в свою очередь, возможны только при существовании чувства *солидарности* внутри функциональных групп индивидов и при общем соблюдении тех *ограничений и запретов*, которые сложились в нем как обязательные. Многочисленные и долголетние исследования этологов коллективного поведения самых различных видов животных показали, что все эти свойства организации сообществ существовали и существуют до и вне собственно человеческой культуры (Файнберг, 1980). И именно вне ее они носят – даже в самых сложных своих формах – вполне дешифруемый исследователями адаптивный характер. А вот «внутри» культуры некоторые сугубо человеческие проявления коллективного поведения и стоящего за ними чувства солидарности, равно как и определенные ограничения и запреты, принятые в различных социумах, отнюдь не всегда выглядят адаптивными.

Сложность выявления адаптивной направленности многих нормативных систем, выражающихся, в сущности, в системе ограничений и запретов, состоит в том, что они порождены не столько сиюминутными объективными условиями существования данного конкретного социума (хотя существует и масса таких, на данный момент актуальных), сколько той «картиной Мира», которая сложилась в некоей культуре за весь период ее существования как целостной системы. А это могут быть сотни лет! Разумеется, эта «картина Мира» в той или иной степени

корректируется на протяжении жизни социума – носителя данной культуры, но это – медленный и непросто идущий процесс, иногда осложняемый революционными ломками, если этого требуют условия жизни. Но наблюдатель и интерпретатор, смотрящий на жизнь людей какой-то культуры «извне», т.е. с позиции *своей* культуры, *своей* «картины Мира», может ничего об этом не знать и потому совершенно не понимать смысла многих форм этой жизни, в том числе и той нормативной системы, которая ее регулирует.

Для него она не адаптивна и потому бессмысленна: он вырос в *своей* культуре, в *своей* «картине Мира», которая складывалась в других условиях, прошла другой исторический путь. За ней лежит *своя* сакрализованная (мифологизированная) история, породившая *свои* ограничения и запреты, актуальные когда-то в том мире, где эта культура закладывалась и который в ней «осмысливался», воплощаясь в *свою* модель. И, опять-таки, если это было исторически давно, и *своя* культура с тех пор пережила ряд кризисов, повлекших реконструкцию традиционной «картины Мира», то многие элементы даже *своей* нормативной системы, оставшиеся в качестве реликтов ее предыдущих исторических стадий, могут стать непонятными, бессмысленными, неадаптивными даже с точки зрения членов собственного социума.

Именно потому, что человеческие коллективы живут в некоей «картине Мира», а не в том напрямую сенсорно воспринимаемом Мире, в котором живут все досапиентные виды животных, неочевидно адаптивными выглядят зачастую и другие формы общественного поведения людей. Скажем, солидарное поведение группы личностей, объединенных некоей *идеей*. Понятно, что *идея* как таковая – тоже продукт рефлексии достаточно высокого уровня и потому является «картиной Мира» или хотя бы ее фрагментом. И в этом смысле она – порождение именно культуры, а не просто коллективной жизни популяции. Понятно также, что сам процесс продуцирования *идей* как «картин Мира» или их частей – адаптивный процесс, ибо без модели Мира невозможно построить стратегию выживания в нем.

Но ведь известно, что на протяжении истории человечества возникало великое множество *разрушительных, деконструктивных идей*, и – что еще поразительней – такие идеи порождали крепчайшую групповую солидарность огромного количества людей, этими идеями объединенных. Но самым поразительным является то, что во многих исторически известных случаях эти люди не получали никаких *очевидных*, жизненно оправданных выгод от своей преданности объединяющим их идеям. Более того, эта преданность зачастую стоила им жизни, и они, не колеблясь, ее отдавали! Спрашивается: такие формы поведения – несомненно, порожденные культурой *и только ей* – тоже нужно считать адаптивными?

Чтобы понять смысл подобных явлений, необходимо учесть следующие обстоятельства. Во-первых, определение некоей идеи как *деконструктивной* – достаточно субъективно почти во всех случаях. Она представляется таковой тогда и теми, кто родился и вырос в рамках определенных культурных традиций, т.е. в рамках какой-то «картины Мира». А любой человек рождается и растет в какой-то культурной традиции, что очевидно. И если провозглашенная кем-то идея идет с этой традицией вразрез, то нет ничего удивительного, что большинство носителей этой традиции воспринимают ее отрицательно и стремятся социально изолировать или даже физически ликвидировать ее «родителя» и пропагандиста.

Такая форма коллективного поведения *очевидно адаптивна*, поскольку *очевидно* же направлена на сохранение устойчивости структуры и стабильности функционирования социума.

Но эта *очевидность* весьма субъективна. При взгляде «со стороны» на истинное положение социума во вмещающей (природной и социальной) среде может оказаться, что его структура и способ жизнеобеспечения уже неадекватны объективным условиям существования.

И тот, кто сумел это сделать (посмотреть «со стороны»), – а таких, как правило, бывает немного, – действительно, может породить и начать активно пропагандировать некую идею переустройства «картины Мира».

Спрашивается, можно ли такое поведение считать *неадаптивным*? Ведь только так в культуру и вносятся радикальные инновации, способные изменить многие важные параметры модели Мира, на которую опирается стратегия выживания социума! Да, подобные перестройки идут трудно и, как показывает история, зачастую даются большой кровью. Но именно благодаря тому, что человеческая популяция всегда воспроизводит определенное количество носителей нетривиального типа мышления и «бунтарского» поведения, способных положить жизнь в борьбе *за идею*, а не за очевидные материальные блага, культура способна на радикальные перестройки вплоть до смены своих базовых «мыслимых» структур, что и делает ее адаптивной в самом широком смысле слова.

Таким образом, наличие в культуре механизмов введения в ее структуру инноваций позволяет ей вести себя как квазиживой системе. Но подобная система обладает еще рядом свойств, достаточно ярко проявляющихся в эволюции самых различных культур разных исторических эпох, и свидетельствующих о гибкости самого этого феномена – культуры. В данном случае имеются в виду такие свойства, как *дивергенция*, *конвергенция* и *метисация*. Рассмотрим эти свойства в названном порядке.

Дивергенция. В мире живого это свойство проявляется в расхождении по ряду признаков некоего вида на две или более потомственных ветви с течением времени его жизни. Как правило, это происходит тогда, когда вид из-за роста численного состава вынужден расселяться по все более обширной территории, в результате чего его некогда единый ареал распадается на ряд зон с четко выраженными средовыми различиями. Дивергенцией и является адаптивная реакция на изменения окружающей среды – на разных территориях в разных направлениях. По большому счету, доминирующая сегодня в биологии синтетическая теория эволюции утверждает, что вся в целом эволюция живого, приведшая к существованию на Земле неисчислимого множества разновидностей живых организмов, является в первую очередь продуктом дивергенции некогда единой исходной формы «первоживого», длящейся непрерывно на протяжении трех с лишним миллиардов лет (Меттлер, Грегг, 1972, с.11-20, 168-179).

Нам важно понять, относится ли это свойство живого к феномену культуры. На уровне изучения последней это свойство должно было бы выявиться, если мы смогли бы констатировать, что некая исходная культура в своем дальнейшем развитии ощутимо разделилась на две или более ветви по ряду признаков, но при этом каждая из ее ветвей продолжает нести ряд неоспоримых материнских черт.

Действительно, практическое изучение культур всех доступных исторических эпох и любого региона ойкумены дает нам массу примеров дивергенции культур, причем на самых разных уровнях их проявления, начиная с дивергенции некогда исходных идеологий, и кончая дивергенцией исходных форм керамики. Примеры первого рода хрестоматийны и всем известны. Самые яркие из них – это расколы практически всех мировых религий на ряд конфессиональных церковных учений, зачастую непримиримо враждующих между собой. Подобным же образом развивается жизнь многих научных и технических идей: практически любая жизнеспособная идея такого рода, «расползаясь» от своего первоисточника по разным странам и регионам, очень быстро распадается на ряд направлений и конкретных технических воплощений, причем «потомки» этой идеи или технической новинки очень часто разительно отличаются и друг от друга, и от своей «материнской» основы. В последующих главах настоящей

монографии будет показано, что это свойство имеет прямое отношение к истории сложения русской поморской культуры.

Конвергенция. Применительно к миру живого это свойство проявляется, как способность разных видов в процессе адаптации к сходным условиям жизни приобретать сходные же признаки, как в морфологии, так и в физиологии (Пианка, 1981, с.325-327). Так, повышенная теплоотдача в жарком климате, и пониженная – в холодном свойственна всем видам живого, адаптировавшимся к этим типам климата. Все водные позвоночные хищники морей рано или поздно принимали сходные гидродинамические формы: рыбы, пресмыкающиеся, млекопитающие. Подавляющее большинство травоядных открытых пространств – копытные, максимально приспособленные к быстрому передвижению. Примеры можно умножать до бесконечности. Нам же интересно рассмотреть это свойство применительно к социальной сфере. Здесь тоже можно найти ряд хрестоматийных примеров. Так, любое человеческое сообщество, достигнув критической удельной плотности населения, и не имея возможности мигрировать, вынуждено было переходить к производящим формам хозяйства. Любое человеческое общество, перешедшее к производящим формам хозяйства, рано или поздно вынуждено было реорганизоваться в иерархическую пирамидальную структуру с достаточно четкой дифференциацией общественных функций, как по вертикали, так и по горизонтали. Любое общество, достигнув капиталистической стадии развития, вынуждено начать борьбу за сырьевые ресурсы и рынки сбыта. Разумеется, примеры такого рода также можно умножить, и ниже, в соответствующих главах, будет показано, что и это свойство культуры проявилось при формировании ее поморского варианта.

Метисация. В мире живого это свойство проявляется в образовании жизнеспособных межвидовых (гибридных) форм, складывающихся, как правило, в зонах контакта близкородственных видов. Отмечается, что в определенных условиях метисы оказываются более жизнеспособны, – т.е. получают преимущества при размножении, – по сравнению с популяциями видов-основателей. Однако традиционно в биологии считается, что в деле видообразования главную роль играют процессы дивергенции, а метисация – явление второстепенное, не несущее важной эволюционной нагрузки (Меттлер, Грегг, 1972, с. 310-311).

В культурогенезе дело обстоит несколько иначе. Смещение культур, их взаимопроникновение, взаимовлияние – фактор, повсеместно наблюдаемый и для эпохи письменной истории легко доказуемый. Поэтому история всегда придавала ему огромное значение как движущей силе культурогенеза. Ярким образчиком метисации культур можно считать включение новых компонентов в культуру социума, продвинувшегося на новую территорию с существенно отличными природными условиями.

Пример, являющийся ключевым для темы данной монографии: миграция русского населения на Север, за пределы пахотной зоны, сопровождалась активным включением в исконную русскую культуру компонентов аборигенных культур, обеспечивающих выживание в местной природной среде. В итоге складывается новая, симбиотическая культура – поморская, в которой идеологической основой оставалось православие, русский язык, многие бытовые и ремесленные традиции, но почти вся система жизнеобеспечения была заимствована у местного населения (Бернштам, 1978, 1983). На наш взгляд, данная ситуация может рассматриваться именно как метисация культур, каковая и является одной из форм адаптации русской коренной культуры к резкому изменению окружающей среды – природной и социальной. Как следует из всего вышесказанного, именно этот процесс и является предметом дальнейшего исследования, изложенного в настоящей работе.

ЧАСТЬ II

СИСТЕМА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ ПОМОРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Как говорилось в предыдущей главе, любая культура условно может быть представлена как структура из двух составляющих: «картины Мира», т.е. ментальной модели ситуации «сам+среда», и опирающейся на нее системы жизнеобеспечения социума-носителя этой культуры. Данная часть настоящей книги посвящена рассмотрению именно этой, второй, составляющей – системе жизнеобеспечения русской поморской культуры как основы ее физического существования.

В свою очередь, любая система жизнеобеспечения может быть представлена как связанная совокупность приемов, способов выживания некоего социума во вмещающей среде. Понятно, что сами эти способы выживания напрямую зависят от трех факторов: энергоемкости (в самом широком смысле этого понятия) среды обитания, степени развитости технологий извлечения энергии из среды, которыми владеет данный социум, и системы расселения социума в этой среде (т.е. на территории своего обитания), которая обеспечивала бы ему оптимальную возможность эксплуатации средовых ресурсов – с одной стороны, и позволяла бы ему сохранять собственную структурную связность, гарантирующую «системность» его поведения – с другой.

Поэтому обращение к прямой задаче нашего исследования – изучению адаптивных свойств русской поморской культуры, начинается с описания главных составляющих системы жизнеобеспечения: системы эксплуатации природных ресурсов той территории, на которой эта культура сложилась, и той главной «технологической» базы, без которой природные ресурсы этой территории никогда освоены не были бы – поморского судостроения. В непосредственной связи с этими аспектами системы жизнеобеспечения будут рассмотрены также коммуникативные сети, становление и развитие которых легло в основу системы расселения пришлого русского населения на севере Руси, и сама сложившаяся система расселения со всеми своими главными компонентами.

Глава 2.1

СИСТЕМА ЭКСПЛУАТАЦИИ ПРИРОДНЫХ РЕСУРСОВ

2.1.1. Промысловая деятельность

А.В. Окороков

В данном разделе главы рассматривается роль той главной составляющей поморской системы жизнеобеспечения, которая благодаря своей продуктивности и высокому спросу на эту

продукцию позволила поморской группе населения сохранить многие важные компоненты исконно русской культуры, не воспроизводимые на Русском Севере за счет местной ресурсной базы – зерновую диету, тканую одежду и многие другие предметы и комплексы традиционного русского быта (Бернштам, 1983).

Особенности региональной этнической истории, разная степень интенсивности тех или иных промыслов, их сочетание друг с другом, а также с речным, озерным ловом обусловили некоторую специфику общественно-хозяйственного и культурно-бытового уклада поморов разных берегов.

Белое море образует четыре больших залива (губы) и множество малых, в которых в основном производились массовые промыслы рыбы и морского зверя. Так, например, в Мезенском заливе (северо-восточная часть моря) происходил основной беломорский промысел гренландского тюленя; в Двинском заливе (юго-восточная часть) – белужий и сельдяной лов; в Онежском заливе (южная часть) – сельдяной и наважий промыслы; в Кандалакшском заливе (северо-западная часть) – сельдяной и тресковый лов (Бернштам, 1978, с.36). Причем гидрологические и природные особенности районов имели свои характерные различия, значительно влиявшие на технологию промыслов рыбы и морского зверя.

Известная исследовательница Русского Поморья Т.А. Бернштам выделяет следующие особенности речного и морского промыслов жителей различных берегов Белого моря:

Терский берег:

Морской и речной семужий лов – повсеместно;
Морской тюлений промысел («торосовый») – от Кузреки до Поноя;
Речной и озерный лов белой рыбы – от Порьей Губы до Умбы;
Судостроение – Оленица, Умба, Варзуга.

Кандалакшский берег:

Морской сельдяной лов – повсеместно;
Морской тресковый лов в заливе – повсеместно;
Морской и речной семужий лов – повсеместно;
Торосовый лов – Кандалакша;
Судостроение – Ковда.

Карельский берег:

Мурманский лов – от Гридина до Поньгомы;
Морской и речной семужий лов – повсеместно;
Морской тюлений и белужий промыслы – Гридино, Летняя Река, Калгалакша;
Речной сиговый лов – Калгалакша, Черная Река;
Судостроение – Поньгома, Кереть.

Поморский берег:

Мурманский лов – повсеместно;
Морской и речной семужий лов – повсеместно;
Морской сельдяной лов – от Кеми до Колежмы;
Морской и речной наважий лов – повсеместно;
Судостроение – повсеместно.

Онежский берег:

Морской и речной сельдяной лов – повсеместно;
Морской и речной семужий лов – повсеместно;
Морской и речной наважий лов – повсеместно;
Морской белужий лов – Лямцы, Пушлахта.

Летний берег:

Морской и речной семужий лов – повсеместно;
Морской белужий промысел – от Красной Горы до Летней Золотицы;
Морской и речной наважий лов – от Солзы до Уны;
Морской сельдяной лов в устье Северной Двины – Сюзьма, Ненокса;
Морской лов корюхи, камбалы – от Солзы до Уны.

Зимний берег:

Морской тюлений промысел;
Морской и речной семужий лов;
Морской и речной наважий лов;
Морской сельдяной лов в устье Северной Двины, Мудьюга (Бернштам, 1978, с.130-131).

Важнейшим промыслом Беломорья являлось рыболовство. «Рыба – вот единственная забота помора, – писал известный исследователь Русского Севера К.С. Мережковский, – это жизненный нерв, это вся надежда для помора и вообще для всего населения Белого и Ледовитого океана. Земля мало производит, скот по этой причине разводить можно только в самых ограниченных размерах, остается одно – благодетельное море, дающее рыбу, и я уверен, что если бы поморы были язычниками, то они бога моря сделали бы главным своим богом и почитали бы море с таким же усердием, как древние египтяне почитали свой Нил, источник их пропитания и благополучия. Даже скотоводство отчасти поддерживается рыбой. На Мурманском берегу головы трески, которые всегда отрезают от тела, не бросают, а сушат и затем, превративши в порошок, употребляют в виде пойла для коров. На Терском берегу, в селе Кузомень, лежащем на реке Варзуге, крестьяне кормят своих овец рыбьими головами, подобно тому, как это делается в Исландии, где и лошади и коровы переменяли свою естественную растительную пищу на животную.

Море, – говорят поморы, – наше поле: даст Бог рыбу – даст Бог и хлеб» (Мережковский, 1881, с.106)

В XV–XVII вв. наибольшее развитие получил семужий промысел. Он прослеживается в районах раннего заселения – в поселениях устья Северной Двины, посадской части Летнего берега, в Вазуге и Умбе на Терском берегу и в некоторых других местах. В XVI в. основным местом тресковых промыслов было западное побережье Кольского полуострова. В их зарождении и производстве участвовало местное (саамы) и пришлое (русские, карелы) население, заселившее к тому времени Колу, юго-западную часть Терского берега, Кандалакшское побережье и северо-западный район Карельского берега. Наибольшее распространение промысел получил в водах Мурмана.

В течение XVII–XVIII вв. он почти целиком переходит сначала в руки двинян и жителей Поморского берега, а впоследствии – почти исключительно промышленников Поморского берега, где он к XIX в. становится главной отраслью промыслового хозяйства.

В XVIII в. начинает заметно увеличиваться роль сельдяного лова, особенно в тех поморских районах, где эта рыба вылавливалась в огромном количестве для продажи, т.е. в хозяйстве жителей Кандалакшского, Карельского, Онежского и части Поморского – от Сороки до Нюхчи, берегов, а также в устье Северной Двины. На Кандалакшском берегу сельдяной лов заменил мурманский тресковый промысел и уже к концу XVIII в. занял ведущее место в экономике этого берега (Бернштам, 1978, с.92).

Бой и лов морского зверя, восходящий к самым ранним этапам заселения Поморья русскими, оформляется в промысел в течение XVII в. Разнообразные источники конца XVII – XVIII вв. сообщают о беломорском промысле гренландского тюленя (Терский берег, двиняне, южные селения Зимнего берега) и белухи (Летний берег). Исключительное развитие в это время получил моржовый промысел, производившийся в водах Северного Ледовитого океана – у Шпицбергена и Новой Земли. Побудительной причиной для его интенсификации явился возросший спрос международного рынка на ворвань, употреблявшуюся для смоления судов, и моржовый клык («рыбий зуб») как на престижный поделочный материал.

Значительное развитие с первой трети XVIII в. получил тюлений промысел на Терском берегу под названием «торосовый», в котором участвовали жители от Кандалакши до Поноя (Бернштам, 1978, с.93). Развитие зверобойного промысла иллюстрируют данные, приведенные в описи 1782 г. Согласно этому источнику, в Кандалакше в это время насчитывалось 58 домов, в которых проживало 142 человека мужского и 155 человек женского пола, составлявших 63 крестьянских «двора» (отдельных тяглых семей). Семужьим промыслом занимались жители 23 дворов, зверобойным – 28 дворов. 37 человек (из 24 дворов) принимали участие в мурманских рыбных промыслах (33 человека – как покрученники, 1 – по вольному найму и 3 – самостоятельно). Собственные мореходные суда имели только 2 человека (Ушаков, 1972, с.204).

Особое место в беломорских промысловых районах занимают воды Мурмана. Здесь, в отличие от бассейна Белого моря, воды обогреваются одним из ответвлений теплого течения Гольфстрим, поэтому подводные отмели (банки) и их склоны богаты растительностью и мелкими животными, которые служат пищей для рыбы. В отдельные периоды года к берегам Мурмана подходят огромные косяки мелкой рыбы – мойвы, а вслед за ней – трески, пикши, палтуса, зубатки и других видов. Прибрежные острова и заливы временами изобиловали тюленями и разной птицей. В реки заходила ценнейшая рыба – семга.

Зарождение морских рыбных промыслов на Мурмане относится ко второй четверти XVI в., когда здесь стали строиться промысловые станы русских поморов, а также пригодные для открытого моря суда. Первое время треску промыслили только летом, после схода льдов в горле Белого моря (узкой части между юго-восточным побережьем Кольского полуострова и Зимним берегом). Промышленники на судах прибывали на Мурман и занимались ловлей рыбы два – два с половиной месяца. Упоминание об этих промыслах встречается в писцовой книге 1574 г. В ней отмечалось: «В Кольский же острог приходят на удьбу двиняне и кореляне и поморских волостей люди да ловят на мурманском море рыбу треску и палтус и акулы, и меняют ту рыбу с немцы на товар.... Да на Мурманском берегу и на Русской стороне на море по становищам... промыслиют коляне же и иногородцы... двиняне и каргопольцы, приезжая на лодьях, а на море выезжают в карбасах....» (Харузин, 1890, с.417, 428).

Самым благоприятным временем промысла на западном Мурмане, воды которого были особенно богаты рыбой, являлась весна. Так на Мурмане возник весенний («вешний») тресковый промысел. Согласно письменным источникам, он получил распространение с середины XVI в. По свидетельству английских путешественников, уже в 1557 г. русские, карелы и саа-

мы вели в районе Кандалакши в значительных объемах лов трески, которая сбывалась норвежцам и голландцам. К июню рыба, двигаясь с запада на восток, перемещалась к острову Кильдину и в район Териберки. Здесь летним промыслом занимались преимущественно диняне.

В 1608 г. на Мурманском берегу была проведена перепись промысловых изб и других строений. К западу от Кольского залива, в «Мурманском конце», было учтено 20 становищ, в которых имелась 121 изба, к востоку от Кольского залива, в «Русской стороне» – 30 становищ с 75 избами. Наиболее крупные становища находились в районе весеннего промысла, на северо-восточном побережье полуострова Рыбачьего: Типуново (21 изба), Лавышево (15), Лок-Наволоч (14), Кегор (11). В каждой избе помещались обычно две, а иногда три-четыре промысловые артели, как правило, состоявшие из 4 рыбаков и 1 помощника. На Восточном Мурмане становища были небольшие: в Териберке, Оленьем, Дальних Зеленцах – по 6 изб, в Гаврилове – 2 (Ушаков, 1972, с.204).

В 50-е и 60-е годы XVI в. международная торговля на Мурмане велась главным образом в становище Кегор (Вайда-Губа). Расположенное в северо-западной части полуострова Рыбачьего, оно находилось ближе всего к морскому пути, по которому шли с Запада в Россию иностранные корабли. В бухте близ Кегора имелась якорная стоянка, а вдоль северо-восточного побережья полуострова Рыбачьего были сосредоточены главные промысловые становища, в которых русские, карелы и саамы весной и в начале лета занимались ловлей трески. Затем для торговых сношений стали использовать также Печенгский монастырь и становище Корабельное на острове Кильдине.

С начала 70-х годов XVI в. основным торговым пунктом края становится Кола. По переписи 1574 г., в Коле насчитывалось 44 двора, 37 из них принадлежали местным жителям, а 7 – иногородним купцам и промышленникам. К началу 80-х годов XVI в. число податных дворов в Коле достигло 71, а общее число жителей превысило 400 человек. После основания в 1584 г. в устье Северной Двины портового города Архангельска торговое значение Колы резко упало. Однако она продолжала понемногу расти как база развивавшихся на Мурмане рыбных промыслов и форпост русской обороны на севере. В 1608 г. в Коле насчитывалось 116 жилых дворов с общей численностью около 500 жителей. К концу 1782 г. в городской общине Колы числилось 93 мещанских семьи, из которых по роду деятельности 73 значились промысловыми, 17 – ремесленными и 3 торговыми. В городе имелось 136 домов, 8 лавок, 4 кузницы, 65 судов (2 гукора, 10 лодей и 53 шняки). Население Колы составляло 806 человек: 452 мужчины и 354 женщины (Ушаков, 1972, с.177-178).

Интересный эпизод из торговой жизни города этого времени описывает современник: «В марте и апреле месяцах происходит здесь великий съезд и торговля по случаю отъезда из разных мест промышленников на рыбную и звериную ловлю... Сии промышленники привозят с собой на продажу по небольшому количеству узких холстов, разного рода уды и иные потребные для кольских жителей вещи... покупают здесь для отплытия своего шняки, хлебные припасы, разного рода веревки, прядено оростяжное, парусину... и другие надобности кои кольские, а отчасти и иногородние купцы привозят из Архангельска и Онеги в летнее время...» (Пошман, 1866, с.179).

Важно коснуться технологии морского промысла, главным образом лова семги и охоты на морского зверя, что являлось, как говорилось выше, главным занятием жителей Терского берега. Прежде всего, отметим его сложность и опасность, что нашло отражение в поморских пословицах: «Кто на Мурмане не бывал, тот и горя не видал, богу не маливался», «Море – горе, а без него вдвое», «Пойдешь на Поной – не вернешься домой», «Кольская губа,

что царская тюрьма: есть вход, да нет выхода», «На небе – бог, на земле – царь, а на море – кормщик».

Основных способов лова семги было четыре: забором, гарвой, неводом и поездованием.

Забор представлял собой бревенчатую изгородь, т.е. перегородку из свай и кольев, к которым прислоняли своего рода плетень, через который не могла пройти рыба. Такой конструкцией перегораживали реку. Обычно заборы имели форму зигзага, во входящих углах которого оставляли отверстия, куда вставляли мережи (верши или тайники) – сетяные мешки с деревянным продырявленным дном. Конструкция мережи позволяла рыбе свободно заходить внутрь при движении к верховьям реки и не позволяла выплыть обратно. При ежедневном осмотре мережи поднимали из воды с помощью специального ворота, закрепленного позади забора на сваях, и попавшуюся рыбу кротили, т.е. убивали большой деревянной колотушкой ударами по голове.

Ловили семгу и разными сетями – гарвами, неводами и т.п.

Гарвы вязались из толстой пряжи и красились ольховой и березовой корой в красноватый цвет, чтобы рыба не могла их заметить. Размеры гарвы зависели от ширины и глубины водного участка, где проходил лов. Гарвы ставились на кольях поперек реки или губы; снизу привязывались грузила, по верхней кромке – поплавки. Во время хода семга наталкивалась на гарву и застревала в ней жабрами.

Неводом ловили рыбу с одного берега, не перегораживая всего течения реки или протока. Один конец невода закреплялся у берега, другой на шесте ставился в воду; от него тянулась веревка в промысловую избушку, где сидел сторож. Как только семга ударялась в невод, рыбак должен был немедленно вытаскивать сеть. Если он упускал этот момент, то семга могла вернуться и обойти невод.

Поездованием рыбу ловили обычно осенью, когда бывали сильные ветры. В такую погоду семга «играла» – резвилась. Рыбаки садились в лодки и попарно тянули за веревки камельковые сети, двигаясь в ряд вдоль реки. Такой метод ловли требовал значительного количества рыбаков. Так, например, в селе Варзуге на поездование выходило более 150 лодок, в каждой из которых находилось по два человека.

С февраля по апрель терские поморы вели так называемый «торосовый» промысел. В эти месяцы морские течения и ветры выносили к юго-восточному побережью Кольского полуострова льды, на которых располагались стада гренландских тюленей. На «торосы» выходили жители всех селений от Поноя до Умбы. Окружив лежбище тюленей, промышленники кололи их «спицами» (рогатиной).

Таким образом, представляется очевидным, что некоторые технологии освоения ресурсов требовали вполне специфической «технологии» социального взаимодействия, опирающейся на принципы общинного устройства жизни. И последние неуклонно соблюдались поморским населением, участвовавшим в этом виде промыслов.

С середины XVIII в. в районе Кандалакшской губы стал развиваться сельдяной промысел. Особенно доходным был весенний (так называемый – «егорьевский») подледный лов сельди при помощи невода. На него выходили в апреле жители Кандалакши, Княжей Губы, Ковды. В летнее время сельдь ловили большими неводами с лодок, причем общинами. Перед ловом прежде всего определяли, сколько нужно работников для производства лова, затем решали, сколько душ должны выставить одного работника. Если нужно, например, одного с трех душ, то двор, имевший 3 души, посылал из их числа одного работника; имеющий 6 – выставлял двух и т.д. Если же в доме 2 человека, то он присоединялся к тому, в котором 4, и оба дома выставляли двух работников.

Общий улов продавался оптом, а вырученные деньги разделялись по участвующим в лове дворам, сообразно с числом имевшихся в них человек. Если какой-либо двор имел средства сверх участия в мирском лове, он мог выходить на промысел отдельно, что не возбранялось, но только в тех местах, которые не значились за миром и, как правило, отличались бедностью рыбы. Интересно отметить, что если место вольного лова оказывалось выгодным, то на следующий год оно присоединялось к общему мирскому участку. По сведениям Мережковского, «автор», открывший богатое место, никогда не протестовал против такого присоединения, так как сознавал необходимость подчинения своих личных интересов служению всей общине (Мережковский, 1881).

Несколько отличается организация экономической общины в других районах промысла, например в Умбе, расположенной на юго-западном полуострове Колы. Жители четырех промысловых деревень Умбы, Кузы, Оленицы и Сальницы разделяются на три части, называемые четвертями. Представители четвертей бросают жребий и выигрывают тот или иной участок промысла из принадлежащей волости части моря. Каждая четверть разделяется на несколько артелей*, которые в свою очередь составляют 30 дружин. Улов делится членами артели между собой поровну, без учета сильного и слабого работника. По этому поводу поморы говорили, что, во-первых – слабый не виноват, что он слаб, а сильный на то и сильный, что может поработать больше.

Отдельным видом промыслов, требующим своей организации и специальных орудий, являлся лов придонных рыб – трески, палтуса и пр. В качестве основного орудия лова использовался так называемый ярус.

Ярус представлял собой рыболовную снасть в виде длинной (более 5 верст) веревки, составленной из 15–30 частей (тюков). От нее ответвлялись многочисленные тонкие бечевки с крючками на концах. На них насаживалась приманка – мойва, песчанка (порода мелкой рыбы) или морской червь. Наживленный ярус с помощью грузил, сделанных из камня, опускали с лодки (шняки) на дно, на глубину 200–250 м. К грузилам или якорям привязывали веревки, длиной равные глубине места лова. На концах этих веревок на поверхности воды прикрепляли значки, по которым можно было найти место укладки яруса. Значки представляли собой деревянные чурки-кубасы, к которым прикреплялась длинная палка – пафура, оканчивающаяся, как правило, мочальным пучком – маховкою.

Подготовленный к промыслу ярус укладывают на шняку и выходят к району лова. В нужной точке выбрасывают сначала кубас, а затем якорь (грузило) с ярусом. Весельщик и второй промысловик гребут, а кормщик выметывает снасть, стараясь по возможности сохранять одно направление. В половину снасти бросают второй якорь с кубасом, а затем третий на оконечности яруса. Выметав ярус, шняка, при благоприятной погоде, привязывается к кубасу и не возвращается к берегу до его выемки, которая производится через 6–12 часов. Вытаскивает ярус тяглец, как правило, мальчик 15–18 лет. По мере вытаскивания яруса с крючков снимают попавшуюся на них рыбу и зачастую вновь наживляют крючки и опускают ярус на дно.

Кроме ярусного существовал и другой, более простой способ ловли трески – «поддев». Он широко применялся норвежскими рыбаками, а на Беломорье наибольшее распространение получил на Мурмане.

На тресковый промысел отправлялись в конце марта (по старому стилю). Весенний промысел, считая с момента выхода (например, из Колы, где промысел являлся основным заняти-

* Это деление делается по взаимному согласию – кому с кем удобнее.

ем жителей), продолжался около трех месяцев – «с благовещения до петрова дня», т.е. с 25 марта по 29 июня по старому стилю.

Во второй половине июня рыба постепенно удалялась от берегов полуострова Рыбачьего, где велся лов, и промысел прекращался. В начале августа он возобновлялся, но на этот раз «на себя» – в запас на зиму и на вольную продажу.

Летний промысел в зависимости от результатов ловли заканчивался в конце августа или в начале сентября.

В ноябре коляне второй раз за год уходили на промысел трески – вплоть до второй половины декабря. Проведя дома святки (с 25 декабря до 6 января по старому стилю), они снова отправлялись на зимний промысел и занимались им до начала февраля (в период благоприятной промысловой обстановки).

Об организации трескового лова сообщает в своем очерке «Морские промыслы» Мережковский. Он пишет: «Еще с осени или в начале зимы начинают поморы рядиться с хозяевами, обыкновенно с теми же, с которыми промыслили в прошлом году. Порядившись, забирали порядочную сумму в задаток, необходимую им как для разных поправок в доме, так и для содержания себя и своих семейств. Каждый хозяин держится на Мурманском берегу своего становища, т.е. места лова, где у него все рыболовное заведение, и направляет туда свой народ. В начале и в половине марта отправляются нанявшиеся промышленники в путь. Перед выходом покрутчиков из деревни хозяин всегда делает им угощение и дарит сукна на рукавицы.

Промышленники нанимаются не за отдельную плату, а из покрута, т.е. за известную долю выловленной рыбы. Основанием всей организации поморского лова служит промысловая артель, каждый из членов которой получает определенную долю из общего улова, причем доля хозяина артели, принимающего на себя все издержки производства, гораздо значительнее прочих. Впрочем, не везде это так; у колян, которые постоянно живут на берегу моря, работники получают, собственно говоря, отдельную плату от своих хозяев, почти не принимающих даже на себя издержек производства. Такая плата за работу могла бы иметь весьма полезные последствия, вследствие справедливого распределения улова, если бы не примешивалась сюда рука хозяина, единственного и неограниченного владельца всех тех средств, без которых невозможно обойтись работнику, т.е. капитала в виде шняк, сетей, ярусов и других рыболовных принадлежностей. В самом деле, при такой организации, если рыбы уловится много, то и хозяин получит больше обыкновенного, и рабочие увеличат свой заработок, наоборот, в неурожайный год, если есть убытки, то они падают не на одного хозяина, а также и на покрутчиков (работников). Одним словом, и убытки, и барыши тут равномернее распределяются между всеми участниками в промысле» (Мережковский, 1881, с.124-125).

Важно упомянуть и о промысловой деятельности местных аборигенов – саамов. Для рядовой массы саамов главным источником средств существования являлась рыбная ловля. В XIX в. около 70% взрослого населения саамов занималось тресковым промыслом и почти все – озерным и речным рыболовством.

Саамы ловили треску тем же способом, что и русские поморы, но пользовались малыми судами – «тройниками», в которых помещалось не четыре, а три рыбака. В то же время саамов, самостоятельно ведущих промыслы, было немного. В основном они участвовали в промыслах как покрученники.

В конце августа саамы – «мурманщики», откочевывали к озерам и ловили сигов, окуней, шук, хариусов и прочую «белую рыбу» в запас на зиму. Этим же промыслили и саамы внутренней части Кольского полуострова, не ходившие на тресковые промыслы, а с ранней весны до поздней осени кочевывшие по озерам и рекам.

С наступлением морозов рыбная ловля заканчивалась.

Помимо морских рыбных промыслов на Мурмане занимались ловлей семги в реках, добычей речного жемчуга, охотой на зверя, солеварением и в ограниченном количестве – ловом акул с целью добычи акульей печени. Этот лов производился в губах Тириберской, Кольской и Урской на шняках в составе 4 рабочих. Отойдя на нужное расстояние от берега, промысловое судно становилось на якорь. Промышленники выбрасывали за борт приманку, в основном ворвань или сало в каких-либо котлах с просверленными в дне отверстиями (или рогожий кулек с приманкой) и ждали появление акул. Орудие лова состояло из лесы (веревки в 1 дюйм в диаметре) длиной в 150–200 саженей, к концу которого привязывалась другая веревка, называемая сукун-барок в 7–12 сажен, скрученная вдвое. К ней прикреплялось железное или чугунное грузило весом в 20 фунтов, и отдельно железная цепь в 2 сажени, на конце которой находилась уда в один фут длины с наживленным на нее большим куском нерпичьего или китового мяса. Таким образом, выброшенное за борт грузило фиксировало свободное положение крючка с наживкой под водой.

Заглотившую крючок акулу подтягивали к шняке и ударом мушкетеля (деревянного молота весом в 20 фунтов) глушили, поднимали на борт, вырезали печень (молоки) а тушу выбрасывали за борт (там же, с.135).

Кроме лова рыбы значительное место в Беломорских промыслах занимала охота на морского зверя из породы тюленей – лысунов, нерпы, тевяка, морского зайца, а также млекопитающего из семейства дельфинов – белухи.

Промысел лысунов был сосредоточен в основном на Зимнем берегу и в Мезенском заливе. На Зимнем берегу ловцы объединялись в небольшие артели под водительством хозяина, как правило, зажиточного крестьянина из прибрежных деревень. Он имел свою промысловую избу и одну или несколько лодок. Такие артели действовали самостоятельно, независимо друг от друга. Разведав место скопления зверя, промысловики подкрадывались к стаду, предварительно переодевшись в белые холщовые рубашки и колпаки (куколки), маскируясь под льдину, и забивали зверя палками с железными крючками на конце. Набив зверя, промысловики на месте свеживали тушу, свертывали ее в тюки (юрки) и транспортировали их, волоча за лодкой.

В Онежском заливе лысунов, как правило, стреляли из винтовки, отчего и сам промысел получил название – стрельня. Полученная от промысла добыча делилась поровну – на артель или общину.

Для промысла белухи применялись обметные неводы. Лов производился следующим образом. Поселившись в становище, расположенном вблизи места, которое посещали белухи, промысловики дожидались момента, когда они займут благоприятную для лова местность – огражденный со всех сторон отмельный участок моря. Дождавшись момента, ловцы грузились в лодки и выходили на промысел. Его технологию довольно подробно передает Мережковский. Он пишет: «Сначала лодки плывут без всякого порядка, смотря по ветру: или на парусах или на веслах. Легкий попутный ветер – тут неоцененный союзник, потому что позволяет без малейшего шума приблизиться к стае белух. При безветрии или при противном ветре приходится грести; но в тихую погоду плеск весел, стук при трении их о края уключин, любой малейший звук очень далеко раздаются по воде, – а белуха необыкновенно чутка. Даже, несмотря на все применяемые предосторожности: намачивание уключин и обертывание весел тряпками, они мало помогают, и редко случается, чтобы удалось обметать белуху, выезжая к ним на веслах. С приближением к стае, карбаса, т.е. лодки, начинают выстраиваться таким образом, чтобы образовать полукруг, охватывающий стадо. Два карбаса, на которых всегда бывают самые опытные промышленники, едут впереди. Они управляют ходом всех осталь-

ных карбасов, показывая знаками, какого направления должны держаться, чтобы полукруг всегда был обращен отверстием к белухам. И передовые карбаса, а за ними и остальные, начинают мало помалу заезжать белухе в тыл; когда все стадо будет таким образом окружено, то начинают выбрасывать снасть. Невод очень длинный и не цельный, а составлен из кусков, которые разбираются, каждый карбас имеет отдельный кусок, которые после того, как их выкинут в воду, стараются по возможности скорее соединить, связывая концы друг с другом. Тогда... и остается только приступить к бою. Для этого все лодки входят внутрь замкнутого круга, образованного неводом, и начинают бросать в зверя кутило. Кутило есть род остроги, оканчивающейся сзади железною трубкою, в которую слабо вставлено короткое острие.... К самой же трубке прикреплена веревка. Когда бросают кутило в белуху, оно пронзает ее, древцо выпадает, но животное остается на веревке, за которую то притягивают его, то отпускают, чтобы утопить его и, улучив мгновение, убивают пешнею, стараясь попасть в дыхало. Кутило употребляют собственно для того, чтобы не потерять убитого животного, которое тонет, если оно только не чрезвычайно жирно. Из самого описания этого лова видно, что он не часто должен увенчиваться успехом. Не один десяток раз придется промышленникам съездить совершенно даром, прежде, нежели им представится случай поймать зверя. Иной раз приезжают они к тому месту, где видели с горы (с берега) белужье стадо уже тогда, когда последнее возвратилось в море; иногда же стадо поворачивает в то время, когда промышленники начинают выкидывать невод. Поэтому промысел этот, крайне неверный, все более и более оставляется» (там же, 1881, с.120).

Итак, именно такими предстали поморские промыслы в глазах исследователей поморской культуры конца XIX – начала XX вв. Известно, что промысловые традиции существовали и в советское время в несколько трансформированном виде, чем и воспользовались некоторые исследователи поморской культуры (Бернштам, 1978, с.6-7) В контексте же настоящей книги нет смысла говорить об их современном состоянии, поскольку является дискуссионным главный вопрос: можно ли говорить о существовании поморской культуры как о некоей системной целостности, реально существующей в рамках современной общей российской *государственной* культуры? Авторы поисками ответа на него в данном исследовании не занимаются, хотя и совершенно обойти его не могут.

2.1.2. Обеспечение водных промыслов и путей сообщения.

Средства сообщения

П.Ю. Черносивтов, А.В. Огороков

Прежде всего напомним, что в *систему жизнеобеспечения* входят все те составляющие культуры, которые обеспечивают получение социумом энергии из окружающей среды. А это, естественно, все *технологии производства* всего, с помощью чего социум и снабжает себя энергией. Очевидно также, что социум, живущий при большой акватории и получающий значительную часть жизнеобеспечивающих ресурсов именно с нее, непременно будет развивать *технология судостроения и технику судовождения* как одну из важнейших для полноценной жизни.

Безусловно, нужно отдавать себе отчет, что *судовождение* как род занятий не сводится только к промыслу водных и прибрежных пищевых ресурсов. Любая акватория – речная, озер-

ная, морская – начиная с весьма ранних этапов человеческой истории была еще и зоной развития *коммуникативной системы*, которую можно понимать очень широко. Это – перемещение и самих людей, и грузов любого назначения, и передача информации внутри социума и между социумами, и перемещение вооруженной силы в целях обороны и нападения, и, наконец, осуществление сугубо поисковых задач, без решения которых не обходился ни один социум на определенных этапах своей эволюции. Иначе говоря, социум, который не только получает основную долю энергоресурсов с акватории, «при которой» он расселился, но и в качестве основы своей коммуникативной системы вынужден использовать разветвленную речную сеть и большие водные поверхности, в качестве главнейшей технологической составляющей своей культуры будет непременно развивать *судостроение*, а *судовождение* для такого социума станет важнейшим средством обеспечения путей сообщения.

Отсюда следует, что *судостроение* можно считать блоком в системе жизнеобеспечения, только при условии что последняя понимается очень широко, а не сводится только к задаче получения пищевых ресурсов. В таком случае понятно, что для обеспечения всех возможных видов судовождения на всех доступных данному социуму акваториях судостроение должно по мере своего развития принимать сложную, «ветвящуюся» форму, впитывая в себя все потребные для самовоспроизводства технологические достижения социума. И, как любая живая, а стало быть и «квазизживая» система, судостроение должно было быть подверженным действию главных факторов эволюции: наследственности, изменчивости и отбору на оптимальное соответствие выполняемых жизненных задач. И последствия действия этих факторов на судостроение в принципе должны быть теми же, что и при их воздействии на любую другую живую или «квазизживую» систему: система должна *эволюционировать* в сторону роста своей приспособленности к той среде, в которой она «живет».

Проведенное нами исследование истории сложения северорусского судостроения – в той степени, в которой это было доступно на имеющемся сегодня эмпирическом материале, – показало, что оно именно так и развивалось: как часть «квазизживой» системы жизнеобеспечения, «ветвясь» по мере расширения задач судовождения и впитывая в себя технологические инновации, усваиваемые по ходу истории населением Русского Севера. Ниже мы излагаем результаты нашего исследования.

В качестве эмпирического материала по северорусскому судостроению были использованы материалы, имеющиеся в целом ряде работ археологического, исторического и этнографического направления, содержащих сведения по интересующей нас теме. На самом деле эмпирического материала как такового по традиционному судостроению Северной Руси и Русского Севера на сегодня сравнительно немного. Содержащие его монографические работы исчисляются единицами, статьи – несколькими десятками. Такая скудость фактологической базы объясняется несколькими причинами.

Во-первых, если говорить о ранних этапах истории, когда судостроение как отрасль человеческой деятельности только зарождалось, суда любой конструкции выполнялись из органических материалов. Как известно, органика в археологических памятниках любого времени сохраняется только при весьма специфических условиях образования культурного слоя, и эти условия встречаются довольно редко. Заметим попутно, что именно на севере Руси, в Прибалтийской зоне и на Русском Севере на счастье исследователей имеются памятники, в которых хорошо сохраняется органика. Это памятники с водонасыщенными слоями и/или сильно заторфованные, т.е., опять-таки, сильно увлажненные и обескислороженные. К числу самых широко известных из них относятся, естественно, Новгород Великий, Псков, Старая

Ладога, Берестье и ряд других, меньшего значения. Поэтому находки самых ранних образцов плавсредств на любой земной территории – до сих пор большая редкость в археологической практике.

Во-вторых, даже в эпоху железа, и много позже, вплоть до Нового Времени, несмотря на существенное развитие технологий глубокой переработки природных материалов, главным материалом для строительства судов, даже самых совершенных для своего времени конструкций, продолжало оставаться дерево. Из металла делались в основном крепежные детали и отдельные некрупные конструктивные узлы. Таким образом, археологические находки плавсредств на памятниках даже позднего времени продолжают сводиться в основном к находкам судового металлического крепежа, и лишь в определенных условиях, о которых только что было сказано, – к более или менее крупным судовым фрагментам. Исключения составляют лишь немногочисленные затонувшие суда, попавшие в условия «щадящего» подводного захоронения, но, как известно, их подъем и изучение – дело чрезвычайно дорогое и трудоемкое. В рассматриваемом в данной работе регионе таких находок на сегодня не имеется.

В-третьих, сложность изучения ранних этапов развития северорусского судостроения связано и с тем обстоятельством, что даже на тех археологических памятниках, где остатки различных плавсредств встречаются, они не всегда опознаются. И это понятно: лишь в последние десятилетия археологизированному материалу по древнему судостроению Русского Севера начали уделять специальное внимание, осознав его как важный источник исторической информации. И только благодаря пристальному вниманию очень на сегодня немногочисленных исследователей-археологов его наконец начали выделять и систематизировать. Более того, его наконец научились вообще отличать от большинства изделий, к судостроению не имеющих никакого отношения, что, как показала практика, не всегда просто. Главная сложность состоит в том, что до сих пор ни на одном из памятников русского средневековья ни разу археологически не вскрывались районы или хотя бы отдельные участки, имеющие отношение к судостроительному делу, на которых можно было бы ожидать массовых находок судовых деталей и соответствующей технологической оснастки. Все, что до сих пор было найдено даже на таких обстоятельно исследованных археологических памятниках, как Новгород, Старая Ладога или Мангазея, – это фрагменты и детали судов *во вторичном использовании* (Колчин, 1968, 1971; Colchin, 1989; Алешковский, 1969; Орлов, 1958; Хорошев, 1997; Сорокин, 1991, 1997; Дубровин, 1990, 1992, 1994, 1995, а, б, 1996, 1997, а, б, 1998, 1999; Белов, 1951; Белов и др., 1980; Старков, 1969). Но именно материалы этих памятников, обобщенные в ряде работ, где они «опознаны» как судовые детали и проанализированы на предмет своей функциональной принадлежности и конструктивных параметров, легли в основу сегодняшнего понимания ранних этапов сложения средневекового северорусского судостроения (см. приведенную в конце главы литературу).

Еще одним источником по средневековому собственно поморскому судостроению послужили материалы, полученные за годы археологических исследований поморских памятников на архипелаге Шпицберген, и опубликованные в ряде работ, в том числе и одного из авторов настоящего исследования (Старков, 1998; Старков, Черносвитов, 1990; Черносвитов, 1990а, б, в; Chochorovski, Jasinski, 1988, 1990; Chochorovski, 1989). Выявленные в ходе этих исследований детали и фрагменты поморских судов существенно дополнили археологические материалы этого же исторического периода, полученные в результате исследований Мангазеи.

Важным источником по поздним этапам существования традиционного поморского судостроения явились этнографические описания поморского быта и промыслов, сделанные русскими исследователями и путешественниками по Русскому Северу в конце прошлого и начале

нашего века (Андреев, 1875; Баринов, б/г; Кузнецов, 1956; Шубин, 1927; Эш, 1895; Белиенко, Брызгалов, 1990; Богославский, 1859; Боярский, 1886; Максимов, 1871; Данилевский, 1863; Мережковский, 1881, Мавродин, 1946, 1949, 1955; Смирнов, 1903). Они также были дополнены исследованиями остатков традиционных поморских судов, проведенными в последние годы в ряде районов Русского Севера, в которых принимал участие один из авторов данной работы (Окороков, 1994, с.192-197).

Наконец, еще одним, довольно экзотическим источником по северорусскому судостроению, истинную информативность которого еще предстоит оценить, можно считать изображения судов на иконах северорусского письма, главным образом – на иконных клеймах, посвященных «водным» сюжетам из жизни и деятельности святых. Ниже вкратце будут описаны некоторые, наиболее яркие из них.

Имеющийся эмпирический материал по северорусскому судостроению, охватывающий промежуток времени от средневековья до XIX в., можно представить в виде классификационно-эволюционной схемы, разворачивание которой позволяет:

1) выявить *наследственные* линии развития судостроения для разных территорий Северной Руси и Русского Севера – там и настолько, насколько конкретный материал этому способствует;

2) для каждой выделенной территории выявить *изменчивость* судостроительной традиции на протяжении доступного по материалу отрезка исторического времени;

3) на основании характера изменений судостроительной традиции сделать попытку выявления факторов *отбора* типов судовых конструкций, получивших развитие в определенную эпоху;

4) проследить, наблюдается ли *дивергенция* некогда единых исходных судовых конструкций под действием отбора на протяжении существования каждой данной судостроительной традиции;

5) выяснить, появляются ли *конвергентные* формы судов в разных судостроительных традициях, и если да, то попытаться выявить причины их появления;

6) выяснить, происходит ли *метисация* судостроительных традиций, и появляются ли *метисные* судовые конструкции в случаях взаимодействия на северных территориях различных по происхождению культур;

7) определить время, место и продолжительность жизни *метисных* судостроительных приемов и конструкций и причины их усиленного развития или исчезновения;

8) отметить появление судов с резко выделяющимися конструктивными особенностями, не вписывающимися в традиционные для каждой данной судостроительной культуры линии развития, что можно трактовать как *остроадаптивную реакцию* на изменившиеся условия навигации или появление новых сухоходных задач.

Как говорилось в преамбуле к данной главе, авторы считают, что коль скоро судостроение как часть адаптивной системы «культура» может рассматриваться как «квазиживая» система, обладающая всеми главными свойствами живого, в том числе и такими, как *дивергенция, конвергенция, отбор, метисация, остроадаптивная реакция* (подробнее об этом см. гл. 1.2), создание такой эволюционно-классификационной схемы истории развития судостроения на основании изложенных принципов может стать эмпирическим доказательством того, что каждый значимый блок в системе «культура» «работает» в составе последней на общую задачу выживания социума во вмещающей среде.

Рассмотрим в данном контексте изложенный в упомянутых выше работах эмпирический материал.

Прежде всего, говоря о древнейших средствах передвижения по воде, приходится констатировать печальную в исследовательском смысле ситуацию: нет возможности установить место и время первого появления таких сооружений, как плот или лодка-долбленка (однодеревка). Остатки самых простых примитивных плотов археологически не фиксируются по вполне очевидным причинам — они неотличимы от бревен любого другого назначения, а остатки долбленок обнаруживаются на самых различных территориях в слоях, весьма приблизительно датируемых начиная с неолитического времени или вообще не датируемых. Эти находки довольно редки, что естественно для артефактов из органических материалов, и в большинстве случаев сильно фрагментированы. Скорее всего, к появлению и плотов, и долбленок надо относиться так же, как к появлению (изобретению!) первого каменного топора, первого колеса, или первого керамического горшка, т.е. как к некоей эпохальной идее, реализуемой на практике там и тогда, где и когда для этого созрела потребность общества, — с одной стороны, и рациональное человеческое мышление — с другой.

Подобно колесу или горшку, и плот, и долбленка, раз появившись, больше не исчезают как элемент материальной культуры, плотно вписывающийся в систему жизнеобеспечения любого общества, живущего не в сухой степи или в пустыне, — ибо все остальные общества начиная, вероятно, с верхнего палеолита сильнейшим образом привязаны к воде. Уточним: понятно, что *все* живое естественным образом привязано к воде, но когда подчеркивается привязанность к воде человеческих коллективов, то под этим подразумевается не столько чисто биологическая потребность в ней, сколько *хозяйственная*. Т.е. человек селится у воды не только потому, что он ее пьет, но он на ней готовит пищу, ловит рыбу и добывает прочие имеющиеся в данном водном бассейне биоресурсы, использует ее в некоторых производственных процессах — месит на ней глину для керамики и строительства, вымачивает шкуры и некоторые деревянные поделки, использует в кузнечном деле и т.д.

Разумеется, он делает все это и в пустыне, и в сухой степи, ибо и там он селится, естественно, у воды. Более того, именно в таких местах в эпоху становления производящего хозяйства он вынужден использовать свои скудные водные ресурсы еще и для орошения посевов, в чем нет необходимости во всех других ландшафтно-климатических зонах. Но все-таки, в отличие от людей, живущих в пределах развитых речных систем и на побережье больших водных бассейнов, он пользуется своей *территорией*, а не *акваторией*. Для тех же, кто пользуется акваторией столь же интенсивно, сколь и территорией, важнейшей частью хозяйственной деятельности становится использование водной среды и как главной промысловой зоны, и как главной транспортной магистрали. К тому же для них всегда актуальна задача преодоления водных преград. Поэтому вполне естественным выглядит появление простейших средств перемещения по воде в совершенно разных местах ойкумены еще в глубокой древности. И вряд ли удастся когда-нибудь выявить место и время появления первого плота и даже первой долбленой лодки-однодеревки.

Столь же очевидным образом представляется невозможным определение места и времени изобретения таких плавсредств, как каркасные лодки, обтянутые шкурами животных или древесной корой. Они были распространены практически повсеместно у приморских народов циркумполярной зоны, у индейцев Северной Америки и у некоторых народов Северной Азии, причем на Крайнем Севере они «дожили» до начала XX в. Почти очевидно, что сама идея конструкции подобных лодок могла быть подсказана человеку естественным «устройством» (анатомией, бишь) крупного, особенно крупного водоплавающего животного, выявляющимся

при разделке его туши. Вполне вероятно, что лодки такого типа можно рассматривать как остроумную имитацию скелета морского животного, обтянутого его же шкурой. И, если это верно, то можно предположить, что именно такой тип лодок был древнейшим плавсредством первых обитателей северного океанического побережья – естественных охотников на морского зверя. Но понятно, что и в этом случае приходится иметь дело, скорее всего, с явлением конвергентного появления и развития актуальной идеи в нескольких, близких по образу жизни и типу хозяйства человеческих коллективах.

Достаточно веским доказательством конвергентности появления всех перечисленных выше древнейших плавсредств является широчайшее распространение по миру петроглифов с изображением людей, плывущих на лодках (Окороков, 1994, с.27-159). Большинство этих изображений весьма условно и не позволяет сделать однозначных выводов относительно конструкций изображенных судов. Довольно расплывчаты во многих случаях и датировки самих петроглифов. Предполагается, что древнейшие из них относятся к неолиту–энеолиту, а позднейшие – к средневековью. Одно несомненно: судя по разнообразию изображений, на петроглифах изображены конструктивно разные типы судов, и многие из них, судя по количеству изображенных сидящими в них людей, имеют довольно крупные размеры.

Почти столь же безнадежным представляется на сегодня поиск места и времени появления первых набойных лодок-однодеревок. Как отмечалось в работах по истории судостроения, археологизированные остатки долбленок со следами набоев в Центральной и Северной Европе находятся уже в слоях, датируемых примерно серединой первого тысячелетия до н.э. (Westerdahl, 1985 a, b). И сегодня нет веских оснований считать, что они как *новая* конструкция впервые появились именно там, а не в области формирования древних южноевропейских цивилизаций, живущих у средиземноморской акватории.

Если же говорить конкретно о древнеславянском и прибалтийском регионах, то и археологические, и письменные источники свидетельствуют, что и славяне, и прибалтийские народы – балты и финны – строили долбленые лодки с набоями как минимум с VII в. н.э. Но и в данном случае представляется почти очевидным, что на базе имеющегося на сегодня исторического материала не удастся определить ни точное время, ни точное место появления в изучаемом нами регионе первых судов такого типа, или выявить время и пути проникновения их в этот регион – если считать, что сама конструкция набойной лодки *как идея* достаточно сложна, чтобы возникнуть конвергентно и независимо сразу в нескольких точках ойкумены. Но с таким утверждением вряд ли согласятся все исследователи.

Таким образом, состояние эмпирического материала по рассматриваемой проблеме на сегодня таково, что приходится отказаться от поисков истинных, глубинных корней «генетического древа», ветвями которого являются все средства передвижения по воде, изобретенные человеком. Более того, вполне вероятно, что сама постановка задачи поиска таких корней некорректна в той же мере, что и поиск корней «генетического древа» колесного транспорта и керамического производства. Похоже, что во всех этих случаях надо говорить не о единых корнях – или едином исходном семени, из которого такое «древко» выросло, – а о группе «кустов», растущих из нескольких семян. Ветви этих кустов переплетаются в процессе роста, причем некоторые из них в точках переплетения «срастаются», давая при этом жизнь новым «попегам» – гибридным конструкциям (колесных повозок, керамических форм, типов судов).

Если эта модель более адекватна реальному ходу исторического развития хотя бы какого-то из упомянутых типов продукции человеческого изобретательства, чем модель «ветвящегося древа», выросшего из единого «семени», то исследователь, пытающийся проследить историю развития этой продукции, увидит не совокупность *только* ветвящихся генетических ли-

ний развития, а, скорее, сеть этих линий со множеством точек переплетения, в некоторых из которых произошло их слияние в одну, в других же – новое ветвление, при котором произошел обмен некоторыми свойствами исходных линий. Задача поиска исходных корней в этом случае отпадает сама собой, а поиск генетической линии развития какого-то конкретного объекта исследования становится возможным только до той исторической глубины, до которой позволяет опуститься наличие родственного данному объекту эмпирического материала. При этом невозможно ручаться, что этот материал является действительно генетически «предковым» по отношению к изучаемому объекту, а не родственным ему по параллельной и близкой боковой генетической линии. Конечно, такое может быть и в модели единого «ветвящегося древа», если невозможно найти ближайшую по времени точку ветвления. Но в случае «переплетающейся сети» надежность поиска исходных для данного объекта предковых форм становится, очевидно, еще более проблематичной.

Обобщение всей рассмотренной фактологии по северорусскому судостроению приводит к мысли, что изучаемая историческая ситуация наиболее адекватно может быть описана моделью развития «сетевого» характера.

А теперь перейдем к конкретному рассмотрению имеющегося в нашем распоряжении эмпирического материала по северорусскому судостроению. Это рассмотрение будет проводиться в последовательности «от простого к сложному», т.е. начиная с простейших средств передвижения по воде и кончая самыми сложными из числа традиционных в данном регионе.

Плоты

Как кратко упоминалось в работе А.В. Огорокова (1994, с.7-10), эта простейшая и повсеместно на Земле распространенная конструкция тоже претерпела определенную эволюцию. Кроме плотов, просто связанных из двух и более бревен, известны плоты, скрепленные жесткими поперечными связями, плоты с разными вариантами связей и с разными вариантами дополнительных устройств: с мачтой и парусом, с выдвижными киями, позволяющими держать курс под парусом, с ограждениями, с тентом, и даже с очагом. На российской территории, в том числе на Севере и в Сибири, плоты использовались вплоть до XX в. и как средство перемещения людей и грузов, в том числе и как средство перемещения рубленого леса.

Не приходится сомневаться в том, что на всех этих территориях плоты известны с древнейших времен, причем как русскому, так и аборигенному населению, что подтверждается этнографическими наблюдениями. Так, например, отмечалось широкое использование плотов у народов Сибири, в частности у тувинцев. В конце XIX – начале XX вв. это был наиболее распространенный вид водного транспорта (по тувински – сал). Его делали из нечетного числа бревен, причем среднее бревно было длиннее остальных. На таких плотках передвигались только по течению, управляя шестами. Реже употребляли своеобразное весло, состоящее из шеста, на один конец которого насаживалась перпендикулярно доска. На переправах больших рек употребляли и плот – *онгочо*. Он собирался из 2 колодообразных долбленок с характерными стилизованными скульптурами конских голов на носках. Долбленки соединялись поперечными брусками, на которые настилали доски. Считается, что онгочо была заимствована тувинцами у монголов (Антропова, 1961, с.113). Использовались плоты и негидальцами, эвенками и якутами (там же, с.109, 110, 112).

Однако понятно, что археологическое выявление остатков плотов – дело почти безнадежное именно в силу простоты их конструкции. Тем не менее это возможно в тех случаях, когда речь идет о плотках со специальными связями между бревнами, т.е. с конструктивно специфическими элементами, по которым плотовое бревно можно отличить от простого бревна.

И, действительно, как говорилось в работах Г.Е. Дубровина (1995а, б, 1997а, б), археологические исследования объективно показали, что плоты из бревен, приспособленных под какой-то специальный тип связей, использовались с раннего средневековья и в Центральной Европе, и в Прибалтике. Их остатки обнаружены и в Риге, и в Старой Ладоге, и в Пскове, и в Новгороде, включая его исторического предшественника – Рюриково городище. Однако еще раз подчеркнем, что именно универсальность этого плавсредства не дает возможности судить о его «генетических корнях» и путях распространения по миру.

Долбленые суда – однодеревки

Как отмечалось выше, суда такого типа распространены в мире чрезвычайно широко и их появление уходит в глубокую древность. Поэтому остатки долбленых судов при всей их немногочисленности также попадают при археологических исследованиях на самых различных территориях. В ряде работ говорилось также, что долбенки можно разделить по технологии их изготовления на четыре основных типа:

- 1) Полученные выжиганием сердцевины древесного ствола.
- 2) Полученные выдалбливанием сердцевины.
- 3) Полученные расклиниванием и расширением дупла еще живого дерева с последующим выдалбливанием после его спиливания.
- 4) Полученные из выдолбленного ствола путем его дальнейшего распаривания и распиравания изнутри.

Указанные в данном перечислении типы расположены в порядке возрастания технологической сложности, что может служить косвенным признаком исторического возраста каждой из технологий (Фаворов, 1978, 1979, 1981). В целом, вероятно, что так и было на самом деле. Однако исследовательская сложность ситуации заключается в том, что по ходу исторического времени ни одна из этих технологий не вытесняла до конца другую, даже на одной и той же территории своего распространения. Они продолжали существовать параллельно.

В работе А.В. Окоорокова (1994, с.160-181) перечислялись древнейшие находки на территории Руси, в том числе и Северной Руси. Одна из древнейших, хотя и не самая древняя, – долбенка с Ладожского озера (I в. до н.э. – I в. н.э.). Она была получена выжиганием сердцевины дубового ствола с дальнейшим его выдалбливанием. Однако появление и широкое распространение на Руси в средневековые технологии разведения бортов, и даже широкое распространение набойных лодок с долбленной основой отнюдь не вытеснило из употребления самых простых разновидностей однодеревки. Последние известны из археологических материалов самых различных мест и с самыми различными датами. Так, долбенки с внутренними перегородками известны с Оки (VI в. до н.э.), с Десны (III в. до н.э.), с Хортицы на Днепре (XI в.), из Новгорода (XI в.). Простые долбенки известны на Южном Буге (I тыс. до н.э.), на той же Хортице (XIV–XV вв. н.э.). Но они же известны в XVII–XVIII вв. на Ворскле, а также и в этнографическом времени, т.е. в прошлом и начале нашего века: на Севере (так называемая комяга), на Украине (душегубка) и в Белоруссии (даубленка).

Между тем на севере Руси, по крайней мере со средневековья, известны долбенки, выполненные в более передовой технологии – с разведенными бортами, т.е. с распаренными и развернутыми шире диаметра ствола-заготовки боковыми сторонами. Судя по такой характерной детали конструкции их внутренней поверхности, как кламп – специальный выступ с боковым сверлением для крепления (подвязывания) к нему шпангоута (Дубровин, 1994, 1998), они известны уже в Новгороде XI в., и с тех пор существуют везде на Русском Севере вплоть до начала XX в. (Окоороков, 1994, с.192).

Стоит обратить внимание на то обстоятельство, что для средневековой Северной Руси появление технологии разведения бортов у лодок-однодеревок – несомненный шаг вперед. Вполне вероятно, что она могла попасть туда из Скандинавии, поскольку кламп как деталь конструкции не только долбленых лодок, но и ранних «топорных» досок обшивки известна еще на скандинавских ископаемых судах (Фиркс, 1982, с.20-21)*. Очевидно, что конструктивно она необходима в первую очередь тогда, когда обшивка судна крепится к шпангоутам гибкими связями – так же, как крепятся шпангоуты-опруги к корпусу однодеревки. В Скандинавии, где достаточно рано перешли к жесткому – заклепочному – соединению досок обшивки между собой, кламп на досках обшивки для соединения последних со шпангоутами – архаика, пережиток, оставшийся в судостроении со времен изготовления набойных лодок с долбленой основой. И технологическим «оправданием» его столь долгого существования служит его объективная ценность в условиях, когда гибкость корпуса судна была необходимым условием его успешной эксплуатации на море, особенно на высокой волне. На севере Руси, где шитье судов, особенно маломерных, гибкими связями держится очень долго – фактически до этнографического времени, – кламп как конструктивная деталь вполне актуальна и вряд ли может считаться технологическим пережитком.

Остается открытым вопрос, как и когда технология разведения бортов у долбленых лодок появилась у аборигенного населения Северной Руси – карелов и саамов. В.Н. Чернецов считал, что ее принесла с собой волна угорского населения с востока (Чернецов, 1937, с.35), но не исключено, что это было результатом контакта упомянутых народов с русским средневековым населением и (или) со скандинавами. Последнее предположение – всего лишь гипотеза. Лингвистические исследования показывают, что судостроительная терминология северорусского языка имеет явные заимствования из карельского (Кочкурина, 1982, с.180-185). Так что возможна и более сложная реконструкция проникновения технологий изготовления однодеревок с разведенными бортами на север Руси: через скандинавское влияние на финнов, последних – на карелов, а карелов – на русских.

Набойные лодки с долбленной основой

Рассмотренные выше лодки-однодеревки, как показали археологические и этнографические исследования, еще в древности «плавно перерастали» в суда с набоями – досками, тем или иным способом прикрепленными к верхнему краю долбленной основы. Можно предположить, что набойными уже могли быть моноксилы русов X в., описанные Константином Багрянородным (Константин Багрянородный, 1989, с.47, 49). Имеются они также и в археологических новгородских материалах, начиная со слоев, датируемых XI в. (Дубровин, 1994). С тех пор они не исчезают на Руси, в отдаленных восточных и северных районах сохраняясь в качестве активно используемого транспортного средства до 70-х годов нашего века.

И в данном случае остается открытым вопрос о времени и месте появления первых набойных лодок. Судя по зарубежным археологическим материалам (Diriks, 1863; Кристенсен, 1966), в Дании они известны еще с III тысячелетия до н.э. и существуют как минимум до IV в. н.э. Однако К. Вестердаль ставит под сомнение правильность датировки лодок и функционального назначения отверстий (Westerdahl, 1985a, p.44). Но, поскольку на территории Руси отсутствуют находки подобных конструкций с датами ранее X в., пока приходится считать, что она проникла на территорию Руси из Европы. Логично предположить, что это произошло вместе

* Впрочем, следует иметь в виду, что на сегодня просто нет (пока?) соответствующего раннего археологического материала с территории Руси.

с продвижением на восток, в псковско-новгородские земли, самого раннеславянского населения из области контакта с германским массивом в Западной Прибалтике и на территории современной Польши (Седов, 1994а). Во всяком случае, с этого времени технология изготовления набойных лодок прочно приживается на Руси. При этом, как и везде, она, вероятно, могла пройти несколько стадий развития системы крепления набойных досок к долбленной основе:

- 1) крепление отдельными стежками – крепление сдвоенными стежками;
- 2) вертикальные стежки – наклонные стежки;
- 3) поверхностные стежки – утопленные стежки;
- 4) спаренные короткие стежки – сплошной шов вицей;
- 5) шитье вицей – шитье заклепками – шитье гвоздями.

Стоит добавить, что иногда не только в одном месте, но и в одной конкретной конструкции могли сочетаться разные способы шитья отдельных ее элементов, как это прослеживается в набойной лодке XI в. из Новгорода (Дубровин, 1998).

Теперь важно отметить следующее. Рассмотрение эволюции способов крепления набойных досок невольно задевает следующий крупный этап развития судостроительных технологий как таковых. Нельзя упускать из виду, что наряду с совершенствованием технологий производства судов с долбленной основой развивается и технология производства собственно дощатых судов. Представляется почти несомненным, что совершенствование способов крепления набойных досок не только шло *параллельно* с совершенствованием способов монтажа обшивки дощатых судов, но и *заимствовалось* из технологий производства последних. Как отмечалось выше, совершенствование технологий изготовления долбленных судов не мешало сосуществованию наряду с более совершенными их видами и самых примитивных однодеревок. Так и в данном случае: появление и широкое распространение дощатых судов не мешало существованию и широкому применению всевозможных долбленок, в том числе и набойных. Но некоторые технологические приемы, например, касающиеся соединения досок между собой, – будь то доски набойные или доски обшивки, – приживались везде, где они оказывались полезными и практически осуществимыми. Поэтому приведенная выше эволюционная последовательность способов крепления набойных досок практически повторяет таковую для крепления досок обшивки. Логика этой эволюции понятна: во-первых, это стремление получить как можно более надежную и водонепроницаемую систему соединения деталей судна; во-вторых, стремление добиться этого с помощью наиболее «технологичных» материалов и приемов.

Следует сделать очень важную оговорку: технологичных – *в данном месте и в данное время*. Понимание именно этого обстоятельства дает возможность осмыслить рассматриваемый материал с выбранных в данном исследовании эволюционных позиций. Действительно, направление эволюции способов крепления набойных досок, равно как и досок обшивки, явно указывает на несколько главных моментов. Во-первых, в рамках традиции крепежа гибкими связями идет совершенствование самой традиции в достижении большей водонепроницаемости швов и прочности соединений. Во-вторых, по мере развития технологий вообще идет замена материалов, которыми выполняется гибкое крепление, с природных (корни и тонкие ветки растений, ремни и пр.) на искусственно произведенные (разного рода веревки) (Westerdahl, 1985b). В-третьих, по мере наращивания металлургических мощностей в целом и появления массового производства серийных крепежных изделий идет вытеснение крепежа гибкими связями: сначала – крепежом клепками, а затем – и гвоздями.

Таким образом, зная из различных исторических источников, каков общий технологический уровень развития определенной территории в данное историческое время, можно с пол-

ным основанием считать, что если какие-то новации в судостроении и закрепились на ней, то они в целом соответствуют именно этому технологическому уровню. И это будет выражаться как в самом типе изготавливаемых судов, который, естественно, должен отвечать потребностям тех, кто их эксплуатирует, так и в технологиях их производства. Продвижение же этих новаций на другие территории будет диктоваться теми же факторами: спросом на новый тип судов и способностью воспроизвести на месте технологию их производства.

Рассматривая имеющиеся в нашем распоряжении материалы по судостроению с этих позиций, можно констатировать, что описанная выше последовательность в появлении способов крепления набойных досок движется на север Руси и по самой территории Русского Севера с запада на восток. Насколько можно проследить по совокупности археологических данных, — а они, к сожалению, не так полны, как хотелось бы, — каждое из следующих новационных звеньев сначала появлялось на севере Европы, в Скандинавии, в Южной Прибалтике, и только через какое-то время, как правило, — в культуре Русского Северо-Запада. Несколько более поздним временем датируются находки набойных лодок в аборигенной среде Восточной Прибалтики, Карелии и Беломорья. Важно отметить, что в аборигенной среде этого региона позже, чем где-либо на Русском Севере, гибкие связи естественными материалами сменяются веревочными, а местами и не сменяются вообще до начала XX в. (Шишов, 1929, с.126; Материальная..., 1989, с.185; Лукьянченко, 1971, с.63-64; Scheffer, 1967, p.217-218). Замена же их на жесткий крепеж гвоздями произошел уже в XX в., когда архаическая «технологическая автономия» народов Севера фактически исчезла совсем.

Блочные суда

Как отмечалось в работе Г.Е. Дубровина, этот тип судна можно считать тоже одним из звеньев общей эволюционной цепочки развития судостроения в направлении от простой долбленки к каркасному дощанику (Дубровин, 1995а). Его появление логично в этой цепочке, так как вызвано к жизни требованием увеличения грузоподъемности судов в условиях недостатка леса нужных типоразмеров. Понятно, что эта задача могла бы быть решена путем построения дощатых судов, особенно каркасных, что, в конечном счете, и произошло повсеместно. Тем не менее на севере Европы, судя по имеющимся археологическим данным (Фиркс, 1982, с.20,73,77; Reinders, 1984, p.41-42; Forssell, 1985, p.201), с первых веков до н.э. появляются блочные суда, т.е. состоящие из штевневых блоков, соединенных либо долбленным днищевым блоком с подшитыми бортами, либо разрезанной вдоль долбленной «трубой» с вставленной вместо киля широкой донной доской, либо днищевыми и бортовыми досками. Они известны в Германии, Нидерландах, Дании, Финляндии и имеются даже в современном немецком этнографическом материале (Ellmers, 1977, p.5). Известны они и в Новгороде по находке в слое XII–XIII (XIV?) вв. Причем, как считает Г.Е. Дубровин, находки подобных судов в Финляндии* датируются не ранее чем новгородская. Это — косвенное свидетельство того, что и на Русь, и в Финляндию технология производства судов такого типа пришла с запада и какое-то время сосуществовала наряду с другими. Причем в Финляндии — с использованием гибких связей, а в Новгороде — с использованием жестких связей — нагелей.

Последнее обстоятельство важно для общего понимания эволюционного пути северорусского судостроения. Как не раз отмечалось исследователями ранее (Дубровин, 1999) и подтвердилось приведенными в работах Г.Е. Дубровина новгородскими материалами, крепеж

³ Имеются в виду блочно-однодеревые т.н. «пятчастные лодки» (five-piece boats)

различных частей судов самых разных конструкций деревянными нагелями, по всей видимости, является русской судостроительной традицией, явно существующей уже в X в. и сохраняющейся на севере России, да и повсеместно в речном судостроении, до нашего времени. Представляется, что использование жесткого нагельного крепления в конструкции, принесенной извне, можно считать свидетельством *метисации* технологических традиций, вызванных к жизни условиями производства и эксплуатации судов. Иными словами, полезная конструктивная или технологическая новация способна прижиться и в другой производственной традиции, если она с ней совместима и обладает определенными преимуществами.

Нельзя забывать, однако, что на самом деле нагели достаточно широко используются и в средневековом скандинавском судостроении, причем как в сочетании с гибкими связями (судно из Гокстада, IX в.), так и в качестве главного крепежного элемента (суда из Скуллелев, X – начало XI вв.). Поэтому правомерно и предположение о том, что нагельное крепление как таковое, так же как и многие другие технологические судостроительные приемы, появилось в разных местах *конвергентно*, по мере прохождения судостроением данной территории определенных этапов своего становления.

Если же говорить о финско-карельско-саамской среде Русского Севера, то там блочные судовые конструкции шьются гибкими связями. Как показывают и археологические, и этнографические материалы, полученные на этой территории, последние сохраняются здесь до этнографического времени, и лишь в начале XX в. вытесняются гвоздями. Это говорит, во-первых, о реальных, а не провозглашаемых темпах включения этого региона в область применения в жизни современных технологий, а во-вторых, – о высочайшей степени *адаптированности* судостроительных технологий коренных народов Севера к условиям местного судо-вождения.

В заключение этого раздела следует отметить, что производство блочных и блочно-одно-деревых лодок нигде не стало массовой традицией, если не считать ее продолжением изготовления в Беломорье вплоть до начала XX в. некоторых типов лодок с долбленным килем-дном. И это понятно: дощатые суда самых различных размеров и конструкций в силу своей универсальности должны были вытеснить их повсеместно, что и произошло. На малых же реках всех российских регионов для частных перевозок вполне пригодной многие века оставалась набойная лодка с долбленной основой, что доказывает ее универсальность. Поэтому конструктивно промежуточный вариант оказался выбракованным естественным технологическим и эксплуатационным *отбором*.

Дощатые суда

Здесь рассматривается наиболее универсальный и потому самый широко распространенный тип судов, сохранившийся до настоящего времени, несмотря на вот уже более ста лет существующую технологию производства цельнометаллических судов. Прежде чем рассматривать суда этого типа, известные на Русском Севере, кратко напомним об основных средне-вековых судостроительных традициях балтийского региона – как они выглядят из обобщения имеющихся литературных источников (Фиркс, 1982; Westerdahl, 1985a, b; Ellmers, 1976, 1977, 1984, 1985, 1992; Forssell, 1985; Reinders, 1984; Crumlin-Pedersen, 1991; Crumlin-Pedersen, Olsen, 1990).

Скандинавская традиция. Здесь наиболее распространенными являлись суда *ладейного типа*. Это быстроходные парусно-гребные суда удлиненных пропорций, остродонные, килевые, симметричные относительно миделя, с полным набором профильных шпангоутов, с острыми и сильно приподнятыми носом и кормой. Наиболее известный тип – драккар, функцио-

нально являющийся не столько транспортным, сколько боевым судном. Обшивка клинкерная, доски которой уже с IV в. н.э. крепились между собой железными заклепками. Конопатка выполнялась просмоленной шерстью. Связь обшивки со шпангоутами осуществлялась нагелями и гибкими связями – ивовыми прутьями, кожаными ремнями, можжевельновыми корнями. Последнее можно считать архаической, пережиточной чертой, оставшейся от эпохи повсеместного изготовления долбленок с расширенными бортами, так как требовало наличия на внутренней поверхности досок обшивки клампов, к отверстиям в которых и привязывались шпангоуты.

Довольно долгое сохранение этой технологической черты можно объяснить тем, что суда с гибкими связями обшивки с каркасом обладали необходимым в условиях плавания в открытом море запасом гибкости, что – при их удлинённых пропорциях – было актуально необходимым. Переход к жестким связям обшивки с каркасом, неизбежно вызванный переходом к пиленным доскам, на которых уже не могло быть клампа, делало судовую конструкцию в целом менее гибкой, что, возможно, компенсировалось более тонкими пилеными досками обшивки. Но на определенном и довольно длительном этапе существования этой традиции мы наблюдаем сочетание жестких – нагельных – и гибких связей в одной конструкции. Так, уже в судах V–VIII вв. и позднее, до IX в., можно видеть, что жесткие связи обшивки и шпангоутов выполняются на верхних поясах обшивки, а доски с клампами и гибкими связями со шпангоутами составляют нижние ее пояса. Но со второй половины X в. нагельное крепление обшивки, по-видимому, полностью вытесняет гибкие связи. Клампы, как элемент конструкции, исчезает.

Западнославянская традиция. Для нее также характерны остродонные суда *ладейного типа*, близкие по форме к скандинавским, что, скорее всего, говорит о единых генетических корнях обеих традиций. Но встречаются кили веретенообразной формы, расширенные в средней части, что можно считать архаичной технологической чертой, унаследованной от способа изготовления судов с долбленой основой, но носящей, вероятно, адаптивный характер в условиях прибрежного плавания. Обшивка клинкерная, конопаченная просмоленным мхом. Соединение досок обшивки между собой и со шпангоутным набором осуществлялось деревянными нагелями. Этот способ не требовал наличия клампов, но делал всю конструкцию судна более жесткой. В целом понятно, что на технологии судостроения сказывается общий технологический уровень развития каждой данной территории, поэтому сравнение скандинавской и западнославянской традиций показывает, что последняя складывается в условиях отсутствия массового производства металлического крепежа и не может похвастаться избытком шерсти, которую можно было бы использовать в качестве конопаточного материала. Так что использование природных материалов для крепежа и конопатки судового набора в этих условиях представляется естественным. На этом фоне скандинавское судостроение выглядит технологически более продвинутым.

Северогерманская традиция. Она заметно отличается от перечисленных выше. Суда более широких и глубоких пропорций, функционально скорее транспортные, нежели боевые. Они круглодонные, килевые, с уплощенным дном. Обшивка комбинированная: донная часть шьется вгладь, бортовая – внахлест. Конопатится она мхом. Наиболее интересным моментом является то, что именно в этой традиции появляется такой технологический прием, как ластовое уплотнение швов, поскольку именно он приживается сначала в Новгородском, а затем – и в северорусском, и даже традиционном общерусском судостроении (Дубровин, 1995б, 1997а). Крепление досок обшивки между собой производится гвоздями с загнутыми после забивки концами, а обшивки со шпангоутами – нагелями. Понятно, что такой способ возникает там,

где развито массовое производство крепежных изделий, причем не специального, а самого широкого применения – каковым и является гвоздь.

Нельзя сказать, что североевропейские судостроительные традиции развивались в полной изоляции от южноевропейских – средиземноморских. Стоит напомнить, что дощатые суда как таковые появились в восточном средиземноморье не менее чем за 2,5 тыс. лет до н.э. (по крайней мере в Египте), а ко времени сложения Римской империи существовали десятки их конструктивных и функциональных типов. Так что вполне правдоподобным выглядит предположение о том, что идея построения дощатых судов появилась на севере Европы под влиянием импульса с юга. Во всяком случае, такие импульсы можно отметить в средневековье, когда примерно в XV в. клинкерная обшивка североевропейских крупных судов повсеместно начинает вытесняться обшивкой вгладь, давно используемой в южноевропейском судостроении.

А теперь о собственно средневековой северорусской судостроительной традиции, какой она видится по археологическим материалам Новгорода. Прежде всего необходимо отметить, что типология дощатых судов не исчерпывается судами ладейного типа, широко распространенными в североевропейских традициях. Наряду с ними всегда существовали всевозможные варианты плоскодонных судов так называемых барочного и барочно-ладейного типов. Между собой эти типы различаются тем, что барочно-ладейные имеют наклонные штевни и некоторый развал бортов, а барочный тип – вертикальные штевни и борта. Но оба типа имеют бескилевое плоское дно из толстых досок и зачастую угловатый переход от средней части судна к носовой и кормовой частям, причем корма может быть вообще прямоугольной транцевой. Однако возможны и плавные подвороты бортов и плавные (в плане) обводы носовой и кормовой частей (Дубровин, 1990, 1992, 1994, 1995а, б, 1996, 1997а, б, 1998, 1999).

Нужно сказать несколько слов о самом принципе построения судов барочного и барочно-ладейного типов. Он интересен тем, что не имеет под собой никакого аналога в живой природе, в отличие от плоты, долбленки или даже сложного каркасного судна, *основой* которого является «хребет с ребрами» – киль со шпангоутным набором. Идейной основой барочного судна является «плавающий коробок», сколоченный из пяти досок – одной донной и четырех боковых. Ничего подобного в живой природе нет. Такая конструкция – чистый плод рационального человеческого мышления, стремящегося воспроизвести полый плавающий объем *в простейших подручных материалах!* Иначе говоря, если сама идея полого плавающего объема чрезвычайно стара и воспроизводима в долбленном бревне как минимум с эпохи неолита, то «плавающая коробка», которую можно сделать *любых размеров*, появится как *идея* только тогда и там, где *доска* стала технологически обычным, массовым предметом производства. Если досок много, то, действительно, нет ничего конструктивно более простого, чем сколотить из них коробку необходимой формы и размера и возить в ней по воде все что угодно.

Таким образом, сам тип барочного судна при всей его простоте не мог появиться раньше, чем появились набойные долбленки и даже каркасные суда ладейных и круглодонных типов. Трудно сказать, появились ли раньше чисто коробовые, оболочечные суда, в которые каркас вставляли только для увеличения прочности конструкции, или сначала появились барочно-ладейные суда как некий дериват ладейных, где идея «упрощенчества» прошла стадию обязательного воспроизведения киля со шпангоутным набором с последующей их обшивкой. Возможны оба варианта рассуждений, поскольку нет достоверных эмпирических материалов, подтверждающих ту или иную точку зрения. Поэтому единственное, что можно сделать для

определения места и времени первоначального появления судов этих типов, — привести гипотетический набор необходимых и достаточных для этого условий, сводимый к следующему.

- Это должен был быть район, богатый лесом, который без всякой экономии можно переводить на тесаные топором доски, причем технология производства последних была вполне освоена.

- Это была территория с разветвленной речной или речно-озерной системой, ибо только там суда такого типа вообще актуальны, поскольку не требуют придания им мореходных качеств, зато позволяют перевозить емкие грузы гораздо удобней и быстрее, чем на плотках или набойных лодках. К тому же подобное судно — идеальный паром, что важно для плотно населенной территории с устойчивой коммуникативной системой.

- Наконец, это был регион, где уже существовало понятие *регулярный поток грузов*, т. е. регион достаточно экономически развитый и включенный в систему торговых отношений с другими районами.

Представляется, что совокупность этих условий географически и исторически реализуется в раннесредневековой — может быть, времени конца римской эпохи — северной Европе, и делается еще актуальней в северо-восточной Европе времен развитого средневековья. Таким образом, истоки зарождения судов барочного и барочно-ладейного типов надо искать в зоне контакта кельтских, германских, балтских и славянских этносов.

Суда этих типов, судя по археологическим материалам, известны по всей Европе (Англия, Германия, Швеция, Нидерланды, Латвия) как минимум — с римского времени. Практически везде — это речные суда, предназначенные для перевозки людей и любого типа грузов, а также для паромных переправ. Как показал Г.Е. Дубровин на новгородских археологических материалах, именно эти типы судов являлись преобладающими в новгородском судостроении. Материалов, говорящих о производстве и эксплуатации дощатых судов ладейного типа, существенно меньше. Хотя, разумеется, нельзя забывать о том, что судовые детали в культурном слое Новгорода находятся в состоянии вторичного использования, т. е. в роли различного рода вымосток, а для этого любые криволинейные детали, столь характерные для судов ладейного типа, мало пригодны. Поэтому вполне возможно, что сложившаяся на сегодня картина доминирования в новгородском судостроении судов барочного и барочно-ладейного типов несколько искажена относительно их реальной роли.

С другой стороны, это нормально для города, стоящего на реке, пусть даже и в непосредственной близости от крупного озера, но не имеющего открытого выхода в море. Водный путь от Новгорода и вглубь материка, и к морскому побережью проходит по порожистым рекам, пройти который без потерь возможно только на плоскодонных судах с мелкой осадкой. Поэтому преобладание судов подобного типа в Новгороде выглядит судостроительной характеристикой, *абсолютно адаптированной* к условиям эксплуатации.

Здесь нет необходимости подробно рассматривать все технологические особенности производства дощатых новгородских судов: они достаточно подробно изложены в вышеприведенных работах Г.Е. Дубровина. Следует только подчеркнуть, что конструктивно они чрезвычайно близки судам барочно-ладейного и барочного типов всей северной Европы. Кроме того, с конца XII — начала XIII вв. их конструкция включает в себя явно привнесенный из северонемецкой традиции элемент — ластовое уплотнение швов, выполненное железными скобками тех же северонемецких типов. Отметим, что наличие практически во всех новгородских слоях заметного количества скоб и гвоздей свидетельствует, что массовое производство серийных крепежных деталей в средневековом Новгороде было налажено, поэтому крепление обшивки к каркасу судна только нагелями вряд ли можно объяснить отсутствием иной технологи-

ской базы, кроме плотницкой. Скорее всего, это – традиция, родившаяся в условиях жизни в лесной полосе, и оптимально соответствующая условиям эксплуатации судов данного типа. Сам же описанный тип речного судна, судя по его широчайшему распространению по речной системе России и огромной долгоживучести – он в разных вариантах использовался до середины XX в. – также оказался оптимальным и по условиям эксплуатации, и по технологической простоте изготовления. Тем не менее в конце XII – начале XIII вв. – это *метисная* конструкция, так как ластовое уплотнение швов – привнесённый в нее со стороны технологический прием, родившийся в другой судостроительной традиции. Реконструкция корпуса судна барочно-ладейного типа, выполненная Г.Е. Дубровиным и П.Ю. Черносвитовым на основании новгородских археологических материалов, приведена на рис. 1.

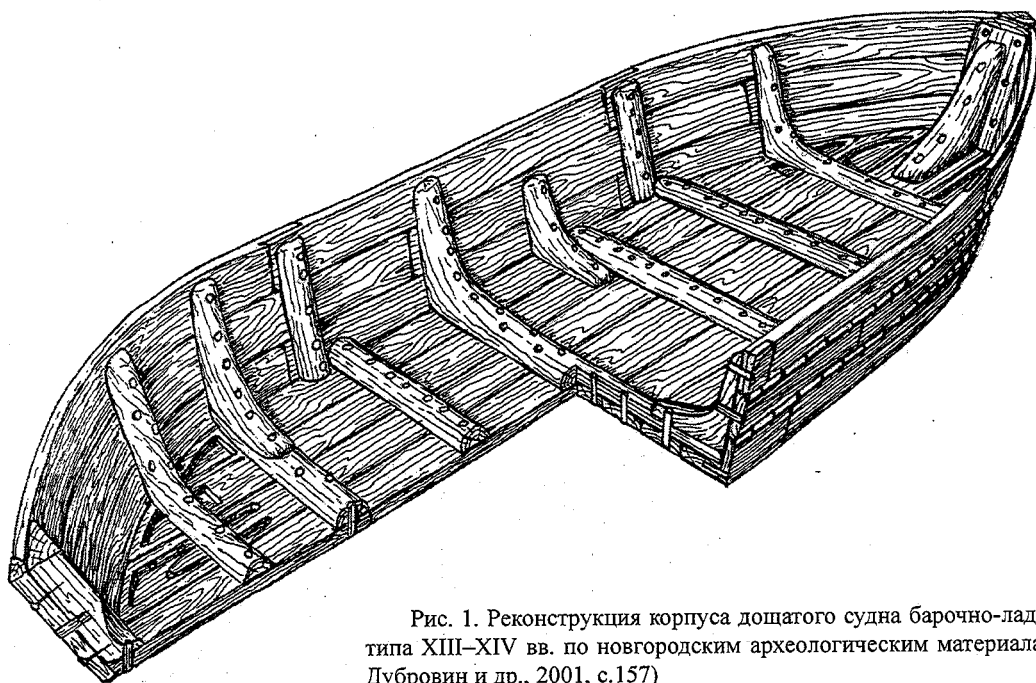


Рис. 1. Реконструкция корпуса дощатого судна барочно-ладейного типа XIII–XIV вв. по новгородским археологическим материалам (по: Дубровин и др., 2001, с.157)

Для рассмотрения судостроительной традиции, сложившейся в Беломорье у русского поморского населения, имеется несколько источников. Это – археологические остатки поморских судов из раскопок в Мангазее и на Шпицбергене, немногочисленные письменные источники, в которых есть сведения о конструкции поморских мореходных средств, описания процесса производства самых различных видов судов поморским населением в XIX – начале XX вв., сделанные русскими путешественниками, этнографические материалы по судостроительным традициям Беломорья, собранные в этом регионе в последние десятилетия (Белов, 1951; Белов и др., 1980; Старков, 1969, 1998; Старков, Черносвитов, 1990; Черносвитов, 1990б, в; Chochorovski, Jasinski; 1988, 1990; Chochorovski, 1989; Андреев, 1875; Баринов, б/г; Кузнецов, 1956; Шубин, 1927; Эш, 1895; Белиенко, Брызгалов, 1990; Богославский, 1859; Боярский, 1886; Максимов, 1871; Данилевский, 1863; Мережковский, 1881; Мавродин, 1946, 1949, 1955;

Смирнов, 1903), и изобразительные источники разного рода. По этим последним еще не было проведено какого-то полного, обобщающего *всю* имеющуюся в них судостроительную информацию, исследования, хотя определенные шаги в этом направлении предпринимались (Сорокин, 1997), поэтому представляется необходимым рассмотреть этот материал в настоящей главе на основе нескольких типичных примеров.

Заметим, что по некоторым разделам судостроительная информация довольно значительна, хотя и своеобразна, поскольку в силу специфики источников страдает определенной условностью. Последняя порождена *традиционностью* выполнения изображений, присущей как старинной книжной миниатюре, так и в еще большей степени – иконописи. Тем не менее иконы северного письма дают нам некоторое представление о конструктивных особенностях северорусских судов, особенно при сличении изображений судов на них и на других памятниках русского изобразительного искусства.

О древнерусском судостроении важную информацию дают изображения на фресках, иконах и миниатюрах. Например, многочисленные иллюстрации в Лицевом своде XVI в. (1600 миниатюр). В этом ценнейшем источнике для изучения различных сторон русской истории и культуры имеются десятки изображений судов того времени. Так, например, на миниатюре, изображающей переправу воинов по Оке из Муром в Москву в 1445 г., детально показана русская лодья.

Применительно к теме наших исследований рассмотрим ряд изображений, позволяющих расширить наши представления о плавсредствах Русского Севера.

Важно отметить, что при исследовании изобразительных источников необходимо учитывать их авторство или иконописную школу, в традициях которой писалась та или иная работа. Следует помнить, что мастер, работавший на заказ, например Соловецкого монастыря, мог не бывать на берегах Белого моря и изображать хорошо знакомые ему типы судов Новгорода, Ладоги и т.д., вписывая их в северные сюжеты. Итак, несколько ярких примеров, данные нами в основном в лаконичных прорисовках.

Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житийными клеймами (ГИМ № 80408), XVI в. Новгородская школа.

Клеймо 46. Избавление от потопа Федора Парфентьева (рис. 2).

На клейме изображено два однотипных судна. Они имеют по одной мачте с реей и прямоугольным парусом, массивный прямой и высокий форштевень, наклоненный вперед, и прямой вертикальный ахтерштевень. Оба судна имеют по 4 пояса обшивки, причем корпус пере-

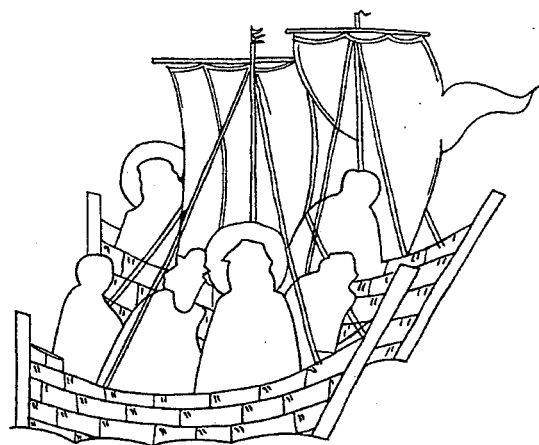


Рис. 2. Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житийными клеймами. XVI в. Новгородская школа. Клеймо 46. Избавление от потопа Федора Парфентьева

дно, на котором сидят 4 человека, погружен в воду больше, чем дальнего, вмещающего 2 человека. Бортовая обшивка (вероятно, внешняя облицовка), по всей видимости, выполнена из отдельных планок «встык», которые, судя по симметричным штрихам, сшиты вицей или другим аналогичным материалом. Суда не имеют рулей, не показано и рулевое весло (Овчинникова, 1980, с.305).

Клеймо 39, 40. Плавание среди льдов около острова Шужмоя (рис. 3).

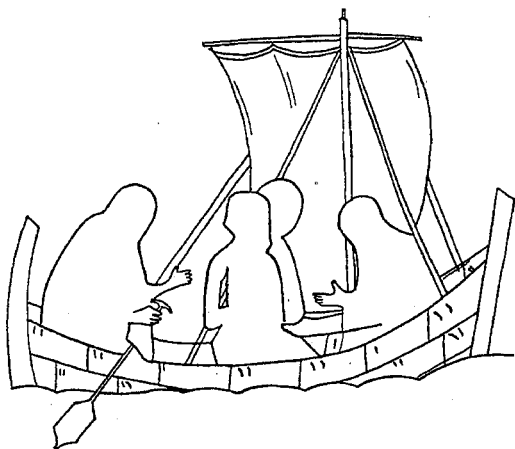


Рис. 3. Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житийными клеймами. XVI в. Новгородская школа. Клеймо 39, 40. Плавание среди льдов около острова Шужмоя

Изображенные здесь суда аналогичны судам, показанным на клейме 46. Они отличаются лишь формой ахтерштевня, имеющего чуть дугообразную форму. Один из плывущих на судне держит в руке лопатообразное кормовое весло с Т-образным завершением на рукояти. Форма весла имеет большое сходство с веслами, найденными при археологических раскопках в Новгороде. Причем ширина лопасти изображенного весла указывает на значительные размеры судна. Форма лопасти лодочных весел, как правило, более удлиненная (Овчинникова, 1980, с.306).

Интересно изображение фрагмента судна, потерпевшего крушение. На иконе показан лишь его штевень (вероятно кормовой), имеющий дугообразную форму, который плавно переходит в киль (рис. 4).

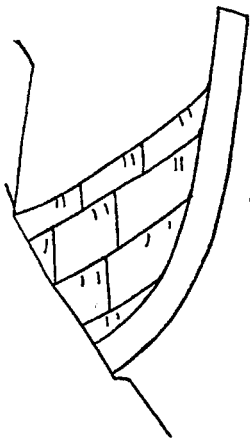


Рис. 4. Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житийными клеймами. XVI в. Новгородская школа. Клеймо 39, 40. Изображение фрагмента судна, потерпевшего крушение

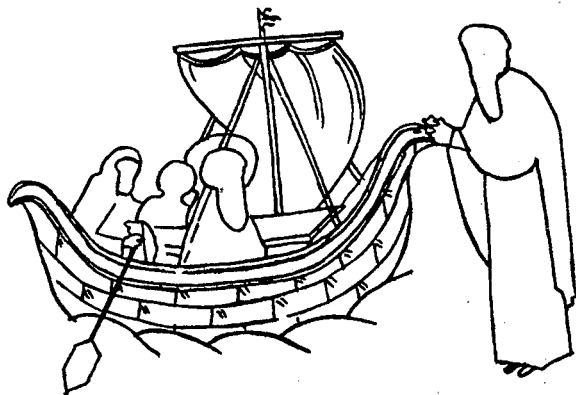


Рис. 5. Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житийными клеймами. XVI в. Новгородская школа. Клеймо 31. Зосима привозит мощи Савватия

Клеймо 31. Зосима привозит мощи Савватия (рис. 5).

Изображено одномачтовое судно с высокими выгнутыми штевнями, напоминающими форму ладей викингов. Борт судна завершает широкая планширная доска. Днищевая часть, по всей видимости, округлой формы. Лопасть кормового весла ромбовидная, широкая (Овчинникова, 1980, с.304). Изображение бортовой обшивки аналогично судам, показанным на клеймах 46, 39, 40.

Титульный лист Вахrameевской рукописи «Житие Зосимы и Савватия». Начало XVII в. (Верещ, 1980, с.213) (рис. 6).

Изображено 2 однотипных, одномачтовых судна. Рей и парус одного из них спущен. Форштевни дугообразные – угол отгиба около 90 градусов с небольшими завалами внутрь. Оба судна имеют 4 пояса сплошной обшивки. На корме укреплен руль с румпелем и длинным пером.

Миниатюра Вахrameевской рукописи (лист 231). Начало XVII в. (рис. 7).

На миниатюре изображена лодка с симметричными дугообразными штевнями с углом отгиба, близким к 90 градусам. Лодка имеет 4 ряда бортовой обшивки.

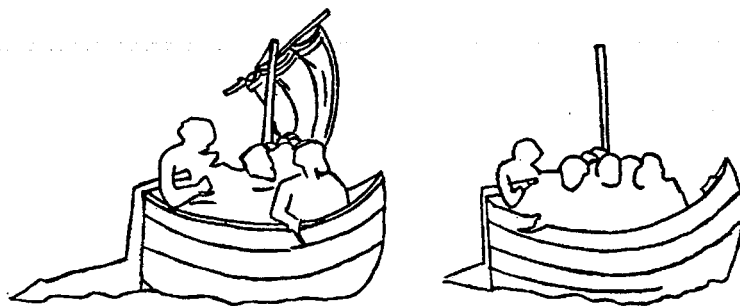


Рис. 6. Титульный лист Вахrameевской рукописи «Житие Зосимы и Савватия». Начало XVII в.



Рис. 7. Миниатюра Вахrameевской рукописи (лист 231). Начало XVII в.

Икона «Никола с житием». Клеймо «Чудо о корабельниках». Новгородский музей (инв. № 2182). Конец XIV – начало XV вв. Из церкви Бориса и Глеба в «Плотниках» в Новгороде (рис. 8).

Изображено массивное одномачтовое судно с одним реем и прямоугольным парусом. Штевень судна дугообразные. Тип обшивки не читается.

Икона «Никола с житием». Клеймо «Чудо о корабельниках». ГРМ, (инв. № 3123). Первая половина XIV в. Из Никольской церкви погоста Любони Боровичского р-на Новгородской области (рис. 9).



Рис. 8. Икона «Никола с житием». Клеймо «Чудо о корабельниках». Новгородский музей (инв. № 2182). Конец XIV – начало XV вв.

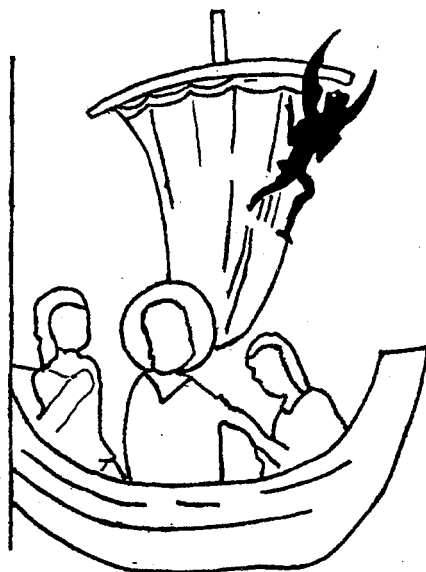


Рис. 9. Икона «Никола с житием». Клеймо «Чудо о корабельниках». Гос. Русский музей (инв. № 3123). Первая половина XIV в.

Изображена одномачтовая лодка с одним реем, треугольным или прямоугольным парусом. Лодка имеет три обшивочных пояса и мощный дугообразный штевень.

Икона «Никола Зарайский с житием». Новгород. Конец XVI – начало XVII вв. (рис. 10).

На иконе изображено судно с одинаково заостренными и чуть выгнутыми вперед штевнями. Носовая часть судна кажется более широкой и массивной. Такая форма, например, созвучна с конструкциями долгощельских моржевецких лодок, в которых при идентичности штевней, носовая часть делается более широкой и мощной (для ледовой защиты). Изображенная лодка имеет одну мачту с реей, прямоугольный парус и кормовое весло (Сорокин, 1997, с.174).

Деталь фрески сцены «Страшный суд» Собора Рождества Богородицы Снетогорского м-ря близ Пскова. 1313 г. (рис. 11).

На фреске изображена лодка с заостренными дугообразными штевнями. Ее корпус имеет два ряда обшивки, мачту и прямоугольный парус (Лазарев, 1973)

Икона «Никола с житием». Середина XVI в. (рис. 12).

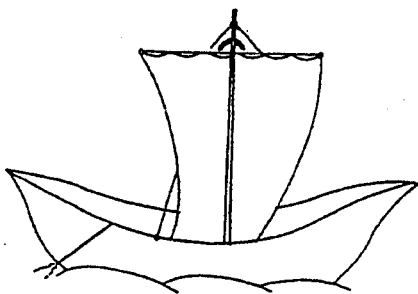


Рис. 10. Икона «Никола Зарайский с житием». Новгород. Конец XVI – начало XVII вв.

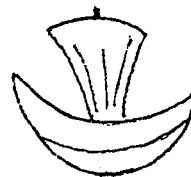


Рис. 11. Деталь фрески сцены «Страшный суд» Собора Рождества Богородицы Снетогорского монастыря близ Пскова. 1313 г.

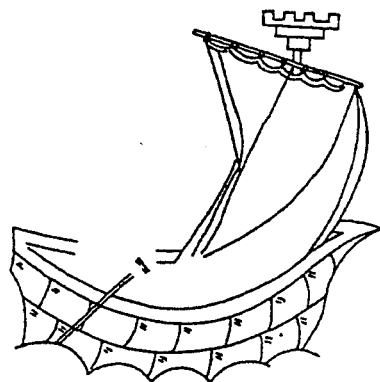


Рис. 12. Икона «Никола с житием». Середина XVI в.

Показано судно с двумя рядами обшивки, скрепленных, по всей видимости, вицей с прерывистой стежкой. Форштевень судна заострен, с выгнутым вперед окончанием. Судно имеет мачту с реем и четырехугольным парусом. Верхняя часть мачты имеет зубчатое навершие, схожее с окончаниями, изображаемыми часто на ганзейских судах. Судно имеет кормовое весло с Т-образным окончанием (Сорокин, 1997, с.174). Отметим, что данное изображение странным образом сочетает в себе черты североευропейского когга (наличие на мачте «бочки» для впередсмотрящего) и крупного поморского судна. Так, у него отсутствует кормовая и носовая надстройки (бак и ют), отсутствует бушприт, т.е. детали конструкции типичных европейских судов этого времени. Зато имеется такая архаичная деталь, как кормовое весло, типичное для поморского судна.

Икона «Никола с житием». Новгород. XIV в. (рис. 13).

На иконе показано судно с одинаковыми дугообразными штевнями и пятью рядами обшивки. Оно имеет мачту с одним реем и четырехугольный парус (там же, 1997, с.174).

Миниатюра лицевого летописного свода. XVI в. (рис. 14).

На миниатюре изображено массивное одномачтовое судно с мощными прямыми штевнями. Судно имеет четыре ряда обшивки с креплением, по всей видимости гвоздями, и кормовое весло (там же, 1997, с.174)

Житие Святого Нифонта. 2-я четверть XVI в. Новгородская школа.

Миниатюра «Путешествие Нифонта в Александрию» (рис. 15).

Изображена лодка, по всей видимости – долбленка, с высоко поднятыми и выгнутыми на концах штевнями. В руке Нифонта весло с широкой лопастью и Т-образным окончанием на оконечности (Житие Святого Нифонта, 1903, с.46).

Рис. 13. Икона «Никола с житием». Новгород. XIV в.

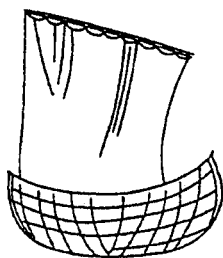


Рис. 14. Миниатюра лицевого летописного свода. XVI в.

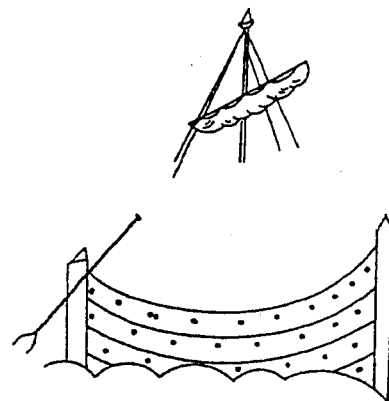


Рис. 15. Миниатюра «Путешествие Нифонта в Александрию»

Миниатюра «Нифонт поведал: у некого Феогноста был большой корабль. Корабельщики его занимались торгом и были нечестивы» (рис. 16).

Изображено одномачтовое судно с прямоугольным парусом. Его корпус имеет одинаковые дугообразные штевни и три ряда обшивки. Форштевень более массивен. Управляется судно кормовым веслом с широкой лопастью и Т-образным окончанием (там же, 1903, с.40).

Миниатюра «Нифонт с провожатыми сел на корабль» (рис. 17).

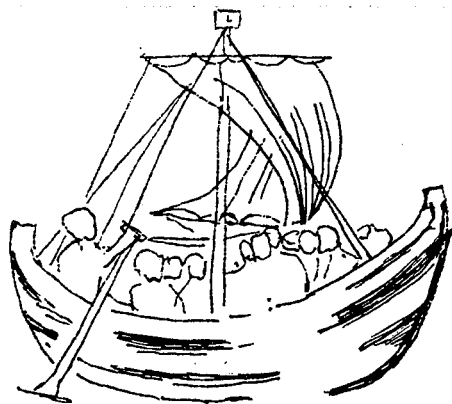


Рис. 16. Миниатюра «Нифонт поведал: у некого Феогноста был большой корабль. Корабельщики его занимались торгом и были нечестивы»

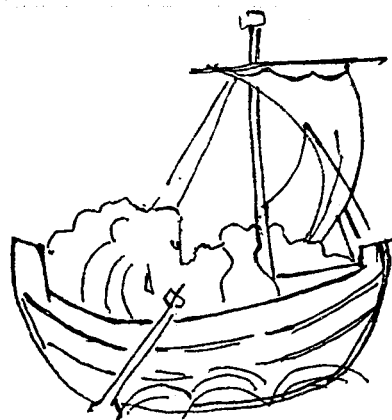


Рис. 17. Миниатюра «Нифонт с провожатыми сел на корабль»

Изображено одномачтовое судно, аналогичное описанному выше. Обшивка корпуса прописана более детально. Она состоит из трех рядов обшивочных досок (вероятно, сшитых встык). Место стыковки досок закрыто набивной, внешней планкой, что характерно для новгородских судов. Данный тип крепления хорошо известен по археологическим находкам в Новгороде (там же, 1903, с.17).

Разумеется, приведенные здесь изобразительные источники не исчерпывают всей их полноты в интересующем нас аспекте. Но представлялось необходимым привести эти примеры, чтобы показать: фресковый, книжный миниатюристический и иконописный материалы, исследованные под определенным углом зрения, могут стать источником информации даже по такому специфическому предмету, как судостроительные формы и технологии, принятые в некую эпоху на определенной территории. В данном случае она полезна еще и тем, что отчасти заполняет некоторую пространственно-временную лауну, имеющуюся между собственно новгородским и собственно поморским судостроением. Однако извлечение этой информации и правильная ее интерпретация – тема отдельного углубленного исследования.

К сожалению, все перечисленные выше источники не слишком обильны. Тем не менее, некоторые выводы, относящиеся к поставленной исследовательской задаче, сделать можно.

Прежде всего следует отметить, что беломорское судостроение в целом и поморское – в частности – не выглядит выросшим генетически только из какого-то *одного* корня, – т.е. из одного типа судна, который затем «разветвился» на несколько дочерних типов. Нельзя забывать, что коренное саамское население побережья Белого моря имело как минимум с эпохи ранней бронзы достаточно мореходные суда, с помощью которых освоило все острова этой акватории (Окороков, 1994, с.30-99). В эпоху же раннего средневековья беломорский бассейн начал все интенсивнее посещаться норманнами и несколько позже – русскими людьми (Тиандер, 1906). И, естественно, все эти посещения происходили на каких-то судах. Но о столь ранних этапах судовождения, и уж подавно – судостроения на Белом море, нет ни исторических, ни археологических материалов.

Единственные документальные следы по судостроительным традициям беломорского региона имеются в скандинавских документах, где упоминается изготовление на заказ северонорвежскими саамами исключительно легких лодок из тонких досок, шитых вицей (Стурлусон, 1980, с.519). Есть также этнографические сведения о речном судостроении карел, изготавливавших набойные однопалубные, также шитые вицей, и о строительстве сегозерской группой карел шитиков с использованием кокор для килей и штевней, с клинкерной обшивкой, шитой можжевельным корнем и конопаченной со смолой. Причем отмечается, что сегозерские карелы долбленок не знают как таковых (Шишов, 1929, с.126; Материальная..., 1989, с.185; Петров-Павловский, б/г, л.5).

В проблеме происхождения аборигенного карельского и саамского судостроения есть неразрешимые пока вопросы. Так, нет археологических материалов по аборигенному судостроению Карелии и Кольского полуострова эпохи раннего металла, т.е. того времени, когда на беломорском побережье наблюдался расцвет морского зверобойного промысла. Судя по петроглифам этого региона, аборигены того времени строили громадные многovesельные лодки, на которых отваживались охотиться даже на китов (Окороков, 1994, с.33-99). Но, как известно, где-то в I тысячелетии до н.э. этот этап развития местных культур прерывается и происходит массовый отлив населения с побережий вглубь материка (Шумкин, 1984). Соответственно, прерывается и традиция производства крупных мореходных судов. В итоге, сегодня нет возможности судить, является ли судостроение этнографических саамов, – как считается, пря-

мых потомков населения Лапландии и Карелии эпохи раннего металла, – неким дериватом судостроительных традиций той отдаленной эпохи, или оно заимствовано у кого-то в более позднее время. Понятно, что наблюдающееся у них вытеснение гибкого крепежа досок обшивки гвоздями, – дело позднего времени, и является заимствованием у скандинавов, но о самом появлении легких саамских лодок этого явно сказать нельзя.

Подобная неопределенность имеется и по отношению к карельскому судостроению. Известно, что карелы не являются коренными насельниками нынешней своей территории расселения. Кроме того, они составляют несколько достаточно самостоятельных культурных групп (Кочкурина, 1982), и каждая из них имеет собственную традицию изготовления речных плавсредств, причем все они выглядят достаточно архаичными – с позиций этнографов XIX в., которые их описывали. Однако остается совершенно непонятным, почему сегозерские карелы не знают долбленок, а их шитики конструктивно и технологически смотрятся так же, как и у большинства прочих народов севера Европы. Значит ли это, что они заимствовали эту технологию у своих соседей – балтов, финнов или славян, а своей не имели совсем? С другой стороны, некоторые исследователи усматривают в русской северной лексике, относящейся к судостроению, заимствования из карельского языка (Кристенсен, 1966, с.180-185). Спрашивается, означает ли это, что раннее русское население, осваивавшее Восточную Прибалтику, заимствовало, по крайней мере, некоторые судостроительные приемы у карел? В случае подобных заимствований принято рассуждать именно так. Но, как мы знаем, суда такого типа были известны на всей Руси еще во времена раннего средневековья, причем во вполне развитой форме (Мавродин, 1949, с.130-133). Так что вопрос о межэтнических заимствованиях и тут не решается однозначно. Как говорилось выше, формирование технологии производства долбленок в лесной зоне – естественное явление для любого живущего в ней народа.

А теперь о собственно поморском судостроении. Самые ранние сведения о нем дают археологические материалы из раскопок в Мангазее и из раскопок и сборов на архипелаге Шпицберген. Они подробно описаны в ряде работ (Белов, 1951; Белов и др., 1980; Старков, 1969, 1998; Старков, Черносвитов, 1990; Черносвитов, 1990б, в; Chochorovski, Jasinski, 1988, 1990; Chochorovski, 1989). Из этих материалов следует прежде всего то, что в них, за редким исключением, нет почти никаких остатков мелких судов, которые можно было бы считать лодками. Почти все найденное – остатки кораблей, большинство из которых, особенно со Шпицбергена, – мореходные суда. Это само по себе интересное обстоятельство существенно осложняет нашу исследовательскую задачу. Ведь в поисках «генетических корней» поморской судостроительной традиции приходится сравнивать новгородские и старолadoжские археологические материалы, поскольку никаких других, более ранних, чем шпицбергенские и мангазейские, нет, с этими последними. Но новгородские материалы, как следует из работ Г.Е. Дубровина, относятся в подавляющем большинстве к речному судостроению, а шпицбергенские и мангазейские – к морскому. В свою очередь, письменные и этнографические источники XIX и XX вв. содержат информацию о поморских судах, пусть и самых разнообразных, но только мелких, предназначенных в лучшем случае для озерного и каботажного плавания, и ни в коем случае – для дальнего морского (Марасинова, 1985; Коньков, 1975, 1979; Истомина, 1982, Яковлев, 1970). И это естественно: ведь речь идет о XIX–XX вв., когда традиционное северорусское судостроение давно уже стало обслуживать только внутренние бытовые нужды местного населения.

Указанные обстоятельства заставляют задаться вопросом: насколько корректно может в такой ситуации решаться поставленная исследовательская задача? Логично ли в поморских кочах XVI–XVIII вв. искать какие-то традиции, сложившиеся в речном судостроении Новго-

рода X–XV вв.? И логично ли в мелких поморских судах XIX в. искать наследственные черты морских кочей дальнего плавания XVIII в.?

Как ни странно, некоторые наследственные черты все же просматриваются и в этой ситуации. Прежде всего, можно показать это, сравнивая судостроительные приемы, известные по новгородским материалам и письменным источникам (Белиенко, Брызгалов, 1990; Богославский, 1859; Боярский, 1886; Максимов, 1871; Данилевский, 1863; Мережковский, 1881; Мавродин, 1946, 1949, 1955; Смирнов, 1903; Марасинова, 1985; Коньков, 1975, 1979; Истомина, 1982; Яковлев, 1970), с теми, которые известны из материалов Мангазеи и Шпицбергена (Белов, 1951; Белов и др., 1980; Старков, 1969, 1998; Старков, Черносвитов, 1990; Черносвитов, 1990б, в; Chochorovski, Jasinski, 1988, 1990; Chochorovski, 1989). Итак:

Плоскодонность судов. Разумеется, плоскодонность новгородских речных судов барочно-го и барочно-ладейного типов не переходит прямо в таковую большого поморского коча. У последнего – это уплощенность средней части дна, переходящей в приостренный, в том числе и в донной части, нос и в округленную, судя по форме транцевых досок, корму. И если новгородские суда практически не имели плавного перехода от дна к борту, то на поморских кочах такой переход есть.

Особенно следует подчеркнуть, что в обоих случаях плоскодонность судов имела *адаптивный* характер. В Новгороде – потому что использовались как транспорт на порожистых реках, на Шпицбергене – потому что плоскодонное судно с развалом бортов при ледовом сжатии будет неизбежно выдавлено вверх и при этом не опрокинется, даже стоя на льду. Известно также, шпицбергенские кочи зимовали на архипелаге, для чего их вытаскивали на берег. Понятно, что это можно легко осуществить только с плоскодонным, хотя бы в какой-то своей части, судном. В этой связи следует рассмотреть следующую черту сходства между рассматриваемыми материалами.

Плоский киль. Новгородские материалы свидетельствуют, что высокий киль на плоскодонных судах вообще не использовался, а его роль выполняла так называемая *лыжная* – осевая доска, по толщине, скорее всего, не превышавшая остальные доски днища. На Шпицбергене к настоящему времени найден только один центральный (осевой) киль (в 2001 г., побережье Вуд-фьорда), и он имеет довольно высокий профиль. Но большое количество обнаруженных там фальшкилей, которые, по наблюдениям В.Ф. Старкова и П.Ю. Черносвитова за формой затесов на внешней стороне шпангоутов, нашивались по краям плоской части днища кочей, дают нам те же плоские формы, правда, более массивные, чем доски донной обшивки. К тому же, там имеются и фальшкили, представляющие собой стесанные лишь с одной стороны бревна, которые, по-видимому, также нашивались по краям плоской части днища и служили, с функциональной точки зрения, полозами для перетаскивания судна по твердой поверхности, будь то берег или лед. Принимая во внимание то, что судно должно было вытаскиваться на берег на время зимовки, этот судостроительный прием – использование плоского киля в разных вариантах – можно считать *адаптивным* к условиям эксплуатации судов, как в Новгороде, так и на Шпицбергене.

Форма и способ изготовления шпангоутов. И в Новгороде, и в Поморье шпангоуты изготавливались из корнового леса, а не выгибались и не вытесывались из досок по лекалу. Естественно, корка давала возможность получить только один переход от ствола, образующего донную часть шпангоута, к борту. Соответственно, переход ко второму борту делался с помощью накурка – короткой корокоры, пришиваемой с помощью нагелей к ствольной, соответственно подтесанной, части шпангоута на другом его конце.

Способ крепления обшивки к шпангоутам. И в Новгороде, и в Поморье обшивка крепилась деревянными нагелями. Кроме того, характерным для поморского судостроения является крепление досок обшивки не к каждому шпангоуту, а с пропусками. В этом есть вполне определенный смысл: нагельное шитье оставляет сквозные отверстия в обшивке, и чем меньше их будет, тем выше герметичность корпуса судна. Так что конкретный шаг между креплениями обшивки к каркасу вовсе необязательно задавался как «каждая доска – к каждому шпангоуту».

Прежде чем продолжить перечисление черт сходства между новгородским и поморским судостроением, необходимо описать и различия между ними. Таких различительных признака имеется два, но они достаточно существенны.

Первый, и главный, заключается в том, что основной новгородский тип судна делался с обшивкой вгладь, а основной поморский тип судна – большой коч – с клинкерной обшивкой. Это не значит, что новгородцы не знали и не пользовались клинкерной обшивкой вообще: в новгородских материалах есть и железные заклепки от клинкерных судов скандинавского типа, и фрагменты клинкерной обшивки и поясов набойных досок, сшитых внахлест гибкими связями. Но, судя по параметрам досок в этих фрагментах, они принадлежали небольшим судам, возможно – просто лодкам. Однако каких-либо материалов, говорящих об использовании клинкерной обшивки при строительстве крупных судов, например – шпангоутов с затесами под клинкер, – в Новгороде нет. А известные на сегодня шпангоуты со Шпицбергена имеют такие затесы практически все. Поэтому нет оснований считать, что клинкерная обшивка кочей есть результат заимствования поморами чужой судостроительной традиции – она известна на Руси со средневековья. Скорее, надо говорить о том, что в других условиях эксплуатации судов тот тип обшивки, который был доминирующим в раннее время, отошел на задний план, а доминирующим сделался тот, который ранее играл второстепенную роль.

Теперь следует пояснить, почему необходимо обратить внимание на это различие в конструкции обшивки. Дело в том, что в самом способе ее изготовления выявляется одна из главных и наиболее долгоживущих черт традиционного северорусского судостроения: крепление досок обшивки между собой гибкими связями – вицей. О широчайшем распространении этого судостроительного приема на европейском севере вообще уже говорилось выше. Но если на севере Центральной Европы и в Скандинавии он веку к XIV-му был вытеснен совсем, то в северорусском судостроении он продолжал успешно существовать до конца XIX в. в производстве не очень крупных судов. Важно подчеркнуть, что в период наибольшей морской активности поморов он оставался доминирующим и в морском судостроении, о чем убедительно свидетельствуют мангазейские и шпицбергенские материалы.

Вторая отличительная черта вытекает из рассмотрения мангазейских материалов. Обнаруженные в Мангазее кили кочей все имели форму, свидетельствующую об их принадлежности судам с выпуклым днищем (Белов и др., 1980; Старков, 1969). И в этом состоит главное отличие мангазейских материалов и от шпицбергенских, и от плоскодонных новгородских. Последнее наводит на мысль, что наблюдаемая приверженность судостроителей Северной Руси к плоскодонному типу судна не носила абсолютного характера. При всей технологической архаичности по сравнению с прочими североευропейскими судостроительными традициями северорусская была достаточно гибкой и вполне успешно приспосабливала свои изделия к местным эксплуатационным условиям.

Необходимо сказать о еще одной черте сходства новгородского и поморского судостроительного материала. Она заключается в масштабном использовании ластового уплотнения швов обшивки, о чем говорит большое количество ластильных скоб как в Новгороде, так и в Манга-

зее, и на Шпицбергене. Они все однотипны и могут различаться только размерами, но и то незначительно. Все это позволяет заключить, что та *метисная* конструкция обшивки, которая еще в Новгороде сложилась из собственной традиции и привнесенного элемента чужой, оказалась весьма долгоживущей на Руси, что свидетельствует о ее адаптивной ценности в самом широком диапазоне эксплуатации судов.

На Шпицбергене можно отметить и влияние зарубежных судостроительных приемов на поморское судостроение. К таковым относится наличие уплотняющей тканевой или войлочной просмоленной прокладки в швах бортовой обшивки, характерной для норвежского судостроения – притом, что сам шов выполнен вицей, т. е. вполне традиционно для Русского Севера. Таким образом, прослеживается еще один признак *метисации* исходно разных судостроительных традиций.

Шпицбергенские материалы позволяют судить и о том, насколько судостроительная традиция поморов была гибкой и способной к адаптации в новых условиях судовождения. Так, формы некоторых найденных форштевней поморских судов имеют плавный изгиб в нижней части. Следовательно, их конструкция не повторяет автоматически форму барочно-ладейного судна, а учитывает необходимость вытаскивания корабля на берег или на лед с минимально возможными усилиями и минимальными повреждениями носовой части судна.

По всей совокупности археологических материалов по поморскому судостроению, собранных в процессе изучения остатков поморской культуры на Шпицбергене, была сделана реконструкция корпуса большого поморского коча грумантского типа (рис. 18).

Но, пожалуй, наиболее ярким образцом конструкции судна, оптимально приспособленного к плаванью в тяжелой ледовой обстановке, является судовой фрагмент, найденный на острове Принца Карла и подробно описанный в работах (Старков, Черносвитов, 1990; Черносвитов, 1990б, в). Судя по обилию металлического крепежа, это достаточно позднее судно, возможно, конца XVIII – начала XIX в. Обшивка, выполненная вгладь, плавный изгиб шпангоутов, говорящий о круглодонности корпуса, наличие внутренней обшивки – все это свидетельствует о несомненном влиянии на конструкцию данного судна европейских судостроительных традиций, что неудивительно для этого времени, когда русско-норвежские контакты стали носить регулярный характер. Но в остальном конструкция судна, безусловно, поморская, хотя и не типичная. Это – «деревянный ледокол», если судить по сплошному набору (без шпаций) мощных кокорных шпангоутов, толщине обшивки и обилию внутренних кокорных деталей, явно предназначенных для повышения сопротивляемости корпуса судна на сжатие (рис. 19).

Понятно, что изготовление судна такого типа – процесс очень трудоемкий, материалозатратный и не дешевый. Трудно сказать, было ли производство кораблей такого типа массовым: это вызывает сильные сомнения. Но важным является сам факт появления такой конструкции. Она явно не имеет прямых аналогов в традиционном поморском судостроении, хотя и носит некоторые его «родовые черты». Главное же в данном случае – то, что ее появление демонстрирует нам способность даже технологически архаичной традиции на *остроадаптивную реакцию* в случае появления особых условий эксплуатации производимой ею продукции. Таким образом, поморская судостроительная традиция доказывает свою живучесть, присущую квазиживой системе.

В заключение этого раздела следует сделать одно замечание общего характера. Почему-то принято думать, что мореходность судна как таковая в значительной степени определяется формой его поперечного сечения, в основном – донной части. При этом традиционно считает-

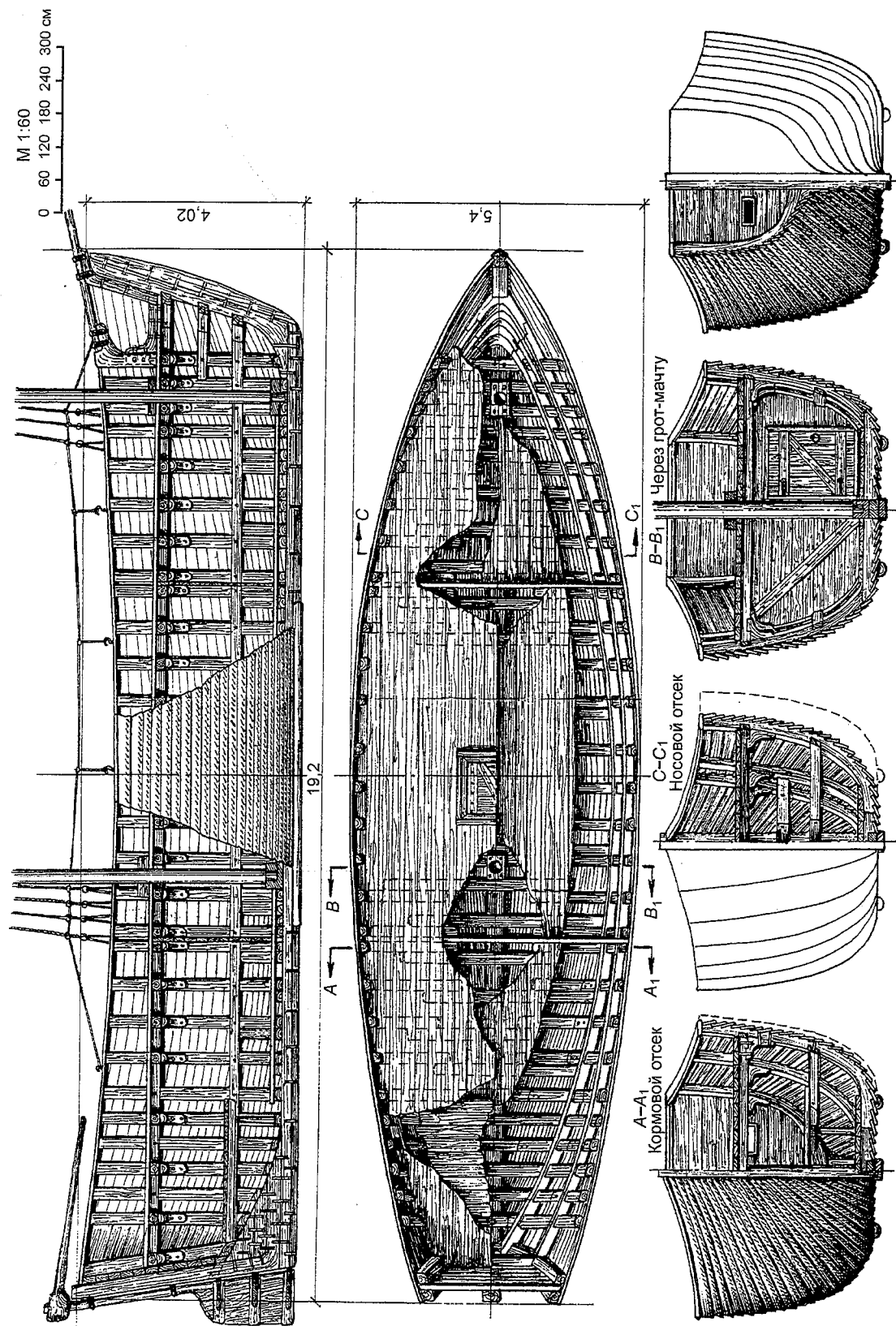
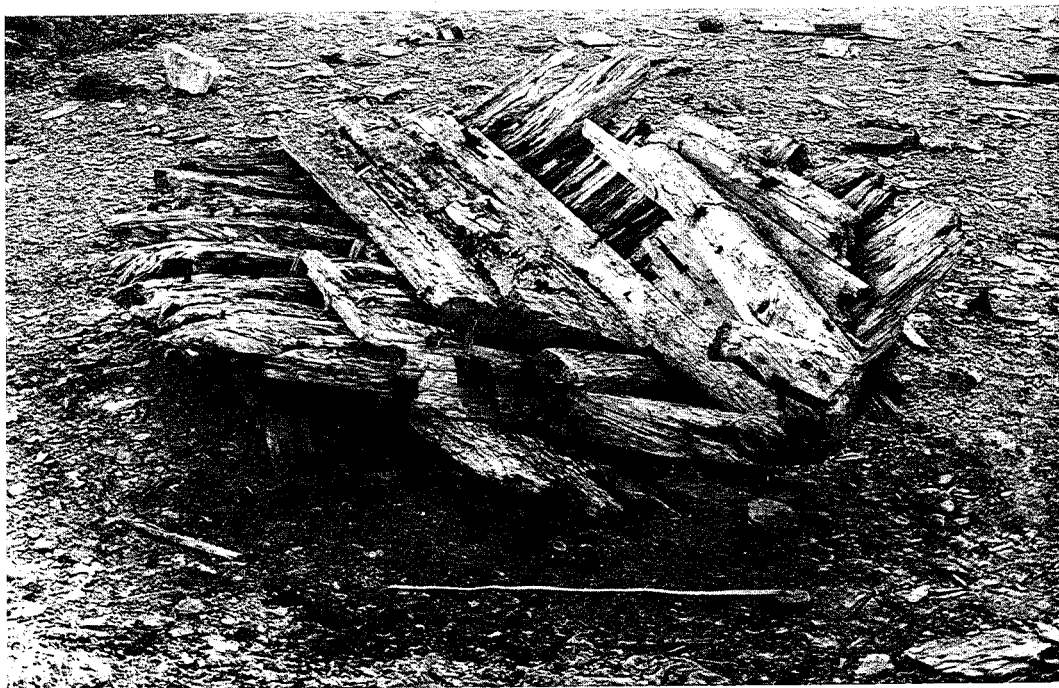


Рис. 18. Реконструкция корпуса большого поморского коча гругмангского типа (по: Старков и др., 2002, с.88)

А



Б

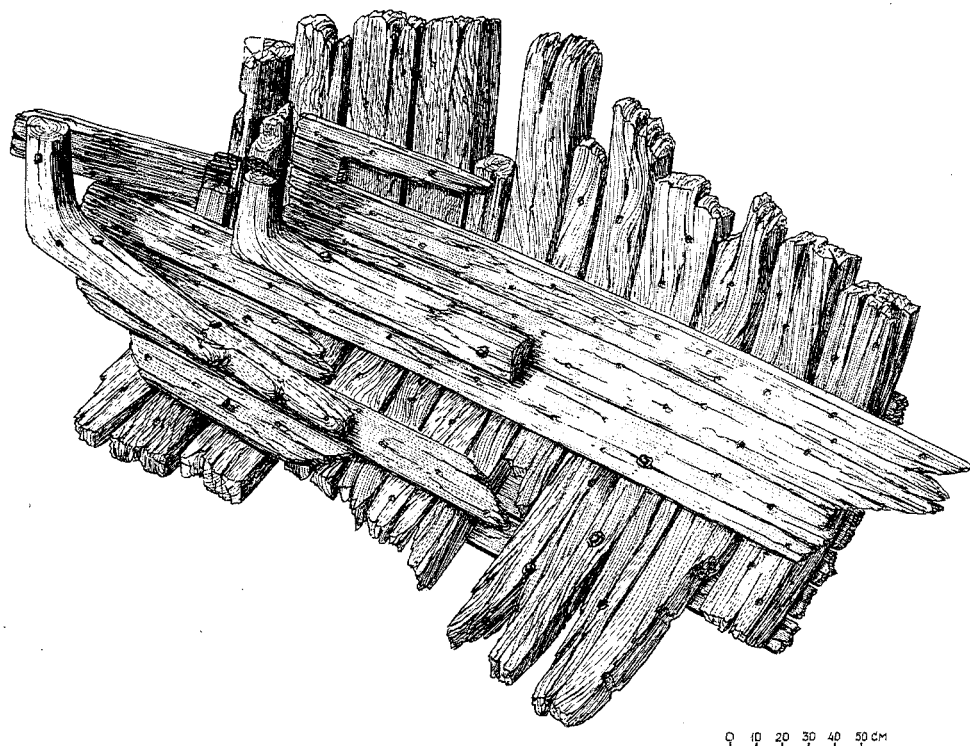


Рис. 19. Фрагмент борта поморского коча предположительно начала XIX в. (по: Дубровин и др, 2001, с.236)
 А – фото В.И. Завьялова. Б – рис. П.Ю. Черносвитова

ся, что главным признаком принадлежности судна к мореходным является его остро- или круглодонность, и не в коем случае – плоскодонность. Между тем, это достаточно поверхностное суждение. Остро- и круглодонность влияет только на две характеристики судна – его быстроходность и устойчивость по курсу при боковом ветре. Но недостатки плоскодонного судна по первой характеристике отчасти компенсируются плавной формой бортовых обводов – если это необходимо, а недостатки по второй – большими размерами руля или съемными фальшкилями (швертами). Как можно заметить по всем известным сегодня изображениям поморских судов и по остаткам рулей из шпицбергенских и мангазейских материалов, поморские мореходные суда как раз и отличались большими размерами рулей, смысл которых только что был объяснен.

Что же касается такой важнейшей характеристики судна, как остойчивость, то она у плоскодонных судов с сильным развалом бортов и большой шириной дна ничуть не меньше, чем у остродонных, что хорошо известно профессиональным кораблестроителям. Достаточно вспомнить поведение обыкновенного корыта на воде: оно практически непотопляемо до тех пор, пока его не зальет водой доверху. Единственный недостаток такого судна по сравнению с остродонным, правильно загруженным балластом – его валкость, но, в конечном счете, это тоже зависит от его загрузки.

Теперь обратимся к рассмотрению с позиций нашей исследовательской задачи материалов по позднему периоду поморского судостроения. Как отмечалось выше, он страдает теми же недостатками по отношению к предыдущему этапу существования поморской культуры, что и предыдущий – к новгородскому. Во-первых, между ними имеется изрядная временная лакуна; во-вторых, сам материал по судостроению всех трех периодов относится к разным функциональным классам, и потому его сопоставление страдает определенной некорректностью. Иначе говоря, нет возможности строго соблюдать «чистоту эксперимента». Правда, во втором случае эти недостатки проявляются в меньшей степени: этнографические и литературные материалы по поморскому судостроению XIX – начала XX вв. все-таки действительно относятся к собственно поморским, в отличие от предыдущей ситуации при сравнении новгородских и ранних поморских материалов.

Поскольку все необходимые в данном случае материалы подробно рассмотрены в работах (Белиенко, Брызгалов, 1990; Богославский, 1859; Боярский, 1886; Максимов, 1871; Данилевский, 1863; Мережковский, 1881; Мавродин, 1946, 1949, 1955; Смирнов, 1903; Марасинова, 1985; Коньков, 1975, 1979; Истомина, 1982; Яковлев, 1970), попытаемся сделать общие выводы из этого рассмотрения. Прежде всего, очевидно огромное разнообразие судов, изготавливаемых и используемых поморским населением как в самой беломорской акватории, так и на реках и озерах Русского Севера. На это указывает и обилие названий судов, и разнообразие их типоразмеров и конструктивных особенностей, встречающихся в их описании и в дожившем до современного исследования материале. Представляется, что это можно объяснить тремя главными причинами.

Во-первых, все поморские суда не являются прямыми потомками только какого-то одного типа судна, пришедшего с первой волной русской колонизации этого региона. Прежде всего потому, что этих волн было как минимум две – с новгородской стороны и с верхневолжской. На самом деле все было еще сложнее, поскольку приток населения на Русский Север продолжался в течение веков. Кроме того, на сложение некоторых типов малых поморских судов не могло не оказать влияние традиционное судостроение северного аборигенного населения, хотя,

как говорилось выше, скорее надо говорить о некоторых общих, традиционных для всего севера Восточной Европы и Скандинавии, судостроительных приемах, давших разветвленную «сеть» судостроительных традиций, в основном сводящихся к местным вариантам некоей базовой технологии. Кроме того, некоторые типы поморских судов совершенно явно являются потомками норвежских судов, приходивших в Беломорье еще во времена первичной колонизации этого региона североевропейским населением. Это описанная в работах (Боярский, 1886, с.185; Максимов, 1871, с.297; Мережковский, 1881, с.131; Овсянников, 1988, с.75) так называемая шняка (шнека) и, возможно, некоторые типы судов, близких шхунам (рис. 20).



Рис. 20. Поморская шняка (по: Мережковский, 1881, рис. А. Каразина)

Во-вторых, поморское судостроение по самой сути своей является *традиционным*. Никакие нововведения в эту отрасль производства, навязываемые государством со времен Петра Великого (ПСЗРИ, т.IV, с.183), не смогли до конца перестроить консервативную среду судостроителей Русского Севера. Единственное, чего добилось государство в этом направлении – это оттеснения традиционного беломорского судостроения от производства большемерных кораблей дальнего плавания. Здесь к XIX в. укоренилось производство «новоманерных» судов европейских типов, строящихся по стандартным (по меркам того времени, естественно) чертежам на крупных верфях. Все же остальные мелкие частные верфи – купеческие, крестьянские, монастырские – которых продолжало оставаться великое множество (Марасинова,

1985, с.265-266; Статистическое..., 1875), продолжали выпускать *традиционные* для каждой данной местности суда. Специально подчеркнем последнее обстоятельство: обширность территории, называемой Беломорьем и Русским Севером, большая протяженность путей между населенными пунктами, разбросанность сравнительно с другими странами европейского севера немногочисленного населения – все это формировало стремление к максимальной автономности каждого из «кустов» населенных пунктов, привязанных к какому-то одному местному центру. А поскольку, как подчеркивалось выше, население этой территории, особенно беломорское прибрежное, было сориентировано в своей хозяйственной деятельности в основном на использование акватории, оно нуждалось именно в автономном судовом обеспечении. И оно его получало – собственными усилиями, в каждой конкретной местности и, естественно, в традиции, передаваемой местными мастерами из поколения в поколение. Поэтому обилие местных вариантов исходно одного и того же судна выглядит закономерным результатом территориальной обособленности судостроительных «школ», имеющих формальную аналогию с биологическим эффектом изоляции отдельных популяций одного вида. Общая картина распределения локальных вариантов малых судов по различным участкам беломорского побережья представлена на рисунке 21.

Наконец, в-третьих, обилие местных вариантов мелких судов порождено еще и постепенно вырабатывающейся *адаптацией* каждого из судовых типов к местным условиям эксплуатации – как функциональным, так и гидрологическим. Этот важный момент был уже отмечен исследователями, описывавшими бытующие в разных местах Русского Севера конструкции судов (Богославский, 1859; Максимов, 1871; Данилевский, 1863; Смирнов, 1903, с.72-75; Статистическое..., 1875; Истомина, 1982).

И, разумеется, на всем облике судов и на основных технологических приемах их производства не мог не сказаться общий технологический уровень развития Русского Севера в целом и в конечном счете – всей России. Весь рассмотренный нами материал не мог не оставить общего впечатления о судостроении севера России как о чрезвычайно консервативной отрасли производства даже в начале XX в. Здесь сохранились такие способы изготовления малых судов, которые давно исчезли в других регионах России, кроме самых глухих сибирских ее районов.

Попытаемся теперь выявить прототипы отдельных, наиболее характерных, типов поздних поморских судов и тем самым проследить линии, по которым шло развитие традиционного поморского судостроения.

Понятно, что наиболее традиционными и потому архаичными можно считать суда с долбленой основой. К ним относятся тройник, стружок, осиновка и их локальные варианты. Они – либо простые долбленки, либо долбленки с набоями, как правило, шитые вицей. Как не раз говорилось выше, сложность исследовательской ситуации при рассмотрении судов такого типа состоит именно в том, что они имеют чрезвычайно древние корни и потому распространены во множестве почти неотличимых друг от друга вариантах на огромных территориях. Поэтому искать территорию происхождения исходного прототипа для них – дело абсолютно безнадежное. Даже если говорить о таких конкретных технологических приемах, как распаривание и разводка бортов долбленой основы или шитье набоев вицей, – территория поиска исходного для них прототипа почти не уменьшится. В данном случае это будет вся Европа. А, как можно убедиться из рассмотренных выше работ, состояние археологического материала по древнему судостроению таково, что никак не может сегодня помочь решить эту задачу.

С другой стороны, можно с большей определенностью говорить о «генетических потомках» набойной долбленки, каковыми, несомненно, являются лодки с широким долбленным килем

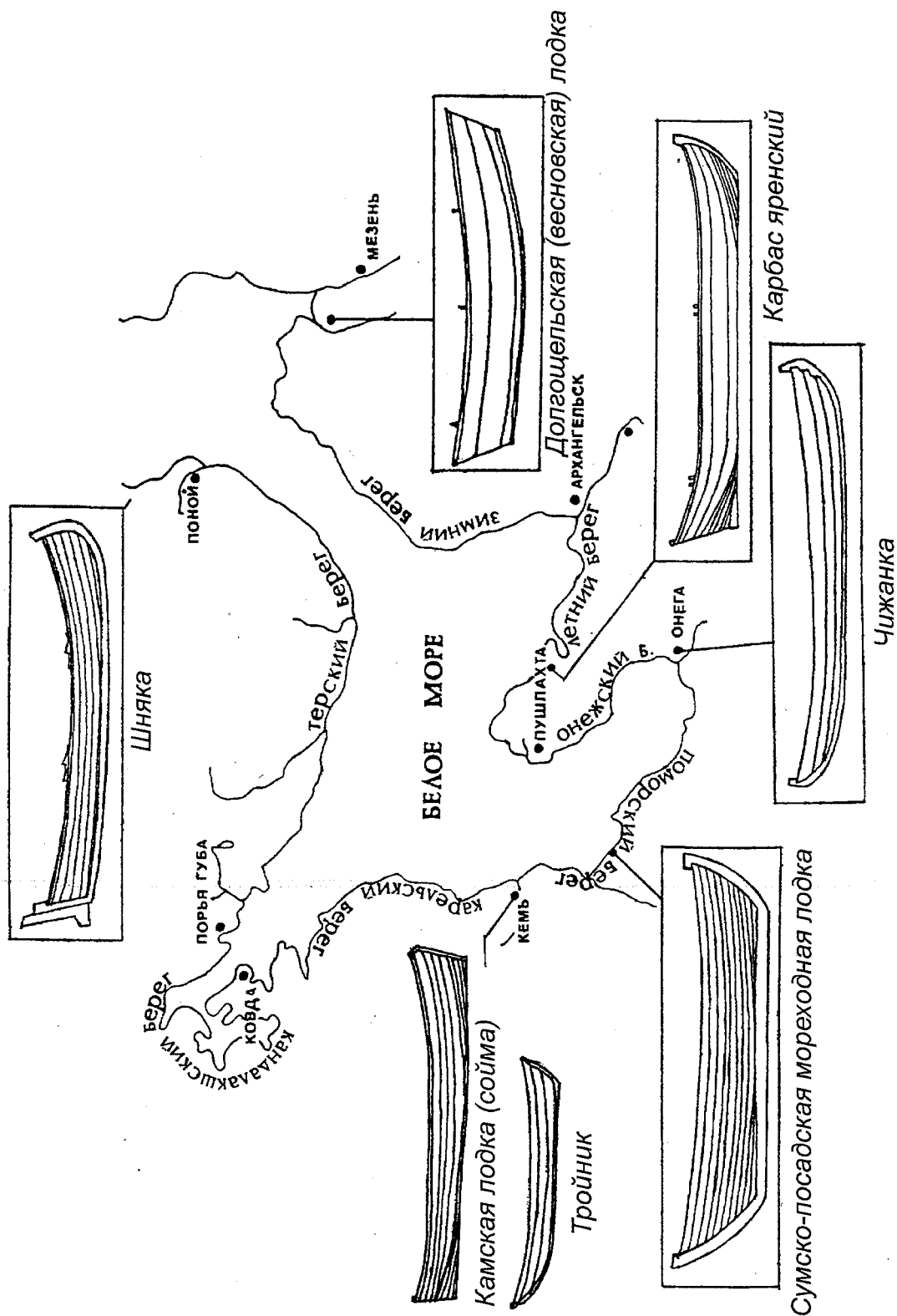


Рис. 21. Общая схема распределения локальных типов малых поморских судов по участкам беломорского побережья (по: Дубровин и др., 2001, с.343)

и шитыми дощатыми бортами. Разновидностей такого типа судов на Русском Севере еще больше, чем предыдущих, и они конструктивно разнообразней, в том числе габаритами и функциональным назначением. К ним относятся из числа описанных этнографами и путешественниками по Русскому Северу кедовская лодка, долгощельская, чижанка, лодка с Андозера, и даже некоторые виды карбасов – мезенский например. Некоторые из них имеют и другие традиционные для поморского судостроения черты, такие, как кокорные, круто поставленные штевни, широкие, тесаные топором доски бортовой обшивки, шитье вицей. Но главное, что роднит суда такого типа с древней традицией, – широкая долбленая днищевая доска-киль.

Необходимо отметить, что поздние саамские лодки, описанные этнографами, также в основе своей имеют широкий долбленный киль, роднящий их с поморскими судами, но не имеющих аналогов в их традиционных легких лодках, шитых из тонких досок. Можно предположить, что в данном случае имеет место русское влияние на местную аборигенную судостроительную традицию, хотя и необязательно: лодка этого типа была найдена в северной Норвегии (Christensen, 1977 p.44-47).

Возникает естественный вопрос: на какой территории и в какое время произошел переход от собственно долбленых набойных лодок к лодкам с долбленным днищем-килем? Представляется, что и на этот вопрос невозможно дать однозначный ответ при современном состоянии исторического материала. В принципе понятно, что судостроение, развиваемое в любом месте, может пройти через этот тип конструкции, как через нормальный «возрастной» этап на пути от набойной долбленки к чисто дощатому судну. Возможно, его надо рассматривать как упрощенный вариант блочных судов, которые, как говорилось выше, также являются эволюционно-переходной формой от набойной лодки к чистому дощанику. Понятно также, что скорость прохождения этого этапа зависит как минимум от двух причин. Во-первых, от актуальности спроса на большегрузные корабли: чем интенсивней этот спрос, тем больше стимулов для скорейшего перехода к чисто дощатым конструкциям, которые, как и любые вообще наборные конструкции, позволяют строить сооружения *каких угодно* размеров. Во-вторых, от общего развития технологической базы данной территории как таковой: чем быстрее на ней будет освоено продольное пиление стволов для серийного производства досок и прямоугольных брусьев, тем скорее отпадет надобность в индивидуально тесаных деталях судна.

Из сказанного вытекает следующее. Не нужно искать прототип поморских судов с долбленным днищем-килем где-то вне Русского Севера. Это определенная эволюционная ступень в развитии собственной судостроительной традиции, возникшая *конвергентно*. Именно поэтому данная конструктивная деталь входит в массу различных судов местного локального производства и самого разного функционального назначения: все они – ветви единого в своей основе прототипа. И если подобные конструкции имеются в Поморье даже на поздних этапах, то это является свидетельством чрезвычайно медленно развивающейся технологической базы данного региона.

Теперь рассмотрим еще одну генетическую линию развития поморского судостроения, к которой принадлежат дощатые суда. Как неоднократно говорилось выше, она не зародилась в Поморье, а была принесена туда с волнами русской колонизации и, скорее всего – уже в нескольких конструктивных вариантах. Об одном из этих вариантов уже говорилось: это барочно-ладейная и барочная конструкции, участвовавшие в формировании большого поморского коча. Но нельзя забывать, что наряду с ней существовала и традиция производства судов с профилированным дном и клинкерной обшивкой. Последняя, судя по археологическим материалам Старой Ладogi, распространяется по Руси именно из этого места (Сорокин, 1997, с.31,33,41; Назаренко, 1985, с.159,162; Носов, 1985, с.154; Рябинин, 1985, с.55-64). Интересна

она тем, что родилась в явной зоне контакта раннесредневековых славянской и скандинавской традиций – если вспомнить историю возникновения и жизни этого города – и породила круглодонные килевые суда, предназначенные и для морских плаваний. «Генетические потомки» именно этих последних известны на Ладожском озере под названием *ладожская сойма*. Это парусно-гребное килевое судно с клинкерной шитой вицей обшивкой, крепящейся к шпангоутам нагелями. Она существовала в нескольких вариантах и, судя по заметкам специалистов (Андреев, 1875, с.211-212; Шубин, 1927, с.253; Эш, 1895, с.61), была неплохо адаптирована к функциональным и локальным гидрологическим условиям эксплуатации.

Именно эта традиция, по-видимому, оказала сильное влияние на формирование некоторых видов поморских кочей с профилированным дном и принесла умение вообще изготавливать суда с клинкерной обшивкой. Сочетание же обеих традиций породило в Поморье всю массу разновидностей дощатых судов.

В позднем материале по северорусскому судостроению и среди дощатых судов прослеживается масса локальных вариантов. Представляется, что одной из интереснейших разновидностей последних можно считать всевозможные карбасы. Во-первых, потому, что из традиционных мелких судов они, как правило, самые крупные и в Беломорье используются для каботажного плавания. Во-вторых, они в основном служат грузовыми судами. Интересно же это потому, что в некотором смысле именно карбасы можно считать «генетическими потомками» поморского коча дальнего плавания, особенно грумантского его варианта. Чтобы убедиться в этом, достаточно почитать их описания и посмотреть рисунки к ним (Белиенко, Брызгалов, 1990; Богославский, 1859; Данилевский, 1863; Ильичев и др., 1991, с.136; Морозов, 1990, с.14). Изображенные там и поморский, и весновальный карбасы являются, в сущности, вариантами одной и той же конструкции, за которой стоит коч с уплощенным дном. Основные отличия первых от второго, как представляется, состоят в том, что, во-первых, у карбасов имеется ярко выраженный, а не плоский, как у коча, киль, во-вторых, у карбасов штевни абсолютно вертикальны, а у коча они имели некоторый наклон, наконец, в-третьих, у карбасов нет ярко выраженных надстроек на баке и юте, а на большинстве кочей они были. Таким образом, карбас выглядит как «выродившийся», упрощенный поморский коч времен героической эпохи освоения поморами арктического бассейна.

Еще одной «наследственной» чертой, оставшейся в позднем поморском судостроении от эпохи средневековья, является наличие на донной части многих лодок промыслового назначения одного или двух полозьев по одну или обе стороны от киля. Это вполне естественно, так как облегчает вытаскивание и перемещение по льду и снегу судов во время промыслов. Поэтому есть все основания считать эту конструктивную деталь *адаптивной*, закрепившейся на данном типе судов в результате отбора на удобство эксплуатации.

Теперь рассмотрим тип поморского судна, пришедший в Беломорье, по признанию всех исследователей, из региона с другой судостроительной традицией – скандинавской. Имеется в виду столь популярная в Беломорье шняка. Как говорилось во многих работах (Богославский, 1859, с.185; Максимов, 1871 с.297; Баринов, б/г, с.131; Овсянников, 1988, с.85), ее прототипом, по-видимому, является скандинавское быстроходное боевое судно, известное еще в средневековье под названием *шнека*. В Поморье шняка превратилась в промысловое парусно-гребное судно, точнее – целое семейство таковых, имеющих разные типоразмеры и, соответственно, количество мачт от одной до трех. Но некоторые «родовые черты» прототипа в них сохранились. Это суда удлинённых пропорций, килевые, круглодонные, низко сидящие в воде, с характерно изогнутой формой форштевня, с острыми носом и кормой, с плавно седловатым корпусом. Корпус шняки чрезвычайно похож на корпус норвежской *елы*, которая, по-видимо-

му, является потомком того же прототипа. Однако, судя по описаниям процесса строительства шняки (Богославский, 1859, с.185), последнее велось в сугубо старых поморских традициях: коренные штевни, максимальное использование естественных форм строительного леса, шитье обшивки вицей вплоть до XIX в. Таким образом, можно констатировать, что скандинавская шнека прошла процесс адаптации к русской судостроительной технологии, превратившись в итоге в *традиционное поморское судно*.

Как показывают материалы этнографических исследований, еще в конце XIX – начале XX вв. существовало множество вариантов дощатых судов, предназначенных для самых разных нужд северорусского населения. Судя по описаниям их остатков, обследованных в ходе этнографических наблюдений в Беломорье последних десяти лет, среди них есть суда, построенные как в чисто поморских традициях, так и в «общеевропейских». Но даже первые явно испытывают влияние эпохи: исчезла традиция шитья вицей, исчезло крепление нагелями, весь крепеж осуществляется железными гвоздями и скобами. Все это объяснимо: Русский Север постепенно, хотя и медленно перестает быть глухой окраиной России, но проникающий туда из центральных районов страны технический прогресс еще не вытеснил окончательно традиционные способы производства маломерных судов. Можно думать, что последние еще способны удовлетворять определенные хозяйственные нужды местного населения.

Представляется, что итогом данной главы должно быть краткое обобщение всего сказанного в виде предложенной в ее начале классификационно-эволюционной схемы, упорядочивающей весь рассмотренный материал по восьми пунктам. Ниже снова приводятся эти пункты, поскольку текстуально необходимо показать, до какой степени рассмотренный выше материал смог ответить на поставленные в этих пунктах исследовательские задачи. Итак:

1. Выявление наследственных (генетических) линий развития судостроения на территории Северной Руси и Русского Севера.

Виды плавсредств.

Плоты. Говорить о территории происхождения и о линиях развития невозможно, поскольку распространены повсеместно на Земле.

Долбленые лодки-однодеревки. Ситуация та же, что и с плотами. Конкретно на интересующих нас территориях имеются все варианты технологий изготовления, от простейших, выжженных и долбленых, до долбленок с разведенными бортами. Место зарождения технологий неопределимо, время – предположительно неолит.

Набойные лодки с долбленной основой. Ситуация та же, что и с долбленками. Являются эволюционным продолжением развития линии, идущей от простых долбленок. На исследуемых территориях имеются везде. Место зарождения технологии неопределимо. Время появления на наших территориях – не позже начала средневековья – по состоянию археологического материала на сегодня.

Блочные суда. Встречаются по всей Северной Европе от Нидерландов до Финляндии и Северной Руси. Являются эволюционным продолжением линии развития, идущей от простых долбленок. Могут рассматриваться как боковая ветвь, не давшая прямого долгоживущего потомства. Место и время зарождения технологии точно неопределимо, но не позже начала средневековья, в том числе и на территории новгородской Руси.

Дощатые суда. Место появления традиции – Средиземноморье. Время – не позднее раннего бронзового века. По-видимому, еще в бронзовом веке – распространение в охваченные

влиянием южноевропейских цивилизаций районы, в том числе северные регионы Европы. Для всего севера Европы можно говорить о двух сосуществующих главных типах: ладейном и барочном, а также о комбинированных вариантах из этих двух. Каждая из линий – результат адаптации к задачам жизнеобеспечения и условиям эксплуатации (см. ниже, п.3).

Отдельные технологические приемы.

Разведение бортов долбленок. Время и место появления этого приема неопределимы, но не позже раннего средневековья. Можно предположить, что его распространение по северу Европы идет с запада на восток. При этом на одной территории эта технология не вытесняет более примитивные, а сосуществует с ними.

Шитье частей корпуса плавсредства гибкими связями. Место и время первичного зарождения приема неопределимы. Очевидно, что появился вместе с хронологически первым из названных выше типом составного судна, и там же, где появился он. Распространен по всему северу Европы с использованием всех видов прочных и гибких материалов. Существуют местные предпочтения в использовании последних. В целом наблюдается определенная эволюция от использования для шитья минимально обработанных природных материалов к использованию веревок из разного волокнистого материала. Идет эволюция от шитья всех крепежных узлов в сборных судах к шитью определенной их части (см. ниже, п.4). Идет эволюция от шитья отдельными скрутками к шитью стежками, а от него – к шитью сплошным швом, хотя разные виды шитья могут встречаться в одной конструкции, причем каждый – в зависимости от конкретной технологической задачи. Шитье сплошным швом известно уже в Новгороде, но наиболее широко распространено в Поморье, в развитом средневековье.

Крепеж частей корпуса жесткими связями. Место и время первичного появления неопределимы. По-видимому, ненамного позже, чем крепеж гибкими связями. Наблюдается постепенное вытеснение гибкого шитья жестким крепежом, идущее по северу с запада на восток. В большинстве случаев наблюдается совмещение тех и других в одной конструкции, постепенно вытесняемое конструкциями с полностью жестким крепежом. Наблюдается также вытеснение деревянного жесткого крепежа металлическим. Для традиционного судостроения Русского Севера этот процесс не закончился даже в XX в. Практически однозначно связан с развитием в каждом регионе, где он внедряется, массового производства стандартизованных металлических (в основном железных) крепежных изделий. По сравнению с деревянным крепежом дает огромное преимущество в скорости сборки судна, особенно его обшивки.

Клинкерная обшивка. Известна на самых ранних дощатых судах севера Европы (например судно из Хьортшпринга (Дания), IV в. до н.э.). В дальнейшем распространяется по северорусским территориям с эпохи раннего средневековья и сохраняется до наших дней в конструкции малых судов.

Обшивка встык (вгладь). Известна всюду, где и клинкерная обшивка. Становится доминирующей на определенного типа судах – в основном транспортных, тяжелых, тихоходных, с большим водоизмещением, т.е. с простейшими гидродинамическими формами.

2. Выявление изменчивости судостроительной традиции на исследуемой территории.

На территории Северной Руси, представленной археологическими материалами Старой Ладogi и Новгорода, фиксируются три основных типа судов: мелкие долбленые – простые и набойные: дощатые – ладейного типа; а также барочного и барочно-ладейного типов с преобладанием последних. Несмотря на то, что культурный слой этих памятников в совокупности

охватывает период с VIII по XV вв., нельзя сказать, что заметна какая-то радикальная эволюция каждого из этих типов судов. Правда, есть следы усовершенствования конструкции барочных и барочно-ладейных судов в Новгороде в XIII–XV вв.: растут их габариты, появляются трапецевидные, выдолбленные изнутри днищевые доски, внедряется ластовое уплотнение швов. Представляется, однако, что в основном каждый из этих типов был оптимален для существующей в этот период системы жизнеобеспечения местного населения.

«Потомками» средневековой судостроительной традиции северо-запада Руси можно считать семейство ладожских и ильменских сойм, каждый вид которых является вариантом ранних судов ладейного типа.

На территории Русского Севера, представленной археологическими материалами Мангазеи и Шпицбергена, а также этнографическими и письменными материалами, охвачен период с XVI по начало XX в. Его начало приходится на расцвет поморской деятельности по освоению арктического бассейна от западного Баренцевоморья до устья Енисея и сопровождается всплеском строительства крупных мореходных судов – кочей. Их конструкция – симбиоз конструкции ладейной с клинкерной обшивкой и барочной с плоским дном. С прекращением дальних поморских экспедиций и вытеснением традиционных морских судов строительством государственных «новоманерных» кораблей коч «деградирует» (вырождается) и переходит в разного рода карбасы.

Наряду с ними существуют поморские суда промыслового назначения, являющиеся потомками скандинавского боевого судна шнеки. Эволюция последней шла в сторону упрощения и огрубления конструкции.

Кроме того, на всей территории российского севера сохраняются до XX в. разновидности малых судов, которые можно считать потомками набойных долбленок, эволюционировавших к лодкам с широким долбленным дном-килем и шитыми в несколько поясов бортами.

На исследуемых территориях наблюдается также эволюция крепежа судовых узлов от сочетания гибкого и жесткого нагельного к крепежу железными гвоздями, причем последние эволюционируют от специальных кованых к обычным заводским.

В целом эволюция традиционного судостроения идет по пути адаптации к местным условиям небольшого количества исходных прототипов.

3. Выявление факторов отбора и закрепления на определенной территории определенных типов судовых конструкций.

Таковыми факторами отбора всегда являлись запросы системы жизнеобеспечения во всем их разнообразии. К ним относятся и необходимость судового обеспечения разных видов водных – речных и морских – промыслов, и коммуникативных связей – т.е. перемещения людей и грузов по разным водным бассейнам, и необходимость приспособляться к плаванию в акваториях с разным ветровым и волновым режимом и причаливаться к берегам разной геоморфологической структуры. Все это требует разных типов судов и потому «отбирает» оптимальную для выполнения определенной задачи конструкцию судна из числа потенциально возможных. Кроме того, требуемый для выполнения определенных задач тип судна мог быть построен только на реально существующей технологической базе, которая сама является частью системы жизнеобеспечения, и потому также является фактором отбора, который «выбравывает» конструкции судов, потенциально пригодные для выполнения каких-то задач, но невозпроизводимые на данном уровне развития региональных технологий. Сочетание этих факторов и выработало то разнообразие судов, которое представлено в рассмотренном в данной главе материале.

4. Выявление дивергенции некогда исходных типов судов.

Приведенный выше материал дает несколько очевидных примеров такой дивергенции. Представляется, что она (как процесс распада протоформы на ряд «потомственных» линий) порождена в каждом из перечисленных ниже случаев одними и теми же причинами: необходимостью соответствия каждой из линий определенному функциональному назначению, и локальными гидрологическими условиями эксплуатации. К примерам этого явления можно отнести:

- Распад прототипа ладожской соймы, каковым предположительно можно считать какой-то из видов круглодонных килеватых судов, бытовавших (и, возможно, строившихся) в Старой Ладоге, на ряд типоразмеров самой соймы.
- Распад единого прототипа поморской шняки – скандинавской *шнеки* – на ряд типоразмеров шняки.
- Распад единого прототипа поморских карбасов – поморского коча – на ряд типоразмеров самих карбасов.
- Распад единого прототипа лодки с долбленным днищем-килем на ряд типоразмеров.

5. Выявление конвергентных форм судов в различных судостроительных традициях.

Представляется, что это – наиболее трудная исследовательская задача. Как говорилось неоднократно, неизвестно, возникли ли все долбленные типы судов конвергентно или дивергентно. И это касается всех их вариантов вплоть до набойных однодеревов. Это же касается и дощатых судов: нужно ли считать все главные их типы конвергентно сложившимися или дивергентно разошедшимися от единого прототипа.

Но есть примеры почти явной конвергентности.

- За каждой из разновидностей поморских морских кочей стоит свой прототип судна.
- За некоторыми из видов карбасов стоят разные прототипы, например за поморским и за моржевецким.
- Шитье гибкими связями, судя по разнообразию применяемых частных технологий и особенно – материалов, развивалось конвергентно.

6. Появление метисных конструкций.

Наиболее очевидные примеры:

- Ластовое уплотнение швов в северорусском судостроении. Технология привнесена из северогерманского региона.
- Применение в качестве конопатки клинкерной обшивки просмоленной шерстяной ткани. Привнесено в строительство поморских кочей из Норвегии.
- Применение в качестве жесткого судового крепежа железных гвоздей. Привнесено в северорусское судостроение из западных традиций.
- Привнесение формы судна из скандинавской судостроительной традиции в поморское судостроение. Шнека – типологический прототип шняки, однако последняя *технологически* – типично поморское судно.

7. Определение места и времени появления метисных конструкций и причины их развития или исчезновения.

- Ластовое уплотнение швов привнесено еще в древний Новгород, и с тех пор прижилось на всем севере России. Явный пример удачной, поддерживаемой отбором на живучесть мети-

сации. Просуществовало в традиционном деревянном речном и озерном судостроении до середины XX в.

- Конопатка клинкера просмоленной шерстяной тканью обнаружена на остатках шпицбергенских кочей. Следовательно, привнесена в Поморье не позднее начала XVIII в. С прекращением дальних поморских плаваний следы ее исчезают. В Поморье практикуется конопатка просмоленным мхом. Логично предположить, что привнесение этой технологии порождено поморско-северонорвежскими постоянными контактами, сложившимися ко второй половине XVIII в. С ослаблением последних отпала и привнесенная технология.

- Переход на железный крепеж – эпохальное явление, и продиктовано поднятием общего технологического уровня производства. И если сама технология пришла на Русский Север с запада, то закрепилась она только потому, что к этому времени у нас уже наладилось серийное производство железных крепежных изделий. Переход к крепежу круглыми гвоздями – закономерный этап повсеместного распространения в России продукции промышленного производства.

- Закрепление в Поморье привнесенной еще в средние века формы судна продиктовано, по-видимому, ее оптимальностью для данных условий эксплуатации. С тех пор и до начала XX в. мало что изменилось как в этих условиях, так и в сугубо местной технологии их производства. Именно этим и объясняется долгоживучесть этой метисной конструкции.

8. Выявление судов с резко отличными конструктивными особенностями как пример способности судостроительной традиции к остроадаптивной реакции на экстремальные условия эксплуатации.

Имеющиеся материалы дают только один яркий пример появления такой неординарной конструкции. Это – найденный на Шпицбергене фрагмент «деревянного ледокола», подробно описанный в работах (Старков, Черносвитов, 1990; Черносвитов, 1990б, в). Но не исключено, что на самом деле создание специальной конструкции коча, предназначенного для «хождения на Грумант», тоже в свое время было важной и разом прижившейся новацией: ведь она объединяла в себе несколько разнородных по происхождению черт. Это, с одной стороны – клинкерная обшивка, исходно присущая судам ладейного типа, с другой стороны – плоское дно, присущее судам барочного типа, с третьей стороны – три киля (точнее, киль и два фальшкиля – полоза) на плоском дне, не прослеживаемые ни на одной более ранней конструкции судов. Так что, возможно, о грумантском коче тоже надо говорить как о *метисной* конструкции, возникшей как *остроадаптивная реакция* на запросы системы жизнеобеспечения и специфические условия плавания.

Теперь пора напомнить, что этот раздел назван «Обеспечение водных промыслов и путей сообщения. Средства сообщения», что соответствует задаче, ради решения которой и было предпринято данное исследование. Спрашивается, свидетельствуют ли рассмотренные в данной главе материалы, что судостроение Северной Руси и Русского Севера является неотъемлемой частью системы жизнеобеспечения как *адаптивной* системы, обеспечивающей «внутри» нее важнейшие для ее существования функции? На наш взгляд, безусловно. Напомним, что Новгород Великий был политическим и экономическим центром огромной территории, связанной с ним, в первую очередь, сетью речных коммуникаций. Кроме того, он являлся также крупнейшим центром как внутренней, так и международной торговли, расположенным в узловой точке важнейших водных торговых путей с юга Европы и Средней Азии на Балтику. И именно поэтому представить себе историю его становления в том качестве, в котором он вошел в историю Руси, без становления собственного судового дела просто невозможно.

Представленные в рассмотренных нами работах археологические материалы по новгородскому судостроению показывают, что оно было вполне специфическим по типу строящихся в городе судов – *оптимальным* для решения стоящих перед ним судоходных задач, т.е. задач *жизнеобеспечивающих*. И, по-видимому, с ними справлялись, строя в первую очередь барочно-ладейные суда, *оптимально* приспособленные для перевоза грузов по рекам и озерам северо-запада Руси. Из Новгорода нельзя было выйти в море напрямую на большегрузном морском судне ладейного типа, и их здесь не строили – за ненадобностью*. Это обстоятельство прекрасно иллюстрирует новгородское судостроение именно как важную часть системы жизнеобеспечения данного города – мощного политического, ремесленного и торгового центра обширных земель, стоявшего в точке пересечения громадных по протяженности и важности путей средневековой торговли.

С другой стороны, Старая Ладога – старший по времени становления «собрат» Новгорода. Но этот город стоит на выходе в два открытых водных бассейна – морской и озерный, а требования системы жизнеобеспечения к судостроению – те же, что и в Новгороде: оно должно быть адекватно задачам, стоящим перед Ладогой как перед единственным морским транзитным портом Новгородской земли. В результате, одним из главных судовых типов в Ладоге становятся, наряду с речными барочно-ладейными плавсредствами, суда ладейного типа, в том числе и их мореходные разновидности.

В еще большей степени сказанное выше относится к судостроению, развивавшемуся на территории Русского Севера. Его речная сеть в сочетании с системой волоков, начавшей складываться еще с XII–XIII вв. и объединявшей волжскую и балтскую речные системы с беломорской, была той коммуникативной системой, которая, собственно, и легла в основу системы расселения в этом регионе пришлого русского населения, а в дальнейшем продолжала связывать его с Русью – «метрополией», не давая северорусской культуре стать изолятом (Макаров, 1997). В течение долгих веков она же оставалась главной транспортной сетью этого региона. Она же, в сочетании с озерной системой и беломорской акваторией, оставалась и главной поставщицей основных биоресурсов для местного населения. А исторически несколько позже акватория Белого и Баренцева морей сделалась поставщицей главных продуктов, вывозимых поморским населением на общероссийский рынок – вяленой и соленой рыбы, ворвани, моржового клыка, а также транспортной магистралью для вывоза сибирской пушнины (через Мангазею). Совершенно очевидно, что ничего этого не было бы без развития собственного судостроения, которое в данном случае нужно рассматривать не просто как часть системы жизнеобеспечения, а как его опорную материальную базу. И она формируется именно в этом качестве. Ее затянувшаяся в историческом времени архаичность форм и технологий в исследовательском плане сыграла положительную роль, дав нам возможность при сравнительно бедном материале отыскать все же исходные для данной территории судостроительные приемы и проследить хотя бы в общих чертах пути их развития. Проведенное в данном разделе рассмотрение северорусских материалов показало оптимальную для своего места и времени приспособленность поморского судостроения для всех видов деятельности на акваториях Русского Севера, на всех этапах становления местного территориального хозяйствования.

Более того, именно архаичность судостроительных приемов поморского населения показала, что система жизнеобеспечения социума способна выйти на оптимальный для его суще-

* Дощатые суда ладейного типа, археологически прослеженные в Новгороде и на Рюриковом городище в первую очередь по находкам железных заклепок, носили явно вспомогательный характер и были, судя по всему, небольшими и предназначенными для озерной (оз. Ильмень) и речной эксплуатации.

ствования уровень даже на примитивнейшей технологической базе, без заимствованных со стороны новаций. Естественно, когда данный социум на определенном этапе истории окажется втянутым в какую-то крупную социальную систему, то главные, прочно освоенные ею технологии рано или поздно потеснят местные архаичные — в той степени, в которой это будет необходимо системе жизнеобеспечения большой социальной организации. И это видно на примере судостроения Беломорья: крупный флот дальнего плавания в послепетровское время перестает быть продуктом внутреннего поморского производства, создававшегося «под себя». Он начинает строиться по принятой *государственной* технологии, обеспечивая *государственные* интересы. Но пока старая система жизнеобеспечения поморского социума в главных своих чертах остается старой — сохраняются и главные судостроительные традиции, *на которых она и держится!* Именно это, на наш взгляд, и доказывают приведенные в данной главе аргументы, опирающиеся на большой эмпирический материал.

Глава 2.2

СИСТЕМА РАССЕЛЕНИЯ КАК ПРОЦЕСС ОСВОЕНИЯ ТЕРРИТОРИИ

Э.Л. Базарова

2.2.1. Архитектура как адаптивный механизм организации пространства жизни Русского Севера

Т.М. Дридзе и Э.А. Орлова выделяют следующие сферы жизнедеятельности людей в современном обществе, которые способствуют воспроизведению существования как общества, так и личности:

1. Организация материальных и социальных основ жизнеобеспечения, которая включает труд в домашнем хозяйстве и на производстве, деятельность, связанную с приобретением товаров и услуг.
2. Организация процессов социализации, включающей приобретение знаний об устройстве мира, профессиональную подготовку, общественную активность, любительские занятия, физкультуру и спорт.
3. Социальная коммуникация, включающая профессиональное (формальное) взаимодействие, неформальное (в том числе дружеское) общение, семейные отношения, получение информации через средства массовой коммуникации, путешествия, передвижения внутри населенного пункта.
4. Восстановление энергетических затрат, требующее потребления пищи, соблюдения личной гигиены, пассивного отдыха, сна (Дридзе, Орлова, 1995, с.50-51).

Содержание перечисленных сфер жизнедеятельности в основных своих параметрах аналогично существовавшим в человеческих сообществах на протяжении всей более ранней истории их существования. Нашему времени соответствуют лишь термины «труд на производстве» и «физкультура и спорт», выделившиеся в специализированные занятия современного человека. Прочие же разделы типологической схемы не изменились.

Нетрудно убедиться, что эта схема напрямую перекликается с главными положениями настоящей работы, изложенными в теоретической модели культуры. Так, пункты 1 и 4 схемы Т.М. Дридзе и Э.А. Орловой соответствуют функционированию блока «система жизнеобеспечения» нашей модели, пункт 2 может трактоваться как *способы поддержания и пополнения «картины Мира» культуры данного социума*, а пункт 3 является *коммуникативными связями*, обеспечивающими функционирование социума с его культурой как целостной системы.

Совокупность сфер жизнедеятельности со средой, в которой они осуществляются, образуют структуру, именуемую «образ жизни». Она достаточно устойчива во времени (Дридзе, Орлова, 1995, с.51), Составляющая этой структуры, связанная со средой, является, в частности, областью регулирования средствами архитектуры.

У. Эко относит архитектуру к виду массовой коммуникации благодаря формированию системы риторических правил, способствующих регулированию жизни в искусственно создаваемой среде. Функцией архитектуры является предоставление потребителю ожидаемых решений, но с признаками новизны и неожиданности. Спецификой архитектуры как вида деятельности служит ее обращенность к запросам (потребностям) различных групп наряду с определенным «навязыванием» предлагаемой модели организации пространства. Оба эти признака характерны для массовой культуры. Кроме того, архитектура, по преимуществу, «потребляется» как массовая культура, то есть без напряженного внимания, благоговения перед производением, уважения к авторскому замыслу (Эко, 1998, с.236).

Такая трактовка объясняет распространенное пренебрежение к сооружениям исторических поселений, ценность которых понятна специалисту, но не внятна для обывателя. В результате, сообщаемый производением архитектуры текст может быть прочитан иначе, чем задумывался изначально. Примеры можно найти повсеместно: в большом доме северного крестьянина в XX в. могла быть размещена школа или иное государственное учреждение. Многие постройки оказались заброшены в связи с проводившейся в 1970-е годы кампанией по ликвидации «неперспективных» населенных мест. Облик селений сильно изменился из-за утраты в течение XX столетия церквей. В конце XX в. вернулось положение, по которому архитектура принадлежит миру товаров. Теперь судьба архитектурных сооружений зависит от технологических аспектов (создания новых объектов или эксплуатации ранее созданных), а также от экономических требований рынка. У. Эко, рассуждая о современной архитектуре, утверждает, что архитектурное «сообщение» обладает признаками максимального принуждения в своем прочтении, но и максимальной безответственностью в его трактовке: Архитектурные стили быстро стареют и могут менять свои значения, как мода, шлягеры (там же, с.236). Эти характеристики прослеживаются и в истории архитектуры Русского Севера, где столетиями сочетались консервативность в выборе приемов, технологий, композиции плана или объема сооружения с восприимчивостью к влияниям иной культуры, городской или иноэтничной.

У. Эко выделяет два архитектурных дискурса: *побудительный* и *психологический*. *Побудительный* дискурс основывается на устойчивых предпосылках, обусловленных структурой потребностей социума; он связывает общепринятые «аргументы» – приемы удовлетворения потребностей, и побуждает к определенному типу консенсуса по принципу: «согласен организовать пространство проживания по предлагаемым рекомендациям, поскольку формы понятны, пример убеждает, а условия проживания будут удобнее, комфортабельнее.» *Психологический* дискурс включает внушение (наильно, настойчиво) необходимости следовать предлагаемым моделям организации пространства; с другой стороны, предполагается, что архитектор поступает двояко: и разрабатывает соответствующие потребностям функции организуемого пространства и одновременно «навязывает» соответствующие функции (там же, с.236).

Эти рассуждения вполне приложимы к исследованию роли архитектурной деятельности в процессе формирования облика культурного ландшафта Русского Севера, как составляющих его ансамблей, так и отдельных сооружений. В роли коллективного архитектора выступал народ, владеющий приемами деревянного зодчества, доведенного до уровня искусства и в образной, и в технологической сферах творчества. Известно, однако, что бытующая фраза о

способности любого крестьянина срубить избу – метафора. Как и во всякой деятельности, требующей профессионализма, существовала специализация и в области строительства. Те постройки, которые и сегодня способны вызвать восхищение, возведены подлинными мастерами своего дела, обладающими высоким уровнем профессиональной подготовки. Эти произведения производили сильное впечатление и на предшествующие поколения, на что указывает, например, К.П. Гемп (1984, с.233). Особенно показателен в этом отношении ее рассказ о старой женщине, мечтающей перед смертью посетить родное село только для того, чтобы еще раз увидеть деревянную церковь и ряжевый мост, сооруженные мастером Петром.

У. Эко определяет социальные функции архитектуры следующим образом: архитектура соответствует запросам общества, критикует его образ жизни и всегда привносит что-то новое. Она является одновременно и идеологией проживания, и отлаженным механизмом для проживания (Эко, 1998, с.238).

Архитектура проявляется двояко: она означает саму себя как искусство, но, с другой стороны, информирует о функциях, которые она означает и осуществляет, а также о способе, которым эти функции денотируются и осуществляются. Это ярко представлено, например, в ансамбле северорусского села с его активно выраженной доминантой – церковным ансамблем, находящимся в сложных пространственных отношениях с системой искусственно созданных пространств селения.

Архитектура придает форму системе социальных связей, формам совместного проживания, то есть тому, что архитектуре не принадлежит. Она лишь обнаруживает систему отношений – код, систему функций, которые будут разработаны и означены средствами архитектуры (там же, с.244).

Последовательность выявления системы социальных отношений и их перекодирования архитектурой следующая: культурная антропология выявляет код языка сообщества в соотношении с более общим кодом, заведующим всеми лингвистическими структурами разных языков; изучает отношения родства в сообществе, редуцируя их к более общему коду отношений родства в любом сообществе; определяет структуру селения, в котором живет изучаемое сообщество, выявляя код поселения. Затем приведенные в соответствие формы языка, родственных связей и расположения жилищ сводятся в одну структуру, которая определяет их и унифицирует одновременно (там же, с.244). В реальных условиях сама организация жизнедеятельности социума выполняет аналогичные функции соотношения разнородных характеристик единого социального организма, способствуя интеграции или дифференциации в нем отдельных групп с разняющимися характеристиками.

Деятельность архитектора (а выше уже указывалось на то, что даже при отсутствии персонафицируемой фигуры, выполняющей функции архитектора, организация среды обитания в народной архитектуре носит характер профессиональной проектной деятельности, при которой в роли коллективного автора выступает сообщество людей, формирующих свою среду обитания) должна удовлетворять, по мнению У. Эко, трем регулятивным моделям:

- нормам совместного проживания, регулирующим данное сообщество;
- господствующим в обществе нормам социальной жизни;
- нормам строительства объектов, обеспечивающим традиционные формы жизни (там же, с.244).

При этом воспроизводится типологический культурный код, действующий в сообществе наряду с соответствующими лексикодами. В приложении к архитектурной составляющей культурной среды к коду можно отнести северорусский тип жилища, а к лексикоду – его типологические вариации, зависящие от региональных или локальных культурных особенностей. При

этом доминирует все же норма общего кода, регуляция содержания которого лежит вне сферы собственно архитектуры.

Инновации в жилом строительстве на Севере, внедрявшиеся в течение XX в., сопровождались отступлениями от традиционных форм организации пространства деревянного жилого дома. Они «выразились в сокращении хозяйственного блока, вызванном изменением уклада жизни, уходом от модели ведения натурального хозяйства, во введении в структуру жилого комплекса новых функциональных элементов, таких, как гараж, мастерская. Сказывается и разрушение в течение XX столетия традиции проживания большой семьей. И все же традиционный деревянный жилой дом по-прежнему популярен у населения по ряду позиций: он считается экологичным, обладающим индивидуальным обликом, удобным для жизни. Многими ценится продолжительная история дома» (Гришина, 1998). Изменения, демонстрирующие процесс адаптации к условиям современной жизни, касаются вторичных признаков, соотносимых с лексикодами. Так, вводится газовая плита, которой пользуются наряду с традиционной печью, интерьер наполняется атрибутами современной культуры – аудиовизуальной техникой, велосипедом, предметами массового искусства и т.д.

Т.А. Нечаева отметила динамику в тенденции размещения жилой камеры по отношению к поверхности земли: чем ближе к северу, тем она выше поднята над уровнем земли (Нечаева, 1988). Это обусловлено природными факторами: промерзанием грунта основания, обильными паводками на прибрежных участках, где преимущественно размещается жилая застройка, сильной заболоченностью большинства северных территорий – следом, оставленным ледником. Если в южных районах европейской части России можно пользоваться конструкцией полуземлянки, то в условиях Севера природные факторы заставляют поднимать функционально важное ядро постройки над землей с помощью дополнительной клетки или устройства свайных конструкций (рис.22). Варьирование конструктивных решений ведется в рамках базового кода (жилая камера защищена от промерзания или подтопления) и осуществляется за счет введения новационных решений в конструкциях, форме сооружения. В случае несоответствия его запросам новый вариант принимается сообществом и может изменить привычки сообщества в случае наиболее удачного решения адаптационных задач.

Архитектурные приемы организации пространства (коды) прослеживаются ниже на примере основных типов пространств, сформированных жизнедеятельностью человека, сообществ людей. Это культурные ландшафты, система расселения и ее элементы – селения и их группы, дом.

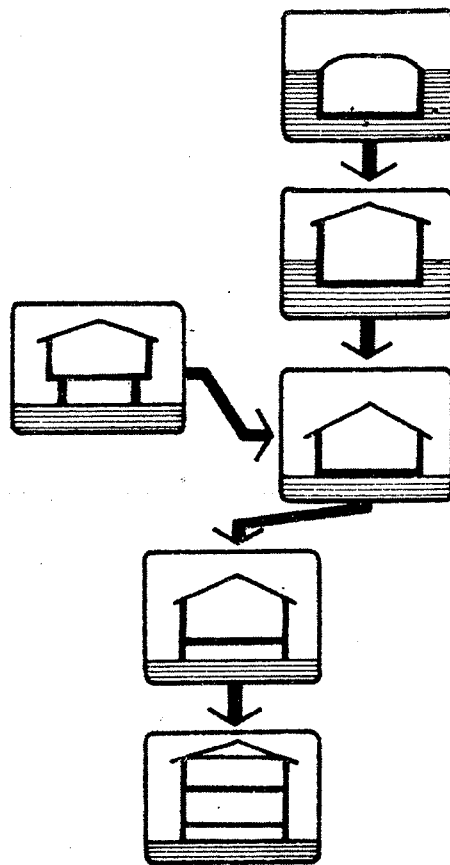


Рис. 22. Тенденция «вертикального» развития жилища обских финно-угров (по: Нечаева, 1988, с.41, рис.1)

2.2.2. Культурные ландшафты

Формирование и современное состояние

При реконструкции картины мира осваивавшего Север славянского населения важно учитывать, что поморская система расселения напрямую связана с главной составляющей поморской системы жизнеобеспечения – морскими и речными промыслами. Иначе говоря, поморская культура с точки зрения своей энергообеспечивающей базы является одной из форм исторически архаичного *потребляющего типа хозяйства*. А раз так, то в рамках типологии культур, широко используемой многими исследователями (историками, культурологами, этнологами), эта культура должна была бы попасть в *хозяйственно-культурный тип* (ХКТ – общепринятая аббревиатура) «примитивных» культур уровня охотников-рыболовов-собирателей и адекватно описываться в *целом* характеристиками, соответствующими данному ХКТ.

Парадоксальность ситуации, однако, заключается в том, что к русской поморской культуре эти характеристики практически ни в чем не приложимы, кроме чисто формального критерия: носители этой культуры ведут *потребляющий* тип хозяйства! Во всем же остальном – что аргументированно доказано ниже – это несколько архаизированный вариант традиционной русской культуры, *оптимально адаптированной* к выживанию социума – ее носителя – к условиям жизни в «непашенной» географической зоне и даже сформировавшей своей деятельностью в ней своеобразный регион под названием *Русский Север*.

Итак, Русский Север – уже не первое столетие устойчивое словосочетание для носителя 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 многоэтничном регионе, славянского типа культуры.

Культура Русского Севера – понятие, обретшее форму своего рода формулы. Оно вызывает целый ряд устойчивых ассоциаций – обширные просторы вод, лесов, болот, полей, своеобразная народная архитектура, отражающая приемы приспособления образа жизни к суровому климату, сохраняющиеся в этих местах поныне народное искусство, ремесло, фольклор, местный говор. В этом ряду образ ландшафта занимает ведущую позицию, что отражает его роль в решении главных в условиях Севера проблем жизнеобеспечения.

Человек как часть природной системы взаимодействует с нею, вырабатывая различные формы культуры, направленные на создание комфортной среды обитания. Культуру в этом случае можно рассматривать через призму понятия «образ жизни». В процессе освоения естественного окружения образовались основные виды антропогенных ландшафтов, характеристики которых зависят от сформировавшихся в процессе приспособления к природным условиям видов жизнедеятельности. Э. Реклю в предисловии к изданию книги Л. Мечникова «Цивилизация и великие исторические реки» отмечал, что «главную причину и характер социальных учреждений и цивилизации мы не должны искать всецело только во влиянии окружающей среды; характер цивилизации и социального строя зависит главным образом от того способа приспособления к условиям окружающей среды, который практикует данный народ» (Мечников, 1995, с.227).

Освоенные ландшафты Севера являются *культурными ландшафтами*, своего рода проекцией проявления различных сфер культуры на преобразуемую природную среду.

В культурном ландшафте (даже в случае образования акультурных форм, представленных территориями с элементами, деградировавшими в результате хозяйственной деятельности, которая осуществляется без учета природных закономерностей и задач поддержания природной системы в равновесном состоянии) отражаются все аспекты распространяющейся на определенной территории культуры.

Ландшафт как среда обитания (по определению Л.Н. Гумилева (1990), «кормящий», «вмещающий» ландшафт этносов) преобразуется в соответствии с господствующими в различные периоды истории у носителей культуры представлениями, идеями, намерениями, связанными с реализацией обусловленных жизненными потребностями видов деятельности, т.е. с тем, что современными исследователями называется «картиной Мира». Ландшафт формируется по выработанным поколениями технологиям функциональной и пространственной организации территории с использованием системы знаков и символов. Знаками, маркирующими пространство в соответствии с господствующим в некоторый временной отрезок типом культуры, является, в частности, система расселения, застройка поселений и отдельные сооружения, предназначенные для удовлетворения социальнозначимого спектра потребностей человека (в защите от неблагоприятной внешней среды: природной, этнической, социальной, в получении пищи, условий для восстановления физических сил, в условиях для организации различных видов творческой деятельности, обучения и т.д.). Созданная искусственно среда обитания, в свою очередь, регламентирует и нормирует поведение людей, их представления и деятельность.

П.Н. Милюков писал: «Если сопоставление ряда национальных процессов вскрывает сходные черты, закономерно повторяющиеся в их эволюции, то изучение условий окружающей среды, в которой неизбежно протекает каждый данный процесс, объясняет, так же закономерно, его своеобразие» (Милюков, 1993, с.52). И далее он замечает, что «закономерность социологического ряда сама по себе указывает лишь на тенденцию, которая неизбежно осуществится, когда для ее осуществления дана будет подходящая среда» (там же, с.53). Важно также его наблюдение о том, что «среда не есть мертвая рамка, в которой развиваются формы социологической эволюции, и что воздействие среды нельзя сравнивать с сопротивлением каменного пола или глухой стены. Заметим также, что зависимость внутреннего процесса от среды уменьшается по мере овладения человеком силами природы, т.е. по мере приближения от прошлого к настоящему» (там же, с.53). Существенно замечание П.Н. Милюкова и о том, что «видоизменяющее влияние среды не ограничивается месторазвитием данного человеческого общества в тесном смысле. Ни одно общество не живет изолированно – даже в те первобытные времена, когда, в видах предосторожности, древние общества старались ограждать себя от внезапных нападений соседей пустырями, болотами и лесами» (там же, с.53).

Русский Север пережил несколько волн освоения, существенных по интенсивности и размаху преобразований в этническом составе населения и типах хозяйствования, в идеологии, образе жизни. В настоящее время этот край вновь находится в стадии адаптации к происходящим в стране социальным и экономическим преобразованиям, которые отражаются на всех сферах культуры, на всех видах культурных объектов (вещах, идеях, образах, оценках).

В быстро меняющемся под воздействием развития научно-технической революции окружении современный человек все более остро осознает необходимость сохранения стабильности своего окружения, поддержания устойчивого состояния созданной искусственно среды обитания. Оно является необходимым условием культурной преемственности, обеспечения ощущения принадлежности к определенной культурной традиции. Определение историко-культурной значимости пространств, решение вопросов их сохранения в условиях современ-

ного индустриального развития страны не только не потеряли своей актуальности, но в некоторых случаях (прежде всего для малых народностей Севера) приобрели особую остроту. Экосистемы Севера легко ранимы, на их восстановление требуется значительно больше времени, чем в средней полосе. При нарушении экосистемы, к которой был адаптирован образ жизни автохтонного населения, меняются условия его существования, зачастую ставя его на грань выживания. Пришлое население, не владеющее в достаточной мере адаптационными навыками, вырабатывавшимися столетиями, также может оказаться не приспособленным к существованию в деградирующей среде на фоне неблагоприятных природных воздействий и неэффективной экономики. В этих условиях недостаточное внимание к культурным корням оборачивается бездуховностью, а она тормозит развитие общества, порождает проблемы экологического порядка, способствует разрушению этнических норм.

Для поддержания культурной преемственности используется широкий спектр свидетельств прошлого: предметы и документы, сохраняемые в быту и музеях, здания, сооружения и их комплексы, а также территориальные образования, в структуре которых преобладают природные элементы и которые на протяжении длительных периодов времени были «емкостью» для формирования ареалов культуры.

Накопленный культурный потенциал места играет в культуре не только консервативную, охранительную роль, но и служит основой и стимулом к развитию, модернизации территории. Ярким примером может служить ситуация в культурной жизни России на рубеже XIX–XX вв. Тогда страна, переживавшая экономический подъем, нуждалась в адекватной стоящим перед культурой задачам эстетической формуле. Одним из вдохновляющих источников художественного творчества, инновационным началом в нем послужило культурное наследие Русского Севера с его самобытными народными формами архитектуры, искусства, фольклором. Они были восприняты и развиты новым направлением в искусстве – *модерном*, пронизавшем все сферы культурной жизни страны. Сегодня, через десятилетия, мотивы модерна снова актуальны, а перед нашими современниками стоит задача сохранить наследие Русского Севера в наиболее полной форме для будущих поколений. Для этого необходимо знать его историко-культурную ценность и пространственные ареалы.

Если дело собирания музеями отдельных предметов быта, искусства, архитектурных сооружений стало достаточно понятно общественному сознанию, то в отношении к крупным территориальным образованиям – культурным ландшафтам – ситуация складывается сложнее. Признание историко-культурной ценности территории, придание ей статуса памятника долгое время понималось как исключение значительных по площади участков из активного хозяйственного использования. На этой почве сталкиваются интересы различных социальных групп, и далеко не всегда решение принимается в пользу сохранения исторически ценного ландшафта. Представления постепенно меняются в сторону сохранения возможности ведения хозяйства на заповедных, музеефицированных территориях (Никишин, 1991).

Ситуацию очень точно охарактеризовал археолог С.З. Чернов: «Если от теоретических соображений обратиться к практике создания музеев-заповедников и охраны территорий, то придется констатировать, что до сего времени русские средневековые ландшафты специально не охраняются. Исторические ландшафты входят в зоны охраняемого ландшафта древнерусских городов, музеев-усадб, памятников архитектуры, заказников, национальных парков. Однако охраняются они главным образом как фон архитектурных сооружений или часть природных комплексов. За рамками охраны, таким образом, оказывается громадный пласт древностей. В качестве исключения можно назвать лишь заповедники на Соловецком архипелаге, в Старой Ладоге, Старой Рязани. Если положение в этой области не изменится, то местности,

драгоценные для отечественной истории и культуры, будут разрушены в результате неконтролируемой деятельности, а эколого-культурный подход к древнерусскому наследию останется лишь декларацией» (Чернов, 1987, с.87).

Приведенные слова относятся к 1980-м годам. Положение сегодня не только не улучшилось, но и усугубилось, в том числе и для северных районов страны. Культурные ландшафты многих территорий Русского Севера действительно находятся под угрозой разрушения не только не сохраняемыми, но даже и неизученными. Северные территории европейской части страны ныне, как и в предшествующие века, расцениваются, прежде всего, в качестве края, богатого природными ресурсами. Здесь находятся запасы леса, цветных металлов, нефти, недавно в Архангельской области открыты кимберлитовые трубки. Просторы Севера являются и территориальным резервом – космодром Плесецк размещен в этой части Европы. Роль этого края заметна в экономике Российского государства со времен Новгородской республики, но сегодня размах преобразований существенно превышает порог устойчивости природных систем. Индустриальное освоение и сопутствующая ему урбанизация мощно вторгается в хрупкие экологические системы северных территорий. Интенсификация освоения сопровождается изменением этнических, социальных структур, широкомасштабными организационно-управленческими преобразованиями.

Все они напрямую отражаются в сопутствующих изменениях параметров среды обитания. Значительное изменение характеристик исторически сложившихся ландшафтов происходит в результате мероприятий по мелиорации лесных и сельскохозяйственных угодий. При этом меняются не только облик, но и экологические параметры ландшафтов, сохранявшиеся в течение столетий. Известно, что охотничью тропу передавали по наследству от отца к сыну, и стандарты поведения на ней были незыблемы, иначе можно было утратить продуктивность охотничьих угодий. Создание совхозов, леспромхозов, а в последнее время – акционерных обществ изменяет масштаб пространственных единиц, вовлекаемых в хозяйственную деятельность. Современная техника позволяет осваивать территории более крупными наделами и более интенсивно вторгаясь во взаимосвязи природной системы, ставшей за века окультуренным ландшафтом. Ныне технология обработки поля с использованием машинной техники требует объединения нескольких полей в одно, а это меняет традиционную пространственную структуру территорий. Параллельно меняются или совсем исчезают топонимы, закреплявшие характеристики пространства, а с ними стираются из памяти местных жителей целые пласты исторической информации, примитивизируется язык. Так, в Архангельской области в пределах одной из обследованных экспедицией МГУ территорий Пинежья количество микро-топонимов сократилось за последнее время более чем в три раза (Калуцков и др., 1998, с.10).

Понимание последствий интенсификации использования ресурсов Севера было заложено в основу традиционной культуры этого края. Петр I, развернув здесь активную хозяйственную деятельность, увидел и правильно оценил неблагоприятные результаты массивных рубок лесов, вызвавших обмеление рек, и издал первые указы природоохранительного свойства. Но и при великом реформаторе, и тем более после него процесс безоглядного вторжения в природную систему Севера только усиливался. В настоящее время большинство лесов в Обонежье и Приладожье, в Пинежье вторичные, менее ценные по сравнению с вековыми, сведенными интенсивными лесозаготовками в течение XVIII–XX вв. (Ильина, Грахов, 1987). Изучение этой стороны формирования культурных (акультурных по содержанию) ландшафтов приобретает сегодня все большую актуальность.

Природа являлась на протяжении столетий средой, в которой происходило взаимодействие культур проживающих в ней этносов, формировались места концентрации культуры в очагах

оседлости, способствовавших накоплению культурного опыта. Их соединяли водные и сухопутные пути – каналы культурной коммуникации, связывавшие очаги культуры. В свою очередь, иерархически устроенная структура очагов культуры и соединяющая их инфраструктура обеспечивали функционирование культуры. Преобразование природной среды сопровождалось накоплением культурного опыта, который, с одной стороны, способствовал накоплению полезных навыков жизнеобеспечения, а с другой – провоцировал создание на его основе новых образцов организации пространства культуры и приемов существования в нем. Таким образом складывался культурный ландшафт. Понятие «культурный ландшафт» является методологической базой для исследования процессов формирования культуры Русского Севера.

Целью исследования, изложенного в настоящей главе, является изучение процессов в культуре Русского Севера, обусловивших формирование поморских культурных ландшафтов.

Поставленная цель определяет необходимость разрешения следующих аналитических задач:

- 1 – выявление и анализ морфологической структуры поморского культурного ландшафта;
- 2 – анализ временной (исторической) структуры поморского культурного ландшафта;
- 3 – анализ функциональной структуры поморского культурного ландшафта;
- 4 – выявление факторов, формирующих поморский культурный ландшафт, и его свойств;
- 5 – разработка типологии поморских культурных ландшафтов.

Культурные ландшафты как объект исследования

Методологические подходы и источники.

В настоящее время существуют наработки в области методологии культурологических исследований, полученные в рамках специализированных дисциплин: истории, археологии, культурной географии, градостроительства и архитектуры, искусствоведения, этнографии, лингвистики и др. Основной базой в планируемом исследовании поморского культурного ландшафта избраны наиболее близкие по содержанию разработки Р.Ф. Туровского, осуществившего культурно-ландшафтное районирование Русского мира (Туровский, 1998). Кроме того, в области анализа так называемого «пейзажного» ландшафта (Туровский, 1998, с.25) у автора настоящей главы имеется собственный опыт изучения динамики городского ландшафта (Базарова, 1980), результаты которого приложимы к урбанизированным ландшафтам Русского Севера. Практическим пособием по изучению приемов выявления древних культурных ландшафтов археологическими методами являются разработки С.З. Чернова (1987) и других авторов (В.Л. Янин, А.В. Окроков, Н.М. Теребихин, П.Ю. Черносвитов и др.). Оказалось также продуктивным использование методологических разработок в области морфологии культуры (Морфология..., 1994) и социокультурного проектирования (Дридзе, Орлова, 1995; Шулепова, 1998).

В библиотеках Москвы, РИК, ИА РАН и др. содержится обширный банк данных об исследованиях различных аспектов культуры Русского Севера, осуществлявшихся на протяжении XVIII–XX вв. историками, археологами, географами, этнографами, историками искусства и архитектуры, лингвистами и представителями других научных дисциплин. В специальной литературе зафиксированы результаты натурных исследований объектов, статистические данные по различным вопросам развития культуры края, итоги обобщений накопленной информации. Сведения содержатся в монографиях, сборниках статей, информационных сборниках,

отчетах об экспедициях и итогах обработки полученных с их помощью сведений, в периодических изданиях по различным отраслям знания.

В ходе исследования использовались также архивные материалы, имеющиеся в хранилищах Москвы (в частности, в РИК МК РФ), областных и районных центрах Русского Севера, в музеях этого же круга городов. Кроме письменных сведений в архивных фондах содержатся важные для проведенного исследования изобразительные материалы, в том числе картографические и вещевые, которые необходимы для изучения пространственного распределения явлений культуры и установления этапов их развития в пределах различных таксономических единиц.

Комплексное использование перечисленных видов источников позволило, руководствуясь избранной методологией проведения исследования, выявить с достаточной полнотой характер процессов, происходивших в культуре Русского Севера на протяжении столетий, а также реконструировать их особенности, свойственные отдельным этапам, с доступной сегодня степенью достоверности.

Среда, в которой живет человек, в настоящее время преимущественно является наглядным свидетельством продолжительной череды этапов творческой деятельности различных сообществ, социальных групп. В основе развития сообщества людей на каждом этапе лежит идея, которая, реализуясь через ценностные ориентиры, нормы поведения, в конечном счете закрепляется в продуктах деятельности общества (Гусаченко, 1999, с.116). Преобразованные культурные ландшафты – один из видов продуктов общественной деятельности.

Проблемы взаимодействия природы и человека изучаются многими научными дисциплинами. В естественных науках объектом исследования являются характеристики физического пространства и косвенно – результаты воздействия на них человека в результате осуществления различных видов деятельности. В науках о человеке объектом исследования является сам человек, а природное окружение рассматривается в качестве среды его обитания и фактора, влияющего на условия жизнеобеспечения.

У истоков формирования представления о культурном ландшафте стоят разработки В.И. Вернадского о ноосфере, появившиеся в начале XX в. На протяжении второй половины столетия эта тема продолжала последовательно разрабатываться (Саушкин, 1946; Мильков, 1973; Дружинин, 1989, и др.). В последние годы появилась целая серия публикаций на эту тему (Веденин, 1974; Чалая, Веденин, 1997; Туровский, 1998; Калущков, 1998). В них шлифуются формулировки, отражающие современное понимание термина «культурный ландшафт», которое стало одним из опорных для данного исследования поморского культурного ландшафта.

Традиция ландшафтного подхода основывается на выявлении особенностей не только природы, но и культуры. Подразумевается целостность и взаимосвязанность явлений (включая их эстетическое и духовное содержание) на определенной территории. Присутствие элементов духовной культуры в определении осваиваемого человеком ландшафта приближает к формулированию содержания понятия «культурный ландшафт».

Придерживаясь комплексного подхода, П.Н. Савицкий рассматривал в 1920-х годах пространство России как особый ландшафт сразу с нескольких точек зрения: физико-географической, этнографической, экономической, исторической (Савицкий, 1927).

Р.Ф. Туровский полагает, что «культурный ландшафт – это организованная система, которая включает в себя существующие в данной местности явления культуры и природные условия, и которые обладают территориальностью». Использование этого понятия помогает дан-

ному автору связать воедино территорию, природу и культуру и видеть в этом огромное методологическое значение (Туровский, 1998, с.20).

Ю.А. Веденин (в соавторстве с И.П. Чалой) полагает, что «территориальные общности культуры и природы определяются как локализованные в пространстве и во времени совокупности однородных элементов или событий, характеризующих процессы и результаты культурной деятельности или природного развития. В качестве таковых могут рассматриваться устойчивые ареалы видов растений или животных, формы рельефа местности, типы используемых сельскохозяйственных орудий, сложившаяся планировка крестьянских дворов, способы производственной деятельности, обычаи и нравы, архитектурные формы или приемы изобразительного искусства» (Чалая, Веденин, 1997, с.10).

В формировании понятия «культурный ландшафт» заметная роль принадлежит ландшафтной архитектуре. В рамках этой дисциплины, с одной стороны, осуществляется проектирование различных типов культурных ландшафтов, их реализация в объектах предметно-пространственной среды и в последствии – изучение в качестве продуктов культурогенеза. «Ландшафтная архитектура – архитектура открытых пространств. Ее цель – формирование благоприятной внешней среды для жизнедеятельности и отдыха населения в городах, пригородной и курортной зонах, сельской местности с учетом экологических, функциональных, эстетических, технико-экономических требований. Исторически возникла на стыке садово-паркового искусства и градостроительства во второй половине XIX в.» (Вергунов, Горохов, 1996, с.119).

Фиксация относительно позднего появления ландшафтной архитектуры как отдельной дисциплины не означает ее полного отсутствия ранее в культурной практике. Формирование эстетически осмысленных культурных ландшафтов было сферой деятельности и в элитарной, и в народной культуре. Красивое место с прекрасным видом, открывающимся от него, выбиралось не только для дворца или культового здания, но и для непритязательной по архитектуре хижины охотника. Обращение с природой, руководимое законами гармонии, было богоугодным делом в стране, в которой на протяжении 1000 лет существует христианство. В ландшафтной архитектуре, предназначенной для преобразования ландшафта в соответствии с многообразными потребностями человека, понятие «культурный ландшафт», как и в географическом ландшафтоведении, является рабочим инструментом. Существенный вклад в разработку теоретических основ формирования объектов искусственной среды внесли ландшафтные архитекторы (Залеская, Микулина, 1979). Ими предложена типология культурных ландшафтов и прослежены этапы истории создания лучших образцов культурного ландшафта. Эту картину дополняют труды С.С. Ожегова (1993), А.П. Вергунова (Вергунов, Горохов, 1988) и др.

Географ Ю.А. Веденин видит культурный ландшафт как «целостную территориально локализованную совокупность тел и явлений, сформировавшихся в результате взаимодействия природных процессов и разнообразной деятельности человека. При этом результаты деятельности человека, воплощенные в объектах материальной и духовной культуры, являются частью культурного ландшафта» (Веденин, 1988, с.49).

Развитию теории культурного ландшафта способствовали разработки «хорологической» парадигмы (от греч. хорос – место). В этом специфически географическом научном методе упор делается на территориальную дифференциацию явлений, реализацию от места к месту закономерностей территориальных различий, связь явлений с местом, территорией, географическим пространством. В рамках этого подхода предметом исследования может быть любой объект, включая любое явление культуры (Туровский, 1998, с.20).

Еще одним продуктивным методологическим основанием идеи пространственности в географии считается так называемый «холизм», или идея целостного образа (Кротинский, 1992, с.37). На этом подходе в географическом ландшафтоведении основывается понятие «пейзажный ландшафт», что свидетельствует о потребности отражения в типологии ландшафтов характеристик эстетического порядка.

Использование в качестве аналитического инструмента понятия «культурный ландшафт» позволяет исследовать культурные процессы в пределах охватываемого им пространства, осуществлять его структурный и функциональный анализ.

Р.Ф. Туровский предлагает следующую схему анализа культурного ландшафта: морфологическая структура (по двум направлениям – гносеологическое и креативное), временная (историческая) структура, функциональная структура (Туровский, 1998). Очевидно, что эти названия даны в соответствии со способом познания закономерностей строения культурного ландшафта.

Морфологическая структура культурного ландшафта включает в себя «пейзажную» (материальную, физическую) и нематериальную (духовную, идеальную) составляющие.

Пейзажный ландшафт является только проекцией культурного ландшафта как понятия на территорию его распространения. Он создается как природными силами, так и в результате человеческой деятельности и, соответственно, включает в себя природные и рукотворные элементы. Невидимые элементы культурного ландшафта представлены историческими стилями, событиями, происходившими на данной местности, знаменитыми людьми, которые жили и творили на этой территории, образцами культуры, созданными в этой местности (книги, картины и др.), этнокультурными особенностями населения, языком, религией, бытовой и хозяйственной культурой (Туровский, 1998, с.25).

Следует отметить, что в терминологии ландшафтного проектирования понятие «пейзаж» более конкретно, чем понятие «ландшафт». Как правило, считается, что ландшафт местности складывается из ряда пейзажей, совокупность которых создает единое представление об общем ландшафте данной местности (Залеская, Микулина, 1979, с.5). «Пейзаж – ограниченное пространство, открывающееся с определенной точки. Это отдельные фрагменты природы, вызывающие разные ощущения и настроения. Как в пейзажной живописи, где изображение природы художником отражает его отношение к природе, его мысли, чувства, общественное мировоззрение, так и в ландшафтном искусстве изменение природы, сделанное в натуре по определенному замыслу, создает определенную пейзажную картину» (Залеская, Микулина, 1979, с.5). Но в целом разграничение понятий «пейзаж» и «ландшафт» достаточно условно, и они обычно употребляются как синонимы, пришедшие из немецкого (*landschaft*) и французского (*pay-sage*) языков.

Определение *морфологической структуры культурного ландшафта* осуществляется через различение «визуальной» и «невидимой» (идеальной) частей понятия «культурный ландшафт». В обыденной практике понятие «духовный» имеет как минимум два смысла: «интеллектуальный, чувственно воспринимаемый» и «связанный с причастностью к сакральному», ориентированный на постижение высших уровней знания. В культурологии эту сферу во избежание разночтений именуют идеациальным (иррациональным и образным) уровнем объектов культуры в отличие от вещного, предметного (Морфология..., 1994, с.15).

Креативный тип морфоструктуры позволяет выделить природные и антропогенные составляющие культурного ландшафта. Ю.А. Веденин трактует их как два слоя – культурный и природный, причем культурный слой включает пласты материальной культуры, создающей внешний облик ландшафта, и духовную культуру (Веденин, 1990, с.6-7).

Антропогенная составляющая культурного ландшафта представляет собой все творения человеческого разума, культурные характеристики местности и населяющих ее людей. Она частично воплощена в формах материальной культуры (например в памятниках архитектуры), которая составляет воплощенную часть антропогенного слоя. Идеальная, или духовная, составляющая антропогенного слоя представляется информационной частью. Она, в свою очередь, включает три компонента: информационную, аналитическую и идеальную. Первая трактуется как своеобразная база данных о местной культуре, аналитическая представлена исследованиями местной культуры специалистами, а идеальная – отражает всю совокупность творческих проявлений человеческого духа в данной местности, которые создал на ней определенный этнос: язык, религию, историю, пассионарную элиту, искусство, бытовую и хозяйственную культуру. Последняя компонента задается этнокультурными процессами прошлого и настоящего на данной территории. Их результаты присутствуют в ландшафте в качестве этноконфессиональных особенностей жителей определенной территории, их фольклора, этнопсихологии и др. (Туровский, 1998, с.26). Учитывая эти характеристики, можно выделять локальные (территориальные) общности культуры, культурные комплексы и макроструктурные единицы культуры (Чалай, Веденин, 1997, с.10). Изучение этнокультурных процессов в пределах определенной территории позволяет выявлять общее и локальное в культуре исследуемого ареала. Традиционно этнографические науки ориентировались на изучение отдельных народов и локальных вариантов их культур. В последнее время развиваются исследования интерэтничности, суперэтничности, интерес к которым развился в результате современных этнических и урбанизационных процессов (Давыдов, 1988, с.86).

Р.Ф. Туровский подчеркивает, что в своей идеальной форме культурный ландшафт – это историческая память ландшафта (Туровский, 1998, с.26). Представляется, что исторический ландшафт – это та часть культурного ландшафта, историко-культурная значимость которого выявлена и зафиксирована в его особом статусе.

Временная (историческая) структура культурного ландшафта. Исследование «невоплощенной», духовной части в антропогенном слое культурного ландшафта позволяет выявить генезис данного культурного ландшафта. Исследователем определяется время возникновения культурного ландшафта, факторы, обусловившие его возникновение и первоначальный вид культурного ландшафта, связанный с определенным этапом его развития. Различия в приемах формирования культурного ландшафта связаны с изменением стереотипов поведения, представлений о мире, реорганизации предметно-пространственной среды (Туровский, 1998, с.26).

Современные трактовки динамики культурного ландшафта опираются на теорию «исторических пластов». Считается, что культурный ландшафт складывается из исторических пластов-свидетелей культуры разных эпох. «Общий процесс взаимодействия природы и общества в своем движении выступает реально в многообразных социально-экономических и культурно-бытовых формах, возникающих во времени одна после другой, но располагающихся в пространстве одна рядом с другой» (Кабо, 1947, с.5). Фрагменты материальной культуры сохраняются в «пейзажной» части ландшафта, а в «нематериальной» части исторические пласты культурного ландшафта бывают представлены в виде народной исторической памяти (в формах эпоса, былины, сказки), исторических произведений, исследований, воссоздающих культурный ландшафт прошлого (Туровский, 1998, с.27).

Стремление расширить классификацию ландшафтов с позиций учета историко-культурной составляющей их потребительской ценности прослеживается параллельно в двух дисциплинах – архитектуре и географии.

В исследованиях по теории градостроительства Е.М. Микулина ввела вслед за понятием «культурный ландшафт» дополнительный термин, акцентирующий ценность истории создания и бытования ландшафта как искусственного объекта (Микулина, 1984, с.23). Некоторые виды исторических ландшафтов продолжают существовать в современных условиях, что позволяет образно поделить их на «живые» и «мертвые» (т.е. связанные с прекратившимися существованием социальными процессами). Приводится классификация типов исторических ландшафтов в сопоставлении с терминами градостроительных нормативов в области охраны природы. Так, садово-парковые ландшафты предлагается предназначать для рекреационных целей, сельскохозяйственный (агроландшафт) не меняет своего назначения, инженерно-технический может быть использован в целях развития промышленных, лесохозяйственных, водохозяйственных объектов, военный (биллигеративный) и мемориальный (связанный с выдающимися событиями или жизнью и деятельностью исторической личности) – не ограничены жесткими рамками определения их современного предназначения, урбанизированные не поименованы в упомянутом ГОСТе как отдельный тип исторического ландшафта, но фиксируются в системе современных терминов как «городские, селитебные» (Микулина, 1984, с.23). Рассмотрены принципы охраны исторических ландшафтов в пределах бывшего СССР, методы изучения и оценки исторических ландшафтов, приемы восстановления в крупных, средних и малых городах, в лесопарковом поясе и в пригородной зоне городов, в монастырских ансамблях.

В рамках географии также рассматривались ландшафты – памятники истории и культуры. Н.А. Никишин и В.Н. Калуцков предложили понятие «памятники истории и культуры» распространять на территориальные объекты наряду с другими типами материальных объектов, которые расцениваются как уникальные и необходимые для воспроизведения непрерывности развития материального мира (Никишин, Калуцков, 1990, с.71).

В целях упорядочения принципов выявления ландшафтов-памятников предложена типология ландшафтов, дифференцированных по признаку генезиса их формирования. Классификация включает памятники сельскохозяйственных ландшафтов (пашенного, ирригационного, пастбищного, сенокосного, садового и других типов); памятники водохозяйственных ландшафтов (прудового, водохранилищного, канального и других типов); памятники промышленных ландшафтов (карьерно-отвального, камнеломного, дорожно-строительного и других типов); памятники селитебных ландшафтов (ландшафтов различного типа поселений); памятники милитаригенных ландшафтов (связанных с подготовкой и ведением военных действий). Технология обеспечения сохранности ландшафтов-памятников выстраивается на основе учета трех аспектов ценности объекта – территориальной целостности (сохранения форм объекта), функциональности (сохранения функции объекта), экологичности (учет изменяемости объекта). В качестве оптимальной формы адаптации ландшафта-памятника к современным условиям рассматривается музейный тип использования объекта, в частности, путем организации заповедания территории.

Развитием этого подхода явилась разработка направлений комплексных исследований традиционного культурного ландшафта научными центрами Архангельска и Москвы (Культурный..., 1998). Сформировано определение культурного ландшафта как целостного проявления национальной культуры в определенных географических условиях с выделением национального (русский культурный ландшафт), регионального (культурный ландшафт Русского Севера), субрегионального (поморский культурный ландшафт) и местного уровней, обладающих в каждом конкретном случае уникальными и типичными чертами (Калуцков, 1996, с.3). Комплексность изучения культурного ландшафта обеспечивается участием в исследовательской

работе специалистов широкого спектра научных дисциплин (этнографов, социологов, лингвистов, географов и других). По этому принципу в МГУ им. Ломоносова с 1975 г. действует научный семинар «Культурный ландшафт Русского Севера». Использование исторического подхода продуктивно при рассмотрении особенностей последовательно сменяющих друг друга культурных ландшафтов, относящихся к различным эпохам. Современный культурный ландшафт отражает результаты длительного развития природного ландшафта под воздействием творческой деятельности человека. Каждой эпохе в развитии культурного ландшафта была свойственна своя территориальная локализация культуры.

Накопление исторических пластов приводит к «перекрытию» предшествующего новым. При этом от предыдущих пластов остаются воспоминания, мифы, легенды, фольклор и отдельные сохранившиеся сооружения, которые воспринимаются ныне как памятники истории и культуры (Веденин, 1988, с.50-56).

Факторами, вызывающими образование исторических пластов культурного ландшафта, являются процессы развития культуры в определенном ареале (эволюция, революция, деградация) и миграции населения (смена носителей культуры). Антропогенные изменения природной части ландшафта способствуют изменению климатических характеристик, растительного покрова, животного мира, почвы и других составляющих. В рукотворной части пейзажного ландшафта изменения его внешнего облика зависят от видов и технологии хозяйственной деятельности. Трансформации в сфере духовной также меняют облик культурного ландшафта и его доминанты (что, в частности, выражается в смене стилей) (Туровский, 1998, с.28).

Функциональная структура культурного ландшафта. Каждый локус культурного ландшафта выполняет собственную роль в создании и восприятии образцов культуры. Ю.А. Веденин отмечает, что культурное пространство можно рассматривать как систему, которая включает ядра культуры, коммуникационные пути и территории, на которых распространяются объекты, с признаками, характерными для определенной культуры (Чалая, Веденин, 1997, с.13). Инструментом, позволяющим выявить качественные характеристики культурного ландшафта, является модель «центр – периферия». С ее помощью определяются инновационные элементы, которые концентрируются в доминирующих центрах, где создаются новые образцы культуры, и периферия, воспроизводящая старые образцы (Туровский, 1998, с.30). Распространение культуры в пределах пространственной единицы сопровождается поляризацией культурного ландшафта, в процессе которой образуются центры новационной культуры и очаги традиционной культуры на периферии. Так, в Новгороде периода республиканского правления вече существовало даже в отдельных городских концах, в то время как в пригородах вече не предусматривалось или отсутствовала вечевая площадь. В начальной стадии славянской колонизации земли на направлении, соединяющем Ладожское и Онежское озера и южное побережье Белого моря, являлись полосой инновационных процессов, что зафиксировано на века преобладанием славянских топонимов по сравнению с территориями, оказавшимися на периферии процесса, где преобладают финно-угорские наименования.

Культурный ландшафт наряду с «центричностью» характеризуется четко выраженной иерархичностью. Центры и периферии разного порядка соотносятся с разными функциями в культурогенезе. Выделяются «столицы», крупные города, малые города, центры сельских районов. Промежуточные по величине поселения являются своего рода трансляторами культуры между более крупными и меньшими по размеру образованиями (там же, с.30). Процесс формирования территориальной структуры культурного ландшафта заключается в структурировании его отношениями типа «центр – периферия». Содержанием отношения «центр – периферия» является процедура структурирования территории и установления их роли в культуро-

генезе. Наличие отношения «центр – периферия» определяется по признаку появления у пространственных объектов функций центральности или периферийности. Свойством центричности или периферийности обладают все пространственные объекты культурного ландшафта. Промежуточное состояние Р.Ф. Туровский определяет как «полупериферию» (там же, с.31). Смысл отношения «центр – периферия» прежде всего культурологический. Он связан с функциональной, ролевой, а не территориальной структурой культурного ландшафта (т.е. не с набором географических местностей с их характеристиками). Культурологический подход определяется присутствием оценочности в определении «прогрессивности» центров и «отсталости» периферий (там же, с.32). Г.З. Каганский предложил матрицу, позволяющую с еще большей степенью дифференциации описать нюансы восприятия связей культурных объектов в структуре «центр – периферия» (Каганский,).

Архитектурные сооружения (от отдельного дома до поселения) можно считать одним из видов маркирования культурного пространства. Известно, что Михайло-Архангельский монастырь в устье Северной Двины появился в конце XIV в. В то время он был одним из форпостов славянского освоения этой территории. К 1583 г. монастырь был уже значительным поселением. Для его превращения в город было достаточно возвести крепостную стену вокруг монастырских построек (Андреев, 1988, с.69). Активизация культурной функции поселения, оказавшегося главным морским портом страны, способствовала переструктурированию городского пространства. Функциональным центром стало водное пространство, по которому пролегал торговый путь. Его атрибутами являлись гавань и пристани, размеченный фарватер и корабли на рейде, лоцманская служба, таможня, адмиралтейство, набережные со складами и пакгаузами, конторами купцов, специальные комплексы-буяны (пристани, складские помещения и пространства вокруг них, сейлортауны (голландский и английский) с таможней, лоцманским домом, морскими кабаками и тавернами, морской церковью). Положение в центре торгового пути между зарубежьем и Москвой обуславливало внедрение инноваций в культурную жизнь не только самого Архангельска, но и всей тяготеющей к нему северной земли.

Не только город маркирует территорию. В процессе христианизации (и колонизации) Севера, как отмечает Б.А. Шейнин, «постройка часовни, церкви или помещения с поклонным крестом, поскольку эти объекты получали официальное признание в виде их освящения, означала, что население законно пользуется своей территорией и что никто посторонний не может притязать на нее» (Шейнин, 1999, с.54).

В культурном ландшафте маркерами являются и топонимы. Они служат индикаторами происходящих в культурном ландшафте процессов, имеющих следующую направленность: организационную, ориентационную, иерархическую, этноязыковую и пространственно-миграционную (Калуцков, 1998, с.13). Разработавший типологию ландшафтно-топонимических процессов для сельской местности В.Н. Калуцков дает следующие пояснения к своей схеме. Организационные ландшафтно-топонимические процессы связаны с хозяйственным освоением территории. В его основу закладывается центрированная «картина мира», зафиксированная в топонимах: Деревня – Поле – Заполек – Пожня – Лес – Залесье – Река – Остров – Заречье (Заозерье) и т.д. Постепенное разворачивание в пространстве различных форм хозяйственной деятельности сопровождается усложнением организации пространства и соответствующей ему топонимической системы.

Ориентационные ландшафтно-топонимические процессы ориентируют все пространство культурного ландшафта относительно природных, хозяйственно-управленческих, культурных и сакральных объектов, выступающих в этом случае в роли своеобразных центров. При цент-

рировании пространства в культурном ландшафте возникновение отношения типа «центр-периферия» фиксируется в топонимах: топонимы Заречье и Залесье «периферийны» по отношению к «ядерным» Река и Лес. В культурном ландшафте возможно одновременное существование нескольких центров разного типа: природный, хозяйственно-управленческий, сакральный, культурный и пр. Иерархический процесс в топониме оформляется через усложнение структуры элемента культурного ландшафта. Например, для поселения складывается ряд: деревня – околок – подоколок. Деревня Шотова в Пинежском районе имеет 8 околков (Волость, Новая деревня, Мезенцево, Подгорье, Заручей, Носовка, Чернильница, Морозница), из которых один – Волость – имеет пять подоколков (Едома, Перелог, Вехорянка, Боровая, Могилева). Сущность этноязыковых ландшафтно-топонимических процессов заключается в освоении и адаптации иноязычного (субстратного – чаще всего финно-угорского) топонимического пласта культурного ландшафта. Пространственно-миграционные ландшафтно-топонимические процессы выражаются в перемещении топонима вместе с «объектом» наименования, часто сохраняя «в памяти» название старого ландшафтного субстрата (Калуцков, 1998, с.13-15).

Центры по степени активности культурогенеза делятся на несколько порядков: доминирующие (столицы), субцентры и т.д. (Туровский, 1998, с.38).

Основанием для классификации может быть их положение в пространстве: в центре территории, в пограничной зоне, пограничный центр. Ярким примером срединного положения центра является Новгород периода Новгородской земли. Его пригороды размещались в пограничных зонах.

Нормальное функционирование и устойчивое развитие многочисленных иерархически построенных центров возможно лишь при условии существования тесной связи между ними. Центры и коммуникационные линии образуют каркас культурного ландшафта. Связи могут быть взаимными и однонаправленными (когда лишь заимствуются инновации), то есть они обладают свойством служить векторами коммуникации (Туровский, 1998, с.38). Так, разветвленная гидрографическая сеть бассейна реки Северной Двины образовала систему коммуникационных линий, соединявших обширные пространства с основным центром – портом в Архангельске. На суше тропы и проселочные дороги соединяют небольшие поселения, города соединяли дороги с промежуточными обслуживающими центрами – ямскими станциями (ямами), крупные центры соединяли тракты (например Архангельск – Вологда – Москва). Для ориентации в пути сооружались церкви, часовни, придорожные кресты, приметные кресты, маяки. И. Бартенев и Б. Федоров, исследовавшие памятники архитектуры Русского Севера, отмечали: «В условиях Севера шатровые и ярусные сооружения имели особое значение. При чрезвычайной разреженности населения, когда села отделялись друг от друга десятками, а иногда и даже сотнями верст, постройки шатрового и ярусного типа служили высотными доминантами, обозначавшими местонахождение населенного пункта. Главной постройкой погоста всегда являлся высокий храм, поставленный, как правило, на возвышенности. Подобно маяку, он служил ориентиром для всех подъезжающих к погосту. Церковь была не только местом богослужения, она играла значительно большую роль в жизни жителей окрестных деревень. В церквях хранились важные правительственные грамоты, ценные бумаги, а иногда и казна прихода (Бартенев, Федоров, 1968, с.26).

Так, Спасский Кижский погост в XV в. был административно-территориальным объединением, включавшим в себя более 100 деревень (Шейнин, 1999, с.53). Существуют предположения о том, что со звонницы Успенской церкви в Кондопоге, находившейся на оживленном водном пути, подавались как с маяка световые и звуковые сигналы судам, идущим по Онежскому озеру (Шейнин, 1999, с.54). Зимой эта церковь, высотой 42 метра, также служила в

качестве ориентира при движении по льду. В Архангельске церкви использовались как сигнальные установки. Так, С. Огородников отмечал, что «в 1798 г. о начале весеннего ледохода на Северной Двине извещали сигнальные флаги, которые поднимали на колокольне Боровской церкви, сигнал дублировался с колокольни Соломбальской церкви» (Огородников, 1875, с.180).

Факторы ландшафтообразования.

Культурно-ландшафтный подход предполагает, что всякий ландшафт представляет собой не однородное пространство, а целостную систему, сложившуюся под взаимодействием множества факторов. Определение культурного ландшафта требует учета возможно большего числа индикаторов. Это связано с выявлением территориальной дифференциации культурных пространств, которые создаются отдельными факторами культурогенеза. Зарубежные специалисты оперируют понятиями «этнический ландшафт», «лингвистический ландшафт», «религиозный ландшафт», «ландшафт народной культуры», «ландшафт массовой культуры», «поселенческий ландшафт», «городской ландшафт», «промышленный ландшафт», «сельскохозяйственный ландшафт», «политический ландшафт» (цит. по: Туровский, 1998, с.35). В отечественной практике также можно встретить разработки по различным типам культурных ландшафтов. Например, рассматривается география искусства (Веденин, 1994), «политический ландшафт» (Туровский, 1995, с.33-34), сакральное пространство Русского Севера (Теребихин, 1993) и др.

Р.Ф. Туровский к частным видам культурных пространств относит следующие: этническое пространство, конфессиональное, историческое или политико-историческое, лингвистическое, художественное пространство, пространство народного искусства, бытовой культуры, хозяйственной (экономической) культуры, или экономико-культурное пространство, пространство политической культуры, научное пространство, философское пространство. Ниже приводится описание каждого из выделенных им видов пространств:

«Этническое пространство» состоит из территорий проживания различных этнических групп. Эти пространства делятся на субэтнические ареалы (единицы культурного пространства) со своей этнической идентичностью. Объединяющей этноосновой являются лингвистический и конфессиональный признаки.

Конфессиональное пространство включает территории проживания конфессиональных групп. Конфессиональные ареалы (соответствующие ареалам распространения религий) могут делиться на субконфессиональные, каждый из которых создается представителями определенной религиозной школы, секты и т.д. В ареалах присутствуют центры религиозной жизни – епархиальные административные центры, монастыри, места паломничества, места расположения чтимых святых. Они формируют зоны тяготения, обладающие конфессиональными особенностями. Конфессиональное пространство создается также деятельностью религиозных подвижников, известность о которых широко распространяется.

Историческое или политико-историческое пространство. Его основной единицей является государство. Государства могут объединяться в союзы, меняя политическую карту мира. Пространство государства состоит из исторических земель (исторических провинций), отличающихся своей историей от соседних. Присоединение к государству новой территории сопровождается насаждением образцов своей культуры. Русский Север дает возможность проследить все перечисленные выше ситуации.

Политико-историческая дифференциация территории на более низком территориальном уровне формируется и с помощью административно-территориального деления. В пределах

каждой административной единицы складывается определенная система коммуникационных связей, периферийные районы подпадают под культурное влияние своих административных центров. Изменения в административно-территориальном делении сопровождается переориентацией местностей на новые центры с их культурными особенностями.

Лингвистическое пространство – территории с распространением различных языков, наречий, диалектов. На первом уровне выделяются ареалы распространения языковых семей (индоевропейской и финно-угорской для Русского Севера), на втором уровне – языковых групп (славянской, финской и др.), на третьем – собственно языков (русский, финский, саамский, ненецкий), на четвертом – диалекты и наречия языка.

Художественное пространство, или пространство профессионального искусства. Определяется распространением различных стилей искусства и деятельностью творцов искусства, культуры. Выявляются ареалы стилей, элитогенеза, ареалы творчества (территории, где создавались художественные произведения, территории, которые отображены в искусстве). Художественное пространство представлено центрами, кластерами центров, ареалами, поскольку связаны с деятельностью отдельных личностей, а не с культурными особенностями населения в целом, и с отдельными архитектурными памятниками, а не со сплошной застройкой. Оно индивидуализировано. Пространство делится по признаку принадлежности к различным видам искусства: литература, живопись, музыка, архитектура, скульптура, театр и др.

Пространство народного искусства создается безымянными мастерами и значимо для широких масс. Виды – элементы центров народной деревянной архитектуры, декоративно-прикладное искусство и фольклор. Выделяются региональные центры с их школами, которые специализируются на различных видах искусства, ориентированных на художественное оформление бытовой предметно-пространственной среды. Вокруг центров формируются зоны тяготения – пространство, где существует спрос на произведения народного искусства. Ареалы определяются по стилям.

Пространство бытовой культуры определяется по различиям в жилище, утвари, одежде, питании, семейных обрядах и других формах общественного быта. Каждой местности присуща своя традиция. Наиболее развиты исследования районов распространения типов жилища и одежды (русских и автохтонного населения).

Пространство хозяйственной (экономической) культуры, или экономико-культурное пространство – включает разнообразные городские и сельские ландшафты. Учитываются особенности экономического использования территории (экономические функции территории, ее специализация), структура занятости в отраслях народного хозяйства (индустриальной, сырьедобывающей, аграрной, рекреационной, военной), наличие традиционных отраслей экономики (в том числе традиционные народные промыслы, ремесла), новационные отрасли, которые способствуют модернизации культурного ландшафта. Последние сопровождаются миграциями населения, развитием урбанизации, созданием форм культуры, идентифицирующихся через социально-экономические группы (например, монастырская культура, пролетарская культура и др.).

Пространство политической культуры дифференцируется по признаку политической ориентации населения. Выявляются мотивации политических предпочтений, ориентация жителей различных районов. Определяются ареалы элитогенеза и ареалы политической активности.

Научное пространство зависит от распределения ученых, научных центров, доминирующих видов научной специализации, исторической традиции научной и образовательной деятельности.

Философское пространство определяется центрами и районами элитогенеза, районами философского творчества крупнейших авторов, центров и районов с философскими школами и развитой образовательной деятельностью» (Туровский, 1998, с.37-43).

Свойства культурного ландшафта.

В культурном ландшафте для этнического пространства его свойством будет принадлежность населения некоторой территории к определенному этносу, для лингвистического пространства – отнесенность к определенной языковой группе и т.д.

Опираясь на описанную модель понятия «культурный ландшафт», Р.Ф. Туровский произвел культурно-ландшафтное районирование русского культурного мира. В соответствии с ним, в пределах Русского Севера выделяются северный, северо-восточный, арктический и полярный края. Каждый из них характеризуется уникальным набором культурно-географических характеристик и делится на земли – базовые единицы культурно-ландшафтного районирования.

В *Северном крае* выделены: Поморский край, Лачская земля, Вологодская земля, Белозерская земля, Моложская земля, Вятская земля, Соликамская земля, Центральнокольская земля.

Наряду с основными землями Северного края выделены переходные земли: Волхово-Тихвинский пояс (земли по Волхову, Свири, Мсте), Онежский пояс (берега Онежского озера), Ярославско-Костромской пояс (берега Волги и ее притоков), Чухломской пояс (земли по Унже, Нее, Виге, Верховья Костромы), Кольский пояс (лесотундра Кольского полуострова), Нижневятский пояс (долина реки Вятки).

К основным землям *Северо-Западного края* относятся: Ильменская земля (вокруг озера Ильмень), Вышневолоцкая земля (северный край Валдайской возвышенности), Псковская земля (восточные берега Чудского и Псковского озер, земли по реке Плюссе), Ижорская земля (низовья реки Луги, южное побережье Финского залива), Выборгско-Корельская земля (Карельский перешеек и Приладжье).

Переходные земли Северо-Западного края:

К ним относятся Верхневолжский пояс (верховья Волги, озеро Селигер, Валдайская возвышенность), Торжокско-Старицкий пояс (земли по берегам Волги и Тверцы), Великолукский пояс (верховья рек Великой и Ловати), Торопецкий пояс (верховья Западной Двины).

К основным землям *Арктического края* относятся в качестве основной Мурманская земля, а в качестве переходной (кроме упомянутого выше Кольского пояса) – Новоземельский пояс, расположенный в арктической тундре.

В *Полярном крае* основные земли представлены северными районами Новой Земли, Землей Франца-Иосифа. Полярная пустыня, в которой отсутствуют постоянные поселения, является зоной научного освоения с конца XIX в. (Туровский, 1998, с.153-158, 196-197)

Приведенная схема ландшафтно-культурного районирования является очень укрупненным отражением территориального распределения культурных особенностей обширной части севера Восточной Европы. Для их более подробного изучения необходимо переходить на иные масштабы исследования культурных процессов в пределах каждой из поименованных земель. В их пределах культурный ландшафт представляет собой синтез всех частных «отраслевых» культурных пространств, генетически и территориально единых – неразрывных относительно однородных комплексов перечисленных выше одиннадцати компонентов. На каждой территории сочетание компонентов определяет своеобразие культурного ландшафта. Роль ландшафтообразующих факторов выполняют процессы, происходящие в каждом из культурных пространств. Явления культурного пространства (этнические, конфессиональные и др.) и яв-

ления природы образуют комплексы, определяющие типологию культурного пространства. Например, Карельская тайга является этноприродным комплексом. В его пределах можно учитывать природную дифференциацию этнических районов (Туровский, 1998, с.44). Важным для понимания сути явления, именуемого «культурный ландшафт», следует считать признак его организационного единства, которое определяется принадлежностью территории определенной культуре независимо от географических особенностей или способа освоения пространства (урбанизация, агрохозяйство и т.д.). Изучение культурных процессов, определивших поморский тип культурного ландшафта Русского Севера, раскрывается в процессе изучения явлений нескольких иерархических уровней:

- организации системы расселения Поморья;
- организации отдельных поселенческих структур;
- организации пространства жилого дома;
- организации сакрального пространства.

Дальнейшее изложение посвящено рассмотрению с нескольких точек зрения всех этих иерархических уровней организации поморской системы расселения на Русском Севере.

2.2.3. Поморская система расселения

В структуре сфер жизнедеятельности, равно как и в нашей теоретической модели культуры, ведущую роль играет хозяйственная деятельность, направленная на обеспечение энергетических потребностей социума и защиты от воздействия внешней среды (природной и социальной), которая осуществляется, в частности, за счет активного потребления ресурсной базы. При этом подразумевается, что в культуре как в адаптивной системе, с одной стороны, всегда имеются традиции в технологии взаимодействия с природной и социальной средами, с другой – потенциальная готовность к отступлениям от тормозящей развитие традиции к инновациям. Архитектура как инструмент организации среды для жизни занимает свою прочную позицию в ряду прочих технологий социокультурной адаптации.

Попробуем хотя бы очень кратко рассмотреть процесс продвижения славянского, а затем и собственно русского населения на территорию севера Восточной Европы, как на процесс освоения социумом – носителем определенной культуры – *новой* для него зоны расселения. Причем *новой* и экологически, и этнически. И с этих позиций оценить, какие культурные традиции при этом остались неизменными, а какие претерпели трансформацию в процессе адаптации социума к новой вмещающей среде.

Территория севера Европейской части России ко времени начала расселения по ней славян была уже давно населена и освоена (Черносвитов, 1994). На уже имеющийся этнический фон наложился интенсивный процесс миграции в общем-то оседлого, земледельческого по роду занятий, населения. Факторами, побудившими к переселению, были, с одной стороны, процессы становления средневековой государственности в зоне расселения «западных» славян и на севере Западной Европы, которые резко интенсифицировались после Великого переселения народов, с другой – по-видимому, охватившее Европу в V–VI вв. н.э. похолодание и увлажнение, сопровождавшееся подтоплением нижних течений североευропейских рек (Седов, 1994а, с.296-297). Перемещение западных славян в восточном направлении, естественно, сопровождалось их внедрением в уже имеющуюся в Восточной Европе иноэтничную среду – балтскую, а еще восточнее – финскую. Это обусловило продвижение мощной группы запад-

ных славян в зону с меньшей плотностью населения – на восточноевропейский север. И это движение, судя по археологическим данным, осуществлялось по водораздельным, и, следовательно, обладающим меньшим ресурсным потенциалом для ведения земледелия, территориям (Седов, 1994а, с.298-304).

Попутно отметим, что в славянском миграционном потоке присутствовало две «струи»: «северная», в том числе и «поморская», сформировавшаяся у побережья Балтийского моря и несшая навыки существования при обширной акватории, и «южная» из района Карпат (рис.23). Возможно, вариативность деревянного зодчества на локальном уровне можно, хотя бы отчасти, объяснить такого рода этнической «подкладкой» процесса заселения северной и восточной частей России.

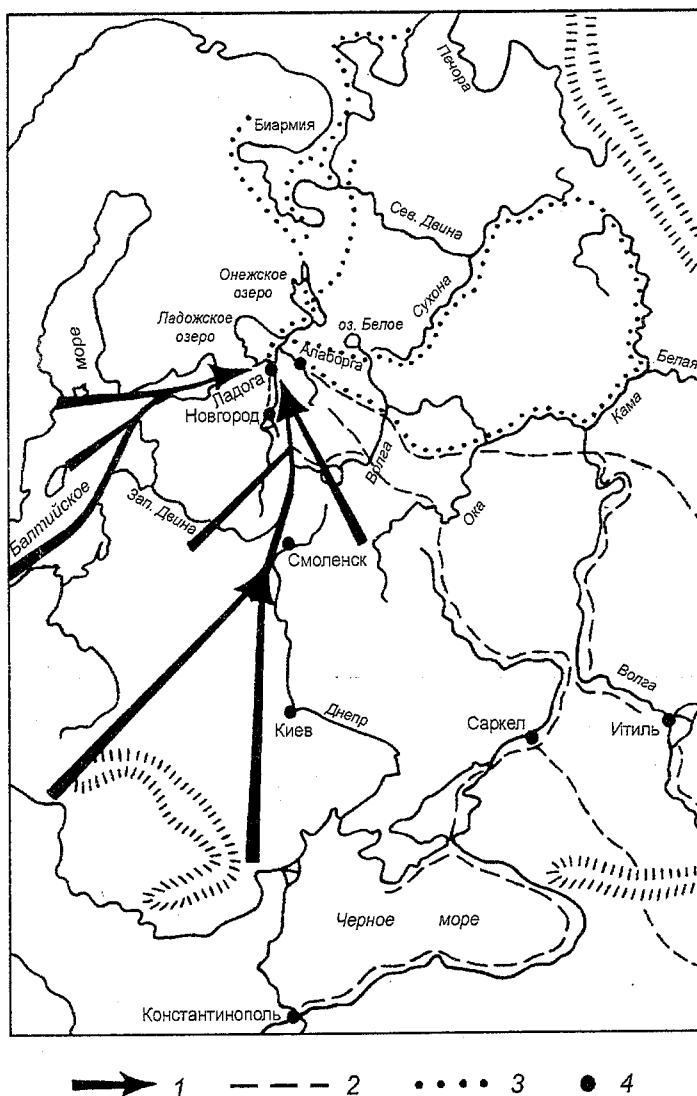


Рис. 23. Истоки формирования славянского населения на Русском Севере (по: Мачинский, Мачинская, 1988, с.53)

1 – этнокультурные импульсы с юга и запада в VIII–IX вв.; 2 – торговые связи с юго-востоком в VIII–XI вв.; 3 – торгово-даннические пути на север и восток в VIII–XI вв.; 4 – города и протогорода IX в.

Несколько позже, в IX в., начинается еще один миграционный процесс, идущий с территории Скандинавии, известный как варяжская экспансия. Она захватывает и север Восточной Европы, поскольку последний обладает ресурсной базой, которая в Западной и Центральной Европе давно иссякла – пушшиной, пользующейся активным спросом во всей Европе вообще. Уже ко второй половине IX в. на территории Восточной Европы существовало несколько варяжских форпостов – Старая Ладога, Ростов в Верхневолжье, поселение в Гнездово близ Смоленска – т.е. зона варяжского влияния охватывала обширнейший регион, где в плотном контакте проживали три большие этнические группы: славянская, балтская и финская. И в этот же период при активном варяжском участии идет формирование славянского в своей этнической основе Древнерусского государства, также включавшего в свой состав часть балтского и финского этносов. Главные центры этого формирования – те же варяжские форпосты на главных торговых путях, идущих через всю Восточную Европу на юг: по Волге – в Прикаспий и Среднюю Азию, по Днепру – в Причерноморье.

Как известно, главным таким центром в X в. становится Киев на Днепре. И Киевская Русь как государство немедленно начинает бороться за влияние на северные территории ославяненной Восточной Европы, активно препятствуя проникновению туда вольных варяжских дружин. Его экспансия на северные территории подтверждается фактом выделения в удел наследникам Киевского стола территорий, получивших впоследствии название Новгородского княжества и Ростово-Суздальской земли. В состав обоих наследственных владений входило по отрезку Балтийско-Волжского торгового пути.

Его северо-западный участок оказался, по-видимому, более эффективно функционирующим. Как свидетельство конкурентной борьбы можно расценивать развитие торгового пути с включением Днепра как коммуникации, соединяющей Русь по кратчайшей трассе с сильным торговым партнером – Византией. Для обслуживания этой коммуникации требовался социальный потенциал, которому, в свою очередь, необходимо было обеспечить условия для благополучного существования. В качестве центра формирования такого потенциала выступил Новгород на Волхове, местоположение которого было откорректировано с учетом новых задач, что обозначило подчиненное, второстепенное положение существовавших ранее варяжских форпостов на Севере, а со временем – полное их исчезновение именно как форпостов. Новгород, в свою очередь, структурировал прилегающие к нему территории путем организации системы пятин, окружавших центр (рис. 24).

Однако «экспортные» («пушнинные») ресурсы Новгородско-Псковских земель постепенно истощались, что стимулировало активную разведку новых, обладающих этими ресурсами, территорий и последовательное их подчинение. Наименьшее сопротивление ввиду малочисленности населения, стоящего к тому же на низшей по сравнению с новгородцами ступени социальной и экономической организации, оказывало население северных земель. Тем не менее такое сопротивление населявшие эти территории народы оказывали, о чем свидетельствуют несколько признаков.

Население, получившее название «чудь», – то есть иноэтничное для славян, ведущее вызывающий удивление образ жизни, судя по преданиям, «уходило» под землю, или, судя по летописным сведениям, отстаивало свои «городки». Версия «ухода под землю» может быть объяснена, в частности, конструкцией жилища – землянки, перекрытие которой поддерживал столб (столбы) и которая могла превратиться в могилу для ее обитателей как в случае добровольно принятого решения о коллективной гибели вместо порабощения пришельцами, так и в результате намеренного разрушения достаточно уязвимой с точки зрения прочности и надежности защиты конструктивной основы жилища.

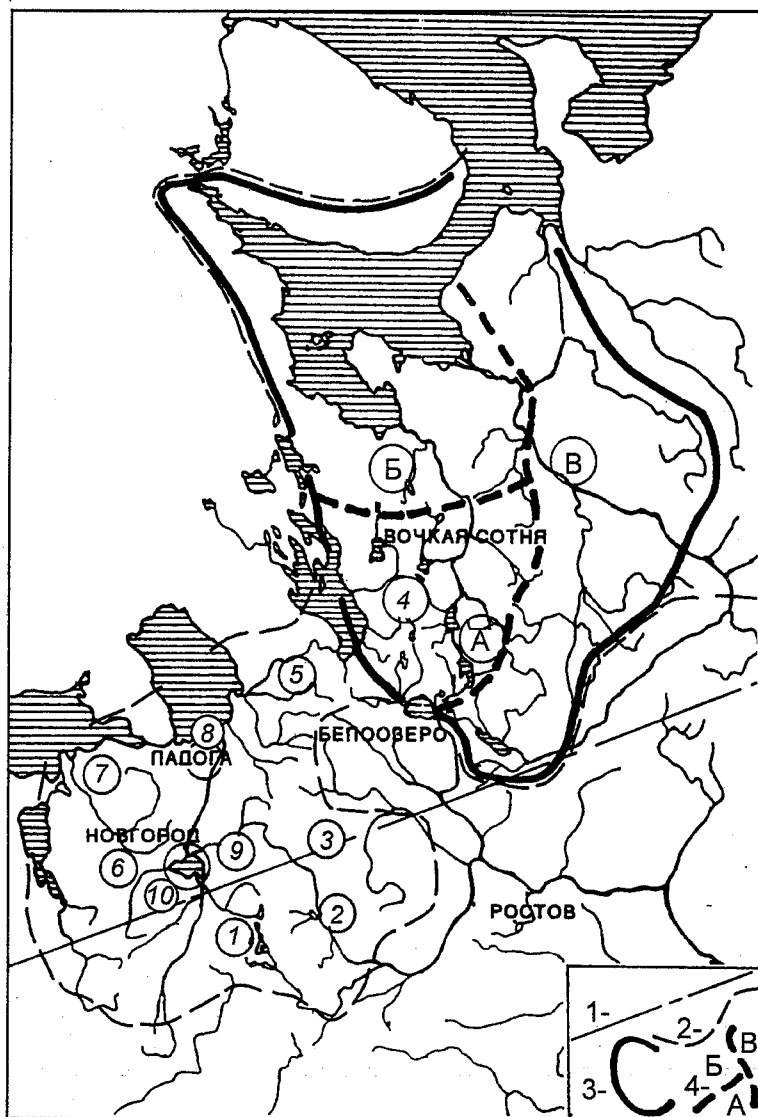


Рис. 24. Ресурсная база Новгорода. Вторая половина XI – начало XIII вв. (по: Уткин, 1998, с.105, рис.3)

1 – граница между Верхом и Низом; 2 – граница Новгородской земли на основе карты А.Н. Насонова. Новгородские сотни Устава Ярослава: 1 – Княжая, 2 – Ржевская, 3 – Бежская, 4 – Вочкая (Водская, Володьская, Волоцкая), 5 – Обонежская, 6 – Лужская, 7 – Лопская, 8 – Волховская, 9 – Яжелбицкая, 10 – Новгородская; 3 – граница территории Уставной грамоты Святослава Ольговича 1136/37 г., или Вочкой сотни Устава Ярослава; 4 – внутренние границы округ-погостов: А – Волдоутов, Б – Тудоров, В – Ивань

Невысокая плотность аборигенного населения принуждала его к подчинению колонизаторам, продвижение которых на север было обусловлено растущими потребностями не только русского, но и общеевропейского рынка. Напомним, что основным предметом спроса стран Западной Европы на товар «из Руси» была пушнина, поскольку уже к эпохе раннего средневековья в самой Европе она практически исчезла. Но она достаточно широко использовалась в европейском быту: лучшие породы были привлекательны для знати, элиты общества, осталь-

ное население тоже использовало меха, но менее ценных пород. Предметом русского средневекового экспорта являлись и другие продукты Севера – например мед, а в более позднее время – ворвань, пенька, моржовый клык («рыбий зуб»), а еще позже, в Новое время – и «корабельный» лес.

Об интенсивности торгового оборота свидетельствует довольно быстрое (к XIV в.) сложение широкого «коридора освоения», направленного в сторону Белого (прежде Студеного) моря, а затем, по исчерпанию ресурсов этого «коридора» – далее на восток, в сторону Уральского хребта. Разведка в этом направлении осуществлялась (в основном – новгородцами) уже в XI в. – об одном из таких походов «в Печору» с участием Гюраты Роговича упомянуто в русских летописях. К XVI столетию пространство между Белым морем и Уралом было освоено и его ресурсный (формируемый потребностями того времени, в основном – экспортными) потенциал настолько истощен, что назрел и был осуществлен переход за достаточно трудно преодолимую естественную преграду – Уральский хребет – значительной массы русского населения, которое тем самым заложило основу для включения североазиатской территории в состав Российского государства (рис. 25). Преодоление Уральских гор было последним проявлением

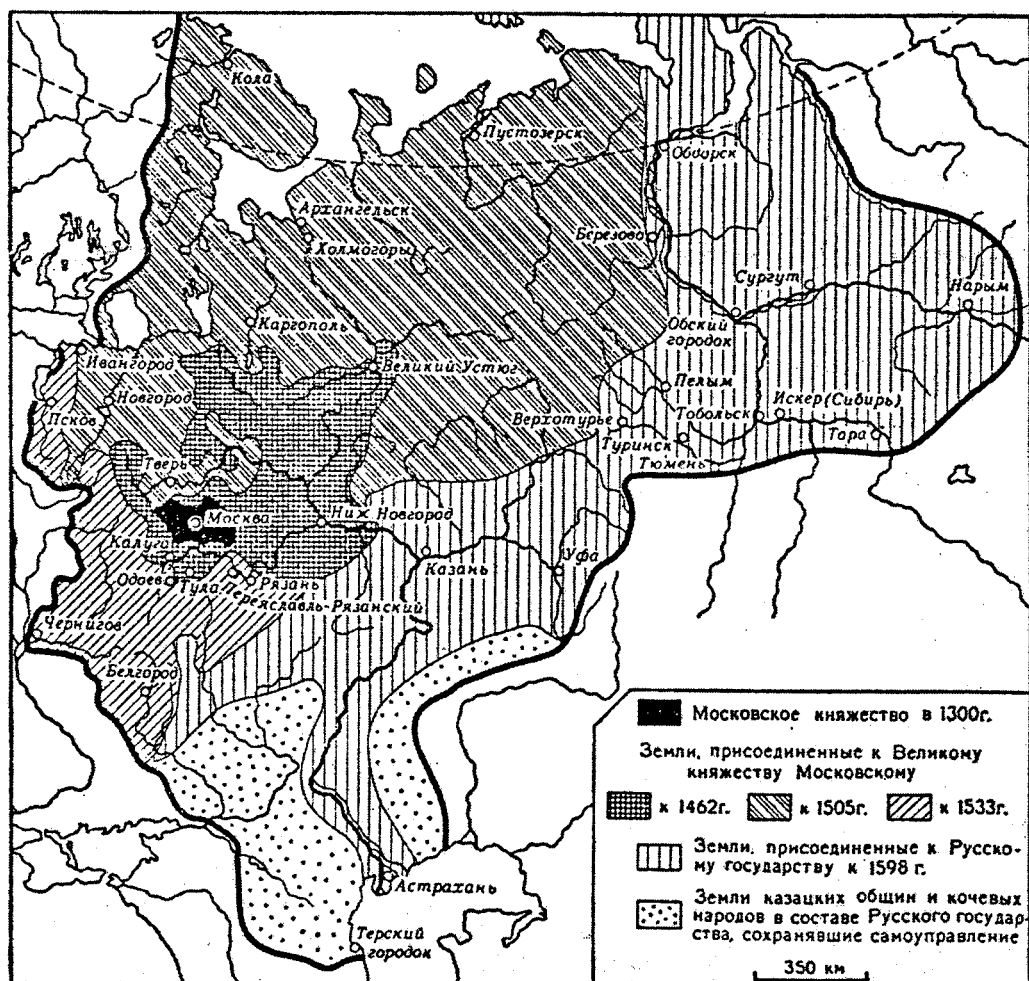


Рис. 25. Ресурсная база Русского государства в XVI в. (по: Лебедев, Есаков, 1971, с.52)

колониционного импульса освоения северных территорий, «заданного» еще системой представлений Новгорода Великого о возможности беспрепятственного пользования любой ресурсной базой на любой территории, ею обладающей.

Процесс освоения Севера не мог обойтись без участия в нем другого партнера, присутствие которого на Севере было заложено еще во времена сложения Древней Руси. Речь идет о верхнем участке Балтийско-Волжской торговой коммуникации, который «обслуживался» сначала удельным князем, и где позже сформировалось самостоятельное Ростово-Суздальское княжество. Его экспансия на Север тоже прослеживается издавна, а с XIII столетия его конкуренция с новгородским колониационным «поток» обострилась (рис. 26). Можно считать,

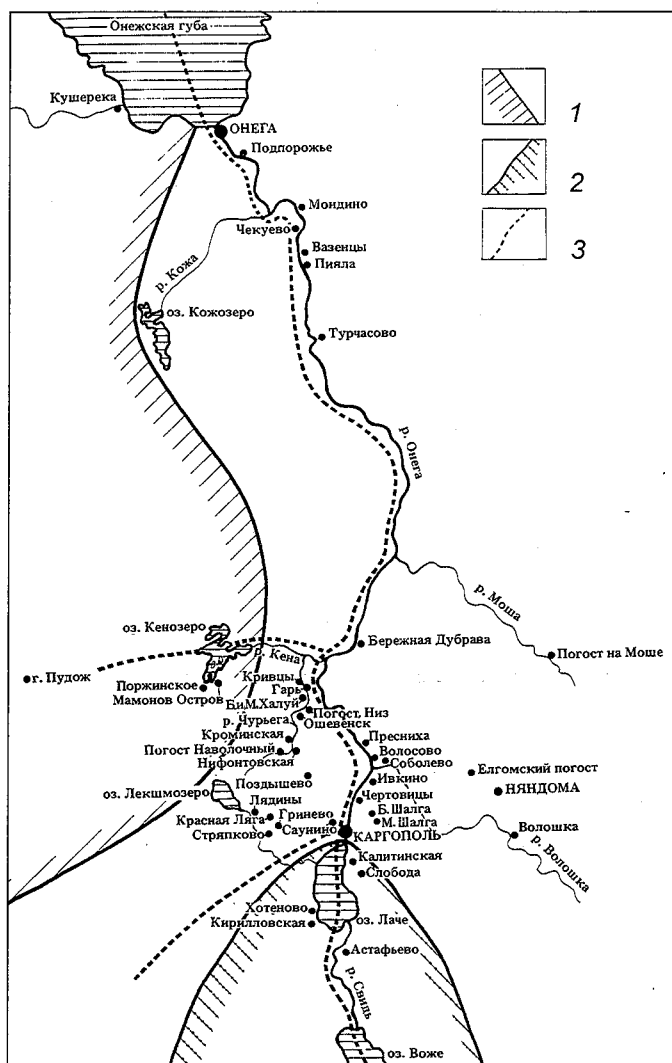


Рис. 26. Влияние конкуренции в освоении ресурсной базы на развитие сети селений Каргополя (по кн.: Каргополье. Художественные сокровища, 1984, с.15)

1 – территория новгородских земель, по К.А. Неволину; 2 – территория ростовского освоения; 3 – пути новгородского освоения

что конец этому соперничеству был положен тогда, когда Московское государство поглотило Новгородскую республику* (Бернштам, 1978, с.26-35).

Меньшую активность Ростово-Суздальского княжества на начальном этапе освоения Севера можно, вероятно, объяснить «перехватом» и «переориентацией» основного для Руси торгового «русла» с Балтийско-Волжского на Днепровско-Балтийский, что было вызвано кооперацией в экспортной торговле Киева и Новгорода. К тому же происходил процесс внутреннего структурирования территории обширного Ростово-Суздальского княжества, в период которого его собственных локальных природных ресурсов, по-видимому, было еще достаточно для ведения экспортной торговли. Как только они существенно истощились, появился более сильный стимул продвигаться на Север, поскольку экспансия с Верхневолжья на юг или юго-восток была невозможна вплоть до времени окончания Ордынского периода на Руси.

Сложившаяся, как фиксируют исследователи (Бернштам, 1978, с.36-81), *система расселения* на Русском Севере образовала своего рода *каркас*, четко прослеживающийся в пространстве. «Коридоры», «русла» освоения прочертили территорию Севера, соединив, главным образом – по руслам рек, более интенсивно заселенные и, следовательно, глубже преобразованные, кожнее расположенные области с зонами концентрации ресурсов Севера. В местах большей интенсивности внедрения в природную среду «русла» ее освоения пересекаются, образуя «решетчатую» систему. В менее интенсивно осваивавшихся территориях решетка осталась незамкнутой, незавершенной (рис. 27). Факторами, влиявшими на плотность системы расселения, являлись как природные условия для размещения социального ресурса – покорителей Севера, так и их осведомленность о структуре ресурсной базы наряду с владением технологиями ее разработки, особенности структуры спроса своего времени, культурная и экономическая политика государства, выступавшего в роли мощного внешнего управляющего фактора по отношению к населению Русского Севера (Коротаев, 1998; Молчанов, 1998).

На протяжении столетий в структуре спроса здесь преобладали две составляющие – экспортная и внутригосударственная, региональная, направленная на жизнеобеспечение местного населения, вовлеченного в систему экономических связей страны. Вовлеченность в хозяйственный механизм страны была необычайно велика. Доходы от эксплуатации природных ресурсов Севера превосходили доходы от функционирования ее остальных территорий (Булатов, 1999). Это обстоятельство побуждало к повышению нагрузок на ресурсную базу Севера (как природную, так и социальную). Поскольку плотность населения на Севере была крайне низка на всем протяжении его освоения, это требовало напряжения сил народа в буквальном смысле слова, но и стимулировало государство к введению системы льгот, предоставляемых в виде поощрения несвойственных для других районов страны форм общественного устройства. Большая свобода населения допускалась для организации здесь эффективной разработки природных ресурсов. Повышение нагрузок на ресурсную базу приводило к нарушению природного баланса, но это обстоятельство, хотя и осознавалось *земледельческим* по своему генезису населением (а следовательно, внимательным к состоянию земли-кормилицы, экофильным по типу хозяйственного поведения), но чаще всего игнорировалось, поскольку от эксплуатации природного ресурса зависела выживаемость в *неземледельческих*, суровых се-

* Попутно отметим, что черты «республиканского» типа общественного устройства устойчиво сохранялись в модели общинного строя, бытовавшего в крестьянской среде, выступившей в качестве преемственного носителя её продуктивной для существования в условиях Севера составляющей. Исследователи подчеркивают наличие юридической культуры в низовом слое северорусского населения (Молчанов, 1998).

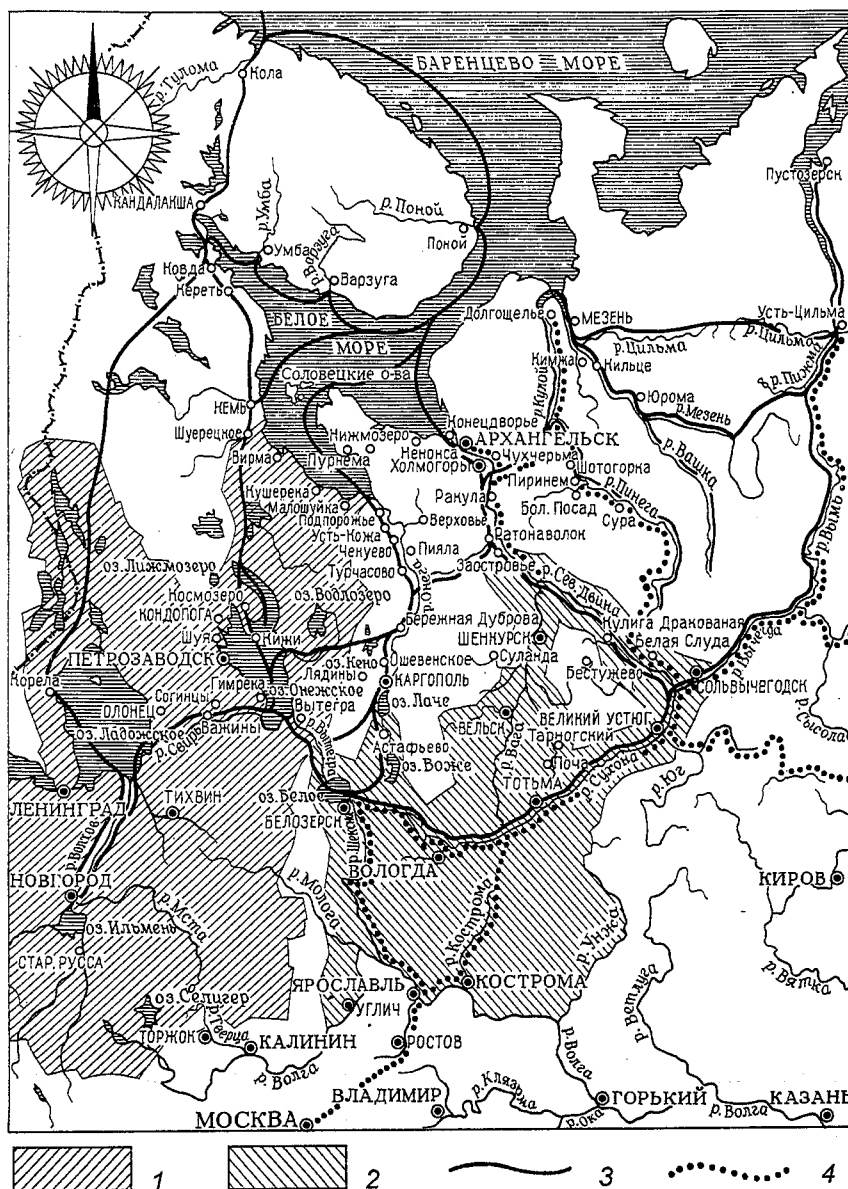


Рис. 27. Формирование «русел» освоения Русского Севера (по: Ушаков, 1982, с.13, рис.1)

1 – территории новгородских пятин, по К.А. Неволину; 2 – территории ростовского и московского освоения в XIII–XIV вв.; 3 – пути новгородского освоения Севера; 4 – пути ростовского и московского освоения

верных условиях. Каждый промышленник стремился добыть как можно больше рыбы, морского зверя, пушнины, соли (с сопутствующим истреблением огромного количества древесины, расходуемой на варку рассола). В этот процесс принудительно вовлекалось и аборигенное население, экофильное по своей природе в силу своей принадлежности к более ранней модели хозяйствования, подчиненной языческим верованиям и обеспеченной соответствующим уровнем технологии эксплуатации среды обитания.

Система расселения, сконцентрировавшаяся вдоль побережья Белого моря и Северного Ледовитого океана в материальных объектах (селениях, постройках, инфраструктуре – дорогах, оборудовании для навигации, обслуживания процесса добычи ресурса и его переработки) и в традиции проживания в условиях Севера, дает наглядную картину воплощения представлений многих поколений покорителей циркумполярной зоны России. Показательно, что конфигурация системы расселения вокруг Белого моря, в сущности, воспроизводит модель организации системы поселений вокруг озера. Море воспринималось как внутренний водоем. К нему, как и в случае озерного типа заселения, примыкают коммуникационные «коридоры», обеспечивающие связи с другими районами заселения (Бернштам, 1978, карта на рис.2, с.40-54).

Формированию таких «коридоров» заселения в масштабе всего Русского Севера способствовал целый ряд факторов, в первую очередь – природных. Так, в долинах рек имелись плодородные участки, позволяющие вести столь привычное для прежнего земледельца пашенное или огородное хозяйство. Реки, текущие главным образом с юга на север, несли тепло, смягчающее влияние характерных для данной климатической зоны низких температур. Долины рек служили укрытием, снижающим воздействие жестоких северных ветров.

Достаточно важны и социальные факторы. Следует учесть, что при крайне низкой плотности населения надежным способом выживания является его концентрация в пределах зон освоения. В данном случае выбор мест концентрации населения был в значительной мере обусловлен перечисленными выше природными факторами. Распределение системы поселений вдоль морского побережья было подчинено законам просемики (Эко, 1998, с.247-252), которые определяют шкалу значимостей соседственных отношений в социальной среде. Эта шкала включает параметры межличностного общения (величину расстояния между субъектами общения). Представляется, что градуирование шкалы может быть продолжено и на уровень организации взаимодействия (соседства) социальных групп. Анализ расположения крупных селений, сложившихся на протяжении столетий вокруг Белого моря, показывает, что они в основном расположены примерно на равном расстоянии друг от друга (Бернштам, 1978, с.40, рис.2) (рис. 28). Факторами, очевидно, являлись границы общинных владений (даже если общины находились в подчинении основному владельцу территории, скажем монастырю). Известно, что структура прибрежного владения для частного собственника включала надел с участками наземным и водным.

Та же модель присутствовала и на следующем иерархическом уровне организации хозяйственного использования пространства морского побережья. В более богатом ресурсами участке, например в дельте реки Северная Двина, эта закономерность нарушалась, подчиняясь, впрочем, основному принципу выделения селению определенного надела, но и одновременно закономерностям развития в зоне влияния крупного города. Показателем продуктивности ресурсной базы приморской территории служит количество населения в расположенных здесь поселениях – оно возрастает в зоне пользующегося большим спросом ресурса (рис.29).

Примечательно, что в структуре населения на берегу Северного Ледовитого океана, где условия проживания были суровее, а усилий для выживания требовалось больше, прослеживается преобладание в ряде населенных мест мужчин. Это отголосок долго бытовавшего на Русском Севере образца организации среды обитания с использованием модели временного «второго» жилища, организуемого в местах постоянно ведущегося сезонного промысла.

Для главной темы настоящей книги важно отметить следующее. Регион, в котором сформировалась поморская группа русского населения и его культура, был и остается на *любых* стадиях развития человеческой культуры «непашенной» зоной: в ней невозможно вести полноценное производящее хозяйство на уровне земледелия. И потому поморская система жиз-

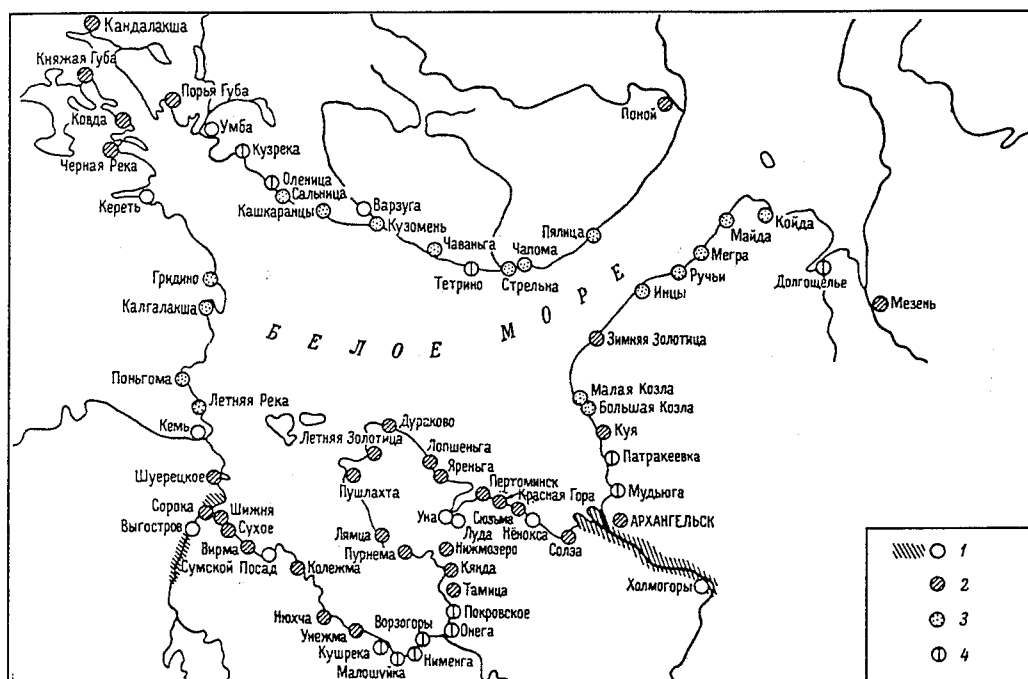


Рис. 28. Относительная равномерность размещения селений на побережье Белого моря (по: Бернштам, 1978, с.40, рис.2)

1 – поморские местности, заселенные в течение XIII–XV вв.; 2 – поморские поселения, возникшие в XVI – первой половине XVII вв.; 3 – поселения, возникшие во второй половине XVII – первой четверти XVIII вв.; 4 – поселения, время появления которых точно не установлено

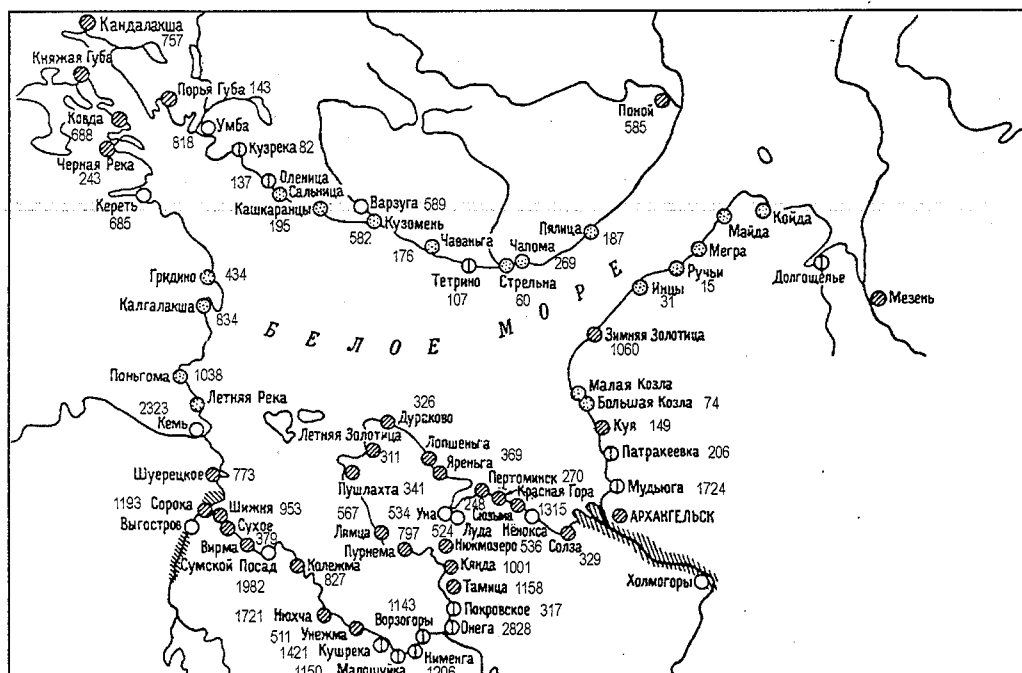


Рис. 29. Зависимость численности населения в поморских селениях от продуктивности ресурсной базы Беломорья в конце XIX в. (по кн.: Атлас Архангельской епархии, 1891)

Цифры – численность населения

необеспечения, воспроизводящая, пусть и на новом уровне, но древние, *потребляющие* формы хозяйства, и напрямую связанная с ней система расселения, сложившаяся в этой зоне, позволяет наблюдать модель ранних стадий сложения систем расселения – тех, которые в «пашенной» зоне скрыты поздними наслоениями культур с «производящими» формами хозяйства. В силу этого обстоятельства поморская «картина мира» в той своей части, на которой зиждется такая система жизнеобеспечения и система расселения, отражает сложившиеся в процессе формирования поморской культуры системы представлений о приоритетных направлениях и технологиях освоения природной среды, сосуществования с ней, выживания в ней.

2.2.4. Селения и их группы

Теперь еще раз напомним: 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, то есть системой 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. В условиях циркумполярной зоны и консервативности жизненного уклада, сохранявшегося на протяжении столетий, пространственные единицы нередко выполняли несколько функций одновременно. Так, жилая единица Русского Севера – дом-комплекс – обеспечивает проявление в пределах его пространства нескольких функций: жилой, хозяйственной, производственной (на повети не только занимались работами, обеспечивавшими функционирование домашнего хозяйства, но и шили лодки например), а также защитной, предохраняющей от воздействия как реальных природно-географических факторов, так и от присутствующих в «картине Мира» поморской культуры мифических образно-символических структур – образов злых сил (Байбурин, 1982; Теребихин, 1993, 1999).

Пространство для организации хозяйственной деятельности поморов было представлено землями сельскохозяйственного назначения, промысловыми угодьями, производственными комплексами – солеварнями, смолокурнями, судостроительными верфями и др. Каналы коммуникации – тропы, дороги, мосты, волоки – обеспечивали возможность преодоления преград природного или антропогенного характера (рвы, каналы) и способствовали обмену информацией между социальными группами (внутри селения, в межселенном пространстве, в системе административных, культурных центров – локальных, региональных, внутри- и межгосударственных).

Сакральное пространство осваивающего Север русского населения в своих границах совпадало (или стремилось к совпадению) с устанавливающейся с течением времени этнической границей. Подробнее о способах (механизмах) его реализации, присущих культуре как адаптивной системе, будет сказано ниже, в части, посвященной духовной культуре поморско-

го населения. Здесь же, говоря о системе расселения как таковой, отметим лишь следующее. Сакральное пространство характеризуется сочетанием зон концентрации признаков сакральности в центре (точнее – центрах, складывающихся в иерархическую систему) и распространением потенциала сакральности на периферию сакрализованного пространства (рис. 30). Присутствие потенциала сакральности отмечается системой знаков, в которых носителями смысла является либо материальный объект (культовое сооружение искусственного происхождения – монастырь, церковь, погост, часовня, крест; культовый объект природного происхождения – дерево, камень, вода, их сочетания в различных комбинациях), либо 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.

В традиционной культуре Русского Севера сакральная составляющая сосуществовала, присутствовала во всех типах функционально обусловленных компонентов общего пространства жизнедеятельности. Так, промысловая составляющая накладывала свои условные ограничения на поведение людей во время нахождения в нем. Например, во время морского промысла не полагалось громко разговаривать. Это ограничение было связано не столько с боязнью спугнуть добычу, сколько с почтительным или боязненным отношением к духам, обитающим в этом пространстве.

Определенный набор поведенческих норм присутствовал и в «сухопутных» видах хозяйственной деятельности. Сельскохозяйственная страда (пахота, весенний сев, ожидание и сбор урожая) сопровождалась ритуализованными действиями, приуроченными к соответствующим локусам освоенного пространства. «Образ» дороги, как и «образ» любой другой составляю-



Рис. 30. Церковь Андрея Первозванного на Заяцком острове Соловецкого архипелага – пример ресакрализации пространства жизнедеятельности поморов (фото В. Цоффки, 1986)

шей культурного ландшафта, также имел в своей структуре сильную сакральную составляющую, несомненно, уходящую своими корнями в языческую древность. И в этом отношении поморская культура не оригинальна: практически любая земледельческая культура, в том числе и собственно русская, содержит в себе ритуальную часть, непременно сопровождающую все виды сельскохозяйственных работ. Разумеется, по мере приближения к современности в большинстве случаев смысл ритуальных действий выхолащивается – что неудивительно, учитывая их многотысячелетнюю древность (Рыбаков, 1987), а их совокупность сильно редуцируется, хотя и продолжает жить в народной среде, подпитываемая фольклором (Коринфский, 1995).

Наличие приведенной функциональной дифференциации пространств жизнедеятельности свидетельствует о проявлении различных форм творчества населения Русского Севера. Признак сделанности, рукотворности среды обитания составлял одну из важных компонент в ощущении человеком своей защищенности и комфортности пребывания в искусственно организованном пространстве (рис. 31).

Следует специально отметить, что достижение ощущения защищенности – доминанта в самосознании социума, отдельных групп или членов сообществ. И потому одной из важнейших функций культуры как адаптивной системы, предназначенной для *выживания* социума во вмещающей среде, является достижение комфортности его существования через *защищенность* от нежелательных воздействий – холода, голода, опасности нападения людей или зверей, природных катаклизмов и т.д. В выстраивании пространства, обладающего этим качеством, используется весь спектр имеющихся в распоряжении данной культуры ресурсов. Их отбор осуществляется в соответствии с артикулированной в той или иной форме системой потребностей, для реализации которых используются как природные, так и социальные компоненты.

Природная составляющая в системе потребностей. Многотысячелетний опыт адаптации к природной среде способствовал аккумуляции знаний, отразившихся в виде поведенческих (в том числе и хозяйственных) стереотипов, проявляющихся, в частности, в типичных для каждой культуры характеристиках видов природной ситуации, способных удовлетворить широкий спектр потребностей социума. Известно, например, что на севере для размещения жилья или пашни отводились склоны, обращенные на юг. Для размещения хозяйственных сооружений также выбирались наиболее подходящие локусы: ветряная мельница, естественно, разместится на взгорье, водяная – на берегу водоема; культовое сооружение глаз ожидает встретить на возвышении или на границе сред, таких, например, как лес – поле, село – поле, суша – вода. Эти виды пограничья традиционно являются местами концентрации крестов в качестве оберегов в силу особой опасности для человека границ соприкосновения различных семантических зон – существующих, разумеется, в понятиях традиционной для него «картины Мира».

Ю.С. Ушаков предложил типологию мест-архетипов, которым отдается предпочтение при размещении селений в рамках северорусской традиции (Ушаков, 1982, с.40-41). Такие локусы получили название архитектурно-природных единиц (рис. 32). В типологии отражена система стереотипизированных представлений об оптимальном сочетании природных характеристик места и возможностей их перевода в архитектурный код. Систему образуют варианты ситуаций расположения поселений по отношению к типизированным природным ситуациям: на берегу моря (у устья впадающей в него реки, в дельте реки), у реки (крупной, небольшой, на ее берегу, на берегу и острове, у места впадения притока/притоков), у озера/озер (на берегу, на острове/островах, на полуострове, на береговом мысу, у впадающей в озеро реки). Прису-

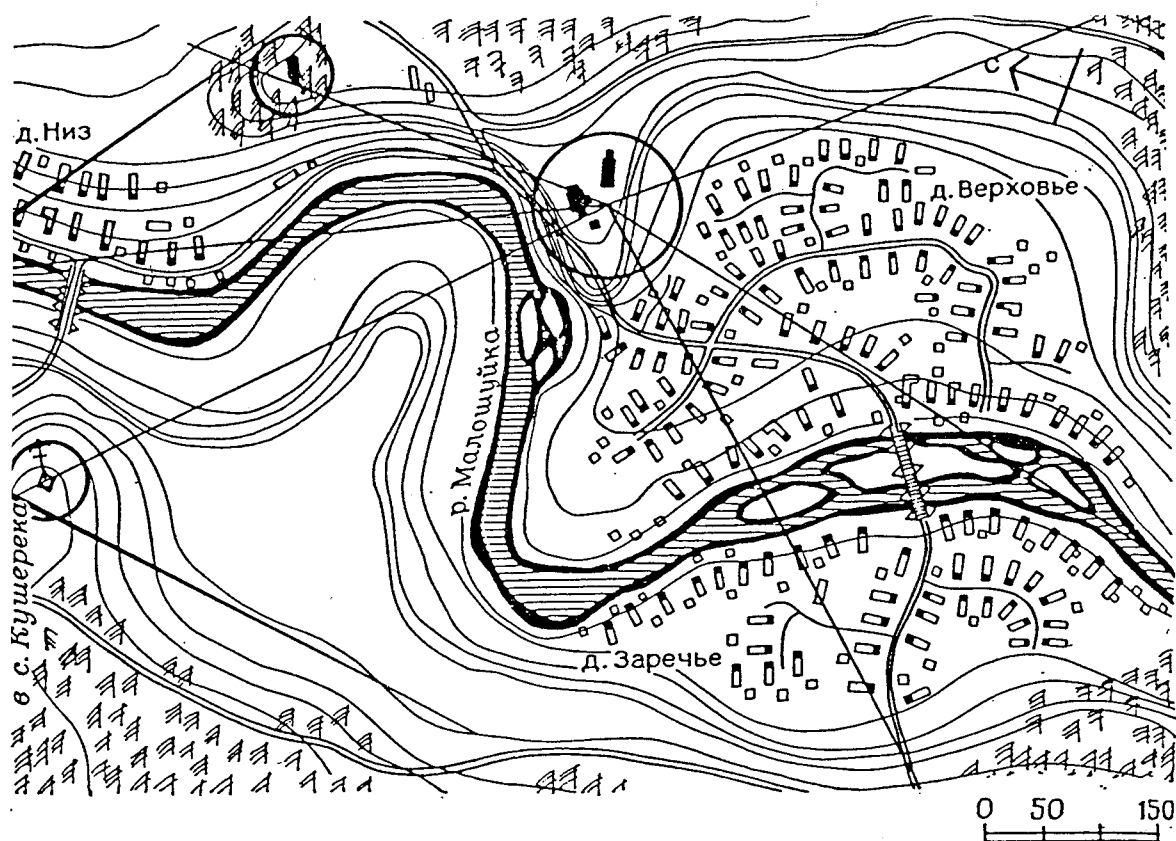
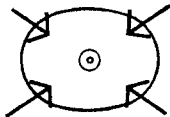
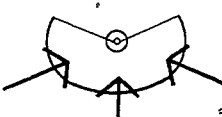
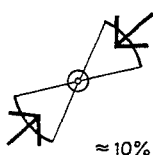
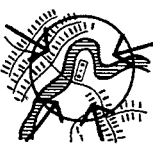
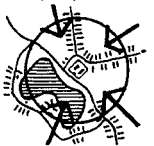
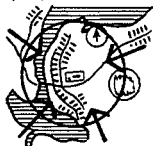
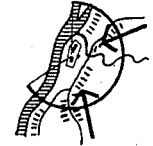

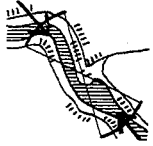
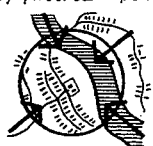
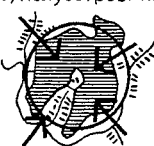
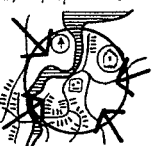
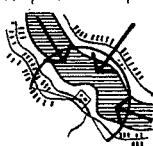
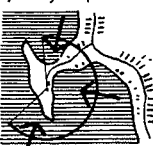
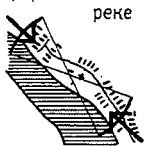
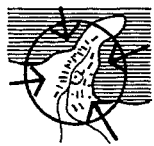
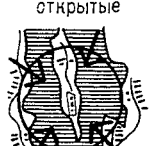


Рис. 31. Рукотворный ландшафт. Поморское гнездо селений – село Малошуйка Архангельской области Онежского района (по: Ушаков, 1982, с.62, 63, рис.25)

| Тип композиции | I. Ц е н т р и ч е с к и е | | | | | II. Линейные |
|--|--|--|--|--|---|--|
| Виды зрительного восприятия | А. С круговым восприятием | | Б. С преобладающим полукруговым восприятием | | | |
| |  ≈ 50% | |  ≈ 30% | | |  ≈ 10% |
| Природно-географические условия (группы и подгруппы) | 1. Приречные | 2. Приозерные | 3. Приморские | 1. Приречные | 2. Приозерные | Приречные |
| | а) При малой реке  | а) Прибрежные  | а) Прибрежные  | а) При малой реке  | а) Прибрежные  | а) При малой реке  |
| | б) При большой реке  | б) Полуостровные  | б) Приречные  | б) При большой реке  | б) Полуостровные  | б) При большой реке  |
| | | в) Полуостровные замкнутые  | | | | |
| | | г) Островные открытые  | | | | |

КАССР; Щелейки, Подпорожский р-н Ленинградской обл.

I, А, 2, б — сёла Колодозеро, Пудожский р-н КАССР; Яндомозеро, Медвежьегорский р-н КАССР; Почозеро (Филипповское), Плесецкий р-н Архангельской обл.

I, А, 2, в — деревни Семеново, Плесецкий р-н Архангельской обл.; Глазово, Плесецкий р-н Архангельской обл.

I, А, 2, г — б. Кижский погост, Медвежьегорский р-н КАССР; б. Водлозерско-Ильинский погост, Пудожский р-н КАССР; село Лычный Остров, Кондопожский р-н КАССР

I, А, 3, а — сёла Ковда, Кандалакшский р-н Мурманской обл.; Пурнема, Онежский р-н Архангельской обл.; Кандалакша, Кандалакшский р-н Мурманской обл.

I, А, 3, б — сёла Малошуйка, Онежский р-н Архангельской обл.; Шуерепное, Беломорский р-н Архангельской обл.; Нёнокса, Северодвинский р-н Архангельской обл.

I, Б, 1, а — сёла Нижмозеро, Северодвинский р-н Архангельской обл.; Суланда, Шенкурский р-н Архангельской обл.; Поча, Тарногский р-н Вологодской обл.; дер. Пелюгино, Плесецкий р-н Архангельской обл.

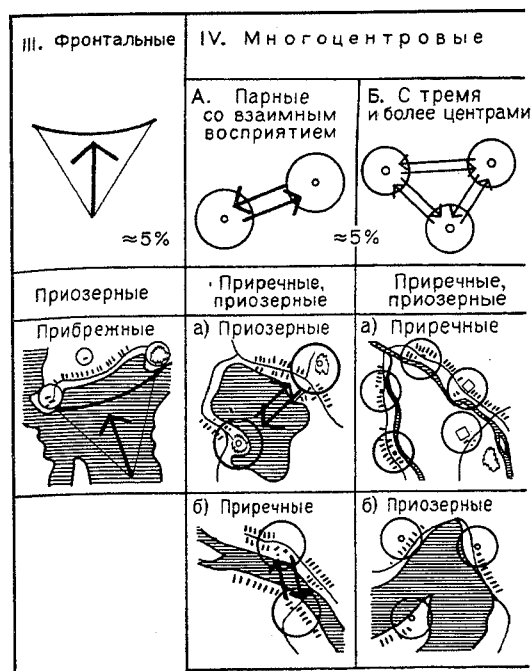
I, Б, 1, б — сёла Подпорожье, Онежский р-н Архангельской обл.; Юрома, Мезенский р-н Архангельской обл.; Большой Посад (Кеврола), Пинежский р-н Архангельской обл.; Пиринемь, Пинежский р-н Архангельской обл.; Чекуево, Онежский р-н Архангельской обл.

I, А, 1, а — сёла Верховье (Верхний Мудьюг), Онежский р-н Архангельской обл.; Ратонаволок, Емецкий р-н Архангельской обл.; Кулига Дракованая, Красноборский р-н Архангельской обл.; Бестужево, Октябрьский р-н Архангельской обл.; Усть-Кожя (Макарыино), Онежский р-н Архангельской обл.

I, А, 1, б — сёла Турчасово, Плесецкий р-н Архангельской обл.; Ракулы, Холмогорский р-н Архангельской обл.; Заостровье, Березниковский р-н Архангельской обл.; Конецдворье, Приморский р-н Архангельской обл.

I, А, 2, а — сёла Лядины, Каргопольский р-н Архангельской обл.; Вёгорукусы, Медвежьегорский р-н КАССР; Тишиницы, Медвежьегорский р-н

Рис. 32. Классификация архитектурно-природных единиц (по: Ушаков, 1982, с.49-41, табл.2)



I, Б, 2, а — сёла Порженское, Плесецкий р-н Архангельской обл.; Гимрека, Подпорожский р-н Ленинградской обл.; деревни Маселга и Гужово, Каргопольский р-н Архангельской обл.

I, Б, 2, б — село Кондопога, Кондопожский р-н КАССР; деревни Малое Лижмозеро, Кондопожский р-н КАССР; Усть-Яндома, Медвежьегорский р-н КАССР

II, а — сёла Согинцы, Подпорожский р-н Ленинградской обл.; Шуйя, Прионежский р-н КАССР; Астафьево, Каргопольский р-н Архангельской обл.

II, б — сёла Бережная Дуброва, Плесецкий р-н Архангельской обл.; Пияла, Онежский р-н Архангельской обл.; Чухчерьма, Холмогорский р-н Архангельской обл.

III — село Вершинино, Плесецкий р-н Архангельской обл.; дер. Большое Лижмозеро, Кондопожский р-н КАССР

IV, А, а — деревни Горбачиха и Тырышкино, Плесецкий р-н Архангельской обл.; Новинка и Пертисельга, Олонецкий р-н КАССР; Зехново-Спирино, Плесецкий р-н Архангельской обл.; Минино-Ершово, Плесецкий р-н Архангельской обл.

IV, А, б — село Варзуга, Кировский р-н Мурманской обл.

IV, Б, а — село Ошевенское, Каргопольский р-н Архангельской обл.

IV, Б, б — б. Кижский погост, Медвежьегорский р-н КАССР

щий данной модели принцип стереотипизации искусственно создаваемых пространственных единиц не приводит к их полной унификации, единообразию, поскольку параллельно в системе действует задаваемый градостроительной практикой принцип вариативности форм организации селений или их групп («кустов»). Проявлению признаков вариативности способствуют следующие факторы: влияние локальных особенностей природной ситуации, требующих соответствующей корректировки при использовании архетипической модели организации пространства селения (группы селений); влияние социальных характеристик населенного пункта: количество населения, его структура (этническая, конфессиональная, профессиональная, сословная), традиционные занятия, владение традицией народного зодчества.

Социальная составляющая в структуре потребностей. На протяжении столетий территория Русского Севера являлась мощной ресурсной базой для развития Российского государства. В ресурсной ценностной шкале особая роль принадлежала территориальному ресурсу, существенному как для размещения объектов, так и для обеспечения их последующего устойчивого развития. Подчинение Севера Московскому княжеству, а затем Российскому государству сопровождалось переструктурированием использования его территории в соответствии с потребностями государства. Для селений отводились приречные и приморские территории, остальные земли отошли в казну и предназначались для разработки природных ресурсов в процессе хозяйственной деятельности (лов рыбы и морского зверя, охота на лесного зверя и птицу, сбор меда, лесных ягод, грибов, лекарственных растений), лесозаготовок и переработки древесины (смолокурение, изготовление поташа), получения строительных материалов (камня, глины, песка, извести, древесины) и сырья для ремесленного производства. Для получения участка в аренду запрос поступал к представителю центральной администрации или не-

посредственно в центр. Так, для основания монастыря государю направлялась просьба. Положительный ответ позднее нередко повторялся при последующих обращениях. Полученные владельческие грамоты бережно хранились. Крестьяне также оформляли свои владельческие отношения.

В течение столетий бытовала практика обретения земли в собственность путем ее захвата. Труд, вложенный в освоение участка, служил основанием для его закрепления за владельцем. Однако земель, благоприятных для освоения и не зафиксированных в чьем-то владении, постепенно оставалось все меньше. Это способствовало концентрации населения в пределах сложившихся поселенческих систем.

Признак этничности (тоже социальный по своей сути) является очень сильным фактором, влияющим на организацию пространства поселения. В.П. Орфинский, И.Е. Гришина отмечают отличия в принципах организации плана поселения у русского и финно-угорского населения. При этом прослеживаются различия, главным образом, во «вторичных» архитектурных кодах – например, в деталях рисунка декора построек (Орфинский, Гришина, 1999). Отмечено, что демонстрация признаков этнической принадлежности искусственно создаваемой среды обитания усиливается в центре (максимально) и в пограничной зоне периферии (Орфинский, 1988; Севан, 1993). Конфессиональный признак также оказывает существенное влияние на принципы организации пространства селения. Так, отмечено, что культовый комплекс в чисто русских поселениях имеет тенденцию к размещению в центре села, в отличие от вынесенной ближе к периферии собственной этнической зоны – в пограничье, разделяющее селения со смешанным (имеются в виду начальные стадии христианизации Севера) населением – русским и финно-угорским. В многоконфессиональном Архангельске инородческие группы имели свои культовые символы, например костел или кирху. Индикатором перекодирования сакрального пространства Русского Севера, изначально языческого, в христианизированную систему является весь спектр культовых сооружений (монастырей, церквей, погостов, часовен, крестов), а также символических систем (топонимов, укоренившихся понятий, соединяемых с локусами по принципу: своя – «святая» земля, иноконфессиональная земля – «чужая», «поганая»). Появление новых культовых сооружений в зоне пограничья на каждом этапе освоения новых земель фиксировало их принадлежность Русскому государству. Самым ярким свидетельством осуществления перекодировки сакрального пространства Севера является создание Соловецкого монастыря в крупнейшем языческом центре Беломорья – на Соловецких островах (рис. 33). Кроме того, у северо-западной границы, условно фиксирующей к XVI в. зону русского влияния на Кольском полуострове, был основан Печенгский монастырь. В XIX в. скиты организовывались вдоль побережья Ледовитого океана и на Новой Земле. Внушительные по размерам культовые комплексы существовали в Коле, у западных границ России, и в Юромском погосте – у северо-восточного пограничья Русского Севера (рис. 34).

В организации пространства отдельного селения, равно как и его функциональных зон, сакральная составляющая также играла огромную роль. Охранительные знаки (кресты, часовни) устанавливались на дальних подступах к селению, оберегая его границы. Кульминация сакрального потенциала места фиксируется храмовым комплексом. В заданном им «силовом поле» могут размещаться дополнительные сакральные знаки – церковь, часовня, кресты, кладбища.

Для обретения человеком ощущения надежной защиты иногда было недостаточно потенциала местных святынь, тогда появлялась потребность посетить ряд святынь вне селения – например, помолиться у трех или семи удаленных крестов или часовен, побывать в нескольких окрестных церквях или монастырях.



Рис. 33. Гологофо-Распятский скит – сакральная доминанта Анзерского о-ва Соловецкого арх-га (фото Н.В. Бицадзе)

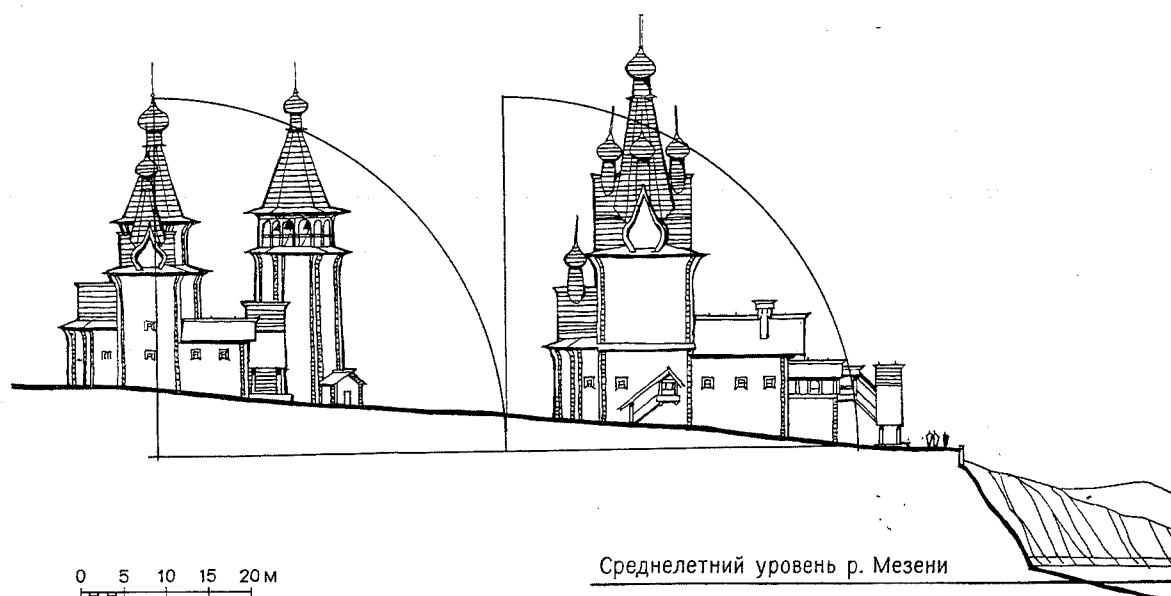


Рис. 34. Храмовый комплекс села Юрома – высотные отношения в ансамбле (по: Ушаков, 1982, с.106)

Условия природы Русского Севера, которой присуща образная монотонность обширных пространств леса, воды, неба, нередко затянутого пеленой облаков, дождя, снега, порождает эффект визуального и сенсорного «голода». Поэтому в организации пространства селений (группы селений) существенную роль играют потребности психоэмоционального свойства.

Для ликвидации визуального и сенсорного «голода» использовались архитектурные приемы организации пространства селения или их группы. Учет морфологии природной основы, в которую «вписывалось» селение, сводился к выявлению признаков, позволяющих построить на их основе своего рода «театральную декорацию», и сценарий для ее наиболее эффективного восприятия. Так, проведенный Ю.С. Ушаковым анализ композиции вписанных в природный ландшафт селений показал, что наиболее часто используются природные формы организации ландшафта, позволяющие обеспечить полный круговой или сегментный обзор объекта (селения) на подступах к нему. При этом селение оказывается либо размещенным на природном рельефе как на своего рода подиуме, либо селение, и в первую очередь его символ – сакральный (административный) центр, располагается на дне образованного природой амфитеатра (рис. 35). Как убедительно показали исследования Ю.С. Ушакова и В.Ф. Гуляева (Гуляев, 1988), по принципу организации «сценария восприятия» выстроена последовательность обзора пространств внутри селения и на подступах к нему (рис. 36). Разнообразие видовых впечатлений достигается за счет смены направлений обзора при движении наблюдателя. Динамичность фона разворачивающейся системы видовых картин обеспечивается сезонными и суточными изменениями в состоянии природы.

Низкая плотность населения обуславливает дисперсность жилых образований, рассеянных по просторам Поморья. Наличие огромных необжитых пространств обостряет потребность в признаках обжитого, населенного пространства, обещающего помощь и защиту в случае необходимости. Приближение к селению, пребывание в его пределах дает ощущение психоэмоционального комфорта, защищенности. Осознание достоинств искусственно созданной среды – важная составляющая в системе ценностных ориентаций северянина. Дополнительные оттенки в него вносит осознание собственной причастности к коллективно осуществляемому процессу формирования среды своего обитания.

Регулирование эстетических параметров достигается за счет искусного использования приемов контраста или подобия форм – природных и рукотворных (рис. 37): селения могут вытянуться в струну вдоль берега реки (рис. 38) или образовать живописную композицию на берегах системы озер (рис. 39). Композиционная доминанта селения – его культовый комплекс – в сложном силуэте глав повторяет изгибы кромки леса или горизонта. Окружающие нижний объем церкви галереи придадут силуэту всей постройки черты образа птицы, готовой взлететь. Выбежавшая в поле часовенка вызовет улыбку, а спрятавшаяся под кронами деревьев заставит собраться, сосредоточиться мысленно.

Достижению заданного эффекта восприятия объекта (селения, группы селений, культового комплекса, отдельной жилой постройки или их группы) способствует применение закономерностей соотношения размера объекта с расстоянием, предназначенным для его восприятия (рис. 40). О принадлежности народного зодчества к высокому искусству свидетельствует присущий сооружениям – прежде всего, разумеется, культовым – прием внесения поправок в контур силуэта постройки, учитывающих погрешности визуального восприятия формы (повышение размера шатра, его курватура).

Сформированная усилиями нескольких поколений русских переселенцев на Север среда обитания, воплощенная в традициях народного зодчества, несомненно, несет черты профессионализма. Этому способствовало использование отселектированных в процессе освоения

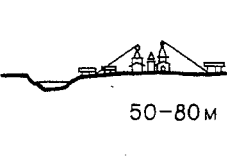
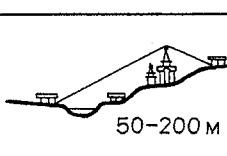
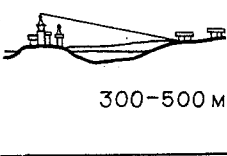
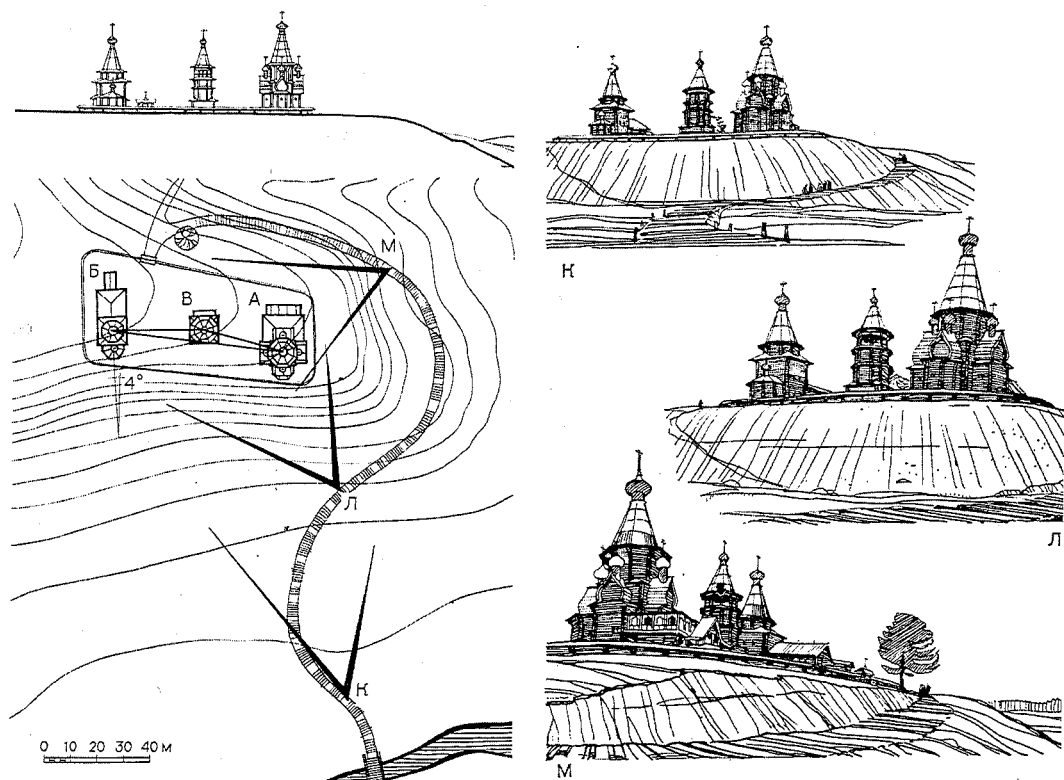
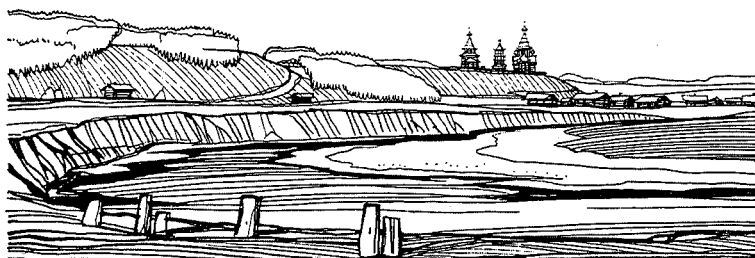
| Характер размещения | Место размещения | | Схема плана | Сечение и пределы расстояний до жилых домов | Примеры селений (из числа обследованных) |
|---------------------------------|------------------|------------------------|---|--|---|
| В самом селении или вблизи него | I | В ряду |  |  50-80м | с. Кимжа, Мезенский район Архангельской области с. Пиляла, Онежский район Архангельской области с. Бережная Дуброва, Плесецкий район Архангельской области с. Варзуга, Кировский район Мурманской области |
| | II | В центре |  |  50-80м | с. Конецдворье, Приморский район Архангельской области с. Ратонаволоок, Емецкий район Архангельской области с. Лядины, Каргопольский район Архангельской области с. Шуерецкое, Беломорский район Архангельской области |
| | III | Выше селения |  |  50-200 м | с. Нижмозеро, Северодвинский район Архангельской области с. Малошуйка, Онежский район Архангельской области с. Суланда, Шенкурский район Архангельской области с. Гимрека, Подпорожский район Ленинградской области |
| | IV | На склоне ("вполгоры") |  |  50-200 м | с. Бестужево, Октябрьский район Архангельской области с. Нулига Дранованая, Красноборский район Архангельской обл. с. Ковда, Нандалакшский район Мурманской области |
| | V | Низе селения |  |  50-200 м | с. Поча, Тарногский район Вологодской области д. Глазово, Плесецкий район Архангельской области с. Вершина, Верхнетоемский район Архангельской области |
| Вне селения | VI | На берегу |  |  300-500 м | с. Пиринемь, Пинежский район Архангельской области с. Чухчерьма, Холмогорский район Архангельской области с. Усть-Нож, Онежский район Архангельской области с. Пурнема, Онежский район Архангельской области |
| | VII | На полуострове |  |  300-500 м | с. Кондопога, Кондопожский район НАССР д. Мал. Лижмозеро, Кондопожский район НАССР с. Колодозеро, Пудожский район НАССР с. Усть-Яндома, Медвежьегорский район НАССР |
| | VIII | На острове |  |  300-800м | б. Нижский погост, Медвежьегорский район НАССР б. Водлозерский погост, Пудожский район НАССР б. Муезерский погост, Беломорский район НАССР |

Рис. 35. Приемы использования форм природного ландшафта для организации пространства селения с учетом местоположения общественного центра (по: Ушаков, 1982, с.96, 97, табл.3)



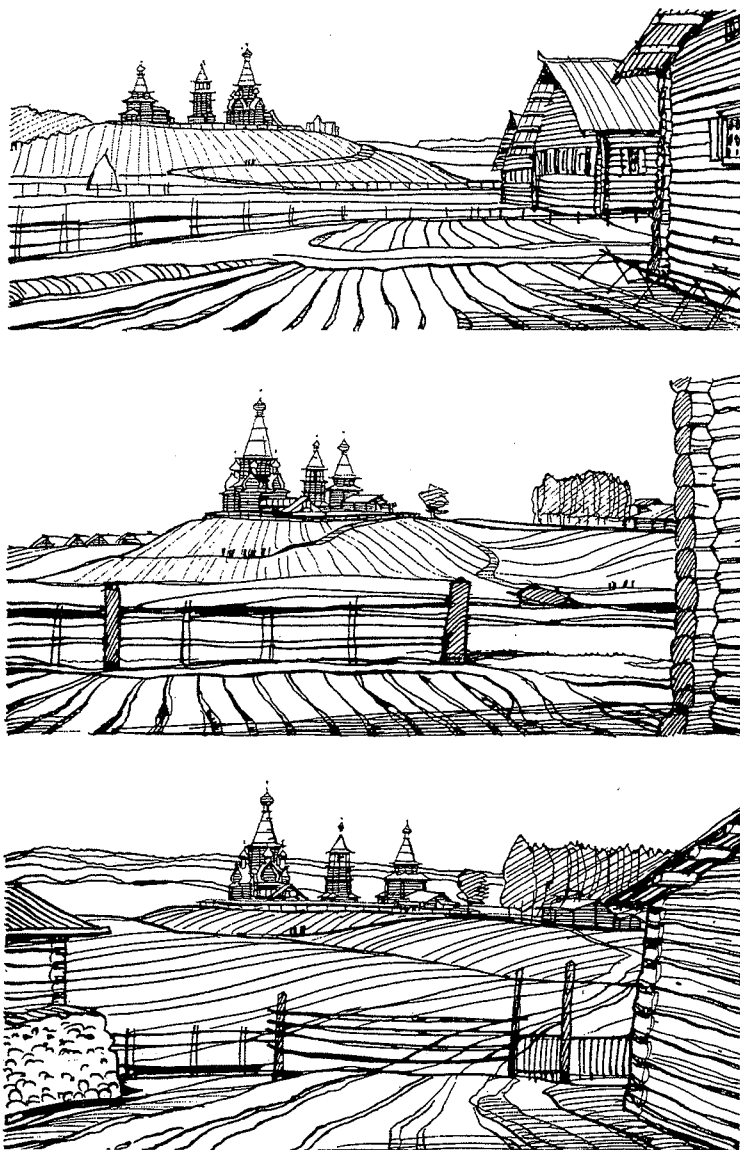
Ближнее восприятие



Дальнее восприятие

Рис. 36. Реконструкция приемов организации восприятия общественного центра – храмового ансамбля села Суланды Шенкурского района Архангельской области: «ближнее», «среднее», «дальнее» восприятие (по: Ушаков, 1982, с.147-148, рис.113-115)

А – Успенская церковь, 1667 г.; Б – Троицкая церковь, 1784 г.; В – колокольня, XVIII в.; К, Л, М – точки ближнего восприятия ансамбля



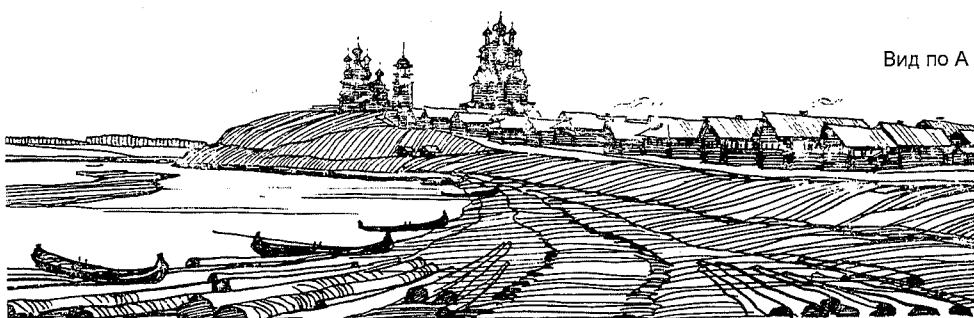
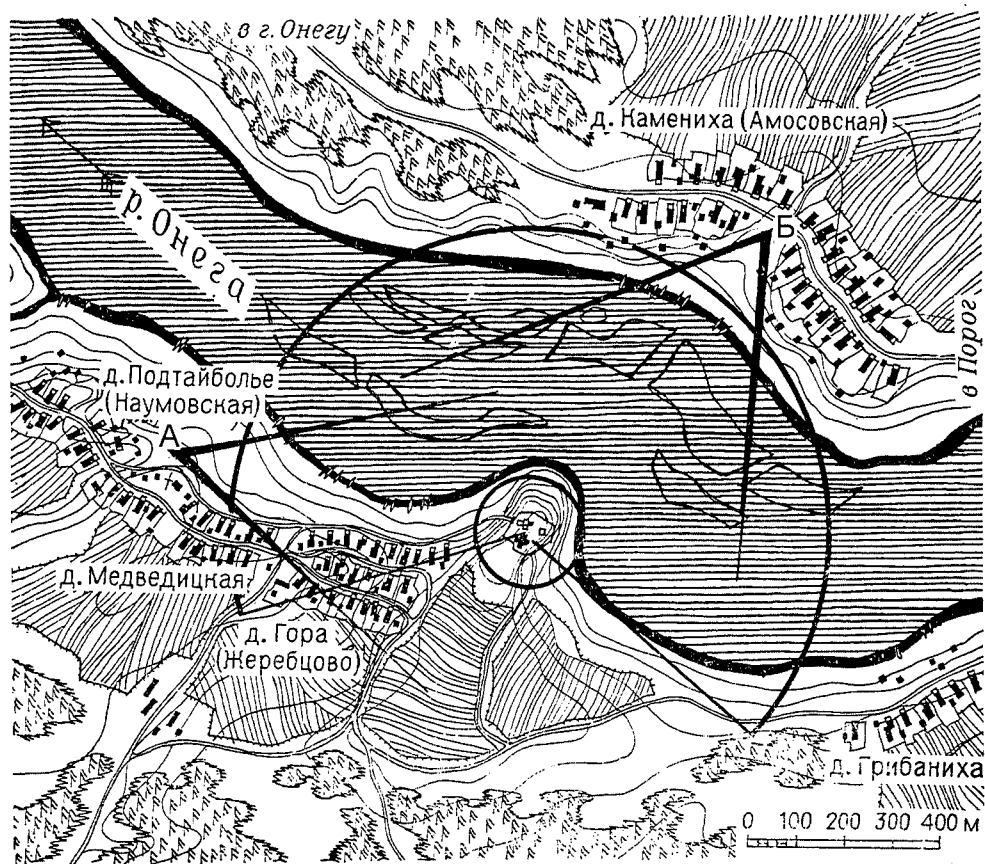
Среднее восприятие

нового для русских людей региона наиболее удачных образцов организации пространства для жизни. Безусловно, сказывалась и «кадровая селекция»: известно, что для строительства прочного и красивого дома (а он должен был быть прочным и красивым и для строителя, и для его потомков) приглашались артели плотников, слава которых являлась гарантией появления подлинного произведения искусства. В формировании пространства селения велика была роль общинного уклада жизни. Он предполагал уважение к соседу, но и поощрял соревновательность. Это выливалось опять-таки в проявление принципов стереотипизации и вариативно-

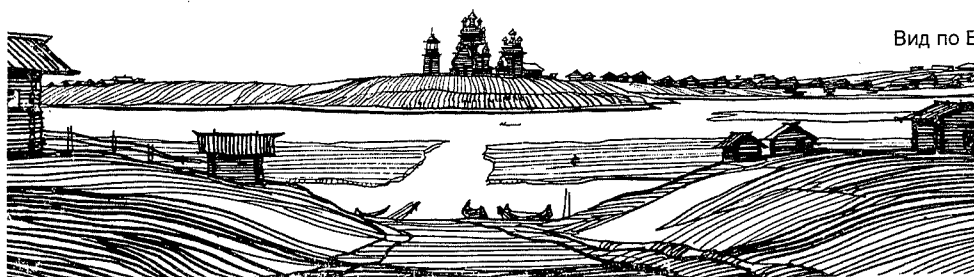


Рис. 37. Примеры использования приемов подобия и контраста естественных и искусственных форм в культурном ландшафте: панорамы села Кимжи на р. Мезень и деревни Шотогорки на р. Пинега (по: Мильчик, 1971, с.104-105, рис.65)

сти. Их сочетание обеспечивало как единство среды, так и признаки её разнообразия, а в совокупности — её гармоничность, чего зачастую так не хватает современному градостроительству.

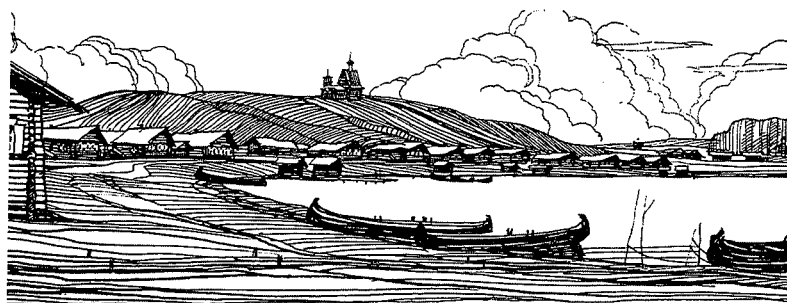
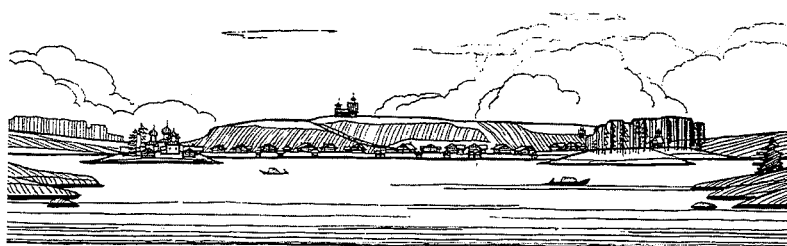
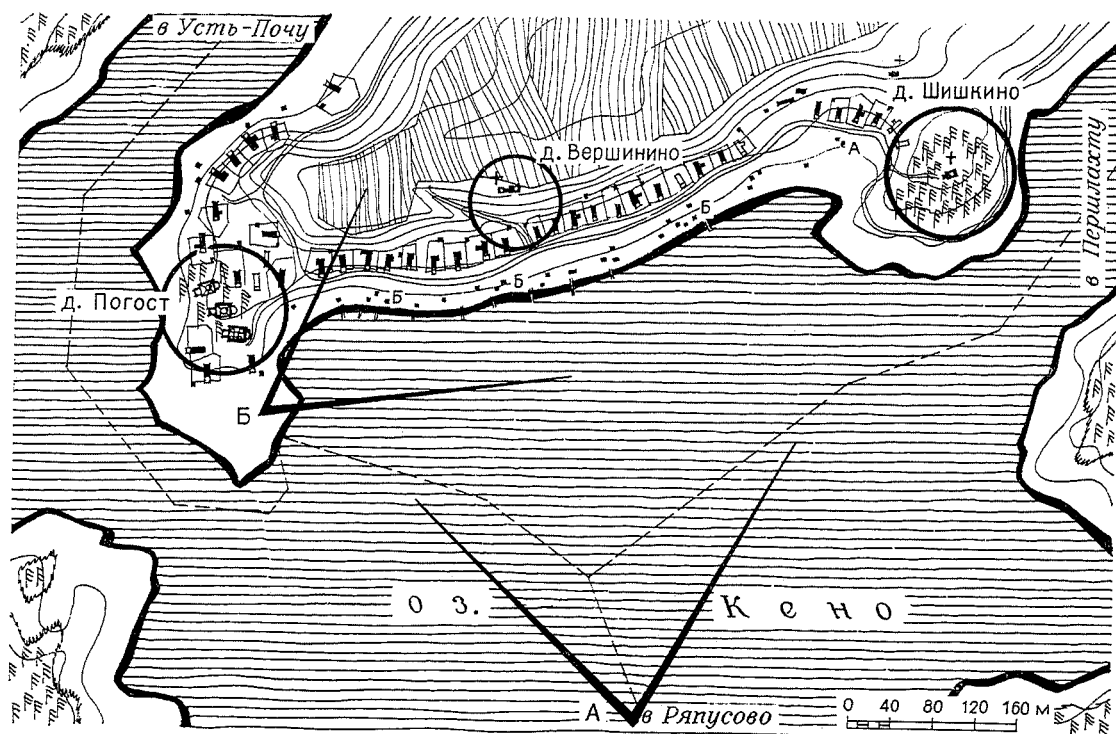


Вид по А



Вид по Б

Рис. 38. Приречное гнездо селений – село Подпорожье Архангельской области (по: Ушаков, 1982, с.67, рис.28)



План и панорамы по А и Б

Рис. 39. Использование особенностей береговой линии озера Кено при формировании функционально-пространственной структуры села Вершинино Плесецкого района Архангельской области (по: Ушаков, 1982, с.84)

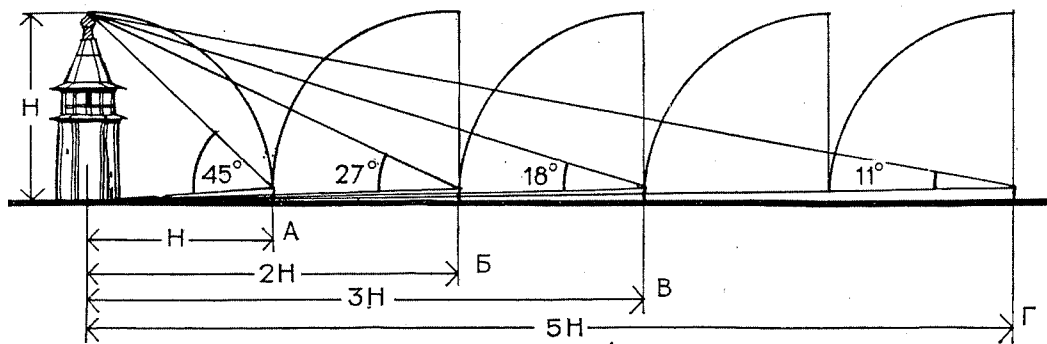


Рис. 40. Оптимальные углы и расстояния для восприятия постройки по Х. Мертенсу и Я. Глинкину (по: Ушаков, 1982, с.139, рис.105)

А – деталей; Б – общего вида постройки; В – вида ее на фоне среды; Г – неискаженного силуэта постройки или ансамбля

2.2.5. Дом

Мотивацией для организации пространства дома является структура потребностей, аналогичная рассмотренной на селенческом уровне: защита от воздействия внешней среды (природной и социальной). Но архитектурные приемы несколько отличаются. Если границы селения имеют чисто символическое выражение, то в доме граница обозначена более осязаемо, в виде внушительной ограждающей конструкции – бревенчатой стены. Переход от внешнего пространства к внутреннему осуществляется через «полуоткрытый» элемент – крыльцо, ведущее к дверному проему, окно – проем, обеспечивающий инсоляцию и вентиляцию внутренних помещений и поступление информации по нескольким сенсорным каналам – зрительному, слуховому и обонятельному (запах цветущего луга или дыма от пожара, оттаивающей весной земли).

Экстерьерная и интерьерная организация пространства дома отражает содержание функционально осуществляющейся в пределах дома многообразной жизнедеятельности. Чем ближе к северу – тем более компактным становится сочетание в едином объеме зон различного функционального назначения, сосредоточенных под единой крышей. Под нее даже прячется скотный двор. Природные факторы влияют на уровень подъема ведущих в функциональном отношении типов жилых пространств над поверхностью земли. Факторы северной природной среды, оказывающие такое воздействие, – промерзание грунтов, подтопление паводковыми водами, наводнениями. В результате поморский дом растет (относительно своего средне-русского прототипа) как вширь, так и вверх, становясь знаменитым «кошелем» или «брусом» (варианты компоновки функциональных зон): полутора- или двухэтажным сооружением на высокой подклети или, в хозяйственном блоке – на «стульях», вертикально вкопанных толстых бревнах. Двухслойная тесовая крыша образует широкие свесы, предохраняя верхние венцы от атмосферных осадков.

Здесь стоит вспомнить следующее. Конструктивная основа любого дома, закрепившегося в типичных для данной культуры какого-либо хронологического этапа формах, является ре-

зультатом последовательного перебора широкого спектра форм организации жилого пространства, осуществляемого этой культурой на протяжении ее эволюции. Изучение истории искусственных жилых и хозяйственных сооружений, возводимых человеком с древнейших времен, показало, что на разных исторических этапах и в разных географических зонах формы этих сооружений всегда проходили отбор на адекватность выполнению тех задач, ради которых они строились. Если говорить о геометрической основе этих форм, то она была чрезвычайно разнообразна. Это могли быть конусы, полусферы, цилиндры, призмы, пирамиды, параллелограммы (косые и прямоугольные) и всевозможные их сочетания (Нечаева, 1988, с.42, рис.2) (рис. 41).

Такой же отбор на адекватность выполняемым задачам проходили и строительные материалы, используемые человеком при воспроизведении этих форм (Флиер, 1992, с.202). Известно, что это могла быть и шкура мамонта, укрепленная на каркасе из его же костей, и шкуры любых других животных, натянутые на деревянную каркасную основу, и глина (сырцовая или обожженная), и камень всевозможных пород, и древесная кора, и дерево разной степени обработанности, и даже слежавшийся снег. В общем, на протяжении своей истории человек перебрал все мыслимые формы и материалы, закрепляя в своих культурах те из них, которые оптимально отвечали задачам выживания социумов во вмещающей среде.

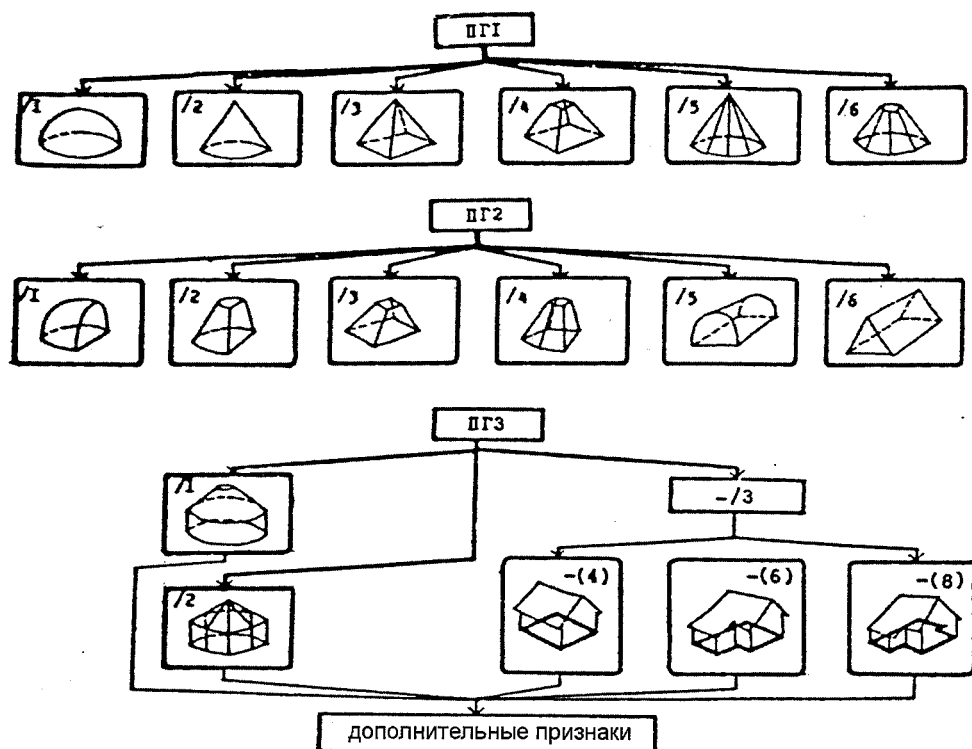


Рис. 41. Типологические подгруппы объемно-планировочной структуры жилого сооружения (по: Нечаева, 1988, с.42, рис.2)

Лежащая в основе конструкции традиционного русского дома *клеть* – чрезвычайно древняя и типичная начиная с неолита для лесной географической зоны структура. Русская культура унаследовала этот архетип жилища от всех предыдущих этносов, живших на территории ее собственного сложения. *Клеть* – это сруб, конструкция, составленная четырьмя пересекающимися по концам бревнами. Она оказалась наиболее удобной для организации различных видов деятельности в прямоугольном (квадратном) пространстве и технологичной с точки зрения наращивания объема постройки путем присоединения элементов, устроенных подобным же образом. Иначе говоря, последовательное подсоединение таких объемов друг к другу дает возможность организовать *многофункциональную* жилищно-хозяйственную структуру под одной крышей, которая минимизирует контакт с внешней средой и является экономной как по расходу строительного материала (каждый подсоединяемый к «базе» объем имеет только *три стены*), так и при решении задачи сохранения тепла в холодное время года.

У сруба есть еще одно важное достоинство: он технологичен еще и потому, что для его изготовления требуется стандартизованный набор элементов – бревен, имеющих типизированные габариты, то есть в его основу заложен принцип модульности*. Именно поэтому избу, хотя бы самую простую, мог построить практически любой человек. Кроме того, дерево как основной строительный материал лесной географической зоны обладало целым рядом выгодных при эксплуатации качеств: высокой теплоизоляцией, теплоемкостью, легкостью обработки, экономичностью и доступностью. Поэтому нет ничего удивительного в том, что носители русской традиционной культуры, осваивая высокоширотные регионы, продолжают возводить практически *все* строительные конструкции, от жилых до культовых, из дерева на протяжении столетий.

* Сочетание модулированных элементов сооружения в течение длительной практики отбора лучших образцов было подчинено стандартизированным приемам пропорционирования, которые надежно обеспечивали сгармонизированный результат – красивую постройку (рис. 42).

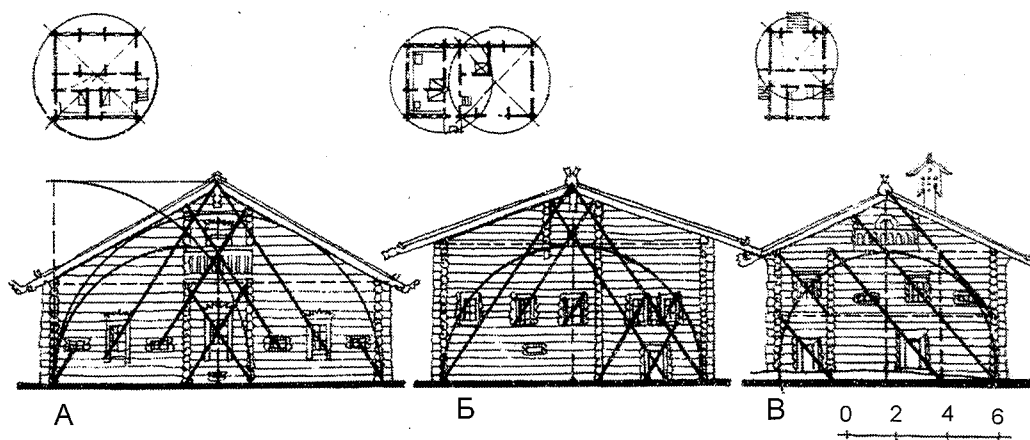


Рис. 42. Примеры пропорционирования фасадов жилых домов по принципу геометрического подобия (по: Ушаков, 1982, с.92, рис.44)

А – симметричный вариант; Б – асимметричный; В – диссимметричный

Дерево остается неизменным строительным материалом даже при освоении поморами зоны лесотундры и тундры – побережий Кольского полуострова – и полярной пустыни – арктических архипелагов. Это уже не места постоянного проживания, а область ведения морских промыслов, являющихся главной составляющей поморской системы хозяйствования, поморской экономики как части экономики России. Но лес для строительства промысловых становищ везут и сюда, причем не сырой, а в виде готовых разборных конструкций, монтируемых на месте их эксплуатации. Разумеется, эти конструкции много проще основных поморских жилищ, но, как показали, например, археологические исследования поморских становищ на Шпицбергене, даже там базовые становища – крепкие трехчастные дома, состоящие из просторных сеней-амбаров, теплой избы и бани. А к концу XVIII в. некоторые шпицбергенские становища разрастаются до огромных многочастных комплексов, в чем-то сопоставимых с материковыми северными домами-кошелями (Старков, Овсянников, 1980, 1984; Старков, 1998).

Стоит отметить, что модель освоения территории с помощью «второго жилища» имеет очень глубокие исторические корни. Из землянок и полуземлянок, где скученные обитатели поддерживали живительное тепло в холодное время года, с наступлением первых признаков весеннего тепла люди перебирались в возводимое рядом легкое летнее жилище. Устройство временного жилья для промысловика – естественное продолжение этой линии организации среды обитания. В условиях Севера интервал «временного» проживания для некоторых из них мог растягиваться надолго, в ряде случаев – на годы. Это могло сложиться в силу случайных обстоятельств или было вариантом адаптации к социальной среде для человека нелюдимого или азартного добытчика, не способного оторваться от получения прибыли от ведения промысла далеко от дома. Но, например, организация моржебойного промысла на Груманте (архипелаг Шпицберген) предусматривала в своей сезонной структуре зимовку промысловиков именно там, на месте промыслов.

По мере укоренения на Севере и сложения собственно русской поморской культуры *дом* как многофункциональная жилищно-хозяйственная структура приобретает все те черты, которые вызывали изумление и восхищение российских путешественников – особенно художественной интеллигенции, с конца XIX в. «открывающей» для себя и широкой российской общественности архаичный Русский Север. И, что очень характерно для поморского *дома*, несмотря на сугубую *функциональность* его конструкции, он обильно – в меру достатка хозяйства – украшается резными карнизами, наличниками, фигурными столбами огромных крылец и т.д. (Бернштам, 1983, с.12-42). В результате благодаря этим, вторичным по сути, признакам, несмотря на известную «стандартизованность» исходных строительных элементов, каждый дом в достаточной мере индивидуален, что придает поморским поселкам свое неповторимое лицо.

Таким образом, *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 совершенно 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.

ЧАСТЬ III

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ПОМОРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

Глава 3.1

«КАРТИНА МИРА» КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ СОЦИУМА

Прежде всего напомним, что свое определение культуры как таковой мы дали в главе 1.2 данной книги. Здесь же мы хотим изложить наше понимание того, что есть духовная составляющая культуры, и каково, по нашему мнению, ее значение в жизни любого социума.

Итак, культура как система адаптации человеческой популяции нуждается в «картине Мира» (модели Мира), поскольку только на ее основе и может строиться *стратегия поведения (выживания)* любой популяции. Наличие развитой вербальной «картины Мира» делает человеческую популяцию *социумом* как таковым, т.е. сообществом, строящим свою стратегию выживания путем осознания, продумывания и обсуждения стоящих перед ним актуальных задач.

«Картина Мира» социума – это и есть *духовная* составляющая его культуры, которую в данном контексте можно было бы назвать *ментальной* ее составляющей. Важно отметить, что на ее основе формируется не только *система жизнеобеспечения* социума, но и прочие, не менее важные подсистемы культуры:

Коммуникативная – вербальная и знаковая, без которой, очевидно, невозможно никакое актуальное взаимодействие членов социума, выходящее за пределы согласованных действий подражательного уровня типа «делай, как я», и уж подавно – никакой обмен достаточно сложной, объемной информацией, особенно «отложенной», т.е. такой, которая не имеет командного характера или непосредственного руководства к действию.

Нормативная – традиции поведения и взаимоотношений внутри социума, отношения с другими социумами, отношения к природной среде, а на определенной стадии социальной эволюции – законы обычного, а затем – и государственного права.

Религиозная – традиции и институты, призванные развивать, укреплять и охранять «картину Мира» как таковую. Эта подсистема чрезвычайно важна, поскольку является главным фактором, объединяющим социум в единое духовное (ментальное) пространство, что позволяет ему чувствовать себя единым целым не только в процессе решения сиюминутных актуальных задач, но и «всегда», начиная со времени, называемого *мифическим* или *мифопоэтическим*. Считается – и, наверное, справедливо – что осознание неким сообществом людей своего единства выливается в конечном счете в этногенетические мифы, которые, в свою очередь,

своим «древним» концом привязываются к космогоническим мифам, а своим «молодым» концом плавно переходят в эпические времена, также плавно переходящие во времена собственно исторические.

Таким образом, в основе любой религии лежит мифология – собрание канонических для данного сообщества текстов, описывающих эпопею «сотворения» Мира, появления данного народа и его раннюю историю. Понятно, что для этого народа она же является основой «картины Мира», на базе которой и формируются все вышеперечисленные подсистемы духовной составляющей культуры.

Здесь требуется дать некоторые разъяснения. Прежде всего, *коммуникативная* подсистема не есть в полном смысле слова производная от *религиозной* подсистемы, т. е. от «картины Мира». Кажется практически очевидным, что никакая «картина Мира» не может быть описана вербально, пока человек не владеет разговорным языком как таковым. А раз так, то столь же очевидным представляется, что разговорный язык эволюционно должен предшествовать сложению хотя бы самых примитивных «картин Мира», которые сформировались в первичных человеческих сообществах.

Однако более глубокое рассмотрение проблемы ставит под сомнение очевидность подобного заключения. Дело в том, что в науках о человеке уже много лет обсуждается проблема: что первично – миф или ритуал? Крайние точки зрения хорошо известны: ритуал – это наглядное изображение содержания мифов, предназначенное для его усвоения и закрепления в сознании людей – членов данного сообщества. Миф – это вербальное объяснение смысла ритуала, лишь с течением исторического времени обретшее самостоятельное значение.

Существует и «осредненная» точка зрения, согласно которой сама постановка вопроса о первичности мифа или ритуала некорректна: оба эти проявления древнейших форм культуры не существовали отдельно на ранних, но весьма длительных стадиях эволюции человеческого общества. Их развитие идет взаимосвязанно и параллельно, обогащая друг друга. И лишь на стадии сложения раннегосударственных образований, после появления письменности, они постепенно расходятся и одновременно десакрализируются. Мифы превращаются в «квази-историческую» литературу, а ритуал – в театрализованное представление для широкой публики (Мифы..., 1989, с.1-15, 1990, с.235-237, 376-378).

Так вот, возвращаясь к нашей теме, необходимо отметить, что если справедливо утверждение о первичности ритуала как еще *бессловесного* действия, на эмоциональном уровне моделирующего главные жизненные перипетии некоего человеческого сообщества и тем самым на эмоциональном же уровне объединяющего его членов путем их вовлечения в это действие, то можно предположить следующее. Первые коммуникативные системы, отличные от существующих у животных, имеют *довербальный* характер, хотя и являются уже знаковыми, «сложно-сигнальными». В таком случае собственно вербальные коммуникативные системы можно считать в каком-то смысле выросшими из этих последних как энергетически более экономные и более универсальные в роли переносчика актуальной, но сложной по смыслу информации. А такой сложной информацией и является та первичная «картина Мира», которая диктует сообществу стратегию поведения. И лишь на достаточно поздних стадиях социальной эволюции, когда разговорная речь превращается в инструмент формирования самостоятельных логических конструкторов, *отдельных* от описываемых ими реалий и начинающих жить собственной – ментальной – жизнью, появляется миф как *вербальный текст*.

Только с этого времени миф перестает примитивно – буквально – описывать ритуал, и начинает «объяснять» его как воспроизведение драмы сотворения Космоса, эпопею борьбы «высших сил» Мира, сотворения, жизни и смерти человека и т.д. В свою очередь, ритуал

перестает восприниматься только как цепь символических действий, моделирующих этапы жизни собственно человеческого коллектива. Это уже воспроизведение этой же космической драмы, и смысл ритуала – именно в поддержании космического порядка, ибо человеческий коллектив Космосу (природе) сопричастен, и от поведения коллектива зависит сохранение космического порядка, а стало быть и *выживание* коллектива.

Таким образом, можно себе представить, что, начиная с некоего момента человеческой истории, происходит разделение социальных функций мифа и ритуала. Они еще текстуально связаны между собой, но если миф и эпос – это *вербальное описание* «картины Мира», то ритуальное поведение – это сакральная часть *стратегии выживания*.

3.1.1. Материальное воплощение «картины Мира» как проявление духовной жизни социума

П.Ю.Черносвитов

Мы не считаем, что все сказанное выше является чем-то новым в науках о человеке. Проблеме, которой мы коснулись, посвящено великое множество исследований как лингвистического, так и мифологического, и культурно-антропологического направлений (Мифы..., 1989, с.16-20). Мы просто хотели напомнить, что такая нерешенная культурологическая проблема, как взаимоотношение мифа и ритуала (в частности первичности того или другого) существует. Она отчасти касается и нас, поскольку мы обратились к духовным аспектам человеческой культуры. И не нужно думать, что если мы занимаемся культурой поморов Русского Севера, т.е. по общеисторическим меркам – культурой поздней, то эти проблемы снимаются сами собой как относящиеся к ранним эпохам. На самом деле – и мы это покажем ниже – некоторые черты социального поведения поразительно архаичны и, по-видимому, восходят к юнговским архетипическим образам и сюжетам, хотя и модифицированным всем развитием человеческой культуры в целом.

Наиболее важной в контексте нашего исследования нам представляется такая неотъемлемая черта ритуального поведения практически *любого* человеческого коллектива в *любую* историческую эпоху, как практическое, вещественное построение своей, присущей данной культуре «картины Мира». Еще раз подчеркнем: по нашему убеждению, ритуальное поведение – это одна из сторон *стратегии выживания*. Как неоднократно подчеркивалось исследователями разных школ, ритуал во все времена, на всех стадиях эволюции культуры исполнялся и осмысливался как способ поддержания Космоса – порядка – общевселенского и социального: и тогда, когда человек еще не отделял первое от второго, и тогда, когда осознал самостоятельность, отдельность социальных процессов от природных. Именно поэтому мы с полным основанием можем утверждать, что ритуал – одна из важнейших составляющих *стратегии выживания*. И, соответственно, такая часть ритуального поведения, как вещественное воплощение «картины Мира» в виде культовых сооружений – также является составляющей этой *стратегии*.

Представляется, что этим – и только этим – можно объяснить устойчивость, неустранимость потребности в материальном воплощении собственной «картины Мира». И если бы она таковой не являлась, то объяснить те огромные энергозатраты, которые социумы во все исто-

рические эпохи готовы были нести ради реализации этой потребности, было бы совершенно невозможно.

В самом деле, совершенно очевидно, что общество может потратить собственной совокупной энергии на строительство культовых сооружений не больше, чем у него останется от энергозатрат на пополнение энергозапасов, на биологическое самовоспроизведение, на самооборону, на поддержание жизненного температурного оптимума – при данном уровне энергонасыщенности вмещающей среды. Такая формулировка этой очевидной истины оставляет впечатление, что все энергозатраты, функционально не входящие в систему жизнеобеспечения социума, производятся по «остаточному принципу».

К тому же, к таким нерациональным с точки зрения «биологического» здравого смысла энергозатратам можно отнести не только строительство культовых сооружений, но и дворцов, – если говорить о социумах раннегосударственного и следующих за ним этапов истории. Тем не менее социумы на эти затраты общественной энергии, как мы знаем, идут! Правда, этому последнему социальному феномену мы привычно находим логическое объяснение: строительство дворцов – равно как и производство прочих продуктов роскоши – есть результат жестокой эксплуатации верхними слоями классового общества нижних, угнетенных слоев и является проявлением материализованного выражения атрибутов власти, своего рода всем понятной символики социального могущества правящих классов.

Разумеется, это утверждение справедливо. Да, роскошь ценна не только сама по себе – т.е. является не просто мерилom вложенного в ее создание труда – а главным образом как *знак, символ* социального могущества того, кто этой роскошью владеет. И эта ее символика с глубиной древности понятна *всем* и не представляется совсем уж иррациональной. А вот энергозатраты на строительство культовых сооружений объяснимы гораздо хуже. Особенно когда изучение культур разной степени древности и самых различных регионов ойкумены показывает, что считать энергозатраты на их создание по «остаточному принципу» просто невозможно. Эти затраты огромны, в некоторых случаях – неправдоподобно огромны, и это легко показать на ряде конкретных исторических примеров.

Пожалуй, самый хрестоматийный пример, известный любому грамотному человеку – древний Египет. Вряд ли стоит долго говорить о его чудовищных пирамидах и храмах, об этом написаны библиотеки. Стоит лишь подчеркнуть, что кроме культовых сооружений, оставшихся нам от всей древней истории Египта, нам археологически от его многотысячелетней культуры осталось довольно мало. И это в значительной степени обусловлено тем, что все остальное, включая дворцовые сооружения древности, изготовлялось из материалов, требующих значительно меньших затрат, чем строительство из камня, а именно он и шел на сооружение культовых объектов (Культура..., 1976, с.96-97; 48, с.76-80). Добавим, что раскопки рядовых поселений древнего Египта выявили поразительную убогость последних и поразительно медленную их эволюцию на протяжении нескольких тысячелетий. Но вот что прослеживается в них четко, так это растущая со временем социальная и имущественная дифференциация египетского общества, выражающаяся в росте комфортности жилищных условий верхних слоев социальной иерархии (Всемирная..., 1955, с.273-274; с.337-339; Культура..., 1976, с.152-160). Иначе говоря, дворцы строят тоже, но трудозатраты на них все-таки несравнимы с таковыми, идущими на строительство культовых сооружений. А вот общий уровень жизни рядового населения страны *практически не растет совсем!*

Можно привести массу примеров, не столь известных широкой публике, но не менее показательных. Скажем, появление в евразийских степях в эпоху неолита курганных могильни-

ков. Курганы как способ захоронения – т.е. как «культовые сооружения» – бытуют в степях и на многих прилегающих к ним территориях вплоть до лесных на севере и горных на юге, очень долго, местами – до средневековья. Но вот что важно: в эпоху энеолита-бронзы, когда в зоне степей складывается кочевое скотоводство как доминирующий на протяжении всех последующих исторических эпох тип хозяйства, не способствующий по определению сложению крупных стационарных поселений, курганы являются по сути дела единственными архитектурными сооружениями, но зато требующими – судя по кубатуре уложенной в них земли – громадных трудозатрат (Археология СССР, 1989, 1992; Археология Украинской ССР, 1985).

Не менее характерным примером «неадаптивных» трудозатрат на создание культовых объектов является распространение на огромной территории западной и южной части Евразийского континента, а также на севере Африки мегалитических сооружений. Это была весьма долгоживущая и странная строительная «мода» на использование для сооружений разного культового назначения огромных каменных плит и блоков как цельных элементов конструкций. Нет единого мнения о том, какой именно из древних этносов, населяющих эту огромную территорию, был родоначальником этой моды. Но весьма возможно, ее расползание по всему региону распространения было «движением идеи», а не «движением людей» (Марковин, 1978, с.283-319; Монгайт, 1973, с.258-269). Конечно, легче всего предположить, что первоначальный толчок этой идее был придан в районе древнейших цивилизаций Восточного Средиземноморья: не будем забывать, что многие из сооружений того же древнего Египта могут рассматриваться технологически как мегалитические. Таковы многие статуи фараонов, некоторые порталы в храмах (Луксор, Карнак и Абу-Симбел, например), наконец, обелиски, вытесанные целиком из единых каменных блоков весом в сотни тонн (Энциклопедический словарь..., т.30 с.375-376; Культура..., 1976, с.99-102, 388-391).

Во всяком случае ясно одно: ни одно из этих, технологически совершенных и колоссально трудоемких, мегалитических сооружений Восточного Средиземноморья не имело примитивно-утилитарного назначения. То же может быть сказано и о мегалитических сооружениях остальной Европы, Азии, Кавказа, Закавказья и Северной Африки (Монгайт, 1973, с.258-267; Марковин, 1978, с.283-379). Все они технически и технологически менее совершенны по сравнению с древнеегипетскими или древнефиникийскими, но ненамного менее трудоемки. А если принять во внимание, что Восточное Средиземноморье – это средоточие древнейших цивилизаций мира, т.е. зона высочайшей в древности плотности населения, а Европа, даже Южная, и уж подавно – Северо-Западная, таковой в эпоху энеолита-бронзы вовсе не являлась, то распространение по последней мегалитических сооружений при отсутствии других археологически выраженных признаков высоких цивилизаций представляется делом удивительным и рационально необъяснимым.

Наше удивление достигает кульминации при рассмотрении таких мегалитических памятников, как Стоунхендж в Англии (Монгайт, 1973, с.260-262). Сегодня никто уже не сомневается в том, что это древняя обсерватория: это было строго доказано (Ларичев, 1986, с.138-158). Более того, именно потому, что это обсерватория, фиксирующая в самой своей конструкции важнейшие параметры небосвода, удалось точно датировать время ее сооружения. Это – 2700–2200 годы до н.э. Археологически для территории Англии это – энеолит – ранняя бронза, что совпадает и с характером находок, обнаруженных при исследовании Стоунхенджа (Монгайт, 1973, с.258-261). Данная эпоха на территории как Британских островов, так и северо-западной Европы, в отличие от Восточного Средиземноморья, не дает никаких археологических свидетельств существования сложноструктурированных социумов с высокоразвитым производящим хозяйством, и никаких свидетельств развитого строительства жилых или оборо-

нительных сооружений, сопоставимых по трудозатратам с мегалитическими сооружениями культового характера, в том числе и астрономически значимыми, среди которых крупнейший, но не единственный – Стоунхендж. Причем никто не сомневается, что последний не есть обсерватория исследовательская: правильнее сказать, что она построена на основании уже имеющихся в багаже данной культуры астрономических сведений, «воплощенных в камне» для культовых надобностей. А принимая во внимание общий уровень материальной культуры той эпохи, ее технико-технологические возможности, совершенно очевидно, что сооружения такого рода – это колоссальный, титанический труд огромной массы людей.

Важно отметить следующее. Если такое же заключение можно сделать и в отношении гигантских культовых объектов древнего Египта, то там это все-таки вызывает меньшее изумление современного исследователя по двум причинам. Во-первых, как отмечалось выше, зоны древнейших цивилизаций Ближнего Востока – это зона высочайшего для той эпохи демографического давления: уровень производящего хозяйства на орошаемых территориях был таков, что мог обеспечить «кормовую базу» огромному числу людей (Всемирная..., 1955; Массон, 1976, с.95-108). Во-вторых, все древние цивилизации – это теократические монархии, т.е. они сугубо тоталитарны и способны силой навязать населению своей страны организованную деятельность, в том числе и строительную, любых желаемых масштабов. Но всего этого не было и быть не могло в Северной Европе той же эпохи! Или мы вынуждены будем признать, что сегодня мы ничего не понимаем в древнейшей истории Европы...

Как бы то ни было, к причинам, побуждающим древние народы к строительству громадных и невероятно трудоемких культовых сооружений, многократно превышающих по трудозатратам все прочие виды хозяйственной деятельности, мы вернемся ниже.

А теперь отметим, что до сих пор мы рассматривали общеизвестные примеры такого рода. Имеет смысл, однако, вспомнить, что не во всех регионах Мира и не во все исторические эпохи диспропорции в хозяйственной (в том числе и строительной) деятельности людей носили столь ярко выраженный характер. Общеизвестны тысячи примеров более гармоничного приложения сил к созданию впечатляющих строительных сооружений древности. Скажем, минойский Крит, как и весь крито-микенский мир, оставил нам массу великолепных архитектурных памятников, но мы никак не можем утверждать, что собственно культовые постройки, как храмовые, так и погребальные, по объему трудозатрат хоть как-то доминируют над сооружениями дворцовыми или оборонительными (Блаватская, 1976, с.139-165; Сидорова, 1972; Эгейское..., 1972; Монгайт, 1974, с.12-49). То же можно утверждать и об эпохе энеолита-бронзы в Месопотамии. При всей грандиозности зиккуратов древних месопотамских городов, не менее грандиозными выглядят их дворцы и оборонительные сооружения: достаточно вспомнить хотя бы Вавилон (Всемирная..., 1955, с.188-309; 560-569; Нейхард, Шишова, 1990, с.32-44).

Не менее «светской» в этом отношении смотрится культура доарийской Индии. Раскопки городов культуры Хараппы-Мохенджо-Даро не выявили никаких крупных (сравнительно со «светскими») культовых объектов (Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с.82-114; Щетенко, 1979, с.107-122).

В эпоху эллинизма в Греции и во всем эллинистическом мире культовое строительство принимает значительный размах, хотя и не подавляющий относительно светского. Храмы этого периода известны нам как по литературе, так и по их архитектурным останкам всей территории, охваченной греческим влиянием (Промышленность и техника, 1903, с.110-116; 125-135; Блаватский, 1939). Также повсеместно известна дворцовая, жилая и оборонительная архитектура. Однако местами храмовые постройки вытесняют все остальные. Так, афинский Акро-

поль, когда-то функционально – оборонительное сооружение, постепенно сплошь застраивается храмами и становится типичным «культовым местом» (Всемирная..., 1956, с.104; Блаватский, 1939).

Нечто подобное можно проследить и в Месопотамии после персидского завоевания (Промышленность и техника, 1903, с.120-125). Еще ярче данная тенденция выражена в Индии арийского периода. С эпохи раннего железа и до позднего средневековья, несмотря на глубочайшие социальные, этнические, военные и собственно религиозные потрясения, Индия непрерывно покрывается храмами самого разного религиозного направления и самого разного, зачастую грандиозного по трудозатратам масштаба (Промышленность и техника, 1903, с.146-148; Энциклопедический словарь..., т. 21, с.622, прил.; Можейко, 1980, с.234-244).

Если до сих пор мы не упоминали в связи с рассматриваемым вопросом Восточную и Юго-Восточную Азию, то это не значит, что там культовое строительство в древности имело меньший размах. Особенно широкие масштабы храмовое строительство принимает с распространением из Индии на Восток индуизма и буддизма (Энциклопедический словарь, т.21, с.622, прил.; Всемирная..., 1957, с.294-298; 38, с.279-339; Архитектура..., 1960). Буддийские храмы огромных размеров и сложнейшей архитектуры возводятся практически во всех древних цивилизованных странах Юго-Восточной и Южной Азии, успешно конкурируя с дворцовой и оборонительной архитектурой, а в некоторых специфических условиях – сливаясь с ней. Ярчайшим примером такого процесса служит Тибет. Именно там складывается устойчивое теократическое (в прямом смысле слова) государство, что с очевидностью накладывает отпечаток на строительные тенденции. Основное, доминирующее строительство Тибета на протяжении почти полутора тысячелетий – это строительство ламаистских монастырей, каждый из которых – и место жизни массы людей, и оборонительное сооружение, и храмовый комплекс. Квинтэссенцией сооружений такого рода, несомненно, является Потала в Лхасе – резиденция Далай-Ламы и высший духовный центр ламаизма. Светская архитектура по своим масштабам явно уступает монастырской (Давид-Нозль, 1991; Кычанов, Савицкий, 1975; Всемирная..., 1957, с.291-294).

Более уравновешенной представляется хозяйственно-строительная деятельность Древнего Китая. Складывающаяся на его территории система заливного рисоводства, по-видимому, требовала не меньших усилий от населения, чем ирригационные системы Ближнего Востока (Кульпин, 1987, 1990). Не менее, если не более трудоемким процессом было многовековое упорное возведение такого фантастического (в том числе и по бессмысленности) оборонительного сооружения, как Великая Китайская стена (Энциклопедический словарь, т. 24, с.204; Гумилев, 1993а, с.44; Можейко, 1980, с.340-347). В общем, у нас нет оснований считать, что трудоемкость культовых сооружений Древнего Китая превосходила трудоемкость «светских» и хозяйственных сооружений, даже с учетом грандиозности погребальных императорских курганов (Массон, 1976, с.151, 170; Терехов, 1969).

Перемещаясь в более северные районы Азии, мы видим, однако, картину, напоминающую ту, которая характерна для зоны европейских и зауральских степей. Это понятно, поскольку остепненные районы Саянских и Алтайских предгорий и горных долин предполагают тот же вид хозяйственной деятельности – подвижное скотоводство, постепенно переходящее в кочевое, сопровождаемое местами складывающимся земледелием (Киселев, 1949; Первобытная..., 1995). Здесь, как и в степях, строительная деятельность в подавляющем своем большинстве является деятельностью по возведению погребальных памятников и сопутствующих им культовых построек. Поскольку в указанных районах все это сооружалось начиная с энеолита из камня и потому в почти непоколебленном состоянии дожило до наших дней, вся совокуп-

ность погребальных памятников в некоторых районах Алтае-Саянских предгорий и горных долин превышает всякое воображение: например, в Минусинской котловине погребальные памятники могут тянуться сплошными полосами на протяжении сотен метров без перерывов. Если же считать, что скальные «писаницы–петроглифы» – это места проведения каких-то ритуальных действий, то нужно признать, что и «храмовое хозяйство» древних насельников этих районов также имело впечатляющие размеры (Дэвлет, 1976, 1980).

Несколько сложнее судить о соотношении трудозатрат на культовое и «гражданское» строительство в полосе евразийской лесостепи – южного леса. Как известно, зачатки производящего хозяйства проникают туда уже в конце энеолита, и на их базе там постепенно складывается комплексное хозяйство, трансформируясь на протяжении тысячелетий от доминирования охотничье-рыболовецкой компоненты к доминированию земледельческо-скотоводческой (Археология СССР, 1987б, с.10-34, 252-267; Косарев, 1984, с.111-124). Интенсивное археологическое изучение всего этого огромного региона выявило массу стационарных поселений, сложившихся там еще на рубеже неолита–энеолита, т.е. до закрепления на этих территориях элементов производящего хозяйства (Археология СССР, 1987б, с.10-34, 252-267; Косарев, 1984). И к этому времени нельзя отнести ни одного из известных памятников, которые могли бы считаться культовыми. Однако на протяжении энеолита–бронзы и позднее положение начинает меняться. В некоторых районах Урала, по-видимому, именно в это время появляются писаницы (культовые места, «храмы»?) (Археология СССР, 1987б, с.325-326; Чернецов, 1971). Через лесостепь достаточно глубоко в лес проникает и надолго приживается курганный обряд захоронения (Археология СССР, 1987а). Появляются памятники, которые многие исследователи почти без сомнения относят к культовым, поскольку и общий их облик, и состав находок слабо или никак не ассоциируются с жилыми и хозяйственными комплексами (Мошинская, 1957; Труфанов, 1983; Чаиркин, 1989; Генинг, 1988, с. 155-176; Потемкина и др., 1995). Наконец, в последнее время на этой же территории выявляются и исследуются памятники, конструктивно организованные так, что опорные их элементы (столбы, специальные ямы, оградки) имеют четкую астрономическую ориентацию на характерные точки горизонта и небосвода (Потемкина, 1995, 1996). Самым впечатляющим из них на сегодня является частично исследованный археологически Аркаим в Приуралье (Зданович, 1992). Выясняется, что на Южном Урале и сопредельных с ним территориях имеется целый ряд памятников эпохи бронзы, структурно объединяющих в себе астрономическо-культовые и оборонительные функции (Акишев, Хабидулина, 1995). Заметим, что весь этот процесс сопровождается во всей лесной и лесостепной полосе строительством укрепленных поселений и жилищ. Растет и разнообразие типов жилых построек: кроме полуземляночных достаточно широкое распространение получают срубные жилища (Борзунов, 1992).

Таким образом, у нас нет оснований предполагать, что трудоемкость культовых сооружений лесостепи–леса Евразии хоть как-то превышала на каком-то из исторических этапов трудоемкость «гражданского» и оборонительного строительства. Из сказанного выше не вытекает, однако, что мы действительно представляем себе истинные пропорции между культовым и «гражданским» строительством, имевшиеся в лесу на протяжении всех предыдущих исторических эпох. Зона евразийского леса – это зона деревянного и земляного строительства в подавляющем большинстве случаев, а органические материалы, как известно, плохо сохраняются в культурном слое. Зато там, где они сохраняются, – а это в основном древние заторфованные болота, – картина древних поселений приобретает совершенно другой вид. Нам известно, например, что на Горбуновском торфянике помимо массы стоянок эпохи бронзы было и святилище. И это благодаря тому, что болотистый грунт (торф) сохранил до нашего времени мас-

су вещей из органических материалов, в том числе и деревянных идолов, и мелкую пластику, несомненно, культового назначения (Археология СССР, 1987б, с.318-326; Эдинг, 1940). Характерно, что для территории восточноевропейского леса – лесостепи в этом отношении мало что меняется вплоть до раннего средневековья. Славянские и древнерусские дохристианские святилища (культовые памятники) сейчас неплохо известны и многие из них исследованы археологически. Их много и конструктивно они достаточно сложны (Русанова, 1992; Русанова, Тимошук, 1993; Рыбаков, 1987). Но у нас 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.

Арктика – еще одна климатическая зона, в которой, как правило, органика сохраняется хорошо. Это обстоятельство сразу же отражается на масштабах культовых сооружений, дошедших до нашего времени. Особенно представителен в этом отношении о. Вайгач. Из этнографии известно, что Вайгач для ненецкого населения Севера европейской территории России – место священное. Действительно, на острове, попадавшем в поле зрения европейских и русских исследователей, зафиксировано несколько огромных скоплений деревянных идолов, с одной стороны, и практически полное отсутствие следов аборигенного «гражданского» строительства. Последнее неудивительно, поскольку ненцы – кочевники-оленоводы. Но масштабы культовых сооружений последних впечатляют. Помимо известных нам из заметок путешественников XVIII–XIX вв., археологическое обследование выявило еще несколько таковых в глубине острова. Причем эти же исследования показали, что все культовые места Вайгача функционировали в этом своем качестве примерно с XI до XX в. н.э. (Хлобыстин, 1990).

Похожую по масштабам картину культовых сооружений дает и Крайний Север Азии. Исследования древних эскимосских памятников Чукотки и прилежащих к ней островов показали, что наряду со стационарными поселками этих оседлых морских зверобоев имеются и значительные по масштабам культовые постройки, наиболее крупной из которых, наверное, надо считать так называемую «Китовую аллею» на о. Иттыгран (Арутюнов и др., 1979; Крупник, 1989, с.40-46).

Все сказанное выше о соотношении культового и «гражданского» строительства в различных регионах Старого Света может быть с полным основанием перенесено и на Американский континент. Вполне логично, что наиболее развитое культовое строительство развернулось в зонах сложения древнеамериканских цивилизаций. Как и в Старом Свете, там имеется разное соотношение в пропорциях культового и «светского» строительства, но с достаточной уверенностью можно говорить о том, что на всех этапах сложения американских цивилизаций масштабы культового строительства имели значительный перевес над масштабами «светского» – если под последними подразумевать дворцовые и оборонительные сооружения, и уж подавно – «гражданского», если этим термином называть рядовые жилые и хозяйственные постройки. С последними все обстоит так же, как и везде: традиционный индейский тип жилища, характерный для каждой климатической зоны и типа хозяйства, бытует почти без изменений тысячелетиями. С дворцовыми постройками все обстоит несколько сложнее. Если, например, взять достаточно полно исследованные к настоящему времени города майя, то в них специалисты не всегда могут четко отделить собственно дворцовые сооружения от собственно храмовых. Вполне возможно, что это объясняется действительно имевшей место неразделенностью их по функциональному назначению (Гуляев, 1972, с.148-257, 1979). Напомним, что согласно сохранившимся письменным источникам, как собственно индейским, так и испанс-

ким времен Конкисты, государства и Мезоамерики, и Южной Америки были теократическими монархиями, вероятно, даже в большей степени, чем Древний Египет, и едва ли в меньшей степени, чем Тибет: высшая светская и духовная власть были представлены в одном лице (Пополь-Вух, 1993; Ланда, 1984, с.151-157; Энциклопедический словарь, т.32, с.42-47).

Похоже, что на несколько более раннем этапе сложения мезоамериканских государств, т.е. еще до майянских и до ацтекских, культовое строительство на этой территории явно преобладало над «светским». Достаточно вспомнить масштабы «культовой зоны» Теотихуакана с его пирамидами, перекликающимися по своим масштабам с египетскими. Стоит подчеркнуть, что вообще размах «пирамидного» строительства Америки нисколько не уступает таковому в Восточном Средиземноморье (пирамиды Египта, зиккураты Месопотамии). А степень «украшенности» храмовых сооружений Америки, степень насыщенности ее древних сооружений рельефными скульптурными изображениями вполне сопоставима с таковой в древней и средневековой Индии (Гуляев, 1972, 1979).

Кроме того, на территории Америки, как ныне известно, имеется, как и в Старом Свете, масса культовых сооружений самого различного характера, конструкция которых имеет четкую астрономическую привязку к характерным точкам горизонта и параметрам небосвода (Юревич, 2004). Среди них пока не обнаружено ни одного, который можно было бы считать столь же совершенной обсерваторией-храмом, как Стоунхендж в Англии. Зато в Южной Америке имеется сооружение, по своим масштабам и по загадочности превосходящее Баальбекскую террасу и в силу этого породившее массу спекулятивных гипотез разного толка. Речь идет о знаменитых наземных фресках в пустыне Наска, о которых не читал сегодня, наверное, только неграмотный. Действительно, размеры фигур, «вычерченных» на земле с помощью довольно глубоких и широких канав, по краям которых выкладывались камни, полученные при их рытье, таковы, что ни одна фигура не может быть наблюдаема целиком с поверхности земли: они начинают смотреться как целое только с высоты нескольких сотен метров, а вся композиция — с высоты нескольких километров. Кроме этих гигантских контурных фигур животных и насекомых, огромная часть поверхности пустыни покрыта целой сетью прямых линий, полученных тем же строительным способом. Эти линии имеют протяженности свыше километра и пересекают друг друга под разными углами, без какого-то очевидного порядка. Археoaстрономические исследования этого памятника показали, что многие из этих линий указывают на характерные точки горизонта, но далеко не все, поэтому вопрос об общем назначении данного памятника до сих пор остается открытым (Юревич, 2004). Пожалуй, единственное, что можно сказать с достаточной определенностью, так это то, что все это сооружение рационально-утилитарного назначения не имеет. Однако в некотором смысле «рациональным» в нем является именно чудовищность размеров как всего комплекса в целом, так и отдельных изображений: ведь они предназначены для видения богами, а не людьми! Другое дело, что остается непонятным, как практически можно было получить эти изображения. Остается предположить, что их создатели владели основами проективной геометрии, по меньшей мере, не хуже, чем современные проектировщики-строители и геодезисты, переносящие на местность планы современных строительных комплексов.

Наконец, в качестве наиболее впечатляющей иллюстрации того, какого масштаба может достигать культовая деятельность социума, по нашим понятиям, далеко отстоящего от того уровня организации, который может быть назван протогосударственным, стоит упомянуть о Пасхи. Понятно, что этот пример столь же хрестоматиен, как и все, приведенные выше, и упоминаем мы его здесь только потому, что на сегодня трудно найти что-то, известное нам в истории материальной культуры Мира, что могло бы сравниться с ним по абсурдности, с

точки зрения человека западной культуры. В самом деле, население небольшого острова, находящегося в силу своего географического положения в большей изоляции от внешнего мира, чем почти любая другая островная территория в Тихом океане, на протяжении сотен лет непрерывно возводит гигантские статуи-мегалиты одного типа по всему острову! Заметим, что ничего другого, хоть сколько-нибудь сравнимого по трудозатратам с этими каменными скульптурами, эти люди вообще не строят. Исследования острова, проведенные историками, археологами и этнографами, показали, что уровень материальной культуры аборигенов до прихода на остров европейцев соответствовал развитому неолиту (как, впрочем, и на других островах Тихого океана), хотя уровень их социальной организации был достаточно высок, о чем можно было судить хотя бы по наличию у них своеобразной и до сих пор нерасшифрованной письменности (знаменитые таблички «Кохау ронго-ронго»). Степень изоляции острова от внешнего Мира также отнюдь не была абсолютной, о чем свидетельствовал аборигенный эпос и смешанный характер антропологических признаков (Федорова, 1993; Хейердал, 1959). Однако вразумительного ответа на вопрос, что побуждало местное население к этой колоссальной трудозатратной культовой деятельности, мы не имеем. Пока, во всяком случае, культурная ситуация на о. Пасхи смотрится как доведенная до абсурда тенденция к мегалитическому строительству, столь широко распространенная в определенный период истории в Старом Свете и, так же как и там, не имеющая рационального (по нашим понятиям) объяснения – особенно когда эта тенденция развивается вне социумов, достигнувших уровня развитой государственности.

Здесь уместно отметить одно важное обстоятельство. Выше, употребляя термин «светская» архитектура, «светское» строительство, мы ассоциировали его с сооружениями дворцового и оборонительного характера. Однако это вовсе не означает, что мы не придаем никакого значения обычным, рядовым жилым и хозяйственным постройкам каждой из упомянутых территорий в каждую из рассмотренных эпох. Просто этот вопрос требует отдельного рассмотрения, которым мы и займемся.

Прежде всего заметим, что, с точки зрения сохранности древних сооружений, именно эта, по определению наиболее массовая их категория практически не доходит до современности, иначе как в своих археологизированных остатках. Поэтому если о культовых различного рода, дворцовых и оборонительных сооружениях различных исторических эпох человечество знало всегда, – в том смысле, что большинство из них с момента своего возведения никогда не исчезало полностью с глаз людей, – то этого никак нельзя сказать о сооружениях бытовых. Это всегда был «текущий» элемент культуры, «плавно» наследуемый каждым следующим поколением живущих людей от поколения предыдущего. И если в силу каких-то исторических причин катастрофического характера эта цепь наследования прерывалась, – в силу гибели данного социума, – то прерывалась и культурная традиция бытового строительства, погибая для следующих насельников данной территории, может быть навсегда.

Разумеется, в какой-то степени это касается строительных объектов любого функционального назначения: все зависит как от используемых строительных материалов, размеров построек, так и от конкретной судьбы народа, их оставившего, и от экологическо-ландшафтной судьбы данной конкретной территории. Достаточно вспомнить судьбы многих древних городов Средней Азии, целиком погребенных в песках пустынь и лишь иногда, при грандиозном естественном перемещении песков, вдруг оказывающихся доступными взорам современников (Сарианиди, 1990, с.5; Игонин, 1968).

Но главное, что мы хотим отметить в данном случае, заключается в следующем: при всем том, что всегда и везде основная масса человечества жила в «хижинах», – что бы под этим

термином ни подразумевалось, – именно о них-то мы меньше всего знаем и меньше всего задумываемся, пытаясь восстановить историческую ретроспективу эволюции человеческого общества.

Строго говоря, до начала сложения археологии как самостоятельной исторической дисциплины об этой стороне жизни древних обществ практически вообще было почти ничего не известно, и это, по-видимому, мало кого из историков древнего мира интересовало. Причин такого небрежения бытовой стороной жизни древних обществ было несколько. Одну из объективных причин мы только что отметили выше.

Археологические исследования древних поселений самых различных территорий и всех исторических эпох выявили еще одну объективную причину: даже в самых развитых цивилизациях древности основная масса населения продолжала жить в сооружениях, как по применяемым строительным материалам, так и по примитивности конструкции ничуть не более совершенным, чем те, которые использовались в более древние, «доцивилизованные» эпохи, или чем те, которые использовались их гораздо менее цивилизованными «соседями» (Массон, 1976, с.110-148).

Этот вывод из многолетних и обширнейших археологических исследований был тем более поразителен, что для громадного большинства территорий Земли, постепенно охватываемых цивилизационным процессом, он справедлив вплоть до раннего, а местами – и до развитого Средневековья. Иначе говоря, прогресс в освоении новых технологий переработки природных материалов, прогресс в архитектуре, прогресс в освоении новых строительных приемов и материалов очень слабо отражается в бытовом строительстве, т.е. в реальных условиях обитания подавляющего большинства людей!

Если же говорить о народах «этнографических», «примитивных», которые вступили в плотное соприкосновение с цивилизациями Мира только в последние 100–150 лет, то в их условиях существования, в их быте вообще до этого времени не менялось почти ничего. Скажем, аборигенное население евразийского леса жило в жилищах полуподземного типа с эпохи мезолита вплоть до XIX – начала XX в. (Хлобыстин, 1972, с.26-33; Массон, 1976, с.134-136). Население тундры и лесное подвижное этой же территории жило в переносных жилищах каркасного типа с эппалеолита – местами живет в них до сих пор (Хомич, 1972, с.202-203). Примерно то же можно сказать о населении Старого Света – кочевниках-скотоводах степного пояса (Жданко, 1968).

Отсюда становится понятной главная субъективная причина, по которой большинство историков древнего мира даже в начале XX в., когда археология достаточно широко исследовала то, что можно назвать рядовыми поселениями различных древних культур, пренебрегали в своих реконструкциях древних обществ данными о бытовых условиях жизни рядового населения древних цивилизованных обществ: они интуитивно понимали, что главные движущие силы, главные побудительные причины развития древних цивилизаций прячутся не на уровне существования основной массы населения. На этом уровне социума ничего не меняется на протяжении тысячелетий! Иерархизированный социум, достигший некоего уровня сложности, начинает заботиться не о росте благополучия основной массы своих членов, а о сохранении себя как единой структуры 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. А как показал приведенный нами выше обзор проявления роста цивилизованности человечества на уровне археологически фиксируемого роста сложности материальной культуры, эта тенденция проявляется главным образом в превалирующем росте сложности, грандиозности культовых сооружений раз-

ного назначения, т.е. таких, которые поддерживают духовную власть в социуме, а не светскую – как отдельную от власти духовной структуру.

Разумеется, указанная тенденция не носила абсолютного характера. Как отмечалось выше, нам известна масса культур древности, в которых «светское» – оборонительное и дворцовое – строительство по размаху и трудозатратам ничуть не уступало храмовому. А если говорить о собственно городских цивилизациях Старого Света, то начиная с конца I тысячелетия до н.э. и позднее масштабы «гражданского» строительства в самих городах неизменно нарастают из века в век. И это понятно: растут сами города как структурная основа функционально сложных социумов, растет плотность населения, и, главным образом, опять же в городах, поэтому «гражданское» (т.е. буквально – городское) строительство не могло не развиваться в соответствии с запросами общества. Наконец, как порождение этих запросов появляется городская архитектура как отдельная область знаний и строительных приемов, которая формирует еще и эстетику застройки (Промышленность и техника, 1903, с.166-334).

Это очень любопытный момент, поскольку касается как онтологического, так и гносеологического аспектов истории. Об онтологическом аспекте мы только что сказали, а о гносеологическом нужно сказать следующее. Только с появлением городской архитектуры историки культуры, наконец, начинают обращать пристальное внимание на «гражданское» строительство как сферу строительной деятельности, достойную специального изучения. И такой субъективизм в подходе к «гражданскому» строительству психологически вполне объясним: историки интуитивно понимают, что только с этого времени передовая общественная мысль социума начинает, наконец, обращаться к актуальным потребностям жизни социума в целом, а не только к потребностям его иерархических верхов – духовных и светских.

Конечно, «социум в целом» в данном случае тоже понятие весьма относительное. Развитие городской архитектуры начинается, естественно, с обустройства кварталов состоятельной части городского населения, со зданий общественной значимости – таких, как городские ратуши, например, или цеховые помещения городских профессиональных гильдий (там же, с.205-316). Это можно рассматривать как развитие тенденций римского градостроительства, в котором уже имелись такие общественно значимые объекты, как форум или общественные бани например. И, разумеется, это было шагом вперед относительно более древней, доэллинистической и эллинистической традиции сводить «главное общественное место» города к комплексу храмов и дворцов, группировавшихся в центре города. И лишь много позже, наверное, в начале Нового времени (в Европе, по крайней мере), можно говорить об архитектуре города как единого целого, касающейся структуризации, упорядочения всего жилого пространства, включающего все слои городского населения (там же, с.334-383, 463-686).

Но нам сейчас важно отметить другое. Формирование городской структуры средневековых государств, сопровождающееся ростом общественного внимания к условиям жизни «социума в целом», что можно соотнести с ростом рационального мышления человеческого общества как общей эпохальной тенденции исторического развития, отнюдь не означало прекращения или даже существенного сокращения культового строительства. Последнее на данном этапе истории можно обоснованно считать храмовым, поскольку масштабы возведения заупокойных сооружений ощутимо сокращаются – в цивилизованных странах по крайней мере. Пожалуй, единственным исключением в отмеченной тенденции можно в какой-то степени считать страны Азии, охваченные мусульманским влиянием: в них строительство мавзолеев наряду со строительством мечетей тогда достигало впечатляющего размаха, и некоторые памятники этой эпохи заслуженно считаются шедеврами мировой архитектуры (Тадж-Махал например) (Нейхард, Шишова, 1990, с.124-125; Можейко, 1980, с.252-260).

Тем не менее главные архитектурные и строительные шедевры Средневековья ассоциируются у нас, и вполне заслуженно, с храмовым строительством. В Европе это связано со сложением готического стиля в архитектуре. Этот стиль коснулся и «светского», и «гражданского» строительства, но максимального своего выражения он достиг в строительстве храмовом. Это опять же хрестоматийные примеры. В данном случае стоит специально подчеркнуть лишь то обстоятельство, что, несмотря на совершенно иную технику строительства, сами габариты готических храмов Средневековья сопоставимы с крупнейшими культовыми сооружениями эпохи распространения «мегалитической моды». Это говорит и о сопоставимости трудозатрат на их возведение, и тем самым об их значимости для каких-то глубоких психологических сторон существования европейской средневековой культуры.

Эти стороны культуры никак не могут быть отнесены к примитивно-адаптивным, а материальное их воплощение – к утилитарной. Разумеется, невероятно развитое в храмовой готике «украшательство» росписью и скульптурой можно отнести к чисто эстетическим потребностям общественного сознания, но смысловое содержание храмовой скульптуры и живописи, несомненно, несет целенаправленную христианскую религиозную нагрузку. Так что эволюция эстетических вкусов общества все равно лежит в общем русле развития духовных его потребностей, т.е. в данном случае – в русле религиозного мировосприятия (Промышленность и техника, 1903, с.205-243).

А теперь попытаемся на основании приведенного выше краткого обзора развития материальной культуры, проведенного на уровне рассмотрения строительных традиций как требующих максимальных трудозатрат социума, не связанных непосредственно с энергообеспечением и самовоспроизводством населения, сделать какие-то выводы о закономерностях поведения социума как адаптивной системы организменного типа.

Главный тезис этого рассмотрения мы привели в начале данной главы: социум как целостная организменная система, главной задачей которой является самосохранение во вмещающей – природной и социальной – среде, не может себе позволить тратить энергии на создание дворцов и храмов больше, чем у нее остается от энергозатрат на получение необходимых ресурсов для самопрокормления, самообогрева, самообороны и самовоспроизводства. Иначе говоря, энергозатраты на культовое и социально-престижное строительство должны осуществляться по «остаточному принципу».

Но именно это впечатление полностью разрушается приведенным выше обзором. И мы совершенно сознательно потратили на его изложение столько места. На уровне объективного археологического изучения остатков материальной культуры практически всех регионов Земли, где общества уже вышли за уровень простых родоплеменных социальных структур, мы убеждаемся, что та часть общественной энергии, которая не тратится на элементарное самообеспечение, расходуется на совершенно иррациональные, с нашей точки зрения, вещи. Причем, как мы уже говорили, на строительство дворцов мы смотрим с некоторым пониманием, считая, что в этом, как и в широчайшем изготовлении предметов роскоши, как раз и проявляется социальное неравенство, классовая структура общества. В принципе так же можно смотреть и на возведение гигантских храмов времен устоявшихся конфессиональных мировых религий.

Действительно, официальная государственная религия – это, прежде всего, *церковь*: именно через нее официальная религия находит свое выражение. Мы даже забываем, что религия и церковь – далеко не одно и то же. Зато мы понимаем, что церковь, особенно когда она считается государственной – это еще одна мощная властная структура, которая, подобно власти

светской (и, как правило, при ее поддержке), способна заставить население строить то, что она считает необходимым.

Но, спрашивается, кому необходим? Кому адресовались культовые сооружения? Изучение религий мира всех уровней подсказывает, что все культовые сооружения – адресны, персональны. Нет и никогда не было храмов, алтарей, идолов, погребальных памятников «вообще». Они всегда «во имя» кого-то или «в память» о ком-то. Следовательно, «главный адресат», к которому обращается данный социум через посредство культовых сооружений – это те «высшие силы» Мира, признание которых данным социумом и побудило последний их возводить. Только признание их существующими, входящими в «картину Мира», принятую в данном обществе, и оправдывает затраты колоссальных сил на этот вид деятельности.

Естественно задаться вопросом: ну а что само-то общество получает от этого занятия, от этих своих огромных и абсолютно иррациональных трудов затрат? Благословение богов, духов предков и прочих «высших сил» Мира? С точки зрения общества, это именно так и никак иначе! В противном случае все это занятие для самого общества было бы лишено всякого смысла. А как это выглядит с современной рациональной точки зрения?

Существования неких «высших сил» в Мировом мы не признаем. Само человеческое общество мы считаем сложной саморегулирующейся системой организменного типа, главной задачей которого является самосохранение в окружающей среде. И в то же время видим, какие колоссальные силы эта система тратит на то, что, по нашему глубокому убеждению, этому самосохранению никак не способствует, более того, лишает эту систему громадной части своих энергоресурсов! И все это продолжается тысячелетиями, в разных вариантах, в нарастающих масштабах по мере становления все более мощных государственных образований, и в том числе в Европе – колыбели современного научного мышления – не прекращается даже в Новое время. Так в чем же дело?

Нам видится только один рациональный ответ на этот вопрос. Мы вынуждены под давлением вышеизложенных фактов признать, что любое связанное общество людей, выступающее как организменная система, не только имеет в основе своей культуры некую «картину Мира», а реально в этой «картине Мира» живет, создавая ее собственными руками! Следовательно, как мы говорили в начале данной главы, религия, выросшая из мифа, как *вербальное описание* «картины Мира» порождает определенную *стратегию поведения*, включающую в себя непереносимое ее материальное воплощение в виде ритуальных культовых сооружений.

На наш взгляд, крайне важно отметить следующее. По-видимому, обращение к «высшим силам» Мира через зрительно осязаемые образы (материальные конструкции) есть глубочайшая *архетипическая* потребность человека как биологического вида. Мы не можем это делать без «идолопоклонства». История знает попытки избавиться от этого своего свойства насильственным путем, когда в глубинах религиозной мысли сформировалась идея, точнее – понимание того, что Бог-Творец не может иметь конкретного, зрительно-понятного, антропо- или зооморфного воплощения. Так рассуждал Моисей, запрещая своему народу поклоняться идолам, и так же рассуждал Магомет, запретив вообще всякие изображения людей и животных. Как известно из того же источника (Ветхого Завета), запрет Моисея был тут же нарушен его братом Аароном, и народ еврейский снова скатился к поклонению изображению божества в виде «золотого тельца». Видимо, время усвоения основной массой народа абстрактной идеи Творца как непредставимого зрительно существа еще не пришло. Поэтому Моисею и его идейным последователям пришлось прилагать массу специальных усилий, чтобы привести людей к некоей компромиссной мысли: Бога нельзя увидеть в материальном облике, но можно создать храм – «жилище» Бога, или если и не собственно жилище, то, по крайней мере, место,

куда его можно призвать обращением, молитвой. Разумеется, такое понимание назначения храма было вовсе не ново: оно существовало за тысячи лет до Моисея, и это нам прекрасно известно. Так что Моисею и его последователям удалось добиться только одного – изъять «жилище Бога» от его конкретных изображений.

Но такой строгий подход к делу привился не во всех ветвях авраамических религий. Только магометанство удержалось от изображений Аллаха и последовательно боролось с культом святых и их изображений, придавая значение только храмам и мавзолеям – погребальным культовым памятникам великих потомков и последователей Пророка. Христианство же, как известно, достаточно быстро (в историческом времени) снова вернулось к поклонению изображениям Бога во всех его ипостасях и изображениям святых. Известно также, что попытки иконоборства в рядах христиан к успеху не привели (Энциклопедический словарь, т.21, с.516-519). Более того, неизживаемый общечеловеческий архетип восприятия «высших сил» через их зрительно-конкретное изображение оказался настолько силен, что и сейчас, в наш рациональный век, масса верующих людей относится к некоторым иконам не просто как к предмету-медиатору (посреднику) между собой и Божественной Силой, а как к конкретному предмету поклонения (чудотворным иконам – в особенности).

Устойчивость, неизживаемость данного архетипа проявляется даже там, где, казалось бы, по всем признакам ему не должно остаться места. Возьмем сугубо материалистическое, исключаящее напрочь из принятой «картины Мира» «высшие силы» общество – советское социалистическое. Само формирование этого общества, как известно, сопровождалось коренной ломкой старых идеологических понятий, разрушением традиционной, христианской в своей основе, «картины Мира», что на уровне трансформации материальной культуры выражалось в массовом сносе христианских храмов и уничтожении предметов культа, в том числе икон. Но значит ли это, что весь этот процесс перестройки «картины Мира» сопровождался действительным уничтожением архетипов культуры в душах пусть даже не первого поколения советских людей, а тех, которые уже родились в устоявшемся советском обществе и были воспитаны с детства в новой «картине Мира»?

Судя по всему, архетипы уцелели, в том числе и тот, который заставляет нас поклоняться высшим, идеальным образам «предков» или тех, кого мы считаем своими Учителями, носителями новой «Высшей Идеи», даже если эта идея – атеизм! Причем не просто поклоняться в мыслях, а в виде материальных, зрительно представимых образов. Мы ставили и ставим памятники великим людям, и не только на их могилах, но и в определенных местах, которые иначе как культовыми не назовешь. Мы ставили и ставим мемориалы в честь всевозможных памятных событий, принятых в данном обществе идеологически значимыми, – и эти сооружения по любым меркам являются культовыми. И мы этот культ тщательно поддерживаем, принося и к персональным памятникам, и к мемориалам в праздничные дни цветы и венки – что является по сути своей жертвоприношениями. И с особым тщанием мы сооружаем погребальные памятники различной степени грандиозности своим Вождям-Учителям – носителям «высшей идеи», вплоть до сооружения мавзолея (!) величайшему из них. И этот мавзолей, и останки вождя становятся объектом почитания, жертвоприношений и поклонения, к нему неосознанно тянутся из года в год толпы людей – так же, как раньше тянулись к святым мощам религиозных вождей и божьих угодников!

Более того, чем больше канонизируется, догматизируется новое Учение, тем более грандиозными становятся – или хотя бы задумываются – памятники его основателям: достаточно вспомнить знаменитый проект Дворца Советов в Москве с гигантским памятником Ленину, его венчающим.

На наш взгляд, все эти проявления коллективного поведения иначе как *архетипическими* назвать нельзя. Они порождены «коллективным бессознательным» в юнговском смысле, и, по-видимому, человеческое общество без их материальной реализации существовать не может.

Попробуем на все вышеизложенное взглянуть с принятых нами системных позиций. Итак, если мы считаем человеческое общество, социум, саморегулирующейся системой, ведущей себя адаптивно, а культуру – подсистемой в этой системе, притом такой подсистемой, которой владеет только *Homo sapiens* как биологический вид, то, по-видимому, мы должны считать и культурные архетипы неотъемлемой частью любой культуры, любого человеческого общества. А так как культура сама по себе – это адаптивная система (Черносвитов, 1994, с.12-17), то и архетипы как ее древнейшие, устойчивые психологические компоненты мы также должны считать чем-то, несущим адаптивную нагрузку. Иначе невозможно объяснить рационально их необычайную устойчивость, неизживаемость на протяжении тысячелетий. Естественно, такую же нагрузку должен нести и рассмотренный выше поведенческий архетип, побуждающий достаточно социально развитые многочисленные социумы тратить огромную часть своих энергоресурсов на материальное «обустройство» своих общественных духовных потребностей.

Так в чем же заключается адаптивный смысл данного архетипа? Пока видится только один ответ на этот вопрос: рассмотренный выше поведенческий архетип – это единственный психологический стимул для объединения крупного, некровнородственного внутри себя сообщества людей, делающий это сообщество единым целым – адаптивной системой организменного типа. И чем численно крупнее социум, чем он многокомпонентнее – этнически и функционально – по своему составу, чем сильнее он расслоен по правовому и имущественному признакам, чем исторически дальше он отстоит от времени, когда человеческие сообщества держались как единое целое за счет признания себя потомками единого тотемного предка, тем важнее для их существования становился данный архетип. По-видимому, крупные иерархизированные сообщества, уже достаточно психологически разобщенные из-за нарастающего антагонизма интересов разных социальных уровней, могли поддерживать свою целостность только за счет принятия как акта веры единой «картины Мира». Но эта «картина Мира» нуждалась в конкретном, материальном воплощении, иначе она не была бы понята и принята большинством членов данного общества.

Вероятно, даже сейчас, даже в европейской, предельно рационализированной, цивилизации большинству людей еще далеко до глубокого мысленного приятия достаточно абстрактных, не имеющих зрительно-конкретного воплощения, идей. Что же говорить о людях предыдущих исторических эпох! Для них «картина Мира» просто обязана была быть *построенной*, и они ее действительно строили собственными руками под руководством тех, кто понимал, как это нужно делать. Ведь недаром Моисей, выведя свой народ из Египта, сорок лет водил его по пустыне, и лишь потом, приведя в «землю обетованную», начал оседло обустройства: ему нужно было, чтобы люди психологически вышли из той, египетской, рукотворной «картины Мира», в которой они родились и выросли. Он понимал, что только очистивши свое сознание от ее образов, они смогут воспринять новую «картину Мира», а потом, осев на землю, воплотить ее в зрительные образы, не копируя чужие образцы. При этом становилось неважным, сколько для этого «делания» нужно потратить сил и средств, поскольку только таким путем и можно было поддерживать целостность самого общества: иначе оно быстро распалось бы на исходные кровнородственные группы, непрерывно борющиеся между собой за жизненное пространство и энергоресурсы.

Таким образом, исторически оправданным оказалось нечто, кажущееся сейчас иррациональным. Связность древних крупных общественных образований рациональней было поддерживать 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.

Теперь позволительно задаться вопросом: если деятельность такого рода действительно решала практические задачи выживания социумов как целостных системных организаций, то на каком, собственно, основании мы считаем иррациональными как саму эту деятельность, так и идеи, ее породившие? На наш взгляд, это тем паче несправедливо, коль скоро, как мы показали на всех известных примерах, принятие совершенно рациональной, материалистической, атеистической «картины Мира» порождает точно такой же тип общественного поведения, что и идеи религиозные. И в том, и в другом случае общество ведет себя одинаково: оно воплощает эти идеи в зрительно представимые образы, тратя на это массу сил и средств, а потом этим образам поклоняется, т.е. отправляет культ, выражаемый в паломничестве «к святым местам», жертвоприношениях в праздничные (посвященные «священным событиям») дни, пении «священных гимнов» на торжественных собраниях и т.д. и т.п. Заметим, что цели, преследуемые этим общественным поведением, — одни и те же: консолидация большого, структурно сложного общества вокруг принятой «картины Мира». Более того, ради этой консолидации общество идет и на жесточайшую борьбу с «еретиками», поскольку само их существование грозит обществу распадом, дестабилизацией, потерей функциональной целостности. И это тоже проявление архетипического поведения, тысячелетиями выражаемое в одних и те же по смыслу формах: публичное осуждение, «анафема», изгнание, казнь, которая по сути своей является человеческим жертвоприношением той «высшей идее», на которую опирается «Иерархия сил» Мира. Здесь мало что меняется с веками, независимо от принятой обществом «картины Мира».

На наш взгляд, из всего сказанного выше можно сделать следующий вывод. Материальная культура, дошедшая до нас как в археологизированных, так и в сохранившихся архитектурных памятниках предыдущих исторических эпох, свидетельствует, что формирование человеческими обществами своих «картин Мира» как центральной идеи, служащей консолидирующим фактором для данных обществ, неизбежно сопровождалось стремлением воплотить эти «картины Мира» в зрительно-конкретные образы-модели Мира. На реализацию этих стремлений уходили все свободные энергетические, трудовые ресурсы общества, и эти гигантские затраты общественной энергии мы не можем считать иррациональными. Таким путем крупные иерархизированные социальные образования решали (и решают) *совершенно адаптивную* задачу сохранения своей структурной и функциональной целостности во вмещающей среде.

Специально подчеркнем, что этот вывод, при всей своей гипотетичности, сделан по результатам рассмотрения большого объема фактического материала, полученного массой исследователей на протяжении всей истории изучения материальной культуры мира. Важно отметить, что последние полвека развития археологии всего мира идет в сторону все более детального изучения рядовых памятников древних эпох: простых стоянок, поселений, ремесленных кварталов древних городов, сельских усадеб, производственных мастерских и т.д. В результате мы получаем более полную, приближающуюся к объективной, картину социальной и экономической жизни обществ прошедших исторических эпох (Массон, 1976). Однако работы, посвященные изучению этих, безусловно важных, сторон жизни древних об-

ществ, никак не объясняют причин, по которым строительство культовых сооружений занимало столь важное место в деятельности человека на протяжении всей истории его существования. Пренебрежение или нарочитое нежелание обсуждать этот вопрос особенно характерны для советской, марксистски ориентированной археологической школы (Массон, 1976). Поэтому приведенные выше рассуждения преследуют совершенно конкретную цель: дать более системный взгляд на историю культуры, позволяющий не отбрасывать, а объяснять те стороны ее развития, которые сейчас воспринимаются как иррациональные и неадаптивные.

3.1.2. Формирование «картины Мира» русской поморской культуры

Е.Н. Селезнева, П.Ю. Черносветов

Понятно, что все сказанное выше в полной мере относится и к духовной составляющей северорусской поморской культуры. 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. Ниже, подробно описывая материально воплощенные проявления духовной составляющей поморской культуры, мы попытаемся показать, что эта доля была весьма значительной.

Но прежде чем приступить к этому описанию, необходимо отметить еще несколько моментов, важных для понимания того, что легло в основу «картины Мира» поморской культуры и что помогало ее сохранять на протяжении сотен лет проживания пришлого русского населения в инокультурной среде.

Мы знаем, что «ядром» поморской «картины Мира», как и всего собственно русского этноса XV и последующих веков, являлась христианская космогония, вобравшая в себя ряд языческих представлений. Изучению этой сложной системы космогонических представлений, характерных для русской культуры, в том числе и ее поморского варианта, посвящена масса исследований (Рыбаков, 1987, его библиография; Бернштам, 1983, с.187-214, ее библиография; Теребихин, 1997, 1999, и др.). Эти исследования закрепили за идейным ядром традиционной русской культуры термин «двоеверие», ибо считалось доказанным, что количество языческих представлений, вошедших в его структуру, таково, что существенно искажает исходную собственно христианскую идеологическую основу. Однако знакомство с исследованиями европейских специалистов, изучавших эту же проблему относительно других европейских народов и идейных основ их традиционной «картины Мира», показывает, что так называемое «двоеверие» не есть некое специфическое культурное свойство русского этноса: практически каждый из народов Европы внес свой «языческий вклад» в европейское христианство (Пенник, Джонс, 2000). И это коснулось не столько своеобразного понимания главных его догм, — за «чистоту» этого понимания яростно боролась церковь (точнее церкви), беспощадно искореняя ереси, — но и своеобразного оформления христианской ритуала, символики, календарного совмещения христианских праздников с древнейшими языческими, смыслового (функцио-

нального) совмещения (вплоть до слияния) образов святых, канонизированных церковью, с различными ипостасями языческих богов и т.д. (Голан, 1994).

Таким образом, говоря о христианстве как об идейной основе «картин Мира» всего его огромного ареала, бессмысленно искать где-то «чистое» христианство как таковое: его просто не существует. И в этом отношении русская поморская культура не оригинальна. Вернее, она оригинальна в той же степени, что и любая другая этническая культура, пережившая на каком-то этапе своего существования достаточно глубокую перестройку, спровоцированную сменой условий существования этноса – ее носителя. Ее сложение, точнее, формирование ее идейного ядра, шло теми же путями, что и у любого другого этноса, и по тем же причинам.

Когда начинается процесс освоения русскоэтничным населением регионов, вошедших в конечном итоге в территорию Российской империи, это население выходит за пределы своего традиционного, сложившегося в предыдущий исторический период этнокультурного региона. Возникает закономерный 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? И если нет, то какие факторы позволили сохранить ядро традиционной русской культуры?

Понятно, что эти вопросы отнюдь не риторические, поскольку ответы на них позволят выявить механизмы сохранения самоидентификации этнических групп – в данном случае групп русского населения – при их перемещении и укоренении в иноэтничной среде, причем на территориях, где они вынуждены сменить многие элементы собственной системы жизнеобеспечения.

Духовная культура русского поморского населения как объект исследования представляет собой сложную систему взаимосвязанных элементов христианской и языческой культур, что и отразилось в трансформировании в определенную сторону общерусской «картины Мира». Последняя может рассматриваться как «проекция» неких сакральных ценностей православия на этнокультурное пространство Поморья. В большей степени, чем в других сферах духовной деятельности, поморское население осознает себя (самоидентифицируется) в религиозной вере именно как в *православии*. Как показывают практически все исследования, для него самого это однозначная и непререкаемая истина (Теребихин, 1997, 1999, его библиография). Представляется, что именно этот, сугубо *ментальный*, фактор и оказался *главным* в деле сохранения русскими поморами собственного самоовосприятия как русского православного народа.

Естественно, что попытка осознать себя в формах конфессиональной идентичности принимает в условиях Поморья своеобразные черты. И рассмотрение этого процесса необходимо вести в более широком историко-культурном контексте. Но уже имеющиеся исследования показывают, что «христианский Космос» русских поморов не распадается на *дробные* «картины Мира», не подменяется осколками иноэтничных языческих культов, чего можно было бы ожидать в условиях сильного давления инокультурной среды, а сохраняет свои базовые ценности, характерные для русского культурного типа вообще.

В процессе освоения инородных (иноверческих) земель Севера перед пришлым русским населением вставала проблема – точнее, оно же само ее и ставило! – не только освоения географического пространства в смысле создания системы рационального природопользования, но и духовного преобразования инокультурной среды путем привнесения в нее и закрепления в ней образцов своей культуры, своего мировоззрения, мироощущения, миропонимания.

В результате русская поморская культура формируется как сложный синтез русских и аборигенных культур и приобретает уже новые символические и мифопоэтические черты.

Каким образом вообще формируется «картина Мира»? Как показывают исследования В.Н. Топорова, способ «ментальной» организации мира в своей первоначальной фазе представляет собой *классификацию* (Топоров, 1982). Чтобы освоить мир, сознание человека – независимо от исторической эпохи, в которой он живет – должно как бы расчленить его, структурировать по каким-то важным для его существования признакам (критериям), а затем снова синтезировать. В качестве таких критериев структурирования выступает, как и во всех древних языческих моделях мироздания, так называемая «сетка-система» бинарных (двоичных) оппозиций – противопоставлений.

В контексте нашей темы необходимо коротко сказать о принципиальном различии языческой (в самом широком смысле слова) и христианской модели мироздания.

Языческая система мироздания имеет «циклический» тип: она порождена своеобразным, в некотором отношении – примитивным, осмыслением природных циклов разной длительности, с которыми увязано поклонение стихиям, духам предков, тотемам, и другими способами культурной детерминации. Древние мифологемы языческих религий, с помощью которых и через которые структурируется мировое пространство, известны. Это, в первую очередь, «Мировое древо» со всеми своими вариантами (Древо жизни, Древо познания и т.д.), а также ассоциируемые с его частями вертикальные структуры – Небо, Земля, Преисподняя. Существуют и горизонтальные членения – по странам света, ветрам и т.д. Эти мифологемы на самом деле достаточно богаты и в содержательном, и в символическом планах, и через них языческое мировосприятие строило весьма насыщенные образы Мира и человека в нем (Элиаде, 2000).

Бинарные оппозиции, о которых сказано выше как о критериях классификации, выявлены в языческих культурах специалистами по семиотике – в частности, исследованиями В.Н. Топорова, В.В. Иванова и др. (Иванов, Топоров, 1974; Топоров, 1995) – и признаны элементами аксиологического ряда, т.е. системой ценностей, на которую опирается языческая «картина Мира».

Христианская модель Мира иная. Вместо уравновешенного натуралистического пантеизма христианство вводит напряженное противостояние *дух* – *материя*, за которым стоит драматическое противостояние *добра* и *зла*. Этот подход к Миру практически отсутствует в языческом мировосприятии и исторически начинает формироваться как нечто наиболее *значимое* для судеб Мира и человека только в ранних мировых религиях (буддизм, зороастризм), достигая максимальных высот в христианстве, т.к. становится его центральной догмой.

Наконец, главное. Языческое восприятие истории Мира как вечного круговорота неизменных по сути циклов в христианстве сменяет концепция «векторного» эсхатологического понимания *однократного* развития Мира: от его Сотворения – до Страшного суда.

Все эти предварительные замечания необходимы для того, чтобы понять, как ценности столь различных систем мировосприятия, на которых зиждятся культурные типы русского православного и аборигенного языческого этносов, могли между собой взаимодействовать в процессе русского освоения Поморья.

Механизмы подобного взаимодействия были неоднократно описаны в работах фольклористов, мифологов и специалистов по семиотическим системам (Лютман, Успенский, 1994; Успенский, 1994 и др.). На наш взгляд, эти описания и объяснения достаточно удачно использовал Н.М. Терехихин, который как раз и попытался показать соотношение и увязку в единую мировоззренческую систему ценностей двух культур – русской христианской и аборигенной

языческой – при формировании собственно поморской «картины Мира» (Теребихин, 1997, 1999). Представляется, что его работам в этом направлении мы обязаны лучшим пониманием особенностей генезиса и дальнейшего существования этой «картины», а в значительной степени – духовной жизни русских поморов в целом.

В настоящем исследовании мы пытаемся углубить представления о механизмах социокультурной детерминации как идею «перекодирования» элементов сакрального ряда двух разных систем, точнее, элементов одного сакрального ряда в другую сакральную систему.

Во-первых, мы углубляем эти представления через описание возможно большего числа характеристик (черт), отличающих поморскую интерпретацию православия от синхронной с ней общероссийской. Иначе говоря, на основе найденных нами новых данных о различных сферах культуры русских поморов, полученных из археологических, культурологических, иконографических, литературных и прочих источников – судостроении, культуре промыслов, трансформации природной среды в культурный ландшафт, и пр. – мы пытаемся расширить культурный контекст, в котором рассматривается данная проблема. То есть 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».

Во-вторых, «картина Мира» как основа духовной жизни социума рассматривается в ее универсальном значении, т.е. как проявляемая не только в вербализованных сакральных текстах, но и в качестве основы создания культурного ландшафта на территории собственного обитания с помощью архитектурных средств – постройки монастырей, церквей, часовен и т.д. – а также в прочих материально воплощенных духовных ценностях – иконописных изображениях в первую очередь. Если вспомнить то, о чем мы говорили в предыдущем разделе данной главы, то речь идет именно о физическом воплощении «картины Мира» данной конкретной культуры и затрачиваемых на это совокупных энергетических общественных ресурсов.

В-третьих, в настоящей работе делается попытка выявить «глубину» трансформации русской духовной культуры при смене территории обитания, в данном случае – при расселении исконно русского населения в Беломорье.

Очевидно, что описание механизмов включения элементов местного язычества в православную «картину Мира» на расширенном спектре источников обогащает наше понимание процесса сложения собственно поморской «картины Мира», делает богаче контекст этого процесса, позволяет представить его себе более панорамно.

С точки зрения специалистов по семиотике, взаимоотношения между объектами взаимодействующих в процессе аккультурации сакральных рядов, при котором объекты одного сакрального ряда «противостоят» объектам другого ряда, можно представить себе как «перевод» знаков одного «языка культуры» на другой. Именно такой процесс они и называли «перекодированием». В данном случае речь идет, естественно, о процессе «перекодирования» объектов русской православной и аборигенной языческой в знаковую систему русской поморской культуры как симбиотической относительно первых двух. Таких «кодов» при формировании симбиотической культуры может быть довольно много: это и топонимика (названия географических, ландшафтных объектов), и названия жилищ, и названия всего того, что употребляется в промысловой деятельности и быту, и названия культовых сооружений, и понятия, охватывающие объекты художественной культуры и т.д. Наконец, в симбиотическую «картину Мира» входят «перекодированные» представления о достаточно абстрактных и базовых для сакральной космогонии понятиях – пространстве и времени с их системами членения (о чем вкратце говорилось выше).

Таким образом, вся совокупность принятых в русской поморской культуре «кодов» и составляет ее модель Мира, «картину Мира», в которой оказываются сложным образом переплетенными пространственные, временные, природные и даже социальные оппозиции, пришедшие в нее из разных «сакральных рядов». Включение элементов местного язычества в новую «картину Мира», естественно, сопровождалось фиксацией ценности данного элемента в понятиях бинарных оппозиций – положительной или отрицательной. Совокупность этих оппозиций составила своеобразную «сетку значений», начиная от характеристик пространственных (верх – низ, небо – земля), временных (день – ночь, лето – зима) и кончая социознательными («свой – чужой», что является, как известно, важнейшей характеристикой этнокультурной идентификации). В результате этого процесса и рождается *универсальный знаковый комплекс поморской культуры*, ее «картина Мира», которая объединяет в себе элементы «кодов» разных традиций – русской православной и инородческой языческой. В этом *универсальном знаковом комплексе* заключено все жизненно важное для человека, поэтому «картину Мира» можно и нужно рассматривать как основу, на которой складывается *стратегия выживания* данной культуры.

Именно так, по мнению исследователя духовной культуры Русского Севера Н.М. Теребихина, выстраивается «картина Мира» поморской культуры, в которой религиозно-этические ценности христианской культуры, выраженные в принятой ею знаковой системе, оказались как бы «наложенными» на реальные пространственные объекты новой для русских пришельцев среды обитания, уже имеющие свои «имена» в знаковой системе аборигенной культуры. Теребихин вообще уделяет большое внимание топонимике. Разумеется, она является важнейшим компонентом северорусской культурной традиции. Исследователь подчеркивает, что в ходе русской колонизации Севера осваивались не только «новые земли», но и «новые имена». С этой точки зрения, важнейшей научной проблемой, которая ставится в рамках изучения «картины Мира» поморской культуры, является *этимологизация* – прочтение названий (имен) чужого языка в понятиях и нормах своего (русского). Это 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.

Этимологизация иноязычной топонимики – объяснение неизвестного через известное – по мнению исследователей поморской культуры, порождало своеобразные тексты в духе «народной» этимологии, которая, в сущности, являлась «новой» мифологией (Теребихин, 1999, с. 170-172). Поэтому исторические реконструкции топонимики поморской культуры помогают воссоздать ее «картину Мира» в целом: космогонические представления, воплощенные в мифологических образах, сакральном ландшафте и его объектах – монастырях, церквях, часовнях, крестах – как в рукотворных воплощениях «картины Мира» этой культуры, без которых, как неоднократно говорилось выше, существование ее как целостности невозможно.

При этом центром поморской «картины Мира» продолжал оставаться христианский Космос. Его главные символы – христианский Логос – центр мироздания православной «картины Мира» (на Небе) и Храм как воплощенный на Земле символ Града Небесного, центрирующий пространство земного микрокосма. В то же время периферия ареала поморской культуры могла включать в себя «перекодированные» элементы аборигенной языческой «картины Мира». Всю совокупность символов этой мировоззренчески неоднородной «картины Мира», маркирующих пространство Русского Севера, Н.М. Теребихин обозначает как «сакральную географию», в которой смешаны реальные и мифологические черты, объекты реального пространства и связанные с ними мифологические образы.

В этой многослойной конструкции поморской «картины Мира», где реальное соседствует с вымыслом, где сакрализация пространства принимает черты утопической конструкции, можно выделить *сакральную составляющую* реального ландшафта земель, занятых русским поморским населением, и их соседей – коренных насельников Севера. Задача заключается в том, чтобы отделить здесь рукотворные начала от мифопоэтических вымыслов.

Глава 3.2

САКРАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА ПОМОРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

3.2.1. История поиска подходов к изучению сакрального (культового) ландшафта

Э.Л. Базарова

Около восьми десятилетий XX в. религия в нашей стране относилась к области мракобесия и функционировала неактивно. Ее роль в жизни общества была жестко нормирована. Однако эксперимент по вытеснению религии из современной культуры показал живучесть и устойчивость религиозного сознания. Едва с середины 1980-х годов была предоставлена свобода вероисповедания в широком масштабе, как появилась паства в многочисленных открывшихся храмах, на глазах стали преображаться пребывавшие в запустении или вовсе разрушенные культовые сооружения. Активно возрождается монашество. Численность иноков к концу 1990-х годов достигла 50000 человек. По данным социологических исследований, в Москве численность верующих составляет более 20% населения. Очевидно, что в стране имеется заметный слой людей, для которых весьма значимы религиозные ценности и нормы поведения. Население страны унаследовало культуру, в которой искусство развивалось в течение нескольких столетий под воздействием религиозных представлений. Искусство включает в себя архитектуру, одним из важных направлений в которой является *ландшафтная архитектура*. Эта область творческой деятельности отличается более активным использованием природных элементов в формообразовании и создании образной структуры объекта, а также оперированием крупными территориальными единицами, преобразуемыми в соответствии с потребностями социума. Спектр потребностей, связанных с религиозной практикой социальных групп, способствовал формированию сакрального ландшафта. Сакральное пространство иерархично по своей структуре: можно говорить о территории России как о сакральном пространстве, – то есть пространстве, осваивавшемся столетиями под влиянием православия. Особенности сложения северорусской культуры обусловили формирование на севере европейской части России сакрального пространства, отражающего региональную специфику адаптации христианства в иноэтничной среде: двоеверие отмечалось многими дореволюционными и советскими исследователями у русского населения, язычество сохранило сильные позиции у коренного населения Севера, христианизировавшегося с первых веков русского освоения этого региона, что проявляется до настоящего времени.

Наиболее ярко и комплексно приемы и принципы формирования культурного ландшафта выражены в объектах, связанных с монашеством. Монашество как социальный институт яв-

ляется стержнем, поддерживающим основы религиозного сознания нации. Храм, часовня, крест замещают в мирской среде функции монастыря – являть на Земле образ Града Небесного Иерусалима. На Севере, с его необъятными просторами и малой плотностью населения, с удаленностью монастырей от поселений, в прошлом были нередки случаи, когда верующие вели монашеский образ жизни при приходской церкви. Иногда кельи устраивались около часовни. К такой келье перед смертным часом устремился инок Савватий – один из основоположников Соловецкого монастыря.

Монашество на Руси особенно сильно развилось с XI столетия, после основания Киево-Печерского монастыря. В XII в. в Новгороде и его округе существовало около 30, в Ростове – 2, в Суздале – 4, во Владимире – 5 монастырей. В период монголо-татарского ига происходило как разрушение, так и создание монастырей. С конца XIV в. строительство монастырей активизировалось – было основано до 180 новых монастырей.

В начале XIV в. близ Каргополя возник Челмогорский монастырь. Особое значение в качестве образца для создания новых монастырей имеет основанный в 1342 году Троицкий монастырь, иноки которого распространяли монастырскую культуру, основывая монастыри к северу от Московского княжества. В Твери было создано 11 монастырей, в Новгороде существовало 24 монастыря, в Костромских землях – 3, около Пскова – 12; возникли Прилуцкий монастырь близ Вологды, Кириллов монастырь близ Белоозера. Соловецкий монастырь являлся решительным шагом в демонстрации переориентации сакрального пространства Севера, его превращения в собственно Русский Север (Христианство, 1995, т. II, с. 161). В XV в. возникли Николо-Корельский, Иоанно-Богословский на Ваге, у Шенкурска, Ошевенский монастыри.

Монастыри различались количеством насельников, устройством, уставом монашеской жизни. Вокруг больших монастырей складывались монастыри-колонии.

В течение XV–XVII вв. уплотнялась сеть монастырей в центральных российских областях. Были основаны Новоспаский, Николаевский на Угрешах, Новодевичий монастыри, в Тверском краю – Калязинский, Троицкий, Селижаров и другие монастыри. В XVI столетии на Севере существовали Кенозерский и Антониево-Сийский монастыри, Коряжемский монастырь, Михайло-Архангельский в Ново-Холмогорах, впоследствии – Архангельске, Яренгский монастырь. В XVII веке возникли Анзерский скит на Соловецком архипелаге, Красногорский монастырь на реке Пинеге. На Руси в XVII столетии возникло 200 монастырей (там же, с. 162).

Царь Петр I решительно реформировал уклад монастырской жизни, сохранив монастыри для «удовлетворения религиозных потребностей некоторых лиц, стремящихся к уединению», и тех, которые приготавливались к высшим духовным должностям. Для этого при монастырях учреждались духовные братства, школы, иноки должны были заниматься каким-нибудь трудом.

При Анне Иоанновне число монашествующих сократилось, к 1730 году в монастырях остались лишь дряхлые и старики. Такое положение угрожало прекращением института монашества на Руси.

При императрице Екатерине II в России насчитывалось 1072 монастыря. Но в 1764 г. были введены штаты и число монастырей значительно сократилось. Закрытые монастыри получали новое использование в качестве госпиталей, казарм и т.п. Новые монастыри строились только с высочайшего разрешения. Синод ввел общежитие с целью поднять монастырскую нравственность. Из среды монашества выделилась группа ученых монахов, пользующихся некоторыми льготами (там же, с. 165). С конца XVIII в. монастыри, с учетом их значимой хозяйственной и культурной роли, в обязательном порядке указывались в статистических обзорах, на картах генерального межевания, описания монастырей включались в путеводители

того времени, в которых главное внимание уделялось перечислению культовых сооружений и хранящихся в них святынь и реликвий. Увеличению в течение XIX столетия числа монастырей способствовало учреждение женских общежитий. В первой половине XIX в. на пожертвования частных лиц и общества стали учреждаться богадельни с общежительским уставом. Условием переименования общин в монастыри было учреждение богоугодного заведения: богадельни, приюта, лечебницы, школы (там же, с.165). С начала XIX в. расширялась практика исторического описания монастырей. В 1860–1870-е годы начала развиваться церковно-историческая наука, сопровождавшаяся появлением многочисленных трудов историков (Гусалова, 1991, с.213). Таким образом, расширялось знание истории монашества в стране и за рубежом. В работах этого времени прежде всего изучалась социальная роль монастыря, собирался и фактический материал о различных аспектах накапливаемых в монастыре достопамятностей. В.О. Ключевский перечислял следующие цели строительства монастыря в период средневековья: 1 – создание условий для отдыха от пастырских трудов и успокоения по оставлении паствы для высших иерархов, митрополита или епископа; 2 – украшение обителями стольного града владетельного князя в расчете на обретение богомольцев за себя с семьей и за своих родителей, иногда для создания «прибежища» для окрестных обывателей; 3 – намерение исполнить обет, данный в трудном случае или с целью ознаменовать память о каком-либо счастливом событии своего княжения. «Боярин или богатый купец создавал себе в монастыре место, где надеялся с наибольшей пользой для души молиться и благотворить при жизни и лечь по смерти» (Ключевский, 1993, с.221). Строительству монастыря могло содействовать городское или сельское общество, заинтересованное в том, чтобы было где постричься в старости и при смерти и устроить душу посмертным поминовением (там же, с.222). Таким образом, видно, насколько прочно был встроен монастырь в социальную структуру общества.

В начале XX столетия в России существовало более 1000 монастырей. Несмотря на возросший интерес к различным аспектам монашества и его среды обитания, монастырский ландшафт не являлся объектом целенаправленного искусствоведческого или исторического изучения. Такое положение можно объяснить тем, что этот тип исторического ландшафта являлся «живой» составляющей, ее обыденным элементом. Попутно следует отметить, что ландшафтная архитектура как дисциплина еще только начинала складываться с конца XIX в., хотя практика формирования ландшафта по законам красоты имела глубокие и давние корни в отечественной культуре, равно как и в мировой. Д.С.Лихачев, анализируя представления средневекового человека, указывал на то, что в тот период не описывались устойчивые, неизменные элементы окружающего мира, а природная среда наряду с политическим и идеологическим устройством мира казалась незыблемой, следовательно, и не заслуживающей отдельного описания. В отношении монастырского ландшафта, по-видимому, срабатывает именно этот стереотип мышления. Справедливости ради следует отметить, что отдельные сведения о монастырском ландшафте все же указывались. Так, дореволюционный искусствовед А. Регель обратил внимание на то, что монастырские сады, вызывавшие восхищение князей и царей, способствовали созданию условий для соревнования в искусстве преобразования природы. Подражание монастырским образцам представителями других слоев населения способствовало распространению садовой культуры даже в крестьянскую среду.

В.Я. Курбатов в выпущенной им в 1916 г. истории садово-паркового искусства отметил лишь несколько параметров культового ландшафта. Так, он упомянул, что в начале XV в. в Часослове герцога Берри «Рай» – один из наиболее распространенных образов, употребляемых в символике монастыря, изображен в виде сада, обнесенного высокой каменной стеной с великолепными готическими воротами. По середине сада под навесом возвышается фонтан.

Другой элемент культового ландшафта, появившийся, по его мнению, в средние века и получивший затем широкое распространение в убранстве и культовых, и светских садов, – лабиринт, или дворец Дедала, то есть участки сада, прорезанные хитросплетенным рисунком дорожек с одним или немногими выходами. Первоначально лабиринты изображались на стенах церквей, например в портике Луккского собора, как символ противоречий, к которым приходит ум человека, не озаренный Священным Писанием. Позже их выкладывали мозаикою на полу храмов, и по извивам их проползали на коленях богомольцы, заменяя этим далекие обетные паломничества (Курбатов, 1916).

Между тем влияние образа монастырского сада на практику формирования среды обитания человека было велико. В светских усадебных садах начиная с XVII в. лабиринты выполнялись в технике стриженной зелени, в XVIII в. получили распространение так называемые «парнаасские горки» – перифраз темы монастырского лабиринта: на вершину вела уложенная серпантинном дорожка.

После революции 1917 г. в стране были перекодированы религиозные догматы, выстроен пантеон «новых богов» и, соответственно, перестроена среда их обитания – сакральное пространство. В нем не было места прежней системе сакральных знаков – закрывались, разрушались, уничтожались культовые сооружения, из памяти народа стирались сведения о религии и ее атрибутах, служители традиционного культа подвергались гонениям. Силы интеллигенции, понимавшей культурно-историческую значимость культовых сооружений, были сосредоточены на поисках способов их сохранения в изменившейся социо-культурной ситуации (например: Огурцов, 1924), приданию им новых функций в культуре, прежде всего музейных (Каулен, 2001). В 1920 г. был издан Указ СНК о музеефикации Троице-Сергиевой Лавры, способствовавший сохранению этой значимой для отечественной культуры святыни. Но в 1930-е годы антирелигиозная кампания усилилась, музеефикация избранных объектов сворачивалась, население побуждалось к разрушению культовых сооружений. Сохраняемые монастырские комплексы становились местом не добровольного, а принудительного заточения... Эта практика была единой и в центре страны (Головкова, 1996) и на Севере. Исследователи – историки, архитекторы, искусствоведы – наряду со служителями культа пополняли ряды заключенных. Лишь немногим удалось выжить, среди них П.Д. Барановский, Н.А. Некрасов. Функционирование института монашества прервалось. Исключением, обеспечившим преемственность, остался Псково-Печорский монастырь, до 1940 г. находившийся на территории Латвийской республики и возвращенный в состав России в годы Великой Отечественной войны.

В годы войны уцелевшие в антирелигиозной борьбе монастыри вновь стали объектами уничтожения. Сохранявшимся монастырям находилось соответствующее времени применение. Так, в Соловецком монастыре была организована школа юнг, готовившая кадры военных моряков.

В 1940-е годы для подъема сил измученного войной народа использовались различные средства, в том числе и религиозные настроения. В 1946 г. было восстановлено монашество в Троице-Сергиевой Лавре, и разрешено действие более широкого, чем прежде, круга церквей. В послевоенный период постепенно разворачивались реставрационные работы на культовых сооружениях (см. например, вып. 1–3 сб. «Реставрация и исследования памятников культуры», а также выпуски трудов НИИ культуры). Проведение работ на памятниках сопровождалось изучением культовых сооружений и ансамблей, в том числе и монастырских комплексов. Последние изучались, главным образом, как произведения градостроительства и архитектуры, инженерно-строительного искусства, как фортификационные сооружения, центры иконописи, книжности, декоративно-прикладного искусства. При этом, как отмечала Е.П. Щукина,

недостаточно уделялось внимания деталям монастырского ландшафта, в частности – «сведениям о кедровых рощах, насаженных еще в XVI веке, и об обширных прудах, и искусственных холмах, насыпанных из земли, вынутой при копке прудов» (Шукина, 1973, с.105). Эту лауну в исследованиях монастырского ландшафта восполнили на нескольких объектах работы, проводимые в рамках подводной археологии в Подмоскowie и на Соловецких островах (Околоков, Маркус, 1990). Сопоставление сохранившихся элементов монастырского ландшафта ряда культовых объектов с изображением сада на иконах XV–XVI вв. позволило Е.П. Шукиной утверждать, что «русское садово-парковое искусство, как регулярное, так и пейзажное, развивалось достаточно сложным путем и достигло значительной высоты еще в XVI веке» (Шукина, 1973, с.105). Результаты изучения истории архитектуры, в том числе монастырских ансамблей, на протяжении 1960–1970-х годов нашли отражение в публикациях в сборниках «Архитектурное наследие», «Памятники культуры. Новые открытия», «Реставрация и исследования памятников культуры» и других. При этом внимание исследователей по-прежнему было сосредоточено на архитектурных сооружениях, ландшафт упоминался лишь как фон для архитектурных комплексов.

В 1983 г. Д.С. Лихачев в книге «Поэзия садов» включил монастырский сад в общий контекст развития садово-паркового искусства, рассматривая его в одном ряду со светскими садами разных эпох. В этой работе выделены типы монастырских садов: «хозяйственные, те, что помещались в ограде монастыря и служили как бы образами рая, и те, что помещались чаще всего за монастырской оградой и связывались с представлениями о священных рощах» (Лихачев, 1982, с.45). Д.С. Лихачев уточнял, что сады, символизировавшие рай, не имели утилитарного значения, имея в своей структуре «райские деревья» – яблони, цветы, преимущественно душистые, и создавая условия для привлечения птиц. «Именно таким, обильным во всех отношениях, действующим на все человеческие чувства и представляли себе в Древней Руси Рай, в котором Бог, согласно Книге Бытия, насадил “все деревья”. Он должен был услаждать зрение, вкус (образ трапезы или съедобных плодов) и слух (пение птиц). Еще одна черта была характерна для этих “райских” садов – ограда. Необходимость ограды подчеркивается в одном из названий сада – “виноград” и в другом, синонимичном – “огород”» (там же, с.45). На миниатюрах XVII в. монастырские сады обычно изображались с высокими оградями. Д.С. Лихачев подчеркивал, что «ограда ассоциировалась со спасением, с изолированностью от греха. Изгнание из Рая Адама и Евы представлялось обычно как выдворение их за пределы райской ограды, лишение их спасения. Впрочем, если сад располагался внутри монастыря, то монастырские стены служили одновременно и оградой сада» (там же, с.45). Заслугой этой работы является то, что в ней подчеркивается в качестве характерной особенности сложная семантическая программа, присущая монастырскому ландшафту. Она полностью определяет образный строй этого вида произведений искусства.

С середины 1980-х годов начался период стремительного возрождения монастырей. По данным на 1997 г., в России насчитывалось 242 действующих обители (Доклад патриарха..., 1997, с.1). В восстанавливаемых монастырях наряду с постройками возрождаются и сады. В Соловецком монастыре цветы, посаженные у братского корпуса, придали ему обжитой вид. Ухожены участки у дачи архиерея, а на месте сада на склоне гор Голгофы на острове Анзер в 2000 г. все пространство было по-прежнему покрыто полыхающими зарослями иван-чая.

В конце 1990-х годов А.П. Вергунов развернутой истории отечественного садово-паркового искусства посвятил, в отличие от предшествующего труда на эту же тему (Вергунов, Горохов, 1988), несколько разделов: «Вертоград заключенный» (сад как символ рая на земле, вокруг обители Сергия Радонежского, по замыслам патриарха Никона: подмосковная Палестина,

на русском Севере, труды соловецких монахов) и «Вокруг монастырей» (монастырские сады в центральных и южных провинциях, на Ладогѣ, на Дальнем Севере, на Соловецком архипелаге) (Вергунов, Горохов, 1996). Однако и в этой объемной и содержательной работе, приводящей описания наиболее ярких и известных объектов, символика монастырского ландшафта осталась до конца не раскрытой.

Недостаточность знания в этой области лишает возможности полно и объективно оценить историко-культурную значимость монастырского ландшафта. Опора на сложную семантическую программу устройства среды обитания монашества сопровождала выработку навыков успешного управления преобразованным ландшафтом. Изучение этой стороны историко-культурной значимости монастырского ландшафта в условиях напряженных поисков эффективного развития постиндустриального общества, наступления урбанизации, нерационального природопользования также представляется актуальным направлением исследовательской деятельности, позволяющим извлечь поучительный опыт и по достоинству оценить те усилия, которые прикладываются к возрождению монастырей в последние годы.

В древности представления о сакральном содержании природной среды и ее элементов служили регламентирующим, сдерживающим началом в процессе преобразования ландшафта и управляли поведением в нем. Известно, что монастырский устав наряду с прочими разделами содержал и указания на рациональные приемы землепользования. Нарушение монастырского ландшафта воспринималось паломниками и как святотатство, и как угроза утраты исторической памяти одновременно (Павлова, 1991, с.200).

Немаловажен и эстетический аспект в формировании образа монастырского ландшафта. Согласно христианской традиции, красота является проявлением богозданности природы, что определяет нравственное начало во взаимодействии с естественной средой в границах монастыря и за его пределами (Павлова, 1991, с.208). Д.С. Лихачев подчеркивал, что для средневекового человека природа – это прежде всего организованный Богом мир, мир, который несомненно выше человека, «учит человека, подает человеку добрый пример праведной жизни» (Лихачев, 1982, с.45). После основания Троице-Сергиева монастыря, когда скитничество стало развиваться, а от Троице-Сергиева монастыря стали отпочковываться многочисленные бедные монастыри, по преимуществу на Севере, исчезла идея внутри монастырского сада (Лихачев, 1982, с.46). Северная агиография дает возможность проследить, как внимание агиографа и описываемых им персонажей переключается на эстетические качества места при выборе участка для будущего монастыря – в лесу, на берегу озера или реки, среди холмов и т.д. «Мир природы – это мир святости, уход от человеческого мира, обеспечивал уход от греха в богоустановленный порядок не испорченной грехом природы» (Лихачев, 1982, с.46).

В содержании понятия сакральности места немаловажную роль играет мемориальная компонента. Так, например, В.В. Розанов огорчился в связи с прокладкой широкой дороги для проезда императорского экипажа на месте мемориальной тропинки, связанной с памятью Серафима Саровского: «искажился самый вид всей этой местности, на который Преподобный смотрел» (Розанов, 1990, с.45).

В трансляции освященных многовековой традицией культурных образцов монастыри имеют очень много общих черт с музеями. В настоящее время идет болезненный раздел имущества с монастырями, в которых располагались в течение десятилетий музеи, обеспечившие таким образом сохранение пораженного в своих первоначальных правах типа историко-культурных объектов. В случае с Троицко-Сергиевой лаврой в конце XX столетия произошло вытеснение монастырем музея. В Соловецком монастыре монашество, еще не набравшее силу в полной мере, мирится с соседством музея-заповедника, обеспечивающего, помимо прямой музейной

функций, еще и осязаемый объем восстановительно-ремонтных работ на объектах заповедника. На это из государственного бюджета выделяются значительные средства. Модели сосуществования здесь двух институтов – монастыря и музея, заблаговременно разрабатываются. (Положение..., 2000а, с.11-15, 2000б, с.16-20). Внимание к этому выдающемуся объекту оправдано ввиду его исключительной роли в истории отечественной культуры, но многие другие монастырские комплексы оказываются в менее завидном положении, и сохранность их именно как развитого комплекса, включающего не только памятники архитектуры, во многом зависит от компетентности лиц, решающих судьбу памятника, причем как светских, так и представителей Русской Православной церкви. Для выявления временных напластований в облике монастырского комплекса необходимо как можно полнее изучить всю историю формирования монастырского ландшафта с оценкой мотивов его изменения во времени. Одним из важных аспектов изучения памятника является реконструкция его семантической программы.

3.2.2. Семантика сакрального (культового) ландшафта

Э.Л. Базарова

В культурологии религия наряду с искусством, философией, и наукой относится к сфере социально значимого знания. Каждая из перечисленных специализированных областей культуры обладает особенностями: религия и философия адресуются к универсалиям и абсолютам, предметом интереса науки и искусства является множественное и относительное. С точки зрения морфологии культуры, «религия – область культуры, основывающаяся на свойственной человеку способности верить, то есть принимать определенные утверждения без доказательства, лишь на основании авторитета, от которого они исходят, и собственного желания опираться на такой авторитет при построении собственных суждений» (Морфология..., 1994, с.125). Религия имеет точки соприкосновения с философией и наукой, но не заменяет их в рациональном познании мира. В религии человек в символической форме фиксирует и проверяет свои связи с окружением. В религиозном откровении интуитивно и внезапно постигается объект восприятия, скрытый порядок выявляется благодаря работе с «шифрами» и «кодами», позволяющими постигать их человеческий смысл (там же, с.133).

Искусство для религии является вспомогательной областью, способствующей привлечению верующих. Для искусства религия – неиссякаемый источник сюжетов, интерпретируемых в творческой деятельности. Присущая религии символика пронизывает все сферы прикладного по отношению к ней искусства: архитектуру, изобразительное, декоративно-прикладное искусство, музыку, театральное искусство. В данном разделе исследования рассматриваются объекты специализированной области архитектуры – ландшафтной. Целью творчества в этой сфере является организация пространства с сохранением в его облике преобладания черт природной среды. К изучению семантики сакрального культурного ландшафта в последние годы обращается все более широкий круг исследователей. Среди них можно упомянуть кроме приводившихся выше работ Д.С. Лихачева авторов двух обширных исследований – А.П. Вергунова и В.А. Горохова, и еще ряд трудов. Эту тему затрагивает в своих исследованиях И.Л. Бусева-Давыдова (1993), а также Т. Петрова (б/г, с.169-176) и А. Стрижев (б/г, с.169-176). Версии расшифровки многих символов в сакральном пространстве содержатся в двухтомнике «Мифы народов мира» (1989, 1990). Особый интерес представляют две книги Н.М. Теребихи-

на, посвященные символике культурного ландшафта Русского Севера – Сакральная география Русского Севера (1993), Лукоморье (1999).

В данном исследовании предлагается вариант возможной реконструкции символики сакрального (культового) ландшафта, в частности монастырского, в качестве интерпретации практики функционирования образов религии в одной из сфер смежного с религией искусства.

При упоминании слова «монастырь» мысленному взору предстает характерный образ эффектно расположенного в ландшафте архитектурного ансамбля, обладающего рядом типических черт: ограда с внушительными воротами (иногда несколькими), виднеющиеся за ней культовые постройки и купы деревьев (в соответствии с зональностью распространения различных видов растительности). Даже руинированные монастыри производят достаточно сильное впечатление своей соотнесенностью с природой и человеком. Одновременно присутствует ощущение некоей тайны, поскольку идейно-смысловая основа, заложенная в программу пространственной организации ландшафта (как в границах монастыря, так и за его пределами), ускользает не только от неискушенных паломников, но мало известна и в исследовательской среде. Трудности реконструкции знаковых систем, используемых при создании монастырского ландшафта, связаны с тем, что, по мнению Д.С. Лихачева, «восприятие иконологической системы садов для современного человека затруднено ввиду сокращения классического и теологического образования. Между тем в садово-парковом искусстве чаще, чем в других видах искусства, применялась скрытая символика, скрытая иконологическая схема» (Лихачев, 1982, с.7). Она может быть выражена в планировке, в использовании определенных видов флоры и фауны и их сочетаний. В средневековые сады бывали наполнены различными символами, носителями которых являлись деревья, кусты, цветы, населявшие сад птицы и домашние животные (там же, с.11). На протяжении столетий «сад воспринимался как большая книга, как учебное помещение и своего рода классная комната», ...«сад был всегда действующим, в отличие от архитектурных сооружений, которые ценны сами по себе» (там же, с.9). Д.С. Лихачев обращает внимание на то, что потеря умения «читать» сады как некие иконологические системы и воспринимать их в свете «эстетического климата» эпохи их создания связана с тем, что за последние примерно сто лет резко упала способность иконологических восприятий и элементарные знания традиционных символов и эмблем вообще (там же, с.7). Франсис Бэкон, живший на рубеже XVI–XVII вв., посвятил одно из своих сочинений садам. В нем утверждалось, что «Всемогущий Бог первым насадил сад. Иначе говоря, сад должен быть Раем, Эдемом, и действительно это самое чистое из всех человеческих наслаждений. Оно более всего освежает дух человека» (Бэкон, 1978, с.453).

И.Л. Бусева-Давыдова отмечает, что монастырь в архитектурном отношении представляет собой сложный организм, составные части которого были связаны друг с другом не только функционально, но и идейно-символически. «Это помогает объяснить некоторые особенности пространственной организации древнерусских монастырей, отличающихся удивительным образным единообразием и общностью принципов их пространственной организации с XIV по XVII века» (Бусева-Давыдова, 1993, с.300).

Наиболее известный образ монастыря традиционно связывается с Градом Небесным – Иерусалимом, явленным на земле: «Согласно Апокалипсису, Небесный Иерусалим, как и монастырь, имеет большую и высокую стену ...город расположен четвероугольником, и длина его такая же, как ширина» (Апокалипсис, XXI, 12, 16). В соответствии с этим текстом на русских иконах XVI–XVII вв. Небесный Град изображался в виде маленького города-монастырька с регулярной планировкой. В центре же монастыря находился храм с престолом, на котором совершалась евхаристия – заклание символического агнца. На изображениях Горнего

Иерусалима по периметру располагаются жилища праведных – прямая аналогия монастырским кельям. В Небесном Граде протекал живоносный источник и процветали сады; сады и источники имелись и на территории монастыря, причем нередко им придавали сакральное значение. У монастырских ворот стояла стража, как ангелы у врат Небесного Иерусалима; Горний град освящался светом божественной славы, а монастырь – славой монашеского жития, ибо оно, по представлениям того времени, «есть свет для всех человеков» (Бусева-Давыдова, 1993, с.300-301). Такие смысловые параллели способствовали устойчивому сохранению основных принципов планировки и композиции элементов монастырского ансамбля на всем протяжении существования монастыря, со всеми производившимися в нем реконструктивными мероприятиями.

Другой особенностью, подчеркиваемой И.Л. Бусевой-Давыдовой, является характерная для монастырского ансамбля концентричность зон его застройки. «Эта концентричность соответствует средневековым представлениям об устройстве мироздания: замкнутого, теоцентричного и центростремительного». Кроме того, прослеживается еще одна закономерность в организации пространства монастыря: застройка группируется по функциональному признаку и образует стройную иерархическую систему: «трапезная доминировала над поварней и пекарней, те были центром для ледников, сушиль и амбаров, а собор был безусловной доминантой всего комплекса. Такой принцип отражал социальную структуру монастырской организации и средневекового общества в целом. ...дополнительным средством усиления композиционной роли собора служила постройка колокольни вблизи собора или над его папертью» (там же, с.300).

Наряду с подробным анализом монастыря как градостроительного ансамбля этим автором попутно отмечается, что облик монастыря формировали сады, огороды и кладбища. В связи с последними сообщается, что «кладбища иносказательно воплощали сущность монашеского образа жизни: монашествующий мертв для жизни, его келья – его могила» (там же, с.295).

В толковании символики, связанной с ландшафтом монастыря, целесообразно принять во внимание соображения Т. Мэтьюза: «Христос, словами апостола Павла, есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари. Ибо им создано все, что на небесах и на земле, видимое и невидимое ...Все Им и для Него создано (Кол, 1:15-16)» (Мэтьюз, 1994, с.10). Т. Мэтьюз подчеркивает очень важный аспект – постоянство созданного творцом мира: «Хотя в христианстве творение – это не эманация божества, оно все же подразумевает некое непрерывное действие, совершаемое Творцом: все тварное возвратилось бы в небытие, если бы Бог перестал поддерживать его существование – то есть его постоянное присутствие в окружающем человека мире» (там же, с.10). Это рассуждение интересно тем, что по существу имеется в виду своего рода постоянная проективная деятельность, направленная на формирование заданного типа среды – т.е. адаптивная по сути своей деятельность.

Приведенный обзор имеющихся в настоящее время представлений о сущности и образе сакрального ландшафта дает пищу для размышлений, но не исчерпывает всех возможных направлений истолкования присутствующих в его образной структуре символических систем.

Объектом проводимого исследования являются представления, связанные с формированием сакрального (культового) ландшафта, и образуемые ими системы образов, воплощенных в облик монастырского ландшафта.

Задачи поставлены следующие:

– выявление в сфере мифолого-религиозных представлений понятий, связанных с формированием сакрального ландшафта

- определение генезиса понятий, используемых при формировании образа монастырского ландшафта
- изучение приемов использования системы символов в формировании образа сакрального монастырского ландшафта
- изучение изменчивости системы символов в процессе функционирования сакрального ландшафта

Выбор ландшафта монастырского комплекса в качестве основы для исследования системы представлений о сакральном ландшафте обусловлен тем, что монашеский образ жизни более подвержен регламентации каноном, чем комплекс церковного ландшафта, в нем наиболее полно сконцентрированы все атрибуты сакрального ландшафта. Связанные с монастырем территории нередко распространялись на обширные пространства, что позволяет исследовать элементы сакрального ландшафта, сопутствующие функционированию его ядра – монастырского ансамбля, и таким образом получить более полное представление о сути исследуемого явления.

Рабочая гипотеза основывается на следующем.

1. Известно, что христианство адаптировало в новой религиозной доктрине свойственную язычеству систему представлений, перекодировав их в соответствии с новой «картиной Мира». Многие исследователи культуры Русского Севера отмечают присутствие здесь двоеверия. Даже русский священник в тяжелых обстоятельствах мог обратиться за содействием к шаману (правда, в литературе описаны и случаи обращения шаманов к православному священнику в аналогичной ситуации). Н.М. Теребихин в исследовании сакральной географии культуры Русского Севера оперирует понятием «мифологическо-религиозное сознание» в применении к системе представлений северян (Теребихин, 1993). Склонность к поклонению языческим тотемам отмечает исследователь северорусской поморской культуры С.В. Морозов (2000, с.10).

По определению М.М. Маковского, религия предопределяет мифологизированный тип сознания. В нем различные объекты восприятия отчетливо ощущаются через контрасты их чувственных качеств и таким образом подвергаются простейшему анализу и классификации. Вся жизнь древнего человека пронизана символикой. Он живет, мыслит символами, воспринимает окружающий мир как совокупность символов. В то же время и сама символика не является пассивной: она изменяется, приспосабливается к постоянно изменяющейся ментальности общества, переосмысливается, живет и развивается вместе с обществом (Маковский, 1996, с.48). Классификации подвергаются пространственно-временной континуум (небо/земля, земля/подземный мир, земля/море); грань социума и космоса, природы и культуры (вода/огонь, дом/лес, селение/пустыня и т.п.); отношения жизнь/смерть, счастье/несчастье, абстрактные числовые противоположения (чет/нечет, три/четыре и т.п.), а также мифологическая оппозиция сакральное/мирское (там же, с.20).

Для проводимого исследования важно учитывать наблюдение М.М. Маковского, касающееся того, что в мифологизированной сфере «происходит переход от семантических оппозиций, выражающих простейшую ориентацию человека в пространстве и восприятие контрастных ощущений, к их космологическому осмыслению и включению в определенную шкалу ценностей» (там же, с.20).

М. Элиаде, разносторонне исследовавший структуру мифа и его функцию в культуре, показывает, что в целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные проявления священного (или сверхъестественного) в этом мире. «Эти проявления осознаются как реальные основы создания Мира, определившие его таким, каков он есть сегодня... Более того, именно в результате вмешательства сверхъестественного существа человек стал таким, каков

он есть – смертным, разделенным на два пола, *обладающим культурой*» (здесь и далее выделено мною. – Э.Б.) (Элиаде, 1987, с.16). Миф становится моделью для подражания поведению сверхъестественных существ при любом сколько-нибудь значительном проявлении человеческой активности, включая и не связанную с отправлением культа (там же, с.17).

М. Элиаде выделил два основных типа мифа: космогонический – объясняющий, как был создан мир (его начало и конец) сверхъестественным существом; миф о творце и его деяниях – он включает модель «отдыхающего бога», удалившегося на покой после основного акта творения, и его «заместителей» (в христианстве это Бог-Сын Иисус Христос и Дух святой) (там же, с.17).

Смысл основного, космологического ритуала детально раскрывает М.М. Маковский: «“Основной”, или “космологический”, ритуал имеет главной целью возобновление истощенных энергий, которое достигается через возвращение к первоначальному состоянию (хаосу, тьме, воде, бесформенному). Но само бесформенное “перезаряжает” бытие, обеспечивая дальнейшее формовозобновляющее и формообразующее движение. ... Следовательно не только “основной” ритуал, но также ритуальная оргия имеет онтологическое содержание. Оргия есть ритуальная (строго контролируемая и никак не произвольная) дезинтеграция социальной структуры, которая есть элемент – вариант единой космоструктуры. Здесь ритуально приоткрываются “врата ада”, как бы отодвигается камень, заграждающий вход в подземную страну или выход из нее» (Маковский, 1996, с.49).

Ритуал обучал участников действия различать два типа священного: славу Божества как максимальную яркость и энергию воплощения, и запрет, табу как максимальную сокровенность, невидимость божественного начала (Маковский, 1996, с.49). Для осуществления ритуала специальным образом организовывалось пространство.

При переходе от язычества к христианству сохранились элементы мифологического мышления, поскольку и то, и другое относится к религии. Так, сохранилось литургическое время, предполагающее периодическое восстановление «источков», «начала», то есть цикличность времени, но было привнесено и линейное время истории – мир был сотворен единожды и у него будет один конец (Элиаде, 1987, с.169). При этом М. Элиаде отмечал своеобразие христианства, заключающееся в том, что воплощение осуществляется во времени историческом, а не во времени космическом. Но мистерия воплощения не может сводиться к историчности. «Возвещая всему миру о божественности Иисуса Христа, первые христиане подразумевали его трансисторизм. Это не значило, что Иисус не рассматривался в качестве лица исторического, но прежде всего подчеркивалось, что он был всеобщий Спаситель, искупивший не только людей, но и всю *природу*. ... историческая подлинность личности Иисуса трансцендентно преодолевается его вознесением на небо и его приобщением к божественной славе» (Элиаде, 1987, с.168). Большую «историчность» христианства по сравнению с язычеством отмечал и Д.С. Лихачев, рассуждая о празднике Пасхи: «Пасха не только в настоящем (некто совершается в день Пасхи в самый момент праздника, как в языческом действе), но и в прошлом: это воспоминание о воскресении Христа. ... Христианское богослужение и связанные с ним произведения словесного искусства посвящены одновременно и воспоминанию о священном событии, и самому событию, как бы повторяющемуся в данный момент – в момент совершения обряда таинства, произнесения проповеди или молитвы. В народном язычестве нет элемента воспоминания, нет прошлого, есть только события настоящего, правда, повторяющиеся ежегодно, но отнюдь не вспоминающиеся» (Лихачев, 1979, с.277). Лихачев уточняет также, что «различие между христианством и язычеством состоит также в понимании события, с которым связан обряд, оно такое же, как различие иконы и идола. Икона – это священный предмет

и изображение вне иконы существующего бога или святого. Это изображение воображаемого воплощенного. Идол – это бог сам по себе. Поэтому различие между настоящим временем обрядового богослужения и настоящим временем обрядового фольклора существенно: в первом случае это настоящее время сейчас совершающегося события и одновременно изображение “вечности”, во втором – это настоящее время в собственном смысле этого слова» (Лихачев, 1979, с.277).

Рассуждая о поведенческих моделях, М. Элиаде подчеркивает, что религиозный опыт христианина основывается на подражании Христу как образцу, на литургическом повторении жизни, смерти, воскрешения Господа и на одновременности жизни христианина и того времени, которое начинается с рождения в Вифлееме и временно завершается Вознесением. Их роднит то, что «миф и христианство подражают сверхчеловеческому примеру, повторение образов сценария, прорыв земного времени, вливающегося в Великое Время». Это, по определению Элиаде, и есть существенные черты «мифологического поведения» (Элиаде, 1987, с.169).

С принятием христианства русская культура соприкоснулась с библейскими и эллинистическими истоками, которыми подпитывалась европейская семья культур. Христианство отбросило в сферу «иллюзий», «обмана» все то, что не было узаконено и консолидировано одним из двух Заветов (там же, с.11-12). Но провозглашая Всевышнего, Воскресение и Вознесение, христиане оставались убежденными в том, что они не создавали нового мифа. И действительно, они использовали категории мифологического мышления (там же, с.168-169).

В контексте проводимого исследования представляют интерес некоторые наблюдения Элиаде, касающиеся восприятия природы. «Крестьяне Европы понимали христианство как космическую литургию. Христологическая мистерия затрагивала также и судьбу Космоса. Вся природа вздыхает в ожидании “Воскрешения”: вот основной мотив как пасхальной литургии, так и религиозного фольклора восточного христианства. Мистическое единение с космическими ритмами, яростно отвергаемое пророками Ветхого Завета и едва терпимое церковью, стало ядром религиозной жизни сельских районов, в особенности в юго-восточной Европе. Для христиан этих районов “природа” не мир греха, а творение рук Господних. После воплощения мир был восстановлен во всей своей первоначальной Славе. Именно поэтому церковь и Христос приняли столько космических символов». Далее Элиаде подчеркивает, что для крестьян Восточной Европы такое положение вещей было вовсе не «оязычиванием христианства», а напротив, «охристианиванием» религии их предков (там же, с.172). Мир оказывался хорош потому, что сотворен Богом-отцом и искуплен Сыном. Элиаде подчеркивал, что в космическом христианстве жителей сельских областей прослеживается ностальгия по природе, освященной присутствием Иисуса, ностальгия по Раю, желание обрести природу неуязвимой и преображенной, защищенной от постоянных потрясений, завоеваний, войн, разорений (там же, с.173). В процессе христианизации Западной и Центральной Европы трудности возникли при столкновении с живыми народными религиями. Не поддающиеся искоренению личности богов и языческие мифы были перекодированы. Множество богов и героев, убивающих драконов, превратились в Георгиев Победоносцев, боги грозы стали святым Ильей, многочисленные богини плодородия были приравнены к Богородице или святым. Часть народной религии дохристианской Европы выжила и сохранилась, приняв форму календарных праздников и трансформировалась в культ местно-чтимых святых. «Церкви пришлось более десяти веков бороться против постоянного наплыва и притока “языческих” элементов (то есть того, что принадлежало космической религии) в христианские легенды и христианскую практику. Результаты этой борьбы были более чем скромны, особенно на юго-востоке Европы, где в фольклоре и

религиозной практике сельской местности еще в конце XIX века встречались мифы и ритуалы, восходившие к самой глубокой древности и даже к доисторическим временам» (там же, с.171). Это замечание особенно интересно в связи с тем, что христианство Центральной, а впоследствии, через нее, и Северной Руси испытывало влияние культуры юго-востока Европы.

Выявление системы древних символов, ассимилированных христианством, наряду с функционирующими чисто языческими понятиями позволит более полно представить «картину Мира», присущую северному монашеству, и определить механизмы ее трансформации в процессе обживания Русского Севера.

2. Предполагается, что в сакральном (культовом) ландшафте все его компоненты и элементы являются носителями (материальными или образными) сакральных смыслов. Их группирование и изменение определяет смысловую структуру сакрального ландшафта и его фрагментов. Монастырский ландшафт 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).

Поскольку человек не может придумать ничего «нечеловеческого», т.е. выходящего за пределы его познавательных способностей, постольку и опорами в выстраиваемых знаковых системах являлись вполне земные понятия, такие, как *земля, море, озеро, источник, гора, дерево, свет, звук* и т.д., из которых складывается облик окружающего человека пространства. Они включались сначала в структуру основных мифов, а затем трансформировались в процессе адаптации к системе христианских представлений.

Ранние этапы формирования сакрального пространства в процессе проникновения монашества на Север сегодня доступны исследованиям археологическими методами, но эти работы не ведутся в достаточно широком масштабе. Другим источником являются летописи, однако в них, как уже указывалось выше, сообщалось лишь о самых крупных и значимых событиях, а детали обыденной жизни не вызывали интереса. На страницы летописи попадает информация о строительстве храма, событиях, меняющих ход истории монастыря. Еще одним, обладающим своей спецификой источником информации является агиография. Ее прочтение требует своего рода переориентации зрения читателя, соответствующей системе шифровки сакрального, по сути своей, текста. Но именно в житийной литературе становятся доступными для прочтения ранние страницы истории создания монастырского ландшафта – в них содержатся сведения о том, где, при каких обстоятельствах, в каком пространстве разворачивалась деятельность северных подвижников. Их круг достаточно широк, что позволяет проследживать как черты типичности, так и индивидуальные особенности, запечатленные в житии благодаря тому, что, как отмечал В.О. Ключевский, «люди, о которых повествуют жития, были все более или менее исторические лица, привлечшие на себя внимание современников или воспоминания ближайшего потомства» (Ключевский, 1993, с.219).

В результате исследования можно будет судить о механизмах адаптации «картины Мира» северорусского монашества, прослеженных через призму анализа приемов перекодирования обживаемого пространства в сакральный ландшафт.

Источниковой базой исследования является научная литература, отражающая результаты работ специалистов разных областей знания: этимологии, этнографии, литературоведения,

религии и мифологии, географии, архитектуры и градостроительства, искусства – изобразительного и инженерного.

Методика исследования принята следующая:

- выявление в житийной литературе номенклатуры терминов и понятий, связанных с описанием характеристик среды обитания монашества;
- сопоставление выявленной системы понятий с результатами исследований в области этимологии, мифологии, религиоведения, отражающих реконструкцию бытовавших в истории культуры систем понятий;
- анализ ситуаций употребления выявленных слов-символов в описаниях среды обитания монашества и их «привязки» к реалиям сакрального ландшафта;
- реконструкция процесса «моделирования» образа культового (сакрального) ландшафта;
- изучение изменяемости образа сакрального ландшафта в качестве индикатора трансформации содержания «картины Мира» в процессе христианизации Русского Севера.

Из житийной литературы выбраны жития, отражающие три периода в истории монашества. Первый период исследуется на основе жития Сергия Радонежского. Данный источник представляется важным, так как воззрения этого русского подвижника оказали сильное влияние не только на монашескую среду, но и на культуру России в целом. Созданный им Троице-Сергиев монастырь служил образцом для подражания его многочисленным ученикам и последователям, в том числе целому отряду подвижников, отправившихся осваивать, христианизировать население Севера. В его житии представлен широкий спектр понятий, отражающих признаки сакральности освоенного им пространства, а также подробности перекодирования исходного ландшафта. По замечанию Е.Н. Трубецкого, «его идеалом было преобразование вселенной по образу и подобию Святой Троицы, то есть внутреннее объединение всех существ в Боге. Тем же идеалом вдохновлялось все древнерусское благочестие: им же жила и наша иконопись» (Трубецкой, 2000, с.12). Важно учитывать и то обстоятельство, что для времени, в которое жил преп. Сергей Радонежский, было характерно «стремление к возрождению культурных традиций домонгольской Руси» (Лихачев, 1979, с.35). В конце XIV и в XV вв. это стремление охватывало зодчество, живопись, литературу, фольклор, общественно-политическую мысль, сказывалось в исторической мысли, проникало в официальные теории. Стремление к культурной преемственности проявлялось и в религиозной деятельности преп. Сергия. Он хорошо владел канонами, и обстоятельства получения им сведений непосредственно из Византии зафиксированы в житии. Это дает возможность сравнивать спектр терминов, касающихся отражения среды его обитания двух периодов: в первом он руководствовался доступной ему отечественной традицией, затем имел возможность следовать значимому образцу. Этими образцами были вооружены и монахи, отправлявшиеся осваивать просторы Севера.

Следующий блок информации предоставляют «Соловецкий патерик» (1994 г.) и «Архангельский патерик» (2000), а также исследование Е.В. Пашенко «Архангельский патерик. Очерки о церковных подвижниках Архангельской области 14–20 вв.» (2000). «Соловецкий патерик» позволяет проследить распространенные, обретающие черты типичности, системы понятий, используемых для отражения сакральных свойств монастырского ландшафта. Исследование Е.В. Пашенко отражает взгляд современного агиографа на историю монашества в пределах бывшей Архангельской губернии. Сравнение системы понятий, использованных этим автором, с предыдущим этапом северной агиографии позволяет оценивать степень устойчивости номенклатуры используемых понятий и направленность изменяемости представлений о важности помещаемой в житии информации. Сразу можно отметить, что все ключевые понятия, касающиеся характеристик среды обитания праведников, употребляются этим автором, счи-

тающим их содержательно важными для составленного уже в наши дни сакрализованного текста.

Наконец, в данном исследовании использовано житие Серафима Саровского, канонизированного в начале XX столетия. Анализ системы понятий, употребляемых в житии преп. Серафима, представляется важным, во-первых, потому, что он был почитаемым на Севере святым. Кроме того, житие этого святого дает возможность проследить систему понятий, употреблявшихся при формировании его жития практически в наше время.

Сравнение семантики всех трех групп житийной литературы позволяет объемнее, стереоскопичнее воспринять систему понятий, отражающих представление о структуре сакрального ландшафта. Многие ситуации в житиях представлены с указанием характеристик природной среды, ее проявлений и состояний, отдельных элементов среды и их взаимосвязи. Упомянуты часто природные компоненты: вода (река, море, озеро, пруд, ручей, источник, колодец), остров в водоеме, гора, камень как элемент, часть горы, бездна как антитеза горы, углубление в ней – пещера. Флора (деревья, ветви деревьев, изделия из дерева, в том числе крест, лестница, масса деревьев – чаща, роща) и фауна (обобщенный образ – дикие звери; конкретные представители видового разнообразия – медведь, собака, змея, птицы), преобразованная человеком природа (поле, дорога, тропинка, путь, монастырь, храм, часовня, крест как объекты, отмечающие присутствие сакральности в осваиваемой природе), явления природы (свет, мрак, звук, запах (благоухание), ветер, буря). Приведенные понятия вплетаются в ткань повествования о конкретном персонаже и могут быть прочитаны как сведения о двух реальностях – обыденной, мирской, и сакральной. Сочетания понятий-знаков придают будничной реальности сакральный смысл, совмещение и наслоение смыслов усиливает напряженность сакрального пространства, подтверждает его принадлежность к сакральному.

Для расшифровки содержательной стороны приведенных информационных единиц – символов присутствия качества сакральности в среде обитания подвижника, наряду с данными, содержащимися в фундаментальном труде (Мифы..., 1989), используются разработки М.М. Маковского (1996) и Г. Бидерманна (1996). М.М. Маковский, выделяя в слове тотемические, табуирующие и сакральные элементы, прослеживает константы представлений, выработанных культурой. Г. Бидерманн рассматривает происхождение, значение и использование (сознательное и бессознательное) различных символов с древнейших времен до наших дней. Соотнесение выявленных в агиографии систем понятий с толкованиями смыслов слов, предлагаемых этими авторами, позволяет под особым углом зрения прочесть житие как произведение искусства в сфере сакральных представлений, в частности – сакрального ландшафта.

Этому способствует уже отмеченное выше присутствие в севернорусском христианстве мощного пласта языческих представлений. Одна из версий реконструкции сакрального пространства севернорусской культуры предложена Н.М. Теребихиным. Кстати, этот автор возражает против использования термина «культовый ландшафт», употребляемый в исследованиях других авторов (Теребихин, 1993). Представляется, что применение этого термина вполне допустимо в области, смежной с религией, – в искусстве. Средствами искусства, равно как и религией, отражается «картина Мира», в том числе и сакральная составляющая в ней, в частности, представленная в произведениях ландшафтной архитектуры. Вполне оправданно и исследовать, и находить свидетельства организации системы понятий в соседнем смысловом поле, в данном случае – в произведениях одного из видов искусства. Сакральное пространство выстраивается, как и реальное, с использованием целой гаммы соответствующих средств. В сакральной реальности аналогом проективной деятельности является указание тем или иным

способом (в видении подвижника, или через прямое присутствие в ритуализированном действе сакральных персонажей) праведнику типа сакрального объекта (крест, часовня, церковь, монастырь и др.), места его обретения или создания (то есть фиксация положения в пространстве), процедуры, сопутствующей формированию сакрального объекта. Например, в «Соловецком патерике» приводится спор Елеазара (Анзерского) с демонами о правах на владение сакральным местом: «Зачем сюда пришел? Это место наше и никто до сего времени не приходил сюда». «Не ваше, – говорил им пустынник, – но Христа Бога моего, и *Богу угодно, чтобы я здесь жил*» (Соловецкий патерик, 1994, с.87). Приведенный эпизод – живая иллюстрация процесса перекодировки сакрального объекта – Соловецких островов, в частности острова Анзер, в процессе освоения архипелага пустынниками.

Совокупность образов, способствующих созданию монастырского ландшафта, существовала в форме канона. В монашеской среде, судя по стереотипичности набора символов, используемых при «построении» сакрального пространства, канон был известен и неизменно служил руководством к действию. Образцы устройства монастырского ландшафта изучались, сравнивались, оценивались с точки зрения соответствия усвоенному идеалу и затем воплощались, нередко не с первой попытки. Изучение образцов отражено, например, в сюжете из жития преп. Феофана, жившего сначала в Нямецком монастыре (на юго-западе Восточной Европы, в пределах современной Молдавии. – Э.Б.). Потом он «*ходил в другие обители, осматривая их местоположение, изучая чинопочитание и уставы монашеские, нравы и обычаи иноческого бытия*» (там же, с.138). Указание на посещение или проживание в нескольких монастырях – устойчиво повторяющаяся тема в агиографии. Первоначальник Соловецкого монастыря преподобный Савватий из Кирилло-Белозерского монастыря перебрался на Валаам, а оттуда устремился 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 пустынниками 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 представляла как особого рода ценность: «Рука человеческая приспособляла пустынный остров (Большой Соловецкий. – Э.Б.) для жительства» (там же, с. 49).

Вода – один из неоднократно упоминаемых стереотипизированных атрибутов, используемых в построении агиографического текста. Обычно вода представлена морем, озером, прудом, рекой, ручьем, источником, колодезем, встречается и упоминание дождя. Эта система атрибутов сакрального текста связана с важнейшим для человека архетипическим образом. Г. - Бидерманн дает следующее его толкование: «Вода – как доисторический первобытный океан во многих мифах о сотворении мира является источником всякой жизни, вышедшей из нее, но в то же время она выступает как элемент, средство растворения и утопления» (Бидерманн, 1996, с.245). В христианстве за водой закрепилась роль очищающего элемента, смывающего при крещении пятно грехов. В библейском сюжете вода, добытая из скалы в период исхода иудеев из Египта, рассматривается как символ крещения и животворящей воды веры (там же, с.245). В житии преп. Сергия Радонежского приведено укладывающееся в это русло сравнение: «Рука Сергиева простерта была нуждающимся, как река многоводная, тихая струями» (Никон, 1991, с.133). В изданном в 1903 г. «Житии Серафима Саровского» также есть свиде-

тельство, что Преподобный был осведомлен о символике воды, обосновываясь в дальней пустыни, «в небольшой келейке, построенной на высоком берегу тогда полноводной и широкой реки Саровки» (Кедров, 1903, с.18). Агиографы начала XX столетия, поместившие в житие эту информацию, также не отрицали ее важности и значимости. М.М. Маковский подчеркивает, что в мифологии, образами которой активно подпитывалось христианство, вода – это символ божественной силы (Маковский, 1996, с.129).

В «Соловецком патерике» образ воды представлен в различных аспектах. Так, сообщается, что «...сердцу св. Филиппа дорого было все, что напоминало Соловецкую обитель. С радостью он принял посланного оттуда иеромонаха Спиридона, который привез с собою для Государя и митрополита частицы мощей Чудотворцев со св. *водою* и донесением, что Преображенский собор dokonчен и освящен» (Соловецкий патерик, 1994, с.57). Вода присутствует в рутинном ритме монастырского быта: «В конце литургии иеромонах окропляет богоявленскою *водою* приготовленные в трапезах столы, а в поварне всю пищу; равным образом освящает в хлебе и просфорне тесто или муку, назначенные к печению для будущего дня» (там же, с.9).

Озеро – образ, относящийся к числу архетипических. Преп. Савватий неудержимо стремился в озерный, островной монастырь. «Первым местом иноческих подвигов преподобного Савватия был Кирилло-Белоезерский монастырь. ...Но, не терпя славы человеческой, смиренный инок замыслил удалиться из монастыря в уединенное место. Дошел до него слух, что на *озере* Нево (ныне Ладожское), на *острове* Валааме, есть пустынный монастырь Преображения Господня, в котором иноки, приобретая нужное для жизни трудами рук своих, отличаются особенною строгостию своих подвигов. Савватий просил игумена и братию отпустить его туда, куда влекло его желание сердца, и подучив благословение их, переместился в Валаамский монастырь» (там же, с.18).

Аналогичной моделью представлений руководствовались и другие иноки. «Елеазар, *пленный местоположением, поселился около озера, называемого “Круглым”*» (там же, с.87)*.

В житиях учеников и последователей Преподобного Сергия Радонежского вода в том или ином виде присутствует обязательно. Так, один из первых его учеников Авраамий Галицкий (Городецкий и Чухломской) «удалился в дикую тогда страну Галицкую. Здесь на одной горе, *близ Галицкого озера*, он обрел Чудотворную икону Богоматери Умиления сердец и поставил себе часовню и келью» (Никон, 1991, с.225). Через некоторое время Преподобный Авраамий удалился в село *Озерки*, где основал обитель Положения Пояса Богоматери, а затем еще два монастыря на реке *Выге* во имя Собора Богоматери и в честь Покрова Пресвятыя Богородицы (там же, с.225). Федор Ростовский основал Никольский монастырь на берегу реки Волги, в пяти верстах от Нижнего Новгорода (там же, с.236). В житиях присутствуют и толкования топонимии сакрального пространства. Так, сообщается, например, что основанная на реке *Яхроме* в 1361 году Мефодием обитель получила название Пешношской – «*пеш* нося *деревья* *через реку*, которую называли Пешношей» (там же, с.229). О преподобном Павле Обнорском (или Комельском) повествуется, что после долгих странствий он остановился в Комельских лесах и над *речкой* Грязовицею поселился на три года в дупле старой липы вместо келии, а затем *перешел на реку Нурму* (там же, с.226).

* Отметим попутно, что понятие «круглое» также обладало сакральным смыслом. Столпообразные, в плане шести- или восьмиугольные деревянные церкви Русского Севера воспринимались как круглые, так о них сообщалось в хрониках или статистических материалах. В «Соловецком патерике» сообщается о пустыльнике Адриане, жившем близ острова в самой середине острова (Большого Соловецкого, представлявшегося, по-видимому, круглым. – Э.Б.).

По древним представлениям вода, где обитает рыба, считалась очищающим началом. В «Соловецком патерике» этот мотив присутствует. Привлекательность Соловецкого острова для прибывших на необитаемую землю Савватия и Германа повышает тот факт, что остров «имеет *рыбные озера*, пресную воду, горы, леса» – то есть в данном случае предстает целый спектр ценностей сугубо утилитарных и сакрального порядка (Соловецкий патерик, 1994, с.19). Усомниться в преобладании в данном контексте утилитарного смысла позволяет следующая ремарка в «Соловецком патерике»: «многочисленные озера островов доставляют очень мало рыбы» (там же, с.9).

Тем не менее, странники поселились у пресноводного *озера* – эта информация служит дополнением к сообщенным ранее в тексте аналогичным сведениям: «С версту от берега они *нашли близ озера место, которое показалось им удобным для жительства*. Здесь они водрузили крест, поставили келию и поселились» (там же, с.25). В этой цитате обращает на себя внимание поиск удобного с точки зрения пустынников места, которое, очевидно, не только утилитарными параметрами соответствовало их потребностям.

Указание на то, что пустынный осведомлен о критериях, которым должен удовлетворять избираемый в трудных поисках участок, обладающий своего рода сакральным потенциалом, содержится в житии преп. Зосимы. Он от своего попутчика инока Германа узнает «как этот остров, со своими лесами и *озерами*, пригоден для монашеской и пустынной жизни» (там же, с.25).

Пруды также относились к виду водоемов, по которым души умерших передвигались в загробный мир. Пруды в стенах монастыря или за его пределами – один из характерных элементов монастырского ландшафта. Несмотря на обилие озер, они создавались и на Русском Севере. Для инока, по-видимому, было наполнено особым значением изготовление собственными руками такого важного элемента сакрального пространства, как пруд, искусственный водоем. Так, игумен Соловецкого монастыря Филипп, способствовавший объединению в единую систему более 50 озер Большого Соловецкого острова, у стен монастыря «начал копать огромный пруд, который и доньше, под именем Святого озера, доставляет монастырю в обилии свежую пресную воду» (там же, с.49). То, что у этого искусственного водоема было не только утилитарное хозяйственное назначение, подчеркивается созданием в центре небольшого острова – «острова мертвых». Обращает на себя внимание и то, что эта символика в данном случае словно умножалась, удваивалась, поскольку Соловецкие острова сами по себе являются воплощением образа острова мертвых в центре Студеного, впоследствии Белого, моря. В 1568 году Филипп, уже будучи митрополитом Московским, давал распоряжения об окончании устройства озера (пруда), которого он не успел вырыть во время своей бытности на Соловках (там же, с.57).

Стремлением создавать или оформлять водоемы отличались последователи Сергия Радонежского. Среди них почетное место принадлежало его племяннику – преподобному Феодору, игумену Симонова монастыря, основанного тогда в окрестностях Москвы и расположенного, кстати, на *реке* Москве. Навещавший его Сергей Радонежский «вместе с братиею возделывал собственными руками землю для огородов, насаждал деревья, *копал* пруды и кладези, и теперь еще видны здесь плоды его труженической жизни: недалеко от монастыря, на ровном возвышенном песчаном месте находится обширный (в окружности до 150 сажений) и глубокий (на середине до 6 аршин) *пруд*, обнесенный валом и обсаженный березами. Общее предание Москвы утверждает, что «этот пруд, ископан руками первых подвижников на Симонове, и что в сих трудах принимал живое участие преподобный Сергей. Оттого и зовут этот пруд Сергиевым» (Никон, 1991, с.230). В данном случае присутствует «удвоение» сакральности за счет

извещения об участии Сергия Радонежского в создании водоема, а также мемориализации этого образа путем соединения названия пруда с именем Преподобного.

Источник – также неоднократно упоминаемый элемент сакрального пространства, в котором разворачиваются описанные агиографом события.

Г. Бидерманн сообщает, что «в христианстве вода, добытая Моисеем из скалы в период исхода иудеев из Египта, рассматривается как символ крещения и животворящей воды веры» (Бидерманн, 1996, с.245). Аналогичные мотивы присутствуют в изложении жития пустытника Иова (Иисуса Анзерского), которому «в видении явилась Пресвятая Богородица и сказала ему: здесь будет вода на потребу тебе и братии. ...с наступлением дня старец поспешил с ними выйти на указанное место; начали копать *кладезь*, и действительно докопались до изобильного источника воды. ...когда же *источник был вполне устроен*, то старец совершил божественную литургию и по литургии благодарственное Господу Богу молебствие с коленопреклонением, и затем *крестный ход на новый источник*. По освящении воды в источнике, он окропил ею святой храм, братские кельи и вершину горы, с пением стиха Святому Духу» (Соловецкий патерик, 1994, с.126-127).

Приведенное сообщение дает развернутое описание технологии создания сакрального объекта: видение – условие проектной деятельности, осуществляемой сверхъестественным существом, указывающим местоположение планируемого источника, затем проект реализуется в два этапа – источник сооружается и освящается, т.е. вводится тем самым в состав существующей сакральной топографии, и уже водой из нового источника окропляются остальные элементы сакрального пространства, что уравнивает силу их действия. Данный источник существовал до 1828 года, когда был засыпан при постройке новой каменной церкви (там же, с.126). В другом житии один из соловецких подвижников сообщает братии: «Господь всесильем своим извел из бездны источники воды сладкие для всех живущих на земле верных и неверных» (там же, с.127).

Житие Сергия Радонежского указывает на то, что в нем самом подразумевался источник благодати. Целые полвека приходившие к нему «вместе с водой из его *источника* черпали в его келье утешение и ободрение и, возвращаясь на свой круг, по келиям делились им с другими» (Никон, 1991, с.110). Бытовало и другое образное выражение: «Рука Сергиева простерта была к нуждающимся, по красноречивому выражению блаженного Епифания, как река многоводная тихая струями» (там же, с.133). Когда Сергей Радонежский на некоторое время поселился на реке Киржаче в основанной им обители, там был «руками преподобного ископан *кладезь*» (там же, с.140). В Троице-Сергиевом монастыре, основанном Сергием Радонежским, *памятником* его попечений об обители служит *источник* (рис. 43), «изведенный его молитвами» (там же, с.233).

В житии Серафима Саровского тема источника также не ускользает от внимания агиографа: «верстах в двух от обители находился *родник*, называвшийся Богословским» (Житие святого Серафима, 1903, с.60). Удаленность реально существующего родника от обители наводит на мысль о приоритетности не утилитарной, а некой иной, особой значимости приводимой в житии информации. Сообщается, что святой Серафим очень любил местность у Богословского источника, которая была очень красива. По желанию старца над родником соорудили новый сруб с водоотводной трубой; святой Серафим собирал большие камни на берегу реки Саровки и выкладывал ими ложе источника. Старец стал ежедневно приходить к роднику. В 1827 г. для него построили у самого источника небольшую кельику без окон (там же, с.60). Затем указывается, что местность у источника стали называть ближней пустынью, а родник – колодцем (там же, с.62). Сюжеты из жития достаточно поздно, близко к нашему времени,



Рис. 43. Источник, изведенный молитвами Преподобного Сергия Радонежского (по: Никон, 1904, с.104)

канонизированного святого выстраиваются со стереотипным набором характеристик сакрального пространства, которые неизменны и каноничны. В то же время текст жития демонстрирует «технология» выстраивания характеристик сакрального пространства, приемы адаптации объектов мирской реальности к миру представлений инок. Для него реальностью был особый, более важный для ощущения соответствия характеристик среды обитания канону, выстроенный по его собственной программе мир. Носителями сакральных смыслов являлись объекты, окружающие его в физической, человеческой жизни. Они служили теми скрепами, которые соединяли его духовное пространство с миром обыденным.

Ношение воды — еще одна из устойчивых формул, отражающих наличие признаков сакральности в среде обитания инок. Так, в житии преподобного Иова (Иисуса Анзерского) дважды повторен этот сюжет: «Сам престарелый строитель, в пример другим, нередко рубил дрова, *носил на гору воду* для поварни ... когда было некому носить воду с озера, из-под горы в поварню — старец начал сам носить воду» (Соловецкий патерик, 1994, с.124). Преп. Филипп работал в хлебне, где «охотно носил воду и дрова, являясь к богослужению по первому удару колокола» (там же, с.47). В подтверждение святости образа жизни преп. Елеазар Анзерский наряду с умерщвлением своего тела постом, бдением и коленопреклонениями «имел на себе железные вериги, рубил дрова, *носил воду*» (там же, с.89).

Агиограф Сергия Радонежского также отмечал, что Преподобный долгое время носил воду на гору в двух водоносах (Никон, 1991, с.70), (рис. 44). Отсутствие воды на более близком расстоянии беспокоило старца.



Рис. 44. Преподобный Сергий Радонежский с двумя водоносами (по: Никон, 1904, с.70)

После усердных молитв праведника на месте, где стояла дождевая вода, «вдруг из-под земли пробился обильный источник холодной ключевой воды, и она истекла быстрым ручьем по долине у стен обители» (там же, с.104). Примечательно, что этот участок монастырского ландшафта стал восприниматься братией как мемориальный объект еще при жизни святого. Он получил название Сергиевой реки, и «в этом наименовании сказалось чувство благодарности к угоднику Божию» (там же, с.105). Далее автор жития разъясняет: «Правда, чудотворец, узнав об этом, указал на то, что не он дал братии воду, а Господь утешил своей милостью. Братия отвыкли от этого наименования» (там же, с.105). Но, судя по упоминанию этого названия в житии, оно все же бытовало, пополнив номенклатуру сакрально-мемориальных топонимов, связанных с Троице-Сергиевой лаврой и именем святого Сергия Радонежского.

Вода, пролившаяся в виде сильного дождя, сопровождающего погребение преподобного Иисуса Анзерского, рассматривается в его житии как особое благо, так как благодаря стихии иноки совершили погребение праведника без мирских людей, во множестве прибывших на Анзерский остров для участия в ритуале захоронения строителя монастыря на этом острове (Соловецкий патерик, 1994, с.132). Из истории подвижнической жизни Иисуса Анзерского известно, что использование им воды сопровождало ритуал освящения места будущего храма: «29 июня, в праздник святых апостолов Петра и Павла, иеросхимонах Иисус, исполняя волю Божию, с учениками Матфеем и Макарием отправился из Анзерского скита на гору Голгофу, там оставил воду, и окропив ею гору, водрузил в землю приготовленный крест с надписью и вслед за этим поставил молитвенную храмину для всенощного бдения» (там же, с.121). Окропление водой – элемент богослужения в храме и, как видим, в природной среде тоже. В этом сюжете, очевидно, зафиксирован момент сосуществования архаических, языческих по сути, представлений с внедряющейся практикой христианского богослужения. Водой старец Наум излечил заболевшего послушника, говоря: «пей во имя Отца, Сына и Святого духа» (там же, с.170).

В агиографии часто встречается еще одна метафора, объединяющая в единое целое два образа – «вода» и «олень». В житии Сергия Радонежского говорится о праведнике, что он «как олень, жаждущий источников водных, всюю душою жаждал иноческого бытия» (Никон, 1991, с.46-47). В «Соловецком патерике» готовая формула адаптирована к местным условиям. Например, в житии преподобного Феофана говорится: «Как олень спешит к источникам водным, так он устремился внутрь острова в необитаемые места» (Соловецкий патерик, 1994, с.141). Сравнение двух метафор очень показательное: в житии Сергия Радонежского используются образы, усвоенные из христианских представлений, а в поведении Феофана просматриваются скорее черты поведения язычника, осведомленного о сакральном содержании понятия «остров».

Приведенным системам образов, использованных в агиографии, соответствуют системы знаков, употребляемых для выстраивания сакрального пространства в изобразительном искусстве – на иконах.

Остров – понятие, часто употребляемое в сакральной топографии. Принятие иночества означало для человека уход из реальной жизни. Наиболее ярким воплощением этой идеи в еще продолжающейся человеческой жизни было существование на острове, отделенном отчетливо читающейся преградой – водой. В древних представлениях остров как образ имел устойчивую связь с миром мертвых, с загробной жизнью. Остров в море, озере – это максимально полное совпадение параметров реальной и сакральной действительности. Так, Савватий, основоположник Соловецкого монастыря, побывав в других обителях, в том числе на острове Валаам, стремился к Соловецким островам как наиболее полному воплощению ухода из реального

мира. В его житии сообщается: «Савватий начал искать еще более уединенного места. Возвселилась пустыннолюбивая душа его, когда он узнал, что на далеком Севере, в море, есть необитаемый *Соловецкий остров*, отстоящий от берега на значительное расстояние» (там же, с.19). Данная цитата иллюстрирует совпадение двух сильных образов, связанных с загробным миром – остров и Север. Север в верованиях многих народов, даже южных, ассоциировался с загробным миром. Для поморов это понятие было наиболее остро переживаемым и распространенным (Культурный..., 1998, с.118). Примечательно, что в продвижении к цели страннику прибрежным населением предоставлялась необходимая, сакральная по содержанию, информация – т.е. она имела обширную среду бытования: «Достигнув морского берега, Преподобный получил от местных жителей подробные сведения о цели своего пути» (Соловецкий патерик, 1994, с.19). «*Остров*, говорили ему, отстоит от берега далеко и *путь* к нему по *бурному морю* весьма опасен» (там же, с.19). В этой информации наряду с обыденным слоем содержания усматривается и иной, усиленный наслоением понятий, смысл. Далее в житии уточняется, что «такие рассказы более и более воспламеняли дух Савватия: «Преподобный видел, что именно там – на Соловецком острове – он достигнет желаемого безмолвия и уединения» (там же, с.19). Существование в представленной не только внутреннему, но и внешнему взору среде способствовало усилению чувства приобщения к вечности. Водная среда и ее атрибуты служили своего рода индуктором, инструментом возбуждения религиозного чувства. Поселившись на острове, Савватий, утешаемый посещением святых ангелов, упражнялся в непрестанном богомыслии, и с каждым днем более и более созревал для вечности» (там же, с.21).

Известность первых насельников служила образцом поведения для последователей. «Познакомившись с иноком Германом, жившим с преподобным Савватием на Соловецком острове, преп. Зосима слышал от него, как этот *остров, со своими лесами и озерами, пригоден для монашеской и пустынной жизни*» (там же, с.24-25). Круг последователей постепенно расширялся. Примеру первого ученика преподобных Зосимы и Германа Марка «последовали многие прибрежные жители, которые, приплывая на *остров*, строили себе кельи подле келий пр. Зосимы и Германа, и снискивали пропитание трудами рук своих» (там же, с.26-27).

В качестве повода упомянуть понятие «остров» используются любые подходящие мотивы и ситуации. «Рыбак, утраченный видением, взяв жену и имение свое, отплыл обратно в село, где прежде жил. С тех пор никто из мирских людей не дерзал селиться на *острове*» (там же, с.20).

В житии Феодора, позднее Филиппа – игумена Соловецкого монастыря, также присутствует мотив «острова в море»: «Соловецкая обитель, расположенная на *диком острове Студеного моря*, самую природою как бы *отделенная от мира*. Припомнились ему и подвижники, преподобные Савватий, Зосима и Герман, принесшие христианство в северные пределы» (там же, с.45). Отметим в данной цитате мемориальную составляющую в представлении о сакральности места (рис. 45).

В поле зрения монашествующих находятся и другие острова Соловецкого архипелага. Так, игумен Филипп «по своей любви к уединению, желая и другим облегчить подвиг отшельничества, он учредил пустыни в глуши лесов, а на Заяцком *острове* целый скит с кельями и службами» (там же, с.52).

Третьим из основоположников Соловецкого монастыря являлся преподобный Герман. Родом из Тотмы, он был вполне «сухопутным» человеком. Известно, что преп. Герман не имел никакого образования, следовательно его представления подпитывались изустными мифолого-религиозными представлениями своего окружения. Но и его молва о чрезвычайном удоб-

Рождение в новом качестве – Преображение – доминирующее понятие пустынников, устремившихся осваивать просторы Севера. Особое внимание к этому символу закреплено, в частности, употреблением его при наименовании монастырей, церквей, часовен Русского Севера. Море было доминантой в образе жизни населения севера Восточной Европы, наблюдение за ним подпитывало системы образов, которыми пользовались поморы. Так, наблюдающийся при удалении плывущего вдаль судна эффект постепенного уменьшения его размера и погружения за линию горизонта только подкрепляло убеждение помора в правдивости одного из древнейших мифологических сюжетов – путешествия душ умерших по морю в загробный мир, ведь мореходец нередко навсегда поглощался пучиной вод.

Ладья – распространенный символ, сопровождающий описания сакрального пространства, в частности монастырского ландшафта. За описаниями в агиографии обыденных событий жизни подвижника, в которых присутствует понятие «лодка, ладья, шхуна», вторым, а для человека, наделенного мифолого-религиозным сознанием, главным планом прослеживается тема преодоления водной преграды на пути к «острову мертвых» с помощью того или иного типа плавательного средства. Как подчеркивает М.М. Маковский, «по поверью язычников души умерших перевозились в загробный мир в лодках. Лодка олицетворяла предопределенные Божеством космологические метаморфозы «жизнь-смерть» и «смерть-жизнь» (Маковский, 1996, с.111). Он поясняет, что значение «вода» связано с корнем «связывать» (ритуал с использованием воды понимается как нечто, связывающее всех членов рода); кроме того, существует связь среднего и нижнего миров, по которым движется лодка с душами умерших (там же, с.74).

Если учитывать наблюдение Д.С. Лихачева о средневековом типе мышления, не замечающем быстротекущее, обыденное, можно было бы представить себе, что упоминание такого неотъемлемого атрибута повседневной жизни северянина, как плавательное средство передвижения, не актуально, избыточно. В житиях же они неизменно присутствуют и их функция преимущественно сакральная. Земной антураж может меняться, а назначение понятия в структуре сообщения об элементах сакрального пространства константно – средство перемещения душ умерших. Так, сообщается, что на малой *лодке* Дамиан пустился в море и достиг Онеги (вспомним, что в устье реки Онеги так же расположен остров, на котором впоследствии Никон устроит Крестный Кийостровский монастырь. – Э.Б.) (Соловецкий патерик, 1994, с.77). Как будто бы ничего не значащая ремарка – «заготовили *ладью* ... и иноки (Герман и Савватий. – Э.Б.) поплыли на остров», имеет, по всей видимости, целью сообщить о том, что два странника покинули этот мир, решив стать монахами на Соловецком острове (там же, с.34) (рис. 46). Подчеркиваемой деталью является акцент на размере плавательного средства при путешествии в мир иной. «Предчувствуя приближение своей кончины, преп. Савватий пожелал причаститься св. Таинств, и для сего, сев в небольшую *лодку*, поплыл к берегу» (там же, с.21).

Покинувший суетный мир монах ощущает реалии своей жизни также в системе сакральных координат. Строитель Анзерского скита Исайя, отправившийся в Соловецкий монастырь на небольшой *лодке*, был застигнут со спутниками массой льда и усердно молился об избавлении, призывая на помощь преп. Елеазара (там же, с.100).

Путешествие на ладье может сопровождаться особыми знаками сверхъестественных сил. Так, когда тела погибших в бурю пустынников Вассиана и Ионы положили в *ладью* и поплыли к селению, «мгла и мрак окружили их, так что они потеряли дорогу и опять пристали к тому месту, где были найдены тела Преподобных (там же, с.71). В другом житии сообщается о буре, настигшей судно с умирающим Елисеем в Сумской губе (там же, с.40). «Ладья» была расхожим и понятным образом и в мирской жизни. Так, игумен Соловецкого монастыря Фи-



Рис. 46. Плавательные средства – атрибут сакрализованного повествования (по: Морозов, 2000, с.104)

липп обращается к царю Ивану IV: «не вручай моей *ладье* бремени великого» (там же, с.57). Содержание метафоры было понятно участникам диалога.

Образ ладьи присутствует и в житиях последователей Сергия Радонежского. Так, Авраамий Галицкий принес по просьбе Галицкого князя Дмитрия Федоровича чудотворную икону в Галич, «куда прибыл по озеру в *рыбачьей лодке*. Народное предание говорит, что там, где плыл преподобный, еще и теперь видна струя, отличная от прочих и называемая Авраамиевою (Никон, 1991, с.225).

Гора (Холм) – еще один из элементов ландшафта, настойчиво упоминаемых в житийной литературе, изображаемых в иконографии, маркирующих сакральное пространство или созданных в нем специально. «Божество, олицетворяемое Отцом, соотносилось в мифологической традиции с камнем, горой (души пребывают в камне, горе); мировая гора символизирует вселенную, наконец, небосвод представляется каменным» – так интерпретирует понятие «гора» М.М. Маковский (1996, с.130). Г. Бидерманн подчеркивает, что гора – «распространенный во всем мире символ близости к Богу. Она возвышается над повседневным уровнем человечества

и достигает сферы неба. Гора ближе к небу, чем окружающая местность, и уже поэтому может быть представлена местом обитания богов» (Бидерманн, 1996, с.59). «Библейской священной горой по преимуществу является «гора Синай» во время откровения Бога Моисею. В библии холм Сион в зоне прежнего города иудеев Иерусалима, покоренного израильтянами, также имеет ранг места обитания Господа Бога. После Страшного Суда, говорит Господь Саваоф: «Возревновал я о Сионе ревностью великою ...обращусь Я к-Сиону и буду жить в Иерусалиме, и будет называться Иерусалим городом истины и гора господа Саваофа – горой святыни» (Зах, 8:2-3) (там же, с.60). Этот же автор указывает на то, что для религиозной общины самаритян это место заняла гора Гаризм, «поросшая лесом и богатая источниками, высота, сравнимая с раем» (там же, с.60). Далее Г. Бидерманн делает существенное замечание, что для обоих племен вершина упомянутых гор имеет особое значение: «гора дома Господня будет поставлена *во главу гор*» (там же, с.60). Вселенная наряду с Мировым деревом олицетворялась Мировой Горой (Маковский, 1996, с.100). Это представление влияло на выбор места сооружения и христианских культовых объектов. Нередки случаи подсыпок, предшествующих сооружению храма. Вспомним, например, искусственный холм – стилобат храма Покрова на Нерли под г. Владимиром.

По всей видимости, преп. Сергей Радонежский, выбирая место для пустынножительства, был хорошо осведомлен о содержании характеристик оформляемого им сакрального пространства: «Оно находится верстах в 10 от Хотькова и представляло небольшую площадь, которая возвышалась над соседнею местностью в виде маковки». Агиограф не упустил возможности подчеркнуть сходство горы Маковец, выбранной Сергием Радонежским, с Раем: «Любуясь первобытною красотою местности ... Варфоломей (мирское имя Сергия. – Э.Б.) представлял себе в мысли земной рай, в котором жили праотцы рода человеческого в невинном состоянии до грехопадения» (Никон, 1991, с.40) (рис. 47). Высокое место выбирали для основания монастыря и многие ученики преп. Сергия. Так, в 1398 году Савва основал близ Звенигорода *на горе Стороже* монастырь во имя Рождества Богородицы» (там же, с.234).

Образ «горы» – неотъемлемый элемент северной агиографии. На острове Анзер в Соловецком архипелаге наиболее высокая точка на местности была трудна для обустройства на ней жизни пустынников, тем не менее они истово осваивали ее, превратив не только в сакральную доминанту для монашества, но и в притягательное место для мощного потока паломников, численность которых исчислялась тысячами (Соловецкий патерик, 1994, с.135). Сакральность места подтверждалась пустынникам чудесными видениями. Так, Иову (Иисусу Анзерскому) являлась Пресвятая Богородица, благодаря чему



Рис. 47. Подобие горы Маковец Раю определило выбор Преподобным Сергием Радонежским места строительства Троицкого монастыря (по: Никон, 1904, с.40)

гора «Голгофа» – священное место, прославленное этим божественным сигналом, не осталось пустым. Содержание видения, в сущности, аналогично проективной, управляющей деятельности – голос Царицы Небесной возвестил следующее: «*Эта гора отныне называется второю Голгофою*; на ней будет устроена великая каменная церковь распятия Сына Моего и Господа и учредится скит для тебя с двумя учениками, схимонахом Матфеем и монахом Макарием. Скит назовется Распятским, соберется к тебе множество монахов и прославится имя Божие. Я сама буду посещать гору и пребуду с вами вовеки». С этими словами видение кончилось. Но в то же время послышался с высоты другой голос: «освяти гору Голгофу и поставь на ней крест» (там же, с.121). Не только вершина горы, но ее подножие – значимый элемент сакрального пространства. Так, в «Соловецком патерике» сообщается, что Старец Иов (Иисус Анзерский), отправился посещать уважаемого им пустынника, «жившего *при высокой горе*, называемой ныне Голгофою (там же, с.120). Два сюжета можно интерпретировать как две модели поведения: один из пустынников ближе по представлениям о сакральной картине мира к язычеству, второй, запечатленный «Патериком», сохранивший в истории северной святости свое имя, – настойчиво внедряет в языческое пространство христианские образы, в частности элементы топонимии священного града Иерусалима. Процедура ее внедрения на территории крупнейшего сакрального центра языческого Севера – Соловецкого архипелага, являются яркой иллюстрацией перекодирования существующей системы координат сакрализованного пространства.

Образ горы как неотъемлемый элемент присутствует и в построении текста жития Серафима Саровского. Например, сообщается, что келья отца Серафима «стояла на *высоком холме*, который кончался с одной стороны крутым обрывом». Далее следует важное уточнение: «*Вся холмистая местность* и разбросанные в лесу кельи напоминали Афонскую гору, и отец Серафим назвал свою пустыньку Афонской горой» (Житие святого Серафима, 1903, с.80). Преподобный Серафим в своих действиях поступает подобно Иисусу Анзерскому – с помощью христианской топонимии преобразует иноэтичное пространство. Образ самого преподобного Серафима в его житии уподобляется горному сиянию: «Он не мог скрыть полученной от Господа благодати, и сиял, как *светильник, зажженный на горе*» (там же, с.80).

Камень – наряду с горой, как ее часть, считался во многих древних культурах атрибутом сакральности. Символика камня широко представлена в Ветхом Завете Библии. Например, в благодарственной молитве Давида констатируется: «Господь – твердыня моя, и крепость моя, и избавитель мой. Бог мой – *скала* моя» (Цит. по: Шукуров, 1993, с.242). В другом месте сообщается, что Иаков, который использовал попавшийся ему камень в качестве изголовья, связал образ этого камня с произошедшим во сне богоявлением, сделав тот камень памятным, а «место сие назвал Домом Божиим ... Это не что иное как дом Божий, это врата Небесные» (Шукуров, 1993, с.242). Образ храма напрямую связан с образом камня: «После возвращения иудеев из вавилонского плена Ездра вкладывает в основание нового храма кубический по форме *камень*» (там же, с.155). Далее Ш.М. Шукуров подчеркивает, что «храмовый камень – реликт, и соответственно, возведенный над таким камнем Храм является реликварием *par excellence*, т.е. в задачи храма входит сакральная функция укрытия и сохранения святыни. Но поскольку камень есть образ, то оплотненная материей святыня таит в себе и за собой многочисленные коннотации» (там же, с.156). Камень становится образом непоколебимого здания Храма, а члены общины – «*испытанными камнями*», которые не могут быть сдвинуты с места. Понятие Храм и камень сближаются и под храмовой ценностью понимается как вся община, так и каждый ее член. «Храмовый ключ – ключ к Небесному храму, ко всему мирозданию, ключ Бытия». В итоге рассуждений Ш.М. Шукуров делает вывод, что «камень, лежащий в

основании храма, открывает путь в потусторонние миры – таковым мыслится символический образ скалы на Храмовой и Масличной горах в Иерусалиме» (там же, с.165).

Образ камня присутствует в повествовании об отце Серафиме Саровском. «Верстах в двух с половиною от его кельи лежал в глухой чаще огромный камень, *при виде его о.Серафиму пришло на память житие святых столпников* и он решился подражать им. Он стал ходить по ночам к этому камню и, стоя на нем до утра, иногда на ногах, иногда на коленях, взывал к Богу молитвой» (Житие святого Серафима, 1903, с.39). Старец *обрамлял камнями источник*, «в суме на плечах носил кроме Евангелия, песок, *кирпичи и камни*». На вопрос, для чего он это делает, о.Серафим *отвечал словами Ефрема Сирина*: «Я томлю томящего меня» – то есть поработал тело, чтобы дух приобрел большую свободу. (Образ производных каменной породы – песка и кирпича – служил инструментом освобождения духа праведника. – Э.Б.) Положенным у алтаря Успенского собора камнем о.Серафим «как бы отмерил себе могилу на давно уже отмеченном месте» (там же, с.40). В процитированных фрагментах сакрального текста – жития, обращает на себя внимание акцент, сделанный на следование сохраняющим актуальность образцам, представленным образом Ефрема Сирина или примером подвижничества святых столпников, хорошо известных по византийской традиции (Византийские легенды, 1994, с.34).

В спектре смыслов, связанных с представлением о сакральности образа горы, содержатся понятия, соединяющие представление о творящем начале, мыслившимся как борьба добра со злом, центра с периферией (Маковский, 1996, с.145). М.М. Маковский отмечает: «Поскольку сакральное действие язычников в большой мере повторяло в своих обрядах божественное сотворение Вселенной, слова со значением «свободный, свобода» соотносятся со словами, имеющими значение «ритуальное действие, сакральная игра» (а также с понятием Бездны, неба, Мирового древа, змеи, *горы*) (там же, 145), с космогонической диадой начала и конца. «Середина означала “священное место”, символ божественной благодати» (там же, с.92), «...возложение того или иного предмета или живого существа на алтарь было равносильно клятве, заклятию или проклятию» (там же, с.120). Ш.М. Шукуров отмечает, что местонахождение скалы Мориа, на которой Бог говорил с Иаковым и названной Иаковыми Вратами, а затем называвшейся израильянами «Святая Святых», определялось следующим образом: «Находится она на середине земли и служила Храмом для израильян, они почитали ее и где бы ни находились при молитве обращались лицом к ней» (цит. по: Шукуров, 1993, с.160).

Срединное, центральное положение в пространстве имело существенное значение и в русском средневековье. Так, агиограф преп. Сергия Радонежского отмечает: «Там, где прежде была непроходимая чаща, где некогда бродили страшные медведи, и никогда не ступала нога человеческая, теперь расцвела пустынная обитель; ее келии, сначала разбросанные без порядка по дремучему лесу, мало-помалу были поставлены четверугольником вокруг церкви, которая таким образом стояла *среди монастыря* в своей скромной пустынной красоте и была видима из всех келий» (Никон, 1991, с.89-90). В «Соловецком патерике» сообщается о пустыльнике Адриане, жившем близ озера в *самой середине* острова (Большого Соловецкого, представлявшегося, по-видимому, круглым. – Э.Б.). И такие указания на срединное положение объектов рассеяны по текстам житий соловецких подвижников.

«Понятие **храма (дома)** обычно связано с жертвоприношением ...с понятием экстаза» (Маковский, 1996, с.173). Каждое «начало» божественного творения имитировало жертвоприношение (там же, с.176). М.М. Маковский подчеркивает, что «в древности считалось, что храм или дом должны строиться в «середине» той или иной местности, подобно тому, как Вселенная была создана Божеством в середине мироздания, которое окружает Хаос (там же,

с.172). Дом (храм) первоначально понимался как место, служащее для совершения сакральных действий. Понятие храма (дома) может соотноситься с понятием Первопричины Мироздания, предметом всеобщего почитания (там же, с.173). В западноевропейских странах городской собор сохранил название дома – Дуомо (в Италии например), Домский собор в Риге. Ограниченное от остального мира священное место – храм отводился для общения с Богом, духовного очищения в ограниченном пространстве (там же, с.127) (рис. 48). Ш.М. Шукуров отмечает, что в представлении верующего Храм – это Дом Бога, местоположение тайны Бытия. Такой взгляд на сакральное пространство храма присущ всем религиям «авраамического» направления – иудаизму, христианству и исламу. Цитируемый автор, указывая на сопровождение процесса создания Храма Соломона следующими словами: «Я освятил сей Храм, который ты построил, чтобы пребывать имени Моему там во все дни; и будут они Мои и сердце мое там во все дни» (3-я Цар.9:3), приходит к заключению, что «Храм является не



Рис. 48. Храм – место общения с Богом. Икона «Преподобный Елеазар Анзерский» (по: Морозов, 2000, с.116)

просто средоточием культуры, но и сама культура прозревается, и более того, именно Храмом культуре дарится право на жизнь, а потому только в Храме хранится то, что являет собой тайну. Святая Святых Иерусалимского Храма – наиболее выразительный тому пример» (Шукуров, 1993, с.153). В Исламе, по словам пророка Мухаммада, «вся земля явлена мне храмом и место очищения» (там же, с.153). Аналогии прослеживаются и в православных древнерусских храмах, которые, как, например, Дмитровский собор во Владимире, своим рельефным каменным убранством фасадов демонстрировали сходный тип мышления. Это отмечает и Д.С. Лихачев: «Вслед за символическим истолкованием Ветхого и Нового Заветов символизирующая мысль средневековья тем же путем истолковывала и все явления природы. Факты истории и сама природа по средневековым представлениям – лишь письмена, которые необходимо прочесть. Природа – это второе откровение, второе писание. Цель человеческого познания состоит в раскрытии тайного, символического значения явлений природы. Все полно тайного смысла, тайных символических отношений с писанием. Видимая природа “как бы книга, написанная Царством Божиим”» (Лихачев, 1979, с.162).

Такое толкование распространяется и на другие виды человеческого творчества, например на иконописание. Так, В.В. Бычков, рассматривая функцию иконы в византийской культуре, отмечает, что «существовал популярный святоотеческий тезис об изображении как о книге для неграмотных. Однако эта роль была существенна и для высокообразованных византийцев, для которых в изображении содержалась информация, даже большая, чем в обычной книге» (Бычков, 1995, с.21-22). Здание храма представлялось средневековому человеку сложным образом и Космоса, и христианского общества, и самого христианского Бога (там же, с.23). Весь социум представал живым храмом. «Строителем этого храма выступал сам Сын Божий, который одних людей уподобил ограде храма, других поставил наподобие внешних колонн, третьих наделил функциями преддверия храма, четвертых поставил в виде главных столпов внутри храма и т.д. Короче говоря, собрав везде и отовсюду живые и твердые, крепкие души, Он устроил на них великий и царственный дом, исполненный блеска и света внутри и снаружи. Весь этот храм и его части наполнены ...глубоким духовным содержанием, ибо его строитель “каждой частью храма выразил ясность и блеск истины во всей ее полноте и многообразии того, что находится по ту сторону небесных сфер”» (там же, с.28). Далее В.В. Бычков сообщает, что мир тварного бытия представлялся системой храмов, отображающих духовные истины, и прежде всего – «храм духовных существ, непрестанно славящих Творца. Главным храмом системы выступает Вселенная и человеческое общество в целом; далее следует душа каждого человека как храм Божий, и наконец, собственно церковное здание, создаваемое специально как место богослужения. Все эти храмы выполняют одни и те же функции – поклонения Богу, его почитания и прославления» (там же, с.28). Смысловой вариацией понятия «храм», его частичным заместителем, является часовня – безалтарное культовое сооружение (рис. 49).

М.М. Маковский, прослеживая функционирование архетипических смыслов в язычестве, замечает, что с точки зрения язычника знание тайны божественного творения было равносильно воспроизведению такого же творения на земле, то есть рождению. «Знание сокровенных тайн общения с божеством и колдовство считались уделом избранных» (Маковский, 1996, с.178), средством познания тайны было слово, поэтому «понятие Слова неотделимо от понятия времени, Вечности» (там же, с.77), слово «Книга» первоначально означало «Божественное таинство» (там же, с.85).

Д.С. Лихачев считал, что средневековая книжность и средневековое искусство были пронызаны стремлением к символическому толкованию явлений природы, истории и писания. «Символическое толкование Ветхого и Нового Заветов имелось еще у апостолов и приобрело



Рис. 49. Елеазаровская часовня. Рисунок из описания памятников П.К. Каразинова, 1934 г. (по: Морозов, 2000, с.116)

под влиянием поздней греческой философии большое значение в Александрии, где стало системой философии Оригена, истолковавшего символически все события Ветхого Завета (так прообразами Богоматери в Ветхом Завете были неопалимая купина, жезл Гедеонов, Сусанна, Иудифь и т.д.)» (Лихачев, 1979, с.161).

Бездна – соположенный с понятием «гора» символ. М.М. Маковский трактует его следующим образом: «Божественное сотворение мироздания понималось язычниками как разрыв Хаоса, то есть “изначального пространства”, “предпространства”. В свою очередь, и сам Хаос характеризуется как “зияний бездна”» (Маковский, 1996, с.65). Бездна в древности считалась прародительницей всего во Вселенной (бездна, яма) (там же, с.129). Пустота служила символом первотворения Божества-Слова, символа святости (там же, с.112). Осознавая трагизм ситуации, в которой оказался св. Филипп, он сокрушался о самом себе: «от такой безмятежной тишины – в какую бездну устремился корабль души твоей!» (Соловецкий патерик, 1994, с.57).

В агиографии с бездной связаны стереотипные сюжеты, касающиеся захоронения пустынных. Например, при обнаружении гроба преподобного Елисея на поверхности земли вскоре

последовали явления преподобного и исцеления от него болящих. Освидетельствование сакрального потенциала места происходило дважды – в 1668 и в 1710 гг. В конце XVII в. над гробом преподобного была поставлена небольшая часовня направленным в Сумской острог царским стольником Александром Севастьяновичем Хитрово, который производил исследования (там же, с.40). Выбор места для захоронений разнообразен. Так, блаженный Феодорит, крестивший на Севере 2000 лопарей, удостоился погребения у южной стены Преображенского собора (там же, с.43). Мощи преп. Савватия были перенесены в Соловецкий монастырь «при преп. Игумене Зосиме и положены в землю *за алтарем* Успенского собора, где и почивали до 1566 г.» (там же, с.23). О погребении старца Наума сообщается: «По желанию всей братии могила устроена внутри монастыря, *за алтарем* Преображенского собора, близ усыпальницы преподобного Зосимы – почеть, которой устаиваются одни настоятели» (там же, с.173).

Могилу для задушенного Скуратовым митрополита Филиппа вырыли *за алтарем* соборной церкви Тверского Отроча монастыря (там же, с.65). Сначала тело преподобного Елисея было погребено в Сумах, *за алтарем* церкви Святителя Николая с южной стороны (там же, с.40). Блаженный Феодорит погребен в Соловецком монастыре «близ южной стены Преображенского собора» (там же, с.43).

Широко распространена была практика строительства храма над могилой прославившегося подвижника: «Ныне мощи преп. Вассиана и Ионы почивают под спудом в каменном храме Успения Божией Матери, освященном в 1691 году» (там же, с.73). Мощи праведников Иоанна и Лонгина положены в специально созданном храме с приданием дополнительных сакральных координат храмовому пространству: «блаженный Иоанн на правой, а блаженный Лонгин на левой стороне» (там же, с.69).

Многими поколениями верующих могилы прославившихся праведников заботливо подерживались в благолепном состоянии. Например, о преп. Елеазаре сообщается, что впоследствии, вместо деревянной часовни, устроенной над его могилой в 1757 г., построена каменная, а в XIX столетии «прежняя обветшавшая рака заменена новою, сделанною из меди и посеребренною» (там же, с.108).

Присутствие мощей повышало сакральный потенциал места. Осознавая этот важный аспект значимости обители, монахи Кирилло-Белозерского монастыря дали инокам Соловецкого монастыря духовный совет: «Не лишайтесь такого дара, поспешите перенести к себе преподобного и блаженного Савватия, чтобы мощи его находились там, где он потрудился много лет» (там же, с.29) (рис. 50). И «8 августа 1566 года мощи преп. Савватия и Германа вместе с мощами преп. Зосимы перенесены в придел, устроенный во имя сих Чудотворцев. ...В настоящее время св. мощи его покоятся в Зосимо-Савватиевской церкви, в богато украшенной раке» (там же, с.23) (рис. 51).

Показателем проявления признаков сакрального потенциала служило то, что у гроба подвижника совершались знамения и чудеса. Так, от боголюбивого новгородца Иоанна (купца, который был на Выге, когда преп. Савватий приплыл к часовне перед смертью) было известно, что по молитвам преп. Савватия он был чудесно сохранен с братом Федором от потопления в море (там же, с.28).

Пустынники, ухившие в скиты, монастыри, удалялись от мира. Воплощением этого было, в частности, изготовление при жизни гроба и распространенная практика проведения в нем ночного сна. Например, о преподобном Зосиме – основателе Соловецкого монастыря, в житии сообщается, что он, «достигнув маститой старости и предчувствуя приближение кончины, стал приготовляться к переходу в вечность. Он *устроил себе гроб* и часто со слезами смотрел на него, помятуя свою смерть» (там же, с.31). После совершения отпевания (1478 г.) «иноки



Рис. 50. Нижний северный придел Спасо-Преображенского собора (1558–1566) Соловецкого монастыря. Посвящен его основателям Зосиме и Савватию (фото Э.Л. Базаровой)



Рис. 51. Рака Соловецких Чудотворцев Савватия, Зосимы и Германа

похоронили своего игумена во гробе, который он сам приготовил, за алтарем Преображенского собора, а впоследствии устроили над его могилою часовню, в которой поставили святые иконы» (там же, с.33). Обычай заранее готовить домовину был распространен и в крестьянской среде у некоторых народов, например, вплоть до начала XX столетия он сохранялся у прибалтийских народов, в частности в Латвии, что можно понаблюдать в экспозиции Межпарка. Иногда сообщается о предусмотрительном приготовлении могил. Так, игумен Филипп, строивший Преображенский собор, «под папертию, с северной стороны, ископал себе могилу» (там же, с.51).

Любопытно замечание М.М. Маковского о том, что «резание букв на дереве или на камне магически соотносится с понятием бездны» (Маковский, 1996, с.121). Отсюда, возможно, произошли рисунки и надписи на могильных плитах, крестах (рис. 52). Прослеживающаяся на Русском Севере традиция покрывать надписями почти сплошь все поверхности многометровых деревянных крестов может служить прямой иллюстрацией такого рода глубинных, архетипических представлений поморов.

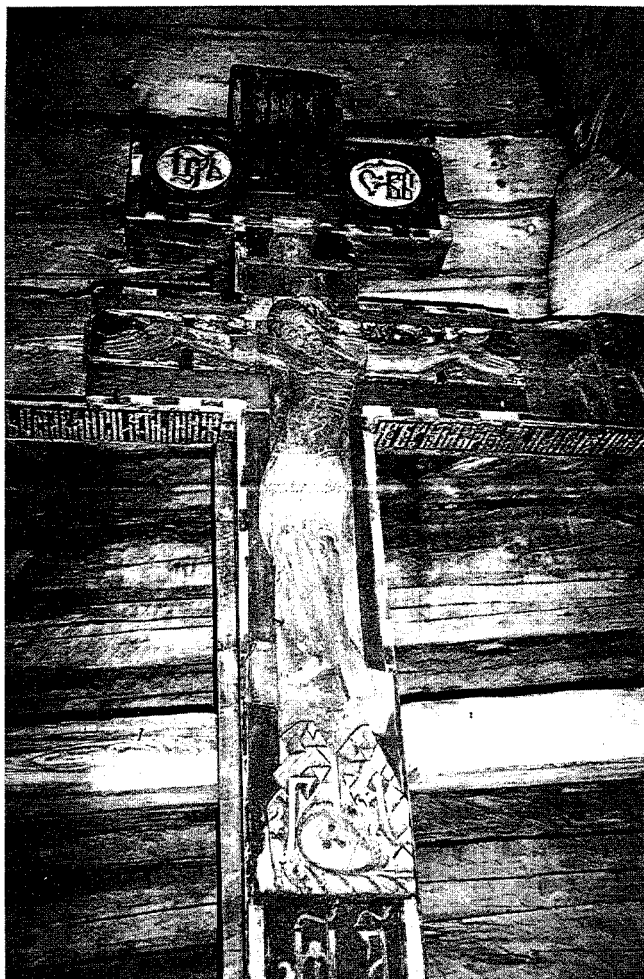


Рис. 52. Резьба на поморском кресте. Хранится при Успенском соборе г. Кемь (фото Н.В. Бицадзе)

О преп. Елеазаре повествуется: «Бог утешил праведника радостным видением: в одно время, когда он сидел в своей келье, явилась пред ним Пресвятая Богородица и сказала: “Мужайся и крепись, Господь с тобою, напиши *на стенах кельи* ‘Христос с нами устави́ся’”». В ремарке к этому сообщению добавляется, что обычай писать эти слова на своих дверях сохранялся у Анзерских подвижников и впоследствии (Соловецкий патерик, 1994, с.88).

Преп. Герман, будучи человеком не книжным, но убежденным в том, что жизнь великих подвижников весьма назидательна, «велел *записать* клирикам для памяти все, что он видел при жизни преп. Савватия, о происшествии своем с ним на острове и о разных событиях из жизни блаженных отцов. Таких записок составлялось не мало. Ими воспользовался ученик преп. Германа, Досифей, при составлении житий преп. Зосимы и Савватия» (там же, с.35-36).

В мемориальных надписях фиксировалась история монашествующих, и летописи событий, связанных с монастырем. Некоторые мемориальные надписи сохранились до настоящего времени. О Феодорите в «Соловецком патерике» сообщается следующее: над его могилой «доселе сохранилась белая плита со следующей надписью: «Лета 7079 (1571) августа 17 дня преставися раб Божий священно-архимандрит Суздальский Евфимиева монастыря, священноинок Феодорит, соловецкий постриженник» (там же, с.43).

Основанием для мемориальных надписей служили заблаговременно зафиксированные истории жизни прославленных подвижников веры. Это стремление отражено в «Соловецком патерике». Когда преп. Елеазар осознал, что приближается к кончине, тогда «опыты своей духовной жизни он изложил в рукописи и сохранил их на память ищущим спасения» (там же, с.97).

Закреплению памяти о святом способствовало изготовление его образа. Так, купец Иоанн, бывший при погребении Савватия, «имея к нему особенную любовь, написал образ Преподобного и с щедрым подаванием вручил его иегумену Зосиме» (там же, с.29). Память об усопшем дополнительно закрепляется регулярным упоминанием его во время церковных служб: «Имя почившего вписывается во все церковные синодики для вечного поминовения, а равным образом и каждый брат вносит в свое поминание для чтения при келейном правиле» (там же, с.15).

С понятием «бездна» соотносится и упоминавшийся выше термин «колодезь», сравниваемый в качестве бездны с символом жизни и смерти (Маковский, 1996, с.92). М.М. Маковский сообщает, что «яма, бездна – источник творения, святости, но одновременно и источник зла, смерти» (там же, с.117). Благодаря этим расшифровкам древних смыслов становится понятней стремление отшельника поселиться в *дупле, пещере*, а также *копать колодезы*, о чем неизменно сообщают жития святых. В ряде мифов мотивы спуска в колодезь, яму, пещеру совмещаются с мотивом подъема на гору, по дереву, цепи, веревке. Этим, в частности, может быть объяснен культ пещер, распространенный в ряде традиций (Мифы..., 1990, с.313).

Мимо этого сюжета не мог пройти агиограф Сергия Радонежского, подчеркивавший, что «в те времена каждый желающий уединенной жизни мог один или с товарищем свободно идти в лес, на любом месте строить себе хижину или *копать пещеру* и селиться тут» (Никон, 1991, с.39). Эта модель поведения была, очевидно, понятна и служила руководством к действию Феодосию Печерскому, основавшему пещерный монастырь в Киеве. Она была актуальна для основателей Псково-Печорского монастыря (XV в.). Прохор, впоследствии Серафим Саровский, для прохождения школы иночества отправился в Китаевский монастырь – пещерную обитель в Киеве. Практика копания пещер была распространена и на Севере. Так, о пустыннике Феофане сообщается, что он нашел *под горою удобное место*, «где, *выкопав пещеру*, начал жить в посте и молитве» (Соловецкий патерик, 1994, с.141). О другом отшельнике напи-

сано, что после долгих поисков ему в *горе открылось малое отверстие*, то есть *пещера* (там же, с. 74). В другом житии пустынник Андрей, руководимый видением, повествует: «ни мало не отлагая, я пошел в пустыню, нашел это место, *выкопал пещеру* и поселился в ней». Покинуть это место, связанное с трудностями и лишениями, ему не удавалось ни разу: «явился ко мне некто святообразный и сказал: “мужайся, не оставляй пути к Богу, указанного тебе”» (там же, с. 75).

Склеп – разновидность пещеры. Анзерский подвижник Иов (Иисус), заблаговременно озаботившись местом своего захоронения, оставил перед смертью в своей келье завещание, в соответствии с которым тело старца «положили в каменном *склепе*, приготовленном на самой горе, глубиною не более одного аршина. Поверх склепа они поставили деревянную, хорошо отделанную гробницу, на которой сделали приличную надпись, а на самую гробницу положили еще деревянную доску со словами: “Здесь скончался 1720 года марта 6 дня, Преподобный Иов (в схиме Иисус), строитель прежде бывший Анзерский, а потом Голгофский, рожденный 1635 года”». Далее приводится подробный перечень событий жизни монашествовавшего (там же, с. 133).

В житии Серафима Саровского также присутствует сообщение о соответствии устремлений праведника особому типу пространства – *пещере, небольшой келье*. Выбирая в начале своего пути монастырь, Прохор, очевидно, был осведомлен, что Китаевская обитель – пещерная. Позднее в Сарове он воспроизводил данный тип пространства. Так, в его житии указано, что около Богословского родника, в так называемой ближней пустыне, «для старца на берегу был устроен первоначально небольшой сруб. Ни окон, ни дверей в нем не было, а входом служил подкоп со стороны горы, с трудом пролезая в который, старец находил здесь себе отдохновенное убежище от палящих лучей» (Кедров, 1903, с. 43). В 1890-е годы на месте дальней пустынной кельи старца, на его Афонской горе, при проведении работ по случаю перенесения его мемориальной кельи в монастырь «был открыт подземный, выложенный кирпичом склеп в три аршина длины и один аршин ширины. Эта тесная пещера, устроенная самим старцем, служила ему убежищем от осаждавших его посетителей. Он спасался сюда для уединенных молитв, во время которых стоял здесь на найденных камнях» (Житие святого Серафима, 1903, с. 33). Думается, что стремление избавиться от мирской суеты было не основным мотивом при сооружении пещеры старцем, активно выстраивавшим свое сакральное пространство. Данная цитата показательна также наслоением символики, касающейся природных (пещера, камни), рукотворных (склеп, кирпич) характеристик среды его обитания и сугубо абстрактных понятий – нумерологии (ссылки на размеры плана пещеры – три и один аршин, использованных, вне всякого сомнения, как сакральные числа). На второстепенность утилитарного значения указывает то, что не приводится характеристика вертикального размера пещеры, поскольку искусственное сооружение уже встроено в систему сакральной вертикали.

Келья служила укромным убежищем монаха, подобием склепа: «Преп. Елеазар ввел для сподвижников древний порядок пустынной жизни. Каждый пустынник имел особую келью, не в дальнем расстоянии от других, пребывал в ней в посте и молитве, занимаясь каким-либо рукоделием для своего пропитания, никого не принимал к себе и сам не ходил, кроме собрания на общую молитву» (Соловецкий патерик, 1994, с. 88-89).

Пространство кельи не аморфно, а дифференцировано с точки зрения сакральной функции отдельных локусов пространства (рис. 53). После пострига наставляющий новонаначального инок старец, наряду с другими правилами, «показывает ему, где в келье совершать правило, где стоять и т.п.» (там же, с. 102). Указывает и место, где следует стоять в храме новому



Рис. 53. Старец в келье. Фрагмент рукописи «Повесть о пустынножителех Соловецких» (Российская национальная библиотека) (по: Морозов, 2000, с.58)

иноку, сидеть за столом в трапезной, где перемещаться по территории монастыря от собора к собору (там же, с.103).

Параллельно с понятием «бездна» из глубокой древности доходит еще целая группа значений. По мнению М.М. Маковского, «согласно мифопоэтической традиции, *отверстие* (бездна, дверь, окно, сосуд, череп) имеет двойственную символику. С одной стороны, это место, откуда все исходит, а с другой стороны – место, куда все возвращается. Это и творящее, деятельное начало, вечность и бесконечность, мировой разум (Слово), но также и путь в потусторонний мир, дверь между различными мирами, дверь между неизвестным и известным, между видимым и невидимым между светом и тьмой, между жизнью и смертью» (Маковский, 1996, с.61). В древности *дверь* рассматривалась как выход в Хаос, царство Зла (там же, с.114). Это представление отразилось в особом внимании к оформлению обрамления отверстия, приобретшего в архитектурных сооружениях форму наличника у окон и портала у дверного проема, которые выполняли наряду с конструктивными и композиционными очень важную охранительную функцию.

Входной проем – это возможность коммуникации с внешним миром, как физическим, так и социальным. Последнее нередко подчеркивается в агиографии. Может, например, встретиться такая фраза: «*ворота* в дом милостивого Иоанна всегда были открыты для меньшей братии» (Соловецкий патерик, 1994, с.111). Контактной зоной могло служить и окно. Так, пустынный Досифей, проживавший в затворе третье десятилетие, «никуда не выходил из своей кельи и никого не принимал к себе; желавшие получить от него благословение и наставление могли беседовать с ним через *окно* его кельи (там же, с.137).

Границей между освоенным, культурным пространством и пространством Хаоса, Зла служит стена. Понятие «стена», «ограда» – неотъемлемый элемент агиографического повествования. «Помолившись богу, пустыnnики принялись рубить лес для построек, поставили *ограду* и кельи». В этой цитате, отражающей процесс сооружения монастыря основателями Соловецкой обители, обращает на себя внимание указание на первом месте ограды как символа, видимо, более важного для агиографа, чем «келья» (там же, с.25). Ограда у праведника может быть и невидимой глазу: «береговые жители решили ограбить подвижника, прослышав, что у него большие богатства. Но злодеи стали бессмысленно кружиться, благодаря помощи Бога, вокруг кельи» (там же, с.90).

Идеальной моделью, которой руководствовались строители монастыря, был образ Небесного Града Иерусалима. Но в реальности у монастыря могло быть несколько стен, как, например, в Соловецком монастыре. В символике ограждающих монастырь стен особая роль отведена главному проему – Святым воротам (рис. 54). В жизнеописании о. Серафима подчеркнуто, что он удалился в пустынь в тот самый день, в который 16 лет назад он вошел в «святые ворота» Саровской пустыни. В описании уединенного места, получившего название «дальняя пустынь», указано, что вся освоенная старцем территория у его кельи была обнесена забором (Житие святого Серафима, 1903, с.33). В сообщении о посещении последний раз церкви Зосимы и Савватия в Саровской обители подчеркнуто, что «старец вышел из церкви северными воротами, как бы указывая на то, что человек одной дверью – рождением – входит в мир, а другой – смертью – выходит из него» (там же, с.100).

Излагая историю создания Троицкого монастыря, автор жития преподобного Сергия Радонежского особое внимание уделяет такому факту: «Когда построено было двенадцать келий, преподобный *обнес* их высоким деревянным *тыном* для безопасности от зверей, и *приставил к вратам* Онисима, которого келия была у самого входа в обитель» (Никон, 1991, с.69). Есть все основания полагать, что защита от зверей была не самым главным мотивом создания данного сооружения, причем запоздалого, после постройки более десятка келий – ограды со сторожем у врат; скорее всего, мотив этот имел совсем иную, более сильную смысловую нагрузку символического порядка. На это указывает, в частности, включение в текст числа «двенадцать» и упоминание о страже у ворот, подобно архангелам у врат Града Небесного. В том же направлении движется мысль агиографа, приводящего в конце жизнеописания праведника скорбные слова оплакивающей его кончину братии: «остались мы как овцы без пастора, как корабль без кормчего, *сад без сторожа*, больной без врача!» (там же, с.21). В приведенном перечне мотивов для скорби важно упоминание сада со сторожем как метафора, символизирующая сближение образа монастыря с образом рая. Сакральные сады в древности были огражденными. Это запечатлено и в иконописи.

Путь – еще один существенный элемент сакрального пространства. Понятие движения в древности имело магическое значение и, как правило, означало переход в мир иной (Маковский, 1996, с.82). Путь служил символом перемещения душ умерших через различные миры (там же, с.158). Тропа, по М.М. Маковскому, означала путь продвижения лодки с душами умерших в загробный мир; тропа-путь служила олицетворением душ умерших в преисподней (там же, с.111).

В агиографии путь, дорога, тропа – один из неперенных атрибутов повествования. Этот образ присутствовал не только в произведениях литературы, но и в иконописи. Показательно, что на иконе XVI в. с изображением Троице-Сергиева монастыря указаны только дорога от святых ворот к Троицкой (главное направление) и Духовской церкви (вспомогательное направление со стороны Троицкой церкви). На изображении Соловецкого монастыря 1801 г.

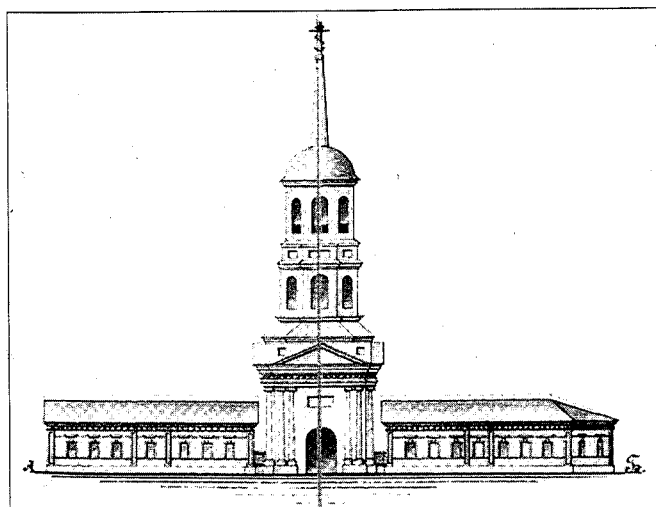
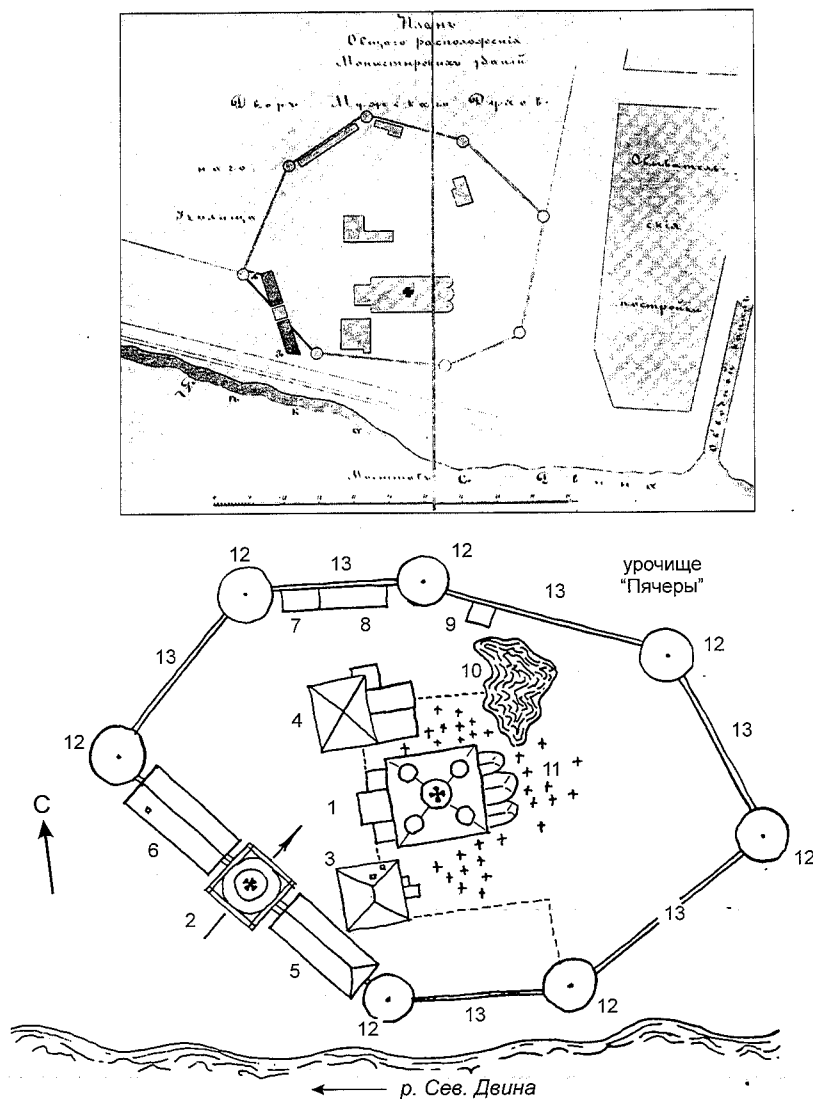


Рис. 54. Михайло-Архангельский монастырь в г. Архангельске. План и вид со стороны Святых ворот (реконструкция О.О. Шаляпина. Архангельск, ГААО)

1 – Михайло-Архангельский собор; 2 – Святые ворота с колокольней; 3 – настоятельский корпус; 4 – кельи; 5 – правый хозяйственный корпус; 6 – левый хозяйственный корпус; 7 – каретник; 8 – скотный двор; 9 – баня; 10 – пруд; 11 – кладбище; 12 – башни; 13 – прясла ограды

тщательно показаны многочисленные дороги и тропинки, ведущие к монастырю. В «Соловецком патерике» неоднократно встречаются сюжеты, связанные с движением по многочисленным дорогам и тропинкам Соловецких островов. Создание сети дорог – часть процесса формирования сакрального пространства: «Через леса, горы и болота проводились *дороги*; рука человеческая приспособляла остров для жительства» (Соловецкий патерик, 1994, с.50).

В свою очередь, движение по пути – признак функционирования в сакральном пространстве. О преп. Савватии сказано: «Настоятель и братия, любя Преподобного, не хотели лишиться сожителства его и усердно просили не оставлять их. Савватий, пожив с ними еще несколько времени, не мог преодолеть тайного влечения своего духа и, помолившись Богу, ночью удалился из монастыря и направил свой *путь* к Соловецкому острову» (там же, с.19). Преодоление пути, как и полагается ритуализованному действию, включало серию эпизодов. Так, собираясь отправиться на Север, в Соловецкий монастырь, преп. Филипп начал свой *путь* с процедуры поклонения в Москве св. мощам Чудотворцев с тихою молитвою: «Господи Боже, Спаситель мой и Защитник живота моего! Наставь меня на *путь* Твой, да пойду я во истине Твоей» (там же, с.45).

Дороги служили каналами сакральной коммуникации в процессе паломничества к святым местам. Г. Бидерманн сообщает, что «паломничество к священным горам символизировало постепенное освобождение от повседневности и духовное вознесение» (Бидерманн, 1996, с.59). В жизнеописании соловецкого пустынника Андрея сообщается о том, что он, блуждая по Соловецкому острову, увидел малую тропинку и по ней дошел до густой чащи, в которой был *узкий проход для одного человека*. Проникнув этим проходом, пустынник увидел гору и на ней следы босого человека. В горе виделось малое отверстие (Соловецкий патерик, 1994, с.74). Если читать эти строки обычным зрением, может возникнуть недоумение, каким образом не удавалось прежде обнаружить присутствие горы. Очевидно, что здесь описывается не реальный, а выстраивается образ сакрального ландшафта и существования в нем. В «Соловецком патерике» неоднократно упомянуты пути, двигаясь по которым заблудившийся странник выходил к монастырю (рис. 55). И в этом случае можно усмотреть наложение как минимум двух смыслов – обыденного, связанного с физической реальностью, и символического, указывающего на монастырь как цель паломнического путешествия. Этот последний смысл скорее всего был основным в сюжете о преподобном Иринархе, в видении явившемся на судне поморам, унесенным в море сильным ветром. Он указал им своим посохом *путь* к Анзерскому острову и тем спас их (там же, с.83). Известно, что поморы, спасшиеся от гибели, уходили в монастырь трудиться по обету и на год, и на два, а иногда и навсегда оставались в стенах монастыря. С.М. Максимов писал, что такие трудники брались за самые тяжелые, «ломовые» работы.

Г. Бидерманн замечает, что «в путешествиях и странствованиях играли роль священные предметы и символы, если речь шла о том, чтобы сообщить окружающей земле благодать, подобную той, которой обладали плодородные поля (Бидерманн, 1996, с.196) Старец, наделивший отрока, ставшего впоследствии Сергием Радонежским, знанием, явился преподобному в *поле* под деревом. Пространственная близость благодатных объектов (природных – гора, дерево, рукотворных – поле, крест, изображение богов, святых – гора Голгофа на кресте и т.д.) придавала воздействию сакральных символов большую силу.

В агиографии персонажи, как правило, отправляются в путь. Так, преподобный Сергей посчитал необходимым отправиться к Волынскому епископу Афанасию, который жил в Переславле Залесском, в Нагорном Борисоглебском монастыре (Никон, 1991, с.81). Ранее, в самом начале создания Троицкого монастыря, Сергей покинул его, услышав укоры своего игуменствовавшего одно время брата Стефана, и отправился странствовать. Сначала он посетил

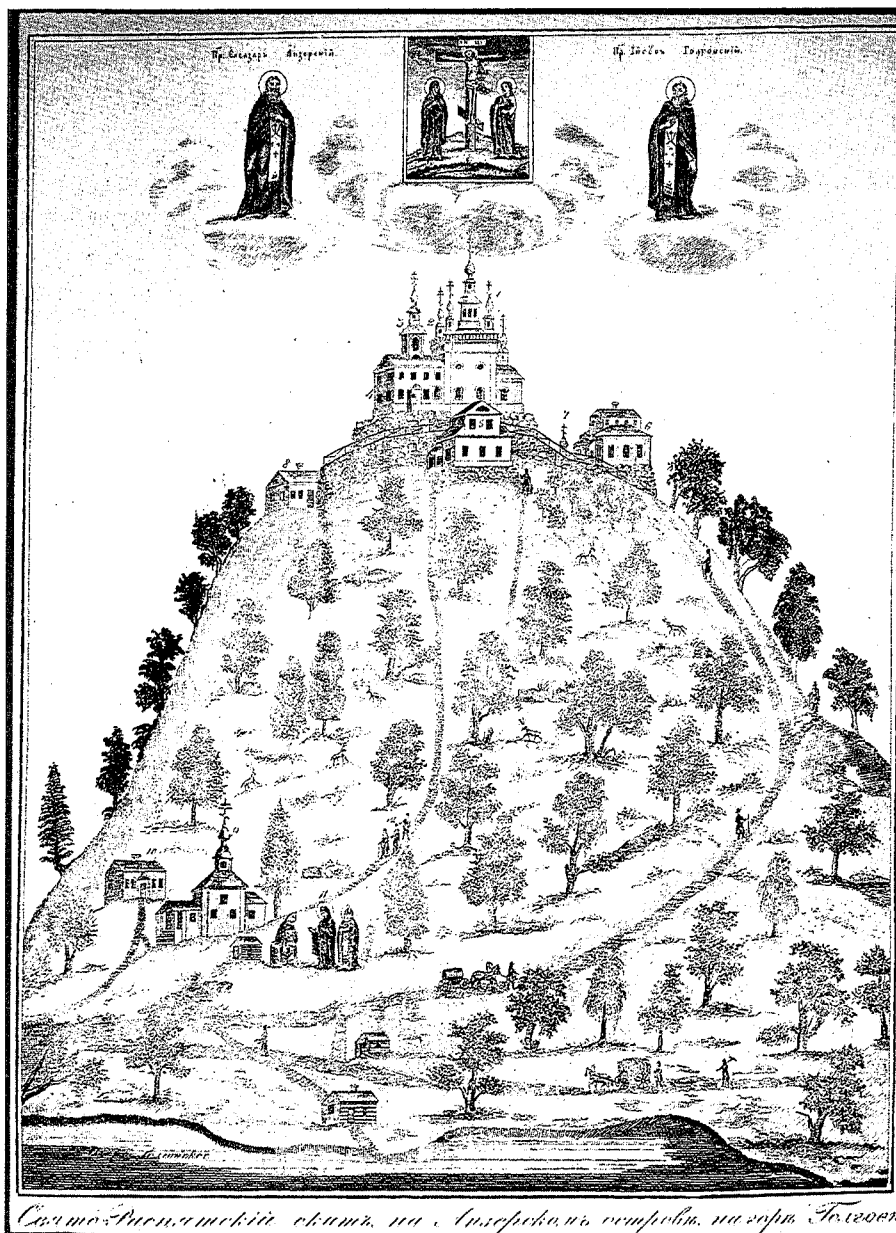


Рис. 55. Дороги, ориентированные на Голгофо-Распятский Анзерский скит. Гравюра 1830 г. (по: Скопин, 1994, с.328)

Махрицкий монастырь, а затем ушел в густой лес на реке Киржаче, куда постепенно к нему начали переселяться монахи из Троицкого монастыря (там же, с.140). Сюжет посещения соседнего монастыря в агиографии очень распространен. Обычно используется следующая формула сообщения: «Преподобные друзья посещали друг друга для духовной беседы и взаимного утешения» (там же, с.139). Дмитрий Прилуцкий, основавший Никольский монастырь на берегу Переславского озера, по предположению агиографа, в 1354 году упросил преподобного

Сергия остановиться в его обители. С того времени он часто ходил в Троицкий монастырь (там же, с.235). Сергей гостил у одного из своих друзей несколько дней и был занят тем, что *обходил с ним пустыню* и радовался процветанию его обители (там же, с.139). В отдельный церемонный ритуал сложилась процедура прощания: «Стефан проводил святого друга версты на три от обители, где они отдохнули у источника и распростились» (там же, с.139). Далее автор жития подчеркивает, что над этим источником стоит часовня – памятник их дружеского прощания, и ежегодно к этой часовне бывает крестный ход из Махрищской Сергиевой приходской церкви (там же, с.140). *Крестный ход* – вариант прохождения *сакрального пути*, а часовня – объект на трассе перемещения в сакральном пространстве. Ученик Сергия Радонежского Павел Нуромский до своего ухода на Север часто обменивался визитами с Сергием Радонежским. По сообщению агиографа, «Павел, из уважения к Сергию, провожал его обыкновенно на две трети расстояния от своей обители. Место, где расставались святые друзья, было озаменовано часовнею. Преподобный Сильвестр Обнорский, подвизавшийся в глухом лесу на берегу реки Обноры, часто удалялся в заповедную рощу, откуда временами выходил для беседы с посетителями на то место, где впоследствии была установлена часовня» (там же, с.117). Преподобный Сергей приходил для духовной беседы с уединявшимся для безмолвия в двух верстах от обители преподобным Мефодием. Эта местность в окрестностях Москвы получила название Беседы, была отмечена часовней (там же, с.229).

Тема перемещения в сакральном пространстве широко представлена в «Соловецком патерике». Феодорит испросил у наставлявшего его старца «дозволение посетить другие монастыри. Прежде всего он направил свой *путь* к преп. Александру Свирскому, который принял его любезно, ... потом, обойдя другие монастыри, поселился в Кирилло-Белозерском, ... Пробыв два года в Кирилло-Белозерской обители, он углубился в пустыни, окружающие этот монастырь, и здесь нашел Порфирия, бывшего (1521–1534) игумена Сергиевого монастыря, Артемия, Иоасафа и других пустынников высокой жизни, уже состарившихся в иноческих подвигах» (Соловецкий патерик, 1994, 41–42). «Иеромонах Иисус нередко удалялся на безмолвие в пустынные места, а еще чаще *ходил к пустынножителям* для духовной беседы» (там же, с.120).

О. Иоанн «любил *посещать* своих друзей и знакомых, иногда приходил в чей-то дом незванный, но его всегда с радостью принимали и с удовольствием слушали поучения его» (там же, с.110).

Дорога, возможность путешествия по ней – важный элемент истории не только персонажа жития, но и обители. Образование проторенной дороги, ведущей от процветавшего Троицкого монастыря к северным городам Руси, отмечено агиографом Сергия Радонежского: «Уединенная дотоле обитель Сергиева теперь как бы вдруг выдвинулась из дремучих лесов на распутье жизни людской. Мимо ее гостеприимных ворот часто проходили князья и воеводы со своими полками, и всех она принимала радушно с подобающею честью и отпускала с щедрым запасом» (Никон, 1991, с.134). Но, думается, не это было главным в представлении иноков. Дорога была важна скорее всего потому, что «мир ... приходил в монастырь Сергиев и то, что он видел здесь, быт и обстановка пустынного братства, уже поучали его самым простым правилами, которыми крепко людское христианское общежитие» (там же, с.109). Агиограф подчеркивает, что «мир уходил из монастыря ободренный, освеженный, – таково было впечатление от обители у всех, кто ее посещал тогда, впечатление глубоко плодотворное и назидательное. Учитывая воспитательное воздействие монастыря на общественную мысль, Сергей ввел в обители странноприимство, несмотря на некоторое первоначальное недовольство братии» (там же, с.133), возможно, недооценивающей именно символическую сторону начинания мудрого игумена.

В.О. Ключевский отмечал, что странничество было распространено среди северного монашества и оно ярко рисовалось в житиях. «Странник уходил иногда тайком, чтобы видеть обычаи разных монастырей и поклониться святым местам Русской земли» (Ключевский, 1993, с.24). Так поступил Савватий, один из основоположников Соловецкого монастыря. В «Соловецком патерике» приводятся аналогичные сведения и о других северорусских пустынножителях. Так, наставник пустынножителя Феофана, намеревавшегося отправиться в Иерусалим, на Святую гору, предрек паломнику другой путь. Позднее старец Паисий, встретившийся путнику вблизи Нямецкого монастыря в Молдавии, воскликнул: «Чадо Феофане! Не вотще бысть к нам путь твой!» (Соловецкий патерик, 1994, с.138).

Обустройство Соловецких островов в соответствии со сложившейся здесь к рубежу XIX–XX вв. индустрией туризма (до 80000 паломников в год) поражало воображение современников и способствовало формированию многотысячных потоков странников. Фотодокументы, запечатлевшие ухоженное состояние и привлекательность множества рукотворных сакральных объектов на Соловецких островах, позволяют почувствовать разительный контраст с современным обликом многих из них. Монашество изобретательно выстраивало сакральное пространство, что делало его привлекательным и для странствующего инока, и для простого паломника. Для странничества средствами архитектуры специально создавалась среда: строились гостиницы, развивалась сфера обслуживания паломников, что требовало большого количества складских и производственных сооружений (амбаров, мельниц, пекарен и т.д.), для прогулок закладывались парковые ансамбли (Вергунов, Горохов, 1996, с.367).

Перекодировавшееся пространство включалось в систему христианизированных сакральных координат в пространстве и времени. Свидетельством процесса адаптации христианства в условиях Русского Севера, в частности связанного с Соловецким монастырем, является наименование наивысшей точки на Большом Соловецком острове горой Секирной, что отразило, по-видимому, происходивший на ранних стадиях становления монашества на Соловецком архипелаге межэтнический конфликт (вспомним описанный в «Соловецком патерике» сюжет об избиении ангелами на горе двух местных жителей, пытавшихся воспротивиться обустройству на этой земле пустынножителей Савватия и Германа). На Анзере самая высокая возвышенность острова названа горой Голгофой, что напрямую свидетельствует о перекодировании топонимии в русле христианских терминов и понятий.

Об отце Серафиме Саровском, ориентировавшемся на древние православные святыни как образцы для воспроизведения в осваиваемом им сакральном пространстве, сообщается, что он «назвал свою пустыньку Афонской горой, а многим местам в лесу дал названия различных мест и городов Святой Земли для того, чтобы таким написанием живее воскрешать в памяти различные события земной жизни Спасителя и Богородицы. Так, один лесной уголок он назвал Назаретом, другой – Вифлеемом, высокий холм – Голгофой, лесную речку Иорданом и так далее» (Житие святого Серафима, 1903, с.34). В каждом из таких приобретших особый смысл мест о. Серафим читал соответствующие выдержки из священных текстов. И само освоенное им пространство представало перед его мысленным взором сакральным текстом. Патриарх Никон, монашествовавший долгие годы на Севере, использовал этот прием в созданном им ансамбле Ново-Иерусалимского монастыря. В наименовании окружающих обитель участков он воспользовался топонимами из Иерусалимской топографии: гора Сион, река Кедрон.

Воспроизведение переживаний, связанных с перемещением в системе сакральных символов, было, по-видимому, более наглядным и интенсивным при преодолении расстояния между объектами-знаками, смысл которых известен посвященным.

Иллюстрацией перекодирования сакрального пространства является обилие на Севере, отличающемся очень низкой плотностью населения, христианских культовых сооружений — монастырей, церквей, часовен, крестов. На одном только Соловецком архипелаге насчитывалось более двух десятков часовен (прил. 2).

Поле — одно из важных понятий в структуре образа сакрального пространства. По мнению М.М. Маковского, «понятие конца, космогонического предела может уравниваться в древнем сознании с понятием подземного царства, которое нередко выступает в образе загробного мира» (Маковский, 1996, с.66). Он полагает, что «значение “поле” соотносится либо со значением “расчищенное (от леса)”, “гладкое, прямое”, либо со значением “огороженное пространство”» (там же, с.126).

Этот образ включен в житие Сергия Радонежского: «*на поле, под дубом, увидел мальчик Варфоломей незнакомого старца, саном пресвитера; благоговейный и ангелоподобный старец приносил здесь свои молитвы Богу Вездесущему и изливал пред Всеведущим слезы сердечного умиления*» (Никон, 1991, с.15) (рис. 56). Повсюду на Руси можно встретить одиноко стоящее среди поля раскидистое дерево, что свидетельствует об укорененности этого архетипического образа. В «Соловецком патерике» упоминание понятия «поле» нечасто встречается. Это можно расценивать как один из аспектов процессов адаптации русской культуры к условиям Севера: чем ближе к Северу, тем более земледелец превращался в промысловика-рыболова или охотника на морского зверя.

В «Соловецком патерике» понятие «поле» приводится в следующем контексте: «Погибель Филиппа была решена, хотя Иоанн не спешил наложить на него руки. Открылось широкое *поле* клеветникам» (Соловецкий патерик, 1994, с.60). Этот образ стал широко употребляемой метафорой.

Свет, огонь — по определению Г. Бидерманна, «всеобъемлющий символ божественности, духовного элемента, который после Хаоса тьмы пронизал мировое пространство и очертил границы мрака. Свет и мрак являются важной дуалистической системой полярных сил» (Бидерманн, 1996, с.237). Понятие *мрак* присутствует в «Соловецком патерике». «Величественна ночь в монастыре, замкнутом со всех сторон тяжелыми запорами. Повсюду безмолвие, глубокий *мрак*, среди которого, как заветная звезда, мерцает слабый свет неугасимой лампы, горящей высоко пред образом Богородицы, пробитым выстрелами неприятеля» (Соловецкий патерик, 1994, с.7).

По данным М.М. Маковского, значение *огонь* может соотноситься со значением (сверхъестественная) сила, огонь считался язычниками источником морального и физического очищения (Маковский, 1996, с.134, 132), с огнем идентифицировалась душа (там же, с.77). «Свет, наряду со Словом, олицетворял космогоническую первопричину» (там же, с.118). В христианстве Слово, через образ Иисуса, обращено к понятию *камень*: «о слово-камень претыкаются те, кто непокорны Слову» (Шукуров, 1993, с.157). Для понимания символики сакрального ландшафта существенно замечание М.М. Маковского о том, что Огонь был основным символом другого, потустороннего мира (Маковский, 1996, с.117).



Рис. 56. Встреча отрока Варфоломея с ангелоподобным старцем в поле у дуба (по: Никон, 1904, с.18)

Понятие «Свет» неоднократно упомянуто на страницах агиографии, в том числе и «Соловецкого патерика». Свет, как и Огонь, может касаться описания отдельного персонажа: «Инок Савватий, *объятый огнем* божественной любви, устремился к Белому морю, с непреодолимым желанием достигнуть Соловецкого острова» (Соловецкий патерик, 1994, с.34). Та же формула использована в житии игумена Филиппа: Феодор (Филипп/Колычев/) более и более разгораясь *огнем* божественной любви, «припал к игумену и братии с просьбою – сопричислить его к избранному стаду их. Изведав на опыте благое произволение его, настоятель и иноки с любовью вняли прошению его» (там же, с.47).

Огонь сопутствует важнейшему эпизоду жизни святого. Когда преп. Зосима совершал в своей обители первую литургию, то лицо его *светилось*, как лицо ангела, и церковь исполнилась особенного благовония» (там же, с.27). Обращает на себя внимание уподобление праведника ангелу.

Свет сопровождает видения: «Господь утешил их пророческим видением: утром преподобный Зосима, выйдя из кущи, увидел необыкновенный *свет*, осиявающий всю окрестность, и на востоке, на воздухе, прекрасную и великую церковь» (там же, с.25). Здесь Свет сопровождает своего рода проектную деятельность по преобразованию пространства Соловецкого острова: проект был явлен в виде модели – образа церкви.

Значение *огонь* может соотноситься со значением «высокий, большой» (Маковский, 1996, с.133), куча, гора (там же, с.94). М.М. Маковский поясняет, что такая ассоциация может быть связана с тем, что гора являлась местом жертвоприношения, капищем (там же, с.135), а также огнедышащей горой, вулканом (там же, с.136).

Один из эпизодов жития Сергия Радонежского является наглядной иллюстрацией внимания автора к такому существенному символу: «Долго ходили братья по окрестным лесам; наконец, им полюбилилось одно место, удаленное не только от жилищ, но и от путей человеческих. Это место было самим Богом предназначено к устройению обители: над ним и прежде видели достойные люди – одни *свет*, другие *огонь*, а иные ощущали благоухание» (Никон, 1991, с.39). Другой пример проявления света приведен в следующем замечании агиографа: «Насельники монастыря совершают великое дело Божие и из их пустыни обильным потоком разливается *свет благодатный* по миру их родной земли» (там же, с.122). М.М. Маковский, выявляя генезис понятия *огонь*, отмечает следующее: «Вселенная связана с понятием целостности, единства человека и Божества, а также с понятием космогонической диады “начала и конца”» (Маковский, 1996, с.56), характерной для мифологического мышления. «Для первобытного человека знание о начале всех вещей (животных, растений, космических тел) предполагает некоторое господство над ними, знание того, что имело место “в начале”, и дает знание того, что произойдет в будущем, выражает надежду человека на то, что мир пребудет вечно, хотя он периодически и разрушается в буквальном смысле слова» (там же, с.65). Диада «начало-конец» связана с понятием культового действия, огня, жертвоприношения и съедания жертвы (там же, с.65).

В «Соловецком патерике» явление света сопровождает описание молитвенного состояния старцев – их символической жертвы. В житии Елеазара сообщается: «В то же скорбное для меня время, было мне следующее видение: стою я будто в какой-то прекрасной долине. Некто подошел ко мне и, указав на небо, сказал: посмотри. Взглянув, я увидел по всему небу *необыкновенно светлый луч, подобный радуге*. Немного спустя, незнакомец снова сказал: «подними еще взор свой к небу». Я повиновался и узрел среди *неизреченного света* образ Господа Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы, Иоанна Предтечи и двух Апостолов. ...Я опять поднял взор и на этот раз увидел Нерукотворенный образ Христа Спасителя, величины необыкновен-

ной» (Соловецкий патерик, 1994, с.97-98). Кроме того, Елеазару в келии явилась Пресвятая Богородица «во время краткой молитвы Иисусовой» в сиянии небесной славы, имея три светлые звезды – одну на главе и две на раменах» (там же, с.98). О Иове (Иисусе Анзерском) сообщается, что в полночь он пришел в молитвенный восторг и увидел в келье неизреченный свет: «ему явилась Пресвятая Богородица в сиянии небесной славы, с преподобным Елеазаром Анзерским и двумя ангелами» (там же, с.126). Обстоятельства видения света разнообразны. Так, Иов во сне «вдруг увидел в келье необыкновенный свет и в сиянии небесной славы Пресвятую Богородицу и с Нею преподобного Елеазара Анзерского» (там же, с.121). Упоминания света нередко сопровождают переход подвижника в иной мир. Так, подчеркнуто, что во время смерти Иисуса Анзерского в келье явился необыкновенный свет (там же, с.131). Свет рассматривался в агиографии как некий инструмент приобщения к святости: «Должно нам готовиться к духовным подвигам поста, отложив мрачные и темные душевердные греховные



Рис. 57. Свет – инструмент приобщения к святости (по: Морозов, 2000, с.31)

дела, и облекшись во *оружие света*, и такое уготовившись, идти к спасительным подвигам поста и воздержания» (там же, с.105) (рис. 57).

Понятие «свет» используется в качестве ассоциативной параллели со своего рода инструментом, прибором, обеспечивающим постоянство действия. О преп. Иринархе, игумене Соловецком, в его житии сказано образно: «Высокие качества души его сделали его известным царю и «светильник» был поставлен «на подсвечнике» (Матф. 5, 15) (там же, с.81).

В «Соловецком патерике» приводятся и ситуации отрицательного отношения к понятию «свет/огонь». Во время процедуры поругания митрополита его преемником в Соловецком игуменстве Паисием Филипп «с сожалением посмотрел на ослепленного честолюбца, он заметил ему, что злое *сияние* не принесет ему доброго плода» (там же, с.63).

К региональным особенностям использования канонических понятий можно отнести следующий сюжет. Преп. Филипп был назначен надзирателем монастырской кузницы, где он исправлял разные тяжелые работы. Кузница в народном восприятии была мекстом нечистым и в житии преп. Филиппа отмечено, что «постоянное обращение около *огня* приводило ему на мысль геенский огонь» (там же, с.47).

Звук – понятие, которое с древности наряду со светом относится к первым символам Вселенной (Маковский, 1996, с.96). Звук считался божественным первотворением, именно звук, по древним представлениям, сближал человека с божеством, считался сверхъестественной силой, первопричиной Вселенной (там же, с.71). С ним соотносятся понятия «начала» и «конца» (там же, с.67). Христианство восприняло многие оттенки понятия *звук*. Считается, что только в храме «полновесно звучит Слово Божие и ответное славословие паствы и каждого отдельного человека (Шукуров, 1993, с.157). По свидетельству агнографа, появление в келии Сергия Радонежского Царицы Небесной предварило *голос*, который возвестил: «Се, Пречистая идет» (Никон, 1991, с.200). Можно провести параллель между значением этого события и пришедшими из глубины веков представлениями: «Понятие бытия соотносится с первотворениями Божества Огнем и Словом» (Маковский, 1996, с.60). В «Соловецком патерике» Слово является знаменем миссионерской деятельности севернорусского подвижника Феодорита: «Лопари были самые грубые идолопоклонники, кланялись истуканам, боготворили ночных нетопырей, гадов, и разных пресмыкающихся, ели нечистое и скверное, не знали жизни городской и селениями, а жили отдельными семьями. Но это были простые сердца, на которых семя Слова Божия могло принести добрые плоды» (Соловецкий патерик, 1994, с.42).

«Звук» может быть и *голосом*, вещающим некое Божественное Слово, может быть *пением*, но может быть и *криком*, и *плачем* – все зависит от ситуации.

Так, преп. Елеазару Анзерскому слышалось *пение*: «Везнесу, ты, Господи Боже мой, яко подъял мя еси и не возвеселил еси врагов моих о мне», и присовокупил: «Буди имя Господне благословенно отныне и до века» (там же, с.88).

Среди памятных записок преп. Елеазара Анзерского указывается на неоднократно слышавшийся неведомый *голос*. «Таким явлениям я не верил, чтобы не впасть в прелесть вражью. Но неверие мое исчезло при следующем явлении: стою я в келии и смотрю в окно; в это время внезапно представилось мне, будто на полуденной стороне разразился страшный *гром* и послышались Евангельские слова укоризны: “О, роде неверный и развращенный, доколе буду с вами, доколе терплю вы?”» (там же, с.97). Преп. Елеазару требовалось вразумление свыше, как прославлять имя Господа. «После этой молитвы я услышал небесный *голос*: “Всякий день молись, говоря: Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человецех благословение”» (там же, с.99).

Но может быть и другая ситуация, в которой проявляется «звук». Например: «Раз в воскресный день, рано утром, окончив келейное правило, о. Савватий с кадильницею вышел из кельи покадить крест, водруженный по прибытии на остров, и услышал громкий *плач*, как бы лица, подвергаемого биению. В ужасе, думая, что это мечтание, преподобный возвратился в келью и рассказал своему сожителю о слышанном *вопле*. Герман, выйдя из кельи, также услышал *вопли и крики*» (там же, 20). Это описание звукового аккомпанимента изгнания чужеродных для создаваемого пустынноиками сакрального пространства персонажей – прибывших на Соловецкий архипелаг прибрежных жителей, которые «стали завидовать преп. Савватию и Герману».

Проявление в атмосфере звука отражено в агиографии в самых разных ситуациях. Так, в описании юных лет преподобного Сергия сообщается: «Раз отец послал его в поле искать жеребят, каковое поручение пришлось особенно по душе мальчику, любившему уединяться от людей. Здесь-то и случилось с ним нечто подобное тому, что было с Саулом, который, будучи также послан отцом своим для отыскания заблудившихся ослят, *встретил Пророка Самуила, возвестившего* ему, что он будет Царем над Израилем» (Никон, 1991, с.15). Цитата позволяет оценить, насколько текст жития насыщался сравнениями с образцами – библейскими сюжетами. Звук может быть упомянут и в ином значении: «Когда преподобный читал в пустынной хижине ночное свое правило, вдруг пронесся *шум* по чаще лесной и кругом его келии послышались бесчисленные *крики* бесовских полчищ: “уходи же отсюда”» (там же, с.59). В этом фрагменте звучат отголоски столкновений, сопровождавших проникновение христианства в языческую среду практически в центре московской земли. В «Соловецком патерике» упоминается явление, исключившее неверие одного из анзерских пустынноиков, преподобного Елеазара. “Стою я в келии и смотрю в окно. В это время внезапно представилось мне, будто на полуденной стороне разразился страшный *гром* и послышались *Евангельские слова* укоризны: “О, роде неверный и развращенный, доколе буду с вами, доколе терплю вы?”» (Матф., 17, 17) (Соловецкий патерик, 1994, с.131). Мелодия колокольного звона выстраивалась как звуковая икона (Гуляницкий, 1988, с.64-93). Колокольни стали частью образа часовни, церкви, монастыря (рис. 58).

Символ, связанный со звуком, бытовал и в мирской среде. «Крестьянин Северко, ненец, в семье которого рождались только

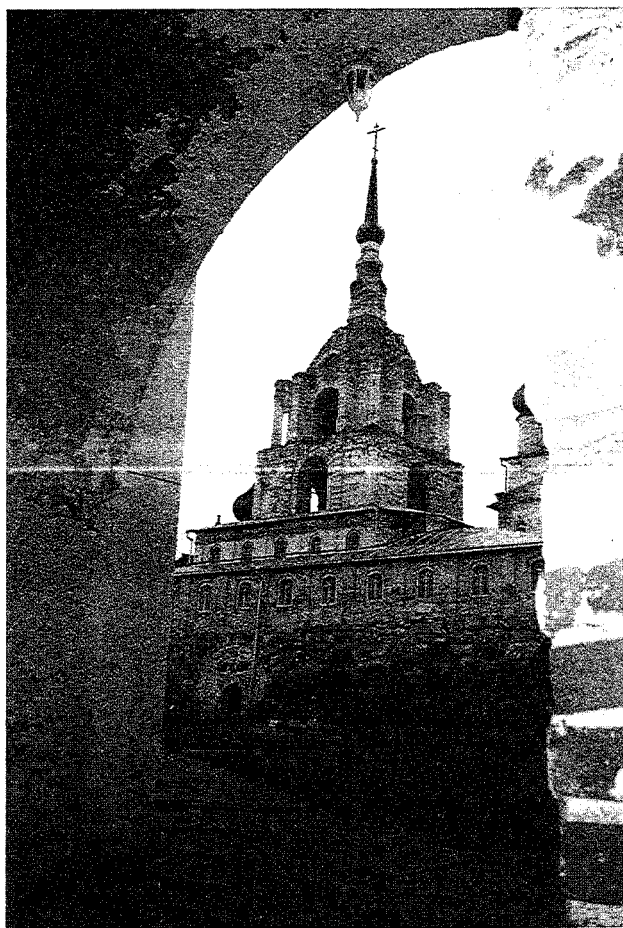


Рис. 58. Колокольня в ансамбле Соловецкого монастыря (фото Э.Л. Базаровой)

только девочки, дал обет отлить колокол для церкви святых Петра и Павла в деревне Сояна, если родится мальчик. Такой колокол был отлит и повешен на колокольне этой деревни в 1907 г.» (Давыдов, 1988б, с.370).

Умение петь сладко обязательно упоминается в житии подвижника, отличавшегося при жизни хорошими голосовыми данными. Так, в житии Иова (Иисуса Анзерского) не опущена информация о том, что он пел по киевскому напеву, «пение его, по природной способности, было сладостно и умирительно» (Соловецкий патерик, 1994, с.109). В «Соловецком патерике» среди занятий монашествующих указывается «на послушание уставщика, которым всегда бывает иеромонах или иеродьякон, знающий в совершенстве церковный устав и столбовое знаменное *пение*. На каждом клиросе первенствует головщик, или зачинщик пения. За ним следуют певцы, между коими наполовину бывают иеромонахи и иеродьяконы, имеющие способность к пению, чтецы, канонархи, пономари, будильник» (там же, с.13). Это свидетельствует об особом внимании к звуковому сопровождению служб.

Ветер – понятие, которое, по мнению Г. Бидерманна, «в учении о символике не просто передвижение воздуха, но также сверхъестественное явление, выражающее замыслы богов» (Бидерманн, 1996, с.40). «Постигаемый в своих последствиях, но незримый в своем действии, ветер символизирует дыхание Бога» (там же, с.40). М.М. Маковский указывает на то, что язычники принимали ветер за волшебство злых духов (Маковский, 1996, с.157). «Слова со значением “сильный ветер, буря” часто соотносятся со значением “слепой” (“потерявший чувства” в процессе сакрального действия, в ходе религиозного экстаза)» (там же, с.73). Понятие *ветер* не раз представлено в «Соловецком патерике». Так, сообщается, что «в 1599 году приплыл в Унскую губу старец Троице-Сергиева монастыря Мамант и был задержан там четыре дня сильным противным *ветром*. Когда он спал, явились ему в сонном видении два мужа и на вопрос: “откуда они и как имена их?” – назвали один Вассианом, а другой Ионою (местные святые. – Э.Б.), рассказали о своем потоплении, указали место погребения и просили поставить над могилою часовню». Сочетание нескольких сигналов побуждало к исполнению высшей воли, и «12 июня старец поставил над мощами преподобных часовню и устроил в ней крест» (Соловецкий патерик, 1994, с.71).

Упоминание ветра дополняет характеристику сакральности происходящего: «Приготовив корабль, они отправились с попутным *ветром* на поморское побережье» (там же, с.29). Так описывается процесс переноса мощей преп. Савватия в Соловецкий монастырь.

Ветер несколько раз упоминается в житии Сергия Радонежского.

Облака. М.М. Маковский так трактует это понятие в представлениях древних: «Облака, которые персонифицировали то или иное Божество (в том числе и корову), которое за грехопадение обычно превращалось в рыбу. С другой стороны, рыба – символ божественного спасения, сверхъестественной силы» (Маковский, 1996, с.151). По свидетельству Г. Бидерманна, в западной культуре облака – символ Покрова (окутывания, облачения), например, вершины той горы, на которой живет Бог. В христианстве в качестве «облачного столпа» представлял Бог во второй книге Моисея (Исход) перед израильянами, которые выходили из Египта (Исход, 13:21). *Облака* окутывали воскресшего Христа в Деяниях Апостолов (1:9), однако в конце дней человечество Его увидит «грядущего на облаке с силою и славою великой» (21:27). *Облака* образуют на картинах *небесный трон* Бога на «последнем суде» (Бидерманн, 1996, с.183) (рис. 59).

В «Соловецком патерике» неоднократно приводятся ситуации, в которых поморы оказались окутаны облаками, мраком, из которых их выводит подоспевший на помощь местный святой.



Рис. 59. Изображение явления Божией Матери Соловецким Чудотворцам. Прорись иконы XVII в. (по: Морозов, 2000, с.25)

Запах – понятие, которое также относится к значимым сакральным символам. Внимание к нему М.М. Маковский объясняет тем, что в древности покойников сжигали, а прах рассеивали по воздуху: считалось, что таким образом умерший как бы сливался с Божеством (с божественными первоэлементами – огнем, водой и воздухом). В связи с этим следует принять во внимание понятия «прах, порошок» и «благовоние». Известно, что запах считался «мостом в небо», выступал в роли оберега от злых сил (Маковский, 1996, с.84).

В житии Сергия Радонежского присутствует эпизод, связанный с запахом: «Не может град укрыться вверху горы стоя, нельзя скрыть цветка благоухающего и в дикой траве: его найдут *по запаху, по благоуханию*; также мог укрыться и Сергей в дремучем лесу, в любезном своем одиночестве. Далеко разлилось благоухание его жизни святой» (Никон, 1991, с.65). *Благоуха-*

ние упоминается и в сюжетах «Соловецкого патерика». Очень распространена формула: «вскрыв могилу праведника, нашли мощи нетленными, невредимою и самую одежду, – в воздухе разлилось *необычное благоухание*» (Соловецкий патерик, 1994, с.29). В 1757 г. «при рытии фундамента для устройства часовни в память преп. Елеазара, в числе четырех гробов найден один, у которого верхняя доска и колода целы: тело нетленно, только одежды истлели: от гроба исходило *благоухание*» (там же, с.107-108). О преподобном Зосиме сообщается, что во время совершения им в своей обители первой литургии церковь исполнилась *особенного благовония* (там же, с.27).

Завершая обзор символов, связанных с неорганическими элементами ландшафта, целесообразно обратить внимание на замечание М.М. Маковского о том, что «все *первозлементы* Вселенной (*вода, огонь, гора, камень, ветер*) фактически означают “сущий”, то есть обозначаются так же как и *Божество*» (Маковский, 1996, с.61). Этот набор элементов формирует знаковую основу сакрального ландшафта, соответствующую его абиотической составляющей.

В формировании образа культового ландшафта используются и образы, связанные с биотической составляющей ландшафта – флорой и фауной.

Дерево (древо) – понятие, которое, по мнению Г. Бидерманна, является отражением сущности двух миров и посредником между «верхом и низом», поскольку оно корнями уходит в землю, а его ветви устремлены к небу. Во многих древних культурах определенные деревья или даже целые рощи не только почитались как место обитания сверхъестественных существ (богов, низших духов), но дерево в широком смысле слова рассматривалось как ось мира, вокруг которой группируется Космос (Бидерманн, 1996, с.69). В христианской традиции дерево является символом богоугодной жизни, и его прохождение через годовой цикл указывает на жизнь, смерть и воскресение, а неплодородное или умершее дерево, напротив, – на грешника. Из древесины райского «древа познания» позже, по преданию, смастерили крест Христа, который стал для верующего Древом Жизни (там же, с.69). М.М. Маковский отмечает, что в древней мифотворческой традиции понятие предела, символа космологического начала и конца, может воплощаться в образе Мирового Древа, соединяющего все космические зоны, или в образе Мировой Горы. Лес, дерево – эти понятия использовались как символ Вселенной, которая олицетворяет целостность, единство всего Мироздания, неба и земли (Маковский, 1996, с.67).

Различные аспекты образа дерева присутствуют в агиографии. Соловецкий пустынник Филипп искал мудрости в безмолвии, и по временам, освобождаясь от дел, любил углубляться в *чащу леса* в одно место, которое и получило известность под именем «Филипповой пустыни». О нем сообщается, что по любви своей к уединению, желая и другим облегчить подвиг отшельничества, святой Филипп «учредил пустыни в *глуши лесов*, а на Заяцком острове целый скит с кельями и службами» (Соловецкий патерик, 1994, с.52, 53).

В житии преподобного Сергия Радонежского лес упоминается в разных вариациях, являясь важным элементом сюжета. «Варфоломей не думал строить обитель, не желал собирать около себя братию, – у него было одно заветное желание: укрыться навсегда от мира в глубине *непроходимой чащи лесной*, укрыться так, чтобы мир никогда не нашел его и совсем позабыл отшельника. ...стали рубить лес ...мало-помалу редела *чаща лесная*, открывая место, на котором впоследствии суждено было Богом процвести славной Лавре Сергиевой (Никон, 1991, с.39-40). К упоминанию леса агиограф возвращается неоднократно. Так, к информации о размещении келии в *диком лесу* через несколько страниц приводится уточнение: «Кругом их убогой келии (Сергия и его брата Стефана. – Э.Б.) и церквицы – *непроходимая чаща лесная* с

негостеприимными обитателями – дикими зверями» (там же, с.43). И еще через несколько страниц: «*Густой лес* окружал обитель со всех сторон; вековые деревья стояли над самыми келиями, широко осеняя их и шумя своими вершинами; даже около церкви везде видны были пни и колоды, между которыми им засеивались различные огородные овощи для убогой трапезы отшельников» (там же, с.69). В приведенных отрывках сведения, имеющие признаки исторической достоверности, несомненно переплетались с фиксацией пласта иной, сакральной реальности, для чего не единожды, настойчиво повторены важные для агиографа акценты. Они сконцентрированы на указании на один из архетипических образов культуры – образ древесной чащи как места изначально сакрального, не нарушенного профанной человеческой деятельностью. Агиограф подчеркивал, что Сергию Радонежскому приходилось странствовать в поисках места, где он мог бы уединиться от человека. «Отшельника манили *дебри*, где были бы леса черные, блата, мхи и *чащи непроходимые*» (там же, с.224).

В это же смысловое русло свободно вливается сообщение из жития Серафима Саровского: «У некоторых старцев Саровской обители вошло в обычай по временам удаляться из монастыря, чтобы предаваться богомыслию в лесной глуши, вдали от людей. *Густой бор*, со всех сторон окружающий обитель, был надежным прибежищем для всех, искавших уединения; многие пустынники даже постоянно жили в *глубине* этого *леса*» (Житие святого Серафима, 1903, с.19). Обращает на себя внимание ремарка агиографа: «О. Иосиф *понимал* настроение своего послушника и разрешил ему проводить свободные часы в *лесу*. Прохор поспешил воспользоваться позволением, нашел уединенное место и построил себе шалаш, куда стал удаляться для чтения, размышления и молитвы» (там же, с.32). Далее сообщается, что позже здесь для него построили келью, где по возвращении из монастыря он проводил большую часть ночи в молитве. В информации о месте расположения лесной пустыни уточнено, что «келья, в которую удалился о. Серафим, находилась в *густом лесу*, в пяти верстах от монастыря» (там же, с.32). Но даже из этой пустыни старец уходил на уединенную молитву в *лес*. В самой *глухой чаще леса* он плакал и молился, живо представляя себе таинственную ночь в Гефсиманском саду, и моления Господа перед Его крестными страданиями (там же, с.36).

В «Соловецком патерике» рефреном звучит тема ухода пустынника в лесную чащу (рис. 60). Так, о Феодоре, впоследствии игумене Филиппе, управлявшем в течение восемнадцати лет Соловецким монастырем, агиограф пишет, что, когда в смиренной душе его возникло желание пустынного безмолвия, он «удалился из монастыря в глубину острова, в *непроходимый и дикий лес*» (Соловецкий патерик, 1994, с.47). Та же тема повторяется еще раз: «Слово его (игумена Филиппа) было растворено солию назидания и духовного помазания, но он еще продолжал искать мудрости в безмолвии, и по временам, освобождаясь от дел, любил углубляться в *чащу леса* в одно место, которое и донныне известно под именем «Филипповой пустыни» (там же, с.53). Подобная модель поведения была широко распространена в монашеской среде. Предание называет многих подвижников, искавших спасения в самом строгом безмолвии в диком лесу Соловецкого острова (там же, с.77).

Лес считался идеально подходящим местом для погребения усопшего, что подтверждает местонахождение многих кладбищ в лесу. Житие святого было одним из доступных каналов оповещения о традиционном порядке осуществления захоронения. Так, в сюжете о преподобных Вассиане и Ионе дано в развернутой форме руководство к действию: «В ночном видении явились им преп. Вассиан и Иона и сказали: “положите нас на пустом месте, в бору, под большой сосною, а в свое селение не возите; взяв нас из воды, неужели же вы желаете опять положить нас в воду? Когда Богу угодно будет, Он и на этом месте устроит храм”. Тогда рыбаки припомнили, что, действительно, селение их стоит на сыром месте, и, согласно желанию



Рис. 60. Пустынник в лесной чаще (по: Морозов, 2000, с.74)

Преподобных, похоронили тела их *в бору, под сосною*, а над могилою поставили деревянный крест» (там же, с.71). Распространенность подобных сюжетов в северорусской агиографии, «привязка» многих известных сакральных объектов к лесным участкам позволяет полагать, что элементы языческих представлений составляли осязаемый пласт в представлениях северян. Как упоминалось выше, на Соловецком архипелаге насчитывается более двадцати часовен, и многие из них «привязаны» к лесу.

Г. Бидерманн отмечает, что не только само дерево, но и его элементы входили в систему связанных с ним символов, что «Древо Жизни неоднократно изображали с сучьями и листьями или сравнивали с первоначальным деревом креста Иисуса» (Бидерманн, 1996, с.69). В

житии Сергия Радонежского дерево или его элементы также являются часто упоминаемыми атрибутами повествования. Например, сообщается, что отшельники (Варфоломей и его брат) сначала устроили *шалаш* из древесных ветвей, а потом соорудили келью (Никон, 1991, с.162). Следующим этапом сакрализации места было сооружение маленькой церкви, посвященной имени Пресвятой Живоначальной Троицы. Троицын день в русской традиции связан с появлением зеленых листочков на деревьях.

«Соловецкий патерик» описывает поведение пустынников, аналогичное приведенным выше образцам поведения преп. Сергия Радонежского. Так, первоначальники Соловецкого монастыря поступали подобно этому почитаемому на Севере святому: «поставив себе из *древесных ветвей* кущу, пустынники совершили всенощное бдение, моля Господа благословить намерение их» (Соловецкий патерик, 1994, с.25). Существовать в условиях Севера в сооружении из ветвей можно, в лучшем случае, лишь очень короткий отрезок времени летом. Поэтому к данному отрывку текста следует относиться скорее как к описанию ритуала, осуществляемого с сакральными предметами. Далее в «Соловецком патерике» в описании жизни преподобного Зосимы (1436 год) сообщено о том, что Герман устроил для себя кущу в полуверсте от кельи Зосимы.

В житии Серафима Саровского также указывается, что он начинал со строительства *шалаша*.

Ветвь – считалась в язычестве одним из атрибутов сакрального омовения. Человека, совершавшего омовение, стегали *прутом* – символом благости, божественной силы и искупления (Маковский, 1996, с.175). Г. Бидерманн, характеризуя представления христиан, отмечает, что крест воспевался как благословенное дерево: «И несла твоя *ветка* небесную ношу, в тебе текла высокородная кровь. Твой плод был сладок и хорош» (Бидерманн, 1996, с.70). Г. Бидерманн отмечает, что на христианском Западе широко распространены легенды об отмирающих деревьях, ветвях или палках, которые в качестве знаков изъяснения милости Божией начинают зеленеть. Снабженный ветвями «деревянный крест» средневековой пластики находится во взаимосвязи с символикой воскресения, которое дерево олицетворяет через свой листопад и зимний покой перед распусканием листьев (там же, с.70).

М.М. Маковский считает, что, по представлениям язычников, ветвь служила символом божественной благости, сверхъестественной силы, совершения чуда божественного первотворения и числа как его олицетворения, а также жертвоприношения. Раскачивание деревьев и их веток (дерево – символ Вселенной и в конечном итоге – Божества) от ветра наводило страх на древнего человека и вселяло в него мысль о гневе Божества (Маковский, 1996, с.78). Сведения о раскачивании ветвей от ветра имеются в житии Сергия Радонежского.

Живя в пустыни, старец заваливал все входы к себе *древесными ветвями*. И хотя дается пояснение, что таким образом он ограждался от посетителей, думается, что не следует понимать эту информацию буквально. Во время видения он наблюдал, как в его келью «вошли два светлые ангела ... с *цветущими ветвями* в руках» (Никон, 1991, с.94). В сюжете об изгнании с Соловецкого острова прибрежных жителей приведен рассказ женщины: «Когда я шла на озеро к своему мужу, встретили меня два светлые юноши: схватив меня, они били меня *прутьями*, говоря: уходите с этого места: вам нельзя здесь жить, потому что, по воле Божией, оно предназначено для проживания иноков. После этого юноши сделались невидимы» (Соловецкий патерик, 1994, с.20). Многократное употребление различных элементов древесного происхождения должны были, по-видимому, еще и еще раз подчеркивать сакральность описываемых ситуаций.

Вертикальное обозначало все священное и божественное. Заместителем образа Мирового Древа могли быть вертикально установленные *столбы*. М.М. Маковский пишет: «Столб как предмет, напоминающий Мировое Древо (то есть имеющий вертикальную позицию в пространстве), считался высшим выражением сакральности» (Маковский, 1996, с.93). М.М. Маковский указывает на то, что «Божественный Разум символизировался шестом, которому поклонялись язычники; он олицетворял божественный порядок, гармонию и целостность ... Божественный Разум символизировал Божество не только как единство космогонического начала и конца, но и как единство жизни и смерти» (там же, с.177). В пределах христианизированного Севера исследователи отмечают сохраняющиеся до настоящего времени языческие капища с вертикально стоящими столбами (см. работы Т.А. Бернштам, Н.М. Теребихина, исследования, выполненные в рамках программы «Культурный ландшафт Русского Севера», ведущейся специалистами МГУ им. М.В. Ломоносова). Это архетипическое представление существовало и в христианской традиции.

К числу вертикалей относилась и *лестница*, которая символизировала связь между различными вертикальными (священными) уровнями Мироздания: весь Космос мыслился как путь восхождения к Духу. Олицетворением Космоса и одновременно «лестницы в небо» была Змея (Маковский, 1996, с.179). По древним представлениям, сон «олицетворял один из видов восхождения, и это излюбленная ремарка автора агиографического произведения – видение праведнику во сне, символизируемом образом «лестницы в небо» (высшее духовное сублимирование, слияние с космическими силами). Восхождение на небеса неизменно связано с Мировым Древом, которое являлось одновременно и «лестницей в небо» (там же, с.118). «Лестница в небо», «Лестница Иакова» – образ, упрочившийся в христианстве. Ш.М. Шукуров отметил, что образ прото-храма назван Иаковом «вратами небесными», он «объединяет образ знаменитой “лестницы Иакова”, явившейся ему во сне, и скрепившей землю и небо» и это придает образу будущего храма онтологическое качество – символ входа в вышние чертоги (Шукуров, 1993, с.155). Это один из примеров заимствования и освоения в христианстве значений, бытовавших в язычестве.

Образ «лестницы в небо» присутствует в «Соловецком патерике», в котором сообщается о Маркеле, впоследствии Соловецком игумене и архиепископе вологодском, что он, находясь в 1636 году на послушании вне монастыря, «увидел во сне, будто стоит в Преображенском соборе обители не у западной стены, а пред царскими вратами *лестница*, достигающая большой главы» (Соловецкий патерик, 1994, с.83). Кстати, это видение соотносилось с вручением ему в будущем игуменского *посоха*.

Вещи, изготовленные из дерева, также имели особую значимость (рис. 61). Знаковыми можно считать и сведения о том, что старец неизменно ходил, опираясь на палку, «с мотыгой или топором в руках». Описание деталей жизни старца Наума вклю-



Рис. 61. Преподобный Сергей Радонежский рубит ветви дерева (по: Никон, 1904, с.71)

чает перечисление вещей из дерева: «постелью ему служила простая доска в полторы четверти шириною, а изголовьем – полено» (там же, с.160).

Явившаяся преп. Елеазару Анзерскому в видении Пресвятая Богородица перед тем, как сделаться невидимою, подала ему *трость и четки*, т.е. сакральные предметы, изготовленные из дерева (там же, с.88).

В «Соловецком патерике» несколько раз в различных ситуациях упоминается *жезл* или *посох*. Так, преподобный Иисус Анзерский избавил посохом от недуга одного из членов скитской братии, боримого блудною страстью (там же, с.128). Другой праведник, явившийся в видении терпящим бедствие в море, указал им путь своим посохом (там же, с.84).

Жезлом традиционно обозначалась власть – и духовная, и светская. При назначении Филиппа (Колычева) игуменом архиепископ новгородский Феодосий, «усмотрев в нем светлый и обширный ум и великую духовную опытность, рукоположил его в пресвитера и вручил ему игуменский *жезл*» (там же, с.48). По возвращении в Соловецкий монастырь Филипп, увидев, что силы престарелого Алексия восстанавливаются, упросил Алексия вторично принять *жезл правления*, а сам удалился в свою любимую пустынь на полтора года, до смерти старца (там же, с.49). Смысл образа жезла может быть и иносказательным. Преп. Филипп был правою



Государь Алексей Михайлович и Патриарх Никон

рукою игумена Алексия, «*жезлом старости* его: с нежною любовию покорного сына он покоил старца в болезнях, утешал в скорбях» (там же, с.48).

Использование образа жезла в качестве атрибута власти позволяет отразить трагизм ситуации столкновения двух типов властителей: «Приняв из рук самого царя архипастырский *посох*, новопоставленный митрополит в своей речи просил Государя быть милостивым и кротким» (там же, с.56) (рис. 62). В свою очередь, царь Иоанн Грозный, возмущенный непокорностью св. митрополита Филиппа, «шептал угрозы, стучал *жезлом* о плиты помоста и, грозя рукою, произнес: “Филипп, смеешь ты противиться нашей державе! Посмотрим, велика ли твоя крепость”» (там же, с.60).

В рамках антропоморфной модели Вселенной человеческое тело также отождествляется с Мировым Древом. Распятие Христа осуществлено на деревянном кресте. Этот образ воспроизводится монашествующими. О схимнике Никодиме сообщается, что «кроме поклонов, для утруждения своего тела, он подолгу стоял на молитве с простертыми руками, в образе креста Иисусова, и сему подвигу наставлял своего сподвижника, жившего в другой пустыни» (там же, с.193). Это глубоко архетипический образ: такую позу фиксируют некоторые наскальные изображения.

По замечанию Г. Бидерманна, в христианстве «Древом Жизни» считалась прежде всего Мария, благословенная Святым Духом, который в качестве плода подарил Миру Спасителя. Этот автор полагает, что «старые деревенские святыни и места паломничества передают нашему времени традицию “священных деревьев”, в которую облачена символика, связанная с Марией: “Мария в трех дубах”, “Мария в зелени”, “Мария в липах”» и т.д. Эта трактовка может служить дополнительным объяснением популярности у славян – лесных жителей, а затем и у поморов, носителей славянской культурной традиции, оказавшихся в иных природных условиях, образа Пресвятой Богородицы. Думается, следует обратить внимание на один из отрывков из «Соловецкого патерика», в котором человек трактуется как транслятор сакральных смыслов: «О. Герман, вспомнив о чудесном прогнании мирян с острова еще при Савватии, и о пророчестве, что здесь будут жить иноки, сказал преподобному Зосиме: “Не ужасайся и будь внимателен; мне кажется, что *через тебя* Господь соберет множество монахов”» (там же, с.25). Эти рассуждения упрочили решимость пустынников строить на Соловецком острове монастырь. Г. Бидерманн среди прочих расшифровок понятия «дерево» приводит следующую важную версию: «В символике, связанной с деревом, и в почитании его закреплены, наконец, остатки древней первобытной религии, в которой деревья не просто дают древесину, но являются одушевленными существами, в которых обитали эльфоподобные нимфы, к которым у человека было чувственное отношение. На это указывают также деревья с прикрепленными к их стволу иконами (“лесные молитвы” в Австрии), а также рождественская елка, которая почти во всем мире воспринимается как утешительный символ оживления (появления зелени) и обновления» (Бидерманн, 1996, с.69).

Этот мотив присутствует и в древнерусских житиях святых. Из жизнеописания преподобного Ферапонта Боровского известно, по преданию, что «икона, которой преподобный Сергей благословил Ферапонта, трижды исчезала и обреталась в одном и том же месте – в лесной чаще на сосне». Это событие было расценено как указание на избрание Пресвятой Богородицей этого места для обители (Никон, 1991, с.233). Преподобный Серафим Саровский в лесу поместил на *столбике* икону и приходил к ней молиться. Вариации этого южета присутствуют в «Соловецком патерике». Однажды утомленные сотрудники, наблюдавшие за Елисеем, не обнаружили его на месте, а в результате поисков «нашли его идущим к ним навстречу из лесу и без схимы... схима была найдена заброшенною на *дерево*» (Соловецкий патерик, 1994, с.38).



Рис. 63. Крест – типичный атрибут ландшафта Поморья (фото Н.В. Бицадзе)

Крест. Упоминаниями этого столь важного христианского символа наполнены тексты северорусской агиографии. Так, первым делом пустынника Елеазара было водрузить деревянный, сделанный им самим *крест*, близ которого он и устроил свою убогую хижину (там же, с.87). Оставшийся в одиночестве зимовать, преп. Зосима – «мужественный воин Христов ограждался *крестом* и молитвою, как неодолимым оружием, и усилия вражие оставались тщетными» (там же, с.26) (рис. 63).

Петр Первый, застигнутый бурей на пути из Соловецкой обители в Архангельск, за три дня пребывания в Пертоминском монастыре, в Унской губе Белого моря, «своими руками устроил огромный крест, с надписью на русском и голландском языках: “сей крест поставил капитан Петр в лето 1694”» (там же, с.73). Крест, сооруженный царем, имел, как минимум, двойную, усиленную наслоениями смыслов, сакральность. Впоследствии его перенесли в Архангельск как святыню особого рода.

Крест – образ, сопутствующий всей жизни христианина и фиксирующий ее значимые переломные моменты: «Над каждой могилой водружается большой деревянный *крест* в ознаменование того, что почивший, от рождения и до кончины нес *крест свой*, был истинным последователем *Божественного Крестоносца* и пришел от жизни земной в жизнь нескончаемую в уповании на *крестные заслуги* своего Искупителя и Спасителя» (там же, с.15).

Исследователями отмечается, что «на русской почве артефакты христианской культуры, и, пожалуй, в первую очередь, монументальные кресты, став семиотическими заместителями

тотемных деревьев и камней, в той или иной форме стали выполнять их функции» (Святославский, Трошин, 2000, с.1).

На Севере бытовала традиция наносить на поверхности креста пространственные надписи, сообщающие информацию, важную с точки зрения фиксирующего ее персонажа. Так, в «Соловецком патерике» сделана запись о том, что «Паисий все услышанное от Иисуса (Анзерского) *вырезал на кресте*, сделанном руками строителя» (основателя скита на острове Анзер. — Э.Б.) (Соловецкий патерик, 1994, с.121). Игумен Филипп, заботами которого значительно преобразован был облик Большого Соловецкого острова, на входе в залив, получивший название «бухта Благополучия», «сделал большие насыпи и на них поставил *высокие кресты* для указания входа в залив» (там же, с.49). Кроме утилитарного назначения — функции навигационного знака — кресты выполняли важную функцию защиты, охраны на границе с опасной зоной морской стихии. Насыпи до сих пор присутствуют в панораме Соловецкого монастыря, отрывающейся при подходе к нему с моря.

Растения в язычестве считались тотемами. *Трава* являлась объектом религиозного почитания, вместилищем души и огня, символом божественного разума (Маковский, 1996, с.155). В «Соловецком патерике» этот символ употреблен в разных ситуациях. Так, об одном из отшельников сообщается, что он питается указанной ему в видении *травой* тридцать восемь лет (Соловецкий патерик, 1994, с.79). Пустынник Андрей ел *траву* и пил воду из озера — оба символа имеют сакральную смысловую окраску. Пищей еще одного из отшельников являлся *белый мох*, стертый с брусничкой (там же, с.79). Мотивация такого аскетического питания также указывается в одном из житий: «Вспомни, как в прежнее время преподобные мужи и жены обитали в горах, вертепах и пропастях земных» (там же, с.79).

М.М. Маковский полагает, что в древности пища считалась жертвоприношением, ее съедание представлялось слиянием с божеством (Маковский, 1996, с.98). Жертвы приносились в храм, где обычно съедались, что составляло сакральную трапезу (рис. 64). Совместные трапезы, участниками которых могли стать члены братства, семьи, в христианстве воспроизводили ранее принятые христианские евхаристические трапезы.

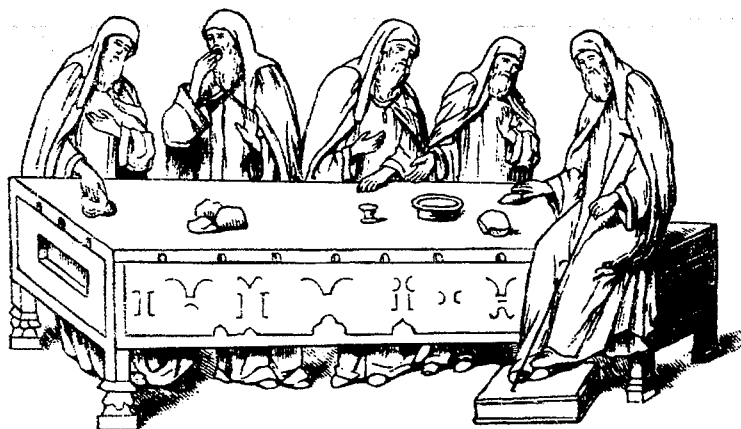


Рис. 64. Трапеза в монастыре (по: Никон, 1904, с.102)

«Прошу тебя, отец, говорил преп. Савватий, отъими грехи, которые исповедую тебе, властную, данную тебе от Бога, и сподоби меня причащения св. Таин – давно я уже желаю усладить свою душу этою Божественною *пищей*» (Соловецкий патерик, 1994, с.21).

В монастырском быту приготовление пищи – элемент сакрализованного ритуала: «По пропетии тропаря на “Бог Господь” заведующий поварскою и кухонною службами, сделав, по обычаю, поклонение пред местными иконами, принимает от настоятеля благословение на приготовление пищи, а потом, с огнем от лампы от храмового образа, отходит на кухню для возжжения очагов, на которых готовится *пища*» (там же, с.8).

Иеромонах Иисус написал свой устав для скитской жизни, которым, в частности, запрещалось употребление в пищу коровьего масла, молока и рыбы, особенно же вина. «Общая трапеза должна была состоять из огородных овощей, с употреблением в меру постного масла» (там же, с.126). Однако особенности климата оказывали влияние на состав пищевого рациона. Так, в житии Германа сообщается, что, отправляясь с Савватием на Соловки, они захватили с собой пищу и орудия для земледелия (там же, с.135), в житии же Зосимы упомянуты в составе поклажи, взятой им вместе с Германом в лодку перед отправлением к Соловецкому архипелагу, пропитание и мережи – орудия для лова рыбы (там же, с.26). В «Соловецком патерике» приводится рацион монашествующих, из которого следует, что в пищу шли в основном растительные и рыбные продукты (там же, с.9-10). Это явное свидетельство адаптации к местной специфике природных условий и образа жизни поморов.

Плоды земные были олицетворением плодов райского сада. Преподобный Сергей, по свидетельству агиографа, сам «трудился на огороде, копая заступом землю под овощи» (Никон, 1991, с.117) (рис. 65). Ученики Сергея Радонежского до перевода монастыря на общежительный устав возделывали свои собственные небольшие огороды (там же, с.72). В Соловецком монастыре игумен Филипп занимался различными видами работ: «рубил дрова, *копал землю*



Рис. 65. Преподобный Сергей Радонежский копает огород (по: Никон, 1904, с.118)



Рис. 66. Преподобный Сергей Радонежский в хлебе (по: Никон, 1904, с.88)

на огороде, таскал камни, поднимал тяжести при рыбной ловле» (Соловецкий патерик, 1994, с.46). Старец Наум возделывал 5 огородов (там же, с.159, 161).

Хлеб для помора представлял особую ценность, это понятие многократно упоминается на страницах «Соловецкого патерика». С ним связывалась как рутинная деятельность монашеского – например, обмен на хлеб изделий своего ручного труда у Елеазара Анзерского (там же, с.88), – так и символическое служение Богу через изготовление хлеба по долгу монашеской службы, как у Филиппа, проходившего *послушание в хлебной* (там же, с.47) (рис. 66).

Но главную сакральную ценность представлял собой хлеб освященный – *просфора*. Так, к жаловавшемуся на нападение бесов пустынною приходили «два святолепных мужа, имея *просфору* в руках. Они говорили: “Встань, брат, и осенив себя крестным знамением, сотвори молитву Иисусову; не бойся козней вражеских, мужайся и крепись – и Бог поможет тебе: вкуси от этой *просфоры*, мы будем тебя посещать”. Лишь только вкушал я *просфору*, тотчас чувствовал себя здоровым и радостным» (там же, 79).

Изделия из зерна (в том числе и хлеб) издавна проедазначалась Божеству в ритуале жертвоприношения (Маковский, 1996, с.80). «Поскольку хлеб символизировал Вселенную как божественное творение, он одновременно олицетворял диадку космогонического начала и конца, являлся символом космогонического порядка гармонии» (там же, с.68). «Хлеб, по своей форме напоминавший кол, шест служил предметом поклонения, считался вместилищем души ...выступал в качестве оберега, был символом гармонии, порядка, благоденствия» (там же, с.81). В монастырях для ритуала трапезы возводились особые помещения, а также разнообразные сопутствующие сооружения: мельницы, сушила, амбары, хлебопекарни. Д.С. Лихачев указывал на то, что в «Повести временных лет» под 1037 годом использованы символы хлеба как духовной пищи, хлебопашества как проводни.

Выращивание зерновых культур в целом рассматривалось, как и прочий земледельческий труд, в качестве пути к духовному просветлению. О глубокой укорененности в сознании населения Соловецкого монастыря стереотипов мышления земледельца свидетельствует следующий эпизод. Купчиха, пришедшая к старцу Науму для благословения и назидания, поклонилась ему до земли. «Богу должно кланяться, а не корельцу», сказал ей старец, и, отложив из висевшего над дверми кельи снопа *три ячменных колоса с зерном*, подал ей, говоря: «Вот тебе благословение». Через два десятилетия купчиха поступила в Шенкурский монастырь, «где от возделывания земли пропитывала духовных дочерей» (Соловецкий патерик, 1994, с.166-167).

Цветок – распространенный символ, используемый в агиографии, почти совсем не упоминается в «Соловецком патерике». В мифопоэтической традиции цветок символизировал душу и выступал в качестве тотема – вместилища души (Маковский, 1996, с.155). Д.С. Лихачев, отмечая пронизанность мира Средневековья сложной символикой, связывавшей все в единую априорную систему, прослеживал некоторые черты различия между западноевропейским и византийско-православным представлением. В частности, он указал на то, что Максим Грек оспаривал применение к Богородице католического символа – розы, так как у «родона (розы) – шипы, символизирующие особый грех». Он настаивал на ином символе – «крине» – лилии, имеющей три (три – сакральное число. – Э.Б.) лепестка и белую цветом (Лихачев, 1979, с.163).

«Фаунистические» понятия. В языческой мифологии, равно как и в христианстве, большая группа символов связана с образами животного мира. «Животные, символизировавшие Божество (то есть единство начала и конца Вселенной), нередко уподоблялись Бездне. Животные уподоблялись также первоэлементам Вселенной – огню и воде» (Маковский, 1996, с.108).

По замечанию Д.С. Лихачева, символика животных широко употреблялась, но «священная история животных имела мало реальных наблюдений, направляла человеческую мысль в мир абстракций, на поиск «вечных» истин» (Лихачев, 1979, с.162). Олень устремлялся к источнику не столько для того, чтобы уйти от охотника, но чтобы подать пример любви к Богу, Лев замечает след хвостом не только, чтобы уйти от охотника, но чтобы указать человеку на тайну воплощения (там же, с.162)

Епископ Николай Охридский в своем труде о символах отмечает: «Дикие звери вообще означают большие страсти. Как дикие звери разрывают тела, так страсти терзают душу. Создатель дал Адаму власть над всеми зверями как символами страстей. Те святые люди, которые через Нового Адама, Христа, получили власть над страстями – имели через это власть и над дикими зверями» (Охридский Николай, б/г., с.14).

Досифей из Китаевской пустыни в Киеве наущал своего ученика – в будущем соловецкого пустынника Феофана: «блюдись от лютого зверя», рекомендуя ему отправляться на Север, на Соловки (Соловецкий патерик, с.139).

Медведь – образ, характерный и для среднерусской, и для северорусской агиографии. М.М. Маковский отмечает, что «медведь, согласно древним преданиям, считался создателем мироздания и родоначальником человечества. В греческой традиции медведь являлся культовым животным. Особенно живучими оказались представления о медведе как духе растительности (Ржаной медведь, Соломенный медведь, Овсяный медведь)» (Маковский, 1996, с.63).

Кормление медведя из рук – факт, описанный и в житии Сергия Радонежского, и других русских святых. В жизнеописании преподобного Сергия Радонежского сообщается, что рядом с ним стоял *медведь*, ожидая кормления (Никон, 1991, с.226) (рис. 67). В «Соловецком патерике» медведь включен в ткань повествования одного из житий: «Запретив разглашать об этом, Иоанн велел затворить вместе с узником (игуменом Филиппом. – Э.Б.) изморенного голодом медведя; утром сам пришел и увидел, что святой невредимо стоит на молитве, а зверь спокойно лежит в углу» (Соловецкий патерик, 1994, с.63).



Рис. 67. Преподобный Сергий Радонежский кормит медведя (по: Никон, 1904, с.61)

В житии о. Серафима Саровского появлению зверя в сцене кормления медведя из рук сопутствует развернутый комментарий, адресованный о. Серафимом испуганной старице – свидетельнице этого момента в жизни святого: «А помнишь ли, матушка, – ... у преподобного

Герасима на Иордане служил лев, а убогому Серафиму медведь служит. Вот и нам звери служат» (Житие святого Серафима, 1903, с.39). Особенно показательна для понимания механизмов выстраивания образа сакрального пространства еще одна фраза, сказанная пораженной увиденным старицей, сожалеющей, что ей никто не поверит, не увидев подобное собственными глазами. В ответ на это замечание о. Серафим подчеркнул, что никто кроме нее медведя бы и не увидел (там же, с.39).

Собака в языческие времена отождествлялась с загробным миром. Она охраняет врата Преисподней (Маковский, 1996, с.109), является символом огня и воды (там же, с.111).

В «Соловецком патерике» присутствует сюжет с образом собаки. Оброненные просфоры, которыми Преподобный по окончании богослужения благословил купцов, бывших тогда в Соловецкой обители, загорелись пламенем, когда подбежавший пес старался схватить атрибуты ритуальной процедуры (Соловецкий патерик, 1994, с.28).

Лошадь также считалась в древности принадлежностью нижнего мира, Преисподней (Маковский, с.125). Этот образ редок на страницах «Соловецкого патерика».

Агнец (овца) – образ, неоднократно упомянутый в «Соловецком патерике». Об оклеветанном митрополите Филиппе сообщается что праведник «стоял среди своих обвинителей, как *агнец* среди волков» (там же, с.63). Это в чистом виде метафора – на архипелаге не водятся хищные звери.

Параллели с образом Иисуса Христа – *пастыря* – определяли практику использования образа *агнца*. Например, Феодор (будущий игумен Филипп) на пути к Соловецкому монастырю зарабатывал себе на пропитание, подвизаясь в роли пастуха овец (там же, с.46).

Более активно используются образы змей и рыбы как отражение реалий жизни на Севере.

Змея – земноводное, «голое» животное, способное сбрасывать кожу, в язычестве наделялось святостью, служило символом Вселенной. «Космогонический предел во вселенском пространстве иногда отождествляется с образами мирового змея, который, в соответствии с древними представлениями, окружал кольцом землю, и его изгибы указывали на границы пространства» (Маковский, 1996, с.125).

В «Соловецком патерике» сюжет со змеем изложен в двух снах трудника Соловецкого монастыря Иоанна Емельянова, случившихся в 1642 году: «*змея* приполз к нему из дверей и укусил в руку», во втором сне явившиеся два старца (один из которых – Иринарх) кропили распухшую руку. Здесь наслаиваются символы сна, змеи, двери, сакральное число – два, жидкость, которой для исцеления кропили руку пострадавшего; совокупность символов определяла характеристики сакрального пространства, в котором находился описываемый персонаж.

В житии Сергия Радонежского образ змеи имеет иную смысловую окраску: в период искушения дьяволом «вся келия пред взорами преподобного наполнилась *отвратительными змеями*, так что не видно было и пола» (Никон, 1991, с.59).

Образ змеи закрепился и в фольклоре Русского Севера: «Сам факт широкого распространения на Севере скульптурной композиции «Чудо Георгия о змие» говорит о том, что этот сюжет был близок народным представлениям и отвечал народным вкусам. Сказания «О Егории Храбром и змие» были хорошо известны на Севере и воспринимались нередко как реальная действительность (рис. 68). В текстах, записанных в Беломорье и Каргопольском крае, встречаются указания на Змеиную гору, получившую свое название якобы оттого, что именно здесь Егорий Храбрый расправился со змеем (Новиков, 1971, с.214).

Рыба – житель воды, в язычестве была предметом обожествления: она служила символом благодати сверхъестественной силы (и вместе с тем сексуальной) (Маковский, 1996, с.137). Рыба, как и вода, где она обитает, считалась очищающим началом, она символизировала мир,



Рис. 68. Чудо Георгия о Змие. Икона XVI в. ГТГ

покой. Значение «рыба» соотносится со значением «нить» (символ связи нижнего, среднего и верхнего миров) (там же, 138).

В «Соловецком патерике» образ рыбы часто употребляется в качестве атрибута, сопутствующего борьбе с искушением: «Случалось, что ему приходило на мысль вкусить *рыбы*; он приготавливал ее, ставил пред собою и, не дотрагиваясь, укорял себя в невоздержании. Нетронутая пища, оставаясь в келье, разлагалась, — тогда подвижник говорил себе: «ешь теперь, если хочешь» (Соловецкий патерик, 1994, с.88). По-видимому, в представлении поморов запрещение употреблять основной продукт питания было убедительной формой проявления стойкости в отношении к элементам бытовой жизни. Но в том же «Соловецком патерике» в житии патриарха Никона, например, указывается, что патриарх, в придачу к направлявшимся Анзерскому скиту царским щедрым дарам, от себя добавлял вместе с прочими ценностями (серебра 7 фунтов, восемьдесят с половиной золотников весом и 250 рублей деньгами) одиннадцать *осетров* для *братии* и *белугу* для Елеазара, прося молитв соборных и келейных (там же, с.96). Разведение рыбы в монастырских прудах — распространенная практика. Как указыва-

лось выше (раздел «вода»), монашествующие на Соловецком архипелаге выбирали место для поселения на берегу рыбных озер. Название «Рыбное озеро» закреплено и в местной топонимии.

Птица в древности считалась вместилищем души, а душа являлась символом бессмертия (Маковский, 1996, с.157). Образ птицы один из наиболее часто упоминаемых в агиографии.

В житии Сергия Радонежского приводится восклицание преподобного: «Птица – душа моя» (Никон, 1991, с.48). Сюжетно важным является эпизод, когда над его кельей появилась «стая прекрасных, никогда дотол не виданных птиц, которые летали не только по всему монастырю, но и вокруг ограды его. При этом неведомый голос говорил ему: “Посмотри кругом – видишь, какое множество иноков собрано тобою под твое руководство во имя живоначальные Троицы”» (там же, с.124).

О Павле Обнорском в житии повествуется так: «стаи *птиц* вились около Павла, иные из них сидели на голове и на плечах его, и он кормил их из рук» (там же, с.124).

Голубь символизировал в древности «нижний мир», преисподнюю, смерть, а у некоторых народов образ голубя имел положительную символику, считаясь посланником божества, символом очищения (Маковский, 1996, с.115). Этот оттенок символа воспринят христианством и используется и в иконографии, и в агиографии.

Во время одной из молитв перед образом Христа Спасителя преп. Елеазар почувствовал, что как бы *голубь* прикоснулся к его лицу, сказав: «Богу принесу слезы твоя» (Соловецкий патерик, 1994, с.97).

Голубь появляется и в другой ситуации. После кончины брата другой инок, Тихон, взял себе две принадлежавшие умершему книги. Указание на отклонение от нормы поведения происходило в церкви, в присутствии всего лишь четырех человек братии. Иноки вдруг заметили над головами «некую силу Божию в виде голубки, но у Тихона этого не было. Много дивился я, не понимая тайны. Но вскоре провинившийся подошел ко мне и, с умилением каясь в проступке, испросил себе прощение» (там же, с.97). Это один из эпизодов, записанных преп. Елеазаром на память другим инокам.

Петух – упоминается однажды в «Соловецком патерике» в житии старца Наума. Присутствие этой птицы призвано вызвать ассоциации с событиями жизни Петра Апостола: «как он *гласом петла* пробудился к плачу о своем грехе» (там же, с.162).

Ворон. Его образ упоминается в «Соловецком патерике» как один из типичных элементов приморского пейзажа: «Соседние поселяне, ...плывя на рыбную ловлю по Унской губе и приблизившись к месту, где лежали тела Преподобных (Вассиана и Ионы. – Э.Б.), увидели множество *воронов*, носящихся в воздухе над ними и как бы отгоняемых невидимою силою. Тела были нетленны и невредимы» (там же, с.71).

Насекомые в древности уподоблялись творящей божественной деснице и Бездне, считались вместилищем души (бабочка-душа), тотемами, были предметом почитания, в качестве божества уподоблялись Звуку (Маковский, 1996, с.84). Одним из адаптационных к северным жизненным реалиям признаков можно считать отсутствие в «Соловецком патерике» упоминаний об образе *насекомого*, используемом, однако, в агиографии, соотносящейся с более южными районами. М.М. Маковский об этом архетипическом образе пишет так: «Божество нередко олицетворялось насекомым (“летающий дух”), как аналог движения руки, которая могла быть символом Божества» (там же, с.159).

Пчела отождествлялась во времена язычества со Словом, Божеством (там же, с.168). Разведение пчел в создаваемых Серафимом Саровским пчельниках у его пустыней, по-видимому, имело для святого не столько утилитарное, сколько более существенное сакральное значение.

В древних верованиях *мед* олицетворял Вселенную, которая располагалась в середине Мироздания, мед являлся символом мудрости (там же, с.168). Пчела и мед не упоминаются в «Соловецком патерике», хотя добыча меда и торговля им на русском Севере велась.

Существует еще целый ряд представителей мира животных, не упоминаемых в «Соловецком патерике». Так, епископ Николай (Охридский) в своем труде о сакральных символах напоминает, что «человек, лев, вол и орел – четыре символических образа, которых видели пророк Иезекииль и евангелист Иоанн в видениях, как стоят они под престолом Всевышнего. Человек означает чистоту, вол означает правду» (Охридский Николай, б/г., с.14). Образы эти были распространены в северной иконографии, как хорошо известные, но они не часты в северорусской агиографии. Не встречаются и образы *зайца и лисы*.

В формировании образа ландшафта используются отвлеченные, обобщающие понятия, такие, как *нумерология* и *ценность*.

Число. Численные соотношения в древности считались символами вечных и вневременных отношений. В агиографии прослеживается целая гамма чисел, используемых в повествовании для выстраивания образа сакрального ландшафта.

М.М. Маковский указывает на древние корни символики чисел. Число было воплощением космогонической диады «начало–конец». Оно считалось символом божественного Разума, порядка и гармонии во Вселенной. «Согласно верованиям язычников, исчисление равносильно сложению всех частей тела воедино, что в свете антропоморфической модели Вселенной означало установление гармонии, порядка в отличие от Хаоса» (Маковский, 1996, с.167).

Единица считалась в древности воплощением Божества, неба, она соотносилась с образом вертикально стоящего человека, символизирующего Вселенную в антропоморфной модели Мироздания (там же, с.125). Это число довольно редко используется в «Соловецком патерике», причем в качестве меры пространственных и временных отрезков.

В житии Феодорита указано, что он *один* год пробыл у своего старца (Соловецкий патерик, 1994, с.41). О старце Науме сообщается, что «за *год* до смерти особенно усилились его попечения о сохранении монастыря от какой-то великой опасности» (там же, с.167).

О нем же сообщается, что он «возделывал, наряду с ближними, дальние огороды, находящиеся на расстоянии *версты* от монастыря» (там же, с.159). В *версте* же от берега поселились пустыnnики Савватий и Герман (там же, с.35).

Два – очень распространенное число в агиографии (два ангела являются в видениях пустыnnикам, расстояния между сакральными объектами измеряются длиной в две версты или около двух верст и т.д.). М.М. Маковский отмечает, что «в древности женщина считалась олицетворением Земли и символизировалась числом два» (Маковский, 1996, с.109). Возможно, отголоском этого архетипического представления является особое почитание на Севере образа Пресвятой Богоматери.

В описании событий жизни монашествующего и монастырей число *два* вплетено весьма обильно.

Пустыnnику Зосиме, у которого во время зимовки на Соловецком острове закончились припасы, пищу принесли *два* ангела (Соловецкий патерик, 1994, с.26). Подвижник Адриан жил в *двух* верстах от кельи, выстроенной игуменом Иринархом (там же, с.77).

Старцу Троицкого Сергиева монастыря, задержанному в пути сильным ветром, явились во сне *два* мужа, назвавшиеся Вассианом и Ионою (там же, с.71).

После *двухдневного* плавания готовившийся к смерти земной преп. Савватий вышел на сушу и направился к часовне на реке Выге, где в то время находился игумен Нафанаил (там же, с.21).

В результате миссионерской деятельности Феодорита из Прилуцкого монастыря было крещено *две тысячи* лопарей. Удалившись в Новгородскую область, он около *двух лет* был игуменом одного монастыря (там же, с.43). Удалившись на покой, он *два* раза посещал просвещенных им лопарей (там же, с.43).

Примеры перекодирования сакральных точек пространства можно усмотреть в решении иеромонаха Иисуса соорудить *две* каменные церкви, «одну на самой Голгофе – Распятия Господня, другую под горою, на самом месте явления Пресвятой Богородицы, в честь Успения Ея» (там же, с.122).

«В четыре часа пополудни совершаются одна за другою *две* ранние вечерни» (там же, с.10).

Когда пустынники решили устроить над мощами преподобных Вассиана и Ионы храм и стали рубить деревья, неожиданно занесло к ним *две* ладьи с людьми, плывшими по обету в Соловецкий монастырь (там же, с.72).

Этот ряд примеров может быть значительно умножен.

Три – в древности это число являлось символом гармонии, порядка, счастья и благоденствия (Маковский, 1996, с.108). Автор жития Сергия Радонежского включает рассуждения о нем в повествование: «Троичное число предпочитается всякому другому числу, потому что везде и всегда сие число является источником и началом всего доброго и спасительного» (Никон, 1991, с.5). И далее он подчеркивает: «Пресвятому имени живоначальные Троицы была посвящена первая построенная преподобным Сергием церковь монастыря» (там же, с.41). Поэтому неудивительно, что число «три» в разных контекстах столь часто встречается в житийной литературе. Приведем лишь несколько характерных примеров.

С принятием в 1616 году схимы от встретившегося ему в пустыне соловецкого иеромонаха Фирса, преп. Елеазар Анзерский «перешел ... к морской губе, называемой ныне Троицкой (производной от числа *три*. – Э.Б.) (Соловецкий патерик, 1994, с.88).

«Утреннее богослужение обыкновенно начинается в *три* часа, а в праздники в два и в час пополудни» (там же, с.7).

Митрополит Филипп, поняв, с какой целью пришел к нему Малюта Скуратов, произнес последнюю на земле молитву, обращенную к *Трисолнечному* Божеству (там же, с.65). Семантика составляющих молитвенную фразу символов подчинена самому значимому из них, связанному не только с числом «три», но и с понятиями «солнце/свет» и «Божество».

Явившаяся преп. Елеазару Анзерскому Пресвятая Богородица была отмечена сиянием небесной славы, «неся *три* светлые звезды – одну на главе и две на раменах» (там же, с.98).

В 1764 году, в Анзерском ските, приписанном Соловецкому монастырю, были назначены строитель и двенадцать монашествующих, которые каждодневно исполняли особенное монашеское правило: «по вечерни *три* канона – Иисусу Сладчайшему, Божией Матери, Ангелу Хранителю наряду с другими обязательными текстами» (там же, с.108).

В «Соловецком патерике» многократно встречается число «три» в связи с самыми различными событиями, случавшимися в жизни святых подвижников. Это – и *три* года страданий и искушений, и *три* месяца болезней, и *трехдневные* посты, и *трехкратные* молитвы, и т.п.

Не менее часто встречаются числа, производные от числа «три», что позволяет получить вариации сакральной нумерологии. Так, вокруг иеромонаха Иова «в короткое время собралось до *тридцати* человек» (там же, с.119). Подвижник Досифей проживал в затворе *третье*

десятилетие, никуда не выходя из своей кельи (там же, с.137). Иеромонах Иероним тоже ни с кем не разговаривал в течение *тридцати* лет (там же, с.191).

Среди перечисленных преп. Елеазаром Анзерским правил иноческой жизни подчеркнуто, что «неумеющим грамоте правило полагается на каждый день: *три тысячи* молитв Иисусовых, *триста* Богородице и *триста* поклонов» (там же, с.104).

В Соловецком монастыре постоянно бывало не менее 300 годовых богомольцев, которых размещали в *трех* зданиях (там же, с.5).

«Изображая Георгия с колчаном, наполненным стрелами (что довольно редко встречается в иконах), мастер, быть может, вспоминал образ, воспетый в северных заговорах: “Сходит Егорий по золотой лестнице, сносит *триста* стрел златоперых, *триста* луков и *триста* тетив златополосных”» (Соломина, 1989, с.231, ссылка на: Фамицын, 1884, с.306).

Четыре, по представлениям древних, – символ космических стихий, созидательных сил во Вселенной: «Огня, Земли, Воздуха, Воды ... Четверка символизирует кроме того крест – олицетворение пересечения неба и земли, единства верхнего и нижнего миров» (Маковский, 1996, с.172).

Ш.М. Шукуров отмечает, что в храмовой традиции христиан плодотворно используется число «четыре»: четыре престола, четыре жертвенника, четыре Евангелия, символика четырехконечного креста-распятия (Шукуров, 1993, с.158). Производным от квадрата является образ кубического сооружения. Этот образ был образцом, воспроизводимым в культовых, жилых, хозяйственных постройках христиан. Его формула содержалась в священных текстах: «В эсхатологическом видении Иоанна Богослова образ будущего Храма (Небесный Иерусалим) предстает в своей кубической, а следовательно, совершенной форме: “город расположен четвероугольником, и длина его такая же, как и ширина. И измерил он город тростью на 12 тысяч стадий; длина и широта и высота его равны (Откр. 21:16). Образ совершенной формы куба развивается в христологической традиции в устойчивый иконографический мотив Храма”» (там же, с.157). Постройка кубической формы воспринималась христианами как архитектурный образ микрокосма. Ш.М. Шукуров указывает на то, что в Коране квадрат и куб лежат в основе главного храмового сооружения и как бы связываются с личностью Ибрахима (Авраама). Там же указывается, что «божественное знамение, ниспосланное Ибрахиму в форме квадрата, и число четыре, являющееся свидетельством веры, – форма и число, знаменующие иносказательность и убежденность в эсхатологическом воскрешении» (там же, с.158).

Кубическая форма храма – типичный образ культовой постройки, выполненной из дерева или камня (или кирпича). Ш.М. Шукуров подчеркивает, что «октагон – первая кубическая фигура в символической классификации, одновременно октагон является динамическим образом, устремленным к кругу, в архитектурной практике христианства и ислама. Октагон используется при сооружении поминальных зданий, мавзолеев и мазаров. Нельзя также забывать о классическом соответствии трех символических зон культовых архитектурных построек, формирующих их вертикальную структуру: квадрат четверика, октагон барабана и сфера купола» (там же, с.159).

Число «четыре» широко используется для определения различного рода мерностей сакрального пространства. Например, подчеркивается, что Анзерский остров отделен от Соловецкого на севере проливом в *четыре* версты (Соловецкий патерик, 1994, с.87).

Размеряется и сакрализованное время: приплывший в Унскую губу старец Троицкого Сергиева монастыря Мамант был задержан там *четыре* дня сильным противным ветром (там же, с.71). В Анзерском ските «в течение *четырех* лет Никон созревал для будущих великих дел» (там же, с.17).

Через *четыре* года после изгнания Феодорит был вызван в Москву и «отправлен царем Иоанном Васильевичем Грозным в Царьград с вопросом к патриарху о короновании» (там же, с.43).

Феодорит, путешествуя, прожил в окружающих Кирилловскую обитель пустынях около *четырех* лет, перед тем, как его состарившийся наставник призвал его в Соловецкий монастырь (там же, с.42).

Число «четыре» может встречаться и в других контекстах. Так, «поминование почивших отец и братий и всех благодетелей обители, которых имена вписаны в синодики, ...отправляют по *четыре* старца. В прочих монастырских и скитских церквах по одному» (там же, с.9).

Сакральным смыслом наполнены и производные от числа «четыре». Одно из самых распространенных – число **сорок**. В «Соловецком патерике» для молящихся приводится напоминание об исчислении продолжительности поста: «Бог сам постился *сорок* дней, не имея греха, но сам подавал образ» (там же, с.105). Этот пост Иисуса рассматривался как образец для всех монашествующих. «Жизнь инока есть пост и молитва; но время св. *четырехдесяти*цы издавна отличалось углублением подвигов» (там же, с.105).

Совершив над кутиёю последнюю литию по усопшему брату, иноки кладут по 12 поклонов, и «этот канон должен совершать каждый инок *сорок* дней» (там же, с.105). Отшельник Дамиан «в пустынных местах острова провел *сорок* дней» (там же, с.76). Иеромонах Иероним *сорок* лет учился умной молитве (там же, с.40). Примеры упоминания в разных ситуациях числа «сорок» можно умножить.

Пять – в индоевропейской мифопоэтической традиции было символом союза (в частности брачного), символом центра, середины, гармонии и равновесия, Божественной Воли (Мажовский, 1996, с.138). Кроме того, оно символизирует четыре стороны света вместе с центром.

Число «пять» часто используется также в описаниях ритма жизни в сакральном пространстве монастыря. Например, после утрени, последовательно одна за другою, совершаются от трех до *пяти* ранних литургий (Соловецкий патерик, 1994, с.8). «Феодорит в сане архимандрита *пять* лет настоятельствова в Суздальской Спасо-Ефимиевской обители» (там же, с.43). «Через *пять* лет, при игумене Исаяи, братия решились перевезти гроб преподобного Германа в Соловецкую обитель» (там же, с.36).

С числом «пять» связывается информация об основании монастыря – центра, занимающего высокую ступень в иерархии сакрализованного пространства. Церковь, поставленная над мощами Вассиана и Ионы, «стояла неосвященною *пять* лет» (там же, с.72).

На это число ориентировались, создавая знаковые сооружения в сакрализуемом пространстве. «Поскольку прежняя церковь стала тесна для умножившейся братии, Елеазар решился построить каменный храм Знамени Пресвятой Богородицы мерою в *пять* сажен. Средств, сбереженных временем, оказывалось почти достаточно, но в крайнем случае имелась в виду благотворительность некоторых из поморских жителей» (там же, с.94).

Используются также и производные от числа «пять»: «Более *пятидесяти* лет преп. Герман прожил на острове, стараясь как можно более быть полезным для обители» (там же, с.36).

Шесть, символизируя амбивалентность и равновесие, заключает в себя союз двух треугольников (огня и воды) и тем самым означает человеческую душу. Оно также соответствует шести направлениям пространства (по два на каждое измерение) и прекращению движения (так как для Творения понадобилось *шесть* дней), отсюда оно ассоциируется с испытанием и усилием (Керлот, 1994, с.578).

Это очень распространенное в агиографии число, оно упоминается и в «Соловецком патерике», чаще всего для обозначения расстояния между сакральными объектами. Так, о старце

Иове – Иисусе Анзерском, сообщается, что он, живя на Анзерском острове «однажды восхотел (18 июня, в среду) посетить одного уважаемого им пустынника, иеродиакона Паисия, жившего от Анзерского скита *в шести верстах* при высокой горе, называемой ныне Голгофою, прославленной пребыванием на ней преподобного Елеазара» (Соловецкий патерик, 1994, с.120). Обращает на себя внимание ремарка автора жития, подчеркивающего не только числа, связанные с измерением сакрального пространства, но и мерность сакрального времени. В этом смысле число «шесть» употреблялось в разных контекстах.

Так, пустынник Климент, отыскав на берегу место, удобное для жительства, *шестой* год в безмолвии «работал Богу» (там же, с.143).

Число «шесть» вплетено в ткань богослужения. *Шесть* недель продолжается послушание инока, назначаемое после исповедания во время поста (там же, с.13). Служение в соборном храме четко расписано, в частности, «на канон по *шестой* песни предлагаются чтения из пролога» (там же, с.8).

Это число может оказаться и в пророческом видении. На обеде у Марфы Борецкой преп. Зосима, взглянув на гостей «в изумлении ...увидел ...*шесть* главнейших бояр сидящими без голов. Поняв, что означает это видение, преподобный вздохнул и прослезился» (там же, с.31). Именно эти бояре были позднее казнены.

В «Соловецком патерике» неоднократно встречаются и производные от числа «шесть». Например, в житии преп. Елисея Сумского сообщается, что четверо братьев «трудились в рыбной ловле в *шестидесяти* верстах от монастыря» (там же, с.37). Умиравшего старца Елисея иноки решили перевезти за *шестьдесят* верст в Суму, где он мог быть причащен (там же, с.39).

Чудотворения от мощей Иоанна и Лонгина совершались в течение *шестидесяти* лет (там же, с.68).

Семь – одно из самых сакральных чисел в большинстве религий мира, в том числе и в христианстве. Современные исследователи так трактуют воспринятую христианством от пифагорейцев символику чисел, в частности – числа *семь*: «Число один свидетельствовало о единстве бога, два напоминало о двуединой природе Христа, три – о триединстве бога, четыре было символом материального мира. Поэтому мир имеет четыре страны света, он составлен из четырех элементов. *Семь* воплощало в себе соединение божественного числа три с материальным числом четыре и представляло собой человека, поэтому все, что касается человека, семерично по своей природе: *семь* смертных грехов и *семь* противопоставленных им таинств, *семь* возрастов, *семь* планет, управляющих его жизнью, *семь* дней недели, в которые был сотворен мир, *семь* тысячелетий человеческой истории и т.д. (Лихачева, Лихачев, 1971, с.56).

Число «семь» символизирует совершенный порядок, полный период или цикл, и поэтому число наделено свойством исключительной ценности. Оно соответствует семи направлениям пространства (т.е. шести существующим направлениям плюс центр), примирению квадрата с треугольником путем вписывания одного в другой, кресту с его тремя измерениями, а также является символом страдания (Керлот, 1994, с.578).

Однако в «Соловецком патерике» можно найти лишь несколько примеров использования этого числа в описании жизни подвижников и окружающего их сакрализованного пространства. Так, сообщается, что «даже в простые дни на все церковные службы приходится *семь-восемь часов*» (Соловецкий патерик, 1994, с.11).

Пустынник Феофан, странствуя по Соловецкому острову, однажды отыскал двух пустынников, *семь* лет обитавших в одной келье (там же, с.142). Пустынник Дамиан, поставивший себе келью у озера Бодло, провел в ней *семь* лет (там же, с.77).

Есть единственный пример в «Соловецком патерике» употребления производного от числа «семь»: с Паисием жило до *семи сот* братии (там же, с.139).

Восемь является символом регенерации. В средние века «восемь» было эмблемой крещения водой. Восьмеричность, относящаяся к двум квадратам или восьмиугольнику, является опосредующей формой между квадратом (или земным порядком) и кругом (вечным порядком) (Керлот, 1994, с.578). Восьмиугольные в плане объемы церквей и колоколен были распространены в культовом деревянном народном зодчестве Русского Севера, возможно, потому, что подобные здания «символизировали духовное возрождение» (там же, с.126).

Число «восемь» неоднократно встречается в тексте «Соловецкого патерика».

Строительство Елеазаром каменного храма затянулось в силу неблагоприятных обстоятельств, и только «через *восемь* лет новый случай помог ему приступить к начатому делу» (Соловецкий патерик, 1994, с.95). Чаще всего это число упоминается в качестве календарной даты, к которой привязаны некие важные события в жизни или по смерти северных преподобных отцов и святых угодников – Зосимы, Филиппа и других.

Девять – утроение числа «три», треугольник триады – сложный образ трех миров, символ истины. «Девять есть конец – предел цифровой серии до ее возвращения к единице» (Керлот, 1994, с.578). В «Соловецком патерике» упоминается четырежды.

Поздняя литургия в Соловецком монастыре бывает в *девять* часов, и на ней присутствуют «все священнослужители без изъятия» (Соловецкий патерик, 1994, с.9).

Девятого мая братья радостно встретили старца Наума, возвратившегося в Соловецкий монастырь из кратковременного путешествия (там же, с.161).

Об архимандрите Димитрии сообщается, что *девятого* июня, во время молебна Преподобным угодникам соловецким, плакал у их раки, полагая, что за грехи его Бог не дает в 1847 году тепла (там же, с.164).

Память св. Филиппа совершается *девятого* января (там же, с.66).

Десять. Знак десяти составлен из единицы, означающей бытие, и из нуля, выражающего небытие; он, стало быть, содержит дух и материю, он есть высшая точка человеческого и божественного разума. «Эмблема десяти – змея, ползущая по столбу, движение и неподвижность, идея и материя» (Маковский, 1996, с.124). В описании расположения Троице-Сергиевой лавры и многих других монастырей на первом месте в перечне характеристик дается расстояние от значимого места (города, другого монастыря): примерно в десяти верстах от Хотькова монастыря Сергей выбрал место для своего пустынножительства (Никон, 1991, с.39).

В «Соловецком патерике» это число упоминается в связи с самыми различными, но значимыми обстоятельствами. Так, в связи с перенесением в Москву мощей св. Филиппа «в течение *десяти* дней, пока святые мощи оставались среди храма, произошло много чудесных исцелений» (Соловецкий патерик, 1994, с.66). «Пустынника Феофана *десять* дней носило по морю, после чего он был наконец выкинут на берег» (там же, с.144). Иеросхимонах Матфей должность казначея «проходил *десять* лет» (там же, с.175). *Десять* лет или более прожил один из отшельников в уединении, о чем сообщается в житии пустытника Никифора (там же, с.79). Редкий монах удостоивается пострижения в мантию ранее *десяти* лет по вступлении в монастырь (там же, с.5). Старец Наум поселился «в *десяти* верстах от монастыря, устроив себе землянку» (там же, с.142).

В «Соловецком патерике» встречаются также производные от числа «десять». Так, келейное правило включает *сто* молитв Богородице наряду с другими молитвами (там же, с.103).

К числу больших производных относится *тысяча*. В летнее время *тысячи* богомольцев стремятся из Соловецкой обители на гору Голгофу на Анзере (там же, с.135). Никон, каждый день молясь, клал *тысячу* поклонов (там же, с.94). Так же поступал Серафим Саровский.

Одиннадцать символизирует конфликт и мученичество. Соответствует центральной точке символического превращения и антитезу, поскольку составлено из единицы плюс один (сравнимому по своему способу образования с двойкой) (Керлот, 1994, с.77). Практическая же популярность этого числа как сакрального невелика. Имеется только одно упоминание о том, что «Трудник Соловецкого монастыря Савва на *одиннадцать* лет удалился в леса для служения единому Богу» (Соловецкий патерик, 1994, с.77).

Двенадцать символизирует космический порядок и спасение. Оно соответствует числу знаков Зодиака и является основой всех двенадцатичных групп. С ним связаны понятия пространства и времени, а также колеса и круга (Керлот, 1994, с.579). В христианстве этому числу отводится особая роль, уже потому хотя бы, что у Христа было *двенадцать* апостолов. Так, в житии Сергия Радонежского как веха в развитии монастыря указывается собрание вокруг праведника *двенадцати* иноков: «когда он принял сверх двенадцати еще одного брата – архимандрита Симона, с этого времени число братии стало возрастать» (Никон, 1991, с.89). В другом разделе повествования агиограф сокрушается: «*двенадцать* лет протекло со времени объединения вокруг преподобного Сергия его первых сподвижников, а игумена в новой обители все еще не было» (там же, с.74). Это число упоминается и в «Соловецком патерике». Так, царь Михаил Федорович, объявляя о независимости основанного преподобным Елеазаром Анзерского скита от Соловецкого монастыря, разрешает пустынникам иметь братии *двенадцать* человек и двое мирян для рубки дров (Соловецкий патерик, 1994, с.93). Выше уже упоминалось о присылке патриархом Никоном в этот скит одиннадцати осетров для монахов и одной белуги для Елеазара.

Пустынник Никифор «в одной свитке серой побегал в лес и пробыл в пустыне на Соловецком острове *двенадцать* лет в посте, молитве и коленопреклонениях» (там же, с.78).

Сакральная нумерология воспринимается как вполне закономерная среди информации об обыденных сторонах жизни подвижника: «При новом Соловецком игумене Макарии грамотою 7 февраля 1628 года *число братства* в Анзерском ските *определено в двенадцать* человек и на это число повелено отпускать, через Соловецкий монастырь, из доходов Двинской области – на одежду по два рубля на человека, на содержание по три четверти пшеничной муки, по осьмине овса, солоду, по полусьмине круп и толокна, на церковные расходы – пуд воску, три ведра красного вина, десять фунтов ладана, на просфоры – по четверти пшеничной муки, и кроме того пять рублей на дрова. Благодаря такой заботливости царя Михаила Феодоровича материальное положение Анзерских пустынников было обеспечено» (там же, с.92). В приведенном перечне прослеживаются и другие числа, кроме двенадцати.

«В 1764 году Анзерский скит писал к Соловецкому монастырю с назначением в нем строителя и *двенадцати* монашествующих» (там же, с.108). Как видим, и в конце XVIII века число «двенадцать» используется как устойчивая величина для определения числа монашествующих в пустыни.

Тринадцать символизирует смерть и начало нового рождения. Поэтому оно имеет неблагоприятное приложение (Керлот, 1994, с.580).

Иное восприятие этого числа отражает «Соловецкий патерик»: *тринадцатого* сентября 1830 года освящена церковь Распятия Господа Иисуса Христа с приделом Успения Пресвятой Богородицы (Соловецкий патерик, 1994, с.134).

Четырнадцать обозначает слияние и организацию, а также справедливость и сдержанность (Керлот, 1994, с.580).

Некоторые важные события в жизни преподобных отцов совершались в возрасте *четырнадцати* лет. Так, блаженный Феодорит «ушел из дома своих родителей в Соловецкий монастырь, и через год, *четырнадцати* лет, принял пострижение (Соловецкий патерик, 1994, с.41). А в 1791 году будущий старец Наум, *четырнадцати* лет от роду, был приведен в Соловецкий монастырь (там же, с.156).

Пятнадцать – число, которое по одной из версий ассоциируется с дьяволом (Керлот, 1994, с.580). Но в «Соловецком патерике» прослеживается иное его восприятие. Например, блаженный Феодорит «прослужил неотходно при обители *пятнадцать* лет перед рукоположением новгородским архиепископом в иеродьякона» (Соловецкий патерик, 1994, с.41). После погребения инока братия кладут *пятнадцать* поклонов (там же, с.105).

«В июне 1561 года разбило морскою бурей *пятнадцать* монастырских лодок с известью и много пловцов потонуло (там же, с.53). Смысл вполне реального события, безусловно, коннотировался с сакральным содержанием мемориальной записи. На это указывает повторяемость используемой формулы: «Жители Сумского острога, промышляя в море на *пятнадцати* судах, пристали у Анзерского острова на льдине» (там же, с.84).

О том, что сакральной нумерологии придается особое значение, свидетельствует систематическая повторяемость практически полного ряда чисел от единицы до пятнадцати, которые применяются для характеристики различных параметров сакрального пространства и времени, сопровождающих описания норм поведения и его мотивации. Сочетания чисел в тексте жития фиксируют оттенки восприятия различных аспектов сакрализованной среды. Например, в прописанных преп. Елеазаром Анзерским правилах иноческой жизни среди регламентаций присутствуют и нормы, имеющие числовые обозначения. Так, из псалтири надлежит читать по *четыре* кафизмы в день, а также *шестьсот* молитв Иисусовых: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного», и *сто* молитв Богородице: «Владычица, помилуй мя, грешного», и класть *триста* поклонов земных (там же, с.103). Правилами указывается количество поклонов после фразы молитвы: *один, три*, например, после фразы «достойно есть. Слава и ныне. Господи, помилуй», по «Отче наш, Господи, помилуй» – *двенадцать* раз (там же, с.103-104).

Ценность – понятие, в древности наделявшееся смыслом «высший духовный подъем, религиозная радость, экстаз» (Маковский, 1996, с.74). Поэтому нет ничего удивительного, что приношение пожертвований (читай – *ценностей*) к культовым местам или в культовое сооружение – один из глубинных архетипов поведения в сакрализованном пространстве. Это – примитивный и, возможно, именно потому невероятно устойчивый способ «обратить на себя внимание» Высших Сил Мира, каковы бы они ни были в данной конкретной религиозной картине мира, приобщиться к их благодати. И в этом, «коренном» смысле христианизация *ничего не изменила* в психологии людей любой культуры, включая и насельников Русского Севера. Примеров тому – великое множество, в том числе и в агиографических источниках.

«Чудеса и явления Преподобных прославили место погребения их во всей северной стороне, так что прохожие и мореходцы, приставшие к берегу, считали своим долгом помолиться в часовне и оставить там жертву своего усердия – деньги и свечи» (Соловецкий патерик, 1994, с.71). Старцу, пришедшему из одного из монастырей и устроившемуся невдалеке от часовни в небольшой келье, «милостыня приходивших богомольцев и мореходцев, искавших в Унской губе пристанища от морских бурь, с избытком удовлетворяла жизненным потребностям пост-

ника», а уединение пустынного места и слава Преподобных Вассиана и Ионы «скоро привлекли к нему сожителей» (там же, с.72).

Из вышесказанного отнюдь не вытекает, впрочем, что подобное отношение к необходимости *жертвовать* некие ценности в пользу Высших Сил и тех, кто им служит, было присуще абсолютно всем людям любой культуры, в том числе и христианской. Прекрасно известно, что с древнейших времен и по настоящее время всегда и везде находились индивиды (и даже их организованные группы), относившиеся к *любым* ценностям, в том числе и сакрализованным, сугубо прагматически, т.е. стремились каким угодно путем их присвоить. Поэтому во все исторические эпохи культовые сооружения любого назначения, а также их служители беспощадно грабились, несмотря на риск тяжелейшего наказания как на сакральном, так и на мирском уровне. Грабились египетские пирамиды, царские курганы и бронзового, и раннежелезного веков, храмы как языческие, так и христианские, и т.д.

Не избежали подобного отношения и русские (в том числе и поморские) христианские святые отцы. Приношения пустынножителям порождали представления об их богатстве, что нередко служило мотивом для попыток ограбления. О преп. Елеазаре говорится, что «враг человеческий» «положил на сердце некоторым береговым жителям ограбить подвижника, внушив им мысль, будто у него большие богатства. Эти люди приплыли к острову и приблизились к бедной келье старца, который, предугадывая намерение их, обратился с молитвой о защите к Богу» (там же, с.90). Известно, что преп. Серафим Саровский остался калекой после нападения на него окрестных жителей.

При всем том, что пустынножители и подвижники действительно жили в бедности и зачастую зарабатывали себе на пропитание собственным трудом, как, например, старец Иисус (там же, с.125), да еще и делясь заработанным с церковью, братьями и нищими, основания считать, что служители культа и сакральные учреждения владеют большими ценностями, у мирян были.

Во-первых, о наличии каких-то средств у монашествующих свидетельствует, например, такой сюжет. Расставаясь с дорогими сердцу гостями, «о. Иоанн наделял каждого чем мог. Обращались к нему за помощью и другие лица разных сословий, и – не напрасно. Лишился ли кто имущества от пожара, о.Иоанн ссужал его деньгами на первоначальное обзаведение. Был ли кто болезнью или несчастием доведен до нищеты, получал от о. Иоанна хлебными семенами для засева полей и хозяйственными вещами, какие находились в его доме, или даже находили готовое пропитание для своих бедствующих от голода семей» (там же, с.111).

И во-вторых, что гораздо существенней, ни один монастырь, включая самые северные, не отказывался от приношений власть предержащих как в виде ценной утвари разного рода, так и в виде земельных наделов, деревень с их населением и промысловых угодий.

Так, архиепископ новгородский Иона «вызвал к себе письмом преп. Зосиму, убедил его принять священство и игуменство». Процедура сопровождалась получением многочисленных жертв для соловецкой обители от богатых граждан в виде денег, одежд, сосудов, съестных припасов (там же, с.27).

Тот же преп. Зосима, отправившись в Новгород к архиепископу Феофилу с просьбой о защите от нападений на владения монастыря (которые уже тогда были! – Э.Б.) карельских жителей и вельможных господ, «получил от доброхотных дателей *много пожертвований* на нужды обители церковными сосудами, св. одеждами, золотом, серебром, хлебом» (там же, с.26). По преданию, Марфа Борецкая, испросив у преп. Зосимы прощение за нанесенное ею оскорбление, «дала Соловецкому монастырю во владение землю, утвердив это пожертвование грамотою» (там же, с.31).

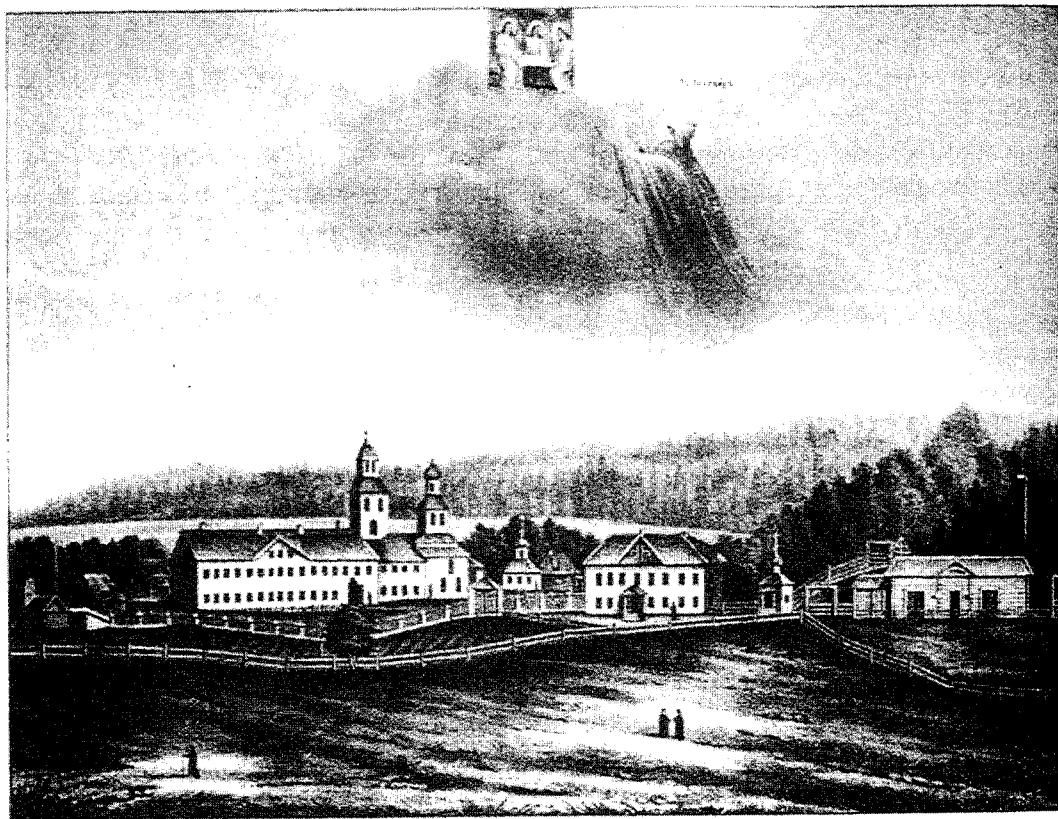


Рис. 69. Свято-Троицкий Анзерский скит. Литография 1876 г. (по: Морозов, 2000, с.84)

Застройка монастырей, в том числе и капитальными каменными храмами – символами его сакральной мощи – тоже следствие усердной дарительской практики со стороны российских царствующих особ (рис. 69). Так, Соловецкий монастырь, сакральный статус которого неизменно рос благодаря подвижнической деятельности многих его руководителей, в частности – игумена Филиппа (впоследствии канонизированного), застраивался знаменитыми храмами в значительной степени за счет огромных по тем временам вкладов Иоанна Грозного. Именно он «пожаловал монастырю в 1550 году Кележемскую волость с деревнями, угодьями и соляными варницами, а в следующем году деревню Сороцкую» (там же, с.50-51). «В 1558 году он дал на строение Преображенского храма 1000 рублей, а в 1559 году разрешил беспоплиный провоз соли и также беспоплиную закупку для монастыря разных запасов» (там же, с.51). И вообще Иоанн Грозный был самым усердным, хотя и далеко не единственным вкладчиком Соловецкого монастыря (там же, с.53).

Вклады в монастырь и близкие ему обители продолжались и в последующее время. Мать царя Михаила Федоровича старица Марфа Ивановна пожертвовала в пользу Анзерских отшельников для устройства храма 100 рублей (там же, с.91). Сам Михаил Федорович отпустил для Анзерских пустынников 200 рублей, чтобы они молились Богу за упокой души родителя (там же, с.94). Еще ранее, в 1635 году, он же грамотою отдал во владение Соловецкому мона-

стырю Яренгский погост (там же, с.68-69), т.е. Яренгский монастырь со всеми землями и угодьями селения Яренги.

Таким образом, многие святые обители, особенно пользующиеся благорасположением высоких властных покровителей, становились постепенно владельцами огромных богатств и чувствовали себя истинными хозяевами жизни, со всей присущей таковым психологией. Это порождало временами яростные имущественные споры между некоторыми из них. Например, между Анзерским скитом и Соловецким монастырем, причем оба были отнюдь не обделены монаршими милостями. Так в 1667 году «отобраны были в Анзерском ските иконы, церковные сосуды, книги, ризы, жалованные грамоты и денег 494 рубля. Но, по просьбе строителя Романа, царь Федор Алексеевич велел все отобранное возвратить и положить ружное и денежное жалование на скит» (там же, с.107). В 1685 году в бытность свою в Москве Роман награжден был многими царскими вкладами для Анзерской обители (там же, с.107). Добавим, что даже Петр I, не слишком тяготивший к клерикальной среде, а также его сестры и ближние направили в адрес Голгофского скита немалые пожертвования (там же, с.123).

Представление о значимости богатства было глубоко укоренено в монашеской среде, и уж тем паче – в сознании мирского северорусского населения. Стремлением к получению возможно большей прибыли в промысловых занятиях отличалось черносозное поморское крестьянство; его достаток как проявление способности выживания в условиях Севера напрямую зависел от мастерства и удачи в промысловой деятельности, дававшей продукт для получения средств за счет его продажи.

В ГАВО хранятся во многих фондах описи церковного имущества, скрупулезно перечисляющие составляющие монастырского благосостояния. В перечнях имущества встречаются самые неожиданные предметы, такие, как, например, светская шляпа стоимостью более ста рублей, зеркала, одежда, экипажи и прочие атрибуты мирской жизни.

Кроме совокупности архетипических образов – следов прежних целостных смысловых структур, в формировании ценностной составляющей сакрального пространства значительна роль системы меморативных образов, связанных с инкорпорацией в местную языческую среду христианских представлений и их последующим доминированием (рис. 70).

«Соловецкий патерик» дает массу примеров того, как постепенное освоение северного региона русским населением создает *христианское* сакральное пространство через построение культовых объектов – монастырей, храмов, часовен – на местах, связанных с деятельностью святых подвижников: с местами их жизни, с их погребениями, с местами, где с ними происходили чудесные видения и т.п. Это относится практически ко всем упомянутым выше святым подвижникам и еще многим, менее известным. Но именно через закрепление в памяти потомков всего, что было с ними связано, с помощью культовых сооружений, которые служили их овеществленными меморативными образами, фактически и складывалось сакральное пространство Русского Севера.

Проведенное сопоставление функционирования связанных с сакральным (в данном случае монастырским) ландшафтом глубинных, архетипических понятий, ассимилированных христианством, позволяет представить структуру семантики сакральной среды, ее динамику в процессе укоренения на Севере христианизировавшегося населения.

Существующий в пространстве мифа человек, обладающий мифологическо-религиозным сознанием, выстраивает параметры реальной среды обитания, включая ее в систему сакраль-



Рис. 70. Собор Соловецких святых. Модель фиксации памяти о монашествующих (по: Морозов, 2000, с.66)

ных координат. «Опорными точками» в этом пространстве служат образы, которыми наделяются в качестве знаков сакральной системы реалии предметно-пространственной среды.

Можно утверждать, что сопутствовавшая развитию монашества на Севере модель организации искусственно создаваемой среды отражала процесс внедрения христологической модели устройства мира в языческую среду. При этом заметно длительное господство языческих по сути представлений. Это явно прослеживается по цитировавшимся выше отрывкам из «Соловецкого патерика». На это указывает и замечание В.В. Скопина, выявившего, что вне стен Соловецкого монастыря наличие часовен не упоминается в летописных источниках вплоть до XVII века (Скопин, 1998, с.234-245). Таким образом, очевидно, что даже в таком ответствен-

ном за демонстрацию господствующей религиозной доктрины месте, как Соловецкий архипелаг, перекодировавшийся на протяжении нескольких веков с языческой на христианскую сакральную модель, укоренение присущих христианской символической системе знаков-сооружений ощутимо растягивалось во времени.

В отличие от иконы, где на плоскости доски специальными изобразительными средствами (линией, цветом, фактурой поверхности, композицией элементов, отражающих сюжет), создается образ, демонстрирующий идею присутствия Бога, в ландшафтной архитектуре материалом – носителем сакральной информации являются элементы природной среды – земля, воздух, вода, растительный и животный мир, природные явления – свет, звук, запах. Наделение их заданной системой значений превращает составляющие искусственной среды в систему сакральных знаков. Их сочетание, дополнение искусственно созданными сооружениями (постройками, инженерными системами) обеспечивает возможность бесконечного разнообразия в создании образа сакральной среды.

Потребность в узнаваемости окружающей человека среды способствует стереотипизации ее элементов – знаков сакральности пространства. Стереотипизация охватывает несколько уровней: российский, региональный, локальный. Так, культовые ландшафты Русского Севера не «выбиваются» из типичности общерусского образа православного сакрального пространства. В то же время типичный комплекс культовых сооружений, структурирующих просторы Севера восточной части Европы, определяют закрепившиеся в нем черты образа, отвечающего региональным особенностям организации пространства, который отразился в самом понятии Русский Север.

Между тем каждый из отдельных объектов обладает чертами индивидуальности, неповторимости, что отвечает психологической потребности человека в новизне, неожиданности. Особенно острое ощущение такого рода потребности проявляется в условиях Русского Севера с его обширными пространствами, вызывающими чувство монотонности, однообразия, присущего природной среде, в формировании облика которой заметно сильное нивелирующее влияние последствий последнего по времени оледенения. Стереотипности созданных природной форм естественной среды противопоставляется повышенный интерес к вариативности элементов и деталей, типизированных, заданных каноном, предусмотренным для разных видов искусственно создаваемых сред, в частности для сакрального ландшафта. Особенностью произведений ландшафтной архитектуры, в которой в качестве знаков-носителей информации используются как природные, так и искусственно созданные объекты, является их изменчивость, динамичность. Это касается их облика, меняющегося в течение дня, сезона, года. Меняется и физическое состояние объекта, из-за чего появляется необходимость заменять элементы, разрушающиеся в ходе естественного старения или утраченные по какой-либо причине (недостатки эксплуатации, результат стихийных природных явлений, смен систем воззрений, межконфессиональных или межэтнических конфликтов, военных столкновений). Механизмом, снижающим эффект монотонности, привыкания к образу рассеянных по необозримым просторам Севера объектов – оазисов освоенного, культурного ландшафта, является вариативность их форм, конструктивных приемов, деталей декора, элементов композиции. Этот принцип прослеживается и на уровне монастырского комплекса, и на уровне ансамбля культовых сооружений погоста, и на уровне организации пространства с помощью часовни или креста.

Принцип стереотипизации и вариативности прослеживается и при сравнении с приемами организации других типов художественного пространства в тексте жития святого. На это обратил внимание Д.С. Лихачев: «Сближение между искусствами и изучение их расхождений

между собой позволяет вскрыть такие закономерности и такие факты, которые оставались бы для нас скрытыми, если бы мы изучали каждое искусство (и в том числе литературу) изолированно друг от друга» (Лихачев, 1979, с.29). Он предложил обращать внимание на поиски аналогий в различных искусствах как на один из приемов искусствоведческого анализа и выделил следующие области сходства в средневековых произведениях литературы и изобразительного искусства:

- подчиненность своеобразному этикету в выборе тем, сюжетов, средств изображения, в построении образов и в характеристиках;
- единые представления о «благообразии и церемониальности», необходимые в художественном произведении; эти этикетные представления претерпевают общие изменения, их судьбы связаны и взаимосвязаны;
- общее для различных эпох развитие в формах и принципах сочетания традиционности и творческого начала, в формах проявления повторяемости тем и сюжетов, в канонах литературы и изобразительного искусства (там же, с.39).

Эти принципы прослеживаются в приведенном выше сопоставлении агиографических текстов и текста – образа сакрального ландшафта, исследуемого на примере анализа приемов преобразования пространства Соловецких островов в системе координат религиозной составляющей «картины Мира» поморов.

В.О. Ключевский, изучавший агиографию в качестве исторического источника, отмечал признаки условности, схематизма в отражении реалий жизни северорусских подвижников (Ключевский, 1993). Действительно, в агиографических произведениях, несмотря на присущую им некоторую жизненную правдоподобность, описания отдельных эпизодов биографии праведника, при целенаправленном анализе приемов употребления в тексте системы понятий, образов, становится очевидно, что житие представляет собой набор достаточно стандартизированных информационных единиц (вода, гора, камень, дерево, колодец/источник, зверь, птица, числа, явления природы и др.), используемых для характеристики канонических признаков среды обитания праведника и объяснения мотивации его поведения в той сакральной среде, в которой он оказывается в разных ситуациях – фрагментах ритуального действия.

Приемы комбинирования стереотипичными элементами агиографического текста аналогичны приемам построения изображения на иконе, изобразительный язык которого отличается от литературного. В поле иконографического изображения присутствует закрепленный канон набор стереотипичных образов-символов: небесные силы – в облаке или ином символическом знаке (над черным пятном-бездной, в системе геометрических фигур – овала, круга, квадрата); земля – нейтральный фон позема или изображение фрагмента среды, в которой прославился сакральный персонаж, – на фоне монастырского ансамбля, церкви, в поле (как, например, изображается отрок Артемий Веркольский); подземный мир, преисподняя – черное пятно (символ бездны); город – ограда с виднеющимся за ней собором и, возможно, с несколькими условно изображенными листьями, дающими возможность понять его видовую принадлежность к миру реальной растительности (на северорусской иконе нередко присутствует вполне достоверное изображение растительности преимущественно хвойных пород, пробивающихся из каменистой почвы, что «привязывает» изображение к местным реалиям); движение ветра, отражающееся в развевающихся складках одежд изображенных на иконе персонажей.

Этот прием в иконописи является следствием особенностей мировосприятия, которые подчеркивает В.В. Бычков: «Средневековый человек ощущал и принимал ...причастность божественных сил к человеческому творчеству, к созданию иконы и видел в ней один из главных

путей реального приобщения к умопостигаемому Богу. Икона понималась как надежный посредник между человеком и Богом, как источник и хранитель божественной благодати, как ценитель и заступник перед Богом» (Бычков, 1995, с.9).

Е.Н. Трубецкой подчеркивал присутствие продолжительной традиции, когда писал о том, что «язык живописи, выражение с помощью красок, образов и целых иконографических композиций восходит к самым истокам христианского искусства» (Трубецкой, 2000, с.2).

К построенному по особой схеме изображению в полной мере относится наблюдение В.В. Быčkova: «В картине, как и в библейском тексте, нет незначительных элементов и деталей. Если художник написал их, значит он наделил их каким-то смыслом, и зритель (как читатель священных текстов) обязан понять его, пусть не во всей полноте, но хотя бы осознать его наличие. Религиозный утилитаризм и дух глобального символизма, характерный для средневековой эстетики, не позволяли ни мастеру, ни зрителю того времени допускать наличие случайных (даже самых незначительных) элементов в изображении» (Бычков, 1995, с.32). В.В. Бычков подчеркивает, что «автор никогда не забывает за реалистичностью деталей ноуменального уровня, на выражение которого, по его глубокому убеждению, ориентирована вся изобразительная система живописи. Реалистические элементы значимы прежде всего как выразители некоторого иного смысла» (Бычков, 1995, с.32).

Проводя параллель с изображением мира на иконах, Е.Н. Трубецкой отмечает: «Тот архитектурный замысел, которому подчиняется вся тварь, неизменно изображается в виде храма – собора, к нему стремятся ангелы, в нем собираются все святые, вокруг него вьется райская растительность, а у его подножия или вокруг него толпятся животные» (Трубецкой, 2000, с.29).

Результаты проводившегося на протяжении XIX–XX веков изучения конструктивных, стилевых особенностей храмового строительства, семиотики пространственной организации храма, системы его росписей раскрывают различные аспекты идейно-смысловой программы, положенной в основу создания культового объекта как сложно организованной системы. Изучение в том же ключе ландшафта еще только разворачивается. Созданное средствами ландшафтной архитектуры пространство образует текст, который раскрывается посвященному. Д.С. Лихачев отметил, что «сад “говорит” посетителю не только значением его отдельных компонентов, но и тем, чем говорит каждый стиль в искусстве: путем создания эстетической системы – системы содержательной, но содержательность которой требует совсем особого определения и изучения. Садовое искусство не обладает большим выбором форм. Мотивы *садового искусства в большинстве случаев повторяются* и если исчезают, то только на время, чтобы потом вновь появиться. Меняется же эстетическое значение отдельных форм и мотивов в соответствии с эстетическим «климатом» эпохи. Здесь следует учитывать и эмблематическое содержание отдельных элементов садового искусства, и их “психологическое” содержание. Первое может быть рассказано, второе только охарактеризовано» (Лихачев, 1982, с.7). Светский сад – итог эволюции в истории культуры образа Рая, Эдемского сада.

В изучении элементов сакрального пространства, в том числе культовой архитектуры, в конце XX столетия сформировался так называемый «литургический подход», учитывающий роль богослужебной практики в развитии церковной архитектуры и искусства.

Этот подход отражает современный этап изучения культового искусства различных видов, направленный на достижение компромисса между сформировавшимся в глубокой древности отношением к сакральному, в частности – храмовому пространству богослова, и современному культурологу, историка искусства и богослова, воспринимающего храмовое помещение лишь как сакральное пространство. Это последнее представление сформулировал о. Павел Флоренский: «Глубоко ложно то современное направление, по которому в иконописи надлежит ви-

деть другое искусство, живопись» (Флоренский, 1972, с.99). Данная сентенция справедлива для персонажа, принадлежащего сакральному пространству. Выход за его пределы дает иной ракурс видения явлений и, соответственно, иное восприятие системы взаимосвязей, наблюдаемых исследователем элементов сакрального пространства. Подспорьем в полемике может послужить замечание Б. Бернштейна о том, что понятие «изящное искусство» исторично, оно формируется начиная с XVIII столетия, и к настоящему времени сформировался уже целый «мир искусства», существующий вне прежней сакральной модели отражения «картины Мира» (Бернштейн, 1995, с.91). Современная модель – «картина Мира» – «сакральна» по-своему, то есть ориентирована на иные ценности, иных богов, на формирование образа которых влияют процессы научно-технической революции, индустриализации, урбанизации, глобализации.

В соответствии с «литургическим подходом» считается, что «церковная архитектура и искусство могут рассматриваться как “прикладные” сферы церковной жизни, сугубо функциональные по отношению к богослужебному обряду. Но они могут рассматриваться как системное явление, процесс со своей динамикой (перемещение, изменение, поведение и т.д.) определенных объектов в соответствующей системе координат относительно некоторой точки отсчета, принимаемой за неподвижную и позволяющей исследовать эту динамику как величину переменную, которая может быть представлена в виде функции тех или иных аргументов» (Мэтьюз, 1994, с.7-16).

Благодаря такому допущению «историческая динамика архитектурных и художественных форм может рассматриваться в одной «системе отсчета» с развитием богослужебного обряда как важнейшего из аргументов этой функции, образующего главное русло церковной жизни, которое в конечном счете определяет все ее течение и опосредует все влияние на нее со стороны окружающей среды» (Мэтьюз, с.7-16).

«За “точку отсчета” здесь могут быть приняты сами богослужебные тексты как наиболее устойчивые, относительно “неизменные” элементы церковной традиции, формы богослужебного употребления которых, напротив, постоянно развивались под воздействием исторической среды, вызывая соответствующие изменения в богослужении, истолковании богослужебного обряда, церковной архитектуры и искусства, и вступая в многообразные обратные связи со всеми этими компонентами “литургического синтеза”» (там же, с.7-16).

«Это, с одной стороны, отражает историческую природу церковной традиции, с другой стороны, отражает стремления к интеграции исторического значения путем преодоления междисциплинарных барьеров» (там же, с.7-16).

Б. Бернштейн, описывая современное представление о функции искусства в культуре, отмечает, что «мир искусства вместе с задающим его понятием “искусства” ...занялся присвоением художественного статуса таким артефактам, чья принадлежность к “искусству” должна быть признана проблематичной. Правда, его, “мира” власть возводить некоторые предложения в ранг искусства получила прежде всего обратную силу – она позволила вырезать из различных культурных континуумов определенные фрагменты и “делать их искусством”, таксономически локализуя, потребляя и обсуждая принадлежащие к ним объекты по своей модели, выработанной позднее и в другом месте» (Бернштейн, 1995, с.95). Это замечание в полной мере относится к области искусства, «обслуживающего» сферу религии.

Б. Бернштейн, как и многие другие исследователи, подчеркивает, что «в традиционных – первобытных и примитивных культурах не соблюдался принцип репрезентации: изображения, как правило, не изображали и не представляли предка, духа, сверхчужественные силы, но ими были, служили местом их пребывания и потому принадлежали реальности». В других типах культур ситуация изменяется лишь отчасти: «...огромное большинство людей всех рас

и всех времен, в том числе и нашего, исключая главным образом протестантов, евреев и мусульман, сделало более или менее антропоморфные образы посредниками в религиозных ритуалах. Везде в этих культурах образ интенционально формировался и функционировал либо не художественным, либо не вполне художественным способом» (Бернштейн, 1995, с.91).

Рассматривающий организацию сакрального пространства на уровне храма Мэтьюз констатирует, что «формы взаимодействия литургии и искусства внутри восточно-христианского храма были весьма разнообразны. Они во многом определялись типом культуры, исторической эпохой, волей конкретного заказчика, или индивидуальным талантом художника. Именно эти копируемые примеры взаимодействия являлись очень ценной и зачастую невостремленной исторической информацией, способной многое прояснить в истории восточно-христианской культуры» (Мэтьюз, 1994, с.3). Этот автор считает, что восточно-христианский храм как целостное явление представляет собой систему различных видов духовного творчества, сердцевинной и смысловым стержнем которого была ежедневная литургия. Все остальное – архитектурное пространство и иконные образы, священнические одеяния и драгоценные сосуда, хоровая музыка и движение света – обретало свое подлинное значение лишь в контексте происходящего таинства (там же, с.3).

В монастыре храм является центром ансамбля, включенного в качестве элемента в систему следующего порядка организации среды.

Е.Н. Трубецкой подчеркивал, что: «Древнерусский храм в идее являет собою не только собор святых и ангелов, но собор всей твари. В этом отношении особенно замечателен Дмитриевский собор во Владимире на Клязьме (XII в.). Там наружные стены покрыты лепными изображениями зверей и птиц среди роскошной растительности. Это не реальные изображения твари, как она существует в нашей земной действительности, а прекрасные иконизированные образы. Тот факт, что в центре всех этих образов помещена фигура царя Соломона, сидящего на престоле, дает нам совершенно ясное откровение их духовного смысла. Царь Соломон царствует как глашатай Божественной Премудрости, сотворившей мир; и именно в этом качестве он собирает вокруг своего престола всю тварь поднебесную. Это не та тварь, которую мы видим теперь на земле, а тварь, какую замыслил Бог в своей Премудрости, прославленная и собранная во храм, – в живое и вместе с тем *архитектурное целое*» (Трубецкой, 2000, с.28-29).

В приложении к ландшафту Соловецкого архипелага, основательно освоенного представителями различных культур, можно сказать, что зафиксированные в местной топонимии, в культовых сооружениях и запечатленные в мифологических текстах признаки сакрального пространства сформированы с использованием своего рода «смыслового конструктора», создающего и закрепляющего в знаках-символах образ одного из крупнейших православных культовых центров России. Организующим центром является Спасо-Преображенский монастырь с его ансамблем церквей, которые, в свою очередь, являются поляризующими окружающее сакральное пространство культовыми центрами. Здесь эффект храма как расположенного в середине, в центре пространства сооружения особого рода – Храма Бога, усилен, мультиплицирован в целях более эффективного и полного перекодирования прежде самого значимого языческого сакрального объекта Севера европейской части России – группы Соловецких островов.

В организуемом монастырем сакральном ландшафте вполне реальной земной ситуации присвоена сложная система символов: формы рельефа обладают сакральным значением (гора, пещера в ней – места проявления сверхъестественных сил, где появляется возможность непосредственной коммуникации с Богом); водоемы (реки, ручьи, пруды, источники, колодцы –

символы очищения, излияния Божественной благодати, а также канал соприкосновения с подземным, потусторонним миром); представители флоры и фауны олицетворяют плоды Божественного творения; воздух является областью распространения Божественного света, звука (Слова) и благоухания (запаха). Природа в целом, во всем своем разнообразии предстает как Богозданное произведение; второе Откровение. Заключенные в ней особые смыслы, известные посвященным, подлежат расшифровке и прочтению подобно содержанию Книги. Книгой же предписываются образцы поведения в сакрализованной среде обитания. В центре этой среды, в ее сердцевине располагается монастырь, иноки которого являют собой образ ангельского воинства, хранителей и трансляторов сокровенного знания среди современников и от поколения к поколению. Создание подчиненной корпоративным интересам отдельной группы людей искусственно созданной среды осуществляется по зафиксированному канону своду норм и правил. Как показало проведенное выше сопоставление разного рода культурных текстов (система древнейших понятий и ее ассимилированные формы в христианстве), архетипические представления оказались очень устойчивы, живучи и гибко использовались в процессе преемственного существования культуры многих поколений людей, населяющих Русский Север. Владеющий языком символов свободно ориентируется в сакральном пространстве, что существенно расширяет его возможности приобщения к трансцендентному, позволяет опираться в повседневной жизни на отличающуюся редкой устойчивостью сакральную составляющую «картины Мира».

3.2.3. Поморские кресты в сакральном ландшафте

А.В. Окороков

В предыдущих разделах данной главы было много сказано о роли знаменитых поморских крестов в организации сакрального (культового) ландшафта в ареале поморской культуры. В некотором смысле они стали своеобразным маркером этого ареала, поскольку являются уникальными памятниками, присущими именно этому варианту русской культуры. До недавнего времени они рассматривались преимущественно с двух точек зрения. Во-первых, как малые архитектурные формы и, во-вторых – как произведения народного декоративного творчества. Общий контекст анализа поморских крестов определял их как религиозно-культовые объекты.

Наиболее обширный функциональный спектр крестов, довольно полно освещенный в советской искусствоведческой литературе, включает в себя кресты на кладбищах, одиночные кресты в деревнях и за околицей, у церквей и на излучинах рек. Условно его можно охарактеризовать как «материковый». Другой тип крестов, который можно условно обозначить как «прибрежно-островной», изучен крайне слабо в связи с труднодоступными местами расположения крестов и их плохой сохранностью. Именно эта часть их функционального спектра представляет для нашего исследования наибольшее значение, так как напрямую связана с морской доминантой поморской культуры. Поэтому целесообразно отметить ряд положений, связанных с поморскими крестами и важных для понимания функционального назначения и духовного наполнения этих памятников.

В литературных источниках, так или иначе затрагивающих тему креста, авторами принимаются попытки обозначить функциональное (смысловое) назначение ныне существующих поморских крестов. Наиболее распространенные названия – «обетный», или «оветный», «приметный», «путный», «поклонный», «надмогильный». Столь широкий диапазон наиме-

нований говорит об отсутствии строгой классификации крестов по формам и, тем более, по предназначению. Исключение, пожалуй, составляет описание мезенских крестов, выполненное С.И. Дмитриевой, где сделана попытка классифицировать кресты данного района исследований (Дмитриева, 1986, с.461-466).

Отсутствие строгой классификации определили два пути формирования названий крестов. Первый – это использование культовой или местной традиции названия, как, например, «поклонный» и «обетный». Второй – логико-аналитический путь, когда автор на основании собственного опыта и знаний создает название-определитель. Оба пути формирования названий верны, но имеют общий недостаток: не в полной мере раскрывают функции и предназначение поморских крестов.

В рамках затронутого вопроса сошлемся еще на два источника. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона называет восьмиконечный крест, схожий с поморским, «патриаршим» (Энциклопедический словарь, Т.XVI А, с.656-657). В монографии Н. Покровского приводится следующий перечень крестов по их назначению: «напрестольные, выносные, наперсные и тельники, киотные и поклонные, хотя это разграничение и не выдерживалось строго и не имело иконографической важности» (Покровский, с.337).

В отличие от крестов «узкого назначения» функциональная нагрузка поморских крестов многообразна. Из аналитических соображений их можно разделить, как минимум, на три вида:

1. Явные, открытые, видимо-логические функции.
2. Косвенные, латентные, подсознательные, аналоговые функции.
3. Научные или постисторические функции, постфактум – реальные и (или) мнимые функции.

Так, к основным функциям поморских крестов относятся:

1. «Навигационная». Поморские кресты предназначались для создания образного картографирования в сознании морехода, своеобразной знаково-логической карты в памяти помора.
2. «Сигнальная». Поморские кресты указывали место прохода судна или возможное место стоянки, или сигнализировали о наличии судоходной опасности. В пользу этой функции поморских крестов говорит та особенность, что на побережье и островах часто устанавливались не одиночные кресты, а группы крестов, ориентированных в пространстве и установленных по определенной системе.
3. «Символическая». Латентная функция поморских крестов, которая несет глубокий социо-культурный характер. Эта функция может трактоваться как узкое явление «выраженной эмблемы», символа-отметки разового присутствия в этом месте (чаще всего эту функцию несет четырехконечный крест), а также как историко-политическая традиция, закрепляющая свой район, свою территорию.
4. «Религиозная» (обетная). Одна из самых значимых открытых функций поморских крестов. Здесь форма и предназначение креста несут, по существу, функциональный характер.
5. «Памятная» (поклонная). Важнейшая функция поморских крестов, где ее латентное свойство раскрывается через поддержание исторической памяти культуры Русского Севера.
6. «Культово-мистическая». Функция, которую можно отнести к разряду мнимых (с точки зрения современного исследователя). Смысл этой функции хорошо описан у С.И. Дмитриевой, где функция носит название «охранной». В этом случае крест как одухотворенный предмет оберегает здоровье и жизнь человека и его родственников. Чаще всего «обетные» кресты ставились рыбаками, промышлявшими на море. Выйдя на берег живым, рыбак строил обетный крест или на берегу моря, в непосредственной близости от места спасения, или у себя в деревне, около дома. Этот обычай, связанный с необычайно тяжелым и суровым трудом север-

ных рыбаков, нашел отражение в мезенской поговорке «кто на море не бывал, тот бога не маливал». Другим поводом для возведения обетных крестов служили болезни, чаще всего детские. Отметим, что на Мезени обетными крестами называли и те кресты, к которым ходили или ездили «по обету». Самой распространенной формой обета было обещание пожертвовать «на крест» отрез материи, полотенце или свечку. Существовала и еще одна группа обетных крестов, располагавшихся в потаенных местах, обычно в лесу, на некотором расстоянии от селений. Такие кресты выполняли охранительную роль. По мнению исследователей, эти кресты, как и подобные кресты в Западной Европе, восходят к древнему обычаю погребения родичей на границах родовых владений, дорогах и особенно на перекрестках дорог. Считалось, что дух умершего, связанного и после смерти с местом погребения, становился стражем родного селения, спасителем от враждебных духов, излюбленным местом пребывания которых являлись дороги. Особый смысл такая функция приобретала для мореходов, которые, погибая в море, фактически не имели могилы.

7. «Психоантропологическая». Функция, в которой наряду с внешними открытыми признаками присутствуют аналоговые. Существование креста в глухом месте – это не столько знак провидения, сколько косвенное свидетельство присутствия людей. Даже если это присутствие относится к прошлому времени, все равно наличие поморского креста скажется положительно на психическом состоянии человека, оказавшегося в столь отдаленном, «богом забытом» месте.

8. «Ландшафтно-психологическая», или «знаково-уравновешивающая». Это, пожалуй, самая глубокая латентная функция. «Ландшафтно-психологическая» функция поморских крестов проявляется через определение ландшафта в понимании А. Гумбольдта и К. Риттера, которые трактовали ее как «географический индивидуум». В его содержание сводились воедино внешние границы географической области и внутренние связи между природой (географической средой) и сообществами людей, устойчиво проживающими на ее лоне. Ландшафт дает своеобразие рисунка той или иной культуры. Таким образом, поморские кресты являются существенной деталью «рисунка» поморской культуры Белого моря. Это не только внешняя деталь поморской культуры, декор или малая форма архитектуры Русского Севера, это еще и знак, стоящий в сознании помора на границе двух стихий – суши и моря. Рукотворный знак, одно из предназначений которого – поддержание духовного равновесия человека, нередко оказывавшегося один на один как с бушующей стихией волн, так и между «морем и землей». Крест, будучи знаком, являлся аналоговым сигналом человеку, что и на краю земли он не одинок, а среда, окружающая его, подвижна «шевелениями хаоса», может спасти его, дать ему пищу и кров.

9. «Программно-побудительный». Функция, за внешней простотой которой скрывается весьма глубокий смысл. Поморский крест, на который круглый год влияют климатические условия: дождь, ветер, снег и морские соленые брызги, ветшает со временем. Внешний вид некоторых крестов побуждал мореходов, посещавших эти места, восстанавливать кресты, ремонтировать их. Известны даже случаи специальных высадок поморов на берег, где стояли кресты, которые имели цель замены старого креста на новый. Таким образом, выполнялась программно-целевая задача по поддержанию поморских крестов как системы визуальных береговых объектов.

10. «Историческая». Эта функция открывает собой ряд постисторических функций. Содержание этой функции – научное изучение следов поморской культуры на примерах островных и прибрежных крестов Русского Севера.

11. «Культурологическая». Эта функция, так же как и предыдущая, носит явный научный характер. В отличие от «исторической» функции, которая рассматривает поморские кресты как памятники истории культуры, а в отдельных случаях и как памятник поморской техники (навигационное средство) и технологии (по способу производства), «культурологическая» функция определяет искусствоведческий интерес к поморским крестам и как к малой архитектурной форме, и как к декору.

12. «Патриотическая». Функция *постфактум*. Специфическая функция поморских крестов, которая отчетливо проявляется в наше время и только в тех условиях, когда кресты находятся в непосредственной близости от жилья человека. Современники считают своим долгом производить элементарный (кустарный) ремонт крестов, используя современные материалы: гвозди, доски от ящиков и пр. Другой вариант проявления «патриотической» функции крестов – это их восстановление местными краеведами.

13. «Рефлексивная». Научная функция, имеющая важное социологическое значение. Эта функция говорит о самобытности поморов, чувстве собственного сознания, самопознания поморов, понимания независимости и индивидуальности человека и одновременно детерминированность бытия человека силами природы, «божьей волей».

Перечисленные функции поморских крестов не являются обязательными для всех крестов, стоящих на островах и побережье Белого моря. Более того, можно сказать, что основное предназначение креста не всегда совпадает с теми или иными функциями. Некоторые из крестов предназначались для выполнения одних функций, а с течением времени у этих крестов появляется другая функция, как, например, у музейного экспоната, что совершенно не совпадает с первоначальным предназначением поморского креста.

а) Архитектоника поморских крестов.

Наиболее распространенной формой северного креста является восьмиконечный крест. Этот тип традиционен для северорусской иконографии XV–XVIII вв. (Ямщиков, 1986, с.66-151). Наряду с восьмиконечными крестами встречаются и семиконечные. Интересное сочетание восьми- и семиконечного креста можно увидеть, например, на иконе XII века «Покров с изображением Ефросинии Суздальской» (Восстановление..., 1981, с.106.). Здесь Ефросиния изображена с восьмиконечным крестом (подножие скошено), который держит в правой руке. На одежде Ефросинии ниже пояса вышит семиконечный крест (подножие прямое) на постаменте (Голгофе). Такое сочетание свидетельствует о терпимости православной церкви к изображению различных по форме крестов, в том числе и четырехконечных. Однако следует уточнить, что четырехконечный крест («латынский крест») не был популярен на Русском Севере и, более того, отрицался раскольниками.

Структура поморских восьмиконечных крестов символична. Но этот символизм не носил характера догмата. По этому поводу протоиерей А. Иорданов писал: «Символика, соединяемая с формой креста, не есть догмат, ...ад разрушен не подножием креста, равно как и рай отверт не дщицею Пилатовой, но силою Божию, и что символика эта есть дело церковных риториков» (Покровский, 1892, с.350).

б) Название основных частей креста.

Восьмиконечные кресты, в том числе и поморские, образуют восемь концов путем пересечения основной центральной части креста – продольного столба и трех поперечных балок. Центральный, или продольный, столб своего собственного названия в иконографии не получил. Верхняя перекладина креста, меньшая из всех поперечных балок, называется *дощечка* или *дщица*. Название ведет свое начало от креста как элемента казни – рапятия на кресте.

Первоначально на крестах, предназначенных для казни преступника, над головой распятого вешали дощечку, где значилось его имя и совершенное противоправное дело. Со временем дощечка трансформировалась (сузилась и удлинилась) в одну из трех поперечных балок, сохранив прежнее название – дощечка.

Средняя перекладина креста, так же как и его центральный столб, не имеет своего названия.

Нижняя перекладина восьмиконечного креста называется *подножием*, или *подножкой*. Традиционно подножие изображается пересекающим центральный столб креста под прямым или непрямым углами. Во втором случае подножие скошено, т.е. расположено под углом к основной балке и имеет форму непрямоугольного параллелограмма.

Есть еще одна часть креста, которая известна исторической иконографии – *седалище*. Сама эта часть не нашла отражения в иконописи и не воспроизводилась в практике создания крестов, но древнейшая традиция сохранила название. Седалище – это та часть креста, которая в объемном трехмерном пространстве образует девятую оконечность восьмиконечного креста. Расположено седалище между средней поперечиной и подножием. Назначение седалища заключается в том, что это была еще одна точка опоры распинаемого в виде набойки или рогообразного отростка, на который его сажали.

Основанием восьмиконечного креста, на примере поморских, чаще всего является каменная грудка, сложенная из необработанных гранитных осколков или прибрежных гладких валунов. Иногда встречаются комбинированные основания, т.е. основания, выполненные из камня и дерева. Из плавника (в различной степени обработанного), реже из досок сооружался небольшой колодец (ряж), который заваливали камнями или валунами. Изредка можно увидеть деревянное основание по типу колодца или обшитого досками (тесом) куба. Очень редко – основание в виде земляного холмика, изображенного, например на иконе XVIII в. «Зосима и Савватий в житии». Отметим, что строительство ряжа или колодца, так же как и «кровля» – голубец, на крестах Русского Севера является наследием языческого погребального сооружения – модели дома. Генезис этого типологического элемента славянской похоронной обрядности уходит еще к праславам.

Интересно, что у ряда крестов Русского Севера, выполненных из цельного дерева, остается довольно мощное корневище. Помимо функционального значения – более прочного закрепления в грунте, оставление корней несет и древнюю символическую нагрузку. В этом случае кресту в целом отводилась еще более ответственная роль в идеологических построениях славянских народов – роль сакрального места – «центра мира», обычно маркировавшееся «мировым древом» – точкой развертывания мира. По древнеиндийским представлениям, мировое дерево («вечное дерево») являлось бессмертным, в котором покоятся все миры. Мировое (космическое) дерево поддерживает небесный свод: корни его – в подземном мире, ствол – между землей и небом, ветви уходят в космический мир. Оно является также древом жизни, познания, бессмертия, а также местом пребывания богов и душ умерших. (Велецкая, 1978, с.38)

в) Крестовая графика.

При «оформлении» крестов, в том числе и поморских, использовалось два основных метода – плотницкая резьба и изображение с помощью красок, раскрашивание. Чаще всего встречаются кресты, украшенные плотницкой резьбой. Причем такое «украшательство» было связано не только с приданием кресту «праздничного» вида, но и несло (чем ранее, тем большее) духовное наполнение с преобладанием персональных, исторических, символично-атрибутивных и других элементов, выражавшихся символами, наносимых на плоскости креста.

На поморских крестах чаще всего встречаются следующие символичные изображения:

- двойные окружности;
- знак святости;
- солнце (реже солнце и луна);
- копий и трость;
- гора Голгофа;
- глава Адама.

Толкование этих символов средствами светского слова по понятным причинам затруднительно. Более того, чем весомей символ, тем многообразней его значение и неуловимей его вербальный смысл. Такие символы, как, например, двойные окружности и знак святости, совершенно утратили понятные нам значения. Символ «солнце» или «солнце и луна» приведены к имевшему место «перелому в природе» в день распятия Христа. Но глубинный смысл символа «солнце» выходит далеко за рамки природного явления в день казни. Заметим, что геометрические символы появились еще в первые годы христианства. Благодаря этим символическим формам христиане скрывали от непосвященных свои догматы веры. К ним относятся, в первую очередь, круг и треугольник. Согласно толкованиям Св. Климента «Сын Божий есть бесконечный круг, в коем все силы сходятся» (Уваров, 1908, ч.1, с.43). Со временем круг приобрел новое значение – символ солнца. Этот знак носил охранительную функцию. Его изображение наносилось фактически на все предметы и элементы, связанные с жизнедеятельностью человека: на внутренние и внешние пространства жилища, одежду, лодки и, конечно, на кресты. Магические доброжелательные знаки и знак солнца в первую очередь должны были служить преградой злему началу. Образ солнца в виде солярного знака или его иных воплощениях (в виде коня или ромба) – древнейший оберег, охранительная сила (Рождественская, 1981, с.26).

«Копий и трость» – орудия истязания Христа. Они символизируют иконографическую традицию, их месторасположение возведено в ранг изобразительного канона, но это еще и символ терпения, символ телесной боли (не случайно расположение «копия и трости» в районе торса). Это еще может быть и символ всепрощения, ведь опираются «копий и трость» на вершину горы Голгофы. Однако на этом смысловая нагрузка «копия и трости» не кончается.

«Глава Адама» – изображение черепа, склоненного на бок, – символ ада, символ смерти. Расположен он внизу, под ногами Христа, там, где грязь и беспредел, хаос и мрак. Символ этот расположен у горы Голгофы или в недрах ее – того самого места, где и произошла казнь Иисуса Христа.

«Гора Голгофа» является связующим символом. Он расположен между адом и орудиями истязания, а сама по себе гора Голгофа – это трагическое место, место казни. Если символическое изображение солнца, копии и трости, главы Адама строги и каноничны, то гора Голгофа изображается по-разному. Есть изображение горы Голгофы и в виде бесформенной кучи, в виде угла или треугольника, в виде холмика. Есть строгое и более сложное изображение горы Голгофы в виде ступенчатой, «прямоугольной» горы (постамент). Такое изображение имеет глубокие корни, о чем свидетельствует мозаика Киевской Софии XII в. «Христос Вседержитель».

Почти все символичные изображения на крестах сопровождаются вербализированными знаками (буквами и словами). Назначение отдельных вербальных знаков различное. Встречаются монограммы и отдельные слова, которые либо фиксируют имя Христа, либо имеют самостоятельный смысл в контексте крестовой символики. Примером вербального знака, имеющего самостоятельный смысл, является слово «НИКА». Местонахождение слова, как правило, на подножии или чуть ниже, реже – выше подножия. Местонахождение слова и его

антологическое значение – «победа», «побеждает» или «побеждай» символизировало торжество добра над злом, адом, смертью, или в широком смысле – спасение.

Поморские кресты изобилуют криптограммами. Как правило, такие надписи носили религиозный хвалебный смысл, но встречаются тайнописи, скрывающие имя и родословную автора, строителя креста. Следы одной такой тайнописи видны на кресте с острова Кемлудского. Две верхние буквы – «К» и «Т» – представляют собой криптограммы, которые означают «копий» и «трость» как обязательные атрибуты креста. Остальные двенадцать букв, точнее окружностей, или мест, где были обозначены буквы, являли собой собственно криптограмму. Восстановить криптограмму Кемлудского креста не удалось.

Типичными криптограммами, встречающимися на крестах, в том числе и поморских, являются следующие:

«Д.Д.Д.Д.» – Древо добро досада диаволу; или древо дарует древнее достояние.

С.С.С.С. – Свет (или Спас) сотвори сет сатане.

Б.Б.Б.Б. – Бич Божий бьет бесы.

Х.Х.Х.Х. – Христовы хоругви христианам хвала.

В.В.В.В. – Возвращение вечное верным в рай.

Р.Р.Р.Р. – Реченному роду радости ради.

О.О.К.Ц.К. – Обретен от Бога крест царицею Еленюю.

Ч.Ч.Е.Ч. – Честно чтущим его человеком.

С.В.В.Н. – Содержай вся велсй на древе.

К.К.К.К. – Крест крепости Константину к вере.

Ц.Б.П. – Царь Бог превечный.

О.М.О. – Оружие миру одоление.

М.М.М.М.К.В. – Много бо может моление матерное ко благодарению Владыки.

П.П.П. – Пойте, почитайте, поклоняйтесь.

Д.П.Д.Н.Я.П.Ц.В.Н.П. – Днесь превелие древо нам явися, понеже царь вечный на нем пригвоздися (Покровский, 1892, с.356-357)

Такие криптограммы, как и подобные, были продуктом творческого отношения строителя креста. Структура такой криптограммы очень проста. Каждая буква тайнописи – это или первая буква слова в данной фразе, или предлог перед ключевым словом в зашифрованном выражении.

Кроме того, были широко распространены крипто- и монограммы в нижней части креста, под подножием. Буквы, обозначенные в этой части поморского креста, не были обязательным атрибутом, но если они изображались, то их расшифровка означала следующее: «М.Л.Р.Б.» – место лобное рай бысть, «Г.Г.Г.А.» – гора Голгофа, глава Адамова.

Поморский крест о. Кемлудского помимо криптограмм имеет еще один интересный знак «N» – монограмму имени Иисуса Христа. Как правило, имя православного Бога записывалось только в верхней части креста. Оно занимало топ, дощечку и среднюю балку: либо одну или две из трех названных частей креста, либо все три части.

Монограммная запись имени Христа – явление редкое. В русском православии было широко распространено титло, где значились буквы «І.Н.Ц.І.» Такая запись имени Бога, по мнению Феодосия Васильева, является наиболее древней (Энциклопедический словарь, Т.XVI А, с.255)

С «четырёхбуквенным догматом» были несогласны раскольники-поморы, которые утверждали, что имя Иисуса Христа следует записывать следующим образом:

«ЦРЬ СВЫ (СЛВЫ) ІС (ИС) ХС (ХСЪ) СНЪ БЖИ (БЖІИ)», или тайнописью – «Ц.С.І.Х.С.Б.» Характерная поморская запись имени Бога обнаружена экспедицией Арктик-клуба в 1989 г. на кресте, расположенном южнее мыса Корабельного.

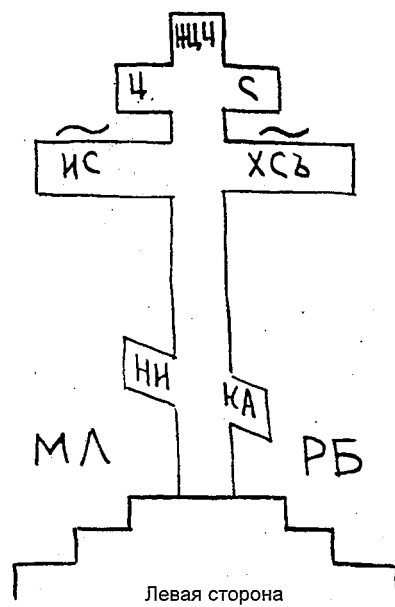
Вражда между феодосеевцами и раскольниками продолжалась долго. Выработка единого канона заняла почти весь XVIII век. «Когда умер отец Феодосий, – пишет Николай Барсов, – настоятель Игнатий Трофимов с Андреем Денисовым “мир положи до обыскания титлы на животворящем кресте”» (Барсов, 1866, с.118). С 1711 года по 1791 год шло установление истинного начертания титлы. В конце концов было признано, что славянская монограмма «І.Н.Ц.І.» не самая древняя. Древнейшая форма подписи «І.С.Х.С.», которая запечатлена на монцком и датском крестах, встречается также на греческих и русских вплоть до XVI века (Покровский, 1892, с.349). Интересным памятником периода установления истинности написания имени Бога является гранитная стела, обнаруженная в ходе экспедиции Арктик-клуба в 1989 г. (рис. 71). На стеле, датируемой 25 мая 1760 г., высечена и славянская монограмма, и поморская криптограмма имени Иисуса Христа в рамках изображения одного креста.

Материал, изложенный в разделе, не исчерпывает всего многообразия крестовой графики. Более того, изображения на поморских крестах расшифрованы не полностью и оставляют еще немало загадок.

Ниже, в приложении 1, приведены описания поморских крестов, которые стали доступны нам по совокупности имеющихся на сегодня источников.

1760 г.
МАІА 25 АНЯ

Правая сторона



Левая сторона

Рис. 71. Изображение поморского креста на двухсторонней гранитной стеле. Обнаружена экспедицией Арктик-клуба в 1989 г.

Глава 3.3

СЕВЕРОРУССКОЕ САКРАЛЬНОЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Н.В. Бицадзе

3.3.1. Северорусская иконопись

Иконопись Русского Севера представляет собой яркое и самобытное явление в истории русской культуры. Как и всякое религиозное искусство, она воплощает основные духовные ценности своей эпохи, однако в силу специфики исторических условий в северной иконописи более, чем в иконописи других регионов, нашли свое воплощение особенности менталитета населения этих территорий.

Своеобразие северных икон было отмечено исследователями сразу же после их научного открытия в XIX в. Ученые XIX – начала XX вв. выделяли иконы архангельские, устюжские, тихвинские, вологодские, каргопольские, поморские. Однако в течение долгого времени в научной литературе наблюдалась терминологическая путаница – так, например, к «тихвинским» относили иконы, которые не всегда происходили из Тихвина: в их число записывали все архаизирующие иконы XVII в., продолжавшие традиции Новгорода. «Устюжские» иконы представляли собой разновидность икон Строгановского письма, отличавшихся тонкостью, изяществом рисунка, писали их не только в Устюге, но и в Сольвычегодске, и в Москве (Смирнова, Ямщиков, 1974, с.19). Объясняется эта путаница тем, что при всем многообразии местных «пошибов», на Севере так и не сложилось ни одной сколько-нибудь устойчивой школы иконописи, обладающей стилистическим единством, в силу чего начиная с XIX в. в научной литературе в отношении северных икон закрепился термин «северные письма».

В настоящее время при изучении культуры Русского Севера принято выделять три большие области:

1. «Двинская земля»;
2. Вологодский край (включая Белоозеро, Каргополь, Устюг);
3. Территория нынешней Республики Карелия (Обонежье, Заонежье, Карельская земля, «Лопские погосты» вдоль границы со Швецией) (Смирнова, Ямщиков, 1974, с.18).

Каждая из этих территорий – в силу исторически сложившихся условий – обладала культурной спецификой, по-своему адаптируя и преломляя как древнерусские художественные традиции, так и культурное наследие сопредельных племен и народов.

Особенности северного иконописания (и в первую очередь его стилистическая пестрота) определяются рядом причин.

Первые христианские поселения на Севере появляются в XII в., с началом проникновения сюда новгородцев, и были они малочисленны и разрозненны. XIV–XV вв. – это период так

называемой монастырской колонизации, время возникновения на Севере ряда монастырей, однако вплоть до XVII–XVIII вв. распространение христианства в регионе шло медленно, приходских храмов строилось мало. Поэтому потребность в иконах была невелика и удовлетворялась за счет привозных икон.

Зарождение традиций северного иконописания исследователи относят к XVI в., а с конца XVI в. в письменных источниках упоминаются и первые местные иконописцы (Кольцова, 1998, с.5). До этого времени иконописные работы (особенно крупные заказы) производились приезжими мастерами.

Начиная с XII в. определяющим было новгородское культурное влияние, причем на территориях Карелии и «Двинских земель» оно сохранялось вплоть до нового времени. Через вологодские земли шло проникновение влияния Ростова Великого, с XVI в. нарастает влияние Москвы – особенно в Поморье, благодаря Соловецкому монастырю, связанному со столицей. Проникая на Север, разнородные культурные традиции были «адаптированы», творчески переработаны местными художниками – в соответствии с собственными вкусами и запросами заказчика (потребителя).

Суровость природных условий, обилие труднопроходимых лесов и болот, малая плотность населения привели к тому, что связи между отдельными культурно-экономическими центрами были затруднены, художественные контакты ограничены, а это приводило к некоторой культурной изолированности различных регионов и препятствовало формированию единой северной школы иконописания, способствуя возникновению региональных центров иконописи, которые, однако, не успевали формироваться в полновесные художественные школы, исчезая вместе с конкретными носителями иконописного мастерства.

Анализируя ситуацию в северном иконописании, необходимо учитывать и тот факт, что «большинство северных земель были поделены между монастырями, и живописная ориентация иконописцев вотчинных земель зависела от вкусов конкретной метрополии» (Кольцова, 1998, с.11), а там, как правило, работали мастера, приглашенные из разных художественных центров – Новгорода, Москвы, Вологды, Ярославля, Владимира, Костромы, Рязани, что препятствовало формированию единой художественной школы, где бы «концентрировались иконописные знания, иконописные подлинники, технологии, материалы» (там же, 1998, с.11).

Складыванию региональных иконописных школ мешало и то обстоятельство, что профессиональных иконописцев было немного, концентрировались они, как правило, в мастерских при крупных монастырях (таких, как Коневский, Валаамский, Александро-Свирский, Соловецкий). На местах иконы зачастую писали художники – самоучки из числа крестьян или представителей сельского духовенства, и иконопись не являлась для них основным занятием – кормились такие иконописцы, в основном, от своего земельного надела и при случае «могли покрасить стены в церквях, клиросы и лавки в храме; кому-то поручали и “малярку” бортов карбаса» (там же, 1998, с.11).

Несмотря на стилистическую пестроту, иконы Русского Севера обладают тем не менее рядом признаков, которые позволяют исследователям безошибочно отнести ту или иную икону к «северным письмам» и даже более или менее точно определить ареал ее происхождения. Все это стало возможным, благодаря активной экспедиционной, реставрационной и научно-исследовательской работе сотрудников региональных и центральных музеев и реставрационных мастерских и научных центров – таких, как М. Реформатская, Э.С. Смирнова, С.В. Ямщиков, Т.М. Кольцова, Л.А. Щенникова, О.Н. Мальцева и др. (см. библиографию).

За последние десятилетия совершен прорыв в изучении северной иконописи, однако до сих пор остаются открытыми многие принципиальные вопросы – например, история отдель-

ных региональных художественных центров и иконописных мастерских при северных монастырях, многие аспекты взаимовлияния и адаптации художественных традиций различных иконописных центров, проблемы, связанные со старообрядческим влиянием на северную иконопись и др. Отсутствие памятников не позволяет пока судить об иконописи района Мезени, Печоры, Великой и Малой Перми.

Если суммировать научные наработки по проблемам северной иконописи, вырисовывается следующий взгляд на это явление.

Основными характерными чертами северной иконописи являются ее традиционность, архаичность в сочетании с «мудрой простотой» народного искусства» (Ямщиков, 1986, с.3). Это выражается в приверженности упрощенным, лаконичным изводам и ясным, быстро «читаемым» композиционным схемам, к контрастным сопоставлениям цвета, динамичным и четким контурам, резким очертаниям, что «дает изображению быструю доступность, легкость постижения, силу активного и концентрированного воздействия» (Смирнова, Ямщиков, 1974, с.17) (Табл. 1, 2).

Северную икону отличает ломкая, энергичная (даже экспрессивная) линия рисунка, воздействие которой на зрителя дополнительно усилено черной и темно-коричневой обводкой контуров (Табл. 3). Выразительность северной иконы достигается за счет своеобразия ее цветового строя: композиция выстраивается на крупных интенсивных цветовых пятнах, при этом красота их соединения достигается не за счет нюансировки *тонов* при переходе от цвета к цвету, а за счет *сопоставления* цветов. Причем часто крупные цветные плоскости обведены темным контуром, что повышает их «автономность» и контрастность по отношению друг к другу. Северная икона «однотонна и многоцветна» (там же, 1974, с.78).

Отличительной чертой северной иконописи является ее колорит, своеобразие которого связано с использованием мастерами местных природных (землистых) красок, что роднит северную икону с величественной и суровой природой Русского Севера. Как правило, используются скромные, неяркие цвета – желтые, коричневые, красноватые, голубые, черные, темно-синие (Табл. 4). Очень редко используются киноварь, голубой, розовый цвет. При этом краска кладется широким мазком, неровно – то плотно и густо, то прозрачно и жидко (Табл. 5). Это приводит к тому, что сама живописная фактура иконы превращается в дополнительное средство ее художественной выразительности, повышая экспрессивность воздействия иконного образа.

«Народное» происхождение северной иконы выдает и ряд технических особенностей: очень часто иконные доски имеют шероховатую поверхность, грубо обработанную топором (иногда без ковчега и паволоки под левкасом). Лак из вареного льняного масла лежит на поверхности иконы неровным и густым слоем. Общая манера письма, как правило, далека от детализации, выписанности и строится на беглом рисунке (часто упрощаемом до простейших геометрических форм – зигзаг, треугольник, клин, круг), широкой свободной манере письма, использовании световых бликов, посредством которых лепится объемность фигур, зданий, пейзажа (Табл. 6, 7). Часто фигуры на иконах имеют либо укороченные, либо чрезмерно вытянутые пропорции, большие головы, простодушные («народные») лики, скованные позы (Табл. 8–11).

«Даже самые торжественные и импозантные северные произведения несут в себе нечто от простой суровости идола (Табл. 12–14). Облик персонажей экспрессивен; мешковатая неуклюжесть их подчас гротескна. Простоватые лики и пристальные взгляды словно выражают готовность к общению, к незамедлительному отклику (Табл. 15, 16). Произведения располагают к эмоциональному, непосредственному восприятию, а не к длительному созерцанию» (там же, 1974, с.110).

Однако все технические «недоработки» искупаются теми неоспоримыми достоинствами, которые и сделали «народную» северную икону выдающимся явлением культуры: это ее обаятельное простодушие, эмоциональность, поэтичность, лиризм, задушевность, искренность, непосредственность, человечность, что отмечают все исследователи (Табл. 17–19).

«Северные письма» представляют собой наиболее демократичный, «крестьянский» вариант русского иконописания, тесно смыкающийся с народной художественной традицией, с приемами, свойственными различным видам декоративно-прикладного искусства. Будучи пропущена через народное восприятие сложных религиозно-философских проблем, через народное понимание красоты, северная иконопись в наибольшей степени отражает менталитет населения северных территорий, особенности его духовных поисков, воплощает народный идеал красоты и святости. В первую очередь это проявляется в приверженности архаичным художественным традициям, в выборе того или иного сюжета и особенностях его трактовки, в предпочтении определенных святых, в своеобразном отношении к этим святым.

3.3.2. Вычленение северорусского «пантеона» святых из общерусского

На протяжении XII–XV и особенно XVI–XVIII вв. на Русском Севере сложился пантеон излюбленных святых, чьи иконы (помимо икон Спасителя и Богородицы) преобладали и в домашних божницах, и в небольших часовнях, и в крупных храмовых комплексах. На сегодня нет возможности привести статистические данные о степени распространенности икон того или иного святого, так как изучение северной иконописи и обработка фондов местных музеев еще продолжается. Однако и без конкретных цифр любой специалист в области изучения северных писем сразу назовет круг святых, наиболее популярных, почитаемых на Севере: Святитель Николай Мирликийский, св. Георгий Победоносец, Архангел Михаил, Илья-пророк, свв. Флор, Лавр и Власий, Косьма, Дамиан и Модест, св. Антоний Римлянин, святые воины Мина и Димитрий Солунский, великомученицы Екатерина и Праскева Пятница. Особой популярностью и любовью пользовались местные святые – Зосима и Савватий Соловецкие, Александр Ошевенский, Кирилл Белозерский, Антоний Сийский, Артемий Веркольский, Прокопий Устьянский и др.

На формирование пантеона излюбленных святых оказывали влияние самые разнообразные факторы: специфика хозяйственно-промысловой деятельности, суровые климатические условия, влияние старообрядчества, особенности северного благочестия.

Култ Святителя Николая Мирликийского был распространен в России повсеместно начиная со времени принятия христианства, а знакомство с его именем и отдельные факты почитания святого известны еще с языческих времен: «Сохранилось до нашего времени историческое предание о крещении Киевского князя Аскольда, в христианстве с именем св. Николая и положительное летописное известие о построении на могиле его церкви в честь того же Святителя» (Житие и чудеса св. Николая..., 1899, с.167).

Култ Николая Чудотворца пришел на Русь вместе с православием из Византии, а его распространению и укреплению способствовало богослужение, ибо «ничто так не знакомило новопросвещенный русский народ с именем Святителя, не приближало так к нему памяти Угодника, как церковное богослужение ...наравне с немногими святыми – св. Иоанном Предтечей,

да Бесплотными Силами и Апостолами Христовыми – Православная Церковь чествует одного св. Николая не только в годовые, везде на Руси торжественные празднества 6 декабря и 9 мая, но и еженедельно. В кругу недельного богослужения, в Октоихе – наравне с ликом Апостолов со службами каждого четверга нераздельно связана и служба имени Святителя и чествование его отдельными песнопениями, так что Церковь имеет три службы Святителю: 6 декабря, 9 мая и седмичную» (там же, с.163).

Култ св. Николая на Русской земле был повсеместным – иностранцы в записках о Русском государстве XVII–XVIII вв. называли Николу «Русским богом», отмечали ревность русских в почитании его (Успенский, 1982, с.120–121). Однако особенное распространение и значение имел култ св. Николая для северных земель. И тому были свои причины.

Вся жизнь населения Русского Севера (и особенно Поморья) тесно связана с водной стихией, а вслед за греками на Руси Святитель почитался как особенный покровитель путешественников в бедах и опасностях на море и на суше, для чего были веские основания – соответствующие прижизненные и посмертные чудеса, описанные в житии.

Из прижизненных чудес можно назвать следующие:

1. Во время путешествия на корабле в Палестину Святитель прозрел и возвестил корабельщикам о сильной буре, которая, по молитве св. Николая, прекратилась.

2. Вслед за этим св. Николай воскресил из мертвых матроса, упавшего с мачты.

3. Во время возвращения Святителя из Палестины злые корабельщики, вопреки обещанию, направились не в Ликий, а в другую сторону, но после обращения святого к Господу, поднялся чрезвычайно сильный ветер, который и принес корабль к берегам Ликии.

4. Однажды корабельщики, плывшие из Египта в Ликий, попали в страшную бурю и обратились за помощью к св. Николаю, их молитва была услышана – Святитель появился на корабле и со словами: «Вы звали меня, и я пришел к вам на помощь, теперь не бойтесь!» – начал править судном, благополучно приведя его к месту назначения.

Со спасением на водах связаны и посмертные чудеса св. Николая:

1. Избавление от гибели и дьявольских чар греков из Танаиса, плывших поклониться мощам Божия Угодника.

2. Воскрешение после потопления отрока.

3. Извлечение из глубины морской патриарха Константинопольского (Табл. 20), благочестивого константинопольца и черноризца Николая.

Все эти эпизоды дали основание включить в каноны в честь Святителя такие слова: «Страна и ужасна содеваеши чудеса, Николае, по всей земли, и в мори далече бедствующим скоротечными молитвами предстательствуя...» (Житие и чудеса св. Николая..., 1899, с.167). «Велика власть от бога вдана ти есть, Николае: море повинуется, воздух слушает...» (там же, с.172). «Проповедает мир весь тебе, преблаженна Николае, скорого в бедах заступника: яко многжды во едином часе, по земле путешествующим и по морю плавающим, предваряя, пособствуеми, купно всех от злых сохраняя, вопиющих к Богу: Аллилуйа» (там же, с.176). «Радуйся, обуреваемых тихое пристанище: радуйся, утопающих известное хранилище. Радуйся, плавающих посреде пучин добрый кормчий: радуйся, треволнения морские уставляющий...» (там же, с.176).

Ряд чудес, связанных с водной стихией, явил св. Николай и в пределах Русских земель – в частности, первое же по времени чудо, когда Святителем был спасен утопший в Днепре младенец: по молитвам его родителей, благочестивых киевлян, младенец был извлечен из реки и оставлен здоровым и невредимым на хорах в соборной церкви св. Софии перед образом св. Николая. В память этого события в св. Софии имеется фреска, повествующая о чуде, а образ

Святителя, возле которого был найден ребенок, получил название «Николы Мокрого» (там же, с.235-239).

В 1108 г. на водах о. Ильменя, около острова Липно, явилась после бури круглая чудотворная икона Святителя («Липенская»), за которой собирались ехать послы в Киев и от которой новгородский князь Мстислав Владимирович получил исцеление от расслабления членов.

Все эти чудеса, хорошо известные всем православным, объясняют факт особого почитания св. Николы населением Русского Севера как «скорого помощника на водах», тем более что с течением времени посмертные чудеса Святителя обогащались местным, северным, материалом: так, в XV в. на реке Мологе, неподалеку от впадения в нее реки Моденки, в страшную бурю Святителем было спасено судно именитого гражданина Москвы Строганова, а чуть позже на месте своего избавления, после видения во сне св. Николая, промышленником была основана Николаевская Моденская обитель (там же, с.495-496).

Преп. Иона Климецкий (ум. 1534 г.), еще не будучи иноком, возвращаясь в 1490 г. из Новгорода с грузом соли, среди Онежского озера попал в сильнейшую бурю, но был спасен молитвами ко св. Николаю (там же, с.334).

В 1709 г. молитва, обращенная к Николаю Великорецкому, спасла жителя с. Лальского Федора, когда он, путешествуя по торговым делам в океане, попал в бурю и его карбас понесло в открытое море и кругом заметало 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» (там же, с.311).

Вера в св. Николу как в скорого помощника на водах нашла свое отражение и в фольклоре. Так, большое распространение на Севере имела так называемая «Предсмертная молитва Николая Чудотворца» из народной редакции его жития, в которой имеются такие слова: «А кто в бури или на море или на реках тонуть начнет и призовут имя мое, утиши, Господи, бурю и помози им, кто мя призывает на помощь, Господи Боже мой!» (там же, с.628).

Как покровитель всех путешествующих морем выступает Святитель в былинах о Садко, когда, явившись во сне новгородскому гостю, св. Николай «говорит ему таковы речи:

Гой еси ты, Садко купец, богатый гость, // А рви ты свои струны золоты, // И бросай ты гусли звончаты: // Расплясался у тебе царь морской, // А сине море всколебалось, // А и быстро реки разливались, // Топят много бусы, корабли, // Топят души напрасныя // Того народу православного» (там же, с.634-635).

Уроженец Севера, Б.В. Шергин свидетельствовал: «Почитание икон связано было и с Богом старого Севера. Понятие об этом дает "Стих о Николе Морском":

Мы пишем Николу // Разноцветные вапы; // Украшаем Николу // Скатными жемчугами; // Мы ставим Николу // В киноваренную божницу, // Мы теплим Николе // Воскояровы свечи, // Кадим мы Николе // Ладаном – темьяном, // Творим мы Николе // Земные поклоны.

Форштевень нередко представлял собою изваяние того же Николы морского» (Шергин, 1990, с.418).

Б.В. Шергин приводит и интересное объяснение того, почему св. Никола имеет титул «скорый помощник», бытовавший в поморской среде: в «Устьянском правилнике» XVIII в. говорилось о том, что «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» (там же, с.67).

Некоторые чудеса, совершенные Святителем, – такие, например, как спасение купеческих кораблей на море, возвращение золота еврею, чудесное возвращение Вандалу похищенного у

него имени, чудо с половчанином и киевлянином Добрыкой – дали основание для почитания св. Николая как подателя богатства, покровителя купцов.

Прижизненное чудо, связанное с избавлением в Патарах трех дочерей обнищавшего богача от бесчестья, сформировали представления о св. Николае как об устроителе брачных уз и супружеского счастья.

Вероятно, чудеса со спасением детей и подростков в немалой степени способствовали тому, что Святитель стал считаться особенным покровителем детского и юношеского возраста.

Почитался св. Николай и как покровитель православного воинства. При этом прижизненные чудеса Святителя, которые могли дать основание для этого (умиротворение мятежа в Плакомате, избавление от смертной казни военачальников Непотиана, Урса и Ерпилиона), дополнялись посмертными (отражение магометан от острова Родоса в IX в., помощь греческому полководцу Петру Схоластику) и чудесами на Русской земле.

Особой популярностью пользовался образ Николы Можайского, который – в ответ на молитву в храме его имени – явился жителям г. Можайска во время осады города монголо-татарами с мечом в одной руке и храмом – в другой (Табл. 21). Явление святого произвело устрашающее впечатление на врагов и они отступили. Большую известность получил факт явления иконы св. Николая князю Дмитрию Донскому во время его похода против Мамаю – на том месте, где позже был основан Угрешский монастырь. Неоднократно являлся Святитель православным воинам во время осады Казани в 1556 г. Недалеко от Белгорода во время набега крымских татар произошло чудо от иконы св. Николая (названного потом Ратным), в результате которого враг повернул вспять, когда навстречу ему вышли жители города с иконой Святителя. В XVII в. было зафиксировано несколько конкретных случаев спасения православных людей от татарского и калмыцкого пленения от образа Николая Великорецкого. Подобные примеры можно умножать.

О вере в заступничество Святителя Николая русским воинам свидетельствуют и кресты-тельники с изображением этого святого, носившиеся воинами под доспехами и найденные на полях сражений; она нашла свое отражение в рекрутских причитаниях, в поговорках, в духовных стихах:

«Никола – имя знаменито, // Победе тезоименито, // Побеждает Агаряны, // Утешает христианы» (Житие и чудеса св. Николая..., 1899, с.635).

В рекрутском причитании мать, благословляя рекрута иконой св. Николы, поет:

«Да хранит тебя Микола многомилостивой, // И от бури да хранит тебя – от падары, // И от холода тебя да Он от голода, // От тычков-пинков ведь Он да от затыльников! // Во бою да сохранит Он с неприятелем, // От оружица ведь Он да завоенного; // И от искры сохранит тебя трескучей, // И от этого огня да Он от палящего. // Впереди да Он Микола щитом берё, // Позади да Он Микола мечом секё, // Тучи нет, а быв как гром гремит, // Грому нет, а искры сыплются» (Успенский, 1982, с.29).

Строгий подвижник и молитвенник, незлобивый сердцем и смиренный духом, св. Николай был близок русскому монашеству: пример его праведной жизни придавал силы следовать по избранному пути, а молитвы святому помогали преодолевать немощи и искушения. Жития русских святых содержат многочисленные свидетельства особого почитания Святителя в среде русского иночества, а также факты непосредственных контактов св. Николая с русскими подвижниками – через видения, явления во сне, обретение чудотворных икон. Из северных подвижников видения Святителя удостоились: в XIV в. тихвинский инок Юрыш, в XV в. преп. Александр Куштский, а в XVI в. – преп. Трифон Вятский и преп. Стефан Озерский.

Преп. Иона Климецкий в XVI в. был спасен св. Николой от бури на Онежском озере и с тех пор почитал его своим особым заступником. Чудотворные иконы Святителя были явлены преп. Антонию Краснохолмскому, преп. Агапату Маркушевскому, а также пустынноикам Ефрему, Игнатию и Галактиону.

Известно, что Святитель Николай почитался просветителем иноверцев и язычников. Широко известен факт разрушения им языческих капищ и храма Афродиты в Ликии; некоторые из его чудес (возвращение имени вандалу и золота – еврею, освобождение сарацина из греческого плена, случай с половчанином) заканчивались крещением иноверческого населения. Образ св. Николая был особенно близок северным подвижникам еще и потому, что некоторым из них приходилось в новых условиях повторять подвиги св. Николая в деле просвещения языческого населения северных земель. И тут пример Божиего Угодника помогал превозмогать тяготы служения Богу. Жития преподобных Лазаря Мурманского (XIV в., просветитель лопарей), Стефана Пермского (XIV в., просветитель зырян), Евфимия Корельского и Арсения Коневского (XIV в., просветители корел), Трифона Печенгского (XVI в., просветитель лопарей), Трифона Вятского (XVII в., просветитель вогулов и остяков) пестрят примерами молитвенного обращения к Святителю в трудные минуты, сообщают об иконах св. Николая, которые подвижники приносили с собой, свидетельствуют о том, что первые храмы в новообращенных землях были посвящены Святителю Николаю.

Многие северные обители создавались во имя св. Николы: в XV в. преп. Евфимием был основан Николо-Корельский монастырь в устье Двины, у Белого моря, а преп. Ефремом – Николаевская Перекомская обитель на р. Веренде; преп. Онуфрий стал основателем Никольского монастыря на берегу Катромского озера в Вологодских землях. В XVI в. усилиями преп. Логгина и Симона появляется обитель в честь Святителя при устье реки Коряжемки (около г. Сольвычегодска), преп. Стефан Озерский основал монастырь на берегу Комельского озера, а преп. Агапит–Николо-Маркушевскую обитель в окрестностях Тотьмы; на месте явления чудотворной иконы святителя в «чудесах» возник Николо-Вяжицкий монастырь.

Число монастырских храмов и приделов в честь св. Николая не поддается точному подсчету. А о повсеместном распространении приходских Никольских храмов свидетельствует поговорка «От Кеми до Колы – тридцать три Николы».

Почитание св. Николая в монашеской среде явилось мощным фактором, способствовавшим распространению и укреплению его культа в народной среде Русского Севера.

Б.А. Успенский убедительно доказал, что «русский Никола представляет собой очень сложный по своему происхождению, контаминированный образ, в котором можно выделить как христианские, так и языческие напластования» (там же, с.17).

Так, произошла контаминация св. Николы и Архангела Михаила. По народным представлениям, зафиксированным на Русском Севере, оба они являются начальниками рая, водителями душ в загробном мире, а ключи от неба находятся у Николая Чудотворца (там же, с.25-26). В новгородском «Сказании о чудесах великих чудотворец Варлаама и преподобного чудотворца Николы» «Никола взвешивает добрые и злые дела усопшего, т.е. выступает в той роли, которая свойственна Архангелу Михаилу» (там же, с.27). В заговорах от болезней св. Никола и Михаил также часто выступают в одном контексте.

«Замешая» Архангела Михаила, Святитель Николай стал важным персонажем и в эсхатологических сочинениях, имевших широкое бытование в старообрядческой среде, а через нее по всему Северу.

Култ Святителя на Русском Севере был настолько популярным, что местами он затмевал даже култ самого Христа. При этом исследователи отмечали, что в народной среде имело

место «перенесение признаков Христа на Николу» (там же, с.12), а также то, что «Никола может не только объединяться с Богом, но даже и противостоять ему в качестве самостоятельного “в известном смысле равноправного начала”» (там же, с.13).

Именно из северных регионов происходят любопытнейшие, «неканонические», иконы Святителя Николая, где Божий Угодник помещается в центре деисусной композиции, т.е. на месте самого Христа: таковы, например, две псковские иконы. «Воскресения» (XIV в., из собр. ГРМ, № 2120, и XV в., из собр. Псковского музея, № 2731), а также запрестольный крест XVI в. из собрания М. Кудрявцева (Табл. 22, 23).

На псковской иконе нач. XIV в. (из собр. ГТГ) св. Николай держит раскрытое Евангелие с текстом, начинающимся словами: «Евангелие от Николы...» (там же, с.16).

Воспоминания иностранцев XVII в. о Русском государстве, а также научные исследования XIX–XX вв. славянского фольклора фиксируют распространенную в народной среде точку зрения о том, что когда Бог умрет, его место займет Никола (там же, с.38), что Троица состоит из Спасителя, Богоматери и Николы и т.п. (там же, с.7).

Важным обстоятельством, помогающим объяснить особенности почитания того или иного святого, стало то, что в культуре Русского Севера, существовавшей в экстремальных условиях «пограничья», «крайних рубежей», инородного и иноверческого окружения, произошла вторичная архаизация ее основных структур – вплоть до возрождения языческих оснований.

В случае с св. Николаем это выразилось в том, что произошла контаминация его образа с образом языческого бога Волоса (Велеса), чьи взаимоотношения с богом – громовержцем Перуном, восходят к древнейшему индоевропейскому мифу о поединке Бога Грозы со Змеем. В славянской мифологии Волос почитался как покровитель скота, богатства, торговли, земледелия, он был связан с земной и водной стихией, с загробным миром.

Помимо некоторых фактов из жития Святителя Николая, сделавших возможным его почитание как покровителя торговли, богатства, перенесению на св. Николая черт Волоса способствовало то обстоятельство, что с принятием христианства церковный календарь наложился на народный (в основе своей – языческий) календарь, связанный с хозяйственно-земледельческой (а в Поморье – с промысловой) деятельностью. В результате этого дни чествования св. Николы совпали с важными вехами народно-хозяйственного календаря: в Поморье на день «весеннего Николы» в первый раз выводят лошадей на ночной подножный корм, начинается массовый лов сельди, «а рыба идет метать икру», этот день считался днем начала посевов злаков; на «зимнего Николу» начинался морской зверобойный промысел, подледный лов наваги и сельди (Бернштам, 1983, с.148-152). Все это делало св. Николу покровителем лошадей, разного рода хозяйственных работ, а Николины дни стали определенными рубежами в хозяйственно-промысловом народном календаре, к ним приурочивались многие артельные обычаи и праздники населения Русского Севера.

Объединение образов Волоса и Николы подтверждается огромным этнографическим материалом – это земледельческие, родильные и свадебные обряды, лечебные заговоры и ритуалы, поверья, сказки, былички, поговорки.

Таким образом, для особого почитания Святителя Николая на Русском Севере были веские причины:

- широкое, повсеместное распространение культа св. Николая Угодника на Руси («Никола – Русский Бог»);
- почитание Святителя как особого помощника на водах – в условиях «водного» характера всего уклада жизни и хозяйствования на Русском Севере;

– многообразие сфер деятельности и функций, которые традиционно приписывали пощению св. Николая: покровительство купцам, путешествующим, воинам, детям и подросткам, инокам, новобрачным; он – просветитель иноверцев и язычников, покровитель семейных уз, скота;

- почитание св. Николая в старообрядческой среде;
- наложение аграрно-промыслового календаря на православный (церковный) календарь;
- контаминация образа св. Николы с образом бога Волоса (Велеса).

Все эти факторы объясняют необыкновенно широкое бытование икон св. Николая Угодника на Русском Севере. «В иконе Николы усматривается как бы квинтэссенция иконы как таковой, т.е. выражение самой сущности иконы» (Успенский, 1982, с.14). Недаром в народе бытовала поговорка «Нет икон, как Никол», и существовало убеждение, что вообще всякая икона Николы является чудотворной (там же, с.14).

Иконы Святителя Николая являлись неременной принадлежностью деисусной композиции, причем иногда св. Никола мог занимать в них место Иисуса Христа или Иоанна Предтечи (Табл. 24–27). Широкое бытование имели поясные иконы святого, его житийные иконы, почти всегда Святитель Николай присутствует на иконах «Избранные святые», часто пишется на полях богородичных икон и икон Спасителя.

При этом иконописный образ Николая Угодника варьировался в зависимости от мастерства художника и от того, под влиянием каких художественных традиций этот образ писался. Новгородское и, возможно, старообрядческое влияние приводило к созданию образа пастыря – мудрого, но строгого: лик аскетичен, глаза смотрят внимательно, испытующе, брови часто сдвинуты (Табл. 28–30). В крестьянской среде, сельскими иконописцами создаются иконные образы Николы Милостивого – слегка мужиковатого, излучающего доброту и понимание (Табл. 31, 32). При взгляде на подобные иконы вспоминались, вероятно, былички и сказки о Божьем Угоднике, в которых «Никола на море спасает, Никола мужику воз подымает».

Житийные иконы св. Николая разнообразны, но практически всегда включают клейма с изображением «морских» чудес. Большой интерес могло бы представлять исследование, посвященное изучению клейм в житийных иконах, анализ того, какие события из жизни Святителя и какие из его чудес привлекали особое внимание иконописцев, как часто в них включались «русские» чудеса и эпизоды, связанные с событиями, имевшими место на Русском Севере, а также взятые из апокрифических сказаний о святом.

Особую группу изображений представляют резные образа св. Николая, которые во множестве и повсеместно бытовали в народной среде и получили широкое распространение на Русском Севере. Начиная с XIX в. исследователи отмечали языческую подоплеку этих изображений, отождествляя их с идолами («болванами»). Это заставляет вспомнить о контаминации образа Николы с образом Волоса (Велеса). Е.В. Аничков привел свидетельство того, как незадолго до 1914 г. в Крестецком уезде Новгородской губернии началось «дело», связанное с каменными идолами, стоявшими в селе на «жальнике». Возле них служились молебны о ниспослании дождя и плодов земных. Главный идол при этом назывался Микола (там же, с.112–113). И совсем не случайно в 1540 г., когда в Псков привезли резные образа св. Николая и св. Параскевы Пятницы, народ усмотрел в их почитании «болванное поклонение», видимо, «познав» в них идолов Волоса и Мокоши, и «бысть в людях молва велика и смятение» (там же, с.113).

В резных изображениях св. Николая воплотилась архаизирующая традиция народного искусства – как правило, в резных образах у святого крепкая коренастая фигура, добродушное лицо, одежды богато орнаментированы (Табл. 33–35).

Сложные условия жизни, ее нестабильность, большая зависимость от природных стихий вызывали у населения Русского Севера стремление максимально обезопасить себя в повседневной жизни и на промыслах. Образ св. Николая, Божьего Угодника, Николы Милостивого, покровителя Русской земли, «Русского Бога» в наибольшей степени подходил для этой цели, сопровождая жителя Русского Севера на протяжении всей его жизни, ведь «Егда кто Николая любит, // Егда кто Николаю служит, // Тому святой Николае // На всяк час помогае. Николае! // Егда кто к нему прибегает, // Егда кто в помощь призывает, // Тому святой Николае // Всегда вспомогаай. Николае!» (Житие и чудеса св. Николая..., 1899, с.637).

Помимо св. Николая из общего пантеона православных святых наибольшей популярностью на Русском Севере пользовались такие святые, как Георгий Победоносец, Архангел Михаил, Антоний Римлянин, Климент – папа Римский, Илья-пророк, Флор, Лавр, Модест, Власий, Василий Великий, Харлампий и Спиридон, а также св. Параскева (Пятница), Екатерина и Анастасия. Иконы этих святых были широко распространены по всему северному региону.

С одной стороны, перечисленные святые являются излюбленными новгородскими святыми, и их культ явился результатом новгородского культурного влияния. С другой стороны, народные представления о данных святых явились, как и в случае со Святителем Николаем, итогом контаминации языческих и фольклорных мотивов и образов.

Так, Илья-пророк в народном сознании слился с языческим богом-громовержцем и змееборцем Перуном, чему, видимо, в немалой степени способствовал факт «восхищения» Ильи на небо в огненной колеснице, которая, как известно, была атрибутом Перуна (Табл. 36, 37).

Однако Перун может трансформироваться не только в Илью-пророка, но и в св. Георгия: с первым его объединяет функция громовержца, со вторым – функция змееборца (Успенский, 1982, с.31). «Вместе с тем, в результате вторичных переосмыслений и нейтрализации исходного противопоставления атрибуты Волоса могут переноситься на его противника, и отсюда Георгий вторичным образом также мог, по-видимому, отождествляться с Волосом... О первичном характере отождествления св. Георгия с Перуном и вторичном характере объединения его с Волосом свидетельствует, в частности, то обстоятельство, что при характерности противопоставления Ильи и Николы, с одной стороны, и Георгия и Николы – с другой, не встречается – или, по крайней мере, не может считаться сколько-нибудь типичным – противопоставление Ильи и Георгия» (там же, с.36).

Вероятно, отождествление св. Георгия с Волосом, имя святого (Георгий – с греч. – земледелец), традиционное изображение его в виде конного воина (и культ коня в язычестве!), а также наложение сельскохозяйственного календаря на православный церковный календарь (на день св. Георгия обычно производился первый выгон скота в поле) способствовали превращению святого в покровителя земледелия и коневодства, а его воинские доблести сделали Георгия покровителем православного воинства.

Образ св. Георгия Победоносца, прекрасного лицом и телом молодого воина, заступника и спасителя, сливался с многочисленными фольклорными персонажами – былинными богатырями, сказочными героями, – что делало святого еще ближе и дороже народному сознанию. Не случайно иконный образ св. Георгия имеет аналогии в декоративно-прикладном искусстве и напоминает всадников в росписях прялок, ларцов, разделочных досок и т.п. На иконах и резных изображениях святого любовно и тщательно прорисовывается воинский доспех, оружие, конская сбруя, стремительно развевающийся плащ (Табл. 38–41).

Сложные культурные напластования включал в себя образ Архангела Михаила. Будучи вождем небесного воинства в его борьбе с темными силами ада, водителем душ в загробном

мире и судьей на Страшном Суде, Архангел Михаил играл важнейшую роль в эсхатологических концепциях. Ввиду огромного интереса к данной проблематике в старообрядческой среде, иконы с изображением св. Михаила (и особенно вариант «Архангел Михаил-воевода», представляющий собой в символической форме апокалиптическую картину обновления жизни после победы над Антихристом) были широко распространены по Русскому Северу (Табл. 42, 43).

Однако народное сознание по-своему интерпретировало образ небесного архистратига Михаила, наделяя его дополнительными смыслами. «Его воинская доблесть неожиданно соседствует с аграрными функциями. Он стоит в одном ряду с умирающими и воскресающими богами (Адонисом, Осирисом, Христом), которые в сознании земледельцев ассоциировались с плодородием земли, ее пробуждением и обновлением. Мифологическая традиция видит в Михаиле культурного героя, обучившего людей земледелию, скотоводству, ремеслу» (Ершов, 1998, с.103). Поэтому не случайно на иконах «Чудо о Флоре и Лавре», очень популярных на Севере, Архангел Михаил, обучивший святых управлять лошадьми, вручает им поводья двух коней (Табл. 44).

Обретение св. Михаилом «аграрных функций» явилось также результатом контаминации его образа с образами св. Николая и Волоса (там же, с.22-30).

Примерно по этой же схеме и другие святые православного пантеона, особо почитаемые на Севере, приобретали функции «аграрных богов». Этот процесс шел через сложную систему «культурных замещений» языческого Волоса – либо на основе созвучия имен (Волос – Велес – Власий – Василий) (там же, с.128-129), либо через наложение друг на друга сельскохозяйственного и церковного календаря (на день св. Спиридона, 12 декабря, приходится время зимнего солнцеворота, на день свв. Флора и Лавра, 18 августа, совершали обряды, направленные на оздоровление, увеличение приплода у домашней скотины), либо через соответствующие эпизоды жития святых (например, св. патриарх Иерусалимский Модест, считавшийся покровителем рогатого скота, изгнал дьявола и спас тем самым стадо «некоего иерусалимлянина» (Табл. 45, 46); епископ Тримифунтский Спиридон, покровитель плодородия и скотоводства, был, согласно житию, пастухом овечьих стад и, став «епископом, продолжал носить шапку из ивовых прутьев (спиридон – по-греч. – корзинка) и пастушеский посох» (Табл. 47, 48).

Все эти «совпадения» и «замещения» приводили к закреплению за тем или иным святым определенных «сельскохозяйственных функций»: святые Власий (Василий) (Табл. 49, 50), Спиридон и Модест считались покровителями домашнего скота, свв. Флор и Лавр – коневодства, Козьма и Дамиан почитались как «куриные боги», свв. Евстафий и Трифон – как защитники посевов от вредных насекомых (Табл. 51), св. Апостол Петр (сам в прошлом рыбак) – как покровитель рыболовства и т.д. День празднования памяти этих святых всегда сопровождался соответствующими обрядами, направленными на сохранение, защиту и умножение сельскохозяйственных и промысловых угодий и стад.

Довольно любопытным является отношение русской православной церкви к подобным явлениям, имеющим в своей основе языческую подоплеку. Официальные церковные власти делали неоднократные попытки искоренения подобных «ересей» и «небылиц» – так, против обычая писать святых мучеников Флора и Лавра с лошадьми в 1709 г. выступил Димитрий Ростовский в «Розыске о Брынской вере», а в 1722 г. – Сионд (указ от 21 мая) (там же, с.132). В постановлении Синода от 25 октября 1723 г. специально предписывалось, чтобы при иконном изображении св. Модеста «скотских стад отнюдь не писать» (там же, с.134). Однако на местах все оставалось по-прежнему, а сельские батюшки, плоть от плоти своей паствы, продолжали на Козьму и Дамиана (1 ноября) молиться за кур и кропить курятники святой водой

(там же, с.153), а на Флора и Лавра – окроплять табуны лошадей, которые прогонялись через специальные ворота, символизировавшие акт повторного рождения и связанное с этим обновление организма (там же, с.132).

Большое распространение на Русском Севере получил культ св. Параскевы (Пятницы), св. Анастасии («воскресенье») и св. Екатерины. Их почитание в народной среде имело очевидные языческие корни и связано с поклонением Мокоши, которая была покровительницей женщин и женского рукоделия (по некоторым данным, она – олицетворение Матери Сырой Земли (Грушко, Медведев, 1995, с.197), богиня воды, дождя, непогоды, грозы); ей был посвящен пятый день недели, пятница, – традиционный торговый, базарный день на Руси.

Непосредственным продолжением образа Мокоши после принятия христианства стала Параскева (Пятница) – вероятно, не в последнюю очередь из-за своего имени (параскева – по-греч. – пятница), которое она получила в силу того, что ее родители особенно чтили пятницу (день страданий и смерти Христа), за что и даровал им Господь именно в этот день рождение дочери (Табл. 52). К Параскеве перешли функции и атрибуты Мокоши: она стала считаться покровительницей полей и домашних животных, семейного благополучия, женских рукоделий, торговли. Позднее эти функции были частично распространены на св. Анастасию и Екатерину.

О языческой подоплеке культа этих святых свидетельствуют многочисленные и разнообразные по происхождению источники: данные фольклора (пословицы, поговорки, приметы, былички), особенности культа этих святых (например, св. Параскеве приносили в жертву первые снопы льна и вытканые убрusy, а также бросали в колодец кудель, пряжу), особые запреты (например запрет на прядение в пятницу и воскресенье), а косвенным свидетельством этого является широкое распространение деревянных резных изображений св. Екатерины и особенно св. Параскевы-Пятницы (Волошина, Астапов, 1996, с.132) (Табл. 53).

На иных основаниях базировался культ св. Климента – папы Римского, и св. Антония Римлянина.

Широкое почитание в Поморье и в низовьях реки Онеги св. Климента – папы Римского, объясняется, вероятно, наличием в его житии «морских чудес» – низвержение св. Климента в море и последующее «обретение на дне моря нерукотворной “ангельской церкви” и нетленного тела Климента» (Северные письма, 1999, с.55). «Морская» кончина св. Климента делала его образ особенно близким поморам, многие из которых также заканчивали свои дни в морской пучине, а для некоторых из них это последнее испытание морем, «суд морем», становится «путем восхождения из смертных вод моря к сияющим вершинам святости» (Теребихин, 1999, с.92): таковы, например, судьбы Иоанна и Логгина Яренгских, Вассиана и Ионы, «взятых морем» и причисленных к лику святых. В этом нашло отражение благоговейное отношение к морю и людям, погибшим на море, которое существовало в Беломорье даже и в XIX в. (там же, с.92).

Важным фактором, способствовавшим усилению внимания к св. Клименту было, по всей видимости, и обретение на дне моря «ангельской церкви», ассоциировавшееся в сознании северян с легендами о граде Китеже и Беловодье, имевшими широкое распространение на Русском Севере и подкреплявшимися к тому же фактами реальной жизни. Так, например, в старообрядческой среде бытовали рассказы о том, что древняя церковь Машезерской пустыни (неподалеку от Петрозаводска) с каждым годом все глубже уходит в землю, и в этой церкви прорублены уже третьи окна, так как прежние находятся в земле (Сморгунова, 1998, с.25).

Широко почитался на Севере и преп. Антоний Римлянин, который не только прославился чудесами на водах, но и приплыл в Новгород на камне (Табл. 54), а плавание «на камне веры»

по водам, сопрягаемое с идеологемами Острова, Моря, Корабля и шире – с «последними вопросами» «культуры-веры», с эсхатологическими настроениями, взысканием Истины и Спасения – являлось одним из центральных образов северной морской культуры. Все это в комплексе и делало, вероятно, Антония Римлянина одним из любимых святых северного края.

Таким образом, анализ показывает, что наибольшей популярностью на Русском Севере пользовались те из общехристианских святых, которые – в силу разных обстоятельств – смогли стать «заместителями» богов языческого пантеона и взяли на себя их функции, став покровителями домашних животных, торговли, промысловой деятельности, а также те из них, кто прославился «морскими» чудесами.

3.3.3. Формирование собственного северорусского «пантеона» святых

Из русских святых на Севере наибольшим почитанием пользовались подвижники и праведники, подвизавшиеся и прославившиеся в северных землях: Зосима и Савватий Соловецкие, Антоний Сийский, Артемий Веркольский, Прокопий Устьянский, Прокопий Устюжский и др. (Табл. 55–58). Их иконы в большом количестве распространялись на Русском Севере.

Всего за период с XI по XVIII вв. русской православной церковью было канонизировано 348 святых, прославившихся в северных пределах, что составляет ровно треть общерусского пантеона святых (1035 человек). И если для XII–XIV вв. наибольшее их число приходится на Новгород и Псков (XI в. – 8 святых из 9; XII – 11 из 12; XIII в. – 11 из 24; XIV – 11 из 25), то по мере колонизации Севера растет число святых из вологодских, карельских, соловецких, архангельских пределов. При этом взлет «северной святости» приходится на XV–XVII вв. – период наиболее активной колонизационной деятельности в регионе: так, было канонизировано 89 северных подвижников XV в. (из них 35 святых происходят из Вологодских земель, 18 – из новгородских пределов, 15 – с Соловков, 11 – из Пскова); в XVI в. в северных землях подвизалось 110 подвижников, причисленных к лику святых, в XVII в. – 60.

Наиболее значительную группу составляют преподобные – святые из числа монашеской братии: основатели и игумены северных монастырей, их ближайшие ученики, отшельники, затворники, пустынники (по всем периодам они дают до 90% от числа всех, причисленных к лику святых).

Достаточно стабильную группу составляют высшие церковные иерархи (епископы, архиепископы, митрополиты – всего 30 человек), святые князья (общее число их составляет 26 человек) и юродивые (25 человек).

Огромной популярностью и почитанием пользовались основатели крупнейших северных монастырей – святые Зосима и Савватий Соловецкие, Антоний Сийский, Александр Свирский, Кирилл Белозерский, Дионисий Глушицкий, Александр Ошевенский. Распространение их культа было в первую очередь связано с тем значением, которое приобрели основанные ими обители для экономической и духовной жизни северного края. Жизнь большого числа жителей северного региона была напрямую связана с крупнейшими северными монастырями: они располагали обширными владениями и именно от них исходили многочисленные заказы на выполнение тех или иных работ; на монастыри смотрели как на защиту в случае военных действий, как на спасителей – в неурожайные годы, как на центры культуры и просвещения,

как на подателя духовных благ и средоточие церковных святынь (мощей, чудотворных икон, от которых происходили многочисленные исцеления и другие чудеса), а подвизавшиеся в монастырях подвижники являли собой пример высокой нравственности, стойкости духа, беспредельной любви к Богу.

На укрепление культа святого – основателя монастыря работали не только духовный авторитет и экономическое процветание обители; в немалой степени сами монастыри заботились о распространении и упрочении культа своих святых, что было связано с различными причинами: с соображениями престижа, духовного авторитета, с тем, что культ тех или иных святых привлекал большие массы паломников, приток вкладов, что, в свою очередь, благоприятно отражалось на экономическом положении монастыря.

Однако почитание основателей северных монастырей и подвижников было связано и с конкретными обстоятельствами их жизни, полной страданий и подвигов во славу Божию. Многим из этих людей пришлось испытать все трудности и невзгоды, которые выпадали и на долю простых крестьян и промысловиков, осваивавших северные земли, – голод, холод, отверженный тяжелый труд, враждебность коренного населения, притеснения со стороны власть имущих и т.п.

Так, только чудом удалось выжить в полном одиночестве в течение долгих зимних месяцев преподобному Зосиме Соловецкому, когда из-за осенней непогоды не успел вернуться с припасами с материка преп. Герман (Соловецкий патерик, 1994, с.26); едва не были затерты льдами несколько иноков во главе с преп. Елеазаром Анзерским, возвращавшиеся с Соловков с кирпичом для церкви (там же, с.95); восемь лет странствовал по России, собирая подаяние, преп. Трифон Печенгский, когда основанная им обитель пострадала в результате страшного голода 1570 г. (Архангельский патерик, 2000, с.209); чуть не погиб во время бури на Онежском озере преп. Иона Климецкий (там же, с.209); более десяти дней буря носила в море лодку с выходцем из Соловецкого монастыря пустынником Феофаном (Соловецкий патерик, 1994, с.144).

Не случайно северные подвижники, жившие одной жизнью с простыми северянами, стали почитаться «скорыми помощниками» в бедах, их призывали на помощь в критических ситуациях, и помощь эта приходила, что фиксировалось в специальных списках с описанием чудес того или иного святого.

Преп. Никодим Кожеозерский (Хозьюгский) спас от смерти на Белом море Кирилла Конова и Максима Пешкова: их ладья была затерта льдами, но после молитвенного обращения к святому он, явившись, стал на корму, и льдины, движимые неведомой силой, образовали узкий проход, по которому ладья подошла к берегу, после чего чудесный помощник исчез (Архангельский патерик, 2000, с.131). Часто этот святой «является в сонных видениях, особенно заблудившимся путникам и мореплавателям, направляя их на верный путь и спасая их от смерти» (Пашенко, 2000, с.101).

Неоднократно помогал северянам в морском промысле преп. Иринарх, игумен Соловецкий: в 1629 г. он явился к «жителям Двинской страны», затертым льдами в море, ободрял их и указал путь к Анзерскому острову, где их поджидала большая добыча. Однажды он помог жителям Варзуги, вышедшим весной на добычу морского зверя, но не имевшим успеха. Явившись во сне одному из промышленников, он повелел ему разбудить товарищей, так как Бог послал им богатую добычу. Спас преподобный и жителей Сумского острога, промышлявших в море на 15 судах, когда они, вытащив суда на льдину около Анзерского острова, заснули: явившись сторожу, преп. Иринарх предупредил его о приближающейся буре, которая чуть не унесла суда в море (Соловецкий патерик, 1994, с.83-85).

Житийная литература зафиксировала многочисленные случаи помощи на море святых Зосимы и Савватия Соловецких, что нашло свое отражение и в иконописи – например, на иконе XVI в. 5 из 56 клейм посвящены «морским чудесам»: «Избавление от потопления старца именем Савватия, видевшего на небе двух летающих птиц», «Зосима спасает отца Тарасия от потопа», «Чудо Зосимы и Савватия, спасших двух промышленников, замерзавших на острове Шужемое», «Зосима и Савватий спасают человека с отроком на Куть-озере», «Избавление от потопа Федора Парфентьева» (Скопин, 1994, с.34).

Подобные эпизоды, становясь достоянием устной и письменной традиции, упрочали авторитет северных святых. «Святые подвижника Белого моря не только выявили его природную святость, но и проложили по его бурным водам пути спасения, стали для поморов кормчими, ведущими корабли не по зыбкой пучине «земного» моря, но по путям Божественного Промысла: «И многим они являются на море и на суше, скорые в бедах помощники. Поэтому, все живущие около моря и в других землях большую имеют к ним веру <...> И все живущие вблизи, моря большую веру имеют к монастырю Соловецкому, потому что видели от их начальников многие чудеса» (Теребихин, 1999, с.106).

В ряду северных подвижников несколько особняком стоят такие святые, как Артемий Веркольский и его сестра Параскева Пиринемская, Антоний и Феликс Корельские, праведные Захария Шенкурский и Афанасий Наволоцкий чудотворец, Иоанн и Логгин Яренгские, Вассиан и Иона Пертоминские, Прокопий Устьянский, прав. Кирилл Вельский (Важский), Варлаам Керетский, Петр Черевковский, преп. Евфимий Архангелогородский.

О земной жизни некоторых из этих святых практически не сохранилось сведений, кроме скудных упоминаний о том, что Захария Шенкурский был «праведным иереем» в Слободском Благовещенском приходе, Евфимий Архангелогородский – игуменом Михайло-Архангельского монастыря, а Афанасий Наволоцкий пришел на реку Вагу из каргопольских пределов и скончался в лесу в трех верстах от Верхолодской слободки. Об Иоанне и Логгине Яренгских и Вассиане и Ионе Пертоминских известно лишь то, что они были «бельцами» и иноками Соловецкого монастыря и все погибли во время страшной бури в 1561 г. Про Прокопия Устьянского неизвестно вообще ничего – даже свое имя он открыл только после обретения его мощей, явившись во сне крестьянину с. Верюги. Поводом для церковного прославления этих святых стало обретение их мощей нетленными и совершение от них чудес и исцелений.

Среди этих святых особую группу составляют миряне – отроки Артемий Веркольский, Параскева Пиринемская и Кирилл Вельский, сельские священники Захария Шенкурский и Петр Черевковский. Это были люди, стяжавшие святость через чистоту души, смиренность и праведность жизни в миру, что является одной из важнейших составляющих народного благочестия, «мирского варианта» святости. Отец Петр, вся жизнь которого прошла при Никольской церкви села Черевково Сольвычегодского уезда Архангельской губернии, был любим и уважаем всеми прихожанами за праведную жизнь и бессребренничество; погиб он в Смутное время от рук польских грабителей (Пашенко, 2000, с.78). Как «праведный иерей» остался в памяти потомков батюшка Захария (Шенкурский). По-детски чистыми, благоразумными, смиренными и «прилежными к Церкви Божией» были Артемий Веркольский, в 12-летнем возрасте скончавшийся от удара молнии, и его сестра Параскева, умершая отроковицей. Эти люди не являются подвижниками, подвергавшими различным суровым испытаниям свою плоть и душу в условиях строгой монастырской жизни, пустынножительства, затворничества или юродства, являющегося уделом немногих. Их жизнь – пример «тихого» служения Богу – идеал, который, в принципе, доступен многим, стремящимся к жизни во Христе.

Примеры праведной жизни в миру являли собой не только упомянутые святые, но иногда и живущие рядом набожные и авторитетные односельчане, старообрядцы Выга, «келейные» — «мужчины и женщины, удалившиеся от мира и жившие в кельях, чаще всего находившиеся вне села или на островках вблизи побережья» и к которым «при любых семейных, бытовых затруднениях крестьяне ...шли ...узнавать, как сделать по-божьему» (Бернштам, 1983, с.97).

Все это делало образы мирян, причисленных к лику святых, особенно близкими душе и понятными сознанию северян, а пример их праведной жизни можно было «примерить» на себя.

Из упомянутых святых наибольшим почитанием пользовался Артемий Веркольский — его иконы были распространены по всему Северу (Табл. 59, 60). Вероятно, особая популярность этого святого была связана с обстоятельствами его смерти и их осмыслением с точки зрения языческих верований — во время грозы он был убит молнией. В соответствии с христианским мировоззрением, подобная внезапная смерть без покаяния является Божьим наказанием за какие-либо тайные грехи. Такие покойники считались «заложными», т.е. нечистыми, и обычно запрещал хоронить их в землю, чтобы избежать ее осквернения. В соответствии с этим убеждением, тело Артемия осталось не отпетым и не погребенным и лежало в пустом месте в лесу, покрытое хворостом и берестой, 33 года — пока не произошло обретение мощей.

Однако издревле у славян существовало поверье, восходящее к культу Перуна — громовержца, что нельзя спасать человека, в которого попала молния, так как в этом случае он попадает на небо, а гром и молния рассматривались как «Божья милость», «Божья воля», «Божья благодать» (Успенский, 1982, с.40). Именно поэтому нельзя было спасать и строения, которые загорелись от удара молнии, а также выводить из такого помещения скот — все это означало сопротивление Божьей воле (там же, с.41).

История св. Артемия Веркольского демонстрирует двойственное отношение в крестьянской среде к «заложным» покойникам и сложное переплетение в народном сознании христианских и языческих напластований.

Об этом же свидетельствует и культ святых Иоанна и Логгина Яренских, Вассиана и Ионы Пертоминских, утонувших в водах Белого моря. Утопленники также относились к «заложным» покойникам, однако они, как и люди, погибшие во время грозы, могли почитаться праведниками. Существовало поверье, что радуга, набирая воду, захватывает утопленников на небо и тогда они попадают в рай (там же, с.40). Таким образом освящалась смерть, связанная не только с Перуном, но и с Волосом, имевшим отношение к земным водам.

Дополнительным фактором, способствовавшим распространению культа упомянутых святых, были характерные для Поморья «признания высочайшего сакрального статуса вод Белого моря, их причастность таинству Крещения, к высшим целям христианской жизни — обожению и преображению мира и человека» (Теребихин, 1999, с.88), в результате чего «святое Белое море не только смывает невольный грех неестественной смерти утонувшего в морских водах человека и перерождает его в жизнь вечную, но и приобщает отдельных “мертвецов без статуса”, избранных Божьих, к сонму святых» (там же, с.89).

Среди всех северных святых особняком стоит Варлаам Керетский: его судьба не укладывается в рамки привычной житийной схемы.

Преп. Варлаам был священником Никольского храма в г. Коле во времена царствования Ивана IV. Из ревности он убил свою жену, но, раскаявшись, положил ее тело в карбас и плавал с ним «донеже оное мертвое тело тлению предается» (Дмитриев, 1973, с.236), проводя дни и ночи без сна, в беспрестанной молитве. Желая получить знак о том, что грех его прощен, Варлаам просит Господа освободить проход около Святого Носа от морских червей, которые, протачивая суда мореходов, препятствовали судоходству в этом регионе. После исполнения

этой просьбы преподобный удалился в пустыню неподалеку от г. Кереть, уроженцем которого он являлся. После смерти его тело было погребено в родном городе, неподалеку от алтаря церкви святого великомученика Георгия. Несмотря на то, что Варлаам совершил один из смертных грехов, он не только был причислен к лику святых, но и стал одним из наиболее почитаемых в Поморье святых, о чем косвенно свидетельствует и внешний вид списков его жития: все они зачитаны «до дыр» (там же, с.235).

Его карбас, долгое время носившийся по водам Белого моря, подобно Летучему Голландцу, стал ассоциироваться с туманом. Б.В. Шергин вспоминал: «Когда весною к тому или другому берегу Белого моря наносило туман, старики говорили: «Варлаамьева ладья подошла». Отец мой, бывавший в Северной Норвегии, говорил, что, когда с Мурманского берега повалит туман в Варде и Вадзе, рыбаки-норвежцы шутят: «Русский поп жену привез!»» (Шергин, 1967, с.232). А С.В. Максимов в своих записках приводит напутствие, которым провожал его хозяин из г. Кеми: «Пошли тебе Никола Угодник и Варлаамий Керетский счастливое плавание! Смотри – неладное что выйдет тебе: поветерья что ли долго не будет, в бурю ли страх обуяет тебя, в великое ли сомнение впадешь и соскучишься крепко, – молитву свою Варлаамию Керетскому посылай. Затем он, батюшко, в наших странах и обитель земную воспринял. Молись ты ему – пособляет» (Максимов, 1984, с.250).

Анализируя причины широкой популярности личности этого святого, Н.М. Теребихин отмечает связь жития Варлаама Керетского с архаической ритуально-мифологической традицией, с образами Харона, Перуна и Велеса (и их христианских «заместителей» – св. Георгия, Николая Мирликийского, Архангела Михаила), Поэта (Орфея, Садко) (Теребихин, 1999, с.100-103).

С другой стороны, «замечательно житие Варлаама Керетского и своей тесной связью с устным народным творчеством. В основе его лежит устная романтическая легенда, и на протяжении всей своей литературной истории житие это тесно переплетается с устными рассказами о Варлааме. И перед нами, конечно, уже не житие святого, а увлекательный рассказ о трагической, злосчастной судьбе человека, о его необычном подвиге на пользу всем северным мореходам, рассказ о примечательных историях, происходивших на море» (Дмитриев, 1973, с.249).

Близким и понятным «артельному», коллективному сознанию поморов образ св. Варлаама Керетского делали и некоторые эпизоды его жития: «Заклятие» им «ледовитых червей» (которые, кстати, лодье самого Варлаама не причиняли никакого вреда) «знаменовало акт его самоотречения, самопожертвования, страдания “за други своя”» (Теребихин, 1999, с.99), что входило в поморский кодекс чести.

Ситуация с изменой жены не нова, но для поморов она, вероятно, имела особую актуальность, учитывая тот факт, что специфика морского промысла приводила к тому, что мужчины надолго (иногда на несколько месяцев, а то и лет!) отрывались от семей, а это не могло не рождать тревожные мысли относительно судьбы своих жен и подруг, что, помимо всего прочего, приводило к распространению в устном народном творчестве определенных жанров, тем, сюжетов:

«Длительная разлука мужского и женского населения, вызванная отходом промышленников на мурманский промысел и плаванием в Норвегию, обостряла любовную тему и трагические переживания, поскольку эти морские предприятия были сопряжены с риском. На Поморском и Корельском берегах имели большое распространение былины-баллады романтического содержания...; широкой популярностью пользовались старины о верной любви..., о любовной измене..., трагические былины... В героических былинах развивались романтические стороны за счет героических... Многие фольклористы отмечали также преимуществен-

ное развитие в западном Поморье волшебных сказок с контаминированными сюжетами авантюрного, романтически-приключенческого содержания», а «сюжеты протяжных песен контаминируются с мотивами жестоких романсов» (Бернштам, 1983, с.45-46).

Суммируя, можно говорить о том, что в образе св. Варлаама Керетского сложным образом переплетаются черты народного святого, мифологического культурного героя, действующего лица языческих сказаний, героя «жестоких романсов».

Праведный Кирилл Вельский был тиуном новгородских наместников и, спасаясь от несправедного гнева хозяина, бросился в реку Вагу. Сначала вода вокруг него сама расступилась во все стороны, и это чудо убедило боярина, что гнев его был напрасным: он просил у Кирилла прощения, был им прощен, но тут воды реки сомкнулись, и Кирилл утонул. Раскаившись, боярин велел найти тело слуги и похоронил его при храме. Обретение нетленных мощей преп. Кирилла произошло в XVI в., когда его тело было вымыто водой из могилы. Явившись жительнице Вельска Евлампии, Кирилл просил снова похоронить себя у храма и поставить над могилой часовню. С большим трудом среди местных жителей удалось найти человека, сумевшего вспомнить сведения о неведомом подвижнике, ставшем небесным покровителем г. Вельска. При жизни св. Кирилл не совершил никаких подвигов, а главным его достоянием была, вероятно, чистота души и помыслов. На иконах св. Кирилл изображается в виде прекрасного юноши в белой одежде на берегу реки Ваги.

Анализируя образы упомянутых выше святых, Т.А. Бернштам пришла к выводу о том, что они «составляют ... часть "культа предков", в котором трудно расчленить славянские и неславянские представления. Эти святые – "оживотворенные" образы непогребенных останков, голосов загробного мира, а их чудотворная деятельность – благодарность за погребение, упокоение в смерти. Чудеса постепенно распространяются на определенную территориальную общность, за которой стоит этнокультурная общность. Характер поклонения ничем не отличался от архаических обрядов и верований: больные исцелялись прикосновением к могильным камням, ношением на теле стружек от гроба или взятых вблизи его ветвей, бересты и т.п. ...

Морской характер чудес "святых теней" позволяет объединить их с образами чудесных помощников на море...» Они «представляют собой поморский вариант деятельности чудесных помощников волшебных сказок, что выявляет еще одну линию происхождения житийных святых – обрядово-мифологическую» (Бернштам, 1983, с.195-196).

Таким образом, анализ распространения и особенностей культа того или иного северного святого (ареал бытования его икон, списков жития, преданий о нем) позволяет говорить, что в сознании населения северного региона переплетались – порой самым причудливым образом – христианские представления, пережитки языческих верований, обрядово-мифологические основы, фольклорные сюжеты и мотивы.

Морской характер поморской культуры выражался в том, что наибольшим почитанием пользовались либо те из святых православного пантеона, чьи жития содержат какие-либо «морские чудеса», либо местные святые, чьи образы и обстоятельства жизни были особенно близки и понятны северянам.

3.3.4. Старообрядческая культурная компонента в северорусской культуре

Сильнейшее влияние на развитие северной культуры в целом и иконописи – в частности оказывало старообрядчество. Среди исследователей нет единого мнения относительно чис-

ленности населения, исповедующего старообрядчество, не только в XVII–XVIII вв. но и в начале XX в. — приводимые цифры расходятся в десятки раз (Поздеева, 1995, с.6-7). Однако никем не оспаривается та точка зрения, что Русский Север был той территорией, где старообрядчество пустило особенно глубокие корни. Практически в каждом северном регионе существовал мощный старообрядческий центр, откуда старообрядческое влияние транслировалось в актуальную культуру местного населения: на Печоре это были Великопоженский, Омелинский и Тобышский скиты, в Каргополье — раскольникские скиты и поселения в бассейне рек Порма и Чаженга, в Заонежье — Машеозерская обитель и пустынь, в Архангельской Карелии — Топозерский монастырь. А главенствовала надо всеми центрами знаменитая Выгореция — Даниловский и Лексинский монастыри на реке Выг.

Влияние старообрядчества на культуру северного региона было широким и многообразным: по всему Северу распространялись старообрядческие иконы, рукописи и изделия прикладного искусства, в фольклор проникали произведения и отдельные сюжеты, созданные в старообрядческой среде, широко бытовали списки старообрядческих духовных стихов, апокрифических сочинений, произведений полемического характера, многие черты бытового уклада. Особенности народного костюма ряда районов Севера сложились под влиянием старообрядческой культуры (Теребихин, 1999, с.45-46). Традиции и приемы, характерные для искусства крупных старообрядческих центров (например Даниловского монастыря), переносились в произведения народного прикладного искусства, а духовно-нравственное влияние старообрядцев на окружающее (нестарообрядческое) население отмечалось даже и в середине XX в. (Никитина, 1998, с.61-63).

Совершенно исключительная роль в созидании особого старообрядческого мира со своей культурой принадлежит Выговской пустыни, которую называли «старообрядческой столицей на Севере» (Неизвестная Россия, 1994, с.5). Возникнув в 1694 г., она уже в первой половине XVIII в. стала крупнейшим в стране экономическим, религиозным и культурным центром старообрядчества, где не только продолжали развиваться традиции древнерусской духовности и культуры, но и были выработаны собственные стили во всех видах искусства, сделавших наследие Выга уникальным явлением в русской культуре XVIII–XIX вв.

Славу Выговской пустыни составили многочисленные школы и мастерские: знаменного пения, литературная, книгописная, иконописная, рисованного лубка, книжной миниатюры, литья, резьбы по дереву, лицевого и орнаментального шитья, плетения из бересты, росписи и резьбы на мебели и предметах домашней утвари из дерева. Причем высокие художественные достоинства и профессионализм исполнения привели к тому, что произведения выговских мастеров имели широчайшее распространение не только по Русскому Северу, но и по всей России; на них поступали заказы даже со стороны господствующей церкви.

Больших высот достигло на Выге искусство медного литья. «Поморские художники восприняли традиции древнерусской медной пластики, сумев в то же время создать новые, отличные от древних, формы изделий, иные сюжетные композиции, особые иконографические типы. Они применяли оригинальные приемы декорирования, орнаментики, использовали цветные эмали, золочения. Все это придавало изделиям особую привлекательность и самобытность» (там же, с.38).

Массовым было производство крестов, складней, икон. Излюбленными иконографическими композициями стали «дванадесятые праздники» и особенно «Деисус» (моление) и избранные святые (Табл. 61, 62).

«... вид складня с деисусной композицией святоотеческого типа и изображением на одной из створ основателей Соловецкого монастыря святых Зосимы и Савватия стал своеобразной

визитной карточкой Выговской пустыни. В нем нашла преемственность Выга по отношению к Соловкам в тот период, когда закладывались основы идеологии и жизненного уклад поморского согласия» (там же, с.39).

В декоре преобладали растительные мотивы, восходящие к старопечатной книге и гравированным местам XVII в., – переплетающиеся между собой побеги, листья, плоды, головки птиц.

Долговечные, нарядные, художественно и технически совершенные выговские литые иконы пользовались большим спросом не только в среде старообрядцев различных согласий, но и у никониан. Это привело к тому, что произведения выговской медницы стали восприниматься в качестве образца, и другие центры культового литья сознательно копировали эти образцы, стилизуя свою продукцию «под Выг» (там же, с.38).

В Выговской пустыни была собрана уникальная библиотека, включавшая все наследие Древней Руси, причем старые рукописи не только переписывались, но и реставрировались. Сложилась тут и своя литературная и книгописная школы, где продолжали развиваться все литературные жанры, существовавшие в Древней Руси, а также были написаны важнейшие сочинения, имевшие широкое хождение не только в среде старообрядцев (например, знаменитые «Поморские ответы», «История о отцах и страдальцах соловецких», «Виноград Российский» и др.)

К 60-м годам XVIII в. тут был выработан своеобразный тип письма – поморский полуустав, сложилась школа рукописной книги, отличительной особенностью которой был особый, «поморский» орнамент, истоки которого восходят к работам мастеров Оружейной палаты XVII в., единство художественных приемов и мотивов, использовавшихся также в иконописи, рисованном лубке, на предметах поморского быта (Табл. 63, 64). К ним относятся: тонкий рисунок; стройные пропорциональные фигуры; сложные, но гармонично построенные композиции; многоцветный, но не пестрый колорит с богатыми градациями оттенков; сочетание «реалистичных» элементов пейзажа с условностью иконного пространства; мотивы фантастического растительного узорочья: «пышные кроны «риторических древ», из стволов которых вырастают, как цветы, условные рамки – картуши», а также излюбленные, ставшие традиционными в поморском искусстве декоративные мотивы «в виде пышных букетов розанов и тюльпанов, перевязанных алыми и голубыми бантами, елочек, яблонь, усыпанных розово-зелеными крупными яблоками» (там же, с.15). Знаки зодиака, точечные розетки, символизирующие звезды, изображения Солнца и Луны, а также райские птицы Сирин и Алконост (Табл. 65, 66) – мотивы, часто встречающиеся не только в книжной иллюстрации, но и на иконах, литых крестах, в лубке, на произведениях прикладного искусства.

Выго-Лексинское общежитие – родина старообрядческого рисованного лубка, являвшегося первоначально «потаенным искусством для единомышленников» (там же, с.59). Тематика листов разнообразна, но самыми распространенными были сюжеты назидательного характера, в которых трактуются темы греха, добродетели, смысла жизни, вопросы нравственности (Табл. 67–70).

Самые ранние листы датируются серединой XVIII в., создавались они мастерами из среды выговских переписчиков книг, миниатюристов, иконописцев и поэтому имеют много общего с другими видами старообрядческого искусства. С иконописным искусством их сближает «праздничное звучание колорита, склонность к чистым прозрачным краскам, любовь к тонкой миниатюрной живописи, а также отдельные характерные приемы рисунка почвы, растительности, архитектурных деталей» (там же, с.60).

Изделия мастерских, занимающихся резьбой и росписью по дереву, также несут неповторимый отпечаток Выговской художественной культуры, на их художественный строй оказали влияние древнейшие произведения псковско-новгородской каменной пластики XIII–XV вв., народное искусство олонечских земель, орнамента и композиционные приемы оформления выговских рукописей и литья.

К сожалению, менее всего изучена деятельность иконописной мастерской Выга, а выявление икон выговского происхождения только начинается. Известно, что убранство часовен пустыни поражало богатством и разнообразием икон, а первые иконописцы были выходцами из разных мест и представляли различные иконописные школы (там же, с.31), но определение истоков и своеобразия выговской иконы – дело будущего.

Для выявления круга выговских икон необходим их сравнительный анализ с поморскими лицевыми рукописями, лубком, деревянными расписными изделиями. «При сравнении заметны сходство почерков в текстовых частях и общие приемы изображения таких доличных компонентов, как травка, кроны деревьев, холмики, многолепестковые цветы, небесный свод с солнцем и луной. Иногда совпадают приемы узорной разделки архитектурных украшений, изображения животных с характерными мордами и ушками. Излюбленные сочетания малинового и зеленого цветов, свойственные миниатюрам и настенным листам, встречаются в иконах» (там же, с.32).

Влияние старообрядчества на северную иконопись было двояким – непосредственным, выразившимся в распространении икон, написанных в старообрядческих центрах по древним канонам и с неперменным двуперстием, и опосредованным, проявлявшимся в использовании художественных, технических приемов и мотивов, характерных для старообрядческого искусства, в интересе к определенным темам и сюжетам.

Эсхатологические мотивы, связанные с ожиданием Второго пришествия Христа и наступлением Царства Божия на земле, всегда составляли одну из важнейших черт христианской культуры начиная с первых веков ее существования. Однако история культуры различных христианских стран знает периоды, когда апокалиптическая проблематика выходит на первый план. Так, в византийской и русской культуре XIV–XV вв. наблюдается усиление эсхатологических настроений, которое, с одной стороны, «было связано с окончанием Великого Индиктиона (532-летнего пасхального цикла) в 1408 году (новая Пасхалия, созданная в начале XV в., доводилась только до 1492 г. т.е. до 7000 г. от сотворения мира, в котором ожидалось наступление конца света, Второго пришествия)», с другой – с «общими тенденциями византийской и русской культуры XIV–XV вв. – расцветом монашеской жизни, сопровождавшим его усилением мистицизма, широким распространением аскетических идеалов, с особой монашеской практикой исихазма (безмолвия)» (София – премудрость Божия, 2000, с.305).

Новый всплеск эсхатологических настроений в русской культуре наблюдался в конце XV – начале XVI вв.: он был вызван падением в 1453 г. Константинополя и всей Византийской империи под ударами турок (и сложением теории «Москва – Третий Рим»), ожиданием Второго пришествия в 1492 году, которое, однако, продолжало оставаться актуальным и после роковой даты: «наступившее восьмое тысячелетие, по традиционным толкованиям, должно было соответствовать обновленному миру и “жизни будущего века”, и поэтому в нем готовы были видеть воплощение апокалиптического пророчества о тысячелетнем Царстве Божьем на земле» (там же, с.306-307).

В XVII в. тема Апокалипсиса обострилась в связи с трагическими событиями Смутного времени, расколом в русской православной церкви, сопровождавшимся преследованиями и жестокой расправой над приверженцами старой веры, разгромом Соловецкого восстания, про-

катившимися по всей Руси «гарями». Огромная масса населения должна была осознать произошедшее и выработать схему поведения в изменившихся исторических условиях, что не могло не найти своего отражения в культуре.

Ведущее место в духовной культуре старообрядцев занимал комплекс проблем, связанных с представлениями о воцарении в мире Антихриста и ожиданием Страшного Суда: идея ухода из мира, разрыв контактов с ним; отождествление своих мучений с мучениями Иисуса Христа; постоянная готовность к смерти за веру; вопросы спасения души, греха и покаяния; искушения бесовского и заступничества святых и Богородицы; интерес к демонологии, фигуре Антихриста и признакам его царствования в мире; взыскание «праведного царства» – эти проблемы становились предметом самого серьезного осмысления и споров, что нашло свое выражение в появлении большого количества догматико-полемических сочинений, духовных стихов и рисованных лубков соответствующего содержания, в распространении апокрифических сочинений (таких, как «Сон Богородицы», «Иерусалимский свиток» и др.).

При этом важно отметить, что тема Апокалипсиса и эсхатологические настроения в старообрядческой среде оставались актуальными вплоть до XX в. Изучая своеобразный памятник «народно-православной культуры» – исполинский валун седловидной формы под названием «Конь-камень» (на берегу Онеги, у села Конево в Плесецком районе Архангельской области), с которым связано предание о предстоящем конце света, исследователи отмечали, что местное население по сей день верит, будто перед наступлением конца света камень оживет и превратится в коня, на котором пророк Илья (варианты – Архангел Михаил, Иисус Христос) поскачет, трубя в золотой рог, созывая людей на Страшный Суд (Шевелев, 1998, с.121–122).

В XVIII – начале XX вв. большое влияние на культуру местного населения оказывали взгляды странников (бегунов) – одной из наиболее радикальных ветвей старообрядцев-беспоповцев. Отрицая все контакты с государством, в котором уже установилась власть Антихриста, «истинно-православные христиане странствующие» отождествляли себя со святыми «последних времен» и в центре их внимания были вопросы принятия мученического венца за веру, личного спасения, демонологии (во всех проявлениях). В их среде зарождались эсхатологические пророчества, отсюда распространилась легенда о Беловодье – прекрасном и праведном православном царстве, достичь которого дано немногим.

Через личные контакты, а также посредством широкого бытования в народной среде произведений старообрядческой литературы и искусства все эти темы и сюжеты проникали в актуальную культуру северного региона, что не могло не отразиться в иконописи Русского Севера.

Большой популярностью в северной иконописи пользовались сюжеты, непосредственно восходящие к тематике, связанной с Апокалипсисом: «Страшный Суд», «Архангел Михаил-воевода», «Спас в силах», «Спас Благое Молчание», «Воскресение – Сошествие во ад», «Собор архангелов», «София Премудрость Божия», «Единородный Сыне», «Премудрость созда себе дом», «О Тебе радуется», «Иоанн Богослов в молчании», «Иоанн Богослов на острове Патмосе», «Достойно есть», «Видение пророка Иезекииля на реке Ховар» (Табл. 71–75).

При этом необходимо отметить, что хорошо известные иконографические схемы этих икон у северных мастеров нередко получают своеобразную интерпретацию.

Так, например, икона XIX в. «Спас Благое Молчание», относящаяся к поморским письмам (ГИМ, инв. № 85796 (ДРЖ); IVIII 4263), представляет собой один из редких и сложных для интерпретации иконографических тип Иисуса Христа (Табл. 76). Поясное изображение Спасителя в виде ангела со скрещенными на груди руками трактуется как образ Христа Ангела Великого Совета, раскрывающегося в ипостаси Христа – Агнца, Предвечного Логоса – Эмма-

нуила, «воплотившегося, чтобы взять на себя грехи мира, “пострадать за нас плотью” (1 Петр. 3:4) и явить нам образ жертвенной самоотреченной покорности и сыновнего послушания “даже и до смерти, и смерти крестной” (Флп. 2:8). На это указывает и жест его скрещенных на груди и словно поднесенных к сердцу рук. Это жест смиренного принятия благодати Божией, евхаристический жест причастника» (София – премудрость Божия, 2000, с.78). Однако в поморской иконе этот образ получает дальнейшее развитие, обогащается дополнительными смыслами – за счет включения важных иконографических новшеств. Так, появление крыльев и восьмиконечного нимба, являющихся иконографическими атрибутами Святой Софии Премудрости Божией как символа воплощения Логоса, обогащает символический образ Иисуса Христа, совмещая его с образом Христа как Ангела Премудрости. Особенностью данной иконы является также и одевание Иисуса: белая одежда (символ ангельской чистоты, бесплотности и возвышенности) на данной иконе «может быть интерпретирована как белый стихарь (левкион) – символ пречистой плоти Христа, его Преображения и Воскресения... Вместе с тем шитые украшения стихаря (поручи) означают узы Христовы, когда, связав, повели его к Каиафе и Пилату, а пояс – дарование архиерею силы Божией.

В образе Спаса Благое Молчание раскрывается вся богословская концепция Домостроительства спасения. В нем слиты воедино и черты Предвечного логоса – Эммануила, и воплотившегося Логоса – Премудрости Божией, и жертвы Христовой Агнца, и Христа-Священника, давшего человечеству возможность соединения с Богом в Лоне Церкви и в евхаристической бескровной жертве» (там же, с.78). Исследователи отмечают, что «подобный тип Иисуса Христа – в силу своей сложности и догматической насыщенности – мог получить распространение в среде богословов и книжников, ориентирующихся на древнюю святоотеческую и литургическую традицию», а посему в конце XVIII – XIX вв. этот образ имел достаточно широкое бытование именно в старообрядческой среде (там же, с.78).

Большое распространение на Севере имели иконы на сюжет «Архангел Михаил-воевода», непосредственно связанный с темой Апокалипсиса (Табл. 77): «Красноликий всадник на огненном коне мчится в темно-синей сфере, которую несут четыре ангела по темно-зеленым земным просторам. На земле – белокаменные строения, холмы с кустиками трав и деревьями, ниже – в бездне (мире мертвых) поверженный Сатана и разрушающийся город. Вверху, над сферой темно-синее небо с Луной и Солнцем, в верхнем левом углу Престол и Вседержитель (Христос)» (Ершов, 1998, с.101). Анализируя икону XVIII в. «Архангел Михаил-воевода» из собрания Музея изобразительных искусств Карелии, исследователи относят ее к кругу старообрядческих произведений и обращают внимание на ряд деталей, позволяющих расширить интерпретацию известного сюжета. Например, пчелиный рой, символизирующий и души умерших, о которых должен заботиться Архангел Михаил, и мощное оружие Бога в борьбе со злом (наряду с огнем, молнией, стрелами, копьем), и самого Иисуса Христа, восставшего из мертвых (символ, популярный в раннехристианском искусстве). В контексте данной иконы пчелиный рой может рассматриваться как знак гибели враждебного мира (там же, с.103).

Помещенные в верхней части иконы Солнца и Луны с человеческими личинами напоминают о пережитках языческих верований, связанных со светилами, сохранившихся в народном сознании вообще и среди старообрядцев – в частности. Старообрядцы чтили Солнце «как Бога, им клялись, им проклинали, в заговорах его упоминали рядом с именем Христа. Это понятно, если учесть, что Солнце есть образ Славы Божией, которое не только дает жизнь но и просвещает, укрепляет, очищает. Старообрядцы считали себя носителями истинной Славы Божией. И поэтому Солнце было их символом и Богом» (там же, с.105).

Богатый метафорический ряд иконы (Солнце – Престол – Христос – Архангел Михаил – пчелы – огненный конь – Дракон), а также ее фольклорно-мифологические образы (Архангел Михаил как культурный герой, научивший людей земледелию, скотоводству и ремеслам, как воин-змееборец, как воплощение божественной аграрной силы; образ бездны; образ Змея – Сатаны – Антихриста) создают емкую символическую картину, дающую возможность углублять интерпретацию иконы. Однако в народном сознании данный сюжет, вероятно, воспринимался в первую очередь как напоминание о неизбежности конечной победы Божественной истины и добра и о возмездии тем, кто уклонился от них, предавшись Антихристу.

Большое место в северной иконописи уделялось изображению Дьявола и подземного мира (бездны, ада, царства Сатаны), что можно интерпретировать как наглядное выражение интереса к эсхатологической проблематике, к вопросу воцарения на земле Антихриста. Наибольшие возможности обращения к данному сюжету дают такие иконографические изводы, как «Сосшествие во ад», «Страшный Суд», «Архангел Михаил-воевода», «Плоды страданий Христовых». При этом изображения Нижнего мира на иконах отличаются разнообразием и почти никогда не повторяются «дословно».

Традиционная иконография «Сосшествия во ад» делает акцент на символично-догматическом аспекте этого сюжета, подчеркивая идею искупления – через крестную жертву – первородного греха: Иисус Христос в окружении апостолов и святых попирает врата ада и выводит из его бездны Адама и Еву. Иногда эта схема дополняется изображением ангелов, поражающих бесов, и ветхозаветных праведников в белых одеждах, восстающих из своих гробов.

На иконе «Сосшествие во ад, с праздниками и избранными святыми» из собрания Архангельского музея изобразительных искусств (818 – држ АОМИИ, XVI в.) (Табл. 78) дан «развернутый» вариант иконографического извода, который трактован очень динамично, эмоционально: восставшие из гробов Адам и Ева всем своим существом, страстно устремились к Христу; изображение преисподней, занимающее в высоту четвертую часть иконной доски и почти все ее пространство – в ширину, невольно приковывает к себе внимание: ее черный провал полон бесами, которые, будучи поражаемы ангелами, представлены в разнообразных позах и сложных ракурсах. В центре бездны разинуло пасть огненное чудовище, а в верхней части иконы помещены личины Солнца и Луны (как напоминание о Судном дне?).

Символическое звучание композиции усилено изображениями праздников, показывающих вехи промыслительной Божественной деятельности на земле: Благовещение, Рождество Христово, Крещение, Троица, Успение Богородицы, Воздвижение Креста.

Среди избранных святых на иконе представлены почти все наиболее популярные на Севере персонажи – воины, «аграрные святые, покровительницы женщин: Козьма, Дамиан, Димитрий Солунский, Георгий Победоносец, Никита-воин, Борис и Глеб, пророк Илия, Афанасий Александрийский, Николай Угодник, Власий, Климент, Флор, Лавр, Иоанн Дамаскин, Параскева Пятница, Екатерина, Варвара. Все они даны строго фронтально, по пояс, со своими атрибутами, благословляющими и воспринимаются как нерушимая стена, «заслон» из «скорых послушников» и молитвенников за род людской, чья «специализация» охватывает все стороны жизни северного крестьянина. Подбор сюжетов и святых подчеркивает эсхатологизм всей композиции.

Вообще северные иконы часто дают расширенный образ преисподней. Черная бездна, имеющая, как правило, динамичные, ломанные очертания, может занимать третью часть всей композиции (Северные письма, 1999, с.102) Все ее пространство кишит бесами, ад представлен в виде огненного чудовища с разинутой пастью, готовой поглотить грешников.

Оригинальный образ преисподней дан в иконе «Воскресение – Сошествие во ад» из Вхо-доиерусалимской церкви деревни Верховье Онежского района Архангельской области (2-ая пол. XVIII в., худ. Иван Богданов-Карбатовский; Соловецкий музей-заповедник, КП 4832): он представляет собой как бы «Антигород», «Небесный Иерусалим наоборот» – в мрачной бездне тонут сложные, причудливые архитектурные сооружения, напоминающие фантастические видения.

В аллегорическом изображении ада художник дает волю своей фантазии: это может быть существо змеиной (драконьей) породы – иногда только одна голова (Северные письма, 1999, с. 102, 138), иногда – изображение дано целиком и тогда ад напоминает чудо-юдо из русских сказок (икона «Страшный Суд» в экспозиции Успенской церкви Кижского погоста). На новгородской иконе «Страшный Суд» (XVI в., ГТГ, инв. 14458) ад имеет вид двуголового чудовищного змея (Табл. 79).

Довольно часто на иконах перечисленных выше сюжетов изображен дьявол. Как правило, он пишется в человеческом облике, темного цвета, обнаженный или может иметь повязку на чреслах, с хвостом, длинной бородой и крыльями, волосы «шишом». Если он изображен в рост, то иногда на месте срамных уд рисуют две личины. На иконе «Плоды страданий Христовых» дьявол имеет звериную природу и похож на свирепого мохнатого быка.

Повышенное внимание северных иконописцев к трагическим сюжетам и подробностям может быть проиллюстрировано на примере иконы «Рождество Христово» (Табл. 80, 81) (2-ая пол. XVI в., № 819 – држ АОИМИИ). Многосюжетная, «распространенная» композиция иконы включает изображение следующих сцен: «Рождество Христово», «Сон волхвов», «Прибытие волхвов», «Отъезд волхвов», «Омовение младенца», «Воин преследует Елизавету и Иоанна Предтечи», «Приказ Ирода», «Избиение младенцев», «Бегство в Египет». Центральная сцена «Рождества Христова» помещена в верхней части иконной доски, смещена влево и, не будучи выделена композиционно, «тонет» в сценах расширенного иконографического извода. Основное внимание иконописца сосредоточено на сюжете «Избиение младенцев» – он помещен в нижней половине иконы и дает жестокие подробности события: матери, тщетно пытающиеся спрятать младенцев в древесных кущах, в горной пещере, в складках собственной одежды; группа убитых горем женщин взирает на гору мертвых детских тел; тут же воины расправляются с младенцами, пронзая их кинжалами (иногда прямо на руках у матерей), насаживая по несколько на копье. Трагизм происходящего подчеркнут изображением животных, безмятежно пасущихся в долине.

Возможно, акцентирование трагического компонента в иконах XVI в. было связано с общими эсхатологическими настроениями эпохи, со сложными событиями внутренней и внешней политики в правление Ивана Грозного, с предощущением Смуты начала XVII в., т.е. с тем комплексом явлений, которые в исторической психологии получили определение «невротическая эпоха», но начиная с середины XVII в. к этим явлениям добавилось и общественное потрясение, вызванное Расколом в русской церкви. В условиях Поморья эти настроения усиливались, накладываясь на местную специфику, определяемую А.М. Панченко как «культура-вера»: «Пространственный эсхатологизм поморской культуры, постоянное ожидание смерти и готовность к ней создавали благоприятные условия для распространения в Поморье эсхатологической идеологии, которая предполагала отказ от ценностей мира сего, пренебрежение к внешним условиям бытия человека и к самой его жизни» (Теребихин, 1999, с. 115).

Таким образом, старообрядческое влияние на северную иконопись было очень значительным: во многом именно под его влиянием складывался образный строй северной иконы XVII–XIX вв., акцентировались те или иные сюжеты и темы, в искусстве закреплялись определен-

ные технические приемы. Однако более подробно о старообрядческом влиянии на иконопись Русского Севера можно будет говорить только после выявления круга старообрядческих, созданных, в частности, в Выгореции икон.

Одной из отличительных черт иконописи кон. XV–XVII вв. вообще и северных писем – в частности является назидательность, стремление доходчиво, ясно и убедительно выразить важнейшие догматы православного вероучения, обращаясь и к разуму, и к эмоциям прихожан. Иконопись этого периода отличает литературоцентричность – широкое распространение получают иконографические изводы, созданные на тексты псалмов, акафистов, «слов», сочинений отцов церкви, такие, например, как «Богоматерь Дверь Небесная», «Единородный Сыне», «О Тебе радуется», «Иже херувимы», «Да молчит всякая плоть человека», «Что ты наречем» и другие. Иконы полны поясняющих надписей, цитат из Священного Писания, из житийной литературы.

Типичным примером такого «назидательно-разъяснительного искусства» является икона «Плоды страданий Христовых» (Табл. 82, 83). В основе сложного иконографического извода лежит гравюра на меди «Распятие с чудесами» (1682?) мастера Оружейной палаты Василия Андреева. В иконе переработаны образы и сюжеты западноевропейской иконографии.

«В центре иконы – Распятие, его особенность заключается в необычной наглядности символа христианской веры. Крест – орудие казни – уподоблен великому мировому дереву, увенчанному пышными цветами, которое напоминает о грехопадении, совершённом от древа ветхим Адамом и искупленном вторым Адамом. Олицетворение ...действенной силы Креста, благ, даруемых им, представленное в виде цветов на его перекрестии, в каждом из которых видна рука, держащая некое подобие символа – эмблемы. Их смысл раскрывают расположенные рядом аллегорические изображения. Так, крест – цветущее дерево, сопоставляется с адамовыми костями у его корней, крест-меч – со смертью, крест-молот – с адом, крест-лестница – с чающими воскресения, крест-ключ – с райскими воротами, крест-венец – с образом Церкви. В чашечках цветов представлены фигуры ангелов с круглыми медальонами в руках, в которых запечатлены орудия страстей...

Крест понимается не только как символ жертвоприношения, добровольного принятия Спасителем страданий, но и Крещения кровью. Путь к спасению лежит через очищающее плоть крестное пролитие крови. Эта мысль символически раскрывается в изображении двух ангелов в цветках по сторонам Креста. Один из них, слева, показан с чашей в руках, в которую он собирает кровь Христову. У другого ангела, справа, в руках – медальон с образами опустевшего гроба, сосудов мироносиц и длинной лестницы» (София – премудрость Божия, 2000, с.228).

Слева от креста – символический образ всего человечества: встающие из гробов люди, с мольбой и надеждой обращенные ко Христу. Чуть дальше – «светоносный, гармонично устроенный храм утверждает образ Апостольской Церкви, покоящейся на проповеди благовестников. В кокошниках представлены два шестикрылых херувима и серафим. Внутреннее пространство его открывается вовне через широкую арку, как бы распахнутые ворота. Между колоннами храма в позе предстояния изображены, словно столпы Церкви, фигуры четырех евангелистов» (там же, с.228).

Справа от Креста дано наглядное аллегорическое воплощение идеи о том, что своей крестной смертью Иисус Христос поправил смерть и сокрушил ад: изображения ада и Сатаны (с фигурой Иуды в руках) напоминают сказочных чудовищ; они посажены на цепь, обвивающую подножие Креста. Чуть выше – едущая на кляче Смерть, а рука из процветшего Креста отсекает ей мечом голову.

«Через Распятие Христово Церковь земная связана с Церковью Небесной. Над процветшим Крестом, вверх, на небесах, среди облаков представлен Горний Иерусалим в виде трех башен, соединенных стенами, с открытыми в боковых башнях окнами и закрытыми воротами. Выше небес изображен Бог Отец как Вседержитель» (там же, с.228).

Таким образом, в иконе представлены все плоды Креста: искупление грехопадения, воскресение и нетление – для верных Христу.

Икона полна символов и аллегорий, требует вдумчивого и сосредоточенного созерцания, но для того чтобы все на ней было верно понято и неискушенным зрителем, изображения сопровождаются поясняющими надписями, в том числе и стихотворными, типа: «из ран лиется кровь, яко реки, от грехов мыет верны человеки»; «руки распрости, к себе призывает, народы верны в милости спасает»; «благовествует церковь, веселяся: Христова кровь на небо излилася; в ней спасошася премноги народы, прияти всюду блаженные свободы».

Данная икона пользовалась на Русском Севере популярностью, чему, вероятно, способствовал тот факт, что ее образно-художественный строй очень близок религиозным настенным листам (лубку) и народной росписи по дереву, а стихотворные пояснения напоминают популярные в народной среде духовные стихи и песнопения.

Интерес представляет икона из Пятницкой церкви деревни Воймозеро Онежского района Архангельской области (1864 г., Соловецкий музей-заповедник, КП-3096, инв. Ж-85). На ней изображена фигура пишущего ангела, в верхней части ее – поясняющая надпись: «Поп Аммоний, литургисая в церкви, виде ангела Божия, пишуща имена человеков, входящих в церковь, а исходящих вон лености ради, заглаждаше». Сюжет этой иконы явно направлен на вразумление нерадивых прихожан.

Из этой же церкви происходит еще одна любопытная икона «Иоанн Креститель с целебником» (XIX в., № 3099, инв. Ж-70). В центре изображен поясной Иоанн Предтеча со свитком в руках, на полях – 15 медальонов с изображением святых; около некоторых из них читаются надписи, сообщающие о том, в каком случае следует молиться данному святому: Киприану – «о сохранении злого очарования»; Никите Новгородскому (?) – «о сохранении пожара, молнии»; Маруфу и Нифонту – «о прогнании лукавых духов от человек и скотов», преп. Сергию – «о избавлении нечистых духов»; Иоанну Многострадальному – «о избавлении блудных страсти»; Артемию – «о исцелении трясовичных болезни».

Икона находилась в составе трехчастного деисуса над входными дверями, ведущими из зимней церкви в летнюю. По стилистическим признакам, а также по размерам иконной доски с большой степенью вероятности парной к упомянутой выше иконе Иоанна Крестителя можно считать икону XIX в. «Богородица с целебником», поступившую в собрание Соловецкого музея-заповедника из Всероссийского производственно-художественного комбината МК СССР (КП-4287, Ж-82). Поясное изображение Богородицы со свитком также окружено медальонами с избранными святыми на полях. И снова надписи поясняют, к какому святому надо обращаться с молитвой в том или ином случае: Модесту и Власию «о избавлении скотского падения»; Садофу и Онуфрию – «о сохранении от внезапной смерти»; Роману и Ипатию – «о исцелении очных болезней»; Димитрию Солунскому – «о побеждении врага и супостата»; Татьяне – «о избавлении от трясавицы»; Екатерине – «о освобождении жен от трудного рождения чад»; Самону, Гурию и Авиву – «аще кий муж возненавидит жену свою безвинно».

Как видно из надписей, «специализацией» святых охвачены почти все важнейшие для Русского Севера сферы человеческой жизни. Однако в самом факте «специализации» святых нашли свое зримое отражение отголоски языческих представлений.

Повышенный интерес исследователей всегда вызывала проблема отражения в русской иконописи конкретных жизненных реалий. Северная икона дает в этом смысле богатый материал.

Как правило, удивительно точны и достоверны изображения северных городов и отдельных архитектурных объектов. Например, по иконам «Зосима и Савватий Соловецкие с монастырем» можно проследить этапы формирования ансамбля Соловецкого монастыря на протяжении XVI–XVIII вв. (Мильчик, 1980). На иконе «Прокопий и Иоанн Устюжские» (Табл. 84) (сер. XVII в., собр. музея «Коломенское») «мастер показал панораму современного ему Великого Устюга, которую он выполнил с тщательностью чертежа и даже снабдил аннотациями. Это замечательное изображение ярко иллюстрирует общий характер древнего, полностью исчезнувшего деревянного города, его храмов и жилых построек, и представляет для исследователя устюжского зодчества документальный материал, громадное значение которого переоценить невозможно. На этой панораме художник изобразил Устюг таким, каким он видел его с реки, во всем многообразии форм живописного, узорчатого силуэта: в центре он показал главное сооружение города – Успенский собор, за рекой – Дымково, а изображения монастырей вынес отдельно и поместил в рамки» (Шальниковская, 1987, с.206).

Иконы Г. Попова «Архангел Михаил с видом Архангельска» (Табл. 85) (1741 г., Государственный музей-заповедник «Коломенское», Ж-724 и сер. XVIII в., из Ильинского собора г. Архангельска) дают широкую панораму города, в котором достаточно легко узнаются конкретные архитектурные объекты.

Анализируя икону «Борис и Глеб с изображением горящего Каргополя» (Табл. 86, 87) (нач. XVIII в., из церкви Спаса на Валушках), исследователи отмечали, что «изображенная в центре иконы деревянная крепость, построенная в 1630 году, ...предстает в том самом виде, как описана в Переписной книге начала XVIII столетия: здесь островерхие деревянные башни, высокие стены, церкви и избы на высоких подклетах...» (Дурасов, 1984, с.102).

В XVII в. складывается иконография Александра Ошевенского, который изображается на фоне основанного им монастыря (Табл. 88–90). При этом иконописцы «передавали архитектурный облик монастыря, как он открывается с той или иной точки зрения. На одних иконах его строения показаны со стороны каргопольской дороги, на других – от деревни Погост, из-за реки, на третьих – вид из Большого и Малого Халуя. Эти варианты могли возникнуть под непосредственным впечатлением от монастырского ансамбля» (там же, с.99–100).

Что бы ни изображалось на иконе – известный монастырский ансамбль, конкретная приходская церковь или абстрактные «архитектурные кулисы» – северные иконописцы насыщают архитектурные объекты привычными деталями и легко узнаваемыми подробностями. Так, например, царь Соломон на иконе XIX в. из иконостаса Пятницкой церкви деревни Боймозеро Онежского района Архангельской области (Соловецкий музей-заповедник, КП-2633-35, Ж-66) держит в руках модель храма, который – при всем стремлении художника изобразить «экзотичную» постройку – напоминает знакомые северные сооружения и увенчан тремя луковичными главами. В иконе «Троица» из Входаиерусалимской церкви деревни Верховье Онежского района Архангельской области (XVIII в., худ. Ив. Богданов-Карбатовский, КП33-71-2) действие разворачивается на фоне построек в стиле нарышкинского барокко: тут и характерные для архитектуры этого направления нарядные наличники, и пузатые колонки, и крытая резным лемехом крыша. Украшенная зубчатым пояском одноглавая белая каменная церковка – по типу новгородских культовых построек – дана в левом нижнем углу уже упоминавшейся иконы «Рождество Христово» (XVI в., 819 – држ АОМИИ).

На фоне постройки, обнесенной высоким деревянным частоколом с крепкими воротами, так напоминающей изображения русских острогов, написан Иоанн Предтеча на иконе «Усекновение главы Иоанна Предтечи» из церкви Петра и Павла деревни Тимошеле Мезенского района Архангельской области (Табл. 91) (кон. XVII в., 1349 – држ АОМИИИ) и Преображенской церкви села Турчасово Онежского района Архангельской области (кон. XVII в., 1153 – држ АОМИИ). Типичные северные деревянные постройки изображены на иконе «Иоанн Предтеча – ангел пустыни, со сценами жития» из Троицкой церкви деревни Мондино Онежского района Архангельской области (Табл. 92) (1800 г., худ. И.И. Богданов-Карбатовский, 995–држ АОЯМИИ) и иконе «Артемий Веркольский» из Холмогорской епархии (XVIII в., 97–држ АОМИИ). На иконах Прокопия Устьянского, Александра Ошевенского, Антония Дымского (Табл. 93, 94) и других северных святых деревянные постройки воспроизведены с такой точностью, с таким знанием всех нюансов, что исследователи древнерусского зодчества различают даже типы врубков.

Культовые сооружения, характерные для новгородского зодчества, представлены на иконе «Антоний Римлянин» из ризницы Соловецкого монастыря (2-ая пол. XVII в., 228–држ АОМИИ).

Особенно следует выделить изображение на иконах ансамбля Соловецкого монастыря. Вне зависимости от уровня мастерства иконописца монастырь всегда трактован таким образом, что воспринимается как град и вызывает ассоциации и с Китежем, и с Небесным Иерусалимом (Табл. 95). Подобные ассоциации тем более правомерны, если вспомнить, что в XVIII–XIX вв. в старообрядческой среде легенды о «сокрывшихся» городах и монастырях, о сокровленных, «истинно православных» государствах имели широкое бытование и являлись частью актуальной культуры: ежегодно на Светлоярское озеро приезжали тысячи паломников, там совершались молебны и особые ритуалы «общения» с жителями Китеж-града. Именно в среде старообрядцев Русского Севера, в Топозерском монастыре, на территории Архангельской Карелии, возникла легенда об утопическом государстве Беловодье, гражданами которого считали себя члены секты бегунов (странников, скрытников) – и даже имели соответствующие паспорта, а инок Топозерской обители Марк написал инструкцию для тех, кто искал путь в «Опоньское царство». И хотя после разгрома Соловецкого восстания 1668–1676 гг. обитель находилась в лоне никонианской церкви, северяне (и особенно старообрядцы) никогда не забывали, что Соловецкий монастырь в свое время был центром сопротивления церковным реформам, а после расправы над восставшими именно соловецкие монахи, не покорившиеся новшества, составили те центры духовного притяжения, вокруг которых формировались и знаменитые Выговские монастыри и другие старообрядческие обители Севера. Таким образом, Соловецкий монастырь на протяжении XVIII – начала XX вв. продолжал оставаться святыней для всего населения Русского Севера – и того, что находилось в лоне господствующей церкви, и старообрядческого.

Многочисленность братии, красота и фундаментальность архитектурных сооружений Соловецкого монастыря делали его похожим на город. Сходство это усиливалось и тем, что монастырь представлял собой прекрасную каменную симфонию в царстве деревянной архитектуры Русского Севера, что также подчеркивало особый статус обители.

В идеале каждый монастырь – это символическое воплощение на земле Небесного Града, островок святости среди земной суеты. «Надмирность» Соловецкого монастыря усиливалась географическими факторами и эстетическими средствами. Находясь у самого Полярного круга, среди холодных вод Белого моря, уже на границе жизни и безжизненного пространства, монастырь был как бы последним рубежом, оплотом духовности, святости – в самом прямом смысле этого слова. В условиях суровой северной природы как чудо воспринимался этот цве-

туший оазис – с прекрасно налаженным хозяйством, рукотворными каналами, с экзотическими растениями ботанического сада. На «надмирность», исключительность образа монастыря «работали» также его отдаленность от обжитых территорий и островное положение: необыкновенный по красоте архитектурный ансамбль Соловецкого монастыря, постепенно открывающийся взорам паломников, как бы вырастал из вод студеного моря.

На северных иконах монастырь чаще всего представлен в двух 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 Богородица. 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. Таков, например, Соловецкий монастырь на иконе «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с житием» (Табл. 96) (XVII в., из Успенской церкви музея-заповедника Кижи), «Зосима и Савватий Соловецкие» из собрания Соловецкого музея-заповедника (инв. 163).

Икона Ивана Григорьевича Маркова «Зосима и Савватий с Соловецким монастырем» (Табл. 97) из Вологодского областного краеведческого музея дает образ монастыря как острова обетованного: обитель написана как бы с высоты птичьего полета, подробно прописана монастырская архитектура – погосты, скиты, хозяйственные постройки, суда, занятые трудами монахи и крестьяне. Все нарядно, празднично, с оттенком сказочности. Еще в большей степени этот мотив фольклорного Града Китежа, острова Буяна проступает в иконе «Зосима и Савватий Соловецкие, с видом монастыря, с житием (1711г. (?) 154–држ АОМИИ). Общая композиционная схема в основных чертах напоминает предыдущую икону, но изображение дополнено парусными судами, морскими животными – тут и киты, и нерпы, и морские зайцы и другие животные. Все вместе это создает образ «макрокосма в микрокосме» – благословенного, счастливо и разумно устроенного, и который благодаря своему островному положению как бы отъединен от житейской суеты и невзгод (Табл. 98–100).

Ассоциации, связывающие Соловецкий монастырь с градом Китежем, островом Буяном, подкрепляются и той исключительной ролью, которую в сознании местного населения занимала мифология Острова. В ней сложно переплелись разнообразные значения и смыслы – как чисто языческие, так и переосмысленные в духе православного мировоззрения. Остров – это и центр «иноного мира», и «пуп» земли, поднявшийся из вод мирового хаоса во времена творения, и место, где обитают иноземцы, разбойники и змеи; это и центр мира и одновременно его граница, и «ковчег спасения» среди вод моря, воспринимавшегося как область смерти (Теребихин, 1999, с.29-45). «Спасительный», «промыслительный» характер Соловецкого монастыря усиливался и его внутренней сакральной топографией (названия географических объектов, храмов, скитов), подчеркивавшей значение монастыря как Нового Иерусалима.

Многие северные иконы настойчиво подчеркивают островной характер Соловецкого монастыря: действие в клеймах житейных икон часто происходит на условно трактованном участке суши, окруженном водами бурного моря. Таковы, например, иконы «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житейными клеймами (60-е гг. XVI в.) (Табл. 101).

Особенный интерес представляет икона «Зосима и Савватий Соловецкие, с житием» (2-ая пол. XVII в., 1295–држ АОМИИ). Здесь, наряду с условным, но все-таки «природно» трактованном образом Соловецкого острова, имеются клейма, где остров представлен абсолютно абстрактно, приближаясь к геометрической схеме, орнаментальному мотиву – он дан в виде правильного квадрата (в клейме № 18 он даже декорирован), что выводит образ Соловецкого

острова в категорию некоего символа, знака – Острова вообще, Острова островов, Обетованного Острова, и шире – Камня Веры среди пучин житейского моря.

Подтверждением такого взгляда на Соловецкий остров является тот факт, что Русский Север явился тем регионом, где было сосредоточено подавляющее число русских островных монастырей (31 из 35!), среди которых были такие известные обители, как Крестный монастырь на Кий острове, Антониев Сийский монастырь на острове Михайлова озера, Валаамская обитель, Палеостровский Корнилиев монастырь на острове Палыг и другие.

Центральное местоположение острова в системе координат сакральной географии обусловило превращение его в центр монастырской жизни Русского Севера. Выбор острова в качестве одного из главнейших мест для строительства монастыря был не случаен, но, напротив, однозначно определен архаичной «хтонической семантикой острова как мира мертвых, а также самой телеологией монашеского подвига. ... Телеология монашеской жизни, направленная на уход из мира, на “умирание заживо”, абсолютно полно соответствовала архаичной семантике островного пространства, воплощавшего образ неотмирного царства мертвых» (Теребихин, 1993, с.34).

Так же как и идеологема Острова, идеологема Корабля входила в число основополагающих образов коллективного бессознательного, формировавших менталитет населения Русского Севера, сопрягаясь при этом с идеологемами Моря, Острова, Креста, Храма, Дома. В отношении помора к Кораблю прослеживается определенная амбивалентность: с одной стороны, надежность судна – это и личная безопасность, и залог успешной промысловой деятельности; это – «освященный дом для христиан, передвигающихся по морю Церковью Господа Вседержителя» (Теребихин, 1999, с.116), а с другой – эсхатологизм поморского менталитета формировал представление о вере как об единственном «плавательном» средстве по бурным водам моря житейского. Отсюда проистекает такое важное свойство поморской культуры, как «небрежение материальным оснащением корабля, самой технологией кораблестроения» (там же, с.111), стремление сохранить дедовские технические приемы сооружения судна – как традицию, прошедшую испытание временем. И в житейском, и в промысловом плане Корабль был так же важен для помора, как и Дом. В силу этого северные иконы полны изображений различных судов, при этом необходимо подчеркнуть, что, в отличие от икон, создававшихся в контексте культур, не связанных тесно с водной стихией (с морем, рекой, озером), на северных иконах суда, как правило, представляют собой не абстрактный символ, знак Корабля, а конкретное, детальное изображение плавсредств, знакомых с детства.

Путешествуя по Северу, М.М. Пришвин характеризовал этот регион как «такое далекое место, где человеческое дело соединяется с делом природы в неразрывное целое» (Пришвин, 1987, с.695). «Природособразность» поморской культуры отмечалась и другими исследователями (см. работы Н.М. Теребихина, Т.А. Бернштам, А.А. Минкина и др.). В иконописи это привело к тому, что северный художник, ощущая свою особую слиянность с окружающей природой, осознанно или бессознательно, приносил в свои работы приметы северного пейзажа, запечатлевал характерных для этого региона животных и свое отношение к ним, детали быта.

Помимо привычных в крестьянском хозяйстве лошадей, коз, овец, коров, собак, пчел, северные иконописцы дают изображения китов, нерпы, камбалы, морских зайцев, лебедей, диких уток. При этом на обычное для народного сознания ласково-покровительственное отношения к животным, обитающим рядом с людьми (в доме и окрест), наслаивалось особое отношение к природной среде, бытовавшее в старообрядческих кругах: «На два лагеря божьих существ и бесовских распался весь окружающий их мир: божьими считаются домашние жи-

вотные, из лесных животных – медведь, из птиц – голубь, воробей, из насекомых – муха, из флоры – береза и ель. К бесовскому лагерю принадлежат волк, кабан, рысь; осина – чертова лесина, кровососущие насекомые, хищные птицы. Анимистические по своей основе верования обрастают христианской символикой и апокрифической легендой, порой вплетаются в ткань православного ритуала (например, исповедь березе или елке, Мать-Сыра-Земля как крестная в обряде крещения и др.)» (Ершов, 1998, с.55).

Приметы скромного, но выразительного северного пейзажа присутствуют во многих северных иконах: на фоне аскетичного, каменистого закатного пейзажа написана св. Екатерина (1743 г., худ. Григорий Попов, 158–држ АОММИ); мотивы северной природы можно усмотреть, например, в иконах «Иоанн Предтеча – ангел пустыни, со сценами жития» (конец XVIII – начало XIX в., 994–држ АОММИ) и «Алексий – человек Божий, в житии» (2-ая пол. XVIII в., СГИАПМЗ, КП 3371-48). Обобщенные, но вполне реальные картины северной природы присутствуют на иконах местных святых – Прокопия и Иоанна Устюжских, Антония Сийского, Зосимы и Савватия Соловецких, Александра Ошевенского, Артемия Веркольского, Прокопия Устьянского и др.

Северные письма полны трогательных бытовых деталей: расшита красным крестиком рубашка младенца Иисуса на иконах «Богоматерь с младенцем, типа Грузинской, с Василием Великим на фоне» (1527, 545–држ АОММИ) и «Богоматерь Одигитрия» (2-ая пол. XVIII в., 136–држ АОММИ) (Табл. 102); о северных произведениях прикладного искусства напоминает декор ложа Богоматери на иконе «Успение» (из музея-заповедника Кижи), нимбов Симеона Богоприимца (2-ая пол. XVIII в., 119–држ АОММИ) и Иоанна Предтечи (2-ая пол. XVIII в., худ. Ив. Богданов-Карбатовский, СГИАПМЗ, КП-2271-2); в иконах «Троица» св. Авраам, оказывая гостеприимство трем путникам, выставляет на стол привычную для жителей Русского Севера посуду: характерной формы чаши, ложки, солонку в виде утицы и др.; при этом гостям предлагается хлеб, соль, крендели.

Любовно прописывается северными иконописцами конная упряжь, воинские доспехи, богато орнаментированные одежды и мебель.

Жития северных святых полны описаний тех тяжелых трудов, которые выпали на долю подвижников, вынужденных, как и простые крестьяне, в поте лица добывать себе пропитание в условиях суровой природы Севера.

Зримыми плодами труда во славу Божию становились крупнейшие северные монастыри – Соловецкий, Кирилло-Белозерский, старообрядческие обители Выга и др. Сильное впечатление на паломников производило прекрасно отлаженное хозяйство северных монастырей – скотные дворы и птичники, рыболовные тони и солеварни, различные мастерские и оранжереи. Все это дополнительно повышало авторитет монастырей, так как на Русском Севере была популярна концепция «труда благого Бога ради», сложившаяся в Выгорецкой общежительской пустыни и получившая распространение не только в старообрядческой среде. Эта концепция была усилена особенностями северного менталитета, артельным сознанием местного населения, взглядами иосифлян и историческими примерами русской «строительной святости», что стало идейной основой для широкого распространения на Русском Севере «труженичества во Христе», «понимаемого как творческое собирание души, духовное трезвение, забота о мире, чтобы он не остался вне света Христова, христианизация жизни, быта и самого мирского человека, “ветхого” Адама» (Теребихин, 1999, с.16). На бытовом уровне это выразилось в «сакрализации хозяйственной деятельности, которая превращала обыденный крестьянский труд в *страду*, в трудовой подвиг, в подвижничество» (Теребихин, 1993, с.147), сближавшими северного крестьянина с монахом-иноком в распространении обетного труднического послу-

шания и разнообразных форм мирского послушания – служения миру, в приверженности проверенным, освещенным временем и авторитетом отцов и дедов приемам и формам хозяйственной деятельности, орудиям труда.

В книжной миниатюре и иконописи также нашла свое опосредованное выражение теория «труда благого Бога ради» – иконописцы часто изображают святых подвижников и рядовых монахов за разнообразными работами: они обрабатывают землю мотыгами, заготавливают бревна, возводят монастырские стены, кельи, храмы и часовни, варят соль, ловят рыбу (Табл. 103–109). На иконах Зосимы и Савватия Соловецких иногда пишут и группы крестьян-трудников, выполняющих различные виды работ. Таким образом, изобразительное искусство отражает широко утвердившуюся среди местного населения практику – добровольного (обетного) труда на монастырь.

3.3.5. Отражение в иконографии процесса адаптации русской культуры к реалиям северного региона

Вынесенная в название настоящей монографии проблема выявления адаптационных возможностей традиционной русской культуры в приложении к северной иконописи может быть сформулирована так: каким образом сакральная, духовная составляющая общерусской культуры отреагировала на отрыв части ее носителей от ареала общенационального ядра, «уйдя» вместе с этой частью на новую территорию проживания, и как отразилось на ней то обстоятельство, что ее носители, приспосабливаясь к новым условиям существования, фактически превратили свою культуру в *маргинальную* относительно исходной, *материнской*. Однако при этом известно, что они сумели «законсервировать» в этой маргинальной культуре наиболее архаичные формы исходной культуры, постепенно обогатив их новыми признаками и характерными чертами, позволившими адаптировать свою культуру к новым жизненным реалиям. Нашли ли эти процессы отражение в северорусской иконописи – если считать, как мы это делаем в данном исследовании, что икона является достаточно адекватным выражением духовной составляющей русской культуры, одним из материализованных проявлений сакральной части ее «картины Мира»?

Поиски ответа на этот глобальный вопрос должны идти через последовательное решение вопросов более частного характера:

- что можно считать *ядром* русской иконописной культуры?
- какие иконописные сюжеты и «действующие лица» выпали из северной иконописи в процессе адаптации к условиям Русского Севера как неактуальные для местного варианта русской культуры?
- какими новыми сюжетами пополнилась северная иконопись?
- какими персонами обогатился северорусский «пантеон» святых?

Анализ северной иконописи подводит исследователя к интересным наблюдениям и позволяет выдвинуть определенные гипотезы относительно адаптационных механизмов, формирующих сакральную составляющую русской культуры, оказавшейся в положении маргинальной. Подтвердить же или опровергнуть предлагаемые здесь гипотетические выводы – дело будущих углубленных изысканий в этом направлении, которые должны будут ввести в научный оборот новые материалы по северной иконописи. Представляется, что без последнего условия наши выводы в значительной степени так и останутся гипотетическими.

Как известно, икона сопровождала православного человека на протяжении всей его жизни – с момента рождения и до смерти. Без нее не обходилось ни одно важное событие в жизни. Присутствие икон придавало особый смысл обыденным явлениям повседневной жизни, сакрализуя окружающее человека пространство и в какой-то степени его собственную деятельность в нем. Иконы встречали путника на улицах, на перекрестках дорог, на воротах городов и крепостей, на лугах, затопляемых водой, у колодцев и родников, на кладбищах и в торговых рядах, на гражданских и военных судах, в любом государственном или общественном учреждении. Иконы устанавливались над воротами или крыльцом дома, в красном углу горницы, в других помещениях (включая сени, кухню, хозяйственные пристройки). Часто в домах существовали домовые церкви или специальные комнаты («образницы», «божницы», «крестовницы»), где молились члены семьи.

«Чем зажиточнее был хозяин, тем больше икон было в доме.... По составу икон на крестьянской божнице можно было “прочитать” духовную историю семейного рода, крестьянской общины и даже целого края. Состав икон варьировался в зависимости от жизненных обстоятельств. Их можно определить примерно следующим образом: чудеса, явления святых икон в данной области, местночтимые святые, близость монастырей, где покоятся мощи святых, особенности хозяйственной деятельности, традиции, связанные с миграционным прошлым, местные праздники (престольные, в честь каких-либо деревенских событий), иконы святых, имена которых носили члены семьи, семейные традиции, личные предпочтения. Но каждый православный старался обязательно иметь у себя три образа: Спасителя, Божьей Матери и Святителя Николая Чудотворца» (Цеханская, 1998, с.125-126).

Помимо упомянутых икон наибольшей популярностью пользовались иконы таких святых, как Георгий Победоносец, Илия-пророк, архангел Михаил, Борис и Глеб, Флор, Лавр и Василий, Козьма и Дамиан, Параскева Пятница, Анастасия Узорешительница, Екатерина. Большая часть перечисленных святых в народном сознании слилась с образами языческих богов – покровителей стихий, плодородия, ремесел, семейного очага (Табл. 110).

Думается, что именно эти святые (с теми или иными дополнениями и оговорками) составляют «ядерную часть» русской иконописной традиции. Иконы именно этих святых в наибольшем количестве были распространены как по всей Руси, так и на Русском Севере.

Что касается иконописных изображений, находящихся в православных храмах, то здесь совершенно особенную, центральную роль играли иконы, помещаемые на алтарной преграде, которая на русской почве в конце XIV–XV вв. трансформировалась в *высокий иконостас* (Табл. 111).

Классический пятирусный русский иконостас строится по определенной схеме. Он увенчан распятием и состоит из праотеческого, пророческого, праздничного, деисусного и местного ряда, или чина. «В иконостасе тематика строго последовательна, как в целом, так и в отдельных своих частях. Он показывает становление Церкви во времени и ее жизнь вплоть до увенчания Парусией. Излагая последовательное исполнение Церкви от Адама до Страшного Суда, иконостас раскрывает осмысление временного процесса через приобщение его к вневременному акту – Евхаристии» (Успенский, 1989, с.229). «Иконостас показывает пути домостроительства Божия: историю человека, созданного по образу Троицкого Бога, и пути Бога в истории. ...Сверху вниз идут пути божественного откровения и осуществления спасения. ...В ответ на божественное откровение снизу вверх идут пути восхождения человека...» (Успенский, 1989, с.226). «Иконостас – это путь преображения мира» (Бобков, Шевцов, 1996, с.41).

При всей стройности, логичности богословской идеи, пронизывающей всю композицию иконостаса, центральными, наиболее существенными (и одновременно самыми древними по происхождению) были два чина – деисусный и праздничный.

Деисус (от греч. деисис – моление) представляет собой изображение Богоматери и Иоанна Предтечи (дополненные впоследствии образами архангелов, апостолов, святителей, митрополитов, преподобных и мучеников), обращенных ко Христу с молитвой за весь род человеческий, за мир. «Этот ярус иконостаса есть завершение исторического процесса, и образ Церкви в ее эсхатологическом аспекте. Вся жизнь Церкви здесь как бы резюмируется в ее высшем и постоянном назначении – представительстве святых и ангелов за мир» (Успенский, 1989, с.226) (Табл. 112).

Совершенно особое значение деисусного чина было связано с тем, что мысли о собственной греховности, о воздаянии, об искуплении грехов во многом определяли сознание православного человека, поэтому идея спасения, заступничества за него высших сил перед Богом всегда была актуальна и особенно обострялась в те периоды, когда в обществе получали распространение эсхатологические настроения и люди жили в напряженном ожидании Второго Пришествия и Страшного Суда.

Деисусные композиции имели широкое распространение на Русском Севере – и в виде полновесных чинов высокого иконостаса, и в виде складней, и в виде отдельных икон, на которых число фигур, изображенных оплечно, поясно или в рост, могло варьироваться от трех до тринадцати. Причем, как уже отмечалось выше, в некоторых случаях в трехфигурных композициях место Иоанна Предтечи занимал Святитель Николай, что, с одной стороны, говорит о его особой популярности как Божьего Угодника, «скорого помощника», а с другой – свидетельствует, что догматическое содержание композиции Деисуса, где Богоматерь символизирует Новозаветную Церковь, а Иоанн Предтеча – Церковь Ветхозаветную, осталось вне понимания создателей икон со Святителем Николаем. Иногда Деисус писали на сложных по композиции иконах – таких, например, как «Никола Зарайский, с деисусом и избранными святыми» (1884–држ. АОМИИ) или «Введение во храм, с деисусом и избранными святыми» (1626–држ. АОМИИ) (Табл. 113, 14).

В иконах праздничного чина представлена земная жизнь Богородицы и Иисуса Христа – в порядке их следования в церковном году или в хронологическом порядке. В них отражены «своего рода главные этапы промыслительного действия Божия в мире, постепенное осуществление спасения» (Успенский, 1989, с.224). На бытовом уровне церковные праздники были теми вехами календаря, в соответствии с которыми человек выстраивал свою повседневную жизнь. При этом отвлеченные богословские понятия, лежащие в основе церковной трактовки Нового Завета, наполнялись дополнительными смыслами и деталями, многие из которых являлись пережитками языческого мировоззрения и потому делали события евангельской истории ближе и понятнее обывденному сознанию.

Очень популярными в северной иконописи были иконы, объединявшие на одной доске изображения нескольких праздников, а также праздничные иконы с избранными святыми (вероятно, соименными членам семьи заказчика или наиболее популярными в его семье). При этом обращает на себя внимание тот факт, что избранные святые очень часто сопровождали композицию «Воскресение – Сошествие во ад» (возможно, в этом нашли отражения эсхатологические настроения местного населения). Вероятно, не будет большой натяжкой утверждение, что Деисус и праздничные иконы также входили в число центральных «ядерных» сюжетов русской иконописи и в силу этого имели широкое бытование по всей Руси, включая Русский Север.

Даже первичный анализ северной иконописи свидетельствует о том, что на Русском Севере наибольшее распространение получили иконописные композиции, которые можно отнести к «ядру» *всей* русской иконописи. Это изображения Спасителя, Богородицы, Святителя Николая, избранных святых, чьи образы слились в народном сознании с главными персонажами языческого пантеона, а также иконы деисусного и праздничного ряда.

Однако на протяжении XVI–XIX вв. в северной иконописи неуклонно нарастало число икон *местных* святых. Это Зосима и Савватий Соловецкие, Антоний Сийский, Александр Ошевенский, Никодим Кожеозерский, Трифон Печенгский, Александр Свирский, Артемий Веркольский, Прокопий Устьянский и др.

Первое место среди них занимают преподобные – основатели северных монастырей, первопроходцы, благодаря которым происходила «монастырская колонизация» Русского Севера, осваивались ранее безжизненные и малозаселенные просторы. Пространство таким образом «духовно» обживалось, сакрализовалось, «кодировалось», вовлекаясь в православный макрокосм, ибо только в нем русский человек XVI–XIX вв., даже оставаясь во многом, по сути, язычником, чувствовал себя комфортно в духовном отношении, ощущая себя по-настоящему русским.

Местные святые становились духовными покровителями северных территорий и «скорыми помощниками» тех, кто на этих территориях проживал. Многие из местных святых с течением времени приобретали черты языческих богов и начинали выступать как покровители тех сфер деятельности, которые были наиболее важными для поморского населения – рыболовства, морского зверобойного промысла, мореплавания.

Проживая в сложных природно-географических условиях, население Русского Севера было вынуждено постоянно вступать в противоборство со стихией, напрягая зачастую в борьбе за выживание все силы и прибегая при этом к помощи небесных покровителей и заступников – особенно к тем из них, кто имел соответствующую «специализацию». Возможно, именно этим обстоятельством объясняется тот факт, что в результате адаптации к новым, более суровым условиям жизни из сферы северной иконописи как *неактуальные* для духовных нужд местного населения надолго выпадают многие сюжеты и действующие лица, не имеющие «прямого отношения» к повседневным заботам и проблемам. Так, например, сюжетные символично-догматические композиции сначала были популярны в основном только в старообрядческой среде, а уже оттуда с течением времени они начали проникать – часто в редуцированном, адаптированном виде – в среду нестарообрядческого населения. Приспосабливаясь к новым условиям, северная иконопись сохраняла, тем не менее, «базисные» сюжеты, но зачастую обогащала их новыми, актуальными для местного населения композициями, действующими лицами, реалиями.

Отличительной чертой «северных писем» стало падение – по сравнению с общерусскими традициями – художественного уровня иконописания, его примитивизация. Необходимо отметить, что подобные явления фиксируются исследователями всегда, когда в результате миграции некий социум отрывается от «материнской» культуры, и на новом месте формируется ее дериват – культура «маргинальная» относительно «материнской», которая лишь постепенно преодолевает неизбежный в этой ситуации «культурный провал», компенсируя его за счет выработки новых культурных форм, новой собственной стилистики. Стилистическая примитивизация сначала бывает обусловлена отрывом от сложившихся культурных центров и тем, что в новых условиях поле изобразительных навыков бывает сильно обужено, а в дальнейшем – тем, что утвердившиеся в маргинальной культуре примитивизированные художественные каноны и приемы начинают оказывать воздействие на представителей художественной культу-

ры, воспитанных уже в самой этой культуре, для которых она станет в течение определенного времени носителем нормы, образца.

Можно сказать, что в данном случае в культуре как в *наследуемой* из поколения в поколение системе жизненных навыков и приемов самого разного свойства (в том числе и художественных) срабатывает механизм, известный в эволюционной биологии под названием «эффект родоначальника» — когда ушедшая из основного ареала вида малая группа его индивидов становится основателем новой популяции с определенным набором признаков, четко отличающих ее от материнской. Это обстоятельство лишний раз подтверждает справедливость одного из положений, выдвинутых в теоретической части настоящей книги, согласно которому культура по целому ряду главных свойств может считаться квазиживой системой.

Отмеченный выше в данной главе высокий художественный уровень старообрядческого искусства северного региона, возможно, объясняется своеобразием демографической ситуации в этой среде: в отличие от других северных территорий, где в результате заселения происходило *рассеяние* русского населения, в старообрядческих центрах (например на Выге), напротив, шла его *концентрация*, поскольку туда стягивались старообрядцы, бежавшие из всех регионов России. При этом самоидентификация этой группы населения шла на основании религиозной принадлежности, что придавало ей черты замкнутой и самодостаточной культурной сферы, препятствующей размыванию собственной «картины Мира», в рамках которой сохранение традиций (в том числе и художественной) прошлого воспринималось как одна из актуальных задач.

Подводя итоги, можно сказать, что анализ северной иконописи как одного из проявлений традиционной национальной культуры подтверждает тот факт, что русская культура XVI–XIX вв. обладала высокой способностью к адаптации и, будучи в условиях Русского Севера выдвинута на предельные рубежи своего существования, она не только сохранила базисные ценности «материнской» «картины Мира», законсервировав их на достаточно долгий исторический период, но и дополнила их новыми образами, текстами, символами, смыслами, актуальными для выживания социума — ее носителя в новой и весьма суровой среде обитания.

Глава 3.4

ВЛИЯНИЕ КУЛЬТУРЫ СЕВЕРНОЙ РУСИ И РУССКОГО СЕВЕРА НА ОБЩЕРУССКУЮ КУЛЬТУРУ

Н.В. Бицадзе

3.4.1. «Обратная связь» в культуре как механизм поддержания ее устойчивости

В данном разделе мы рассмотрим вопрос, на наш взгляд, имеющий чрезвычайно важное культурологическое значение: о существовании *обратных связей* «внутри» культуры как целостной системы. Сам термин *обратная связь* (положительная или отрицательная) родился в теории автоматического управления как чисто технический. Но в процессе развития общей теории систем, по мере осознания того обстоятельства, что в рамки компетенции этой последней попадает огромное число феноменов реального мира, в том числе все «живое» и «социальное», термин *обратная связь* также обрел расширенное толкование. При рассмотрении социума и его культуры в качестве саморегулирующихся систем под него попадают все структуры и функциональные связи, обеспечивающие правильное (адекватное, компенсирующее) реагирование социума на внешнее воздействие или внутреннюю дисфункцию, т.е. все то, что, собственно, и делает социум *саморегулирующейся* системой, способной сохранить свою целостность.

Понятно, что социум, в отличие от живого организма с его нейрофизиологическими и поведенческими механизмами саморегуляции, осуществляет такое саморегулирование через механизмы, заложенные в его культуре – именно для этого она и существует (о чем мы подробно говорили в гл. 1.2). Но эта последняя (о чем тоже говорилось в гл. 1.2) также является сложной саморегулирующейся системой, и свои функциональные задачи относительно социума она адекватно выполняет только тогда, когда сохраняет свою собственную системную целостность. Иначе говоря, в самой культуре как системе должны быть заложены собственные структуры, выполняющие функции обратной связи, которые позволяют ей сохранять свою целостность.

На содержательном уровне это означает следующее. Социум – носитель культуры, должен помнить главные ее составляющие, т.е. «картину Мира» и основы системы жизнеобеспечения, и уметь передавать ее из поколения в поколение. Конечно, культура как адаптивная система должна быть достаточно гибкой и уметь усваивать инновации, помогающие социуму выживать в изменяющейся вмещающей среде. И настоящая книга как раз и посвящена описаниям механизмов адаптации исконно русской культуры к выживанию ее носителей в новой для них и достаточно жесткой природной ситуации. Но культура должна быть способной и к сохранению собственных традиций, т.е. быть достаточно консервативной для того, чтобы ее носители не потеряли возможности самоидентификации, так как в противном случае они ста-

нут носителями *другой* культуры, оторвавшимися от своих народных корней и потерявшими свое этническое лицо, этническую память.

Нетрудно убедиться, что и об этой стороне русской поморской культуры в данной монографии тоже сказано достаточно много. Здесь же мы хотели обратить внимание на другой аспект механизма «самоконсервации» культуры. Если до сих пор мы рассматривали этот механизм с позиции его действия в той части русской культуры, которая была унесена с собой мигрирующим на Север русскоэтническим населением, то теперь мы хотим рассмотреть его действие в той части этой культуры, которая осталась у населения в местах его коренного обитания. Это не означает, что мы собираемся рассматривать все, что называется «русской национальной культурой» в полном объеме, на всей территории ее «коренного» обитания и в течение всего времени ее сложения и существования: это совершенно неподъемная задача, да и не относящаяся к теме настоящей книги. Мы просто хотим обратить внимание на один из интересных и достойных внимания исследователей аспектов действия механизма «культурной обратной связи», который помогает культуре, находящейся в процессе своей естественной исторической трансформации, не терять «в веках» свое традиционное «лицо» — ядро ее «картины Мира», отраженное в ее знаковых системах разного уровня, в частности — в облике сакральных сооружений.

Попутно напомним то, о чем мы говорили в главе 3.1: воплощение «картины Мира», присущей некоей культуре, в материальных формах является архетипической потребностью человеческих коллективов с древнейших этапов сложения собственно человеческой культуры. И покуда эти формы воспринимаются потомками тех, кто их произвел, как актуальные (сакральные), покуда не забыт заложенный в этих знаковых системах *смысл* — культура *жива*, т.е. продолжает оставаться для данного социума адаптивной системой, с помощью которой этот последний сохраняет свою целостность не только в данный момент, но и как исторический субъект на протяжении достаточно длительного времени.

Из этого довольно очевидного утверждения можно сделать как минимум один частный вывод: у социума, переживающего в процессе собственного существования естественную трансформацию своей культуры, все дальше уводящую его от некоего исходного, но этноопределившего его когда-то состояния, есть способ «напоминания» самому себе о собственных исторических корнях, о «ядре» своей «картины Мира». И этот способ достаточно прост, но эффективен: это периодическое возвращение к традиционным изобразительным формам в разных областях собственного художественного творчества, особенно к тем из них, в которых воплощалась самая главная, сакральная составляющая «картины Мира». Понятно, что главной из таких форм, хотя и не единственной, является *храм* и все то, что его наполняет. И если на всей территории распространения данной культуры существуют хотя бы небольшие «островки архаики», полузабытые основной массой ее носителей, то заложенный в культуре как самосохраняющейся системе механизм «обратной связи» будет заставлять ее носителей обращаться время от времени к знаковым системам, сохранившимся на этих «островках», к их сакральной архитектуре, с тем чтобы снова распространить заложенные в ней и почти забытые «смыслы» на весь ареал культуры или хотя бы на значительную в данный исторический момент ее часть. Это и будет своеобразным «возвращением» социума к своим историческим корням, обращением к древним пластам своей исторической памяти, способом ухода от вечно угрожающего любому развивающемуся сообществу состояния «иванов, не помнящих родства».

То, что мы излагаем ниже в данном разделе, является изложением реального проявления действия вышеописанного механизма «культурной обратной связи» в недавний период русской истории: во второй половине XIX — начале XX века.

Как неоднократно говорилось выше, Северная Русь, а затем и Русский Север по мере освоения его русскоэтническим населением становился неотъемлемой частью территории России, ее истории и культуры. С самого начала освоения северных земель культура их княжеств отличалась достаточным своеобразием, которое с течением времени не утрачивалось, а лишь воплощалось в иных формах. Влияние культуры Северной Руси (т.е. сложившихся на территориях Псковской и Новгородской земель феодальных республик) на общерусскую культуру было постоянным, но на протяжении веков менялась историческая ситуация, а вместе с ней – духовные и культурные приоритеты, что приводило к изменению способов и содержания северного «культурного транслирования».

Напомним, что Северная Русь – это один из центров, откуда берут начало русская история и государственность. В IX–XV вв. северные княжества занимают важнейшее место в экономике, политике и культурной жизни Древней Руси. История северных княжеств этого периода полна событий и имен, которые навсегда вошли в сознание и историческую память народа: призвание варягов, общенародное вече, путь «из варяг в греки», князья Рюрик и Олег, Владимир Святой и Ярослав Мудрый, Александр Невский и Марфа Борецкая (Посадница), первые русские святые и колонизация северных земель – все это не только вехи истории «Господина Великого Новгорода», но важные составляющие русской национальной культуры, отложившиеся на ментальном уровне.

В XVI–XVII вв., с образованием централизованного государства и утратой северными княжествами независимости, их роль в политической и экономической жизни уменьшается, но – и это важно для нашей темы – значительное место в общерусской культуре начинает занимать влияние северных территорий в духовной сфере: растет авторитет местных святых и подвижников (они постепенно включаются в общерусский «пантеон» святых), северные монастыри множатся в числе и крепнут, привлекая все больше паломников, складывается особый тип святости, формируется своеобразная бытовая и художественная культура; здесь зарождаются ереси и секты, и сюда же перемещается один из главных оплотов старообрядчества.

XVIII в. – это период, когда прежде более или менее единая русская культура четко распадается на две субкультуры – дворянскую (европеизированную) и народную (крестьянскую), которые развиваются, почти не соприкасаясь друг с другом. Это период, когда народная культура (в том числе и севера России) уходит на второй план и развивается как бы внутри себя самой, потаенно – до того момента, когда она была «открыта» в XIX в.

Но в XIX в. начинается процесс, описанию которого и посвящен настоящий раздел этой книги: срабатывает, наконец, механизм «обратной культурной связи», существующий для самосохранения национальной культуры как целостной системы и вступивший в действие тогда, когда общерусская культура, казалось бы, окончательно распалась на две главные субкультуры, почти потерявшие свое единое историческое «ядро». Именно тогда вдруг начинается «интеллигентское» освоение, изучение северной культуры – архаичной, *народной* по определению. Ее влияние на образованные слои нации растет с каждой новой публикацией материалов по итогам очередной экспедиции в северные регионы, и влияние это становится едва ли не определяющим в конце XIX – начале XX в.

Сенсационные материалы о северной культуре будоражат общественное мнение, подогревая споры о самобытности России и выборе ею пути развития, об особой религиозности русского народа и о Святой Руси. Русский Север начинает рассматриваться как сокровищница народной культуры, заповедник живой национальной традиции, как место, откуда может начаться подлинное возрождение России.

3.4.2. Русский Север и русская религиозная традиция

Прежде всего следует напомнить то, о чем уже говорилось в предыдущих главах данной монографии: многие явления русской религиозной жизни зарождались или получали особенное распространение именно в Северной Руси и на Русском Севере: тут возникла широко известная ересь стригольников; псковско-новгородские земли – это территория, где в XIV–XVI вв. большое распространение получило юродство как особый тип благочестия: здесь подвизались такие юродивые, как Николай Кочанов, Михаил Клопский, Иаков Боровицкий, Прокопий и Иоанн Устюжские, Никола Салос; здесь был дан один из первых и немногочисленных примеров русского столпничества в лице св. Саввы Вишерского.

Северные земли дали большое количество общерусских святых и подвижников. Среди этих святых имена князя-воина Александра Невского, первый Новгородский архиепископ и святитель Иоанн (Илия), св. Стефан Пермский (просветитель зырян, создатель зырянской письменности – его деятельность сравнивали с деятельностью Кирилла и Мефодия), основатели монастыря Зосима и Савватий Соловецкие и др.

Символом напряженной духовной жизни и авторитетности местной церкви является *большое количество чудотворных богородичных икон*, обретавшихся в северных пределах: это Богоматерь Свирская, Коневская, Псково-Печерская, Кирилло-Белозерская и многие другие. Однако две из них имели особое значение, входя в «пантеон» особо чтимых русских святынь: это Новгородская чудотворная икона Знамения Богоматери и чудотворная икона Тихвинской Богоматери, которая исчезла из Константинополя в 383 г. и чудесным образом появилась над Ладожским озером. Обретение таких икон повышало престиж местной церкви, а исходящие от икон чудеса и исцеления привлекали огромное количество паломников.

Новгородским землям принадлежала большая роль в распространении и укреплении на Руси культа таких святых, как Николай Чудотворец, Илья Пророк, Георгий Победоносец, Флор и Лавр, Власий и Параскева Пятница. Необыкновенная популярность этих святых в северных землях, устойчивость и своеобразие их культа являлись одной из особенностей религиозной жизни.

Огромной была роль северного региона в духовной жизни России XV–XVII вв. После смерти преподобного Сергия Радонежского одиннадцать его учеников стали основателями монастырей и географическое направление этой монашеской колонизации (на юг – Москва и Подмосковье; на север – по Волге, в Заволжье, и на Север) символизировало два основных пути развития русской духовной жизни.

Север стал оплотом *особого типа церковной святости*, идущего непосредственно от св. Сергия и продолжающего мистическую традицию в православии. Его отличительные черты: нестяжательство, смиренная кротость, стремление к отшельничеству, пустынножительству, безмолвию, странничеству, традиция «умной молитвы» и духовного делания, строгий монастырский устав, религиозное освящение культурно-хозяйственного подвига (Плугин, 1974; Терехихин, 1993).

На Русском Севере возникает несколько духовных центров, чье значение для русской культуры невозможно переоценить: Кирилло-Белозерский и Ферапонтов монастыри, Нуромский монастырь (юг Вологодчины), Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере, Соловецкий монастырь. Эти центры дали целую плеяду выдающихся религиозных деятелей, которые и составили основное число святых, канонизированных церковью в XVI–XVII вв.: Кирилл Белозерский, Нил Сорский, Антоний Сийский, Александр Свирский, Павел Обнорский, Алек-

сандр Ошевенский, Дионисий Глушицкий, Зосима и Савватий Соловецкие, Александр Кугицкий, Макарий Калязинский и др. Все это дало повод впоследствии называть Север «Русской Фиваидой».

В XVIII в. в связи с затуханием живой церковной традиции духовные искания продолжались, в основном, в народной среде. На Русском Севере сложился *особый тип благочестия*, на формирование которого оказали влияние многочисленные факторы: регенерация архаических форм культуры, северные традиции святости, соседство языческого элемента, старообрядчество и сектантство.

Отличительными чертами народного благочестия (в широком смысле) стали: языческое восприятие сакральных ценностей православной веры, живое народное религиозное творчество, эсхатологизм, взывание Града Небесного, стремление к личной встрече с Богом и к мирской святости, сакрализация хозяйственной деятельности. На бытовом уровне это выражалось в разнообразных формах мирского послушания и служения миру, в культе часовен, в сакрализации Моря, Деревя (Креста, Иконы), Острова (Корабля, Храма) и идеи странничества и т.п. Эта живая народная религиозная традиция стала объектом пристального внимания и изучения в XIX – начале XX в.

Еретические движения внутри православной церкви, сектантство, раскол всегда являлись важной составляющей духовной жизни русского общества и оказывали огромное, а иногда и определяющее влияние на процессы в социальной, политической, религиозной и культурной сферах, обостряя и драматизируя их. На протяжении всей истории Русский Север был одним из центров, где возникали или активно распространялись многочисленные *ереси и секты*. Этому способствовал ряд обстоятельств, среди которых следует особенно выделить следующие: постоянные культурные контакты с Западной Европой; длительное сосуществование с языческим населением Поморья; «вторичная архаизация» собственно русской культуры этого региона; особенности национального характера и самосознания населения бывших Новгородских земель; исторически сложившаяся традиционная оппозиционность к центру, к Москве; «воспроизводство инакомыслия» через постоянные контакты с еретиками, сектантами, раскольниками (как со ссыльными, так и бежавшими сюда по своей воле); традиции северной церковной святости и народного благочестия.

Существование религиозно-культурной оппозиции всегда воспринималось центральной властью как источник постоянной опасности, скрытой угрозы, и борьба с ней занимала одно из ведущих мест в политике государства. Однако в конце XVIII–начале XIX вв. ситуация начинает понемногу меняться: влияние некоторых сект (например хлыстов) распространяется на высшее общество и даже вызывает интерес царской семьи. И хотя официальная политика по отношению к сектантам и раскольникам по-прежнему остается, в основном, репрессивной, повышенный интерес к ним (в свете споров о самобытности России) становится постоянной составляющей духовной и общественной жизни. Причем внимание к сектам и расколу нарастает по мере роста революционных настроений в стране. В зависимости от партийной и идеологической принадлежности в них видят воплощение мистического народного духа, носителей истинной «народной веры», главную движущую силу будущих революций, прообраз коммунистических форм устройства жизни.

О значении данной проблемы для русской духовной жизни конца XIX – начала XX в. говорит перечисление имен представителей творческой интеллигенции, писавших об этом. Среди них: А. Пушкин, И. Тургенев, Ф. Достоевский, Н. Чернышевский, Вл. Соловьев, Н. Лесков, А. Писемский, А. Мельников-Печерский, М. Горький, А. Белый, А. Блок, А. Ремизов, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб, В. Розанов, З. Гиппиус, Д. Мережковский, М. Пришвин, М. Кузмин,

А. Крученых, В. Хлебников, С. Есенин, М. Цветаева, А. Платонов, Н. Бердяев, М. Бахтин и др.

У историков и деятелей культуры XIX – начала XX в. был еще один мотив для того, чтобы интересоваться северными реалиями: воображение будоражили сведения о знаменитых узниках северных монастырей, *связь с этими местами многих выдающихся исторических личностей*, среди которых патриарх Никон, митрополит Макарий, митрополит Московский Филипп (Федор Колычев), татарский царевич Симеон Бекбулатович, последний атаман Запорожской Сечи Петр Кальнишевский, управляющий Тайной канцелярией П.А. Толстой, Авраамий Палицын, М.В. Ломоносов и др.

3.4.3. «Северная струя» в русской культуре конца XIX – начала XX в.

Итак, внимание к истории и культуре Русского Севера значительно усилилось в XIX в. – споры о самобытности России, о богоносности русского народа и т.п. вызвали волну интереса к событиям ранней истории и к народной культуре во всех ее проявлениях.

Русский Север представлял собой оазис, где народная культура сохранялась в относительно незамутненном «первозданном» виде. Именно сюда были устремлены исследовательские интересы представителей научной и художественной интеллигенции.

Вероятно, нет ни одного ученого XIX – начала XX в., занимающегося российскими древностями, который не посетил бы регион Русского Севера. Среди них такие корифеи отечественной науки, как Ф.Г. Солнцев, Н.В. Покровский, Н.П. Кондаков, Е.В. Барсов, Д.К. Зеленин, И.И. Срезневский, В.И. Даль, И.И. Горностаев, Н.А. Иваницкий, С.В. Максимов, А.П. Шапов, П.В. Шейн.

Конечно, изучение быта, фольклора, древностей шло и в других регионах России, но именно Русский Север давал наиболее интересный и ценный материал, так как здесь не просто сохранялись традиционные формы жизни (бытовой уклад, обряды, технические приемы), тут был жив *дух архаики* – здесь носители культуры могли объяснить *смысл* этих форм, их содержание, символику, тогда как в других губерниях подобное понимание было во многом утрачено: прежние формы воспроизводились механически, в силу привычки.

Именно северные материалы неоднократно вызывали сенсацию в научном мире, меняя многие устоявшиеся представления о народной культуре. Одной из таких сенсаций было открытие П.Н. Рыбниковым и А.Ф. Гильфердингом в 70-е годы XIX в. в Олонецкой губернии *живого былинного эпоса*. В 80-е годы фурор произвели материалы, привезенные В.В. Суслым из экспедиции по изучению *деревянного зодчества* Архангельской и Олонецкой губерний, а в начале XX в. в этих же местах Н.Е. Ончуков обнаружил *живое бытование народной драмы*. Сенсационное открытие в начале XX в. общественностью России и Западной Европы *русской иконы* во многом было связано с расчисткой северных икон, в первую очередь новгородских.

Русский Север стал местом особого притяжения и для людей искусства. Интерес к национальной традиции и народному творчеству в разное время приводил сюда таких художников, как И. Билибин, В. Серов, К. Коровин, М. Нестеров, Н. Рерих, И. Грабарь, И. Шишкин, К. Юон, В. Верещагин, Л. Туржанский, Д. Стеллецкий, А. Рябушкин, А. Куинджи, И. Прянишников, Е. Редько, П. Корин, И. Левитан, А. Борисов. С детства с этими местами были связаны В. и А. Васнецовы, А. Рылов, В. Поленов, С. Чехов, В. Максимов.

Помимо сюжетов этнографического характера и «народных типов» Русский Север привлекал художников своеобразием природы с ее неброской красотой: белыми ночами и северным сиянием, а также неповторимым «северным колоритом» (изысканная цветовая палитра приглушенных и серебристых тонов составляет одну из особенностей северных пейзажей). Привлекало также ощущение безбрежного простора, шири, покоя и тишины, о чем впоследствии художники писали в своих воспоминаниях.

Посещение северных губерний стало традицией и для архитекторов, особенно для тех из них, кто работал в «русских стилях». Начало этому было положено такими мастерами, как Н.В. Султанов, А.А. Авдеев, Л.В. Даль, В.В. Суслов.

По результатам первых же специальных экспедиций на Север в начале XIX в. были издааны альбомы с изображением старинных предметов церковного обихода и быта, и они сразу же заинтересовали ученых, художников, собирателей. В дальнейшем подобные альбомы стали незаменимым пособием для всех любителей старины. Особенно возрос к ним интерес с середины XIX в., когда развитие «русских стилей» стимулировало увлечение прикладным искусством. С наступлением эпохи модерна интерес к *народным промыслам* усилился – во многом благодаря деятельности членов Абрамцевского кружка.

В русском обществе осознали необходимость, во-первых, возрождения традиционных народных промыслов на местах (а многие из них к тому времени находились на стадии исчезновения), во-вторых – привнесения в промышленное производство предметов быта национальных традиций. Все это дало толчок для более широкого и глубокого изучения народного искусства, бытовой крестьянской культуры, центров народных промыслов. С этой целью организовывались специальные экспедиции. Помимо ученых-этнографов на Север выезжали члены Абрамцевского кружка, кн. Тенишева и ее сподвижники, художники и архитекторы, работавшие также в сфере прикладного искусства.

На севере России существовали промыслы, в том числе уникальные: холмогорская резьба по кости, великоустюжское чернение по серебру и «морозу по жести», кружевоплетение, ручное ткачество, изготовление берестяной утвари. Материалы, полученные в ходе экспедиций, затем в переработанном виде переносились в производство предметов прикладного искусства и распространялись по всей России.

Интерес к национальной культуре и широкое распространение во всех слоях русского общества *коллекционирования и собирательства* сделали северные губернии России важнейшим источником поступления в коллекции предметов старины и прикладного искусства, рукописей и икон. И если раньше главными покупателями старины были, в основном, старообрядцы, то теперь их круг значительно расширился.

Организованная скупка предметов старины производилась мелкими и средними торговцами, главным образом в Ярославской, Новгородской, Вологодской и Архангельской губерниях, затем по быстро возникшим каналам находки переправлялись в Центральную Россию, в первую очередь в Москву, а оттуда – в общественные музеи и личные собрания.

Многие из крупнейших торговцев – «антиквариетов», были одновременно и коллекционерами – среди них такие известные, как Н.М. Постников, П.П. Шибанов, И.А. Силин, Т.Ф. и С.Т. Большаковы, Н.Ф. Дубровин, Е.П. Масленников, М.П. Востряков, М.М. Савостин. Знакомство любителей старины с этими коллекциями способствовало углублению представлений о народной культуре, о древнерусском искусстве XII–XVII вв.

Таким образом, даже беглый взгляд на проблему влияния культуры Русского Севера на общероссийскую культуру позволяет утверждать, что это влияние было постоянным, многообразным и во многом судьбоносным.

3.4.4. Северное зодчество и «русские стили» архитектуры XIX – начала XX в.

Исходя из вышеизложенного, можно говорить, что интерес зодчих конца XIX – начала XX в. к культуре Русского Севера являлся закономерным результатом «северного бума» в русском обществе той эпохи. Крайне важным является то, что знакомство с зодчеством Русского Севера позволило преодолеть кризис, в котором находилась архитектура «русских стилей» и, дав творческий импульс к развитию неорусского стиля, открыло новую страницу в истории отечественной архитектуры – с сооружения в 1882 г. абрамцевской церкви в русском искусстве начинается эпоха модерна.

В архитектуре весь XIX век прошел под знаком творческих поисков в области национального зодчества, к чему подталкивали и общественные настроения, и «государственный заказ». Поиски эти были довольно сложными, противоречивыми, и этапы развития «русских стилей» в архитектуре практически совпадают с соответствующими этапами в области научного освоения наследия прошлого, сопровождавшегося бурным развитием вспомогательных исторических дисциплин, превращением реставрации в науку, изживанием многочисленных научных и культурных мифов, введением в поле актуальной культуры бесценного достояния прошлых эпох, среди которых древняя иконопись, фольклор (былины, сказки, плачи, причитания и т.п.), народное деревянное зодчество.

Постижение традиций древнерусского зодчества началось с деятельности К.А. Тона и выработки им «русско-византийского» стиля – искусственного, а потому мало плодотворного.

Следующий этап связан с изучением зодчества XVI–XVII вв. – в первую очередь Москвы и Ярославля. Еще только шло накопление материала по истории русской архитектуры, поэтому основополагающим было стремление «познать дух через букву»: тщательные замеры, зарисовка деталей и скрупулезное перенесение результатов в постройки. Однако, как известно, «готовое произведение архитектуры легко измерить, но одними только измерениями и расчетами оно не могло быть создано» (Т. Фишер, цит. по: Виппер, 1985, с.261). Необходимо было уловить законы пропорционирования, ритмических соотношений, композиционных особенностей, отличающих древние постройки, однако их непосредственному и адекватному восприятию мешала традиция оценивать древнерусскую архитектуру с точки зрения идеала классицизма, базирующегося на античном понимании красоты. Постепенно «археологическое направление» русского стиля исчерпало себя идейно и эстетически, превратившись в набор определенных штампов. Наиболее чуткая часть российской общественности достаточно быстро ощутила фальшивость подобных построек, их «псевдорусский» характер: «Не согретый чувством и воображением, мертвенно-академический, несмотря на затейливость очертаний, вычурный без внушительности – этот стиль, конечно, самое грубое, ненужное и нерусское, что создала Россия во имя национального искусства» (Маковский, 1999, с.138).

Один из наиболее крупных архитекторов эпохи модерна, автор многочисленных храмов в неорусском стиле, И.Е. Бондаренко вспоминал о том времени, когда он был студентом Московского училища живописи, ваяния и зодчества (конец 80-х – начало 90-х годов XIX в.): «Архитектурный мир дремал под скучные “Мотивы русской архитектуры”, так назывался журнал, издаваемый Рейнботом, где литографированные листы разносили по России пряничную архитектуру Монигетти, Ропета, Харламова и др.» (Бондаренко, ед. хр. 23, с.94). «Говорить о каком-либо художественном направлении было бы неуместно. От нас требовалось только уме-

ние ловко вклеить кокошник или наличник на безликую основную массу, и это называлось «Русским стилем»» (Бондаренко, ед. хр. 24, с.194).

Вспоминая тех, кто преподавал студентам русскую архитектуру, И.Е.Бондаренко писал: ««Русский стиль» Каминского и Зыкова – это были искаленные формы XVII в.» (Бондаренко, ед. хр. 23, с.78). «Каминский строил много церквей, но они грузны по массам, некрасивы и вовсе не передают стиля старой архитектуры. Постройки Каминского, при всем их большом профессиональном мастерстве, показывают поразительное падение знания русского зодчества. Выстроенный им собор в г. Ельце, собор в Николо-Угрешском монастыре... или... Третьяковский проезд... – это нерусская архитектура и нерусская орнаментика... между тем целые поколения молодых архитекторов воспитывались на таких образцах» (там же, с.88). «Мы смотрели на эту архитектуру, послушно компоновали в нашем училище избитые образцы, но чувство подсказывало, что это – не то» (там же, с.95).

Но, даже ощущая подобную неудовлетворенность, человек, желавший серьезно изучать наследие прошлого, не всегда знал, где искать «то»: «Общественность Москвы того времени еще не разбиралась в накопленном материале по исследованию русского искусства; тогда еще не было кафедры русского искусства, бедна была и специальная литература, не было публичных лекций и докладов, не было художественного центра, где ищущий мог бы найти ответы на свои вопросы» (там же, с.93). «Освещение русского искусства мы находили в трудах Буслаева, книжке Виолле ле-Дюка да в редких журнальных статьях» (там же, с.106).

Стремление проникнуться духом старины, понять красоту древних форм жизни приводили энтузиастов к изучению фольклора, тем более что в 80–90 гг. уже были достаточно широко известны сборники Кирши Данилова, Н.Е. Ончукова, А.Н. Афанасьева, труды И.П. Сахарова и В.И. Даля: «...былины развернули сокровенную красоту древнерусской жизни. В их образном языке много было картинного, описания древних построек палат князя Владимира, высокого терема Соловья Будимировича, кораблей Садко и великолепных одеяний. Очарованный былинным рассказом о бытовой стороне русской жизни, отыскивал я в археологических трудах (Прахова, Савваитова и др.) описание русских построек, одежд и утвари» (Бондаренко, ед. хр. 24, с.207).

Большая роль в изучении и пропаганде наследия прошлого принадлежит различным любительским кружкам и научным обществам, Историческому музею, Музею русской старины П.И. Щукина, Румянцевскому музею, Русской частной опере. Ознакомиться с памятниками древнерусского зодчества можно было по фотографиям И.Ф. Барщевского, обмерам В.В. Сушлова и Л.В. Даля. Но никакие обмеры и фотографии не могли заменить личных впечатлений от знакомства с древней архитектурой в *первозданной* среде ее бытования – ведь только на фоне нетронутого ландшафта, в естественном окружении (в определенном пейзаже) раскрылся дух древнерусского зодчества, его глубинная суть. Однако в течение длительного времени русские архитекторы были лишены возможности адекватно воспринимать зодчество ранних эпох: в условиях крупных городов сооружения прошлого подвергались многочисленным перестройкам и «поновлениям», их облик искажался в угоду моде, требованиям «благородности» или в результате неудачной реставрации, а замысел, связанный с их вписыванием в архитектурно-пространственную среду, «не прочитывался» из-за исчезновения или кардинального изменения первоизданной среды. В результате этого, глядя на архитектурные сооружения прошлого, их «не видели», а «замыленность» зрения мешала свежему восприятию даже таких выдающихся сооружений, как ансамбль Московского Кремля или Троице-Сергиевой лавры. Сошлемся снова на свидетельство архитектора И.Е. Бондаренко: будущие зодчие, «бывая в Троицкой, ...смотрели близорукими глазами на этот исключительный ансамбль русского ис-

кусства, больше прельщаясь бытовой стороной, вроде знаменитых тогда блинных» (Бондаренко, ед. хр. 23, с.78).

К началу XX в. казалось, что традиции архитектуры XVI–XVII вв. были «выработаны» русскими стилями XIX в. и уже не могли дать мощного творческого импульса; требовалась некая встряска, толчок, который бы, с одной стороны, дал новый материал для творческих поисков, с другой, позволил свежим взглядом посмотреть на наследие прошлого, в том числе XVI–XVII вв.

Новая страница в истории русской архитектуры началась с личного знакомства зодчих с памятниками Русского Севера (в первую очередь с деревянным зодчеством). Эпоха модерна совпала с «открытием» северной архитектуры; неорусский стиль сложился на стыке эстетики и технологических новшеств модерна и традиций северного зодчества; на протяжении всей истории неорусского стиля в храмоздательстве «северная струя» в нем доминирует, во многом определяя специфику и стилистику. Псковско-новгородские мотивы преобладают в неорусских постройках Ф.О. Шехтеля, В.А. Покровского, А.П. Аплаклина, Г.Д. Гримма, К.А. Коровина, В.М. Васнецова, Н.Г. Мартынова, Н.И. Бони, Д.А. Крыжановского, С.С. Кричинского, В.Д. Адамовича, В.М. Маята и др. Определяющим для всего творчества было личное знакомство с памятниками северной архитектуры для А.В. Щусева и И.Е. Бондаренко.

С наибольшей полнотой в культовом зодчестве неорусского стиля воплотились мотивы каменного северного зодчества: из 218 храмов неорусского стиля в 120 из них интерпретируются характерные черты псковско-новгородской архитектуры. Однако показательным является тот факт, что, в отличие от деревянной архитектуры, в конце XIX – начале XX в. каменное зодчество северных регионов было не *«открыто»*, а *заново осмыслено*, так как знакомство с ним профессионалов произошло гораздо раньше: уже в конце XVIII в. началось изучение древних фресок Георгиевской церкви в Старой Ладогe (60-е годы XII в.). В 1809 – 1810 гг. правительством была создана специальная историко-археологическая комиссия для выявления, зарисовки и описания предметов старины в городах и монастырях России, и в числе прочих городов члены комиссии посетили Вологду, Белозерск, Череповец, Старую Ладогу, Тихвин. В 20–30-е годы XIX в. внимание исследователей привлекли древности (фрески) Мирожского монастыря в Пскове (XI–XII вв.), церкви Спаса на Нередице (1198 г.) и Успения на Волотовом поле (1352 г.) в Новгороде. Однако до определенного времени знакомство с северным зодчеством (в первую очередь каменным – в городах и крупных монастырях) не производило «переворота в умах» – общество было не готово к его адекватному восприятию, так как все явления искусства рассматривались сквозь призму античного идеала и самобытные черты псковско-новгородской архитектуры, которые так восхищали зодчих эпохи модерна (лиризм, грубоватость кладки, особая скульптурность, «рукотворность» неровных стен), вызывали удивление, недоумение и чаще всего, с сожалением, расценивались как проявление «неразвитости вкуса», «отсутствия умения» и т.п. О том, как воспринимались древние архитектурные сооружения, можно судить по воспоминаниям И.Е. Бондаренко, который так описывал свои впечатления от Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (1230–34 гг.): «Пленяла глаз кубическая лапидарная масса, так просто и богато выраженная, с удивительными каменными неразгаданными барельефами», но «я тогда еще не мог глубоко понять такого коренного русского искусства, как собор в Юрьеве-Польском, не мог претворить в себе его художественной концепции, а только изумлялся его оригинальности, архаике и непосредственности художника-каменотеса, высекавшего его причудливую орнаментiku барельефов, покрывших весь фасад. Но никто не ценил этого чуда искусства, не понимая его значения, и смеялись над моими восторгami такой “старой рухлядью”» (Бондаренко, ед. хр. 24, с.303, 304).

Прозрение приходило постепенно – через явления культуры более привычные, близкие по времени, понятные: через средневековую литературу, фольклор, прикладное искусство, архитектуру XVI–XVII вв. Окончательный переворот в сознании произошел после непосредственного знакомства с деревянной архитектурой Русского Севера в конце XIX в.: все «неправильности» и «странности» каменного зодчества получили свое объяснение, глаз научился оценивать гармонию древних построек в соответствии с национальным каноном красоты.

Симптоматично, что из людей искусства первооткрывателями северного зодчества и его пропагандистами стали художники. Сначала художники-передвижники показали русскому обществу красоту северной природы и поэзию народного быта, а в начале XX в. живописцы нового поколения «разглядели» неповторимую северную архитектуру и сумели через свои работы передать другим восхищение ее своеобразием. Пропущенный сквозь призму творческого восприятия и запечатленный на полотнах, поэтичный художественный образ северной архитектуры облегчал личное знакомство с памятниками северного зодчества. Вот свидетельство художественного критика, общественного деятеля и поэта С.К. Маковского о влиянии на зрителя архитектурных пейзажей Н.К. Рериха: «... до Рериха никем почти не сознавалось сказочное обаяние именно этой примитивной архитектуры. Ее линии, лишенные красивой изысканности итальянствующего стиля в XVII столетии, казались грубыми, и только. Художник научил нас *видеть*» (Маковский, 1999, с.194).

«На его холстах эти дряхлые монастыри, крепостные башни и соборы – окаменелые легенды древности, величавые гробницы времени, хранимые безликою душою мертвых.

Как фантастические привидения – забытые соборы-великаны. Низко надвинуты огромные главы. Стены изъедены мхами. Хмурые глыбы кирпичей громоздятся друг на друге, кое-где оживленные лепным орнаментом, остатками росписи. Годы проходят. Они стоят, как гигантские каменные гиеоглифы – символ призрачных веков... Загадочная грусть в их обветшавшем величии. И не верится, что они еще живы, что под их сводами раздастся церковное пение, и с колоколен плывут, как прежде, призывные медные звоны. И вспоминаются старые-старые сказки... Восхищенный этюдами Рериха, я несколько раз ездил к памятникам, которые он написал... И я чувствую себя благодарным Рериху. Он *показал* мне много бесконечно красивого и значительного, что прежде я видел, не видя.

Все эти соборы, крепко вросшие в землю белыми стенами, кремли с шатровыми теремами, тихие церковные дворики и нахмуренные крепости-башни изображены художником такими, какими они не кажутся безличным глазам случайного прохожего. Он написал их поэзию, их древнюю душу. Он почуял вокруг них сказку времени. Полюбил их таинственное родство с народом. Пристально всмотрелся в каменное *лицо* старины и понял его выражение» (Маковский, 1999, с.182)

Посредством картины зрителю передается *настроение, чара* древнего искусства – то, что нельзя передать посредством замеров и расчетов и очень трудно передать через фотографию. «Одушевление» архитектуры идет от традиции «психологического пейзажа» (А. Степанов, И. Левитан, М. Якунчиков, Е. Поленов и др.). Возможно, поэтическому восприятию зодчества художниками способствовало и то, что они созерцали его, так сказать, «бескорыстно» – не ставя перед собой утилитарных задач по постижению профессиональных секретов древних мастеров. Восхищение творениями зодчих прошлого привело к возникновению жанра архитектурного пейзажа.

Именно художники первыми, почувствовав красоту, поэзию, «древнюю» душу северного зодчества XII–XVI вв., стали и первыми авторами проектов построек в неорусском стиле.

Абрамцевская церковь Спаса Нерукотворного (1882 г.), где «старая правда архитектуры связана фантастикой хорошего русского художника» (Бондаренко, ед. хр. 23, с.95), была спроектирована группой художников во главе с В.М. Васнецовым.

На конкурс проектов здания Верхних Торговых рядов на Красной площади в 1887 г. художник В.В. Верещагин представил свой рисунок, в котором «он чутьем угадал асимметричность русских построек, что он мог наблюдать в путешествиях по Северной Двине... Проект его слаб в архитектонике, но несравненно художественнее и ближе к подлинному русскому зодчеству...» (Бондаренко, ед. хр. 24, с.234).

Художник К.А. Коровин явился автором творческого замысла павильона Русского Кустарного Отдела на Всемирной выставке в Париже 1900 г. («живописные намеки перевести в архитектурные формы» он попросил архитектора И.Е. Бондаренко). К тому времени Коровин уже совершил поездку по Северу, восторгался лаконичностью форм северных построек, изучал русский орнамент и его богатую расцветку. Эти северные впечатления и легли в основу проекта.

И в более позднее время художники выступали авторами архитектурных сооружений в неорусском стиле, в том числе и храмов. Так, по проекту С.А. Малютина и В.В. Суслова построена церковь Св. Духа в Талашкине (1909), свой проект этого храма-усыпальницы представил М.В. Врубель; храм Спаса Нерукотворного в пос. Клязьма Московской губ. сооружен по проекту художника С.И. Вашкова (1913–16); В.Д. Поленов принимал активнейшее участие в строительстве абрамцевской церкви и спроектировал церковь Св. Троицы в своем имении Бехово; по проекту А.М. Васнецова была сооружена часовня над могилой М.А. Морозова в Москве.

Использование традиций северной архитектуры открыло новую страницу в истории «русских стилей» не только потому, что наступила психологическая, «зрительная» усталость от псевдорусских построек, которые при злоупотреблении декором превращались «в пряник», но и потому, что стилистика псковско-новгородского зодчества в большей степени отвечала художественным принципам модерна (особенно его ранней, романтической, стадии).

В каменном культовом зодчестве Русского Севера архитекторов подкупали строгость, лаконизм, конструктивность, монолитность построек, их своеобразный декор (бегунец с поребриком в завершении барабана и апсид, лопатки на фасадах, вертикальные апсидные тяги-валики, разнообразные бровки над щелевидными окнами, на стенах – вставные каменные скульптурные кресты причудливых форм). Именно эти черты присущи неорусским храмам И.Е. Бондаренко, А.В. Щусева, В.А. Покровского, А.П. Аплаксина и др. Конечно, в соответствии с личными эстетическими пристрастиями каждый из них из всего многообразия форм и методов выбирал что-то соответствующее своему творческому почерку: И.Е. Бондаренко привлекали поиски в декоративно-пластической области, В.Д. Адамовича подкупал лиризм, интимность северных построек, А.П. Аплаксина – монументальность в сочетании со сложным изысканным силуэтом, А.В. Щусева – мужественность и архаизм древних сооружений.

3.4.5. Деревянное зодчество Русского Севера и формирование неорусского стиля

В архитектуре неорусского стиля транслирование северных традиций шло по двум направлениям – каменное зодчество Новгорода–Пскова и деревянное зодчество Русского Севера.

Стилистический анализ неорусского храмовоздательства позволяет утверждать, что влияние *каменного* северного зодчества было определяющим: псковско-новгородские мотивы присутствуют в стилистике подавляющего большинства храмов, в то время как число *деревянных* храмов неорусского стиля относительно невелико (не более 35). Тем не менее влияние *северного деревянного* зодчества было очень глубоким.

Традиции *деревянного* зодчества уходят корнями глубоко во времена славянского язычества, а принципы *деревянного* храмовоздательства складывались в X–XIII вв.: летописи сообщают о сооружении в 989 г. в Новгороде 13-главой дубовой церкви Святой Софии, в 1020–26 гг. – пятиверного *деревянного* храма в Вышгороде, в середине XIII в. – Успенской церкви «о двадцати стенах» в Великом Устюге и др. Постепенно складывались основные типы *деревянных* храмов: клетский, шатровый, ярусный, многоглавый. Усложнение их композиций за счет различных модификаций и сочетаний основных типов открывали зодчим широчайшие возможности для воплощения самых смелых творческих замыслов.

До XVIII в. *деревянные* церкви были основным типом культовых сооружений даже в городах. В течение долгого времени *каменные* храмы, возведение которых требовало больших финансовых затрат, оставались на Руси редкостью: как правило, они возводились только в городах, являвшихся центрами удельных княжеств, или в крупных монастырях, находившихся под особым покровительством князя или митрополита. Сооружение таких соборов воспринималось как важнейшее событие и специально отмечалось в летописях. Изначально Россия была и на протяжении столетий оставалась страной *деревянного* зодчества, поэтому именно здесь в первую очередь вырабатывались общие традиции русской архитектуры, складывался национальный идеал красоты, формировалось особое ощущение ритма, объема, основ пропорционирования и т.п. Являясь по своей сути искусством *архаичным* и *принципиально традиционным*, *деревянное* зодчество (в том числе и культовое) долгое время в наибольшей чистоте представляло собой зримое воплощение основ национальной архитектуры, народного архитектурного идеала. *Деревянное* культовое зодчество было неразрывно связано с глубинными, ментальными структурами народной жизни: Дом и Храм возводились из одного и того же материала, с применением единых технологических приемов, по одним и тем же строительным принципам.

Исследователи отмечают несомненное влияние *деревянной* культовой архитектуры на *каменное* зодчество (хрестоматийные примеры – шатровые завершения, ярусные постройки типа восьмерик на четверике).

Особое значение северных регионов для культуры Нового времени состояло в том, что в XIX – начале XX в. они являлись своеобразным заповедником русского *деревянного* зодчества, «музеем под открытым небом». Разнообразие построек, многие типы которых к XIX в. уже не встречались в других местах, представляли собой энциклопедию народной архитектуры: огромные жилые дома, многообразные виды и типы хозяйственных построек (амбары, бани, мельницы, колодцы, небольшие мостики и фундаментальные ряжевые мосты, охотничьи домики и т.п.), живописные изгороди, скромные часовни и величественные храмы. Северные села представляли собой грандиозные архитектурные ансамбли, все части которых были органично связаны между собой тонкими ритмическими, композиционными, цветовыми соотношениями и все вместе идеально вписывались в ландшафт, являясь неотъемлемой частью пейзажа.

Ряд объективных обстоятельств способствовал тому, что именно Русский Север стал заповедником *деревянного* культового зодчества, несмотря на то, что до определенного времени *деревянные* храмы и часовни были распространены повсеместно.

В XVIII – первой половине XIX в. культовое зодчество центральных регионов развивалось преимущественно в рамках городской или усадебной культуры и несло на себе отпечаток тенденций, господствовавших в искусстве высших сословий. Так, в усадьбах церкви, являясь частью законченного архитектурного ансамбля, как правило, строились в камне, в едином стиле с другими усадебными постройками. Деревянные церкви сохранились в небольшом количестве, находились в отдаленных селах, были практически недоступны, а потому и неизвестны исследователям. В городах, строившихся и перестраивающихся по единым регулярным планам, старые храмы «поновлялись» в соответствии с требованиями «благолепности», «пристойности», а новые церкви возводились в камне и по типовым проектам. По мере роста благосостояния городского населения приходские деревянные храмы повсеместно стремились заменить на каменные. Из деревянных церковных построек в городе чаще всего можно было увидеть так называемые «обыденные» храмы и часовни – они строились по обету, всем миром, за один день и представляли собой, как правило, небольшие постройки клетского типа, которые являлись временными сооружениями – до возведения каменного храма. Таким образом, традиции деревянного культового зодчества в центральных регионах России постепенно утрачивались.

Ситуация на Русском Севере отличалась своеобразием и способствовала широкому бытованию деревянных храмов.

– Характерное для народной культуры стремление к архаизации архитектурных форм и методов было здесь усилено маргинальным характером всей северной культуры, что привело к вторичной архаизации ее основных структур и отразилось на деревянном зодчестве.

– Сильный языческий элемент в культуре Русского Севера, культ в нем Деревя привел к сакрализации основных видов деревянных сооружений (Дом, Храм (часовня), Крест, Корабль) и приемов его обработки. Это позволяет в постройках конца XVIII – начала XIX в. видеть формы, методы, принципы архитектуры X–XVI вв.

– Важным являлось архаизирующее влияние старообрядческого населения данного региона, которое принципиально отвергало все культурные новшества, вводимые после середины XVII в.

– Удаленность от крупных городов и центральной власти ослабила непосредственное влияние модных тенденций в искусстве, давала возможность игнорировать многие указы и распоряжения относительно архитектуры, которые могли бы привнести в северное зодчество чуждые ему черты, нарушить его целостность. Так, например, не увенчались успехом попытки верховной власти бороться с языческим элементом в культуре и с распространением старообрядчества посредством борьбы с часовнями: указы 1707, 1722 и 1734 гг. запрещали строительство новых часовен, а уже имеющиеся предписывалось разобрать.

– Отсутствие на северных территориях монголо-татарского ига и крепостного права, а также суровые условия жизни привели к формированию своеобразного характера местного населения: его отличало чувство собственного достоинства, независимость, свободомыслие, что также способствовало закреплению (и даже культивированию) в культуре региона *местных* традиций.

Таким образом, Русский Север мог с полным основанием рассматриваться как своего рода заповедник русской культурной традиции (в том числе и в культовом зодчестве), а знакомство с ней оказало огромное влияние на всю культуру конца XIX – начала XX в.

Принципиальная важность личного знакомства с памятниками архитектуры в реальных условиях их бытования связана со спецификой архитектурного творчества, вытекающей из специфики самой архитектуры как искусства: с одной стороны, это самое материальное, с

другой – самое абстрактное искусство, которое выражается знаками, числами, абстрактными отношениями. Главным содержанием любого произведения архитектуры является концепция пространства, а зодчий, создавая архитектурный образ, оперирует математическими закономерностями, лежащими в основе таких категорий, как масштаб, пропорции, ритм. При этом архитектором учитываются многочисленные факторы: климатические условия, пейзаж, архитектурное окружение, яркость света. Все это определяет конструктивно-технические особенности сооружения; масштаб, тектонику, характер ритмических членений, тип покрытия, применение строительных материалов, декоративно-колористическое решение, т.е. то, что, в конечном счете, и формирует неповторимый архитектурный образ. Восприятие этого образа идет посредством разнообразных ощущений: зрительных, тактильных, моторных, звуковых. Именно поэтому «более чем какое-либо другое искусство, архитектура требует, чтобы ее переживали в непосредственном соприкосновении, в реальных условиях ее жизненного назначения» (Виппер, 1985, с.224).

Это подтверждается и самими зодчими: по воспоминаниям архитекторов второй половины XIX – начала XX в., знакомство с деревянной архитектурой в естественной среде бытования переворачивало их представление о народном, национальном зодчестве. Вероятно, то, что при этом происходило, можно сравнить с тем состоянием, которое в буддийской традиции называется «сатори» – внезапное озарение, позволяющее мгновенно увидеть суть явления, прозреть истину, которую невозможно постичь рассудочно-логическим путем. Такое опытно-эмоциональное постижение духа, строя, лада деревянной русской архитектуры давало ключ к пониманию и других явлений русского зодчества, в том числе и каменных культовых построек XII–XV вв. Менялась оптика, угол зрения и то, что смущало в древних постройках, получало свое объяснение – в нем прослеживалась логика, эстетические и конструктивные закономерности, художественный образ.

Напоминающие величественные корабли, деревянные северные храмы поражали архаичностью, монументальностью, смелостью замысла, богатством силуэта, разнообразием композиционных приемов, единством конструктивно-технических и архитектурно-художественных форм, особой слиянностью с окружающим пейзажем. Вероятно, человеком, воспитанным в традициях классицистической культуры XVIII – первой половины XIX в., такие формы воспринимались как экзотика, поражали воображение. Видимо, этим можно объяснить тот факт, что при строительстве деревянных храмов неорусского стиля метод стилизации сведен до минимума – многие постройки эпохи модерна можно принять за подлинные произведения северного зодчества: таковы, например, храм в пос. Мустамяки (1913), церковь Николая Чудотворца у Соломенной сторожки в Москве (арх. Ф.О. Шехтель, 1916 г.), Покровская церковь подворья Зачатьевского монастыря в с. Барвиха под Москвой (арх. А.А. Латков, 1911 г.), церковь Димитрия Солунского в Коломьях (арх. А.А. Всеславин, 1906 г.), проект деревянной церкви в имении Мансуровых в Тамбовской губ. (арх. А.В. Щусев, 1909 г.) и др.

Возникает вопрос: если влияние деревянного зодчества на формирование неорусского стиля было значительным, почему сравнительно невелико число неорусских храмов в дереве? Очевидно, этот факт можно объяснить непопулярностью дерева как строительного материала в условиях городского строительства: постройки из него проигрывают каменным в прочности (легко горят, требуют регулярной замены подгнивших венцов и т.п.), не всегда вписываются в городскую среду, традиционно ассоциируются с «подлым» вкусом и поэтому непрестижны. Вследствие этого деревянные храмы неорусского стиля возводятся, как правило, за городом, в дачной местности.

Однако обращает на себя внимание следующий факт: многие павильоны России на международных выставках возводились именно из дерева и в традициях деревянного зодчества (как их понимали на тот момент): таковы, например, Русские павильоны на выставках в Париже — 1878 г. (арх. И. Ропет); 1888 г. (арх. Л. Бенуа); Кустарный отдел на Международной выставке 1900 г. (худ. К. Коровин, арх. И. Бондаренко) и Русский отдел на Международной выставке 1901 г. в Глазго (арх. Ф. Шехтель). Объясняется это не столько экономическими соображениями, но и тем, что к этому времени в общественном сознании деревянная архитектура воспринималась не только как *народная*, но и *национальная*, и в силу этого на выставках олицетворяла Россию.

Таким образом, значение деревянного зодчества для архитектуры второй половины XIX — начала XX в. очень велико. Русский Север мог с полным основанием рассматриваться как заповедник древнерусской культурной традиции (в том числе и в культовом зодчестве). Посещение этих мест, знакомство с деревянной архитектурой позволяло на интуитивно-эмоциональном уровне постигать закономерности, дух древнерусской архитектуры и затем переносить этот опыт в культовые постройки неорусского стиля. Относительно малая распространенность деревянных храмов неорусского стиля объясняется причинами внешнего порядка, главная из которых — непопулярность дерева как строительного материала в условиях большого города, где и шло основное строительство в неорусском стиле.

Подводя итоги, можно сказать, что доминирование северных мотивов в храмоводательстве неорусского стиля было закономерным явлением: Русский Север всегда оказывал огромное влияние на общерусскую культуру. В XIX — начале XX в. в связи с усилением общественного внимания к проблемам национального, народного в свете споров о самобытности России и Святой Руси это влияние стало едва ли не определяющим, т.к. в силу своеобразных исторических условий Русский Север явился заповедником живой старины, народной духовной традиции, древней материальной культуры. Постигание национальных корней было бы во многом связано с изучением культуры северных регионов, однако на протяжении XIX в. исследователи не вполне могли оценить своеобразие, самобытность отечественного наследия прошлых эпох, так как смотрели на него с точки зрения классицистического идеала. Прорыв в изучении средневековой архитектуры произошел в конце XIX — начале XX в., когда было «открыто» северное деревянное зодчество. Личное знакомство с ним в естественных условиях (в тесной взаимосвязи с гражданским деревянным зодчеством и ландшафтом) позволило уловить основы и закономерности древнерусской архитектуры: ее научились воспринимать, исходя не из классицистического, а национального идеала красоты. Однако в силу непрестижности дерева как строительного материала в условиях крупного города в храмоводательстве неорусского стиля доминируют мотивы псковско-новгородского каменного зодчества. Пионерами в области творческого освоения северной архитектуры стали художники (им же принадлежат и первые проекты сооружений в неорусском стиле), что объясняется спецификой восприятия ими действительности, особой чуткостью ко всем проявлениям прекрасного, непосредственностью, свежестью взгляда на древнерусскую архитектуру. Определенную роль в доминировании северной струи в неорусском храмоводательстве сыграла психологическая усталость от зодчества XVI–XVII вв., активно эксплуатировавшегося «русскими стилями» XIX в., но главным образом то, что стилистика псковско-новгородской архитектуры была онтологически близка эстетике модерна.

Таким образом, за введенным нами термином «культурная обратная связь», казалось бы, совершенно механистическим, на самом деле стоит целый комплекс сложнейшим образом

взаимосвязанных социальных процессов, идущих в основном в духовной сфере российского общества. Этими процессами были охвачены те социальные слои, которые во все исторические эпохи со времени сложения древнейших цивилизаций планеты как раз и занимались формированием и поддержанием «картины Мира» своего социума. Это всегда – интеллигентские слои, т.е. слои, состоящие из «профессионально рефлексирующих субъектов» (согласно одному из определений интеллигенции).

Необходимо подчеркнуть: это именно *слои*, а не один какой-то слой. Сюда входит и часть государственного аппарата, отвечающая за поддержание общегосударственной идеологии («ядра картины Мира»), и руководство конфессиональной прослойки, как правило, тесно взаимодействующее с госаппаратом, и собственно интеллигенция, часть которой может находиться в оппозиции к носителям официальной государственной идеологии. Но в итоге сложное взаимодействие между всеми этими социальными слоями, и всех их вместе взятых – с остальным социумом и порождает как эпохальную трансформацию «картины Мира» данного социума, так и сохранение ее «ядерной» основы через периодическое возвращение к историческим национальным культурным архетипам, хотя и в обновленном виде.

Как следует из сказанного в этом разделе, такое обновление, выражающееся через термины *модерн*, *неорусский* (или любой другой *нео*) стиль и т.п. – совершенно необходимый процесс: историческая трансформация общества и его социальной психологии – явление необратимое. И потому обращение социума к своим исходным культурным корням и их трансляция в культуру текущей эпохи в *чистом* виде практически нереализуемо: общество в целом этого просто не поймет и потому не примет. Требуется определенная их «перекодировка» на язык современного общества, переложение (перевод) на этот язык древних культурных *смыслов* и, что не менее важно, умение доказать обществу, что эти *смыслы* актуальны и теперь, что они не изжили себя и в новое время. Именно эту задачу решала российская интеллигенция в конце XIX – начале XX вв. путем обращения к культуре Северной Руси и Русского Севера и «возвращения» ее *смыслов* в общерусскую культуру через художественное воплощение в обновленных и потому понятных современникам формах.

Глава 3.5

ТРАНСФОРМАЦИЯ «КАРТИНЫ МИРА» В СЕВЕРОРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ В ПРОЦЕССЕ АДАПТАЦИИ

Е.Н. Селезнёва

3.5.1. Трансформация «картины Мира» как теоретическая проблема

Важнейшую роль в понимании процессов формирования какой-либо культуры играют, в конечном счете, особенности ее геополитического статуса – те межкультурные и междивилизационные контакты, в которые включен этнос как носитель базовых культурных ценностей. В этом смысле статус Поморской культуры – это «маргинальная зона», как бы «окраинная» часть русской культурной ойкумены. Это как бы «рубеж» ее существования, когда русская культурная традиция должна была выживать в плотном инокультурном окружении.

В аксиологическом аспекте северорусская культурная традиция представляла собой некий симбиоз ценностей русской и иноэтнической культуры, что с необходимостью порождало трансформации ее базовых символов, образов, представлений, общих культурных стереотипов, религиозных верований, мифопоэтических форм народного творчества, топонимики, архитектурных и градостроительных комплексов, иконописных традиций и других элементов «картины Мира» Поморской культуры.

В теоретическом аспекте проблема традиции, ее стилиобразование является одной из важнейших в исторической культурологии, в особенности в региональном контексте, поскольку специфика региона определяет образ традиции и механизм ее преемственности.

Особое научное значение представляет изучение северорусской культурной традиции, поскольку она имеет достаточно устойчивые формы воспроизводства. И в этом смысле изучение северорусской культурной традиции способно объяснить причины того, почему вообще архаическая традиция способна сохраняться достаточно длительный период, не переставая при этом оставаться «продуктивной».

Русский Север представляет уникальный исторический (археологический) материал симбиотических форм культурного пограничья, представляющего особый интерес в плане исследования процессов ассимиляции разных культур, взаимовлияния и адаптации, что, как очевидно, является важнейшим механизмом трансформации «картины Мира».

Культурное пограничье как встреча разных культур позволяет понять процессы формирования полистилистической культуры. Поскольку Русский Север выступает, с одной стороны, как «заповедная зона», а с другой – как уникальный опыт социокультурной динамики, в своём стилиобразовании он способен моделировать механизмы трансформации культурных традиций. Исследователи, изучавшие эти трансформации, представили их семиотически как сосу-

ществование, сочетание разных культурных кодов (труды В.Н. Топорова, 1981, Б.А. Успенского, 1994). И в семиотическом выражении трансформация «картины Мира» представлена как опыт «перекодирования» базовой информации.

В результате освоения новых земель, втягивания их в состав Российского государства образовывались многообразные анклавы пограничных форм культуры, в которых, тем не менее, неизменными оставались базовые сакральные ценности, составляющие «культурное ядро» русской традиции. К определению культурного ядра, как известно, относятся институты, технологии, социокультурные сферы, входящие в состав той или иной социокультурной системы и имеющее прямое отношение к производству, распределению средств существования, а также идеациональные картины мира, отражающие эти процессы в формах общественного сознания. По мнению исследователя северной русской народной культуры Н.М. Теребихина, маргинальная культура имеет больше шансов на выживание, поскольку вынуждена мобилизовать все свои ресурсы, чтобы сохраниться в инокультурной среде. Такая культура, «выдвинутая на свой последний рубеж», – по меткому выражению Н.М. Теребихина, концентрирует все возможности для самосохранения (Теребихин, 1993).

Таким образом, здесь не наблюдается тех процессов деиерархизации, детотализации, размывания, растворения базовой культуры, которые обычно характерны для пограничных регионов.

Н.М. Теребихин показывает иные закономерности формирования и сохранения традиции, чем те, которые приняты в современных социологических концепциях социокультурной динамики. Он раскрывает их через исторические реконструкции культурной архаики как функционирования «на грани выживания», когда культурная система как бы «свертывается» к своим исходным началам. Это чрезвычайно интересная мысль, которая, тем не менее, подтверждается огромным материалом археологических, этнокультурных, искусствоведческих и иных исследований.

Известно, что по мере модернизации в других регионах Российского государства происходило отмирание архаических традиций, замещение их адаптационными образцами, соответствующими современным (для своей эпохи) стандартам социокультурного окружения. Между тем как раз в процессе колонизации русскими людьми Севера наблюдались нестереотипные последствия – русская культурная традиция воспроизводилась, порождая всякий раз новые формы уподобления древнерусским образцам. В этом смысле северорусскую культурную традицию можно представить как «порождающую модель» формирования пограничной культуры в тех случаях, когда сохраняется сакральное ядро культуры. И тогда в новых географических и климатических условиях начинают воспроизводиться традиционные образцы.

Проблемы культурного пограничья сегодня особенно актуальны, поскольку, во-первых, после распада Союза постсоветская Россия фактически осталась без пограничья, и еще предстоит оценить, какой культурный ресурс она утратила. Во-вторых, потому, что в контексте прозападной культурологии Россия вообще представляет собой маргинальную зону, некое промежуточное пространство между Востоком и Западом. Достаточно взять первый попавшийся учебник по культурологии, чтобы почерпнуть эти псевдонаучные представления. Национальное и цивилизационно-историческое самосознание России зависело от того, что ей «предстояло определиться среди народов и культур Запада и Востока» (Культурология, 1995, с.343). При таком понимании национальных и цивилизационных форм русского самосознания за Россией закреплялся штамп характерного «рубежного мышления», понимаемого как некий эрзац эклектических заимствований разных национальных и культурных образцов при отсутствии единой основы формирования собственных фундаментальных культурных ценно-

стей. В такого рода концепциях о «рубежном» мышлении русских, как всегда, поражает нежелание европейцев признавать национальную самобытность русской культуры и навязывать нам представления о нас самих как несамостоятельной и в чем-то зависимой нации.

В-третьих, актуальность изучения культуры пограничья заключается в том, что многие субэтноты России – это «люди границы». Например, казаки, покорявшие Сибирь, или казаки Ростовского региона, охранявшие южные рубежи России.

Таким образом, подводя итог аргументации актуальности проблемы пограничья культурной традиции, акцентируем ее эвристический смысл. Как показывают исследования крупных теоретиков культуры, именно «рубежная коммуникативность» составляет главный стратегический ресурс социально-экономического и духовного возрождения нации.

Теперь, чтобы понять роль пограничья в многомерном пространстве российской культуры, нужно понять геополитическую конструкцию, сложившуюся в результате колонизации окраинных земель России.

Как известно, в России, в отличие от западных империй, не было четкого деления на метрополию и колонии. А ведь именно метрополию называла западная наука *национальным* государством. Соответственно, нельзя проводить аналогии между процессами формирования национальных государств в России и на Западе. В России сформировалось «многонациональное» государство, и по иным принципам, чем на Западе. Создалась система: *центр–провинция–пограничье* (Дергачев, 1999). Исток пассионарных сил всегда начинался из центра и исходил в провинцию и пограничье. И так было всегда начиная от XVIII в., когда началась колонизация, и кончая советским периодом. В течение этих веков меняют свой облик «колонизаторы» – от землепроходцев, казаков, раскольников и старообрядцев XVIII в. до ссыльных, репрессированных, раскулаченных, романтиков и разных маргиналов. В этом смысле еще мало исследованы процессы «перераспределения» пассионарных сил в границах единого государства, поскольку существуют теории, что такие перераспределения истощили генофонд нации. В этом смысле очень интересна публикация В. Дергачева, которая поднимает вопрос о многомерном коммуникационном пространстве России как ресурса генофонда нации (Дергачев, 1999).

Принимая во внимание все вышесказанное, нужно отметить, что в последнее время появилось много работ о культурном пограничье, которые рассматривают его в разных аспектах. Эти работы перечислить довольно сложно, поэтому представляем только те из них, в которых отражены проблемы, затрагиваемые в данной монографии.

Самая главная тема, на наш взгляд, заключается в том, что русская культура является транслятором межкультурного диалога. Второй аспект этой проблемы заключается в том, что демонстрирует геополитические последствия переселения народов. Всякое переселение народов перекраивает не только «карту Мира», но и «картину Мира», то есть, не только географическую ее составляющую, когда на сцену истории выходят не известные ранее страны и народы, но и когда под влиянием этих процессов изменяется и мировоззрение – «картина Мира». О трансформации «картины Мира» сегодня также достаточно много публикаций (см., например: Черноуситов, 1996а, б, 1998). В плане изучения историко-культурных моделей трансформации «картин Мира» научный интерес представляют итоговые исследования, посвященные истории Восточной Европы (Восточная Европа..., 1999). Ранняя средневековая историко-географическая литература описывала трансформации «картин Мира» как процесс «наложения» новых сведений на географические стереотипы. Именно таким путем формировалась «сакральная география» как процесс переосмысления старых географических схем, когда новые земли в мифологизированном виде включались в «картину Мира» (Восточная Европа...,

1999; Подосинов, 1999, с.228). В этом смысле космография рассматривается как памятник рубежной культуры – перехода от античности к средневековью.

Известно, что космологические системы существовали еще с неолитических времен. Они структурировали «картины Мира» в мифологемах и мифопоэтических образах. Также и средневековая иконография содержит универсальные космологические символы. Средневековая книжная иллюстрация сохранила универсальные схемы макро- и микрокосма. Они встречаются и в западноевропейских рукописях. Считается, что самая ранняя попытка изобразить Вселенную содержится в Новгородской Псалтыри в миниатюрах XIII в. В новгородской космографии это Христос в окружении Солнца, Земли и ангелов (Чекин, 1999, с.258). Еще более ранние византийские иллюстрации Псалтыри IX в. содержат изображения земного шара с фигурами антиподов, а также схемы четырехугольной Земли (Чекин, 1999).

Историко-культурный контекст космологической составляющей «картины Мира» несколько далеко увел нас от современных проблем культурного пограничья. Поэтому необходимо вернуться к современным аспектам данной проблемы именно в контексте регионального развития.

В чем заключается специфика культурного пограничья в региональном аспекте? Как известно, существуют различные теории регионального культурного пространства. А в России это пространство многомерно. Система административно-территориального деления (АТД) не совпадает с пространством экономических регионов, а также с этнокультурным, географическим и геополитическим пространством. Иначе говоря, зона экономического региона может не совпадать с пространством, которое занимает этнос, а географические или климатические границы региона – с ними обоими. При взаимном наложении этих разных в смысловом и культурном плане пространств образуются своего рода «зазоры» – маргинальные зоны, или пограничье разных культур. Они-то и порождают проблемы рубежной коммуникации.

Нужно сказать, что проблема рубежной коммуникации культурного пограничья нашла различное отражение в теориях культуры наших ведущих ученых. Это прежде всего теория «пограничной стилистики» Ю.М. Лотмана, теория «диалога культур» М. Бахтина, гексафазная теория этногенеза Л.Н. Гумилева, где он доказывает, что развитие этноса определяется его пассионарностью (энергичностью) в тесной связи с месторазвитием.

Суть всех этих концепций в избранном нами контексте – изучение мира «пограничных состояний» социума в многомерных взаимодействиях с окружающей средой. Поморский социум отличался многогранной коммуникативностью, которая требует изучения ее природы в разных аспектах – этнической идентификации, материальной и духовной культуры, культурных ландшафтах, градостроительных и монастырских комплексах и т.д. Как мы стремились показать в разделе 3.1.2 «Формирование «картины Мира» русской поморской культуры», пограничная коммуникативность явилась источником формирования особого, поморского варианта русского православия, который также требует более детального рассмотрения.

3.5.2. Русское православие: поморский вариант

Поморский вариант русского православия, безусловно, отличался от общероссийского. И черты этого отличия следует искать, прежде всего, в тех факторах трансформации русской культуры на Севере, которые способствовали идеализации некоторых идей православия.

В частности, в поморском варианте русского православия сохраняется, а возможно и воспроизводится, особый комплекс теократических идей русской религиозно-философской мыс-

ли XVII–XVIII вв., который вошел в историю русской православной культуры как теория «Святой Руси». Идеи эти чрезвычайно актуальны для сегодняшнего дня, поскольку ширится общероссийское движение за возрождение православной культуры под знаменем «Святой Руси». Поэтому вопросы эти требуют тщательного научного обсуждения, которое возможно на обширном материале исследований северорусской культурной традиции, представляющем многофакторный состав поморской культуры.

В традициях северорусской народной культуры символизированы представления о христианской космологии. Более того, Русский Север был абсолютизирован в православной традиции как символ «Святой Руси» – символ светлого, святого. В этом качестве Русский Север выступал как бы символом *всей России*, ее «заповедной зоной» как Земли Обетованной, на поиски которой устремлялась душа русского человека – инока, крестьянина, землепроходца, мореплавателя. Как очень тонко замечает Н.М. Теребихин, само освоение Севера не было для людей, руками которых оно осуществлялось, «колонизацией» в прямом смысле, т.е. сознательной политикой расширения границ государства или погоней за материальными ресурсами, землями, богатствами, но понималось как «духовный подвиг» (Теребихин, 1993, с.2).

Одной из главных составляющих комплекса теократических идей, объединенных понятием «Святая Русь», была идея святости царства, сакральных основ государственной власти. Эти идеи – связи Церкви и государства, и вообще власти (царь – «Помазанник Божий»).

Истоки идей сакральности государственной власти следует искать, конечно же, не в самой поморской культуре, но в особенностях развития религии в общероссийском варианте, в истории Церкви в России, и прежде всего в особенностях секуляризации в России, которая сыграла решающую роль в сохранении церковных традиций (Селезнева, 1999, с.292-294).

Как известно, секуляризация в России совершилась иным способом и иным путем, чем на Западе. И это предопределило иной, чем на Западе, тип общества, иной тип культуры и государственности. Россия не прошла Реформацию, и, соответственно, секуляризация (внутрицерковная) осуществилась не в противоборстве с церковным мирозерцанием, но как бы в его «недрах». И с этим обстоятельством связаны все дальнейшие исторические судьбы национального развития России.

Если в результате секуляризации на Западе духовный и политический центры разделились и находились в известном, временах – острейшем, противоборстве, то в России религиозная и государственная сфера оказались *тесно слитыми*: конфессиональный признак наряду с династическим становится важнейшим атрибутом российской государственности. Именно отсюда вытекает «идея самодержавия» – из духовно-религиозных основ, а не из «имперского кода» русского этноса.

Теократическая идея, пришедшая из Византии, трансформируется в России в идею «освящения» государственной власти. «Чин помазания» царя на царство – деяние, имеющее сакральный смысл: в царе как бы освещалась и оправдывалась власть в качестве «носительницы исторической миссии» русского народа и государства в сохранении христианских истин. Это нашло свое отражение в теории о «Москве – Третьем Риме».

Как известно, легенда о «Вечном царстве» возникла в Византии. Вечным царством назывался Константинополь как преемник Рима. Но после его падения в 1453 г. роль «хранительницы христовых истин» переходит к Москве. «Москва – Третий Рим, а другом – не быть» – сказано в писаниях старца Филофея конца XV века. Эта теория означала не что иное как идею «особой исторической миссии» русского царства и русского народа, и только в этом смысле речь шла о «всемирно-историческом» или «вселенском» его значении. Так сформировалось учение о «Святой Руси». Духовное начало в нем как бы возвышается над государственным.

С этих позиций, как замечает выдающийся православный мыслитель и создатель энциклопедического труда по истории русской философии прот. О.В. Зеньковский, эпоха Петра – «страшное испытание» для России, когда идеи «Третьего Рима» принимают «кошунственно-империалистический» характер (Зеньковский, 1991, с.53). «Кошунственным» назван здесь процесс «инверсии» теократической идеи (имеющей на самом деле смысл «преображения» власти через ее связь с мистической средой) в имперскую.

Итак, различие путей социокультурного развития России и Запада предопределило особенности процессов секуляризации. Трансформация символической «картины Мира» на Западе сопровождалась изменением онтологических принципов: от сакральных основ бытия – к рациональным. Секуляризация в России не означала распада теократического сознания или отказа от сакральных истин христианской космологической «картины Мира». И как результат – различие ментальности России и Запада.

Известный русский философ А.Ф. Лосев подчеркивал это различие: русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, первоначально мыслит Логос, который «метафизичен и божественен»; в то время как западная таким онтологическим основанием считает Рацию (разум), что есть уже человеческое качество. «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным Рацио и восточнохристианским богочеловеческим Логосом». (Лосев, 1991, с.217).

Таким образом, западная ментальность – это рационализм как основа индивидуализма, автономности личности; российская ментальность – это духовность, которая возникает из иных категорий – не рациональной, а иррациональной сферы – ВЕРЫ.

Социальное выражение русской духовности – СОБОРНОСТЬ. Это достаточно сложная категория, чтобы можно было дать ее однозначное определение. В самом общем виде соборность можно понять как такую общность, которая «собирается» или составляется из ряда поколений: ныне живущих, ушедших и будущих (мы здесь рассматриваем соборность в культурно-историческом контексте, а не в более узком – как церковную соборность). Субъектом соборности выступает Русская Православная Церковь. Именно Церковь как «центр единения» является главным фактором формирования русской нации.

В православной культурологии этот тезис обоснован славянофилами (Зеньковский, 1991, с.198-205). А. Хомяков, И. Киреевский писали о Церкви как «духовном организме», а не «авторитарном учреждении», где все подчинено авторитету некой высшей силы (власти). Авторитет – нечто внешнее по отношению к внутреннему миру духовной общности. И поэтому он не способен объединить людей по свободному волеизъявлению, но только по необходимости, поскольку власть консолидирует людей «механически», а не «органически».

Сущность церкви – в единстве двух моментов: духовности и органичности, веры и любви. Из учения о церкви следует у славянофилов концепция личности – христианская антропология. Она отрицает индивидуализм, который, как помним, является основанием западных теорий социального прогресса и протестантской этики. Автономная от общества личность, по мнению славянофилов, в духовно-моральном плане ущербна, поскольку разум в ней не соотносится с нравственной сферой души, что предопределяет ее (души) внутренний разлад. Индивидуализм как абсолютная свобода самопроявления независимого разума несет в себе начала дисгармонии и хаоса.

Категория свободы является в антропологии славянофилов основанием концепции о «целостном» человеке. Если в западной культуре, возросшей на началах рационализма, разум автономен и выступает основанием всего бытия (у Гегеля вся человеческая история трактуется

как процесс самопознания абсолютного духа), то в русской славянофильской традиции такое отчуждение духа неминуемо ведет к его «раздробленности»: логическое отделяется от других «сфер» души, и прежде всего от нравственного. «Целостная» же личность формируется только тогда, когда возможно объединение «всех сфер» души. А такое объединение возможно только на основании ВЕРЫ, которой разум должен подчиниться.

Христианская антропология, как показали славянофилы, занимала центральное место в православной культурологии. Именно в обосновании *самобытности* русской культуры, отличной от западного просвещенчества, видим мы сегодня главную ценность славянофилов, в том, что они стремились создать *русскую культуру на основе православия* – Святоотеческой литературы (Учения Отцов Святой Церкви).

Итак, подводя итог этой части раздела, посвященного формированию общерусской картины православия, заключаем, что русское национальное самосознание включало в себя особый «символический код» – *православную веру*, – и этот символ проявлялся не как «имперский идеал», на чем постоянно настаивают прозападно ориентированные культурологи (Яковенко, 1996, с.119, 1997, с.89-92), трактуя идею святости царства как эсхатологически закамуфлированную идею господства, – а не как *национально-образующий* признак самобытной государственности.

Недостаточно, таким образом, просто указания на то, что в процессе секуляризации образуется некое «новое» национальное самосознание как признак формирования национального государства; но нужно раскрыть этот процесс *конкретно-исторически*, как *тип национально-го самосознания*.

Тип национального самосознания европейца был иным, чем русского. Национальное самосознание в России, по меткому определению Н.А. Бердяева, тесно срослось с православным: «православная вера есть русская вера, не русская вера не есть православие» (Бердяев, 1990а, с.10).

Русская нация формируется как принцип единения людей «в вере», «*единство нации – единство в вере*». И именно это единство тождественно, в широком плане, понятию соборности, о котором речь шла выше. Сегодня это понятие как бы заново входит в социально-политический словарь общественных движений. И зачастую определяется как «социальность», или «коллективность». Между тем, как следует из вышепроведенного анализа, такое понимание соборности искажает ее смысл. Помимо уже названных принципов соборности важно отметить те, которые характеризуют ее нравственную проявленность, как то «общее благо», ради которого жертвуют всем. Поэтому главная черта *русского самосознания* – *подвижничество, готовность к «внутреннему подвигу»*. Именно отсюда выросли народники: покаяние интеллигенции, очищение ее перед народом остались в истории русской ментальности как высоко-нравственный идеал национального самосознания.

Этот идеал нравственного самосознания и был в определенной мере экстраполирован на «картину Мира» поморского социума.

Конечно же, весь вышеописанный комплекс теократических идей «Святой Руси» был, как очевидно, утопичным. Тем не менее он сыграл огромную роль в качестве идеологии «земли обетованной», на поиски которой отравлялись странники и землепроходцы. В чем заключался идеализм этой идеологии?

В результате вышеописанных процессов секуляризации – «обмирщения» церковной культуры, обычным следствием которой во внецерковной сфере является дифференциация различных культурных форм и даже автономизация некоторых отдельных ее сфер, возникает *новая*, секуляризированная культура, которая, тем не менее, по определению прот. о. В. Зеньковского,

сохраняет свою «корневую систему» – связь с религиозным Логосом. Поскольку секуляризированная культура формируется из недр церковного мироздания, она навсегда оставляет отпечаток романтизма, утопизма и идеализации.

Идеи Святой Руси восходят к истокам церковного мироздания. В русском сознании излюблен «образ света». Свою веру русский народ любил называть «пресветлое православие». По мнению В.В. Зеньковского, здесь корень того мотива космичности «картины Мира», который связывает русскую религиозность со святоотеческой. «Мир воспринимается весь как озаренный и пронизанный светом» (Зеньковский, 1991, с.38).

Эти идеи общерусской православной культурологии отразились и в поморском варианте православия. География Святой Руси – как земной проекции православной «картины Мира», о которой говорит Н.М. Терехин, отразила в себе как консервативные черты секуляризированной культуры, так и изменение самосознания – «идеи разрастания» русского этноса в геополитическом пространстве.

Именно утопические идеи «святости» и возрождаются на Русском Севере как «заповедной земле». Этот эффект В.В. Зеньковский назвал «внецерковным мистицизмом» – стремлением устроения на земле Царства Божия, но уже без Бога. В этом смысле категории «царство», «святость» выступают главными координатами «картины Мира» поморской культуры. Этот символический мир воспроизводится в памятниках церковной культуры – храмах, монастырях, часовнях, градостроительных комплексах.

Можно сказать, что средневековый храм был не только «местом молитвы», но и моделью космоса и социума, воплощая мировоззренческие образы в архитектурной планировке, организации пространства и росписи храмов. Если готические храмы воспроизводили модель западного мировосприятия мира, символизируя «схоластику в камне», то древнерусский храм, воспринятый от византийских крестово-купольных сооружений, демонстрировал иную модель «картины Мира» – не рационалистическую.

Интересна эволюция северной иконописи, которая позволяет наглядно проследить трансформацию «картины Мира» поморской культуры. Если в XV в. северные области находились под экономическим, политическим, культурным влиянием Новгорода, что соответственно сказалось в *подражательном* стиле северных иконописцев, то уже к XVII–XVIII вв. положение начинает меняться.

Усиленное архитектурное строительство, например в Карелии, инициировало развитие местной школы живописи. Когда появилось множество часовен, сооружений из дерева (известный Ансамбль в Кижях), соборы в Кеми, Кондопоге, они уже украшались *собственными* иконами, а не привезенными из Москвы или Новгорода, а тем более – не скопированными по столичным канонам. Иначе говоря, от подражания, воспроизведения нормативов северные мастера вначале переходят к стилизации, а затем уже к индивидуализированным формам творчества.

Возникает собственный духовно-художественный «стиль Заонежья», которому присущи реализм и конкретность в передаче окружающей действительности, хотя предметом изображения и являются сцены из христианской жизни. Например, иконы, изображающие северных святых подвижников св. Зосиму и св. Савватия. В своих конкретных деталях иконы фактически отражают, конечно же в обобщенных символических формах, жизнь местного населения, структуру и формы построек и организации храмового пространства. Так, святые Савватий и Зосима на известной иконе изображаются обычно с макетом основанного ими монастыря, в котором зримо можно распознать функциональные связи храмового пространства, где до мельчайших подробностей скопирована обитель и все части храмового комплекса. По этим изоб-

ражениям можно реконструировать модель сакрального пространства. В клеймах иконы обычно изображаются сцены жития подвижников, что также дает дополнительный материал для изучения быта и образа жизни монастырей на Русском Севере. По существу, это точная хроника событий, когда мастера с документальной достоверностью изображают ландшафт, монастырские постройки на фоне местного пейзажа (например Антоний Дымский, XVII в.)

Одно из клейм иконы «Житие Николы», XVIII в., вывезенной из деревни Паданский погост Междвежьегородского района, иллюстрирует сцену спасения корабля. Лодка, изображенная в картине кораблекрушения, в точности повторяет форму рыбацких баркасов (Живопись..., 1968).

Говоря об особенностях поморского варианта русского православия, необходимо еще раз подчеркнуть, что примененная в данном исследовании системная методология позволяет учитывать всю совокупность источников – археологических, архивных (рукописных и печатных) текстов, а также невербальных источников – поморский иконостас: образы поморских святых, праведников, мучеников.

Важнейшую роль в северной русской культуре играли монастыри. В них, по народному убеждению, шла «истинная» жизнь. Поэтому так любили русские люди хождение по «святым местам», в которых, по их мнению, приобщались к «Царству Божию». «В монастырях слагалась национальная идеология, ...развивалось иконописание, там был центр исторических записей, там просвещались русские люди» (Зеньковский, 1991, с.44).

Помимо монастырей в качестве сакральных объектов могли выступать и иные элементы материальной и духовной культуры – церкви, часовни, кресты. (см. гл. 3.2). Духовный смысл поморского градостроительства заключался в том, что сакральный центр как бы венчал собой окружающий ландшафт, как бы был приоритетным по отношению ко всем строениям.

Моделирование сакрального пространства замечательно описал Н.М. Теребихин. Оно исходит из центра, символом которого является крест. Любой географический объект как бы «освящается» им, соотносится с ним. Отсюда исчисляется «степень сакральности» любого географического искусственного или рукотворного объекта – насколько он близок или удален от сакрального центра – креста (подробно исследование сакрального пространства в градостроительных комплексах и отдельных постройках см. в гл. 3.2).

Технология формирования сакрального пространства может быть описана по той же схеме бинарных оппозиций, которая описана в разделе 3.1.2, т.е. как проекция элементов структуры «христианской топографии» (храмы, монастыри, церкви, часовни, которым посвящены отдельные разделы) на реальное географическое пространство Русского Севера.

Итак, если суммировать описания отдельных указанных элементов рукотворной «картины Мира», то можно собрать конструкцию «сакрального ландшафта», которая будет иметь следующую структуру: христианский «мир» и языческая периферия – «миры» инородцев, которые даже в периферическую часть христианского «мира» могли войти только в преображенном, просветленном виде.

Таким образом, поморскую «картину Мира» можно условно разделить на две части: первая – православный «мир» – этноцентрическая модель мира русских поморов; и вторая – «инородческая периферия», включающая в себя элементы местного язычества. Как пишет Н.М. Теребихин, это те народы, которые не имели «истинной веры». И потому они признавались даже не совсем «человеческими» существами, а как бы существами других миров – карлики, одноглазые, песьеголовые... Эти «потусторонние» миры характеризовались как «антимиры» – т.е. языческие миры, имеющие колдовские, магические черты. Считалось, что среди этих народов – ненцев, карелов, коми, самоедов – встречается много шаманов и колдунов,

которые общаются со сверхъестественными силами. Волхвы, по-видимому, также происходят из Карельского эпоса (Теребихин, 1993).

Теперь необходимо исследовать, как происходит трансформация «картины Мира». И здесь, как нам кажется, необходимы общеметодологические основания.

В статье «Имперообразующая идея российской истории как политический миф» (Селезнева, 1999), материалы которой уже частично использованы в данной главе, рассматриваются современные концепции процессов трансформации «картин Мира» в связи с формированием национальных государств и образованием наций (эти процессы могут не совпадать). В некоторых из этих концепций утверждается, что выход этноса за пределы своего культурного пространства неминуемо влечет за собой распад базовых ценностей – материальных и духовных, и изменение «образа мира». То есть универсальная сакральная идея как бы распадается на множество дробных «картин Мира», которые соответствуют секуляризованным (о чем говорилось выше) этническим образованиям. По этим концепциям выходит, что продвижение русских на Север должно было бы привести к крушению христианской православной «картины Мира», и в конечном счете, ассимиляции русского населения среди покоренных народов (так, известно, что если теряется духовная культура, и ее важнейшая составляющая – этническое самосознание, основанное в данном случае на православии, – то такой этнос теряет свою культурную специфику и социокультурную идентичность). Между тем исследование ментальности поморской культуры указывает на то, что произошли уникальные трансформации, позволившие не только сохранить русскую традицию, но и воспроизводить ее в новых образцах рукотворной «картины Мира».

В процессе освоения инородных и иноверческих земель Русского Севера его пространство, как уже говорилось, осваивалось не только реальными, земными способами, но и идеально, как бы происходила его «христианизация». Иначе говоря, произошла не та трансформация «картины Мира», в результате которой распадается культурное ядро, а другая, усложнившая первоначальную сакральную идею включением в «картину Мира» языческой периферии – преобразованных православной верой местных языческих культов.

Разумеется, наука должна различать в конкретных объектах материальной и духовной культуры реальные границы этих трансформаций, не смешивая «пути земные» и «пути небесные».

Таким образом, русское православие в его поморском варианте представляло собой *локальный* аспект «картины Мира» поморского этноса как религиозно-мифологической представленности образа Русского Севера, который составлял основу этнокультурной идентификации поморов, этнического сознания их пространственного менталитета, поскольку включение элементов местного язычества происходило с одновременным включением в свою среду инородцев. Формируется особая региональная модель полистилистической культуры Русского Севера, в которой необходимо учитывать всю совокупность памятников культуры Русского Севера – этнографических, археологических, архитектурных, художественных, материально-технических и других. Именно эти памятники являются *знаками* (кодами) трансформации пограничной культуры.

Именно поэтому важен здесь *семиотический* аспект изучения северорусской культурной традиции как проблемы «сосуществования» разных культурных кодов в маргинальной культуре поморов. В социологии культуры эта особенность социокультурной ситуации обозначается как «перекодирование» этнической информации. Его механизм раскрыт Ю.М. Лотманом. Это, во-первых, изменение «сакрального ядра» базовой культуры – «десакрализация»; во-вторых, изменение шкалы базисных ценностей – «деиерархизация»; и в-третьих, это отказ

от монопольного значения той или иной культурной традиции в качестве «доктринального образца» – системы ценностей, вокруг которых консолидируется все общество.

Ю.М. Лотман показал, что в процессе трансформации пограничных культур, в результате которой формируется «полистилистическая» многосоставная культура, всегда есть возможность «альтернативных» идентификаций. Данный семиотический анализ, примененный к историческому материалу культурного пограничья Русского Севера, показывает, что всякая региональная модель имеет свои особенности. В поморской культуре – что очень важно – *не произошла* десакрализация и детотализация; но появление альтернативных культурных идентификаций, в качестве которых можно назвать включение в состав поморской культуры языческой культуры инородцев, происходило при сохранении доктринального ядра.

Помимо рассмотренных кодов, мифопоэтических образов важнейшей составляющей «картины Мира» является традиция. Это механизм преемственности культурного опыта, показывающий то, как сохраняется культурное наследие и каким образом элементы прошлой культуры входят в новую среду жизнеобитания.

Как известно, традиции сохраняются лишь как образцы актуализированной культуры. Это означает, что те или иные элементы прошлой культуры воспринимаются потомками для конструирования своего мира по степени их адекватности и адаптационным свойствам по отношению к новой среде жизнеобитания.

И, конечно же, прошлая культура воспринимается отнюдь не в тех же самых, так называемых «аутентичных» формах, в которых она существовала в историческом времени, но в измененных, и в какой-то мере идеализированных. Аутентичные формы возможны только в искусственных объектах – фольклорных ансамблях, музеефицированной культуре, специально заданных историко-культурных реконструкциях и т.д. Поэтому целостная представленность образа поморской культуры как «картины Мира» возможна только из разновременных реконструкций отдельных островков поморской культуры, сохранившихся элементов разнородных культурных объектов путем сравнения и сопоставления многослойных смысловых образов.

Целостная «картина Мира» поморской культуры включает в себя также систему социокультурных взаимодействий – систему межличностных, межгрупповых, межэтнических коммуникаций, взаимосвязей территориальных общин или отдельных популяций в соответствии с принятой иерархией ценностей, которые выражают степень развитости социальной организации, дифференциацию и интеграцию социальных функций.

3.5.3. Этническая идентификация в рамках поморской культуры

Одним из важнейших факторов сохранения традиций православия является этническая идентификация в рамках поморской культуры.

Границы этнической идентичности, как известно, подвижны, динамичны, и обусловлены рядом признаков, традиционно передаваемых от поколения к поколению. К этим признакам относят не только расовую принадлежность, язык, обычаи, но и географические особенности, роль религии, искусства, традиции, образ жизни и т.д., т.е. те факторы, которые определяют самоидентификацию по ее духовному компоненту.

Необходимое и достаточное число этих факторов в настоящем исследовании представлено, что дает основания для развернутого методологического анализа процессов этнической идентификации поморского социума.

Как уже говорилось, поморы – маргинальный этнос России, что предполагает особые усилия для сохранения, поддержания и адаптации к непредсказуемо изменяющейся среде обитания, о чем уже достаточно развернуто говорилось в разделе «Материальное воплощение “картины Мира” поморского социума».

Поморская этническая группа как специфическая социокультурная единица характеризуется совокупностью определенных признаков, которые выражают ее особую индивидуальную целостность, сохраняющуюся в интенсивных взаимодействиях с другими народами Севера, которая прослеживается учеными-этнографами в синхронном и дахронном планах.

Главная выраженность этноспецифических черт как феномена идентичности – общность социокультурных характеристик, главной из которых является религия. Принадлежность к этносу определяется не столько кровнородственными связями, сколько социокультурными признаками, которые приобретаются не с помощью «личного выбора», но через культурное наследование.

Как известно, четко доказанной концепции этногенеза в культуре не существует. Преобладают две концепции этногенеза: так называемая «премордиальная» (первозданная) и концепция «географического детерминизма».

В качестве премордиального этнос рассматривается с точки зрения особенностей его социокультурного образования, основанного на эндогенных (внутренне присущих исходной популяции) признаках. Это – общие предки и общие условия эволюции. Географический детерминизм, напротив, считает этносы «ситуационными» социокультурными образованиями, которые складываются как адаптационные факторы решения совместных проблем в новых условиях.

Между тем обе эти концепции не учитывают главную черту этнической самоидентификации – этническое самосознание. Этническая общность не считается сложившейся, если отсутствует «этническое самосознание» – чувство принадлежности своему этносу.

Любому этносу присуща своя социокультурная антитеза «мы – они», «свой – чужие». Поэтому этносом можно назвать только ту социокультурную общность, которая осознает себя как индивидуальная, отличная от других общностей. *Это есть самосознание общности происхождения и исторической судьбы.*

С помощью вышеназванных концепций объяснить этнические особенности поморского этноса не удастся, поскольку они мало уделяют внимания духовным структурам этнического самосознания. Методологический выход, как представляется, заключается в том, чтобы, не противопоставляя эти теории, как уже неоднократно пытались сделать исследователи поморского этногенеза, интегрировать разные контексты выраженности этих теорий в нашей коллективной монографии. Аргументы правомерности такого методологического хода – материалы исследования данной монографии, которые показывают, что выживание поморского этноса *требовало объединения многих черт* идентификационных признаков: как географических (региональных) форм материальной культуры – способов хозяйствования, образа жизни на вновь осваиваемых территориях, так и духовной составляющей – религиозной, художественной и других. Все это, вместе взятое, по сути своей – *культурные механизмы* сохранения этнической идентичности. И они выполняют ту же роль, что в биологической эволюции выполняет естественный отбор.

Но в результате особенностей развития каждого этноса лишь одна из вышеперечисленных идентичностей является, как правило, наиболее выраженной, доминантной. В контексте изучения поморского этногенеза выясняется, что такой доминантой, как уже отмечали многие ученые, в данном случае оказывается *религиозная идентичность*, идея православия как сис-

тема сакральных ценностей, вокруг которых объединялся поморский социум. Именно идеи православия сыграли здесь решающую роль в поддержании этнической самоидентификации русских, поскольку опирались на традиции русской культуры, что предопределило и консервативность черт поморской культуры. Рассмотрим, каков механизм сохранения черт поморского социума.

Как известно, важное место в этнической антропологии занимают исследования факторов интеграции различных этнических характеристик, как бы «носителей» этнических черт. Это могут быть харизматические или политические лидеры, и (или) их знаковые выражения – этноидеология: символы, ритуалы, стереотипы. (Орлова, 1994, с.147-150).

Как уже говорилось, понятие духовной культуры Русского Севера связывалось с понятием «Святая Русь», и в более широком смысле – с категорией «святости». Именно харизма святости, как нам представляется, наиболее адекватна для изучения поморского этногенеза.

Понятие «святых» определяется в светских словарях (например у В. Даля) как «духовно и нравственно совершенный», субъект «высшего почитания», т.е. понимание святости ориентировано на какие-то идеальные ценности, сферу трансцендентного. Но, как известно, каждое понятие развивается и изменяется. Как показывает известный фольклорист В.Н. Топоров, понятие святости также является синтезом разнородных традиций – языческой и христианской. Поэтому понятие духовной святости не отменяет прежнее ее понимание, но как бы «накладывается», дополняя первоначальные древние смыслы, которые, как писал А. Мень, связаны с «избытком жизненной силы» (Федотов, 1990, с.20). «Святые – это не просто “добрые”, праведные, “благочестивые” люди, а те, кто были причастны запредельной Реальности». И еще. «Человек, именуемый “святым”, посвящен Богу, несет на себе печать иного мира» (там же, с.20). Таким образом, с конкретно-жизненной реальности, в которой живет святой, акцент перемещается на сверхреальность, на сопричастность вечности.

Эти размышления А. Мень взяты из его предисловия к книге Г.П. Федотова «Святые Древней Руси» (там же). Изучению русской святости в ее истории и религиозной феноменологии и посвящено это уникальное исследование Г.П. Федотова. Он был одним из тех представителей русской культуры, который считал, что «культура народа определяется его религией» (там же, с.27), и что «в русской святости можно найти ключ, объясняющий секуляризованную культуру» (там же, с.27). Г.П. Федотов посвятил книгу *русской святости как особой традиции духовной жизни*.

Существует мнение о «неизменности» духовной жизни. Одни ее понимают как канон, святоотеческую норму, другие – как трафарет представлений о святости в некоей «индивидуализации». Например, в агиографической литературе католической Франции преобладает представление о святости в определенной «индивидуализации», а в православной преобладает «традиционно общее». Но это общее дано не в безликих схемах, а в живых личностях. За типом, за трафаретом стоит живая личность святого. Но чтобы понять это единство индивидуального и типологического, необходимо знание агиографии всего христианского мира – православного, греческого, славянского, чтобы понять особый характер русской святости.

Предисловие А. Мень чрезвычайно аналитично и дает по сути обобщенный очерк основных черт формирования понятия «святость» именно в православной традиции, отличающей ее как от византийских заимствований, так и от представлений католического Запада. И он видит значение Г.П. Федотова в том, что он как бы показал эту связь исторического и логического, показал «как в древнерусской святости формировался особый русский религиозный тип» (там же). И А. Мень сжато и ярко суммирует основные исторические вехи формирования

этого типа. Поэтому, чтобы не исказить основных типологических черт этого аналитического экскурса в историю Русской святости, приведем некоторые фрагменты высказываний А. Меня.

«Хотя генетически, – говорит А. Мень, – русский религиозный тип был связан с византийским наследием, в нем очень рано проявились индивидуальные черты. Для Византии была характерна сакральная торжественность пышных богослужений; красота священнодействия символизировала вечность, была ее метафизическим эквивалентом. Церковность и эстетику Византии определили писания древнего мистика, известного под именем Дионисия Ареопагита: этика здесь отступала на второй план перед эстетикой – “зеркалом небесной иерархии”».

«Иной характер приобретает христианская духовность на Руси. В лице Феодосия Печерского она сохранила византийскую аскетическую традицию афонской школы исихазма, но усиливает «действенную любовь», служение людям, милосердие».

Этот первый этап в истории русской святости сменяется в период ордынского ига другим, который А. Мень называет «мистическим». Его воплотил Сергей Радонежский. Г.П. Федотов считает его первым русским мистиком. Хотя он и не нашел прямых свидетельств связи его с афонской школой исихазма, но утверждает их близость. В исихазме была развита практика духовного самоуглубления, молитвы – «духовного делания» – такого духовного единения с Богом, которое достигало преображения личности.

«В Московский период российской истории эти две тенденции пришли в противоречие. Сторонники Иосифа Волоцкого – “иосифляне” – говорили о социальной активности церкви, само церковное служение рассматривали как род земского тягла. И в этом они опирались на поддержку государственной власти. Носителем другой традиции – аскетической – был Нил Сорский, который считал, что церковное служение должно быть бескорыстным. Сторонников Нила Сорского называли «нестяжателями». И они говорили о том, что церкви и монастыри не должны иметь никакие имущества, так как главная их цель – «духовное делание». Они боялись превращения церкви в богатый и репрессивный институт, выступали против монастырского землевладения.

Победили в этом конфликте иосифляне, но победа эта привела к длительному кризису, породившему раскол старообрядчества, а затем наступил новый раскол, уже связанный с реформами Петра» (там же, с.21-22).

Этот краткий очерк формирования русской святости как религиозного типа, данный на основе высказываний А. Меня, позволяет понять и те ее трансформации, которые обнаружились в поморском варианте русской православной культуры. И пособием здесь опять же является книга Г.П. Федотова. Интереснейший раздел посвящен здесь православной культуре Русского Севера. «СЕВЕРНАЯ ФИВАИДА» – так называли в истории русского религиозного строительства цепь монастырей, возникших на Севере в XVIII в. Для большинства из них характерно было влияние Сергея Радонежского (Белозерский, Вологодский). Иначе говоря, с одной стороны, возрождается дух подвижничества, аскетического монастырского служения, а с другой, монастыри становятся и социальными центрами. Можно сказать, что формируется новый тип русской православной религиозности – сочетание духовного самоуглубления с социальным служением. Давая общую характеристику православного типа Северной Фиваиды, Г.П. Федотов говорит о ней, что она характеризует *непрерывность* духовной мистической традиции, идущей от Сергея Радонежского к Нилу Сорскому, и описывает ее через эпизоды мистической жизни – моменты видений, которые были характерны для северных подвижников (у св. Кирилла Белозерского). В то же время мистическое самоуглубление, “бегство в пустыню” не мешало прославлять любовь как главную добродетель» (там же, с.164).

Вернемся к поморскому этносу. Небольшой экскурс в проблему формирования русской святости как религиозного типа позволяет понять его модификации в концепции этногенеза.

Изучение этнокультурного компонента поморской «картины Мира» невозможно без изучения процессов этногенеза – происхождения поморского этноса. Современная наука выделяет несколько механизмов образования этноса:

Первый. Интеграция – когда этнос формируется путем объединения различных племенных сообществ, смешения пришлых колонистов с аборигенным населением.

Второй. Дифференциация – когда от крупного этноса откалывается его территориально-изолированная часть (например, русский этнос раскалывается на украинцев, белорусов, великороссов).

Третий. Трансформация – когда прежний этнос в новых географических условиях ассимилирует в себе новые этнические включения (инородцев) и трансформируется в новую этническую общность (Культурология, 1997, с.568-569).

Очевидно, формирование поморского этноса связано с третьим признаком этногенеза. Но проблема заключается в том, чтобы определить «движущую силу» этих трансформаций, ее *доминанту*. И в этом смысле классическим пособием по изучению механизмов активности этногенеза является концепция пассионарности Л.Н. Гумилева.

Как известно, Л.Н. Гумилев вошел в историю науки своими новаторскими исследованиями по истории и культуре кочевников. Заслуга его заключается в том, что он разработал теорию этногенеза как стратегию «пассионарность» – «энергоизбыточность», т.е. некая условная энергическая сила (в какой-то степени – в метафизическом ее понимании), которая *за счет возрастания духовных сил* этноса позволяет ему развиваться. При этом Л.Н. Гумилев показал связь этноса с месторазвитием (Гумилев, 1993). Он показал также, что сами по себе местные ландшафтные условия не определяют специфику исторического развития этноса, поскольку процессы этногенеза примерно схожи у всех групп популяций. Тем не менее все этносы оригинальны и неповторимы. За счет чего?

По мнению Л.Н. Гумилева, *за счет связи* пассионарности этноса и специфики месторазвития. И здесь его концепция противостоит идеям географического детерминизма – представлениям о том, что развитие этноса осуществляется путем пассивной адаптации к окружающей среде.

В этом смысле интересна работа Л.Н. Гумилева «География этноса», написанная в 1939 г. В ней он обосновывает свою концепцию о шести фазах развития этноса – *гексафазный этногенез*.

Первой фазой развития этноса Л.Н. Гумилев называет *фазу подъема*. Вторая – *фаза напряжения*; третья – *фаза надлома*, раскола этнического поля; четвертая и пятая – *снижения и уменьшения* пассионарности. Шестая – *фаза гомеостазиса*.

Если исходить из теории Л.Н. Гумилева, то основная доминанта – *пассионарность* как «непреодолимое стремление, направленное на осуществление какой-либо цели» (Гумилев, 2000, с.467). Она выражается в разных модусах – гордость, тщеславие, или религиозные цели как самая высокая степень пассионарности. «Взрыв» пассионарности создает повышенную поведенческую активность, которая трансформирует этнос.

Исходный момент этногенеза – специфическая мутация небольшого числа особей в географическом ареале. Она не затрагивает фенотип, но изменяет стереотип поведения. Это изменение опосредовано. Воздействию *подвергается не само поведение, а генотип* этноса. Пассионарность, таким образом, создает новые стереотипы поведения, а следовательно и новую системную целостность.

Таким образом, в энергетическом аспекте этногенез является источником культурного развития, которое осуществляется за счет пассионарности; последняя направлена на создание культурных ценностей, управление, территориальную экспансию и т.д.

Как говорит Л.Н. Гумилев, без пассионарности не было бы никакой культуры – храбрых воинов, религиозных фанатиков, путешественников и т.д. Без пассионарности ни один этнос не вышел бы за рамки гомеостазиса (Гумилев, 2000, с.438).

Основываясь на этой теории, можно сделать выводы, 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 главной стратегической идее православной духовности, сложившейся в XVI в. в теократическом комплексе представлений о «Святой Руси», определяла 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.

Итак, концепция Л.Н. Гумилева, как уже говорилось, очевидно противостоит теории географического детерминизма, которая сложилась, главным образом, в рамках материалистической и позитивистской методологии, и фактически ограничивалась пониманием культурного ландшафта как разумного природопользования, рационально-управленческой деятельности. Этнокультурный фактор здесь фактически выступает как «местообитание», а не в качестве социокультурного феномена, как уникальность культурно-исторического развития, о которой говорил П.Н. Миллюков (1993). И тем более не учитывалась взаимосвязь месторазвития с пассионарностью этноса, о которой писал Л.Н. Гумилев.

Соответственно, такой плоско-материалистический взгляд на развитие поморской культуры как пассивной адаптации русского этноса к изменившимся условиям географической среды не объясняет культурно-антропологического фактора формирования поморского этноса, а именно, механизмов его активной жизнедеятельности. Иначе говоря, не учитывается одна из важнейших координат «картины Мира» в культурогенезе – РЕЛИГИЯ.

Против концепций географического детерминизма в этногенезе, а также биологизаторских идей выступают и современные православные мыслители, мнение которых в качестве серьезных исследований истории и культуры России должны учитываться. В частности, большой научный интерес представляет исследование игумена о. Иоанна Экономцева «Православие, Византия, Россия», представляющее собой сборник очерков по разным аспектам культурного развития России (Экономцев, 1992). Заслуживает внимания точка зрения автора на проблемы этногенеза, которая помогает более четко определить культурную составляющую этногенеза.

Источником этногенеза, или, выражаясь словами И.Н. Экономцева, «ферментом» этногенеза является «религиозная идея». Именно религиозный Логос, в какой бы форме он не был представлен – это «целостный взгляд на мир, Космос, Землю, на себя, других» (Экономцев, 1992, с.150). Этнос в понимании о. И. Экономцева имеет «личностные» черты, т.е. те черты, которыми обычно характеризуются индивидуальные особенности личности, такие, как «уникальность», «неповторимость». Здесь, конечно, ощущается перекличка с идеями Н.А. Бердяева, который также, характеризуя особенности наций, говорил о «лице» нации, т.е. также применял личностные характеристики.

В этих подходах видится становление новых традиций в исследованиях русской культуры, возрождающих прерванную на семь десятилетий линию развития русской религиозно-философской мысли, отличавшейся от западноевропейской рационалистической традиции.

В данном случае уникальность и неповторимость этноса также трактуется в духе русской религиозной философской традиции – не в качестве «стандартов» и «стереотипов» образцов поведения, в которых трактует эти процессы западная социальная и культурная антропология, а в категориях Логоса: о. И. Экономцев говорит, что уникальность этноса не может быть выражена «рационально», но только «иррационально» – в мифологии, искусстве, религии (Экономцев, 1992, с.151).

В современной культурологии иррациональное начало в развитии любой социальной общности имеет вполне научное объяснение – через понятие «архетип».

Само это понятие (греч. – прообраз, первоначало, образец) вошло в аналитическую психологию К.Г. Юнга через произведения позднеантичных авторов, неоплатоников. В смысловом плане «архетип» соответствовал понятию «эйдос» Платона. Архетипы – это своего рода «первообразы», которые наделены самостоятельным существованием по аналогии «мира идей» Платона. Это праформы «коллективного бессознательного». В аналитической психологии К.Г. Юнга это врожденные психологические структуры, первичные схемы образов, которые проявляются в мифах, верованиях, сновидениях, искусстве. Это как бы «память человечества», и она передается по наследству, и является основанием, на котором формируется человеческая психика. Понятие архетип и сегодня используется в культурологии. Под ним понимаются базисные элементы культуры, которые формируют константные модели духовной жизни. Соответственно, есть понятие «этнокультурный архетип» – национальная духовность, свойства этноса как уникальной культурной целостности.

Как известно, каждая национальная культура опирается на свои специфические архетипы. Например, в германской духовности К.Г. Юнг выделял архетип как «образ Вотана» (древнегерманский Бог войны и разрушений). Русский культурный архетип – «потаенная святость», образ «Святой Руси» (Культурология, 1997, с.54). И.А. Экономцев развивает эти идеи в традициях православной культурологии. «Иррациональное этническое начало есть душа нации, ее геном, в котором зашифрована ее судьба, вплетенная в общую судьбу человечества» (Экономцев, 1992, с.151). И далее, чисто богословская интерпретация, которая также имеет право на то, чтобы быть учтенной в методологических построениях. «По православному учению, каждая человеческая личность является богоизбранной... Богоизбранной является и каждая человеческая нация» (там же, с.151). «Этногенез – это не только естественный, происходящий во времени процесс, но и таинство» (там же, с.151). Те же идеи о нации можно найти и у Н.А. Бердяева (1990а, с.91-108).

Таким образом, в этнологии, как очевидно, должны учитываться и идеи христианской антропологии, раз уж мы имеем дело со спецификой формирования русского православного архетипа, который невозможно описать с помощью инструментария западной социологии или аналитической психологии К.Г. Юнга. Тогда следует признать, что исходная праформа – «христианский архетип» как невыразимая «душа» культуры, которая имеет и свое «тело» – т.е. пространство. П. Флоренский определял культуру как «организацию пространства». Тогда идеальный образ культурного пространства, укорененный в архетипе, по-своему конструирует свое пространство, в соответствии с идеалом.

Культурные архетипы как базисные элементы культуры поморского этноса формируют константные модели его духовной жизни, и прежде всего – свойства национальной духовности как специфической культурной целостности.

Соответственно, культурный ландшафт может рассматриваться как пространственная организация архетипа. Подобно тому, как в контексте христианской антропологии культура составляется из разных планов телесности, все более утончаясь по степени «просветленности»

религиозной идеей, социкультурное и природное окружение также может быть представлено как «преображение» – трансформация среды по идеальному прообразу. Иначе говоря, тип освоения культурного пространства тогда уже можно представить не просто как грубое материальное преобразование для удовлетворения чисто материальных потребностей, но и как преобразование Мира.

Таким образом, не география (природа) определяет пространственную ментальность народа, а этнос, укорененный в пространственных архетипах, выбирает экологическую нишу и трансформирует ее «под себя» (Теребихин, 1999).

Возникает вопрос: что же такое национальная духовность? Очевидно, ответ на этот вопрос нужно искать прежде всего в трудах богословов. Сошлемся опять на о. И. Экономцева. «Русская святость воплощена прежде всего в русских святых. Вглядитесь в их лица, вчитайтесь в их жития. Борис и Глеб, Сергей Радонежский, Нил Сорский, Паисий Величковский, Тихон Задонский, Серафим Саровский, Амвросий Оптинский... Смирение, жертвенность, жажда чистоты, удивительная чуткость к окружающему нас мирозданию, ...утонченный мистицизм, без всякой экзальтации, терпимость, всечеловечность – вот русский национальный идеал». И далее, хотелось бы продолжить цитату: «Русский национальный идеал выражают не только наши святые. Он нашел воплощение в летописях, литературе, в иконах и фресках, в церковном пении, архитектуре наших храмов, городов и весей. Он отразился на нашей государственности... Но, вместе с тем, отождествлять национальный идеал, национальную идею с государственной идеей было бы глубоко ошибочным... “Святая Русь” – это, с одной стороны, Небесный Иерусалим, невидимый град Китеж, а с другой – Русская земля, бытие которой не зависит от государственного устройства и границ. В период существования самостоятельных русских княжеств Русская земля охватывала их все. Национальный идеал и Церковь, носительница религиозной идеи, единая для всей Русской земли – вот что было гарантией ее единства» (Экономцев, 1992, с.152).

Представляется, что взгляд на историко-культурную традицию православного ученого должен быть выделен особо, поскольку он имеет известное преимущество перед светским историком, состоящее в том, что в исследовании православной традиции богослов исходит из *той же иерархии духовных ценностей* и установок, что и представляют собой описываемые (исследуемые) им культурные типы.

И в этом смысле исследование имеет не только гносеологическое значение, но и экзистенциальное. Как восстановление связи времен – ПАМЯТИ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

П.Ю. Черносвитов

Теперь можно подвести итоги нашему исследованию. Напомним, каким образом во «Введении» была сформулирована его задача.

Во-первых, мы объявили, что объектом нашего исследования будет процесс формирования русской поморской культуры.

Во-вторых, мы объяснили, чем именно, с нашей точки зрения, интересен этот объект – а именно тем, что он является процессом становления некоей новой системной целостности – новой *культуры*, в основу которой легли достаточно разнородные компоненты, т.е. определенные составляющие как русской национальной культуры, так и культур народов, издавна населяющих регион будущего Русского Севера. Таким образом, наша исследовательская задача понимается нами как *задача реконструкции* формирования структуры и способов функционирования русской поморской культуры. То есть мы считаем важным понять, каковы те *механизмы*, с помощью которых социум, переместившийся в новую для себя среду обитания, формирует из этих разнородных компонентов новую культуру – целостную систему выживания, адекватную этой новой среде.

В-третьих, мы заявили, что поскольку объект нашего исследования по определению *динамичен*, он может быть адекватно описан только *динамической моделью*. Но описательная модель любого изучаемого объекта, даже содержащая в себе выводы о его динамике, опирается на совокупность эмпирического материала, касающуюся самых разных его сторон, и потому, естественно, будет неким совокупным *текстом*, т.е. *статичным* предметом. Поэтому мы сформулировали следующее утверждение: динамику такой описательной модели может придать только расположение имеющегося эмпирического материала *по оси времени*, причем независимо от того, каков именно этот эмпирический материал – археологический, этнографический, документальный письменный, иконографический, фольклорный и т.д.

Такую модель мы предложили называть *имитативной* моделью изучаемого динамического процесса. Она, описывая разные стадии существования какого-либо объекта, – например некоей культуры, – находящегося в процессе своей трансформации, дает нам статичные макеты этих его стадий, расставленные по хронологической шкале, и тем самым *имитирует* динамику его трансформации, которая становится очевидной как в процессе *написания* данного текста (модели), так и в процессе его *прочтения*. И с этой точки зрения корректно составленный *исторический текст*, описывающий историю какого-либо народа и его культуры (т.е. процесс ее исторической трансформации) является именно такой *имитативной моделью* изучаемого динамического процесса.

В-четвертых, мы заявили, что даже корректное историческое описание – например, описание процесса становления какой-либо культуры, построенное на сколь угодно полной совокупности эмпирического материала, отнюдь не всегда является *объяснением* причин, породивших этот процесс, и результатов его протекания, и потому считаем, что необходимо построить концептуальную, *теоретическую модель* изучаемого объекта (в данном случае – процесса

становления собственной культуры русского поморского населения как особой группы, входящей в русский этнос), и только такая модель может выявить эти причины и объяснить результаты.

В свою очередь, построить адекватную теоретическую модель динамического процесса можно, если имеются теоретические модели объектов – реальных его участников. Такими объектами, очевидно, в данном случае являются культуры пришлого русского и аборигенного населения, взаимодействие которых и привело к сложению симбиотической поморской культуры. Поэтому наше исследование включит в себя построение соответствующих теоретических моделей, призванных объяснить поведение (историю) изучаемых объектов.

Далее, мы объяснили, что с нашей точки зрения адекватной моделью культуры как таковой является представление ее как саморегулирующейся подсистемы в системе «социум», способной к адаптивному поведению в изменяющейся вмещающей среде и позволяющей социуму выживать, главным образом, благодаря культурным (искусственным) приспособлениям, компенсирующим неблагоприятные внешние воздействия. В основе любой культуры лежит порожденная мыслительной деятельностью людей модель – «картина Мира» (модель вмещающей среды), которая, в свою очередь, порождает адекватную условиям обитания стратегию выживания (поведения), воплощаемую в систему жизнеобеспечения. Таким образом, процесс взаимодействия различных культур на одной территории проживания их носителей может рассматриваться как процесс взаимодействия различных адаптивных систем, результатом которого будет становление некоей новой симбиотической адаптивной системы, способной на поведение, адекватное по главным жизнеобеспечивающим параметрам для сложившегося в конечном счете социума.

Затем мы отметили, что в предлагаемом исследовании собираемся разрешить ряд конкретных задач, связанных с особенностями сложения русской поморской культуры. К таковым мы отнесли, в частности, поиск объяснения такого парадоксального явления, как сохранение на долгое время в поморской «картине Мира» весьма архаичных религиозных представлений и их интерпретаций, присущих ранним формам русского православия и постепенно ушедших из духовной культуры населения центральных районов России – и это в то время, как система жизнеобеспечения поморов претерпела радикальные и быстрые изменения на самых ранних этапах русского расселения в Беломорье. Мы предположили, что объяснение этого парадокса лежит в сфере семиотики, к трудам в области которой мы собираемся обратиться.

Мы собирались показать на конкретном эмпирическом материале, как поморская культура, маргинальная относительно русской культуры центральных областей России, борется в процессе своего становления за сохранение базовых духовных ценностей, лежащих в основе «картины Мира» русского поморского населения, что и является причиной архаизации последней относительно общерусской. С другой стороны, мы собирались показать, с какой скоростью и до какой степени трансформировалась в условиях проживания на Севере, в «непашенной зоне», традиционная русская система расселения и хозяйствования, и как быстро она включила в себя важнейшие жизнеобеспечивающие элементы северных аборигенных культур, не став при этом равноположенной им, т.е. культурой охотников-рыболовов-собираателей, а оставшись полноценной культурой на уровне цивилизации.

Таким образом, для читателя должно стать очевидным, что разная функциональная задача, выполняемая в единой адаптивной системе «культура» разными ее составляющими, приводит к разной скорости трансформации этих последних. Элементы системы жизнеобеспечения трансформируются быстро и выполняют функцию актуального обновления культуры, или инновационную функцию. Элементы же, которые поддерживают в социуме ощущение внут-

ренного единства и сопричастности своему материнскому этносу, оказываются неизмеримо устойчивее и выполняют *консервативную* функцию культуры, или функцию *преемственности*. Понятно, что и та, и другая функция культуры является *адаптивной*, и культура может считаться адекватной условиям существования социума, если поведение последнего равновесно в проявлении консервативных и инновационных тенденций. Предполагалось, что наше исследование покажет, до какой степени в русской поморской культуре это равновесие поддерживалось.

Наконец, во «Введении» мы заявили, что будем свое исследование считать до некоторой степени законченным, если последним его этапом будет проведение сопоставления теоретической модели процесса сложения симбиотической культуры и имитативной модели этого процесса, получившейся в результате текстуального описания и анализа эмпирического материала, в котором нашли отражение главные составляющие поморской культуры. Сопоставление этих моделей должны выявить возможные «неувязки» между ними и соответствующую их взаимную корректировку.

Таким образом, теперь, в «Заключении», мы и должны провести сопоставление изложенных нами в соответствующих главах теоретической и имитативной моделей процесса формирования русской поморской культуры.

Прежде всего отметим, что такие постулированные теоретической моделью культуры ее признаки, которые позволяют говорить о ней, как о квазиживой системе, несомненно, присущи русской поморской культуре. Она обладает *наследуемостью*, *изменчивостью* и подвержена *отбору* на закрепление адаптивных признаков. Кроме того, она оказалась способной к *метисации* по некоторым признакам с аборигенными культурами Севера, в районах которого обосновались ее носители.

Так, из всей совокупности эмпирического материала, рассмотренного нами выше, следует, что она является прямой *наследницей* общерусской культуры по целому ряду культурных черт. Она, несомненно, подверглась определенным *изменениям*, когда несущий ее социум – русско-этническое население – переместилось в новую для себя среду обитания. Столь же несомненно, что как целостная система она прошла *отбор* на элиминацию одних своих признаков и закрепление других, каковые оказались адаптивными в новых условиях. Наконец, как показано выше, она «впитала», «встроила» в некоторые свои подсистемы ряд признаков, заимствованных из культур других народов Севера, оказавшихся полезными для жизни своего социума-носителя, доказав тем самым свою способность к созданию *метисных* культурных форм. И все эти свойства поморской культуры как адаптивной системы проявились в процессе становления ее главных блоков, наличие которых также постулировалось в предложенной нами теоретической модели культуры.

Так, отмеченная в теоретической модели необходимость наличия в основе культуры «картины Мира» находит однозначное подтверждение в исследованном нами эмпирическом материале. Как и все культуры вообще, изучаемая нами русская поморская культура зиждется на своей «картине Мира», и для последней это – православная религия, со всеми теми ее особенностями, которые были присущи русскому православию вообще. И, опять-таки, как и все достаточно развитые социумы, группы русскоэтнического населения, осваивая территорию Беломорья (в широком смысле этого термина), в обязательном порядке начинают воплощать сакральную составляющую своей «картины Мира» в рукотворной символической системе, формируя тем самым на новой территории обитания собственный культурный ландшафт, максимально приближенный в своей сакральной части к традиционному, исходному русскому.

Понятно, что именно в этом в первую очередь проявилась способность культуры к *наследственности*.

С другой стороны, как было показано выше, обитание в новой вмещающей среде привело к определенной деформации в этой сакральной составляющей поморской «картины Мира». Судя по приведенной выше эмпирике, целый ряд канонических для русского православия святых получили в поморском его варианте более резкие черты покровителей того рода занятий, которые были присущи именно поморскому населению: в первую очередь мореходству и морским промыслам. Более того, поморский «пантеон» святых покровителей и заступников пополнился местнотимыми святыми, вставшими с течением времени в один ряд по значимости со святыми общерусскими – с одной стороны, и функционально оказавшимися прямыми заместителями языческих божеств более ранней исторической (и стадиальной) эпохи – с другой. И в этом, очевидно, проявилась способность к *изменчивости* культуры даже в такой консервативной ее составляющей, как сакральная часть ее «картины Мира».

Однако способность к *изменчивости*, к быстрым адаптивным трансформациям особенно ярко проявилась в процессе сложения системы жизнеобеспечения поморского населения и, соответственно, в той составляющей его «картины Мира», которая содержит информацию, необходимую для формирования стратегии выживания. Как следует из приведенного нами эмпирического материала по поморским промыслам и связанной с ними системе расселения, по поморскому судостроению, система жизнеобеспечения поморской культуры очень быстро приобрела черты, достаточно резко отличающие ее от традиционной русской – оседлоземельческой.

Морской рыболовный и зверобойный промысел сделался основой поморского способа энергообеспечения – как через прямое потребление морских биопродуктов, так и через их обмен на прочие традиционные для русских людей продукты питания. Система расселения оказалась напрямую привязана территориально к системе промыслов – в том числе и через организацию специфических промысловых становищ. Причем даже знаковая система, организующая сакральный ландшафт русского поморского населения, оказалась задействованной в обеспечении мореходно-промысловых задач поморов: мы имеем в виду полифункциональное (в том числе и навигационно-ориентировочное) назначение поморских крестов и даже таких культовых сооружений, как часовни и церкви с высокими колокольнями. Поморское же судостроение очень быстро стало доминирующей отраслью ремесленного производства, к началу XVIII в. принявшую почти промышленные масштабы. Причем, как отмечалось в соответствующем месте, именно в ряде судовых конструкций проявилась способность поморской системы жизнеобеспечения к созданию метисных форм, несущих в себе наиболее полезные признаки иноэтничных «мореходных» культур.

Таким образом, можно констатировать, что никаких принципиальных расхождений между изложенной нами теоретической моделью культуры как динамической адаптивной системы и имитативной моделью процесса становления русской поморской культуры не имеется. Известная история формирования культуры поморов, рассмотренная с различных сторон и опирающаяся на доступную авторам совокупность разнопланового фактического материала, доказала, что предсказанные теоретической моделью черты реальной культуры и вытекающие из наличия этих черт формы ее поведения как адаптивной системы действительно имели место. И это становится очевидным, если *историческое* исследование какой-либо культуры – в данном случае русской поморской – вести как исследование *системное*, что мы и попытались сделать в данной книге.

А теперь нам хотелось бы обратить внимание читателя на еще одно важное обстоятельство. Построение имитативной модели процесса формирования русской поморской культуры, опирающейся на широкий спектр эмпирических данных, использованных в настоящем исследовании, оказалось полезным еще и потому, что позволило нам пополнить нашу теоретическую модель культуры. Точнее, выявить еще одну сторону функционирования последней в том варианте ее существования, когда она, будучи *маргинальной* относительно своей «материнской» культуры, неожиданно оказывается в роли стабилизирующего фактора для этой последней, позволяющего ей хотя бы в какой-то степени вернуться к исходным, глубинным корням собственной «картины Мира», ее базовой сакральной составляющей.

Как мы говорили в соответствующей главе, именно в этой роли оказалась русская поморская культура относительно общерусской центральных районов России в конце XIX – начале XX вв., когда российская (главным образом – художественная) интеллигенция «открыла» для себя Русский Север, его архаичную для этой эпохи традиционную русскую культуру, и постаралась всеми силами донести свое «открытие» до широких слоев российской общественности. До какой степени ей это удалось, мы говорили выше. Здесь же, в «Заключении», мы хотим отметить, что сам по себе факт этого обратного влияния маргинального варианта культуры на ее общенациональную часть – иначе говоря, *влияния субкультуры на «ядерную» культуру* – достоин того, чтобы быть рассмотренным при построении более развитых теоретических функциональных моделей культуры, чем та, которая была предложена нами в настоящем исследовании.

Есть еще одно немаловажное обстоятельство, касающееся уточнения теоретической модели культуры за счет построения ее имитативной модели. Так, согласно теоретической модели, система жизнеобеспечения социума строится на основании той модели вмещающей среды, которой владеет данный социум, т.е. на основании его «картины Мира». Из этого утверждения следует, что достаточно резкая смена среды обитания, вынуждающая социум активно исследовать характеристики нового «пространства жизни», должна привести к перестройке его «картины Мира» в целях приведения ее в соответствие с новой средой обитания, вслед за чем и начнется адекватная новым требованиям перестройка системы жизнеобеспечения.

Между тем изучение поморской культуры, казалось бы, подводит нас к парадоксальным выводам, противоречащим этому утверждению теоретической модели. В самом деле, как не раз отмечалось выше, русское поморское население, расселившись в «непашенной зоне», вынуждено было полностью отказаться от производящих форм хозяйства, сменив их на чисто промысловые – охотничье-рыболовско-собираТЕЛЬСКИЕ. Логично было бы ожидать, что смена типа *хозяйства* автоматически должна привести к смене *культурного* типа, что соответствовало бы повсеместно распространенной в этнологии и культурной антропологии концепции *хозяйственно-культурных типов* как неких устойчивых целостностей с взаимосвязанными и взаимообусловленными составляющими. (Заметим попутно, что данная концепция прямо перекликается с нашей теоретической моделью культуры.) А поскольку из всемирных этнологических исследований известно, какие типы (варианты) культуры присущи народам, ведущим потребляющий (промысловый) тип хозяйства, то можно было бы ожидать, что и русское население в Поморье в конце концов потеряет свою традиционную культуру и усвоит те ее формы, которые были бы более естественны для его новой хозяйственной системы.

Однако, как показывает все наше исследование, именно этого и не происходит! И выше мы показали, какую степень трансформации претерпела поморская «картина Мира», и какую – система жизнеобеспечения. Последняя практически приблизилась к системе жизнеобеспечения аборигенных народов Севера, а первая в значительнейшей степени осталась общерус-

ской, т.е. такой, которая соответствует культуре, достигшей уровня *цивилизации*, опирающейся на развитое производящее хозяйство, и имеющей в качестве своей идеологической основы одну из мировых религий – христианство.

Данный непреложный исторический факт заставляет нас еще раз подчеркнуть: слишком общая теоретическая модель некоего сложного объекта (или процесса, или явления) дает нам лишь *самые общие* его характеристики. Да, «картина Мира» социума – безусловно, та основа, на которой строится его система жизнеобеспечения. Но она сама по себе – сложнейшая ментальная конструкция, несомая всем социумом *в целом*. И «внутри нее» нет такой простой и однозначной корреляции между всеми компонентами, которая делала бы ее «жесткой конструкцией», которая при смене или выпадении некоторых деталей должна разрушиться целиком и смениться новой.

Эмпирическое исследование конкретных культур, в том числе и наше собственное, как раз и показывает, что все много сложнее. Скорее всего, нужно говорить о том, что в сложной «картине Мира», которой владеет большой и долгоживущий социум – а Русь к XIV–XV вв. уже можно считать таковым – постепенно складывается некое идейное, общее для всех его членов «ядро» – совокупность космо- и этногенетических догматов, в том числе и оформленных в какую-то религиозную конфессиональную систему, которая принята абсолютным большинством членов этого социума как основа самоутверждения в мире. И «потеря» такого «ядра» означает потерю ощущения *основ* собственного социального (воспринимаемого как национальное, этническое) единства. Поэтому неудивительно, что любой социум будет держаться за него до «последнего предела», т.е. до тех пор, пока от него остается группа людей, способных во взаимном общении непрерывно поддерживать через совместные воспоминания, обряды, ритуалы, чтения считающихся сакральными или хотя бы традиционными текстов и прочую деятельность такого рода, это идейное «ядро» собственной культуры.

Как мы неоднократно подчеркивали выше, именно этим и занимается поморское население на протяжении всей истории своего существования, тратя на этот вид деятельности немалую долю общественной энергии. А вот «периферия» «картины Мира», в которую входит ее «профанная», практическая часть, может – и даже должна! – меняться как можно быстрее и адекватнее изменениям вмещающей среды социума, так как именно на ней зиждется система его жизнеобеспечения, конкретнее – системы *энергообеспечения*. И, опять-таки, поморская культура демонстрирует нам способность к такой быстрой и радикальной адаптации практической части своей «картины Мира», а за ней – и системы энергообеспечения.

А теперь – главное, что следует подчеркнуть в этой связи. *Именно потому*, что поморская система жизнеобеспечения быстро и радикально приспособилась к извлечению максимума энергоресурсов из новой среды обитания через создание мощной прмысловой системы и регулярного обмена значительной части ее продуктов на традиционные для русских людей, поморы и смогли удержать «ядро» русской национальной «картины Мира». *Именно поэтому* у поморов всегда хватало резервов общественной энергии на построение в новой среде обитания того *сакрального ландшафта*, без воспроизведения которого сохранить русское православное мировосприятие было бы чрезвычайно трудно, а не исключено, что и вообще невозможно. Иначе говоря, радикальная смена системы хозяйствования в сочетании с интенсификацией (по сравнению с традиционной аборигенной) промысловой деятельности и постоянным торговым участием в общерусском рынке помогла поморскому населению остаться пусть и маргинальной, но все же совершенно узнаваемой как «изнутри», так и «извне» частью русского населения, носителя общенациональной русской культуры.

Таким образом, из сказанного выше следует, что при изучении процесса становления какой-либо культуры – а таковым фактически является любое историко-культурологическое исследование – построение как теоретической, так и имитативной модели этого процесса является чрезвычайно полезным: обе модели становятся взаимодополнительными, взаимообогащающими, что позволяет придать работе большую глубину и осмысленность. Именно этого и добивались авторы настоящей книги.

Вместе с тем они вовсе не считают, что эта книга является исчерпывающей по данной теме, и что все проблемы, касающиеся становления и функционирования русской поморской культуры, раскрыты здесь во всей возможной полноте. Как нетрудно убедиться, в приведенном выше изложении нет, например, однозначного ответа на один из важнейших вопросов: что именно – т.е. какой фактор бытия – нужно считать *главной* побудительной причиной возникновения миграции русского населения из «пашенной» зоны на Север, в районы, где ведение традиционного, более чем тысячелетнего для восточнославянского населения типа хозяйства совершенно невозможно?

Как известно, миграции как таковые являются вечной составляющей истории рода человеческого, и, соответственно, являются одной из постоянно действующих причин трансформаций человеческих культур. Поэтому нет ничего удивительного в том, что изучению причин возникновения миграций и их последствий посвящено огромное число исследований самого различного плана, охватывающих все исторические эпохи и все районы ойкумены. Тем не менее, сказать, что причины возникновения даже самых массовых и хорошо документированных широким спектром источников миграций выявлены и *доказаны* с исчерпывающей полнотой, можно только о миграциях Нового и Новейшего времени. Все, что касается причин миграционных процессов даже средневековья и охватывающих только европейские регионы, имеет *относительную* степень доказательности. Последнее утверждение относится и к выявлению *главных* побудительных причин миграции русского населения на север Восточной Европы (и северо-восток Евразии).

С одной стороны, если исходить из предложенной нами теоретической модели функционирования культуры как адаптивной системы (а мы считаем ее универсальной для культуры как таковой), то можно сказать следующее: миграция – это один из простейших и естественных для любой популяции способов разрешения конфликта между потребностями данной популяции в адекватном энергообеспечении и реальными энергоресурсами вмещающей среды. Как только начинает ощущаться нехватка ресурсов, так тут же возникает тенденция к расширению территории обитания за счет отлива какой-то части популяции в соседние районы.

Но это справедливо для любых популяций *живого* вообще. Человеческие же популяции – социумы, владеющие культурой как искусственной адаптивной системой, могут решать эту проблему и другим путем. Например, за счет совершенствования своей системы жизнеобеспечения и более глубокого использования всех энергоисточников собственной вмещающей среды. Или – за счет выменивания части ресурсов собственной территории на актуальные энергоресурсы соседних социумов. Наконец – за счет отбирания части энергоресурсов у соседних социумов силой, если таковой хватает. Короче, у человеческих коллективов имеется достаточно много способов разрешения энергетических проблем, и все они так или иначе возникали и совершенствовались по ходу истории человечества.

Тем не менее даже в последние века истории миграции как таковые не исчезли из жизни человечества. Это заставляет думать, что одновременно с ростом совершенствования систем жизнеобеспечения, освоенных даже наиболее технологически продвинутыми социумами, ра-

стет и количество причин, побуждающих большие массы людей к переселению на другие – причем давно и прочно заселенные – территории. Одной из таких причин, как известно, со времени формирования крупных сложноструктурированных социумов была неудовлетворенность условиями жизни в них определенной части их населения. Сложная социальная структура социумов государственного уровня организации порождала (и порождает) появление людей, «социально» лишних, избыточных в этой структуре. И причины, по которым эти люди чувствуют себя «лишними», отнюдь не всегда сводятся к чисто физическому дискомфорту их существования внутри социума. Это может быть и «духовный» дискомфорт, порожденный, например, разительным диссонансом между официально провозглашаемыми верхними уровнями социальной иерархии основами «картины Мира» и реальными установлениями, проводимыми этими же уровнями в повседневную жизнь. Или – невозможностью придерживаться собственного понимания идейных основ усвоенной «картины Мира» в реальных условиях жизни. Иначе говоря, причина, побуждающая какую-то часть населения большой государственной системы к миграции на территории, отстоящие достаточно далеко от радиуса влияния властных структур этого государства, могут лежать в идеальной, а не в материальной сфере данной культуры.

Понятно, что для обоснования причин возникновения миграционных процессов на поздних стадиях истории нужно иметь более развернутую теоретическую модель культуры. В такой модели должно быть показано функционирование культуры на той стадии ее существования, когда ее носителем становится сложный социум, имеющий пирамидальную иерархизованную структуру. В ней должен обосновываться процесс распада единой культуры социума на ряд субкультур, носителем каждой из которых становится отдельный функциональный блок социальной структуры – группа людей, осуществляющих определенные профессиональные функции, они же – *социальные слои* и даже *классы*. Модель такого рода должна объяснять, что каждый такой социальный слой по мере роста сложности единой системы сам становится саморегулирующейся системой, осознающей свою целостность и начинающей бороться за ее сохранение во вмещающей социальной среде, каковой для него становится его собственный «большой» социум. Именно в рамках такой теоретической модели должно найтись обоснование *каждой из множества* возможных причин, порождающих миграцию из такого сложноструктурированного социума как одного из способов разрешения неизбежных для сложных систем дисфункций, причем для *каждого* из вариантов этих последних. Но построение такой модели – дело будущих системных исследований в области исторической культурологии.

Пока же, возвращаясь к конкретной задаче, – к выявлению главных причин, порождающих на протяжении примерно четырех столетий непрерывную, хотя и не слишком многочисленную по масштабам России миграцию русских людей на север Европы (и параллельно – на восток Евразии), мы вынуждены констатировать, что решить ее однозначно и строго доказательно мы не можем. Как следует из только что сказанного, наша теоретическая модель позволяет нам назвать целый спектр возможных причин, и все они будут укладываться в такое общее понятие, как несоответствие реальных условий существования какой-то части населения социума его потребностям в минимальном комфорте в *рамках представления о нем, принятых в данной культуре*.

Как нетрудно убедиться из текста настоящей книги, в частности – из ее последней главы, существует несколько точек зрения на эту проблему – от сугубо материалистической (погоня на Север за богатством или как минимум – бегство от нищеты) до сугубо идеалистической (стремление к Земле Обетованной, взывание Царства Божия на Земле). Мы не считаем, что

наше исследование позволяет нам с полным основанием принять какую-то из этих точек зрения как безоговорочно доказанную. Но само существование этой исследовательской проблемы дает нам надежду на то, что проделанное нами исследование не будет последним, и русская поморская культура привлечет к себе внимание и других исследователей – историков, культурологов, философов.

ЛИТЕРАТУРА

- Акишев К. А., Хабидулина М. К.* Аркаим. Памятники его типа. Архитектурно-планировочные параллели и функции // Россия и Восток: проблемы взаимодействия (материалы конференции). Часть V. Кн. 1: Культуры древних народов степной Евразии и феномен протгородской цивилизации Южного Урала. Челябинск. 1995.
- Алексеев Е. А.* Средства передвижения кетов. Труды института этнографии. 1961. Т.64.
- Алешковский М. Х.* Лады XI в. из Новгорода // СА. 1969. №2.
- Андреев А. П.* Ладожское озеро. Ч.1, 2. СПб. 1875.
- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб. 1914.
- Антропова В. В.* Лыжи. Лодки. Историко-этнографический атлас Сибири. Под ред. М. Г. Левина и Л. П. Потапова. М.-Л. 1961.
- Антропова В. В.* Культура и быт коряков. Л. 1971.
- Арутюнов С. А., Крупник И. И., Членов М. А.* «Китовая аллея» – древнеэскимосский культовый памятник на острове Иттырган // СЭ. 1979. №4.
- Архангельский патерик. Сост. еп. Никодим (Кононов). М. 2000.
- Археография и источниковедение истории Европейского Севера // Тезисы выступлений на республиканской научной конференции. Вологда. 1989.
- Археология Украинской ССР.* Том 1. Киев, 1985. Том 2. Киев, 1986.
- Археология СССР.* Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М. 1987а.
- Археология СССР.* Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М. 1987б.
- Археология СССР.* Степи Европейской части СССР в скифо-сарматское время. М. 1989.
- Археология СССР.* Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М. 1992.
- Атлас Архангельской епархии. Архангельск. 1891.
- Базарова Э. Л.* Вопросы формирования ландшафта в городах научных центрах. Автореф. дисс. канд. архитектуры. М. 1980.
- Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л. 1982.
- Баринов М. М.* Великий флот Великого Новгорода. Архив НАЭ. ИА РАН. б/г.
- Барсов Н.* Братья Андрей и Семен Денисовы. Эпизод из истории русского раскола. М. 1866.
- Бартенев И., Федоров Б.* Архитектурные памятники русского Севера. Л.- М. 1968.
- Белиенко В., Брызгалов В.* Карбас // Катера и яхты. 1990. №6.
- Белов М. И.* Арктические плавания и устройство русских морских судов // Исторический памятник русского арктического мореплавания. Л.- М. 1951.
- Белов М. И.* Арктическое мореплавание с древнейших времен до середины XIX века. // История открытия и освоения Северного морского пути. М.-Л. 1956. Т.1.
- Белов М. И., Овсянников О. В., Старков В. Ф.* Мангазея. Мангазейский морской ход. Л. 1980. Ч.1.
- Бергштрессер К.* Опыт описания Олонецкой губернии. СПб. 1938.
- Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М. 1990а.
- Бердяев Н. А.* Философия неравенства. М. 1990б.

- Бернишам Т.А.* Рыболовство на Русском севере во второй половине XIX – начале XX в. (по коллекциям и архивным материалам этнографических музеев Ленинграда) // Из культурного наследия народов России. Л. 1972.
- Бернишам Т.А.* Свадебная обрядность на Поморском и Онежском берегах Белого моря // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л. 1974.
- Бернишам Т.А.* Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX – начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л. 1977.
- Бернишам Т.А.* Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л. 1978.
- Бернишам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Л. 1983.
- Берништейн Б.* The vanishing point: точка схода или точка исчезновения? // Вопросы искусствоведения. М. 1995. №1-2.
- Бидерманн Г.* Энциклопедия символов. М. 1996.
- Блаватская Т. В.* Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура. М. 1976.
- Блаватский В. Д.* Архитектура античного мира. М. 1939.
- Бобков К.В., Шевцов Е.В.* Символ и духовный опыт Православия. М. 1996.
- Богославский П. О.* О купеческом судостроении в России, речном и прибрежном. СПб. 1859.
- Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М. 1909. Т.1.
- Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. 1985.
- Бондаренко И.Е.* Записки художника-архитектора (Труды, встречи, впечатления). [1936–1941]. Авторизованная машинопись. РГАЛИ, ф.964, оп.3, ед. хр. 23, 24.
- Борзунов В.А.* Зауралье на рубеже бронзового и железного веков. Екатеринбург. 1992.
- Боярский А.* Очерк практического руководства к постройке гребных судов. СПб. 1886.
- Брейтфус Л.Л.* Рыбный промысел русских поморов в Северном Ледовитом океане, его прошлое и настоящее // Материалы к познанию русского рыболовства. Т.II. Вып.1. СПб. 1913.
- Брусилов Н.* Опыт описания Вологодской губернии. СПб. 1833.
- Булатов В.Н.* Русский Север. Кн.3. Поморье (XVI – начало XVIII в.). Архангельск. 1999.
- Бусева-Давыдова И.Л.* Монастырские комплексы // Древнерусское градостроительство X–XV веков. М. 1993.
- Бучацкий Л.Х.* Типы речных судов и их рациональная конструкция с определением наимыгоднейших размеров, стоимости фракции и провозной платы с пуда версты. СПб. 1895.
- Бычков В.В.* Духовно-эстетические основы русской иконы. М. 1995.
- Бэкон Ф.* О садах. Соч. в 2 т. Т.2. М. 1978.
- Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографический очерк (XVIII – нач. XX в.). Л. 1969.
- Веденин Ю.А.* Искусство как один из факторов формирования культурного ландшафта // Известия АН СССР. Серия географическая. 1988. №1.
- Веденин Ю.А.* Проблемы формирования культурного ландшафта и его изучения // Известия АН СССР. Серия географическая. 1990. №1.
- Веденин Ю.А.* Очерки по географии искусства. СПб. 1994.
- Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М. 1978.
- Вергунов А.П., Горохов В.А.* Русские сады и парки. М. 1988.
- Вергунов А.П., Горохов В.А.* Вертоград. Садово-парковое искусство России (от истоков до начала XX века). М. 1996.
- Вереш С.В.* Эволюция облика Соловецкого монастыря по его изображениям // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов. М. 1980.
- Византийские легенды. М. 1994.

- Виппер Б.Р. Введение в историческое изучение искусства. М. 1985.
- Витов М.В. Антропологические данные как источник по истории колонизации Русского Севера // История СССР. 1964. №6.
- Волошина Т.А., Астапов С.Н. Языческая мифология славян. Ростов-Дон. 1996.
- Восстановление памятников культуры. Под общ. ред. Д.С.Лихачева. М. 1981.
- Восточная Европа в исторической ретроспективе: к 80-летию В.Т. Пашуто. М. 1999.
- Всемирная история. Т. 1. М. 1955.
- Всемирная история. Т. 2. М. 1956..
- Всемирная история. Т. 3. М. 1957.
- Гемп К.П. Сказ о Беломорье. М. 1984.
- Генинг В. Ф. Этническая история Западного Приуралья на рубеже нашей эры. М. 1988.
- Голан А. Миф и символ. М. 1994.
- Головкова Л. Свято-Екатеринская пустынь. М. 1996.
- Гришина И.Е. Резные кронштейны в деревянном зодчестве южной Карелии: вопросы генезиса и этнических особенностей // Народное зодчество. Петрозаводск. 1998.
- Грушко Е., Медведев Ю. Словарь славянской мифологии. Н.Новгород. 1995.
- Гуляев В.И. Древнейшие цивилизации Мезоамерики. М. 1972.
- Гуляев В.И. Города-государства Майя. М. 1979.
- Гуляев В.Ф. Количественное описание степени замкнутости архитектурного пространства традиционных сельских поселений // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск. 1988.
- Гуляницкий Н.Ф. Колокол в древнерусской архитектуре // Архитектурное наследство. М. 1988. №36.
- Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л. 1990.
- Гумилев Л.Н. Хунну. СПб. 1993а.
- Гумилев Л.Н. География этноса // Хрестоматия по культурологии. Самосознание русской культуры. СПб. 1993б. Т.2.
- Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М. 2000.
- Гусалова М.З. Из истории церковно-археологических музеев (к проблеме развития отношений музеев с церковью) // На пути к музею XXI века. Музеи-заповедники. М. 1991.
- Гусаченко В.Л. Преемственное градостроительное развитие исторических поселений Новосибирской области в контексте мирового процесса регионализации // Наследие и современность. Информационный сборник. Вып. №7. М. 1999.
- Давид-Ноэль А. Мистики и маги Тибета. М. 1991.
- Давыдов А.Н. Архангельск: семантика городской среды в свете этнографии международного морского порта // Культура Русского Севера. Л. 1988а.
- Давыдов А.Н. Колокол Кимженского литья в Архангельском музее деревянного зодчества // Памятники культуры. Новые открытия. 1988. М. 1989.
- Данилевский. Исследования о состоянии рыболовства в России. СПб. 1863. Т.VII.
- Дашков В. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб. 1842.
- Дергачев В. Страна вечной беременности. Российское многомерное коммуникационное пространство // Родина, январь, 1999.
- Дерягин В.Я., Комягина Л.П. Из истории диалектных границ в северной России // Вопросы языкознания. 1968. №6.

- Динцес Л.А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // СЭ. 1947. №2.
- Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л. 1973.
- Дмитриева С.И. Географическое распространение русских былин по материалам конца XIX – начала XX в. М. 1975.
- Дмитриева С.И. Мезенские кресты // Памятники культуры. Новые открытия. 1984. Л. 1986. Доклад патриарха Московского и всея Руси Алексия II на архиерейском соборе Русской православной церкви // Московский церковный вестник. Вып. 8 (127). 1997.
- Дридзе Т.М., Орлова Э.А. Основы социокультурного проектирования. М. 1995.
- Дружинин А.Г. География культуры: некоторые аспекты формирования нового научного направления // Известия ВГО. Т.121. Вып.4.1989.
- Дубровин Г.Е. Настил из корабельных досок с Троицкого X раскопа // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Тезисы научной конференции. Вып. 3. Новгород. 1990.
- Дубровин Г.Е. Шитик XIII века из Новгорода // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Тезисы научной конференции. Новгород. 1992.
- Дубровин Г.Е. Новгородские лодки-однодеревки // РА. 1994. №3.
- Дубровин Г.Е. Блочное судно с Ярославова дворища // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции. Вып. 9. Новгород. 1995а.
- Дубровин Г.Е. Транспорт Новгорода Великого X–XV вв. (по археологическим данным). Автореф. дисс. канд. ист. наук. М. 1995б.
- Дубровин Г.Е. Штегни новгородских средневековых судов // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции. Вып.10. Новгород, 1996.
- Дубровин Г.Е. Средневековые новгородские дощатые суда ладейного типа с жесткими связями // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции. Вып.11. Новгород. 1997а.
- Дубровин Г.Е. Судостроение средневекового Новгорода по археологическим данным // Труды VI Международного конгресса славянской археологии. Т. 2. М. 1997б.
- Дубровин Г.Е. Фрагмент лодки-однодеревки XI в. с Троицкого XI раскопа // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Материалы научной конференции. Вып.12. Новгород. 1998.
- Дубровин Г.Е. Взаимодействие судостроительных традиций в средневековом Новгороде // Новгород Великий в истории средневековой Европы. М. 1999.
- Дубровин Г.Е., Окроков А.В., Старков В.Ф., Черношвилов П.Ю. История северорусского судостроения. СПб. 2001.
- Дукельский В.Ю. Исторические основания культурного проектирования // Культурология культурная политика развитие. М. 2001.
- Дурасов Г.П. Каргополье. Художественные сокровища. Альбом. М. 1984.
- Дэвлет М.А. Петроглифы Улуг-Хэма. М. 1976.
- Дэвлет М.А. Петроглифы Мугур-Саргола. М. 1980.
- Ершов В.П. Фольклорно-мифологические истоки иконы «Архангел Михаил» // Старообрядческая культура Русского Севера. Тезисы докладов Каргопольской научной конференции. М. Каргополь. 1998.
- Ефименко А.Я. Артели Архангельской губернии // Сб. материалов об артелях в России. Вып. 2. СПб. 1874.

- Ефименко А.Я. Народные юридические обычаи инородцев // Зап. РГО. Отд-ние этнографии. Т. 8. Отд. 2. 1878.
- Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч.1. Описание внешнего и внутреннего быта // Известия Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те. Т.30. Труды Этнографического отдела. Кн. 5. Вып. 1. М. 1877.
- Жданко Т.А. Номадизм в Средней Азии и Казахстане // История, археология и этнография Средней Азии. М. 1968.
- Живопись Древней Карелии. Каталог. М. 1968.
- Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, Архиепископа Мирликийского и слава его в России. 1899 (репринт).
- Житие Святого Нифонта. Лицевой свод XVI века. М. 1903.
- Житие святого Серафима, Саровского чудотворца. М. 1903.
- Залесская Л.С., Микулина Е.М. Ландшафтная архитектура. М. 1979.
- Залстертс А.А. Конструктивные особенности древних судов Северо-Западного региона // Судостроение. 1991. №1.
- Зданович Г.Б. Аркаим: арии на Урале. Гипотеза или установленный факт? // Фантастика и наука. Вып. 25. М. 1992.
- Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. Ч.1. Л. 1991.
- Иванов С.В. Орнаментика, религиозные представления и обряды связанные с амурской лодкой // СЭ. 1935. № 4-5.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М. 1974.
- Игонин И.И. Исследование археологических памятников по материалам крупномасштабной аэрофотосъемки // История, археология и этнография Средней Азии. М. 1968.
- Ильина Л.Л., Грахов А.Н. Реки Севера. Л. 1987.
- Ильичев А.А., Синицкий С.Б., Чванов А.Р. Сойма и карбас суда русского средневековья // Памятниковедение. Исторический эксперимент: теория, методология, практика. М. 1991.
- Исследования о состоянии рыболовства в России. СПб. Т. I-IV. 1863-1865.
- Истомина Э.Г. Водные пути России во второй половине XVIII – нач. XIX в. М. 1982.
- История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М. 1983.
- История и культура Архангельского Севера (Досоветский период). Межвузовский сборник научных трудов. Вологда. 1986.
- Кабо Р.М. Природа и человек в их взаимных отношениях как предмет социально-культурной географии // Вопросы географии. Вып. 5. 1947.
- Каганский В.Л. Центр провинция периферия граница. Основные зоны культурного ландшафта // Культурный ландшафт: вопросы теории и методологии исследования. Смоленск. 1998.
- Калуцков В.Н. Традиционный культурный ландшафт Русского Севера. Направление комплексных исследований (глава) // Культурный ландшафт Русского Севера. Тезисы конференции «М.В. Ломоносов и национальное наследие России». Ч. VI. Архангельск. 1996.
- Калуцков В.Н. О культурной и общенаучной ценности топонимической информации // Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье. Поморье. М. 1998.
- Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А. Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье. Поморье. М. 1998.
- Каргополье. Художественные сокровища (альбом). М. 1984.
- Каулен М.Е. Музеи-храмы и музеи-монастыри в первом десятилетии Советской власти. М. 2001.

- Кедров Н.И. Народный Богомолец преподобный Серафим, старец Саровский. М. 1903.
- Керлот Х.Э. Словарь символов. М. 1994.
- Кибернетика живого. Человек в разных аспектах. М. 1985.
- Кизеветтер А.А. Русский Север. Роль Северного края Европейской России в истории Русского государства. Вологда. 1991.
- Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири // МИА. 1949. № 9.
- Ключевский В.О. О русской истории. М. 1993.
- Книгович Н.М. Положение морских, рыбных и звериных промыслов Архангельской губернии. СПб. 1895.
- Колесников П.А. История Европейского Севера СССР феодальной и капиталистической эпох в дореволюционной и советской историографии // Вопросы аграрной истории. 1968.
- Колчин Б.А. Новгородские древности. Деревянные изделия // САИ ЕИ-55. М. 1968.
- Колчин Б.А. Новгородские древности. Резное дерево // САИ ЕИ-55. М. 1971.
- Кольцова Т.М. Северные иконописцы. Опыт библиографического словаря. Архангельск. 1998.
- Константин Багрянородный. Об управлении империей. М. 1989.
- Коньков Н.Л. Вавчугская корабельная верфь // Судостроение. 1975. №1.
- Коньков Н.Л. Крестьянские верфи. Вологда. 1979.
- Кораблев С.П. Этнографический и географический очерк г. Каргополя Олонецкой губернии с словарем тамошнего наречия. М. 1851.
- Коринфский А.А. Народная Русь. Смоленск. 1995.
- Коротаев В.И. Русский Север в конце XIX – первой трети XX века. Проблемы модернизации и социальной экологии. Архангельск. 1998.
- Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. М. 1984.
- Кочурина С.И. Древняя корела. Л. 1982.
- Кристенсен А.Э. Изучение истории судостроения в Дании, Швеции и Норвегии // Советская этнография. 1966. №6.
- Кротинский Г.Д. Идея пространственности в географии // Известия РАН. Серия географическая. 1992. №6.
- Крупник И.И. Арктическая этноэкология. М. 1989.
- Кузнецов В.П. Речные деревянные суда. М. 1956.
- Кульпин Э.С. Поливное рисоводство как фактор экономического превосходства средневекового Востока над Западом // Народы Азии и Африки. М. 1987. №6.
- Кульпин Э.С. Человек и природа в Китае. М. 1990.
- Культура древнего Египта. М. 1976.
- Культурный ландшафт Поморья: опыт пространственного анализа исторических карт и фольклорных текстов // Культурный ландшафт Русского Севера. М. 1998.
- Культурология (Учебное пособие для студентов высших учебных заведений). М. 1995.
- Культурология. XX век. Словарь. СПб. 1997.
- Куратов А.А. Историография истории и культуры Архангельского Севера. Вологда. 1989.
- Куратов А.А. Источниковедение истории и культуры Архангельского Севера. Архангельск. 1992.
- Курбатов В.Я. Сады и парки. Пг. 1916.
- Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. М. 1975.
- Лазарев В.Н. Древнерусские мозаики и фрески XI–XV вв. М. 1973.
- Ланда Диего де. Сообщение о делах в Юкатане. М. 1984.
- Ларичев В.Е. Колесо времени. Новосибирск. 1986.

- Ларькин В.Г. Хозяйство и средства передвижения удэгейцев до установления советской власти // Труды ДВФ СО АН СССР. Т.1. Саранск. 1959.
- Ларькин В.Г. Орочи: Историко-этнографический очерк с середины XIX в. до наших дней. М. 1964.
- Лебедев Д.М., Есаков В.А. Русские географические открытия и исследования. М. 1971.
- Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М. 1979.
- Лихачев Д.С. Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей. Л. 1982.
- Лихачев Д.С. Поэзия садов. Л. 1983.
- Лихачева В.Д., Лихачев Д.С. Художественное наследие Древней Руси и современность. Л. 1971.
- Лихачев Д., Янин В. Русский Север как памятник отечественной и мировой культуры // Коммунист. 1986. №1.
- Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М. 1991.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // Успенский Б.А. Избранные труды в 2 т. М. 1994.
- Лукиянченко Т.В. Материальная культура саамов Кольского полуострова конца XIX–XX вв. М. 1971.
- Лютикова Н.П. Пинежские часовни по письменным источникам XVIII–XIX веков // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб. 1992.
- Мавродин В.В. Первые русские суда // Вестник ЛГУ. 1946. №10.
- Мавродин В.В. Начало мореходства на Руси. Л. 1949.
- Мавродин В.В. Русские полярные мореходы. Л. 1955.
- Макаров Н.А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII веках. М. 1997.
- Маковский М.М. Язык миф культуры. Символы жизни и жизнь символов. М. 1996.
- Маковский С. Силуэты русских художников. М. 1999.
- Максимов С. Год на севере. СПб. 1871.
- Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб. 1903.
- Максимов С.В. Год на Севере. Архангельск. 1984.
- Максимов С.В. Островные монастыри // По Русской земле. М. 1989.
- Марасинова Л.М. Пути и средства сообщения // Очерки русской культуры XVIII в. Ч.1. М. 1985.
- Марковин В.И. Дольмены Западного Кавказа. М. 1978.
- Массон В.М. Экономика и социальный строй древних обществ. Л. 1976.
- Материалы по оценке земель Вологодской губернии. Вологда. 1903.
- Материалы по статистико-экономическому описанию Олонецкого края. СПб. 1910.
- Материалы по изучению и использованию производительных сил Северного края. Вологда. 1929.
- Материальная культура. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 3. М. 1989.
- Мачинский Д.А., Мачинская А.Д. Северная Русь, Русский Север и Старая Ладога в VIII–XI вв. // Культура Русского Севера. Л. 1988.
- Мельникова-Форштейн К.М. Развитие тунгусо-маньчжурской лодки по данным языка // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936 гг.). М.–Л. 1937.
- Мережковский К.С. Морские промыслы // Живописная Россия. Т.1. Разд. 4.1. Северная Россия. СПб. М. 1881.
- Меттлер Л., Грегг Т. Генетика популяций и эволюция. М. 1972.
- Мечников Л. Цивилизация и великие исторические реки. М. 1889.

- Микулина Е.М.* Исторические ландшафты в градостроительном проектировании. М. 1984.
- Мильков Ф.Н.* Человек и ландшафты. М. 1973.
- Мильчик М.И.* По берегам Пинеги и Мезени. Л. 1971.
- Мильчик М.И.* Архитектурный ансамбль Соловецкого монастыря в памятниках древнерусской живописи // Архитектура и художественные памятники Соловецких островов. М. 1980.
- Милуков П.Н.* Очерки по истории русской культуры в 3-х томах. Т.1. М. 1993.
- Мифы народов мира. Т.1. М. 1989.
- Мифы народов мира. Т.2. М. 1990.
- Можейко И.В.* 7 и 37 чудес. М. 1980.
- Моисеев Н.Н.* Человек, среда, общество. М. 1982.
- Молчанов Б.А.* Человек и природа в традиционном правосознании народов северной России. Архангельск. 1998.
- Монгайт А.Л.* Археология Западной Европы. Каменный век. М, 1973.
- Монгайт А.Л.* Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. М. 1974.
- Морозов С.В.* Соловецкий монастырь и морская практика Беломорья (XVIII – нач. XX вв.) // Памятниковедение. Изучение памятников судостроения, мореплавания и гидротехники. М. 1990.
- Морозов С.В.* Тогда на Анзерском острове. Сборник материалов по истории Соловецкого отшельничества. М. 2000.
- Морфология культуры. Структура и динамика. М. 1994.
- Мошинская В.И.* Сузгун II – памятник эпохи бронзы лесной полосы Западной Сибири // МИА 1957. №58.
- Мэтьюз Т.* Преображающий символизм византийской архитектуры и образ Пантократора в куполе // Восточнохристианский храм и Литургия в искусстве. СПб. 1994.
- Назаренко В.А.* Могильник в урочище Плакун // Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования. Л. 1985.
- Насонов А.Н.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М. 1951.
- Неизвестная Россия. К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни. Каталог выставки. Отв. ред. Е.М. Юхименко. М. 1994.
- Нейхард А.А., Шишова И.А.* Семь чудес древней Ойкумены. М. 1990.
- Нечаева Т.А.* Классификация жилищно-бытового микрокомплекса (на примере жилищ финно-угорских народов Европейского Севера и Сибири) // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск. 1988.
- Никитина С.Е.* Роль старообрядцев в старообрядческих селениях Севера // Старообрядческая культура Русского Севера. Тезисы докладов и сообщений Каргопольской научной конференции. М. Каргополь. 1998.
- Никишин Н.А.* Развитие культуры и музеи-заповедники // На пути к XXI веку. Музеи-заповедники. М. 1991.
- Никишин Н.А., Катушков В.Н.* Ландшафты памятники природы, истории и культуры // Памятники в контексте историко-культурной среды. М. 1990.
- Никольский А.* Долгощельская верфь // Вокруг света. 1978. №12.
- Никон* (архимандрит, составитель). Житие преподобного Сергия Радонежского. Святотроицкая Сергиева Лавра. 1904 (репринт 1991).
- Новиков Ю.* К вопросу об эволюции духовных стихов // Из истории русской народной поэзии: русский фольклор. XII. Л. 1971.

- Носов Е.Н. Сопковидная насыпь близ урочища Плакун в Старой Ладоге // Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования. Л. 1985.
- Овсянников О.В. Поморская промысловая «энциклопедия» конца XVIII в. // Культура Русского Севера. Л. 1988.
- Овсянников О.В. Старинные поморские кресты по исследованиям 1982–1984 гг. // КСИА. Вып. 200. М. 1990.
- Овчинникова Е.С. Икона «Зосима и Савватий Соловецкие» с 56 житейными клеймами из собрания Государственного Исторического музея // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов. М. 1980.
- Огородников С. История Архангельского порта. СПб. 1875.
- Огурцов Н.Г. Опыт местной библиографии. Ярославский край 1717–1924. Ярославль. 1924.
- Ожегов С.С. История ландшафтной архитектуры. М. 1993.
- Окороков А.В. Речное и прибрежное судостроение Поморья XVIII–XIX вв. // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М. 1990.
- Окороков А.В. Исследование гавани XVI в. на Большом Заяцком острове Соловецкого архипелага // Изучение памятников судостроения, мореплавания и гидротехники. М. 1991а.
- Окороков А.В. Материалы по истории деревянного судостроения XVIII–XIX вв. (на основе археологических исследований). М. 1991б.
- Окороков А.В. Древнейшие средства передвижения по воде. Калининград. 1994.
- Орлов С.Н. Новая находка деталей корабля XII в. в Новгороде // СА. 1958. №4.
- Орлов В. Серый парус карбаса // Вокруг света. 1978. №5.
- Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М. 1994.
- Орфинский В.П. Типологическая система среды обитания новая ступень изучения народного зодчества // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск. 1988.
- Орфинский В.П., Гришина И.Е. К вопросу об этнодифференцирующих признаках деревянного зодчества прионежских вепсов // Вепсы: история, культура и межэтнические контакты. Петрозаводск. 1999.
- Охридский Николай, епископ. Символы // К свету. Символика русского храмоздательства. К престольному празднику Храма Христа Спасителя. М. б/г. №17.
- Павлова Н.Н. Монастыри и музеи. Исторический экскурс в поисках моделей освоения историко-культурного наследия // На пути к музею XXI века. Музеи-заповедники. М. 1991.
- Памятники архитектуры Русского Севера. Архангельск. 1998.
- Пащенко Е.В. Архангельский патерик. Очерки о церковных подвижниках Архангельской области XIV–XX вв. Архангельск. 2000.
- Пенник Н., Джонс П. История языческой Европы. СПб. 2000.
- Первобытная археология Сибири. Л. 1995.
- Петрова Т. Пещерные монастыри как явление русской духовной культуры // К свету. Символика русского храмоздательства. К престольному празднику Храма Христа Спасителя. М. б/г. № 17.
- Петропавловский. Этнографические сведения о Янгозерском погосте. Архив. РГО. Р.25, оп.1. №34.
- Пианка Э. Эволюционная экология. М. 1981.
- Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева. М. 1974.
- Подосинов А.В. Северо-Восточная Европа в «Космографии» Равеннского Анонима // Восточная Европа в исторической ретроспективе: к 80-летию В.Т. Пашуто. М. 1999.

- Поздеева И.* Русское старообрядчество и Москва в начале XX в. // Мир старообрядчества. Москва старообрядческая. М. 1995.
- Покровский Н.* Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. СПб. 1892.
- Положение о представительстве администрации Архангельской области в Соловецком районе // Экология культуры. Информационный бюллетень. Архангельск. 2000а. №4(17).
- Положение о территориальной межведомственной системе охраны памятников истории, культуры и природы и обеспечения безопасности туристов и паломников на Соловецких островах // Экология культуры. Информационный бюллетень. Архангельск. 2000б. №4(17).
- Попов В.Т.* Город Тотьма, Вологодской губернии. Исторический очерк. Вологда. 1886.
- Попов А.А.* Техника у долган // СЭ. 1937. №1.
- Попов А.А.* Нганасаны. М.-Л. Вып. 1. 1948.
- Пополь-Вух.* Родословная владык Тотоникапана. 1993.
- Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). М. 1974.
- Потемкина Т.М.* О факторах, предшествующих сложению памятников типа Аркаима в Урало-Западносибирском регионе // Россия и Восток: проблемы взаимодействия (материалы конференции). Ч. V. Кн. 1: Культуры древних народов степной Евразии и феномен протогородской цивилизации Южного Урала. Челябинск. 1995.
- Потемкина Т.М.* Святилище-обсерватория – новый тип памятника эпохи энеолита в Зауралье // Проблемы изучения духовной культуры древних обществ. Тезисы докладов. Екатеринбург. 1996.
- Потемкина Т.М., Корочкова О.Н., Стефанов В.И.* Лесное Тоболо-Иртышье в конце эпохи бронзы. М. 1995.
- Пошман А.* Архангельская губерния в хозяйственном, коммерческом, философическом, историческом, топографическом, статистическом, физическом и нравственном обозрении, составленном в 1802 году. Архангельск. 1866.
- Пришивин М.М.* За волшебным коловбом. Петрозаводск. 1987.
- Происхождение креста. Научное общество «Атеист». Б/г. б/м.
- Промышленность и техника. Т.1. История и современная техника строительного искусства. СПб. 1903.
- ПСЗРИ. Т.IV.
- Пушкарев И.* Описание Олонецкой губернии. Б/г. б/м.
- Речное судоходство в России. Под ред. М.Н. Чеботарева. М. 1985.
- Рождественская С.Б.* Русская народная художественная традиция в современном обществе. М. 1981.
- Розанов В.В.* Темный лик. По тихим обителям // Наука и религия. 1990. №7.
- Русанова И.П.* Культовые места и языческие святилища славян VI–XIII вв. // РА. 1992. №4.
- Русанова И.П., Тимошук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М. 1993.
- Рыбаков Б.А.* Искусство древних славян // История культуры Древней Руси. Т.П. М.-Л. 1951.
- Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М. 1987.
- Рябинин Е.А.* Новые открытия в Ладоге (итоги раскопок на Земляном городище в 1973–1975 гг.) // Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования. Л. 1985.
- Савицкий П.Н.* Географические особенности России. Прага. 1927.
- Сарианиди В.И.* Древности страны Маргуш. Ашхабад. 1990.

- Саушкин Б.Г. Культурный ландшафт // Вопросы географии. Вып.1. М. 1946.
- Севан О.Г. Историко-культурные регионы: выявление особенностей и границ на основе изучения народной региональной архитектуры // Архитектура мира. Запад Восток: взаимодействие традиций в архитектуре. Вып. 2. М. 1993.
- Северные письма. Собрание Архангельского музея изобразительных искусств. Каталог. Архангельск. 1999. №56.
- Седов В.В. Первый этап славянского расселения в бассейнах озер Ильменя и Псковского // Новгородские археологические чтения. Новгород. 1994а.
- Седов В.В. Славяне в древности. М. 1994б.
- Селезнева Е.Н. «Имперообразующая» идея в российской истории как политический миф (культурологические заметки о новейших «концептуализациях» российской истории // Социально-гуманитарные знания. 1999. №4.
- Сидорова Н. А. Искусство Эгейского мира. М. 1972.
- Скопин В.В. Соловки. История. Архитектура. Природа. М. 1994.
- Скопин В.В. Часовни на Соловецких островах // Памятники архитектуры Русского Севера. Архангельск. 1998.
- Смирнов Н. Экспедиция для научно-промысловых исследований у берегов Мурмана. О морском зверином промысле на русских судах. СПб. 1903.
- Смирнов Ю.А. Мустьерские погребения Евразии. М. 1991.
- Смирнова Э.С., Ямщиков С.В. Древнерусская живопись. Новые открытия. Живопись Обонежья XIV-XVIII веков. Альбом. Л. 1974.
- Сморгунова Е.М. На пути в Выгорецию // Старообрядческая культура Русского Севера. Тезисы докладов и сообщений Каргопольской научной конференции. М. Каргополь. 1998.
- Соловецкий патерик. М. 1994.
- Соломина В.П. О северной деревянной скульптуре начала XVII века. // Памятники культуры. Новые открытия. 1989.
- Сорокин П.Е. Невская навигация и некоторые вопросы новгородского судостроения в эпоху средневековья // Проблемы хронологии и периодизации в археологии. Л. 1991
- Сорокин П.Е. Водные пути и судостроение на Северо-западе Руси в средневековье. СПб. 1997.
- София – премудрость Божия. Выставка русской иконописи XIII–XIX вв. из собраний музеев России. М. 2000.
- Старков В.Ф. Находки Мангазейской экспедиции // Судостроение. 1969. №5.
- Старков В.Ф. Хронология и периодизация русских памятников на Шпицбергене // Очерки истории освоения Шпицбергена. М. 1990.
- Старков В.Ф. Очерки истории освоения Арктики. Т.1. М. 1998.
- Старков В.Ф., Черношвитов П.Ю. Остатки судна на острове Принца Карла // Очерки истории освоения Шпицбергена. М. 1990.
- Старков В.Ф., Корякин В.С., Завьялов В.И. Русские поселения XVI века на Шпицбергене // Вестник АН СССР. 1983. №12.
- Старков В.Ф., Черношвитов П.Ю., Дубровин Г.Е. Материальная культура русских поморов на Шпицбергене. Т.1. Судостроение. М. 2002.
- Статистическое описание сельского населения и его промышленности. Справочная и памятная книжка Архангельской губернии на 1875 г. Архангельск. 1875
- Стрижев А. Остатки рая на земле. Растения в русской церковной жизни // К свету. Символика русского храмоздательства. К престольному празднику Храма Христа Спасителя. М. б/г. №17.

- Стурлуссон С. Круг земной. М. 1980.
- Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Середина XIX – начало XX вв. Л. 1975.
- Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск. 1993.
- Теребихин Н.М. Лукоморье. (Очерки религиозной геософии и маринистики Северной России). Архангельск. 1999.
- Терехов Н.Н. Погребальные конструкции эпохи Хань // СА. 1969. №3.
- Тиандер К. Поездки скандинавов в Белое море. СПб. 1906.
- Толстой Н.И. Об одной карпатско-южнославянской изопрагме // Симпозиум по проблемам карпатского языкознания 24–26 апреля 1973. М. 1973.
- Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Естественные науки в древности. М. 1981.
- Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественных наук в древности. М. 1982.
- Топоров В.Н. Миф, ритуал, символ, образ. М. 1995.
- Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Три очерка о русской иконе. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. М. 2000.
- Труфанов А.Я. Жертвенное место Хутор-бор I // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск. 1983.
- Туrowsкий Р.Ф. Политический ландшафт как категория политического анализа // Вестник МГУ. Серия 12. Политические науки. 1995. №3.
- Туrowsкий Р.Ф. Культурные ландшафты России. М. 1998.
- Уваров А.С. Христианская символика. Ч.1. М. 1908.
- Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты языка в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М. 1982.
- Успенский Б.А. Богословие иконы Православной церкви. М. 1989.
- Успенский Б.А. Дуалистический характер русской средневековой культуры // Избранные труды в 2 т. М. 1994.
- Уткин Н.Н. Опыт историко-градостроительного изучения Уставной грамоты Святослава Ольговича 1136/37 гг. // Культура и природа древнего города. М. 1998.
- Ушаков И.Ф. Кольская земля. Мурманск. 1972.
- Ушаков Ю.С. Ансамбль в народном зодчестве Русского Севера (пространственная организация, композиционные приемы восприятия). Л. 1982.
- Фаворов Б.П. Конструкция древних долбленых челнов // Судостроение. 1978. №6.
- Фаворов Б.П. Древние набойные челны и лодки // Судостроение. 1979. №8.
- Фаворов Б.П. Развитие конструкции древних лодок // Судостроение. 1981. №10.
- Файнберг Л.А. У истоков социогенеза. М. 1980.
- Фамицын А.С. Божества древних славян. СПб. 1884.
- Федорова И.К. Остров Пасхи. СПб. 1993.
- Федотов Г.П. Святые Древней Руси (Предисл. Д.С.Лихачева и А.В.Меня). М. 1990.
- Фиркс И., фон. Суда викингов. Л. 1982.
- Флиер А.Я. Древнейшие истоки локальности архитектурных форм (на материале строительной деятельности эпохи палеолита на территории СССР) // Архитектурное наследие. Вып.39. М. 1992.
- Флоренский Павел. Иконостас // Богословские труды. Вып. IX. М. 1972.

- Фрейман Н. Придорожная часовня пережиток древнего погребения на «столбах, на путях» // СЭ. 1947. № 2.
- Харузин Н.Н. Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта. М. 1890.
- Хейердал Т. Аку-Аку. Тайны острова Пасхи. М. 1959.
- Хлобыстин Л.П. Проблемы социологии неолита Северной Евразии // Охотники, собиратели, рыболовы. Л. 1972.
- Хлобыстин Л.П. Древние святилища о-ва Вайгач // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М. 1990.
- Хомич Л.В. Некоторые особенности хозяйства и культуры лесных ненцев // Охотники, собиратели, рыболовы. Л. 1972.
- Хорошев А.С. Средства передвижения // Археология. Древняя Русь. Быт и культура. М. 1997.
- Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. М. 1995.
- Цеханская К.В. Икона в жизни русского народа. М. 1998.
- Чауркин С.Е. Исследования в Лобвинской (Шайтанской) жертвенной пещере // Археологические открытия Урала и Поволжья. Сыктывкар. 1989.
- Чалая И.П., Веденин Ю.А. Культурно-ландшафтное районирование Тверской области. М. 1997.
- Чекин Л.С. Древнейшая новгородская космологическая схема // Восточная Европа в исторической ретроспективе. М. 1999.
- Чернецов В.Н. Термины средств передвижения в мансийском языке // Сборник статей памяти В.Г. Богораза. М.-Л. 1937.
- Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала // САИ, В4-12(2). М. 1971.
- Чернов С.З. Комплексное исследование и охрана русского средневекового ландшафта (по материалам древнего Радонежского княжества). М. 1987.
- Черносвитов П.Ю. Методические приемы моделирования, реконструкций в археологии // Методические приемы моделирования в археологии и палеоэкологии. Новосибирск. 1989.
- Черносвитов П.Ю. К вопросу о различных видах колонизации территорий // Очерки истории освоения Шпицбергена. М. 1990а.
- Черносвитов П.Ю. К проблеме поморского судовождения у берегов архипелага Шпицберген // Очерки истории освоения Шпицбергена. М. 1990б.
- Черносвитов П.Ю. Поморское судоходство как самостоятельный объект исследования // Изучение памятников истории и культуры в гидросфере. Вып.1. М. 1990в.
- Черносвитов П.Ю. Освоение Крайнего Севера. Опыт имитативного моделирования по материалам археологии. М. 1994.
- Черносвитов П.Ю. Имитативное моделирование «Картин мира» // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации. М. 1998.
- Черныш В.И. Информационные процессы в обществе. М. 1968.
- Шальниковская В.П. Великий Устюг. Развитие архитектуры до середины XIX в. М. 1987.
- Шевелев В.В. Предания о Конь-камне // Старообрядческая культура Русского Севера. Тезисы докладов и сообщений Каргопольской научной конференции. М. Каргополь. 1998.
- Шевяков А.П. Город Тотьма // Нива. 1870. №46.
- Шейнин Б.Л. Некоторые особенности историко-культурного наследия Карелии // Наследие и современность. Информационный сборник. Вып. 7. М. 1999.
- Шергин Б.В. Запечатленная слава. М. 1967.
- Шергин Б.В. Изящные мастера. М. 1990.
- Шишов Б.П. Рыбный промысел Водлозера // Экономика и статистика Карелии. № 3. Петрозаводск. 1929.

- Шляпкин И.А. Древние русские кресты. СПб. 1906.
- Шубин И.А. Волга и Волжское судоходство. М. 1927.
- Шукуров Ш.М. Храм и храмовое сознание. К проблеме феноменологии образа // Вопросы искусствознания. 1993. №1.
- Шулепова Э.А. Региональные исследования культуры. М. 1998.
- Шумкин В.Я. Каменная и костяная индустрия мезолита раннего металла Кольского полуострова. Автореф. дисс. канд. истор. наук. Л. 1984.
- Щетенко А.Я. Первобытный Индостан. Л. 1979.
- Шукина Е.П. Памятники садово-парковой архитектуры в структуре современного города // Памятники архитектуры и современная городская застройка. М. 1973.
- Эгейское искусство. М. 1972.
- Эдинг Д. Н. Резная скульптура Урала // Труды ГИМ. Вып. X. М. 1940.
- Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб. 1998.
- Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия. М. 1992.
- Элиаде М. Космос и история. М. 1987.
- Элиаде М. Трактат по истории религий. СПб. 2000.
- Энциклопедический словарь. Т.XVI А. Изд. Ф.А.Брокгауз и И.А.Ефрон. СПб. 1895. С.255.
- Энциклопедический словарь т-ва «Бр. А. и И. Гранат и К^о». М. 6/г.
- Эш Г.В. Руководство для любителей парусного спорта. СПб. 1895.
- Юревич В. А. Астрономия доколумбовой Америки. М. 2004
- Яковенко И.Г. От империи к национальному государству (Попытка концептуализации процесса) // Полис. 1996. №6.
- Яковенко И.Г. Прошлое и настоящее России: имперский идеал и национальный интерес // Полис. 1997. №4.
- Яковлев Ф.О. О купеческом судостроении в России, речном и прибрежном. СПб. 1863.
- Яковлев И.И. Корабли и верфи. Л. 1970.
- Ямщиков С.В. Древняя живопись Карелии. Альбом. Петрозаводск. 1986.
- Chochorowski J. Some major Problems of the archaeological Exploration of North-Western Sorkapp Land (Spitsbergen) // Zeszyty naukowe uniwersytetu Jagellonskiego. Prace Geograficzne. 1989. Z.81.
- Chochorowski J, Jasinski M.E. Traces of Pomor Nautical penetration on the Coast of North-Western Sorcappland. West Spitsbergen // Acta Borealia. 1988. 1/2.
- Chochorowski J., Jasinski M.E. Archaeology on Svalbard survey Work 1988 // Tromsø. 1990 №18, Tromsø.
- Christensen A.E. En nord-russisk bot i Tromsø Museum // Ottar. 1977. № 94-95. Tromsø.
- Colchin B.A. Wooden Artefacts from Mediieval Novgorod // BAR Int. Series 495. 1989.
- Crumlin-Pedersen O. Ship types and sizes AD 800-1400 // Aspekts of Maritime Scandinavia AD 200-1200. Roskilde, 1991.
- Crumlin-Pedersen O., Olsen O. Five viking ships from Roskilde Fjord. Vikingskibshallen. 1990.
- Diriks C.F. Om de forskjellige slage baade i Norge // Kristiania. 1863. Vol. XII.
- Ellmers D. Kogge, Kahn und Kunststoffoot. Bremerhafen. 1976.
- Ellmers D. The Cog of Bremen and related boats. The archaeology of Medieval Ships and Harbours in Northern Europe // BAR Int. Series. 66. 1977.
- Ellmers D. Fruhmittelalterliche Handels – schiffahrt in Mittel – und Nordeuropa. Neumunster. 1984.

- Ellmers D.* Bodenfunde und andere Zeugnisse zur fruhen Schiffahrt der Hansestadt Lubeck // Lubecker Schiften zur Archaologie und Kulturgeschichte. Bonn, 1985. 11.
- Ellmers D.* Bodenfunde und andere Zeugnisse zur fruhen Schiffahrt der Hansestadt Lubeck // Lubecker Schiften zur Archaologie und Kulturgeschichte. Bonn. 1992. 8.
- Forssell H.* Sewn Boats in Finland // BAR Int Series 276. Greenwich. 1985.
- Reinders R.* Three mediawal river-vessel, found near Meinerswik (Arnhem) // Flevovericht 1984. Vol. 221.
- Scheffer I.* Lappland. F/M. Leipzig. 1967.
- Westerdahl C.* Sewn boats in Sweden // BAR Int. Series 276. Greenwich. 1985a.
- Westerdahl C.* Sewn boats the North: A preliminary catalogue with introductory comments. Part I // The International Journal of Nautikal Arhaeology and Underwater Exploration. 1985b. Vol.14. №1, 2.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

ПОМОРСКИЕ КРЕСТЫ

А.В. Окороков

Новая Земля

1. Крест установлен на острове Кремера в северной части Губы Грибовой. Находится приблизительно в центре горизонтальной площадки на вершине острова длиной около 15 м (В-З) и шириной до 11 м (Ю-С). Высота точки у подножья креста – 23 м.

Восьмиконечный деревянный крест сооружен из тесаного бруса подчетыреугольной в сечении формы. Высота креста – 4,8 м; высота обкладки основания (плиты) – 0,8 м; диаметр основания – 2,2–2,45 м. Использованный для сооружения креста брус имеет в сечении около 0,27 м. На опорном столбе были закреплены 3 перекладины из бруса, вставленные в пазы. Верхняя перекладина имеет длину 0,78 м и закреплена горизонтально. Средняя, длиной 1,69 м, также закреплена горизонтально. Нижняя перекладина длиной 1,03 м была закреплена наклонно; перекладина выпала из паза и лежит на грунте у основания креста.

У самой вершины креста с лицевой стороны над верхней перекладиной, на концах средней перекладины и в центре нижней перекладины вырублены круги. Это явно следы традиционных для обетных крестов надписей и изображение главы Адама.

С северной стороны основания креста вырезана надпись:

КИРЕЕВ В. 1966

С лицевой стороны:

ЦЫБИН

70 г

ГАЛЯ

КИРЕЕВ

Упоминание о кресте, стоящем в этом месте, встречается в отчете экспедиции Института по изучению Севера за 10 сентября 1923 г. В отчете сказано: «В губе два острова, из которых небольшой и малодоступный островок Крамера с почти отвесными берегами... На острове сооружен из толстых бревен громадный крест вышиною не менее 4 метров. На верхней перекладине креста сохранилась отчетливо вырезанная надпись “кресту твоему поклоняемся владыко”... на нижней же едва можно различить “...835...23 дня”. На крупномасштабном плане губы Грибовой, составленном в 1889 г., крест не указан» (Новая Земля. М. 1994. Т.3. С.82-83)

2. Остатки поморского креста находятся в 55 м к запад-юго-западу от промысловой избы на берегу бухты восточнее мыса Гранитного в проливе Кротова. Крест был установлен на первой морской террасе, на высоте 9,2 м над уровнем моря.

Крест сохранился в виде нижней части основания, обложенного валунами, и лежащей рядом на грунте перекладины с надписью. Остатки сломанного опорного столба сохранились

в вертикальном положении на высоту 70 см. Столб имеет подквадратное сечение размерами 27×23 см. Грани его ориентированы по сторонам света. В нижней части столба сохранились вставленные в его пазы опорные перекладины. Перекладины находятся на разной высоте и перпендикулярны друг другу. Размеры нижней перекладины в основании опорного столба: длина – 180 см; ширина – 11,5 см; толщина – 9,5 см.

Рядом с опорным столбом лежит перекладина креста с двумя круглыми отверстиями по центру для крепления и надписями по краям: ЦРЬ - слева, СКИ - справа (Царь Иудейский). С обратной стороны – поперечный пропил для крепления перекладины к столбу. Длина перекладины – 98 см, ширина – 17 см, толщина 5 см. Высота букв – 7 см, ширина – 3-4 см. Ширина пропила – 18,5 см, глубина – 0,9 см (Новая Земля. М. 1994. Т.3. С.87-88).

3. Остатки обетного креста, располагавшегося близ зимовья экспедиции П.К. Пахтусова (1834–1835 гг.) в устье реки Чиракина. Толщина бревна основания креста около 32 см (там же, с.94).

4. Останки креста, установленного на крутом обрыве губы Грибовой на полуострове Панькова Земля. Представляют собой сильно расщепленный остаток бревна высотой 100 см. Диаметр сохранившейся нижней части – 50 см. Бревно находится в небольшом углублении, на дне которого лежат камни, служившие ранее обкладкой креста (Новая Земля. М. 1998. Кн.2. Ч.1. С.136).

5. Останки креста, установленного на берегу губы Грибовой на полуострове Панькова Земля. Сохранился обломок деревянного бревна круглого сечения диаметром 20 см. Верх бревна сильно расщеплен, его основание врыто в землю. Каменная обкладка имеет овальную форму (360×300 см) с ориентацией на юг. Высота бревна – 60 см, обкладки, в наиболее высоком месте – 60 см (Новая Земля. М. 1998. Кн. 2. Ч.1. С.139).

6. Останки креста, установленного на мысу северо-восточной части губы Грибовой. Сохранился остаток бруса прямоугольного сечения с обкладкой из валунов разного размера. Высота сохранившейся части бруса – 60 см. Сечение верхней части 15×15 см. Высота обкладки – 95 см, диаметр у основания – 160 см (там же, с.146-147).

7. Группа из 3-х поморских крестов, располагающаяся на мысу на северо-восточной оконечности острова Большой Логинов.

Крест 1. Сохранилось лишь основание круглого в сечении столба (диаметр 0,22 м) высотой 0,28 м.

Крест 2. Сохранился столб, лицевой стороной обращенный на запад и обломленный в верхней части, и нижняя перекладина, лежащая рядом с крестом. Высота сохранившейся части столба – 4,6 м, сечение – в верхней части – 0,16×0,16 м, в средней – 0,21×0,21, в нижней, круглой формы, диаметром 0,24 м. Крест имел 3 перекладины, на что указывают сохранившиеся на стволе пазы. Ширина паза для верхней перекладины – 0,16 м, для средней – 0,24 м, нижней, наклонной – 0,3 м. Расстояние между пазами верхней и средней перекладины – 0,14 м, средней и нижней – 1,33–1,38 м. Длина нижней перекладины со спиленными под углом 45° концами имеет длину 1,31 м., ширину – 0,21 м, толщину – 0,1 м. В середине перекладины пропилен паз шириной 0,35 м. и глубиной 0,6 м. В ее центральной части просверлены три отверстия для крепления ее к столбу.

Крест 3. Столб креста круглый, диаметром 0,2 м, высотой 2,23 м (верхняя часть обломана). Основание столба обложено камнем. В нижней части, в 0,4 м от верха, на западной стороне читается буква «А», высота которой составляет 0,19 м (там же, с.85-86).

Остров Вайгач

1. Крест установлен на мысу, на наиболее возвышенной северо-восточной части (высота над уровнем моря около 8 м) острова Карпово (восточного) рядом с остатками становья. Крест установлен таким образом, что при подходе к острову со стороны моря с любого направления (кроме юго-восточной четверти) он хорошо заметен, поскольку не проецируется на близлежащие участки суши (рис. 1.1, 1.2).

Высота креста 4,43 м. Основание заглублено в землю и обложено крупными камнями, обломками известняка. Высота каменной кладки – 50 см, диаметр – 1,5 м. Основание креста, выполненное топором (дерево хвойной породы), имеет сечение 26×17 см. В брус основания были врезаны три перекладины, их соединение осуществлено с основанием во встречный паз в пол бруса. Паза выполнялись с запилами.

Верхняя перекладина имеет длину 70 см и сечение 24×17 см, врезана в основание на расстоянии 20 см (от ее верхней плоскости). На лицевой поверхности перекладины, обращенной на запад, вырезаны два круглых картуша. В одном из них в центре вырезаны буквы «ЦГЪ» в другом – «СЛВЪ» (Царь Славы).

Средняя перекладина отсутствует, верхний край ее врезки расположен на расстоянии 64 см от верхнего торца основания, ширина врезки – 23,5 см, глубина – 8 см.

Нижняя перекладина врезана в основание под углом 45°, ширина врезки 22,5 см. Перекладина имеет прямоугольное сечение 22,5×18 см, длина – 89,5 см. На лицевой стороне перекладины в правой части вырезаны два круглых картуша с буквами «Г», в левой части – два круглых картуша, в одном буква «Г» с верхним титлом, в другом – «А» (Голгофа, Голова Адама). Картуши расположены уступом. В центральной части перекладины вырезано стилизованное изображение черепа (Материалы АКИЭ, 1986 г.; Остров Вайгач. М. 2000. Кн.1. С.175).

2. Крест был установлен на почти вертикальном обрыве (10–12 м) на оконечности юго-западного мыса бухты Лямчина (остров Большой Цинковый), в 35–38 м от клиффа (в 1986 г. крест был зафиксирован в лежащем положении) (рис. 1.3, 1.4).

Основание креста имеет сечение 11×10 см, в верхней части – до 10×9 см. Нижняя часть основания на высоту до 50 см имеет круглое сечение диаметром 15 см. Крест изготовлен из цельного бревна дерева хвойной породы (сосна). Вырубался топором, боковые плоскости тщательно обработаны. На расстоянии 22 см от торцевой (топовой) части креста в основание врезана поперечная перекладина длиной 0,5 м, сечением 10×7 см. От нижней ее грани на расстоянии 24 см врезана вторая поперечная перекладина длиной 1 м, сечением 10×7 см. Центр нижней, диагонально врезанной перекладины находится на расстоянии 2,36 м от нижнего торца основания. Все три перекладины врезаны во встречный паз, в полбруса, заподлицо. Каждая перекладина дополнительно закреплена по центру железным кованым гвоздем.

На лицевой стороне креста, на верхней перекладине с правой стороны вырезаны буквы – «Х.П.» (?), с левой – «В.Е.» (?) На средней перекладине с правой стороны – «К.С.» (?), с левой – «Ц.И.» (?). Под наклонной перекладиной вырезана дата «1905», которая, очевидно, указывает на год его изготовления. Особенностью установки этого креста является то, что он не был

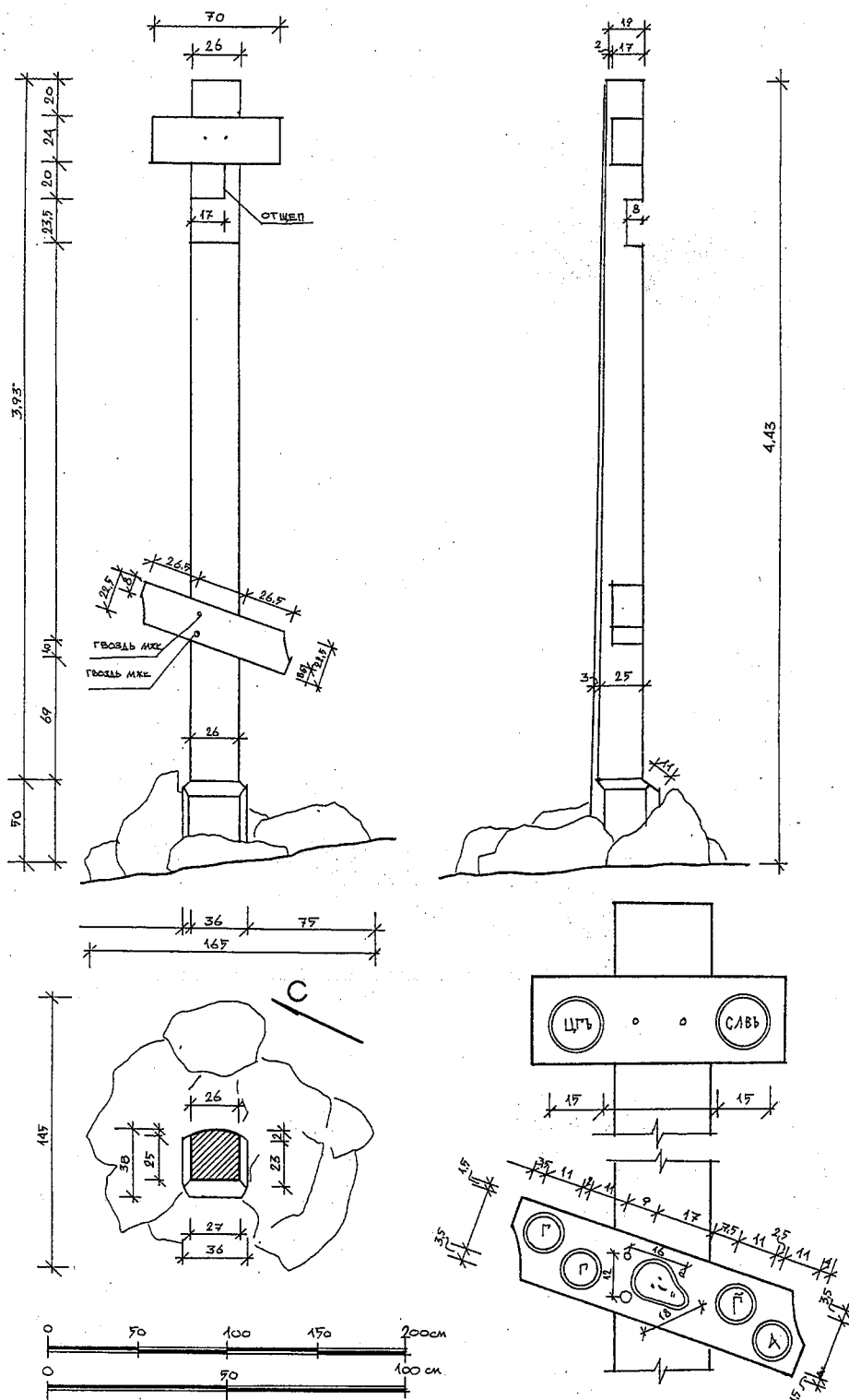


Рис. 1.1. О. Вайгач, Карповы острова



Рис. 1.2. О. Вайгач, Карповы острова. Тот же крест

заглублен в грунт нижней частью основания. В вертикальном положении крест удерживался за счет кладки камней, которая, очевидно, имела до разрушения высоту около 50–60 см (Материалы АКИЭ 1986 г.; Остров Вайгач. М. 2000. Кн.1. С.174).

3. Крест был установлен на западном откосе скалы, венчающей одно из наиболее приметных мест на северо-западном побережье Вайгача – мыс Иньков Нос (рис. 1.5).

Крест выполнен из цельного ствола дерева с корневым утолщением, узловатым в нижней части. Основание креста было установлено в расщелину скалы глубиной около 0,5 м и обложено каменной кладкой. Ствол креста имеет круглое сечение (обтесана лишь лицевая сторона) – 25 см в нижней части и около 50 см в корневище. Верхняя часть креста обломана. Ни одной из трех перекладин креста не сохранилось. Судя по врезкам (на лицевой стороне, глубиной

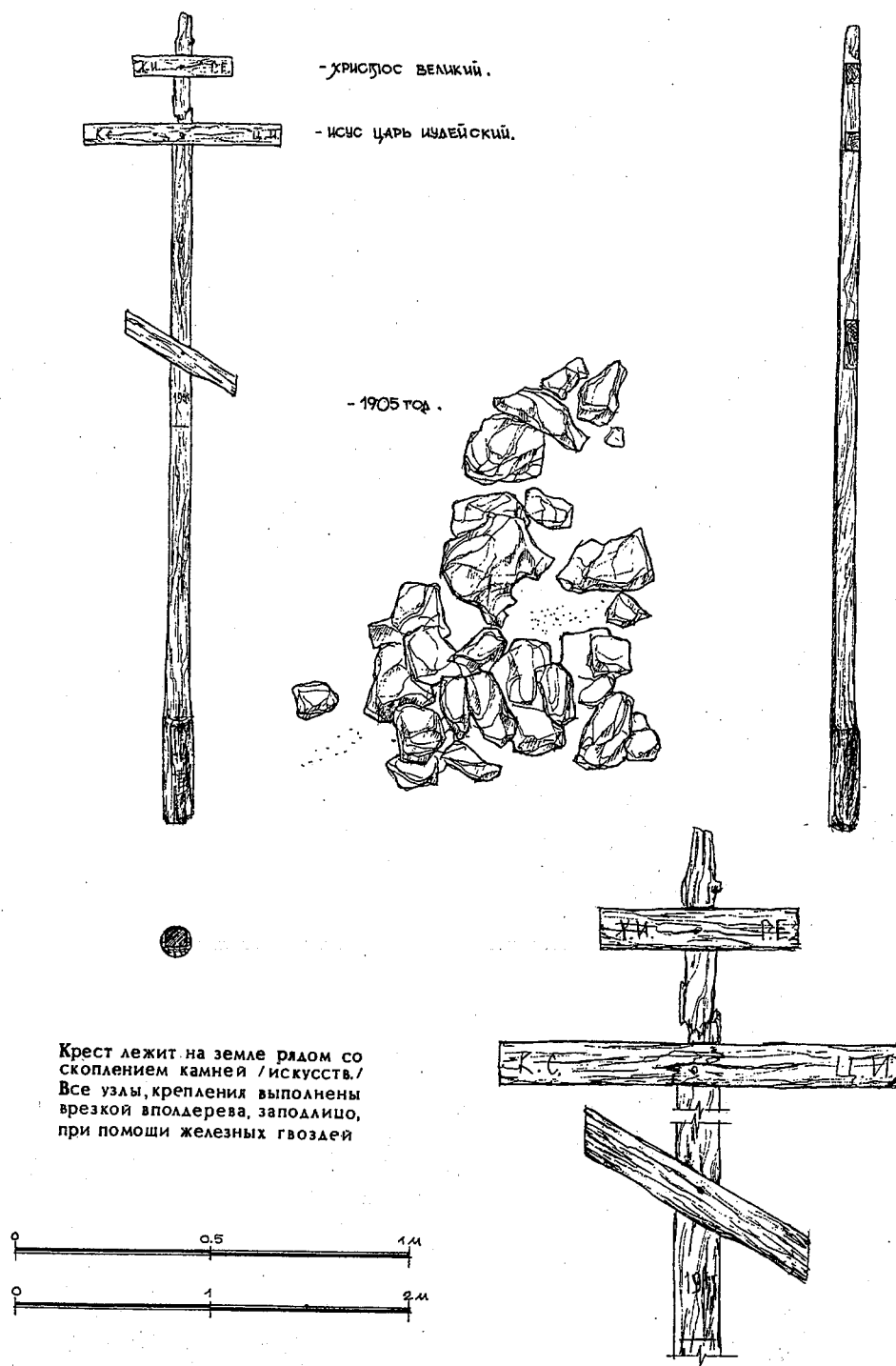


Рис. 1.3. О. Вайгач. Лямчина губа, о. Большой Цинковый

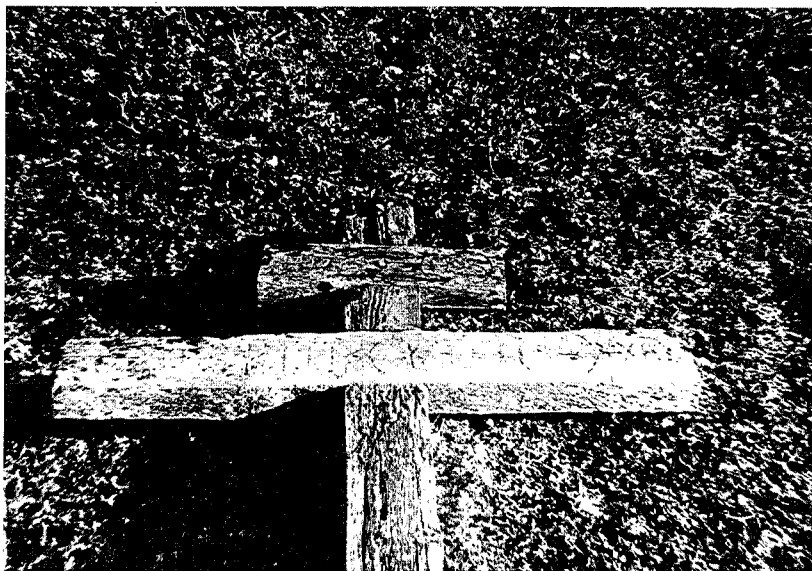


Рис. 1.4. О. Вайгач. Лямчина губа, о. Большой Цинковый. Тот же крест

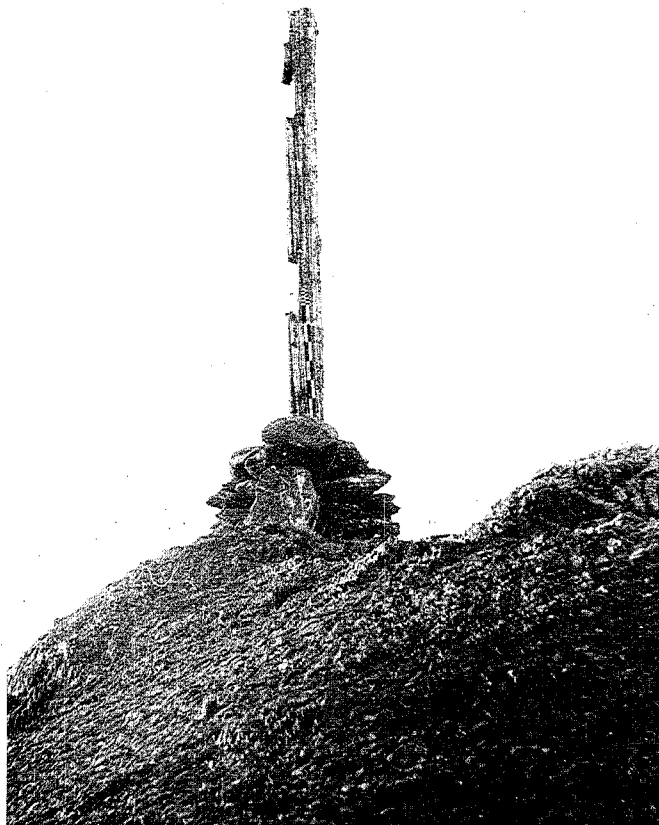


Рис. 1.5. О. Вайгач. Мыс Иньков Нос

5 см), перекладины были выполнены из бруса шириной 24,5 см и толщиной 10 см. Крепление к стволу осуществлялось путем соединения во встречный паз в полтолщины бруса. Каждая из трех перекладин восьмиконечного креста дополнительно крепилась парой сквозных деревянных нагелей диаметром около 15 мм.

Данный крест имеет некоторые характерные особенности, отличающие его от подобных: малая обработанность естественного диаметра ствола дерева с сохранением неровностей поверхности сбоку и сзади, сохранение корневого утолщения (возможно, для надежности его крепления), а также мощные относительно высоты креста перекладины (Остров Вайгач. М. 2000. Кн.1. С.163).

4. Остатки креста, располагавшегося в средней части возвышенности острова Большой Воронов. Сохранилось основание креста (спиленное сверху) высотой 160 см, обложенное плитами дикого камня. На боковых поверхностях столба читаются некоторые даты: 1838 июня; 1877; 1934; 16.09.73 (Остров Вайгач. М. 2000. Кн.1. С.144) (рис. 1.6).

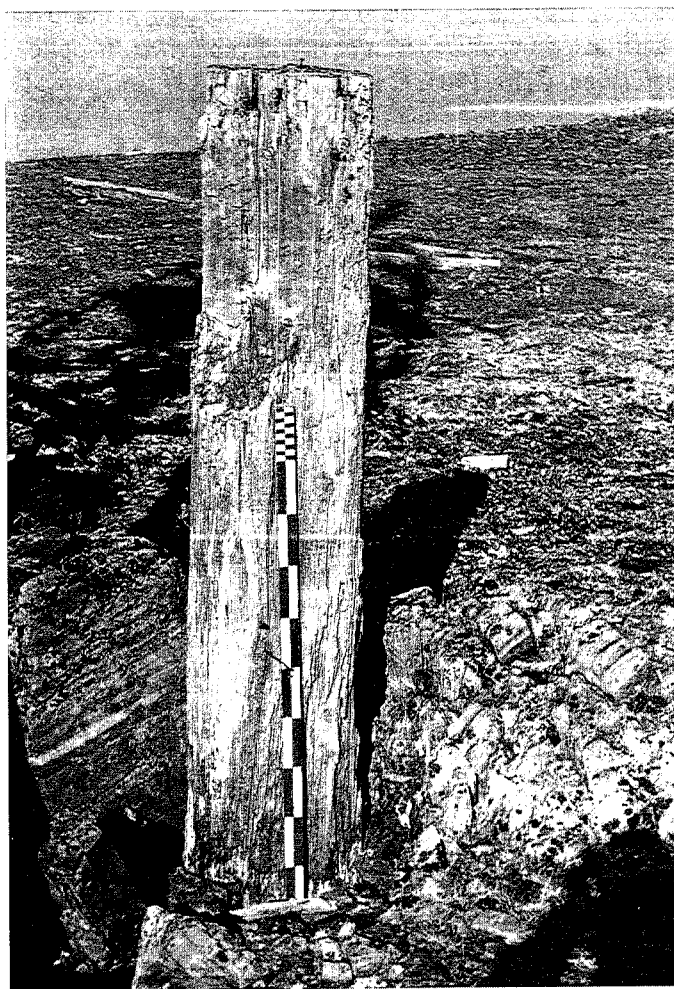


Рис. 1.6. О. Вайгач. Остров Большой Воронов

Описание креста приводится в книге художника А.А. Борисова, изданной в 1907 г. Борисов, побывавший в этом месте 30–31 мая 1898 г., пишет: «На самом высоком месте стоял крест, сделанный из толстого бревна. Откуда это бревно? Найдено ли в плавнике, или привезено нарочно с материка, решить невозможно, но только одно можно сказать с достоверностью, что крест этот поставлен очень давно. Боже, каким он казался старым! Казалось, что он был старше этих громад, падающих отвесной стеной в море, этих геологических развалин. Как он порос мхом, как он был выеден ветром и как источен неумолимыми снежными бурями суровой полярной зимы! На западной стороне креста священные надписи, а с северной – гласившая, когда крест был поставлен и кем, но к несчастью эту надпись и по догадкам положительно разобрать нельзя было, настолько она обветшала. Но все-таки внизу можно было разобрать вот что: “вновь в 1823 году, июля К(20) и в 1838 году июля 23, и буквы Г, Б, С, Х.”. А наверху сохранились две буквы – К и Е. В надписях было еще труднее разобраться, вследствие того, что всякий грамотный посетитель хотел оставить по себе память и вырезывал, как и я, свои начальные буквы...

Здесь на Вайгаче и вообще на севере часто ставят вместо морских знаков кресты, обозначая этим места, удобные для стоянки судов. И сюда, если застигнет буря, идут, не боясь ни мелей, ни камней: значит, вход безопасный и есть где укрыться» (Борисов А.А. У Самоедов. От Пинеги до Карского моря. СПб. 1907. С.87-88).

5. Восьмиконечный крест, находящийся в бухте Крестовой, на склоне ранее безымянного залива и названного сотрудниками экспедиции МАКЭ заливом Натальи (рис. 1.7).

Длина сохранившейся части креста 364 см. Нижняя часть основания до высоты 58 см имеет круглое сечение диаметром 29 см, затем основание переходит в брус сечением 15×6 см. Крест изготовлен из цельного бревна, поверхности бруса тщательно обработаны топором.

На расстоянии 16 см от вершины креста в брус врезана малая поперечная перекладина длиной 49 см, прямоугольного сечения 11×16 см. Врезка встречная «в полбруса». На лицевой стороне перекладины, симметрично от центра, вырезаны два круглых клейма диаметром 14 см, с надписями: «ЦРЪ» «СЛВЫ» («Царь славы»). В 15 см от нижней грани перекладины начинается врезка большой поперечной перекладины. Врезка встречная «в полбруса». Длина перекладины 114 см, сечение 11×17 см. На лицевой стороне четыре вырезанных клейма: «ІС», «СНЪ», «БЖЪ», «ХРСЪ» («Иисус сын Божий Христос»), между клеймами вырезаны буквы «КТПВСВТПС», которые являются анаграммой тропаря: «Кресту твоему поклоняемся владыко, святое воскресение твое поем и славим». Ниже поперечной перекладины на плоскости бруса вырезано слово «НИКА», еще ниже – ромб и четырехугольный крест. Под вырезом подножия креста на плоскости нанесена дата: «23 сентября 1811 года» (Остров Вайгач. М. 2000. Кн.1. С.159).

6. Восьмиконечный крест, находящийся в бухте Крестовой, на склоне залива Натальи. Общая длина креста – 326 см. Нижняя часть основания круглая (диаметр 18,5 см) до высоты 65,5 см, затем переходит в брус сечением 12,5×11,5 см. Поверхность бруса тщательно обработана топором (рис. 1.8).

На расстоянии 13 см от торцевой (верхней) части креста расположена врезная малая поперечная перекладина длиной 38,4 см, сечением 8×12,3 см. На ее лицевой стороне вырезаны сокращенные слова «ІСЪ», «СЛВЫ». Выше перекладины на поверхности бруса вырезано сокращение «ЦРЪ», ниже – «ХСЪ».

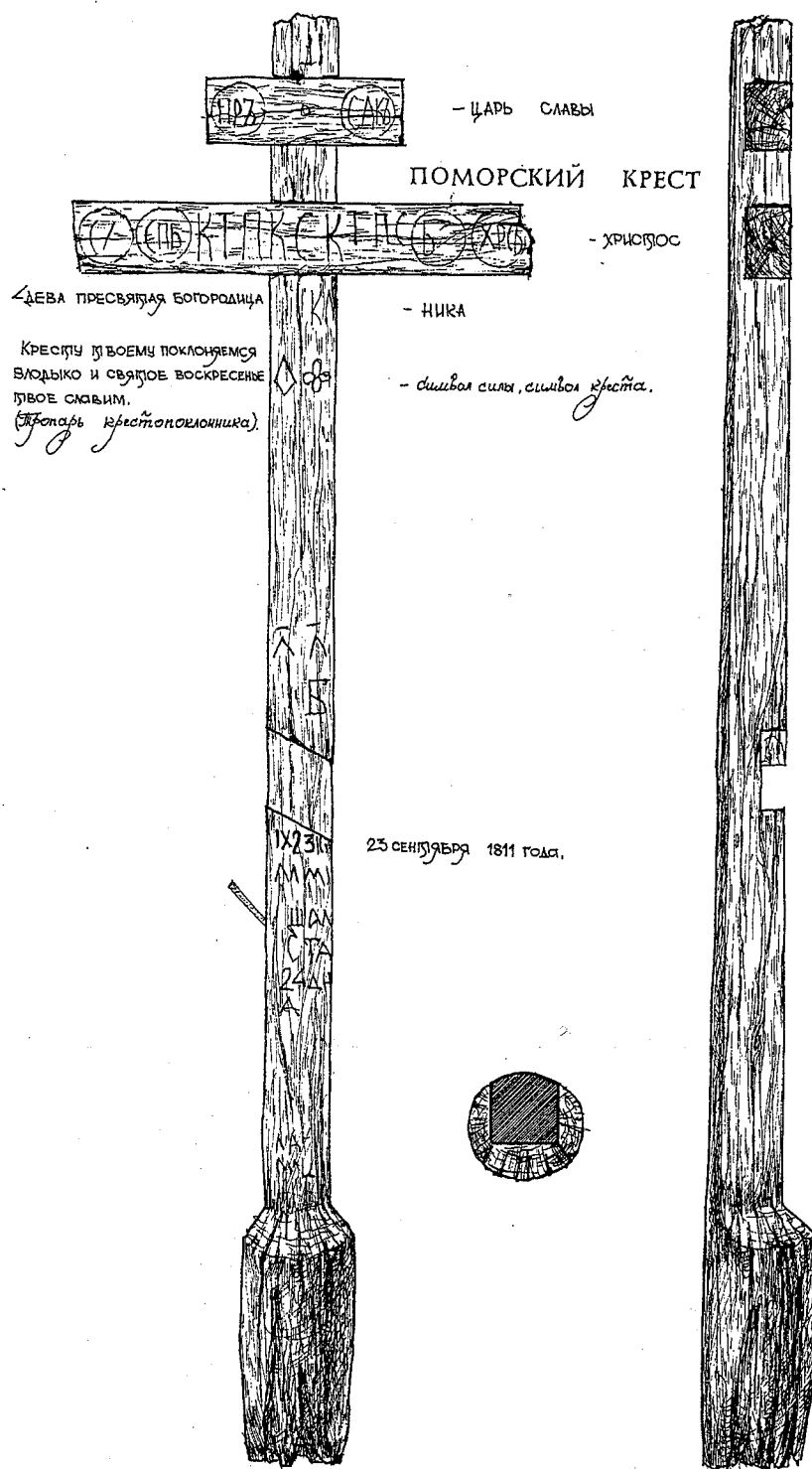


Рис. 1.7. О. Вайгач. Бухта Крестовая, залив Натальи. Крест № 5

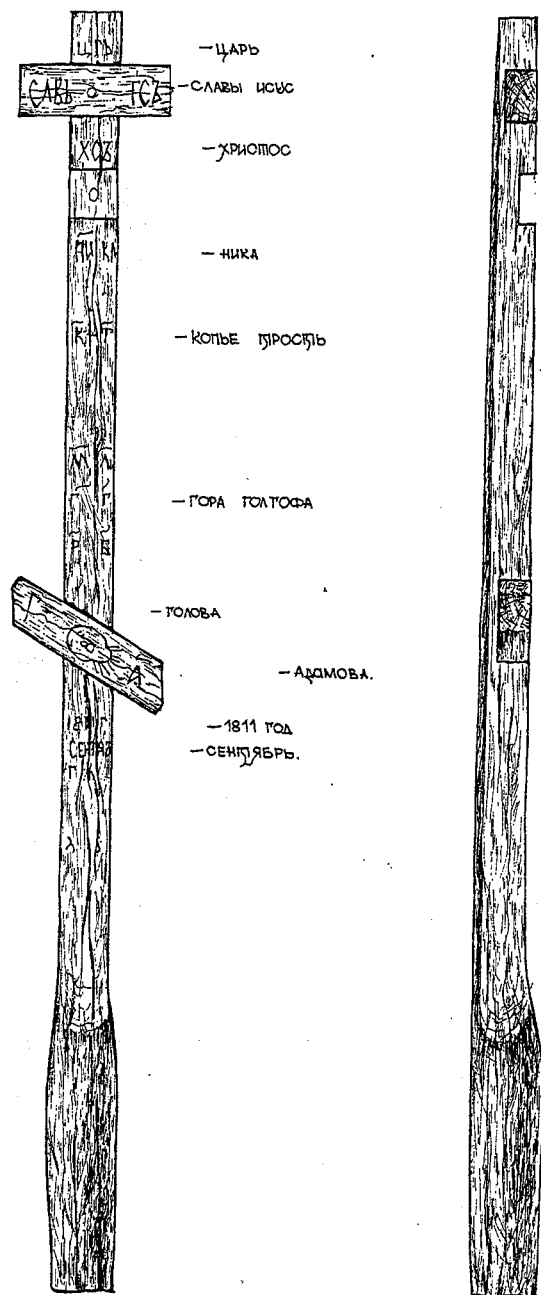


Рис. 1.8. О. Вайгач. Бухта Крестовая, залив Натальи. Крест № 6

Большая поперечная перекладина утеряна, ее врезной паз имеет ширину 13 см, глубину 4 см. Ниже паза на поверхности бруса вырезано слово «НИКА», под ним буквы «К» и «Т» (копие, трость), над буквами вырезаны титла.

Нижняя наклонная перекладина (подножие креста) имеет длину 49,5 см, наклон вреза – 30°, сечение 12×6 см, на лицевой поверхности перекладины в центре вырезано стилизованное изображение черепа и буквы «Г» и «А» (Глава Адама). Под перекладиной вырезана дата установки креста «1811 сентя...» и буквы «Г» и «Г» (Гора Голгофа). По сведениям, полученным от местных жителей (поселок Варнек), данный крест и крест № 5 были установлены поморами после удачного возвращения с промыслов на Новой Земле (Остров Вайгач. М. 2000. Кн.1. С.159).

7. Группа из 3-х крестов, располагавшихся в бухте Крестовой, на восточном участке побережья залива Натали, на низменном участке, совершенно не приметном со стороны моря. Два креста длиной около 180 см, один – 100 см. Все кресты ранее были вкопаны в землю и обложены камнем. Основания крестов находятся на расстоянии 1,5 м друг от друга на одной прямой, имеющей направление север–юг. По всей видимости, данные кресты относятся к типу поминальных намогильных крестов (там же, с.160).

8. Останки креста, находившегося на мысу Лапин Нос. Крест длиной 412 см, выполнен из бревна диаметром 25 см. На расстоянии 100 см бревно переходит в брус сечением 14×10 см, с одной стороны округленный. Конец основания креста спилен в более позднее время. Поперечные и наклонная перекладины отсутствуют. На расстоянии 27 см от вершины креста расположен паз малой поперечной перекладины шириной 12 см, глубиной 2 см, с двумя отверстиями диаметром 1 см. На расстоянии 69 см от вершины креста имеется второй паз для большой поперечной перекладины шириной 12 см, глубиной 2 см, также с двумя отверстиями диаметром 1 см. Паз наклонной перекладины расположен на расстоянии 235 см от вершины креста; его ширина 15 см и глубина 2 см. В пазу сохранилось два нагеля. Под наклонным пазом сохранилось изображение черепа (Остров Вайгач. М. 2000. Кн.1. С.170).

9. Останки креста, находившегося на мысу губы Хальмерпах. Сохранилась часть ствола диаметром 27 см и выступающая на поверхность на высоту 20 см. Основание ствола укреплено несколькими камнями размером до 30 см. (там же, с.170).

10. Восьмиконечный крест, установленный на возвышенной гряде у южного берега мыса Створного. Имеет длину около 4 м. Вытесан из бревна диаметром 22 см. Столб креста выполнен из бруса сечением 14×17 см. На подножии креста (нижней наклонной перекладине) вырезан череп и буквы «Г» и «А» (Глава Адама). Большая перекладина расположена на высоте 307 см от основания. Под перекладиной вырезан тропарь кресту. Малая перекладина расположена на высоте 349 см от основания. На ней вырезана надпись: «ИНЦ», под перекладиной четырехконечный крест, над перекладиной – треугольник. Крест покрыт деревянной кровлей – голобцом с резными причелинами (Остров Вайгач. М. 2000. Кн. 1. С.186).

11. Группа крестов на западном мысе (на самой высокой точке) бухты Покойников на западном побережье острова Вайгач, в основании полуострова Дыроватый (Остров Вайгач. М. 2000. Кн.1. С.165-168).

Крест 1. Является самым южным крестом группы. Крест восьмиконечный, выполнен из бревна. Диаметр основания 50 см. На высоте 260 см от основания крест обломан, его верхняя часть длиной 327 см находится рядом (предположительная общая высота креста – 5,80 м). Крест был закреплен в срубе, заваленном камнями. Сохранились остатки первого венца сруба (северная, южная и восточные стороны). Расстояние между северной и южной сторонами сруба 140 см. Бревна сруба сгнили, древесина расслоилась. Диаметр северного бревна – 16 см, восточного – 17 см. Высота основания креста 70 см, далее бревно плавно переходит в брус сечением 18×26 см. На обломанной части креста сохранились часть верхнего паза малой перекладины шириной 15 см и второй паз большой перекладины на расстоянии 78 см от первого, шириной 18 см, с отверстием (диаметром 3 см) посередине паза. На расстоянии 217 см от вершины расположен наклонный паз с частично сохранившимся отверстием диаметром 3 см.

Крест 2. Восьмиконечный крест, выполненный из бревна. Диаметр основания от 22 до 24 см, общая высота – 3,93 м. Крест был поставлен на грунт и завален камнями.

На высоте 137 см бревно плавно переходит в брус сечением 12(11)×15 см. На расстоянии 19 см от вершины креста расположен паз для малой перекладины шириной 15 см. Ее длина 46 см, толщина 9 см, ширина 14 см. Перекладина вставлялась в крест без шпонок, враспор. На правой стороне перекладины просматривается надпись – «СЛВЫ». На расстоянии 50 см от вершины креста – второй паз от большой перекладины шириной 17 см, глубиной 7 см. На расстоянии 183 см от вершины расположен наклонный паз шириной 14 см и глубиной 5 см. На верхней перекладине и на поверхности опоры креста просматриваются плохо читаемые надписи.

Крест 3. Восьмиконечный крест, изготовленный из доски сечением 5×16–17 см. Общая высота – 349 см. На расстоянии 12 см от вершины находится паз малой перекладины шириной 16 см, глубиной 2 см. На расстоянии 6 см от верха паза по центру расположено отверстие диаметром 2 см. На расстоянии 32 см от вершины – второй паз шириной 15 см с отверстием по центру. Рядом с крестом располагались фрагменты от большой перекладины, состоящей из двух частей длиной 55 и 32 см. На правой стороне сохранились следы надписи. На расстоянии 140 см расположен наклонный паз с отверстием посередине. Ширина паза 20 см, глубина 2 см. Рядом с крестом найдена наклонная перекладина с отверстием посередине. Ее размеры 45×20×2 см. На ней просматриваются надписи или рисунок.

Между крестами 2 и 3 расположено скопление камней длиной 230, шириной 110 и высотой 30 см, ориентированное восток–запад. По всей видимости, это остатки намогильного холма.

Крест 4. Восьмиконечный крест высотой 309 см. Выполнен из бревна диаметром 31 см, которое на расстоянии 75 см от основания плавно переходит в брус сечением 7×11 см.

На расстоянии 10 см от вершины креста расположен паз большой поперечной перекладины шириной 11 см, глубиной 3 см. Рядом с крестом на поверхности грунта лежит сама перекладина длиной 42 см, сечением 7×10 см, с сохранившейся надписью на правой стороне. На расстоянии 37 см от вершины креста находится второй паз большой поперечной перекладины шириной 16 см, глубиной 13 см. Посередине паза расположено отверстие диаметром 1,5 см с остатками деревянной шпонки. На расстоянии 168 см от основания креста расположен наклонный паз шириной 13 см с отверстием посередине. Между основанием и наклонным пазом на расстоянии 185 см от вершины креста были сделаны надписи.

Крест 5. Восьмиконечный крест, выполненный из горбыля. На время фиксации состоял из двух частей: основания высотой 120 см, вкопанного в грунт и обложенного валунами, и обломанного фрагмента длиной 172 см. Облом обеих частей креста неровный, поэтому установить высоту креста сложно. На расстоянии 14 см от вершины креста – паз малой поперечной перекладины шириной 13 см, глубиной 2,5 см, с отверстием в центре, где сохранились остатки шпонки. Длина перекладины 40 см, сечение 8×13 см. На расстоянии 38 см от вершины расположен второй паз большой поперечной перекладины шириной 14 см, глубиной 2,5 см, с отверстием и остатками шпонки в центральной части. К западу от основания креста расположено скопление камней, служащее, очевидно, в качестве надгильного холма.

Крест 6. Восьмиконечный крест высотой 169 см. Диаметр основания от 7 до 10 см. На расстоянии 20 см от вершины креста расположен паз малой поперечной перекладины шириной 5 см, на расстоянии около 33 см – паз большой перекладины шириной до 7 см. На расстоянии 81 см от вершины расположен наклонный паз шириной до 5 см.

Крест 7. Восьмиконечный крест, установленный в 500 м от группы крестов 1–6. Видимая высота креста – 145 см, сечение 10×12,5 см. На расстоянии 15 см от вершины креста – паз для малой поперечной перекладины с отверстием посередине и остатками шпонки. Ширина паза 15 см, глубина – 3 см, диаметр отверстия 2 см. В 45 см от вершины – второй паз для большой поперечной перекладины шириной 15 см, глубиной 3 см. Основание креста было обложено валунами. Рядом с каменной обкладкой находились остатки трех перекладин. Размеры малой – 48×8×5 см. Большой – 104×14×4,5 см. В центральной части перекладины сделано отверстие диаметром 2 см. Наклонная перекладина длиной 42 см имеет сечение 5×15 см.

Крест 8. Крест установлен в 370 м от креста 7 и ориентирован на запад. Выполнен из бревна, диаметр которого установить не удалось. Бревно постепенно переходит в брус сечением 6×18 см. Общая высота креста от поверхности грунта 394 см. Видимой части – 339 см. Основание креста до высоты 55 см обложено камнями.

На расстоянии 15 см от вершины креста находится паз для малой поперечной перекладины шириной 19 см и глубиной 3 см. В центре паза круглое отверстие диаметром 3 см, в которое вставлен нагель длиной 6 см. На расстоянии 53 см от вершины креста расположен второй поперечный паз большой перекладины шириной 17 см с отверстием в центре. На расстоянии 235 см от вершины расположен паз большой наклонной перекладины шириной 19 см, глубиной до 1,5 см, с отверстием посередине.

По продольной оси креста (на расстоянии 108, 157, 210, 285, 333 см от вершины) находятся отверстия диаметром до 2 см; во втором сверху сохранился деревянный нагель диаметром 1,5 см, высотой 4 см. С помощью этих отверстий, нагелей и кованых гвоздей крест был укреплен горбылем сечением 8×12 см, в котором сохранились шесть аналогичных отверстий. У основания креста расположены два скопления камней, служащие, очевидно, в качестве надгильных холмов.

Крест 9. Останки креста, находившегося в самой высокой части восточного входного мыса бухты. Сохранилось только основание креста высотой до 20 см и обложенное диким камнем.

Крест 10. Расположен в 9 м от основания креста 9. В период фиксации лежал на поверхности грунта. Крест выполнен из бревна (основание), резко переходящего в брус сечением

14×14 см. Общая длина креста 302 см. На лицевой стороне креста, между второй поперечной и наклонной перекладинами просматривается надпись старославянским шрифтом: «Кресту твоему поклоняемся». На наклонной перекладине посередине вырезан череп. С правой стороны просматриваются буквы «ГГ». На расстоянии 21 см от вершины креста располагается малая поперечная перекладина шириной 12 см. Длину ее установить невозможно, так как дерево сгнило и рассыпалось. Большая поперечная перекладина располагалась на расстоянии 45 см от вершины креста и имела длину 110 см и ширину – 12 см, толщину 11 см. Наклонная перекладина располагалась на расстоянии 180 см от вершины креста, имела длину 80 см и сечение 11×13 см.

Остров Анзер (Соловецкий архипелаг)

Группа крестов (выявлено 6) располагалась в восточной части острова Анзер с типичным тундровым ландшафтом, на пологом террасированном берегу мыса Колгуев.

Крест 1. Выполнен из бруса сечением 20×10 см. Общая высота (от уровня земли) около 4,80 м. В подошвенной части крест присыпан валунами. Общая высота насыпи около 1,25 м. Крест восьмиконечный. На стволе креста имеются надписи: вверху – «ІНЦІ» (Иисус назарянин царь иудейский), под верхней перекладиной «....», под средней – «Г.Г.», у основания – голова Адама (череп) и надпись: «1901 го ЛГУІТІ» (рис. 1.9).

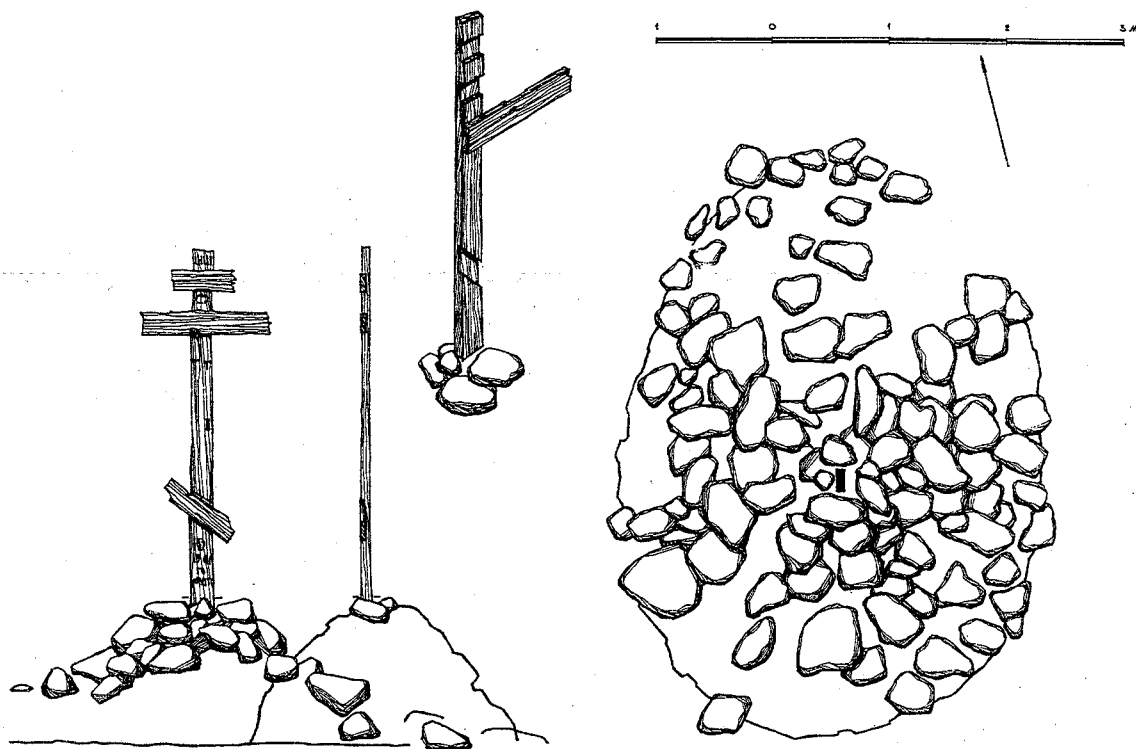


Рис. 1.9. Соловецкий архипелаг. Остров Анзер. Крест № 1

Крест 2. Выполнен из бруса сечением 17×07 см. Крест восьмиконечный с «голубцом». Общая высота (от уровня земли) — 2,52 м. В подошвенной части крест присыпан валунами. Общая высота насыпи около 70 см. На перекладинах креста и в верхней части ствола имеются надписи: «ІНЦИ» (Иисус Назарянин царь иудейский), «ЦРЬ СЫ» (Царь Славы), «ІИС СЫН БЖИ ХРС» (Иисус Сын Божий Христос), «НИКА».

Крест 3. Выполнен из доски сечением $13 \times 6,2$. Общая высота около 3,8 м. Крест восьмиконечный. В подошвенной части он имеет присыпку валунами. Общая высота насыпи около 1,5 м. Местоположение креста смещено в северную часть подсыпки. Центральная часть пустая. Вероятно, данный крест позднего изготовления. Первоначальный, располагавшийся, по-видимому, в центре насыпи, утрачен (рис. 1.10).

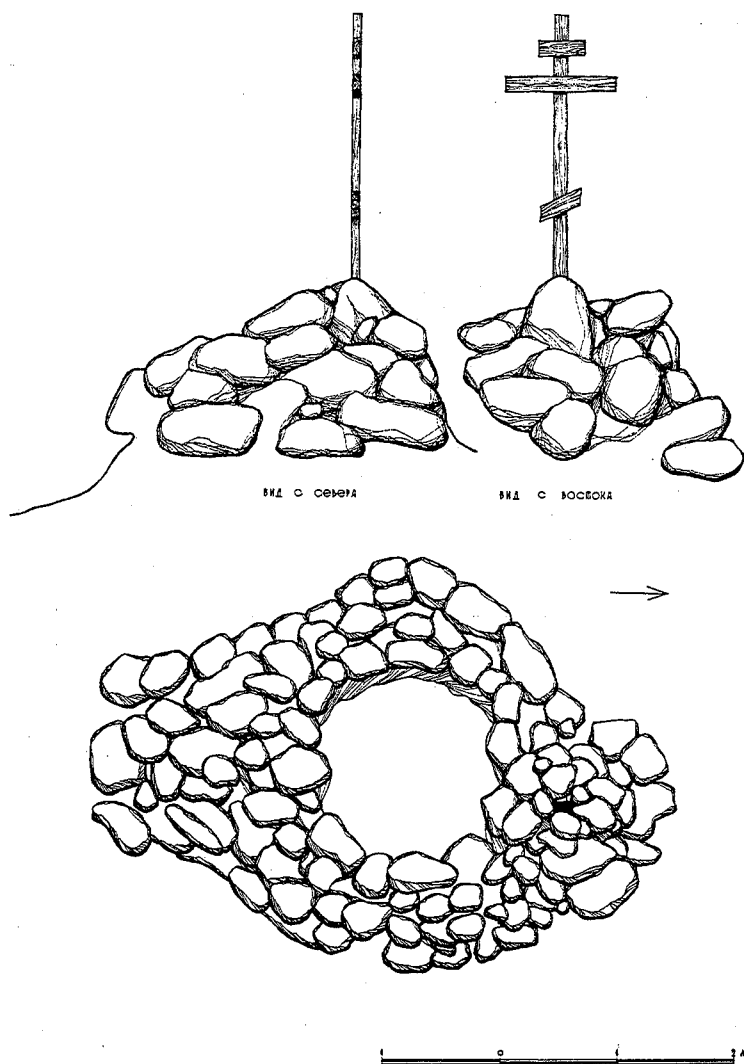


Рис. 1.10. Соловецкий архипелаг. Остров Анзер. Крест № 3

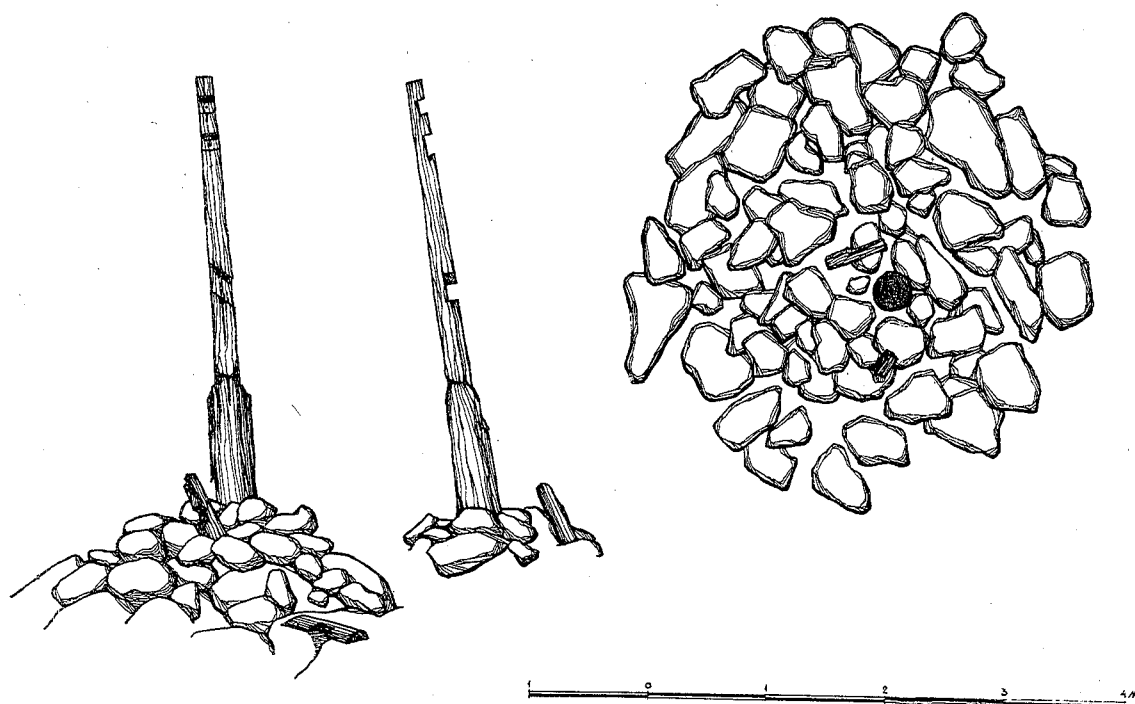


Рис. 1.11. Соловецкий архипелаг. Остров Анзер. Крест №.4

Крест 4. Выполнен из цельного бревна. Общая высота – 4,5 м, сечение верхней стесанной части – 17×17 см, у основания диаметром около 40 см. В подошвенной части крест присыпан валунами. Общая высота насыпи около 1 м. Крест восьмиконечный. Все три перекладины утрачены (рис. 1.11).

Крест 5. Выполнен из бруса сечением 12×11 см. Общая высота (от уровня земли) около 3,75 м. В подошвенной части крест присыпан валунами. Общая высота насыпи около 1,50 м. Крест восьмиугольный. В настоящее время сохранилась только верхняя перекладина с врубкой на лицевой поверхности в виде буквы «Г».

Крест 6. Выполнен из цельного обтесанного бревна диаметром около 43 см. Сечение обработанной части – $32,5 \times 25,0$. Крест восьмиугольный с «Голубцом» (сохранилась только левая часть).

Крест установлен в рязь в виде сруба, квадратного в плане. Сруб выполнен из бруса с перевязкой венцов и накрыт 4-скатной кровлей. Внутренний объем сруба забутован диким камнем. Общая высота сруба – 2,25 м. Общая высота креста (от уровня земли) – 9,75 м.

На перекладинах креста имеются надписи: «1.Н. Ц.1.» (Иисус Назарянин царь иудейский), «1ИС ХРС» (Иисус Христос), «НИ КА». В нижней части ствола изображена голова Адама (череп) и дата 1903.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ЧАСОВНИ

Э.Л. Базарова

Часовня – культовое здание без алтаря, в отличие от церкви в нем не совершаются обеды (литургии). Само его название связано с «часами» – элементами суточной православной службы. В Греции со времен зарождения христианства часовни получили название домов молитвы, в римско-католическом мире – капелл (Христианство, 1995, т.3, с.227).

Часовни распространились на Руси с принятием христианства. Они строились повсеместно: в городах, посадах, монастырях, у дорог, в поле, у водоемов, в лесу. Часовни указывали на новый сакральный смысл места при его освящении или замещении языческих требищ, обозначали принадлежность территории православной культуре при христианизации Севера. Часовня была первым после креста видом сооружений, замещавшим языческие сакральные символы, представленные целой гаммой природных элементов – водой, камнем (горой), растительностью, природными явлениями.

В «Соловецком патерике» содержатся сведения о «технологии» процесса сакрализации места, предшествующего установке часовни: «С самого дня погребения, усердствующие во множестве начали отправлять на могиле преподобного Иова – Иисуса панихиды, так что через несколько времени, усердием учеников блаженного старца над гробницею поставлена часовня и на надгробной доске изображен лик преподобного» (Соловецкий патерик, 1994, с.133).

Часовня могла быть установлена и через некоторое время, которое не умаляет силы проявления сакральности: «В 1757 году при рытии фундамента для устройства часовни в память преподобного Елеазара» были найдены *четыре* гроба, у одного из них верхняя доска и колода целы, а от гроба исходило благоухание (там же, с.107-108).

Часовня отмечала, по аналогии с древнехристианскими культами, вход в подземное кладбище, место алтаря подземной церкви на гробах христианских мучеников, или устраивались над гробами церковных деятелей. Это практиковалось на Севере: «Над могилою подвижника сделали новую могилу и над нею часовню каменную» (там же, с.108). Такая часовня могла обрести имя подвижника, с нею связанного. Так, в «Соловецком патерике» в житии преп. Елеазара сообщается, что «мощи его почивают под спудом в часовне его имени» (там же, с.82).

Часовни обозначали места проявления Божественного чуда. Так, в житии преподобных Вассиана и Ионы сообщается, что «чудеса и явления Преподобных прославили место погребения их во всей северной стороне, так что прихожане и мореходы, пристававшие к берегу, считали своим долгом помолиться в часовне и оставить там жертву своего усердия – деньги и свечи» (там же, с.71). Отмеченное часовней место приобретало свою сакральную историю, включенную в общий контекст сакральной истории.

Часовни могли быть связаны с памятью о событиях церковной жизни. Одной из значимых причин возведения многих северных часовен являлась надежда на избавление с их помощью

от бедствий, обусловленных трудностями существования в суровых условиях (падеж скота, неурожай, болезни).

Функцией часовни является фиксация точек в пространстве, поддерживающих своего рода напряженность сакрального поля, заданную имеющимися в округе монастырем или храмом. «После каждой литургии сумляне долгом почитают сходить на поклонение преподобному Елисею в его часовню; равным образом, отправляясь на море для звериных промыслов, у него же испрашивают в напутствие благословения и молитв» (там же).

В условиях невысокой насыщенности просторов осваивавшегося русским населением Севера культовыми сооружениями часовни выполняли роль, во многом замещающую функцию храма. Так, в связи с сообщением об обстоятельствах смерти преподобного Савватия указывается, что он умирать приехал в часовню на реке Выг, где мог причаститься святых Таин. «После двухдневного плавания он вышел на сушу и направился к часовне, где в то время находился игумен Нафанаил, прибывший для посещения православных христиан» (там же, с.21). Для организации пристанища для посещающих часовню при ней находилась келья, где в 1435 году скончался Савватий (там же, с.21). Мощи этого святого, перемещенные в Соловецкий монастырь, были помещены в земле, за алтарем Успенского собора, и над ними устроена часовня (там же, с.29).

Некоторые часовни служили общественными центрами сельской округи, где проводились мирские сходы, праздники и т.д. На малонаселенных просторах сложился часовенный приход, в котором часовня отчасти заменяла церковь. Особенностью Севера является возведение часовен в местах, где не было постоянного населения; их лишь эпизодически посещали промысловики морского зверя, рыболовы или торговцы. К такой часовне на реке Выг приплыл на лодке перед смертью Савватий – один из основателей Соловецкого монастыря.

В часовне совершались связанные с практической жизнью малые богослужебные чины и обряды. Наиболее значимые богослужения происходили в часовенный праздник. После молебна приглашенный священник совершал также молебны у стоявших в округе обетных крестов. Иногда у часовни кропили пригонявшийся скот.

Часовня со временем могла быть заменена церковью. Так произошло в процессе мемориализации Германа – сподвижника соловецких святых Савватия и Зосимы. Сначала Герман был похоронен в часовне на берегу реки Свири в деревне Хавроньиной. Позже мощи перевезли в Соловецкий монастырь. «Гроб поставили близ алтаря, правее церкви Святого Николая, рядом с мощами преподобного Савватия; потом над местом погребения преподобного Германа была устроена часовня, а в 1860 году – каменная церковь во имя его» (там же, с.35).

Петр I, борясь с раскольничьими богослужениями, указами 1707 и 1722 гг. требовал разобрать все часовни. Но на глухих окраинах Севера уклонение от выполнения распоряжений этого и последующих императоров было достаточно распространено: сохранялись существующие и строились новые часовни.

Традиционным строительным материалом на Севере служило дерево.

Принципы плановой и объемно-пространственной организации церквей и часовен развивались параллельно, но последние были меньше по размеру и проще по композиции. Сложились три типологические группы часовен: клетская, шатровая, ярусная. Наиболее архаичные часовни клетского типа нередко являлись приспособленными для богослужения амбарами. Традиция использования амбара (иногда в качестве подклета часовни) существовала, например, в Пинежье, и в XIX в. В XVIII столетии начало распространяться строительство часовен из камня (кирпича), с первой половины XIX в. их облик регламентировался «образцовыми» проектами. Образная характеристика деревянных и каменных часовен Русского Севера несет

отпечаток разных стилевых направлений XVIII – начала XX вв. Но наряду со строительством «в стилях» вплоть до начала XX в. сохранились традиции древнерусской деревянной архитектуры. Ее открытие участниками экспедиций творческой интеллигенции на Русский Север начиная с конца XIX в. придало новый импульс развитию искусства рубежа XIX–XX вв. В то время только на побережье Ледовитого океана и в Беломорье насчитывалось более ста часовен. Ныне сохранилось менее 30 процентов построек этого вида. Отдельные часовни являются музейными экспонатами, в частности – Архангельского государственного музея деревянного зодчества. Здесь часовни – памятники демонстрируют региональные особенности разных районов Архангельской области: Троицкая (1728 г.) из деревни Вольтево – Пинежский, две другие – часовня (XVIII в.) из деревни Мамонов Остров и Макарьевская (XIX в.) из деревни Федоровской – Плесецкий. В последней сохранилось характерное для многих деревянных часовен убранство интерьера – иконостас на тяблах и расписной потолок – «небо». В часовнях – памятниках архитектуры, истории, культуры отражено мировоззрение многих поколений жителей Русского Севера, богатый опыт окультуривания среды обитания, придания ей высоких художественных качеств (Лютикова, 1992, с.148-164; Памятники архитектуры..., 1998; Христианство, 1995, т.3, с.227).

Часовни на Соловецких островах

(Скопин, 1998, с.234-245)

Большой Соловецкий остров

1. Петровская часовня
2. Чуда о просфоре
3. Филипповская часовня (I)
4. Надкладезная часовня
5. Зосимовская часовня
6. Надкалдезная часовня
7. Таборская часовня
8. Часовня на месте, где жил Савватий
9. Часовня в Сосновской губе
10. Часовня в Реболде
11. Часовня Германа
12. Часовня Филипповская (II)
13. Филимоновская часовня
14. Константиновская часовня
15. Варваринская часовня
16. Часовня Чуда архангела Михаила в Хонех, у Секирной горы
17. Часовня в Исаково
18. Часовня в Новой Сосновке
19. Печорская часовня
20. Часовня Соловецкого монастыря (II)

Острова Б. и М. Муксалма

1. Часовня в честь Александра Невского в Макарьевской пустыни, Б. Муксалма

2. Часовня на горе Фавор, Б. Муксалма
3. Часовня Рождественская, М. Муксалма

Остров Анзер

1. Часовня в честь Покрова Богородицы
2. Часовня всех Скорбящих Радость
3. Часовня во имя Знамения Пресвятой Богородицы в Троицком скиту
4. Часовня в память жительства Елиазария Анзерского
5. Часовня Троицкая
6. Часовня во имя Кирилла Белозерского

Часовни Поморского берега

(Атлас Архангельской епархии, 1891)

Часовни Архангельского уезда

1. Мудьюгский приход, д. Циломенская
2. Тойнокурский приход, д. Козлы
3. Зимнезолотицкий приход, д. Инецкая (часовня на берегу моря)
4. Зимнезолотицкий приход, д. Ручьевская (часовня на берегу моря)
5. Зимнезолотицкий приход (часовня на берегу моря)
6. Спасоприлуцкий приход, д. Рембульская
7. Солзенский приход, д. Пертозерская, деревянная часовня
8. Кудьмозерский приход, с. Пертозерское, деревянная часовня
9. Ненокский приход, Ненукский посад, деревянная часовня
10. Унский приход, д. Красногорская, деревянная часовня
11. г. Архангельск, часовня Соловецкого монастыря (I)
12. г. Архангельск, часовня Соловецкого монастыря (II)
13. г. Архангельск, часовня Красногорского монастыря
14. г. Архангельск, д. Заручье-Андриановская
15. г. Архангельск, Вашинский (Вачинский) погост, деревянная часовня

Часовни Онежского уезда

1. г. Онега, 2 часовни
2. г. Онега, д. Андозерская
3. Малошуйский приход, д. Абрамовская
4. Калгалачинский приход, д. Нюхчезерская
5. Кяндский приход, д. Солозерская
6. Подпорожский приход, д. Медведовская, деревянная часовня
7. Подпорожский приход, д. Наумовская, деревянная часовня
8. Подпорожский приход, д. Софроновская, деревянная часовня
9. Подпорожский приход, с. Порожское
10. Подпорожский приход, с. Корельское
11. Кожский приход, д. Петровская, д. Чижииковская
12. Мондский приход, д. Кирилловская, деревянная часовня

13. Мондинский приход, д. Каменская
14. Поньгомский приход, д. Курсиновская, деревянная часовня
15. Чекуевский приход, д. Козлинская, деревянная часовня
16. Чекуевский приход, д. Великосельская
17. Чекуевский приход, д. Огрушенская
18. Чекуевский приход, д. Медведевская
19. Чекуевский приход, д. Павловская
20. Чекуевский приход, д. Юксозерская
21. Пияльский приход, д. Хачельская, деревянная часовня
22. Пияльский приход, д. Пачепельская
23. Пияльский приход, д. Чешьюжская
24. Пияльский приход, д. Кяловангская
25. Прилуцкий приход, д. Ануфриевская
26. Прилуцкий приход, д. Козлинская, деревянная часовня
27. Прилуцкий приход, д. Ивановская, 3 деревянных часовни
28. Прилуцкий приход, д. Хорошевская, 2 деревянных часовни
29. Прилуцкий приход, д. Пешалимская, 1 часовня
30. Тручасовский приход, д. Посадская, деревянная часовня
31. Турчасовский приход, д. Никоновская
32. Турчасовский приход, д. Черемухогорская
33. Турчасовский приход, д. Тевзогорская
34. Городецкий приход, д. Родионо-Савинская, деревянная часовня
35. Владычинский приход, д. Ивановская
36. Шелековский приход, д. Савинская, деревянная часовня
37. Шелековский приход, д. Сергиевская
38. Ямецкий приход, д. Плешковская, деревянная часовня
39. Пабережский приход, д. Кореловая
40. Пабережский приход, д. Терющеноавдинская
41. Пабережский приход, д. Холмослободская
42. Пабережский приход, д. Овсяковская
43. Пабережский приход, д. Анисимовская
44. Пабережский приход, д. Помаскина
45. Пабережский приход, д. Плесьцкая

Часовни Кемского уезда

1. Кемский приход, г. Кемь
2. Кемский приход, д. Подужемская
3. Сороцкий приход, д. Сухоनावолоцкая
4. Шиженский приход, д. Выгостровская
5. Сумской приход, Сумской посад
6. Сумской приход, д. Виремская
7. Сумской приход, д. Лапинская
8. Сумской приход, д. Сумостровская
9. Нюхченский приход, с. Оштомозерское
10. Надвоицкий приход, д. Парандовская
11. Надвоицкий приход, д. Кочкомозерская

12. Тунгудский приход, с. Тунгудское, 6 деревянных часовен
13. Олангский приход, д. Лайдосалмская, деревянная часовня
14. Олангский приход, д. Николаевская губа
15. Топпозерский приход, с. Логоварака, деревянная часовня
16. Топпозерский приход, д. Каябеле (Кобела Лог. Губа)
17. Кестенский приход, д. Тикшозеро
18. Кестенский приход, д. Елетти-озеро
19. Калаглакшский приход, с. Гридино
20. Поньгамский приход, с. Летнерецкое
21. Панозерский приход, д. Кургиевская
22. Панозерский приход, д. Корелакше
23. Юшкозерский приход, д. Сапосалма, деревянная часовня
24. Юшкозерский приход, д. Пожа
25. Бабьегубский приход, д. Каменное озеро, деревянная часовня
26. Бабьегубский приход, д. Кондакская
27. Вокनावолоцкий приход, д. Пиртигубская, деревянная часовня
28. Вокनावолоцкий приход, д. Сундозерская
29. Ухтинский приход, с. Ухтинское, деревянная часовня
30. Ухтинский приход, д. Юбалакша
31. Ухтинский приход, д. Алозеро

Часовни Кольского уезда

1. Печенгский приход, Мотовский погост
2. Кольский приход, г. Кола
3. Кольский приход, Масельгский погост
4. Нотозерский приход, Нотозерский погост
5. Ловозерский приход, селение Ловозерское
6. Гавриловский приход, Гавриловское становище
7. Рындский приход, Рындское становище
8. Канадалкшский приход, д. Княжегубская, деревянная часовня
9. Кузоне́мский приход, с. Кузоне́мское, деревянная часовня
10. Тетринский приход, д. Стрельная, деревянная часовня

Часовни Мезенского уезда

1. Койденский приход, д. Майденская, деревянная часовня
2. Койденский приход, д. Мегорская, деревянная часовня

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ, УПОТРЕБЛЯЕМЫХ БЕЛОМОРСКИМИ РЫБОПРОМЫШЛЕННИКАМИ И СУДОСТРОИТЕЛЯМИ

А.В. Окороков

А

Абрамка – молодой морж.

Абрашка – то же, что *абрамка*.

Алажма – место на судах, не имеющих отдельной печки, где кладут доски, покрытые толстым слоем земли или песка, для разведения огня.

Алаж – то же, что *алажма*.

Алапера – верхняя кожица морских зверей.

Аростега – тоненькие веревки, к которым привязываются крючки *яруса*, употребляемого для лова трески и палтуса.

Аршин – русская метрическая мера, соответствующая 16 верш., 71,12 см.

Аршиница – бочка, в которой солится семга. Вмещает в себя от 18 до 20 пудов рыбы.

Арьюш (Мез.) – часть оленьего обоза, которую ведет один человек на передовых санках.

Арешник – мелкие, округленные волнами камушки на морском берегу.

Б

Бабка – скамейка, на которой сидят гребцы в лодке; стойки для поручней (порысков) на шитике и облесе.

Бакланец – камень, покрываемый приливной водой.

Баклыш – большой, отдельно стоящий надводный камень или маленький крутой островок.

Баклышка – палочка, привязываемая к *горловой* веревке *мережи*; поперечная палочка, прикрепляемая к переднему концу *кережи*, за которую впрягают собаку.

Балка – упор для ног гребца на шняках и карбасах.

Банка – отдельно лежащая каменистая или песчаная мель.

Бар – предустьевое пространство реки в море.

Барда – густая нечистая масса, остающаяся в котлах при салотоплении.

Баркоты – доски, составляющие обшивку лодей по шпангоутам, ниже *ветринцы*.

Белек – тюлений детеныш еще с белой шерстью.

- Белое дерево** – распространенное на Беломорье и верхней Лене название сосны.
- Белоноги** – вбиваемые в дно реки колья, к которым прикрепляют конусообразной формы ловушки.
- Белуга** – морское животное.
- Береже** – ближе к берегу.
- Бережник** – часть выставленной для лова *лысунов* и нерп сети.
- Беседка** – скамейка для гребцов на речном карбасе.
- Бетать** – держать как можно круче к ветру во время плавания.
- Беть** – широкая, поперечная доска, прикрепленная к бортам *шняки* близ мачты.
- Бинет** – прибавочный парус на лодьях, пришиваемый снизу к большому прямому парусу для увеличения его поверхности.
- Битвенница** – боковая стойка, в которую укреплен брашпиль, т.е. вал, посредством которого вытягивают якорь из воды на судно.
- Блесна** – оловянная рыбка с крючком, употребляемая при ловле семги, шук и окуня.
- Блеснить** – ловить рыбу блесною.
- Бокари** – доски, пришиваемые к карбасу сверх шпангоутов.
- Болваны** – массивные куски дерева или доски треугольной и трапециевидной формы, закрепленные в носовой и кормовой частях лодки. Характерен для судов, строившихся на Зимнем берегу (Мезень, Долгошелье).
- Болок** – небольшая холщевая кибитка на кережах, употребляемая при езде на оленях.
- Бор** – холм, возвышение.
- Бор с разлогом** (бор с седлом) – холм с седловиной.
- Бораны** – на судах последние прямые шпангоуты к носу и к корме.
- Ботальница** – трехстенная ставная сеть, употребляемая в озерах Печерского края для лова сороги.
- Бочка** – средняя часть мережи от второго обруча до *кута*.
- Браница** – пристанище для маленьких судов в морском заливе.
- Бродчик** – водолаз при семуужьих заборах.
- Буглина** – веревка, идущая от середины паруса, посредством которой натягивается парус при крутых ветрах.
- Буглинный шест** – шест, упирающийся в парус, для его расширения.
- Бугра** – землянка, в которой живут рыболовы и зверопромышленники.
- Буйна** – род кибитки или навеса, устраиваемого на *карбасах* и лодках, для защиты от дождя.
- Булина** – то же, что *буглина*.
- Бурса** – артель промышленников, отправляющихся в море на лов или бой морских зверей.

В

- В голомя** – в открытое море.
- Вадега** – глухое место; яма, где вода тихо стоит.
- Вальчаг** – лох, возвратившийся уже в море и снова переходящий в семгу.
- Варака** – крутая, холмообразная гора.
- Варгаев** – поморское название норвежской крепости Вардэгус.
- Варенец** – жир морских зверей, вывариваемый из *шеляги*.
- Васин** – поморское название норвежского города Вадсэ.

Вачега – шерстяные рукавицы, обшитые с верхней стороны кожей, в которых тянут ярус.

Вачуга – то же, что *вачега*.

Ведило – плоты из тонких бревен с перилами по краям, на которых привозят в Архангельск смолу.

Вежа – лопарское жилище конусообразной формы, устроенное из жердей и покрытое хворостом и дерном.

Вересчанка – небольшая сетяная *верша*, употребляемая для лова рыб на Кубенском озере.

Верес – можжевельник.

Верста – русская метрическая мера, соответствующая 500 сажен, 1,67 км.

Вертушка – колесо на борту шняки, служащее для вытягивания из воды яруса.

Верхонок – верхняя *тетива поезда* (плавной сети).

Верша – ловушка для семги.

Вершок – русская метрическая мера, соответствующая 4,4 см.

Весновальный – весенний.

Весновальщик – промышленник, занимающийся весновальным тюленьим промыслом.

Веснованье – весенний тюлений промысел.

Ветреницы – три доски, составляющие внутреннюю и наружную обшивки той части бортов на лодьях, которые выше палубы.

Вешала – жерди, на которых вешают невода и прочие рыболовные сети для просушки.

Вешна – веснованье.

Вешняк – морской промышленник, нанятый на время весновального тюленьего промысла.

Взводень – речная или морская волна.

Видило – то же, что *ведило*.

Висельга – поперечные жерди, к которым прикрепляются *тарьи* семужьих заборов.

Виска – проток, соединяющий озеро с рекой или озеро с озером.

Вица – ветки или корни хвойных деревьев, как правило можжевельника, которыми сшивают суда.

Вича – то же, что *вица*.

Вниз идучи – идти к северу из Белого моря, к западу в Норвегию, на восток к Новой земле.

Вода – промежуток времени между приливом и отливом моря.

Водопоймина – камень, мель или берег, покрываемый водою во время прилива.

Водопоймян – то же, что *водопоймина*.

Возка – привозимые зимою на оленях возы из тундры с рыбою и с разным пушным товаром.

Вора – осмотр *рюж* у семужьих заборов.

Воронуха – подводный риф, отмель, где сталкиваются два противоположных течения, образуя водоворот.

Ворота – у семужьих заборов широкое отверстие для прохода судов; узкий морской пролив между материком и островом или между островами.

Воротцы – узкий проход между *щеками тайника*.

Вототкаль (Мез.) – веревки, которыми привязывается кол к бокам мережи.

Вотты – рукавицы, вязанные из шерсти, привозимые из Норвегии.

Воюкса – печень трески, сайды, акулы и других рыб, из которой вытапливается жир.

Всток – восток; восточный ветер.

Вьюница – орудие для лова миног, состоящее из бочки, сделанной из дранок, в которую вставлено *горло*.

Вьюрок – связка шкур, содранных вместе с салом с морских зверей.

Выволока – прорубь, в которую пускают невод.

Выволочный промысел – звериный промысел на Зимнем берегу, со Сретенья до половины марта.

Выход – люк в носовой части каюка для схода в отделение команды.

В Русь идучи – возвращаться из Норвегии на Мурман, в Белое море.

Г

Гайташки – веревки, которыми привязывается горло вересчанки к палочкам, составляющим как бы ребра этого рода вершей.

Галей – мелкая сельдь.

Галдя – то же, что *галей*.

Гарва – ставная сеть для лова семги (от норвежского *gar*, т.е. ставная сеть).

Гарно – кладь на карбасах, которую берут с собою промышленники, когда отправляются на тюлений промысел.

Глубник – название жителями Печоры северо-западного ветра.

Глушить уду – задеть удочку яруса так, чтобы не путалась аростегою и сама не цеплялась.

Гнездо – отверстие на дне шняки, куда вставляют мачту.

Говетан – веревка из вичи, которой связывают сваи, составляющие козлы семужьих заборов.

Голец – речная рыба.

Головка – лучший сорт трескового жира.

Голомя – открытое море.

Голомянный – прилагательное от голомя, которым называют конец или сторону чего-нибудь, обращенного в открытое море, в противоположность слову бережной.

Голомянник – крайний кубас выставленного яруса.

Голубятня – помещение в центральной части каюка, предназначенное для жилья.

Гонки – несколько плотов строевого леса, связанных между собой по два или по одному в ряд.

Гора – берег реки или моря.

Горло – отверстие ружь и мереж.

Городки – бревенчатые клетки под судном, когда оно поднято на берегу, или зимой на льду, для осмотра и исправления подводной части; небольшие заборы, сделанные из ивовых ветвей, в отверстия которых вставляют выюнницы.

Городок – полукруг из кольев, на которые растягивается рогожка или парус, для защиты промысляющих по льду навагу от ветра.

Гребенка – острога с зазубринами, которою колют крупную рыбу.

Гребень – на шняке отделение между носовой бабкою и носовой кладью, служит для помещения смотанных тюков до их наживления и для разных промысловых орудий.

Гребок – однолопастное, лопатообразное весло.

Грениль – грести.

Грузево – кусок железа, привязываемый к веревке для ее погружения на дно.

Грузило – то же, что *грузево*.

Грумант – поморское название Шпицбергена.

Груман – то же, что *Грумант*.

Губовина – небольшой залив.

Гужек – кожаная петля, прикрепляемая к верхнему концу пунды поездов, в которую продевается веревка.

Гурий – куча сложенных камней на берегу моря, для приметы становищ, опасных мест и т.п. В некоторых случаях гурии складываются по поверью, например для того, чтобы подул благоприятный ветер.

Д

Двоессолка – треска, соленая вторично при перекладке в судно или в погреб.

Двойка – двухвесельный карбас с двумя набоями.

Двор – передняя часть мережи или матицы неводов.

Девка – подставка под верхний конец поносны.

Дельницы – рабочие рукавицы, плотно обтягивающие руки.

Дорожка – длинная веревка с удою, употребляемая для лова щук.

Дюйм – русская метрическая мера, соответствующая 2,53 см.

Е

Ез – маленький забор из прутьев, устроенный поперек реки.

Ела – норвежская беспалубная морская лодка.

Елец – речная рыба.

Елуй – врытые в землю подставки или столбы, на которые кладут жерди, служащие для сушения трески на Мурманском берегу.

Еса (Мез.) – ремни, за которые олени тянут сани.

Ессуй – то же, что *елуй*.

Ж

Желтяк – старая белуга.

Жиро – у мережи часть сети между двумя обручами.

Жистига – удилище.

З

Забор – перегородки из свай, кольев и прутьев, которыми перегораживают реки, с устроенными между ними различного рода ловушками.

Заборница – пространство в кормовой и носовой частях шняки, покрытое досками и кусками смоляной парусины и служащее для весельщика и тяглеца; небольшой ящик для хранения вещей. На промысловых лодках нач. XX в. в носовой заборнице хранили: запасные патроны, отвертку, вазелиновое масло, паклю для чистки ружья. В кормовой – рупор, запасную одежду и провизию.

Заборщик – мастер устраиваемых заборов.

Забочешник – рабочий на лодке во время промысла на моржей.

Завод – то же, что *двор*.

Заводные ноги – длинные, толстые жерди, вбиваемые в дно реки для прикрепления к ним щитов, сплетенных из прутьев, при устройстве некоторых родов заборов.

Заводина белужья – ставная сеть для лова белуги.

Заводь – род забора в реке, у которого ловят семгу; место в речном пороге или в самой реке, где вода, ударяясь о камни или мыс, принимает обратное течение.

Заворотень – то же, что *говетан*.

Заворница – поперечная перекадина в заборах.

Завеска – расставляемая углами или зигзагами известной формы ставная сеть для лова семги.

Заговор (Мез.) – то же, что *артель*.

Задева – бревна или сучья деревьев, лежащие на дне реки, а также другие предметы, препятствующие свободному ходу неводов и других сетей.

Заезок – то же, что *ез*.

Зазубра – часть кутила и других орудий, которыми бьют морских зверей.

Заколка – место, где бьют моржей или тюленей, на берегу или на льду.

Закол – забор из кольев поперек реки.

Закройка – семга, которая начинает идти в реки, вскоре после вскрытия льда.

Залежка – место на берегу или на льдах, где ложатся тюлени или моржи.

Залом – множество высоких льдин, нагроможденных одна на другую.

Заледка – семга, попадающаяся весной вскоре после вскрытия реки.

Запуск – рама с сеткою, которой закрывают отверстие забора в то время, когда вытаскивают мережу или другие ловушки.

Запяток – ремень у лыж, который обвязывается вокруг ноги выше пятки.

Заринье – ближайшая к ринде часть неводного крыла.

Затин – железный лом, употребляемый при промысле на моржей.

Затула – то же, что *городок*.

Затяжки – веревки, которыми *ботальница* прикрепляется к лежащим поперек прорубей палкам.

Заяц морской – животное из рода тюленей.

Зеленец – только что родившийся детеныш лысуна.

Зельдь – небольшая печорская рыбка, похожая на ряпушку.

Зимний берег – восточный берег Белого моря.

Золотник – русская мера веса, соответствующая 4,26 г.

Зубатка – морская рыба.

Зуи – мальчики, которые в становищах Мурманского берега разматывают запутавшиеся арестеги и приводят их в должный порядок.

И

Идти в хоз – отправляться на разведку зверей.

Идти в рей – лавировать, выбираться на ветер, поворачивая с одного галса на другой.

Идти реями – то же, что *идти в рей*.

Ижимка – бочка, в которой солится печорская семга, вмещающая в себя от 16 до 20 пудов рыбы.

Иж – рыболовный снаряд, сплетенный из ивовых прутьев или обтянутый сетью на обручах.

Ижьюр – кол, к которому привязывается печорская ставная сеть, называемая *язовым частиком*.

Й

Йордан (Иордан) – прорубь во льду.

К

Кабельки – тонкие веревки, которыми прикрепляются поплавки к верхней тетиве сельдяных неводов.

Казак – старая белуга.

Казенка – маленькая каюта на лодьях.

Калги – лыжи.

Калега (Онеж.) – невод для лова камбалы.

Калуга – ящик в виде лодки с прорезями для перевоза живой рыбы по воде.

Камыс (Мез.) – шкура с оленьих ног, которой подбивают лыжи, чтобы не катиться назад.

Кандалакский берег – часть западного берега Белого моря от селения Кандалакша до селения Варзухи.

Капер – полупудовый камень, оплетенный вичью и употребляемый вместо молота для вбивания кольев заборов в дно реки.

Капшак – общее название для мелких пород ракообразных животных.

Кара – большое отделение в середине шняки, в котором лежит наживленный ярус.

Карбас – промысловая беспалубная лодка.

Картелка – бочка для звериного жира (ворвани), вмещающая около десяти ведер.

Катара (Мез.) – передняя лапа морских зверей.

Катушницы – веревочки, посредством которых грузила привязываются к нижней части ставных сетей (*пуцальницы*).

Каюк – грузовое, крытое, речное судно.

Кебришки – маленькие поплавки.

Кедовская лодка – лодка, употребляемая на Зимнем берегу во время звериного промысла.

Кережа – род санок в виде лодок, в которые впрягают оленей; небольшие салазки, запрягаемые собаками для перевоза пойманной наваги.

Керча – морская и речная рыба.

Кесос (Мез.) – род хомута в упряже оленей.

Кибасы – камни, обернутые берестой и привязываемые к нижней тетиве сетей вместо грузил.

Кибряшки – то же, что *кебришки*.

Кивалка – большой поплавок; боченок, привязываемый к неводу над матицею.

Кирыак – семга, не совсем еще обратившаяся в лоха.

Кишка – узкий цилиндрический мешок у сельдяных ловушек.

Кишки – маленькие мешочки, наполненные мелкими камушками, которые служат грузилами некоторых сетей.

Киура (Киура) – то же, что *капер*.

Клеск – рыба чешуя.

Клещица – удилище, к которому привязана волосная леса с удочкою, для лова наваги.

Клипфиск – просоленная а затем сушеная треска.

Ключевка – поваренная соль, вываренная из ключевой, а не из морской воды.

Ключи – деревянные упоры на карбасах и шняках для весел, сделанные из больших березовых сучьев.

Кляпик – маленький ножик.

Кляп – большой промысловый нож.

Кляпушек – поперечная палочка, продетая сквозь удилице, к которой прикрепляется леса.

Клячевая сетка – часть крыльев сельдяных неводов.

Клячевик – то же, что *клячевая сетка*.

Клячеухи – колья, к которым прикрепляют клячи рюж.

Кляч – веревка в мизинец толщиной и до 200 сажен длиной, за которую тянут невод.

Кнек – стойка, выдающаяся выше бортов судна и служащая для привязывания разных веревков.

Кнея (Онеж.) – матица у невода.

Книса – укрепления, поддерживающие битвенницы спереди и сзади.

Кожа – морские звери, преимущественно лысуны.

Кожурина (Шенк.) – звериная шкура.

Коза – железная решетка, на которой кладется зажженное смолье, когда лучат рыбу.

Койбенницы (Кем.) – рукавицы из оленьих шкур шерстью вверх.

Койбы (Мез.) – шкурки, содранные с оленьих ног.

Кокоры – вертикальные стороны передней рамки морды, вставляемой в отверстие семужьих заборов.

Кокот – палка, один конец которой утолщен и заканчивается шишкой, а к другому посредством железного кольца прикреплен багор с крючком и шилом.

Комбичи – то же, что *кибасы*.

Конжей – тюлений щенок, отставший уже от матери.

Конькова – веревка, привязываемая к конькам раксы и служащая для опускания паруса.

Корга – гряда камней, иногда наружная, а иногда покрываемая водой во время прилива; штевни у карбасов.

Корельский берег – часть западного берега Белого моря от г. Кёми до селения Кандалакши.

Кормовая бабка – дощатая перегородка на шняке, отделяющая кару от рыбного чердака.

Кормовая кладь – отделение на шняке, образуемое из собачьего чердака вместе с рыбным чердаком.

Кормоватка – маленький шкаф в шняке с правого борта для хранения ложек и соли, употребляемых рабочими во время промысла.

Кортома – наем.

Коршик – управляющий шнякою и надзирающий за порядком на промысле трески и палтуса.

Корюшка – морская рыба.

Костры – конические кучи, в которые собираются высушенные тресковые головы.

Косяки – доски, образующие часть бортов шняки.

Котляна – артель промышленников, отправляющихся на морской промысел. Буквально – объединение людей, питающихся из одного котла.

Кочетница – толстая палка, образующая борт карбаса.

Кочет – вбитый в борт лодки или карбаса маленький кольшпек, на который надевают весло.

Кочмара – мореходное палубное судно.

Кочь – мореходное парусное судно.

Кошка – песчаная мель; каменный якорь.

Кренья – две полосы, приделываемые вдоль киля весновального карбаса, для удобства волочения по льду.

Кротить – убивать пойманную рыбу.

Крутик – обрывистый мыс.

Крюк – часть выставленного тайника; ставная сеть для лова тюленей.

Крыло – плечо у морских зверей.

Кубас – буй у якоря; поплавков, поддерживающий сеть.

Куйпуга – самая малая вода при отливе.

Куколок – колпак из белого холста, надеваемый звероловами на голову, чтобы лысун не отличал человека от белой поверхности снега.

Кумжа – форель.

Курган – большая высокая льдина, носящаяся по морю.

Курма (Онеж.) – мешкообразная сеть, вставляемая в отверстия некоторых семужьих заборов.

Курычек – маленький кубас цилиндрической формы, привязываемый к ловдусу невода.

Курычковая веревка – веревка, соединяющая курычек с ловдусом.

Кутило – копье с длинным ремнем, которым бьют белуг и других морских зверей.

Кутец – задняя часть, угол мережи и рюжи.

Кутовица – веревка, привязываемая к слепому концу кутца.

Кут – то же, что *кутец*.

Кырчига – годовой морж.

Л

Лабардан – соленая и цельная (не распластанная) треска.

Ладья – мореходное, палубное судно с одним огромным парусом по средней мачте, поднимающее до 12 000 пудов груза.

Ладыга – тонкая полоска железа у Кедовских лодок, прикрепляемая к самой середине полоза, для того чтобы не обтирались полозья.

Лазея (Онеж.) – широкое отверстие для прохода судов у семужьих заборов.

Ламбы – род лыж, употребляемых для прохода по мелкому раздробленному льду, занимающему промежутки между большими льдинами в море.

Лари – сани или дровни; ящики, в которых солят семгу.

Ласта – довольно большое отверстие у вьюнниц, через которое вынимают попавшихся миног.

Ласт (Мез.) – лапы у морских зверей.

Лафтаг – один из видов тюленя.

Лахтаг – то же, что *лафтаг*.

Лашаться – говорится про белуг, когда они сходятся весной.

Лобунчики – поплавки неводов.

Ловдас – две полукруглые дощечки, соединенные по их диаметру и наклоненные друг к другу под острым углом, которые привязываются вместо поплавок к матице для определения середины невода.

Ловдушек – дощечка, за которую вытягивают рюжу.

Ловить по тропкам – говорят рыбопромышленники Кубенского озера, когда выставляют верши по расчищенным от кустарников тропинкам залитых водой озера лесов.

Ловище – место, где хорошо ловится рыба.

Ловушки сельдяные – маленькие стоячие невода для лова сельдей.

Ловчаги – кожаная рыбацья одежда, состоящая из сапог и штанов, вместе сшитых и надеваемых на обе ноги, на живот и на грудь.

Лопатить (Кем.) – круто повернуть к ветру, так, что зарябят паруса.

Лосо – тихое, гладкое, спокойное море.

Лосяк – детеныш белуги, пока он еще голубого цвета.

Лох – семга, выметавшая икру или готовая ее выметать и переменившая как свой наружный вид, так и вкус.

Луда – маленький остров, состоящий из голого камня; подводная скала.

Лучить – ловить рыбу остроугою при свете лучины.

Луч – огонь, разводимый на носу карбаса, когда лучат рыбу.

Лысун – взрослый тюлень, самец.

Летний берег – часть западного берега Белого моря от Архангельска до селения Дуракова.

Летник – юг; южный ветер.

Летняк (Арх.) – морской промышленник; хозяин промысла на морских зверей.

Люты (Мез.) – чулки, сшитые из оленьих шкур шерстью внутрь.

Лямка – толстый ремень, которым звероловы тянут за собою по льду на берег свернутые звериные шкуры.

Ляп – деревянная колотушка с железным крюком на одном конце, которым задевают и кидают в шняку или лодку пойманную рыбу.

Ляповище – рукоятка ляпа.

М

Маймушка – род мелкой рыбы.

Макса – то же, что *воюкса*.

Маниха – явление, замечаемое в части Белого моря, прилегающей к устьям Двины, и состоящее в том, что в половине прилива вода останавливается и даже падает, а потом снова продолжает прибывать.

Матафан – поплавок в виде креста на плавных сетях.

Матица – кили судна; мотня невода.

Матка – компас.

Махавка – шест с голиком, прикрепляемый к кубасу яруса.

Мезенка – бочка, в которой солится печорская семга, вмещающая от 10 до 12 пудов рыбы.

Междусимочный кол – один из кольев, к которым привязывается крыло семужьего невода, когда его выставляют.

Межень – летнее время.

Межник – компасный румб; юг.

Мелгас – обшивка нижней поверхности лыжи тюленьей кожей.

Мережа – сеть конусообразной формы на обручах.

Метуша – ставная сеть для лова нерп.

Мечики – камни, оплетенные лыком и служащие грузилами.

Мойва – мелкая рыбка, служащая для наживки при ловле трески и палтуса на Мурманском промысле.

Морда – рыболовная снасть, сплетенная из ивовых прутьев в виде корзинки; длинный, имеющий форму острой усеченной пирамиды ящик из дранок, набитых на более толстые деревянные рамки, который вставляется в отверстие заборов.

Мором – у печорских неводов сеть в 10 сажень длиною с ячейками в $\frac{3}{4}$ вершка, вшиваемые по краям матицы.

Морянка – ветер, дующий с моря; поваренная соль, вывариваемая из морской воды.

Мотырь (Мез.) – кол, вбиваемый наклонно над огнем, для привешивания на него котла.

Мостик – широкая доска, настилаемая на дно шняки вдоль киля.

Мотушка – деревянная рагулька, служащая удилищем.

Мочки – маленькие *нерши*, вставляемые в *язы*.

Мурванка – рыба из породы камбал.

Мурманский берег – берег Северного Ледовитого океана от Святого Носа до Норвежской границы.

Мурман – то же, что *Мурманский берег*.

Мутник – маленький и чрезвычайно частый невод, употребляемый на Кубенском озере для лова мальков.

Мылица – ручка у весла или шеста, которым отталкиваются в лодке.

Мырь (Мез.) – струя в воде от потонувшей корги или от другой причины.

Мыс – голова палтуса.

Н

Набои – доски выше шпангоутов для возвышения бортов шняки.

Набойна – маленькая долбленая лодка, у которой на бортах набито по одной или по две доски.

Наборка – брусья, стоящие между шпангоутами и обеими обшивками, внутренней и наружной.

Навага – морская рыба.

Наважник (Онеж.) – место в море, где ловится навага.

Наволлок – любая часть берега, вдающаяся в море, озеро или реку, независимо, крутой ли это мыс или низменная коса.

Нагалище – деревянный колпак, надеваемый на острие кутила, чтобы оно не затупилось.

Нагожье – мешкообразная сетка, привязываемая при основании мережи у первого обруча.

Нагыш – печорская рыба корюшка.

Наживка – маленькие куски разрезанной рыбы для приманки при лове корюшки и наваги.

Наживодчик – рабочий на шняке, который наживляет ярус.

Наживодница – широкая доска поперек шняки, на которой сидит кормщик при управлении рулем.

Накозье – кол, укрепляемый на носу лодки, на который надевается железная решетка и где разводят огонь, когда лучат рыбу.

Накутельник – то же, что *нагалище*.

Налим морской – рыба, принадлежащая к семейству тресковых.

Намелиться (Шенк.) – обмелеть.

Наместник – хозяин или начальник судна и артели во время моржового промысла.

Наносошник – ремень у лыж, застегиваемый на подъеме ноги.

Настилка – то же, что *наборка*.

Натряскивать – освобождать уду из рта попавшейся на ярус рыбы, упирая в нее *трещеткою*.

Нашвы – нашитые борта или набои у гребного судна.

Нельма – белорыбица.

Неренская лодка – лодка, употребляемая на промысле лысунов в Мезенском заливе.

Неренский промысел – звериный промысел в Мезенском заливе, производимый на льду с первых чисел апреля до Николина дня (9 мая).

Нерьпа – порода тюленей.

Нерша – ловушка у семужьих заборов, состоящая из деревянной основы – скелета, поверх которого натягивается сеть.

Нижница (Кем.) – нижнее основание мережи.

Ножки – четыре веревки, идущие от мачты к бортам шняки и служащие для ее укрепления.

Норило – шест, которым продевают под льдом веревку, для растягивания невода зимою.

Норос – рыба икра.

Носошник – рабочий на носу карбаса при промысле на моржей.

Носок – то же, что *кутило*; передняя часть лыжи.

Нос – длинный мыс, выдающийся в море далеко от берега.

Нот – квадратная сеть с большим посадом на окаймляющих ее подборах, служащая при ловле *сайды* на Мурманском промысле.

Нылас (Мез.) – мелкий, густой лес.

Няша – ил; топь, грязь.

О

Облас – речное грузовое судно.

Облитня – оловянная рыбка с крючком, употребляемая при лове шук и кумжи.

Облобачить – положить парус на стеньгу; обстенить парус.

Облошать – обратиться в лоха. Говорится про семгу, которая подвергается многим переменам перед выметанием икры.

Обора – длинная веревка, привязываемая к кутилу.

Оборина – то же, что *обора*.

Обсушка – место, обсыхающее во время отлива.

Обушка (Шенк.) – вязига тресковая.

Обшавить – ранить зверя.

Обедник (Арх.) – юго-восток, юго-восточный ветер.

Обетон – попутный ветер, дующий прямо с кормы.

Объяченться – запутаться в ячеях сети (говорится про рыбу).

Овивка – тоненькая пряжа, которой привязываются крючки к аrostегам.

Оглобень – зыбь, волнение на море, когда стихнет ветер.

Оглобли – часть вертикальных сторон передней рамки у перш, которая продолжается вверх.

Оключина – то же, что *ключи*.

Окол – часть тайника, употребляемого для лова семги в море.

Окольница – веревка, которой обматывается какой-либо предмет для скрепления.

Окунь морской – рыба красного цвета, ловимая на Мурманском промысле.

Омуль – печорская рыба.

Онежский берег – часть западного берега Белого моря от г. Онеги до селения Дуракова.

Опруга – шпангоут.

Опружить – опрокинуть.

Орестега – то же, что *аростега*.

Осень семга – семга, идущая в реки в начале августа.

Осиновка – лодочка, сделанная из осинового ствола.

Острога – вилообразное железное орудие с зубцами, которыми колют рыбу.

Отбор (Печ.) – сиги весеннего соления, если они укладываются не более 3 рядов.

Отвальный обед – обед, даваемый хозяевами морских промыслов перед отправкою их покрутчиков на Мурманский берег.

Отворить паруса – наполнить парус так, чтобы он стоял надутый ветром.

Отега – одна из свай, составляющих козлы, на которых утверждаются семужьи заборы.

Отрочить – отдать, отвязать снасть.

Отыкушка – то же, что *вересчанка*.

Отщипать – отвязать парус.

Очеревить – вынуть внутренности из рыбы или птицы.

Ошкуй – белый медведь.

П

Падера – густой, мелкий снег, падающий большими хлопьями.

Падун – южный ветер, препятствующий морским приливам проникать в Двину; огромная ледяная глыба.

Паклинок – заворот крюка, которым выставляются ставные сети для лова тюлений.

Пакулина – планки, прибитые к порубням обоих бортов шняки.

Палая вода – убыль воды в реке во время отлива.

Палтусок – то же, что *ловдушек*.

Палтус – рыба из семейства камбал.

Палтухи – жерди, лежащие параллельными рядами на двух перекладинах, утвержденных на четырех столбах или подставках, врытых в землю. Служат для сушки трески.

Пал – деревянная дуга, входящая в зазубрины брашпиля и фиксирующая его положение (не дающая ему вертеться обратно) при подъеме якоря.

Паница (Мез.) – женская самоедская одежда, сшитая из оленьих шкур шерстью вверх.

Паркий – сильный.

Паужник (Мез.) – юго-запад.

Паузок – речное грузовое судно.

Пафура – пук еловых или сосновых ветвей, прикрепленный к верху шеста и служащий вехом.

Пахта – утес на берегу моря.

Пелгас – кусок бересты, прикрепляемый к середине лыж и служащий для того, чтобы лежащая на нем стопа охотника не скользила.

Пелены – горизонтальные стороны передней рамки морды, вставляемой в семужьи заборы.

Пелядь – печорская рыба.

Пентур – у кедовской лодки палка, лежащая поперек лодки и продеваемая сквозь веревочные ушницы, прикрепленные к бокам. Служит для перемещения лодки.

Перебон – колья, вбитые в дно реки при заборах.

Перевал – поворот течения воды в море.

Перевесло – проволока, соединяющая обе уды, которыми ловят наваг, корюшку и *пертуя*.

Перейма – перегородка из колеь поперек реки для лова рыбы.

Переклады – горизонтальные бревна, укрепляемые на козлах у семужьих заборов.

Перелучина – маленькие палочки у ловдуса, которые удерживают обе доски, скрепленные между собой под острым углом и образующие ловдус, в этом положении.

Переметье – сетяное полотно с ячейками в 2 вершка в стороне, из которого сшиваются крылья стоячих семужьих неводов.

- Перемет** – ставная сеть для лова семги в море близ устьев Печоры.
- Переносок** – элемент крепления лыжи – ремень, который затягивается на подъеме ноги.
- Перетишь** – безветрие на море на короткое время.
- Перешва** – перекаладина или брусья, на которые настилается палуба на судне.
- Пертуй** – маленькая порода трески.
- Пестуш** – речная рыба.
- Пестышь** (Мез.) – маленькая морская рыба.
- Песчанка** – мелкая морская рыбка, употребляемая для наживления на уды при лове палтуса и трески на Мурманском промысле.
- Печорский сиг** – речная и озерная рыба в Печорском крае.
- Пешня** – долотообразный стальной наконечник, надеваемый на деревянную рукоятку, которым прикалывают белуг и моржей.
- Пеховице** – деревянная рукоятка пешни.
- Пикша** – морская рыба трескового рода.
- Пикшуй** – то же, что *пикша*.
- Пимы** (Мез.) – обувь типа сапог с длинными голенищами и сшитых из шкур оленьих ног шерстью вверх.
- Пинегор** – морская рыба.
- Пирожек** – небольшие кусочки поперек разрезанной рыбы для наживки при лове наваги и корюшки.
- Пищаль** – охотничье ружье.
- Плавуха** – тела или кожи убитых морских зверей, плавающих по морю.
- Планцерь** – толстые доски, лежащие плашмя на стойках, находящихся между ветренницами, и составляющие верхнюю поверхность бортов судов.
- Плица** – ковш, которым выливают воду из лодок.
- Плотные лари** – деревянные ящики с крышкой в виде кровли на 4 стороны, в которых хранится провиант отправляющихся на Канинский берег промышленников для лова наваги.
- Плутива** – деревянные поплавки.
- Плеханка** – тюлень, на котором первая беловатая шерсть уже отчасти слиняла и появилась новая шерсть темного цвета.
- Побережник** (Арх.) – северо-западный ветер.
- Поводные колья** – у семужих заборов колья, вбитые в дно реки и направленные по течению.
- Поветер** – попутный ветер.
- Погудало** – длинный шест, прикрепляемый к румпелю руля шняки.
- Подбора** – то же, что *подвора*.
- Подборы** – камни, служащие грузилами и привязываемые к нижней тетиве крыльев рюжи в том месте, где они отделяются от самой рюжи.
- Подвозка** – на лодках бочка для пресной воды.
- Подвора** – веревка в нижней и верхней кромках невода: нижница и верхница.
- Подворотье** – то же, что *запуск*.
- Подвяз** – нижняя часть некоторых ставных сетей, связанная из более толстой пряжи, чем остальная часть.
- Подголовные колья** – колья, вбиваемые в дно реки и образующие вместе с отегою козля семужих заборов.
- Подгребок** – весло, употребляемое на плотках при сплаве их по течению.
- Подживочка** – небольшие камушки, употребляемые вместо грузил на некоторых сетях.

- Поджилка** — огниво сетей.
- Подколесник** — маленькое колесо, употребляемое на шняке для вытягивания из воды *стоянки*.
- Подматок** — узкий цилиндрический сетяной мешок сельдяных ловушек.
- Подниматься** — сниматься с якоря.
- Подольник** — веревка с удами для лова камбал.
- Поддон** — сетяное полотно в форме треугольника, образующее дно *окола* тайника.
- Поддонь** — то же, что *нот*.
- Подсобные ноги** — сваи у семужьих заборов.
- Подсошные колья** — колья, к которым прикрепляют крылья выставленных семужьих неводов.
- Подседные колья** — у семужьих заборов, колья, вбитые в дно реки и направленные против течения.
- Подтоварье** — подкладки из тонких досок, которыми выстилают внутри судно, чтоб не подмокал груз.
- Подшивная веревка** — веревка у сельдяной ловушки, привязываемая к нижней тетиве.
- Подшив** — коротенькая палочка, привязываемая к подшивной веревке.
- Подъязник** — речная рыба.
- Подель** — место на берегу реки, где строятся суда.
- Пожилина** — то же, что *поджилка*.
- Покосить** — лавировать.
- Покрут** — наемка людей для промысла рыбы или морских зверей с платою некоторой частью промысла.
- Покрутить** — договориться и нанять работника на промысел рыбы или морского зверя с платою некоторой частью промысла.
- Покрутченик** — работник, нанявшийся на промысел из пая.
- Пол** — шкот у паруса.
- Полевка** — сетяное полотно, из которого сшивается мотня неводов, употребляемых на Кубенском озере.
- Полка** — на шняке, пространство, отгороженное вдоль правого борта вертикальною доской, куда кладут наживляемую на крючки мойву и песчанку.
- Полубарка** — речное грузовое судно.
- Полудонные лари** — деревянные лари без крышки, в которые кладут пойманных наваг.
- Полуночник** — северо-восточный ветер.
- Поляна** — ледяное поле.
- Помор** — житель поморского берега.
- Поморский берег** — часть западного берега Белого моря от г. Онеги до входа в Кандалакшский залив.
- Поморье** — то же, что *поморский берег*.
- Понойская лодка** — маленькая лодочка, употребляемая жителями деревни Поноя при промысле на тюленей.
- Поносна** — большое весло, правило, накладываемое на каждой оконечности барки.
- Поплав** — плавная сеть для лова семги в реках.
- Поплавень** — то же, что *поплав*.
- Попонка** — кусок сети, которым упираются при плавании.
- Порица** — бревно, употребляемое в качестве подпорки при строительстве судна.

- Порнасы** – задние углы печорской ставной сети, называемой *язовым частиком*.
- Пороги** – то же, что *переклады* семужьих заборов.
- Порочка** – ведро, привязываемое к веревке, которым достают воду из-за борта судов.
- Порубень** – толстый брус или бревно, расколотое или распиленное в длину пополам, для обшивки барки и каюка.
- Порядок** – несколько сетей, выставленных в один ряд по прямой линии.
- Посух** – тонкая веревка, идущая от подборы к подборе, которой сшиваются сети при устройстве невода, плавной и ставной сетей.
- Потайник** – подводный камень или мель без буруна.
- Потеряй** – коротенькая обшивная доска у штевной.
- Потесь** – большое весло на барках, заменяющее руль.
- Поезд** – мешкообразной формы плавная сеть для лова семги в реках.
- Поездник** – длинная, узкая лодка, употребляемая при лове семги поездом.
- Поездовать** – ловить рыбу поездом.
- Походня** – веревка, на которой перемет проводится подо льдом.
- Правило** – длинное весло на тройниках.
- Прибои** – узкие доски, прикрепляемые к шпангоутам карбаса.
- Прижим** – колья у семужьих заборов.
- Приказенье** – люк на лодьях.
- Припай** – лед, примерзший к берегу.
- Прихватка** – веревка, привязываемая к обручам выюнницы, за которую вытаскиают выюнницу из воды.
- Пришворывать** – пришивать.
- Прищипать бинет** – привязать этот парус.
- Промет** – ставная сеть для лова нерп и лысунов.
- Пропорывать** – проводить походно перемета от одной проруби к другой под льдом.
- Простить** – убивать зверя ударами по голове деревянными колотушками.
- Простенка** – у вентерей Кубенского озера сетяная перегородка, разделяющая их отверстие на две равные части.
- Пуд** – русская мера веса, соответствующая 40 фун., 16,38 кг.
- Пунда** – лот; всякого вида грузило.
- Пундарица** – веревка, которой привязывается пунда к сети.
- Пунденица** – то же, что *пундарица*.
- Пурга** – зимняя вьюга; ветер со снегом.
- Пуски** – род сетей, употребляемых зимой в озерах для лова сига и пелядей.
- Путки** – вареные рыбы внутренности.
- Пушальница** – то же, что *пуски*.
- Пыжик** – родившийся олень (до 2 месяцев) с еще не вылинявшей первой шерстью.
- Пяло** – толстые деревянные рамки составляющие скелет морды.
- Пятник** – задняя часть лыж.

Р

- Равушка (Кем.)** – туша тюленей, моржей и белуг, остающаяся после снятия шкуры с салом.
- Разглушить снасть** – разматывать тюк и развязывать петли аростег.

Разлучка – шпруйт для упирания буглинного шеста.

Разплав – морской лед, встречаемый в море редко и небольшими льдинами.

Разсол – морская соленая вода.

Разъезд – передняя часть мережи и рюжи от второго обруча до крыльев.

Райда (Мез.) – обоз или поезд из нескольких кережек.

Райдник (Мез.) – проводник, управляющий зимним поездом на кережах.

Ракса – железное или веревочное кольцо с деревянными шариками на мачте судна, по которому рея скользит по мачте.

Раншик – рабочий, матрос на раншине.

Раншина – мореходное судно, на котором рано весной доставляют в Архангельск свежемороженную треску с Мурманского промысла.

Рапшак – детеныш нерпы.

Раскинтать – прилепить тресковую визигу, очищенную от жил и крови, к стенам избы и т.п. для просушки.

Ращеп – то же, что *отега*.

Ревца – рыба.

Ревяк – то же, что *ревца*.

Рендуш – груз для невода, привязываемый к нижней тетиве и сделанный из простого булыжника, оплетенного лыком.

Рефы – рифы карбасных парусов.

Риком – веревка, привязываемая к верхней тетиве поезда.

Ринда – ближайшая к матице часть крыла невода.

Ровда – никогда не растаивающая мерзлая земля.

Ровдуга – выделанная оленья шкура без шерсти (замша).

Рогадка – палочка, которой размешивают вытапливаемую в котлах массу жира.

Роженцы – заостренные с обоих боков палочки в мизинец толщиной, на которые нанизывают через жабры сельдей для копчения.

Рожни – то же, что *роженцы*.

Розсыпь – прибрежное волнение.

Рокша – мутные остатки после вытопленного сала (подонки).

Ропака – льдина, торчащая стоймя; несколько льдин вместе, надвинутых ветром или течением одна на другую.

Рошкерка – сушеная треска, разрезанная во всю длину до самого хвоста.

Рубежки – отметки на жерди, по которым делается разметка корпуса судна.

Рубец – расколовшийся и тронувшийся лед.

Ружина – горизонтальные сваи у семужьих заборов.

Рунтовка – сушеная треска, не разрезанная вдоль.

Рупок – небольшая льдина, которая может удержать человека.

Русский берег – берег Северного Ледовитого океана от Святого Носа до Норвежской границы.

Рыбницы – носовой и кормовой штевни у шняки.

Рыбный чердак – отделение на шняке, куда кладут пойманную рыбу.

Рыболовка (Кем.) – большая деревянная ложка, которой черпают рыбу из ухи.

Рым – железный болт, продетый сквозь битвеницу и оканчивающийся кольцом, для привязки канатов.

Рымпаль – то же, что *ринда*.

Рынчаг – чистое, открытое море между плавучими льдами.
Редель – часть крыльев у озерных неводов.
Режь – сеть с редкими ячейми.
Решетина – кривой брус, охватывающий набор судна при его постройке.
Рюжа – сетка на обручах.
Рянда – густой снег, валящий хлопьями в теплую погоду.

С

Сажень – русская метрическая мера, соответствующая 3 арш., 7 фут., 2 м 13,36 см.
Саженицы – веревки, привязываемые к оконечностям крыльев у неводов.
Сайда – рыба трескового рода.
Сайка – рыба из рода наваги.
Сак – сетяной мешок, растянутый у устья на обруч и прикрепляемый к деревянной рукоятке.
Салма – пролив в море между островами и материком, или между двумя островами.
Самоловка – снасть для лова стерлядей в Двине.
Саранцы – веревка, привязываемая к оконечностям крыльев невода от верхней тетивы к нижней.
Саурей – небольшая печорская рыбка из сигового рода.
Свайка – колышек, которым прикрепляют мережи ко дну; толстый кусок железа, заостренный на конце, имеющий вид шила большого размера.
Свершонок – надбавка, которую получает кормщик на Мурманском промысле сверх положенного жалования.
Свежить зверя – снимать кожу с убитых морских зверей вместе с салом.
Свежье – свежая рыба.
Себья – деревянные крюки, на которых укрепляется семужья сеть над водой.
Сезень – веревка, которой навивают парус на рее, когда он опущен.
Сельдяная ячей – часть крыльев сельдяного невода.
Сельдянка – боченок, вмещающий около пуда сельдей.
Середняк – якорь, находящийся в середине выставленного в море яруса.
Сивер – север.
Сиговик – ставная сеть для лова сегов.
Сикыс – тетивы у печорских мереж.
Симка – веревочки, привязываемые к заднему горлу рюж и мереж и сходящиеся в общую горловую веревку.
Симочные колья – колья, к которым прикрепляют крыло выставленного семужьего невода.
Синка – то же, что *симка*.
Синяк – молодая белуга.
Скея – маленький амбар или вырытый в земле погреб, служащий для хранения соленой рыбы на Мурманском берегу.
Сланка – мелкий кустарник, стелящийся по земле.
Слудь – снег, обледенелый сверху.
Сляги – длинные жерди, лежащие на козлах семужьих заборов.
Смотровое судно – лодка, на которую вытаскиваются мережи и рюжи вместе с рыбой при семужьих заборах.

Собачий чердак – отделение на шняке, где спит наживочник в промежутке времени от выматывания до вытягивания яруса.

Совик – зимняя верхняя одежда во весь рост из оленьих выделанных кож, шерстью наружу.

Сопец – руль. Старинное слово, к XIX в. употреблялось в основном в Сибири.

Сорога – речная рыба.

Сошворывать – сшивать.

Спица – орудие, которым колют белуг и моржей.

Сплеснивание – соединение двух концов веревки таким образом, чтобы ее толщина не увеличивалась.

Спуск – длинный шест с железной трубой на конце, с помощью которого вбивают колышки в дно реки или моря.

Сращивание – то же, что *сплеснивание*.

Средняя бабка – перегородка из довольно толстой доски, на которой в шняке плашмя лежит беть.

Ссекаться – сниматься с тони, т.е. выбирать выставленные при устьях Печоры семужьи переметы.

Стабели – то же, что *костры*.

Стайпо – короткие подставки, вделанные в борта лодки, между ними утверждена железная ось, на которой вертится вал ворота, служащего для вытягивания из моря попавших на снасть акул.

Стамуха – ледяная гора или глыба льда, стоящая на отмелях или примерзшая к камням.

Становище – место на морском берегу, где живут рыбопромышленники; место, удобное для пристанища и укрытия судов от бури.

Стань – временное летнее жилье на берегу моря или реки, откуда промышленники выезжают на лов.

Стоянка – веревка, к которой привязывают рыболовные крючки для лова трески и палтуса.

Строгальная плаха – длинный, узкий стол, на который кладется звериная шкура, чтобы соскабливать с нее сало.

Стрела – одна из четырех свай, составляющих козлы, на которых утверждают семужьи заборы.

Стрелебная лодка – то же, что *понойская лодка*.

Стрельня – время промысла (от зимнего Николина дня до февраля) на лысунов на ближайшей к устью Двины части Зимнего и Летнего берегов.

Стрик – румб компаса.

Стружать – соскабливать сало со шкур морских зверей.

Стульник – то же, что *вересчанка* и *отыкушка*.

Стена – часть выставленного для лова семги тайника.

Стягольница – веревка, которой привязывают кут мережи и рюжи, распустив которую вытягивают рыбу.

Стяг – толстая жердь, прикрепляемая к кормовой части кедовской лодки.

Сувой – неправильные, сильные плески волн.

Сузав (Онеж.) – род озерной рыбы.

Сурьпа – ловушка вроде морды.

Сухая вода – малая вода во время морского отлива.

Сухарник – длинный, узкий мешок с хлебом, которым опоясывается отправляющийся на звериный промысел охотник.

Суш – всякая сушеная рыба.

Суш – высушенные мальки разных рыб, ловимых в Кубенском озере.

Сыроток – ворвань сало или жир из тресковой печени, вытекающий под действием солнечного тепла.

Сшавить – говорится про охотника, который ранил, а не убил морского зверя.

Сшивина – веревочки, с помощью которых сшивают белужьи переметы между собой.

Сельги – тонкие хворостины, пришиваемые по середине тарьев параллельно поверхности воды.

Серка – годовалый молодой тюлень.

Серяк – молодая белуга.

Сетка – средняя стена трехстенной ставной сети.

Сяг – то же, что *посух*.

Т

Табанить – грести веслами назад.

Табурка – чурочки, привязываемые к опругам лодок на весновальных промыслах, за которые опутывают веревками гарно; коротенькие поперечные палочки, прикрепленные к лямке.

Тайник – ставная сеть для семги и мелкой рыбы; пятиугольный деревянный ящик, устраиваемый сзади отверстия семужьих заборов и служащий ловушкой для семги.

Тарлепа – веревка, соединяющая два *юмфера*.

Тарья – часть семужьих заборов – род решетки из тонких жердей, сквозь которую рыба не может пройти.

Тевяк – морское животное.

Телгас – внутренняя обшивка в карбасе.

Телдас (Мез.) – настил, составляющий пол лодки.

Телесай – детеныш нерпы.

Терский берег – часть западного берега Белого моря от селения Варзухи до Трех Островов.

Тетива – веревка, прикрепляемая к верхнему и нижнему основаниям сетей. То же, что и *подбора, подбора*.

Тикшуй – то же, что *пикишуй*.

Тиманский берег – берег Северного Ледовитого океана в Мезенском уезде, к востоку от Канина Носа до устьев реки Печоры.

Тинда – молодая семга.

Тинденица – сеть для лова тинды.

Тинок – моржовый клык.

Толстик – крутой и высокий берег.

Тонька – тонкий, волосяной шнурок, привязываемый к перевеслу, к которому прикрепляется наживка.

Тоня – вся линия выставленных и навешанных на вбитые в дно моря переметов близ устьев Печоры.

Тоншик – рыбак, сидящий на тоне.

Торорушка – маленькие поплавки ставных сетей.

Торос – нагромождение льдин.

Травить – выпускать веревку или канат.

- Трепочка** – волосяная петля, к которой прикрепляется наживка при лове наваги.
- Трещетка** – палочка, посредством которой кормщик освобождает уду из рта пойманной рыбы.
- Тройник** – лодка, употребляемая на Мурманском промысле.
- Трубник** – труба, составленная из досок, над кухней в лодьях.
- Трун** (Арх.) – рыба из рода камбал.
- Тряпички** – то же, что *катушницы*.
- Тупонанта** – веревка для провежа реи.
- Тура** – водоросль.
- Турба** – морда.
- Тынец** – воронка из лучинок, вставляемая в открытый конец вьюнницы.
- Тюк** – стоянка, на которой насаживается известное число крючков.
- Тюлетьень** – валежник вместе с камнями, опускаемый на дно реки вдоль подножья семужьих заборов.
- Тяглец** – работник на шняке, вытягивающий ярус.
- Тянлы** – веревки, которыми зверопромышленники тянут по льду кедовскую лодку.

У

- Увал** – дрейф, уклонение судна от своего пути под ветер.
- Угловик** – один из кольев, к которому прикрепляется верхняя тетива крыльев семужьего невода, когда он выставляется.
- Угор** – крутой и высокий берег реки.
- Удбище** – место, где ловится много рыбы на удочку.
- Удебщик** – удильщик.
- Удрега** – пробитая по льду полынья для прохода лодке.
- Ужна** – пай; часть на промысле зверя, а также доля провианта, которая берется на каждого из зверопромышленников при отправлении на звериный промысел.
- Ужище** (Мез.) – веревка, за которую тянут невод.
- Улов** – сиги весеннего соления, если они укладываются в мезенки более трех рядов.
- Упруга** – шпангоут.
- Утельга** – взрослая самка тюленей.
- Ушник** – то же, что *гузек*.
- Ушница** – досчатая перегородка на шняке, разделяющая рыбный чердак от собачьего, на которой тяглец отрезает головы трески; веревка, служащая для привязывания пентура.

Ф

- Фитель** (Шенк.) – то же, что *рюжа*.
- Фунт** – русская мера веса, соответствующая 96 зол, 0,41 кг.
- Фут** – русская метрическая мера, соответствующая 12 дюйм, 30,48 см.

Х

- Халуи** – подводные пни.
- Хвост** – часть вьюнницы между наружными стенками горла и внутренними стенками самой бочки.

Хвостцы – веревочки, которыми прикрепляется верхняя тетива выставленного для лова семги тайника к кольям, вбитым в дно моря.

Хвосты – узкие ремни, служащие для обвязывания и прикрепления юрков к лямке.

Хвостяга – то же, что *кокот*.

Хлюсь – отверстие в борту носовой части судна, через которое проходит якорная цепь.

Хобот – высота сети.

Хозник – узкий и длинный мешок, в который кладут хлеб при отправке на звериный промысел.

Хоровина – кожа, снятая с морских зверей вместе с салом.

Хохлуша – детеныш лысуна, в период линьки, когда его шерсть делается клочковатой.

Хребтина – длинная веревка толщиной в гусиное перо, к которой привязываются коротенькие веревочки с крючками.

Ц

Цеплина – деревянный шест, на котором растягивается нижняя часть паруса при попутном ветре.

Ч

Чашельги – то же, что *висельги*.

Чева – то же, что *ляповище*.

Чеплина – верхняя и нижняя распорки реи на прямом парусе лодьи.

Чердак – место для поклажи рыбы, отделяемое на лодях и шняках; палубы в носу и корме шняки, служащие для укрытия провизии и отдыха людей.

Чердачная рыба – соленая на чердаках, а не в амбарах.

Червяница – железный гребень с пятью зубцами, насаженный, подобно заступу, на деревянную рукоять. Служит для выкапывания червей для наживки с морского дна.

Черевная рыба – свежая, не чищенная и не распластанная рыба.

Черное дерево – распространенное на Беломорье и в верховьях р. Лены название ели.

Чир – печорская рыба рода сигов.

Чобот (Мез., Шенк.) – горло мережи.

Чоблок – стропила, служащие для поддержания крыши, перекрывающей каюк.

Чоблочина – то же, что *чоблок*.

Чом – большой обоз, отправляющийся в путь с рыбою и другими товарами.

Чуйна – временный навес от дождя. Устраивался обычно на пассажирских и почтовых карбасах.

Чунки – ручные сани для поклажи рыбы.

Чупа – задняя конусообразная часть мережи.

Ш

Шаглы – жабры рыбы.

Шакша – маленькое отделение в носовой части шняки (полуют, полубак), куда кладут съестные припасы.

Шалаги – небольшие сани, дровни, в которые запрягают оленей.

- Шалги** – то же, что *чашельги*.
Шалонник – юго-юго-западный ветер.
Шарок – деревянные пустые цилиндры на раксе.
Шаронцы – то же, что *саранцы*.
Шауй (Мез.) – выстрел, который не убивает морского зверя наповал.
Шейма – толстая веревка, канат.
Шелега – куски сырого, свежего сала морского зверя.
Шелемка – палочки на звероловных лодках, употребляемые при устройстве буйны.
Шелешень – веревка, закрепленная одним концом на носу судна и перекинутая на корму поверх стропил из кольев. Через шелешень перекидывают парус и образуют на маленьких судах палатку.
Шина – железная полоса, набиваемая на крен для лучшего скольжения лодки по льду.
Шитик – лодка, поднимающая до тысячи пудов груза.
Шишка – веревка длиной 7 сажень, привязываемая в носовой части судна, предназначенного для весеннего промысла. Служит для перетаскивания лодки по льду.
Шквара – остающиеся в котлах отварки при салотоплении.
Шняка – промысловое судно, используемое на Мурманском промысле.
Штыр – мачта. Употребляется на Чудском озере.
Штырь – то же, что *штыр*.
Шуга – плывущие мелкие осколки льда.

Щ

- Щабели** – слои, пласты, которыми укладываются треска и палтус: плотно от пола до потолка подвала.
Щеки – части тайника, между которыми оставляются воротцы.
Щипешница – веревка, посредством которой щеки тайника соединяются с ее стеной.
Щипец – то же, что *ращеп, отега*.

Ю

- Юмфера** – толстые деревянные кольца с наружным желобком, около которых обходят ванты и другие веревки.
Юнда – ставная сеть для лова лысунов и нерп.
Юрить – так говорят о резвящейся, играющей стае рыб.
Юро – множество рыб или морских зверей.
Юрово – то же, что *юро*.
Юрок – связка шкур, содранных с морских зверей вместе с салом.

Я

- Язовой частик** – мешкообразная сеть, вставляемая в яз.
Яз – то же, что *ез*.

Язык – сетка в виде конуса, вставляемая во внутренность мережи через разъезд и привязываемая за узкий конец к куту.

Ямега – тонкие веревочки, идущие от подборы к подборе, которыми сошворяются сети при устройстве невода, плавной сети и т.п. В некоторых семужьих заборах ямегою называют отверстие, оставляемое для прохода судов.

Ярус – рыболовная снасть для лова трески и палтуса на Мурманском промысле. Составлялась, как правило, из 25–35 тюков летом, и до 25 тюков весной.

Ятынец – воронка из лучинок, вставляемая в открытый конец вьюнницы.

Сокращения.

Арх. – Архангельский уезд.

Онеж. – Онежский уезд.

Кем. – Кемский уезд.

Мез. – Мезенский уезд.

Пин. – Пинежский уезд.

Шенк. – Шенкурский уезд.

SUMMARY

In this research we approach culture as a system. That means that any culture is treated as a complex for which the following assumptions are justified:

First, culture is a survival system specific for and only for *Homo Sapiens* as a biological species.

Second, only *Homo Sapiens* can build *sociums* based on its populations and differing from all other biological populations in that they have a specific survival system, i.e. culture which is rather a product of their *rational activities* than an exhibition and epitome of aggregated physiological characteristics of the population members.

Third, since a *socium* is a self-regulating system seeking to maintain its integrity within the host medium, culture may be regarded as a major subsystem within the «*socium*» system also capable of self-preservation and self-regulation on which the *socium* relies for the sake of self-preservation. In other words, a *socium* generally *adjusts* to changing parameters of the host medium through modification of culture parameters adequate to the new medium requirements. Therefore, like any other self-regulating system culture may be defined as an *adaptive* system.

This quality of culture and the methods of its actualization are the main subjects of this research as regards its theoretical aspect while its specific subject is the *Russian Pomor culture* which we deal with from the theoretical standpoint described above.

It should be explained why we selected this culture as the subject of our research. It is general knowledge that sedentary agriculture and animal husbandry combined with fishing and hunting have been *traditional* for Russian culture since this economic system formed within the area occupied by the Russian ethnos in the Bronze Age (the Tripolye archaeological culture) survived through subsequent historical epochs despite their cataclysms, whatever their scale be (such as the Great Migration of Peoples). However, the people settling in the north of Eastern Europe, particularly along the White Sea coast, who practised this type of economy and culture (ECT) found themselves outside the geographical area where the ECT could be actualized in its major — producing — components. Except the extreme south of the White Sea coast this area is quite unfit for agriculture and scarcely fit for stock raising. Nevertheless, historical evidence shows that Russian migrants to the North both survive and prosper to the effect that they lose neither the habitual level of life support nor their language nor ethnic self-consciousness nor the intensity of trade and exchange with other parts of the Russian national culture area. The Russian migrants are mastering seemingly alien forms of economy borrowing its basics from the indigenous population *drawn in* the migrant's cultural environment or partially pushed out to other areas. Moreover, judging by principal indicators they remain Russians both in their self-consciousness and cultural and ethnic identification by «outsiders».

This circumstance might be described as the **problem of survival of traditional Russian culture in an alien geographical area** because it must be understood how this subculture, a derivative of Russian culture proper, managed to transform to such extent that it became adequate to new conditions, on the one hand, and maintained all its traditional attributes, its «distinguishable» national «face», on the other hand.

Thus, the problem itself dictated the structure of this research as reflected in its parts and chapters. To begin with we reviewed the body of studies in the Russian Pomor culture so far performed, first of all summarizing results of such studies to pass on to the explanation why we found them insufficient to handle the above problem and what urged us to undertake a special research. Later a chapter was written presenting in detail the theoretical model of culture referred to above. In particular, the treatment of culture as a quasi-living system enabled determination of its adaptive mechanisms similar to those employed by populations such as *divergence, convergence and miscegenation* explaining a number of historical and cultural processes developed and developing in the world of humans.

The next stage of this research and presentment of its results was to discuss an array of empirical evidence of the Pomor culture enabling understanding of particular adaptive mechanisms which helped the Russian migrants to accommodate to new natural environment and retain basic ethnic cultural features. Describing the theoretical model of culture we noted that it could be conventionally divided into two main parts — a model of the World («vision of the World») and a life-support system based on rational information on environment embodied in the model. Therefore, we analyzed the available empirical evidence along those two lines. For instance, in Part II we discussed information relating to the development of the Pomor life-support system around the White Sea and in Part III information on the development of their «vision of the World», the spiritual component of the Pomor culture.

The difference between this research and previous studies of the Pomor culture is that we purposefully tried to find cultural features characteristic of *adaptive* abilities of the Pomor culture and particular adaptive mechanisms in the empirical evidence. We include in such mechanisms the peculiar settlement pattern bringing the people closer to potentially most advantageous food resources, the development of marine and river fishing and hunting, the formation of new communication bonds based rather on the water area than the settlement area and the intensive development of task-specific shipbuilding vital for both fishing and hunting and water communications. Finally, such adaptive mechanisms building up an environment adequate to the Pomor socium's needs, i.e. the *Pomor cultural landscape*, include architecture which, we believe, was exceptionally important for survival of Russian people in the North.

We were as consistent and followed the same lines when analyzing the spiritual component of the Pomor culture. Our initial observation was that from the beginning of time any culture sought to incarnate its own «vision of the World» in artifacts deemed sacral. The share of social energy spent on the incarnation in symbolic representation and structures, occasionally of tremendous dimensions, increased along with the historical growth in numbers of sociums and the complication of their structure. Since the observation related both to the Russian and Pomor culture we discussed basic analyzable «material» components of the latter such as the sacral components of the Pomor cultural landscape and the Russian north icon painting. Examination of the sacral components of the Pomor cultural landscape revealed that they had been immensely instrumental in maintaining Orthodoxy among the migrants who had spent an enormous share of social energy on the incarnation of their «vision of the World» enabling retention of their national self-identification. The research also showed how the Russian orthodox «vision of the World» had transmuted in the Pomor mentality reflected in icon painting.

Additionally, we emphasized a peculiar role played by the sacral component of the Pomor culture in the «spiritual renaissance» of the Russian culture in the 19th — early in the 20th century when the latter sought to find the antecedents of the Russian Orthodoxy to bring them back into everyday life and save it from imminent «worldliness». The almost primeval antecedents were found in the Russian North, among the Pomors including the numerous monasteries around the White Sea. In that way our system research showed that a formally *marginal* subculture may in a particular historical environment

provide a «feedback» to the national culture bringing it back to the steadiest background and thus maintaining its self-identification.

The last chapter of our work discusses the transformation of the cultural «vision of the World» as an adaptive process both theoretically and in the context of the Pomor culture, our principal conclusions being as follows. The transformation of the «vision of the World» developed by a socium relocated to a new environment is inevitable as it is the model of the World maintaining the socium's life-support system. Such transformation, however, mainly affects the rational component of the «vision» whereas its ideological component reflecting the socium's mentality at the level of «cosmic genesis» is much more conservative and not subject to rapid changes (in terms of historical epochs) which is another manifestation of culture's *adaptability* because the conservative idea underlying culture maintains its capacity for self-identification and, hence, for system integrity.

The «Afterword» contains a brief summary of the research. Based on the available empirical evidence we seem to have succeeded in tracing how the Pomor culture, *marginal* beside Central Russia's culture, struggled to preserve basic spiritual values underlying the «vision of the World» developed by the Russian Pomors which resulted in its archaization. On the other hand, we showed to what extent the Russian traditional settlement and economy pattern had transformed in the «non-arable zone» of the North and how quickly it had absorbed important life-supporting elements of the northern indigenous cultures remaining a wholesome *civilization-like* culture rather than *becoming their equal*, i.e. a culture of hunters-fishermen-gatherers. Finally, we have proved that actually any function of culture is *adaptive* and a culture may be deemed adequate to a socium's environment if conservative and innovative trends of the socium's behavior are properly balanced. Our research demonstrates the extent to which such balance has been maintained in the Russian Pomor culture.

Accordingly, our research enables us to assert that the attributes of culture posited by the theoretical model and describing it as a quasi-living system are undoubtedly inherent in the Russian Pomor culture featuring *heritability*, *variability* and subject to *selection* aimed at reinforcement of adaptive traits. Furthermore, to a certain extent it is capable of *miscegenation* with the indigenous northern host cultures.

Eventually we should like to emphasize the absence of significant differences between the theoretical model of culture as a system suggested in this work and the empirical model built in the course of scrutinizing its major components. Therefore, it would be rightful to say that we have accomplished our object.

Lastly, it is remarked in the «Afterword» that a number of questions remained unanswered relating to the genesis of the Russian Pomor culture such as the understanding of the *main* reasons for the lasting migration of the Russian people from the central part of the country to the North. It is evident from this book, particularly its last chapter, that there are several views of the problem ranging from a purely materialistic (a rush for wealth or at least escaping from poverty) to purely idealistic (pursuit of the Promised Land, the earthly Kingdom of God). We do not think that we could with good reason support any of the views without reservations. However, the very existence of the problem sustains our hopes that our research will not be the last one and the Russian Pomor culture will appeal to other scientists — historians, culturologists, philosophers.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

| | | |
|------------|---|--|
| АрхРГО | – | Архив Российского географического общества |
| ВГО | – | Всесоюзное географическое общество |
| ГААО | – | Государственный архив Архангельской области |
| ГИМ | – | Государственный исторический музей |
| ДВФ СО РАН | – | Дальневосточный филиал Сибирского отделения Российской академии наук |
| ЛГУ | – | Ленинградский государственный университет |
| МИА | – | материалы исследований по археологии |
| НАЭ ИА РАН | – | Новгородская археологическая экспедиция Института археологии РАН |
| ПСЗРИ | – | полное собрание законов Российской империи |
| РА | – | Российская археология (журнал) |
| РАН | – | Российская академия наук |
| РГАЛИ | – | Российский государственный архив |
| РГО | – | Российское географическое общество |
| СА | – | Советская археология (журнал) |
| САИ | – | Свод археологических памятников |
| СЭ | – | Советская этнография (журнал) |

ABBREVIATIONS

| | | |
|------------|---|---|
| ArhRGO | – | Archive of the Russian Geographical Society |
| VGO | – | All-Union Geographical Society |
| GAAO | – | State Archive of the Arkhangelsk Region |
| GIM | – | State Historical Museum |
| DVF SO RAN | – | Far Eastern Branch, Siberian Division of the Russian Academy of Sciences |
| LUG | – | Leningrad State University |
| MIA | – | Materials of Archaeological Studies |
| NAE IA RAN | – | Novgorod Expedition of the Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences |
| PSZPI | – | Complete Collection of Laws of the Russian Empire |
| RA | – | Russian Archaeology (journal) |
| RAN | – | Russian Academy of Sciences |
| RGALI | – | Russian State Archive |
| RGO | – | Russian Geographical Society |
| SA | – | Soviet Archaeology (journal) |
| SAI | – | Corpus of Archaeological Sites |
| SE | – | Soviet Encyclopedia |



Таблица 35. Скульптура «Никола». XVI в.

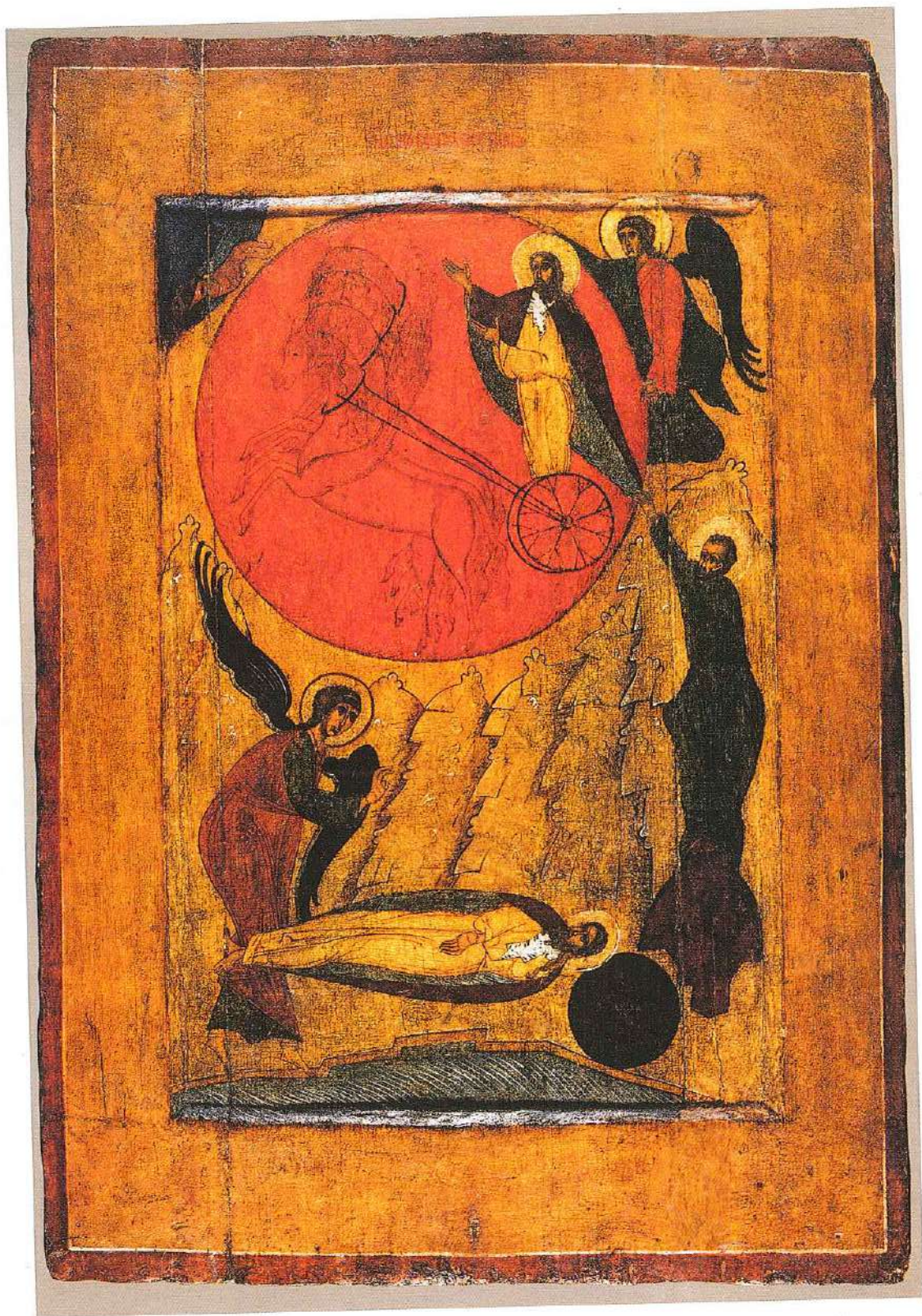


Таблица 36. Огненное восхождение пророка Ильи. Конец XVI – начало XVII в.

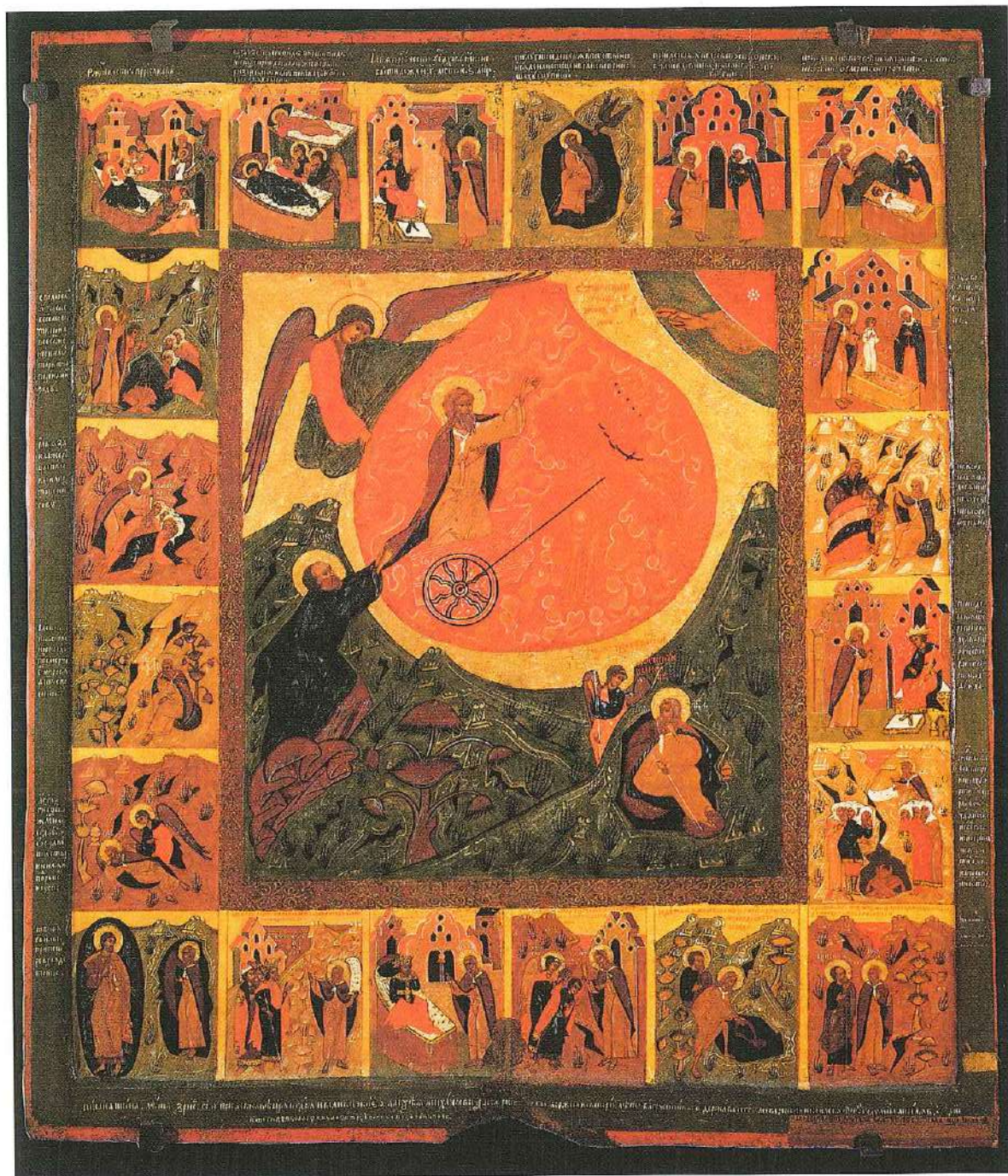


Таблица 37. Игнатий Пантелеев. Огненное восхождение пророка Ильи, с житием. 1647 г.

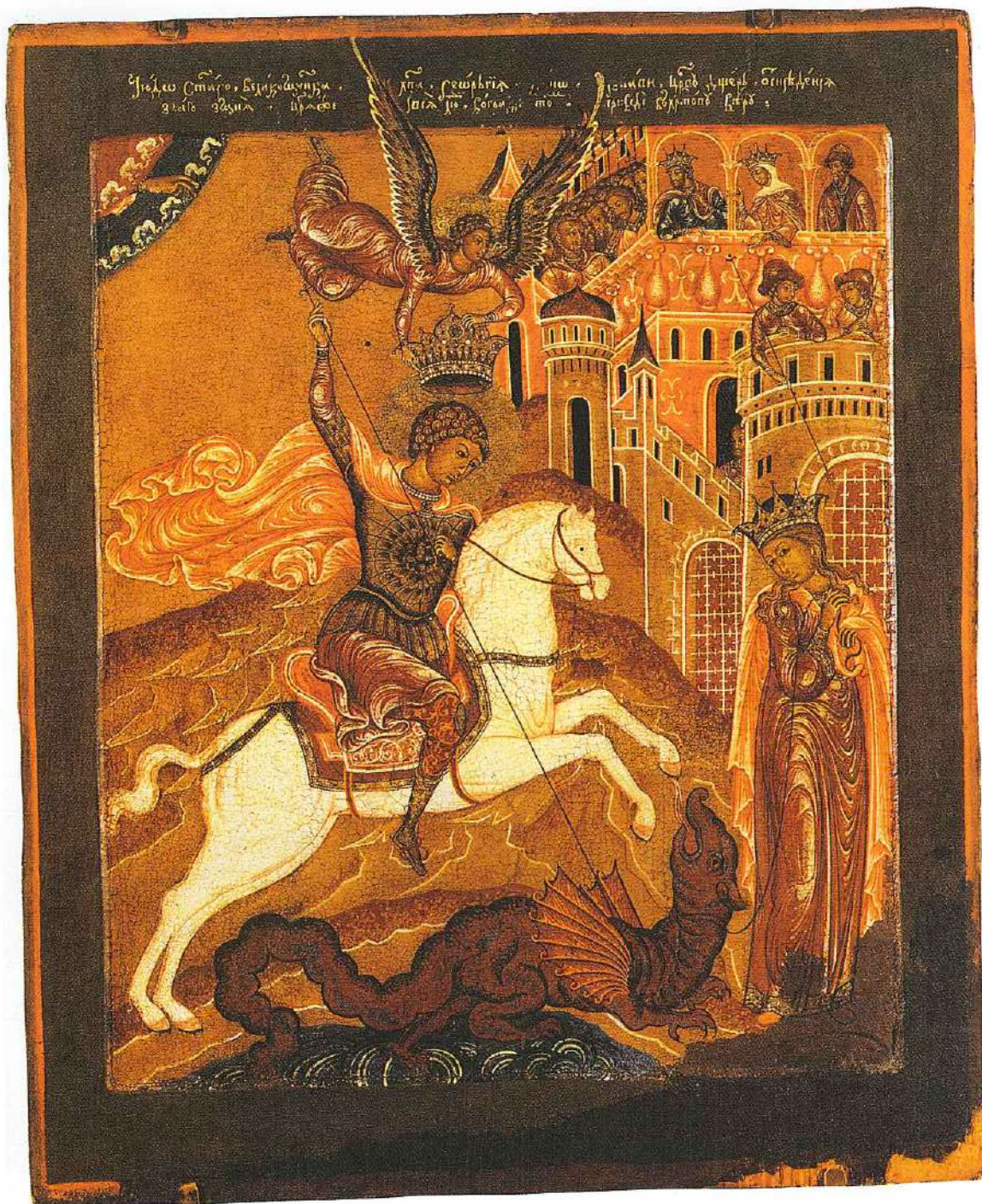


Таблица 38. Чудо Георгия о змие. Первая половина XVIII в.



Таблица 39. Чудо Георгия о змие. XVI в.



Таблица 40. Чудо Георгия о змие. Конец XVII – начало XVIII в.



Таблица 41. Чудо Георгия о змие. Конец XVI – начало XVII в.



Таблица 42. Архангел Михаил – воевода. XVIII в.

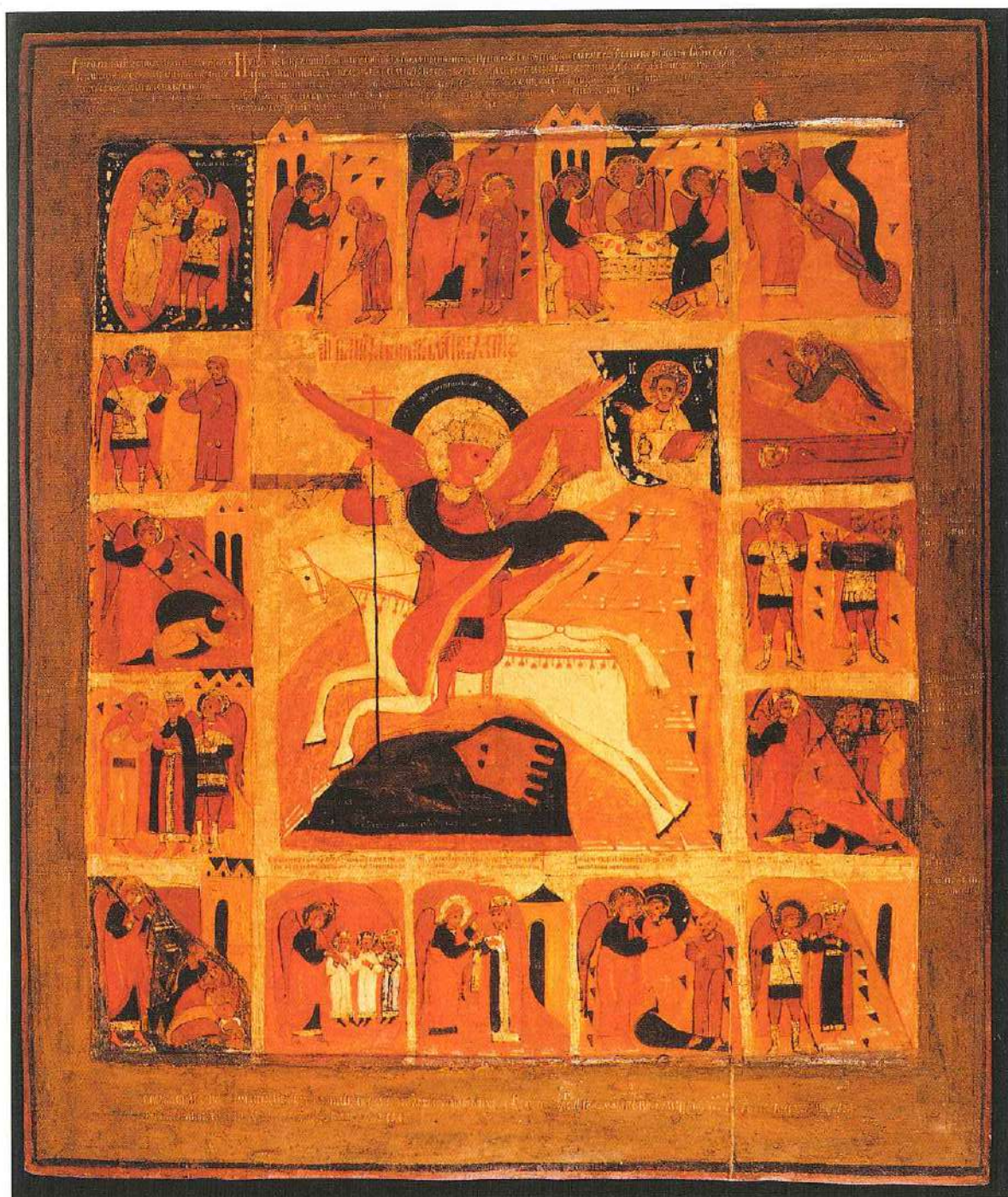


Таблица 43. Архангел Михаил – воевода, с деяниями. 1671г.

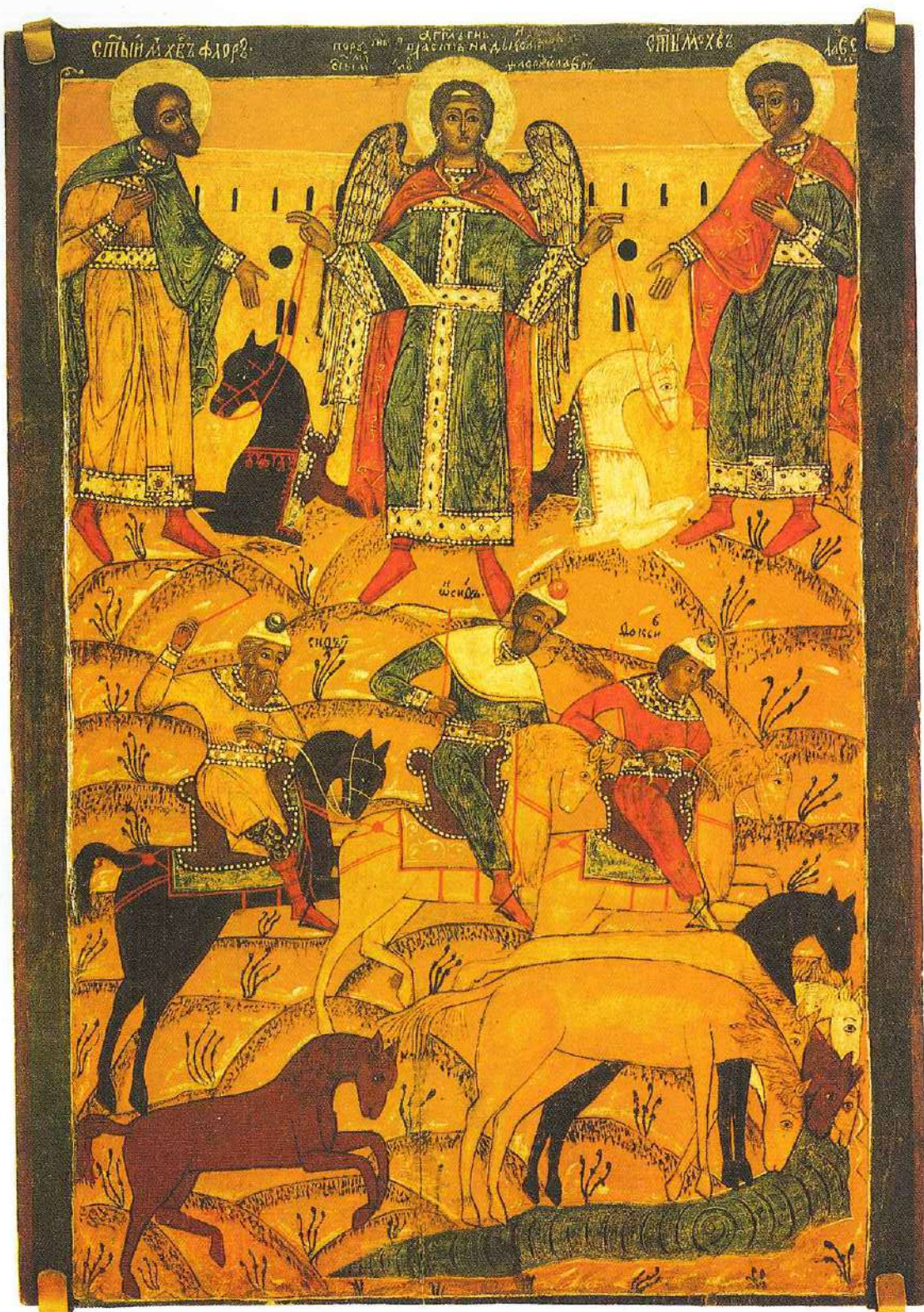


Таблица 44. Чудо о Флоре и Лавре. Конец XVII в.



Таблица 45. Модест патриарх. XVIII в.



Таблица 46. Модест, патриарх Иерусалимский. Середина XVIII в.

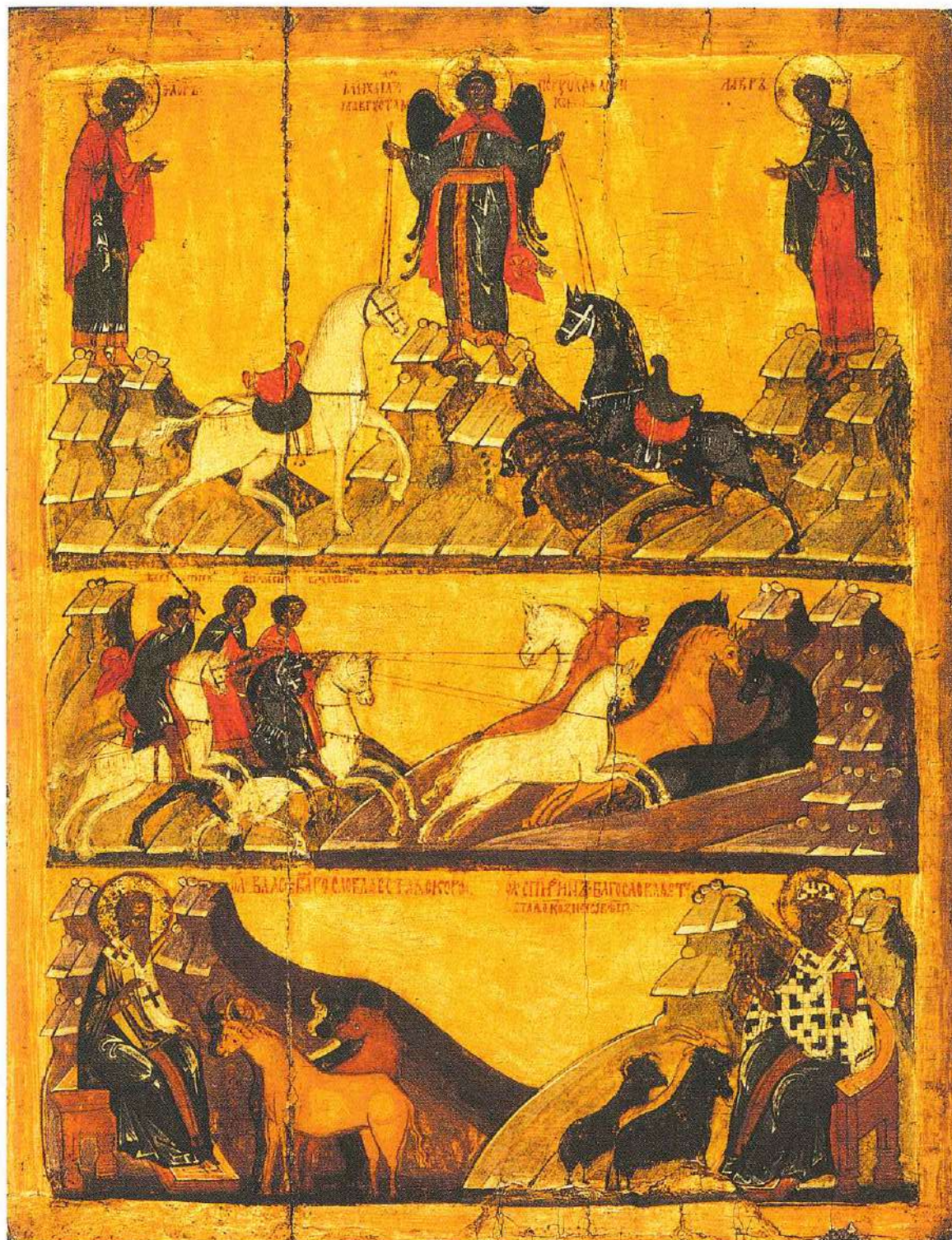


Таблица 47. Флор и Лавр с Василием и Спиридонием. Первая половина XVI в.



Таблица 48. Флор и Лавр с Василием и Спиридонием. Первая половина XVI в.
Фрагмент со св. Спиридонием



Таблица 49. Власий. Конец XV – начало XVI в.



Таблица 50. Власий. Конец XVII – начало XVIII в.



Таблица 51. Евстафий и Трифон. Начало XVI в.



Таблица 52. Параскева Пятница. Начало XVI в.

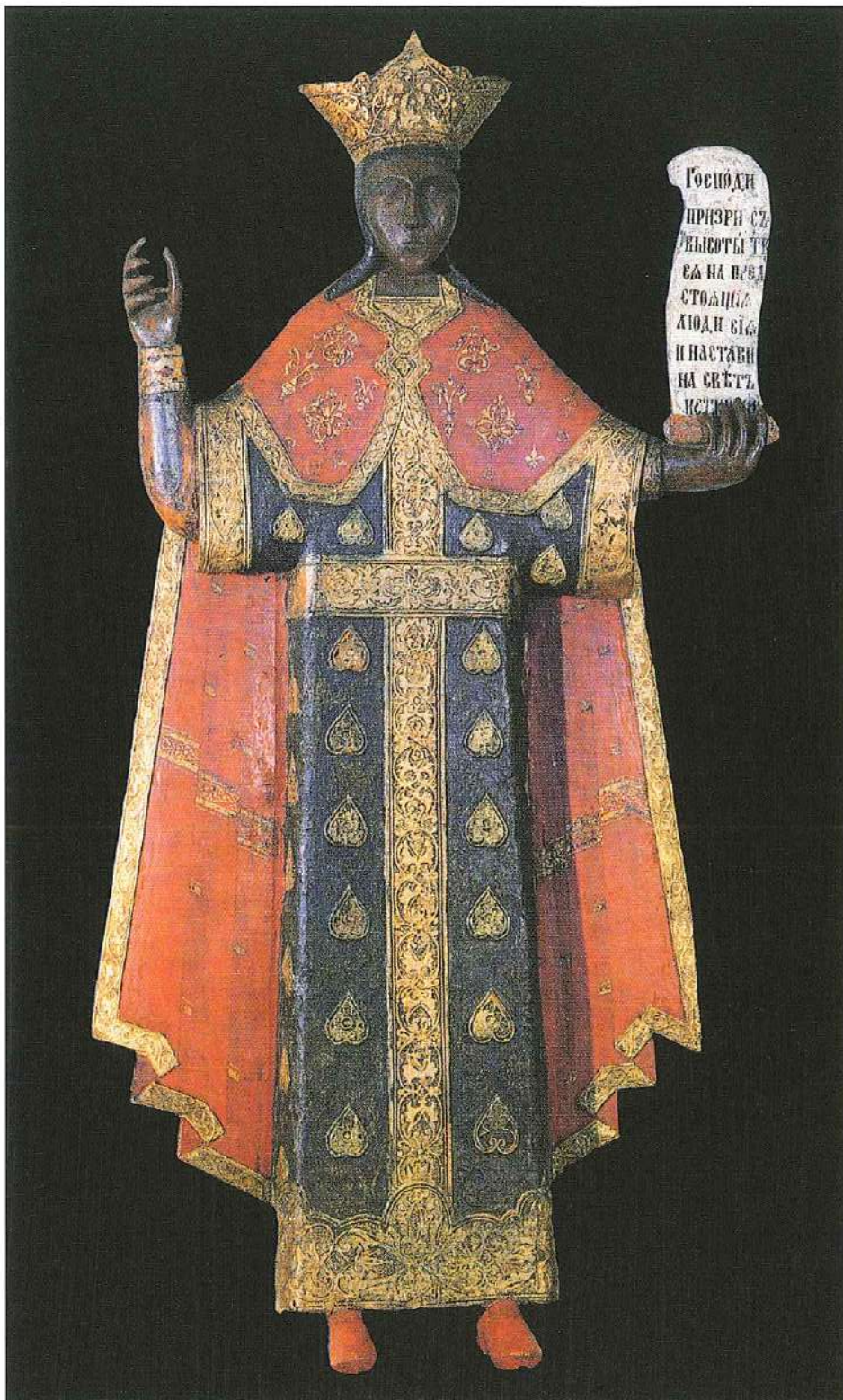


Таблица 53. Скульптура «Екатерина». XVII в.

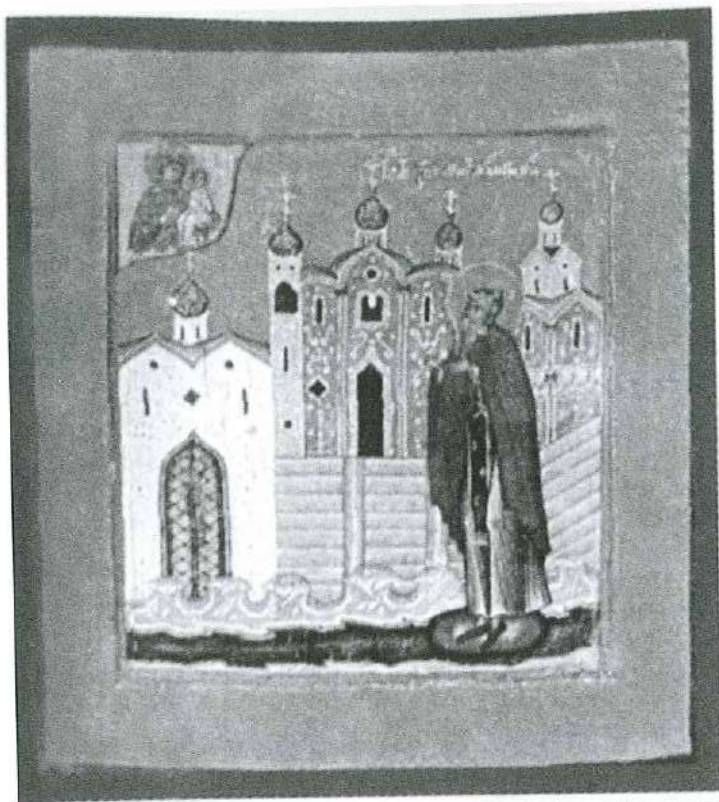


Таблица 54. Антоний Римлянин.
Вторая половина XVII в.



Таблица 55. Прокопий Устюжский.
Конец XVII – начало XVIII в.



Таблица 56. Прокопий Устюжский, с чудесами. 60-е годы XVII в.



Таблица 57. Прокопий Устюжский, с житием. XVI в.

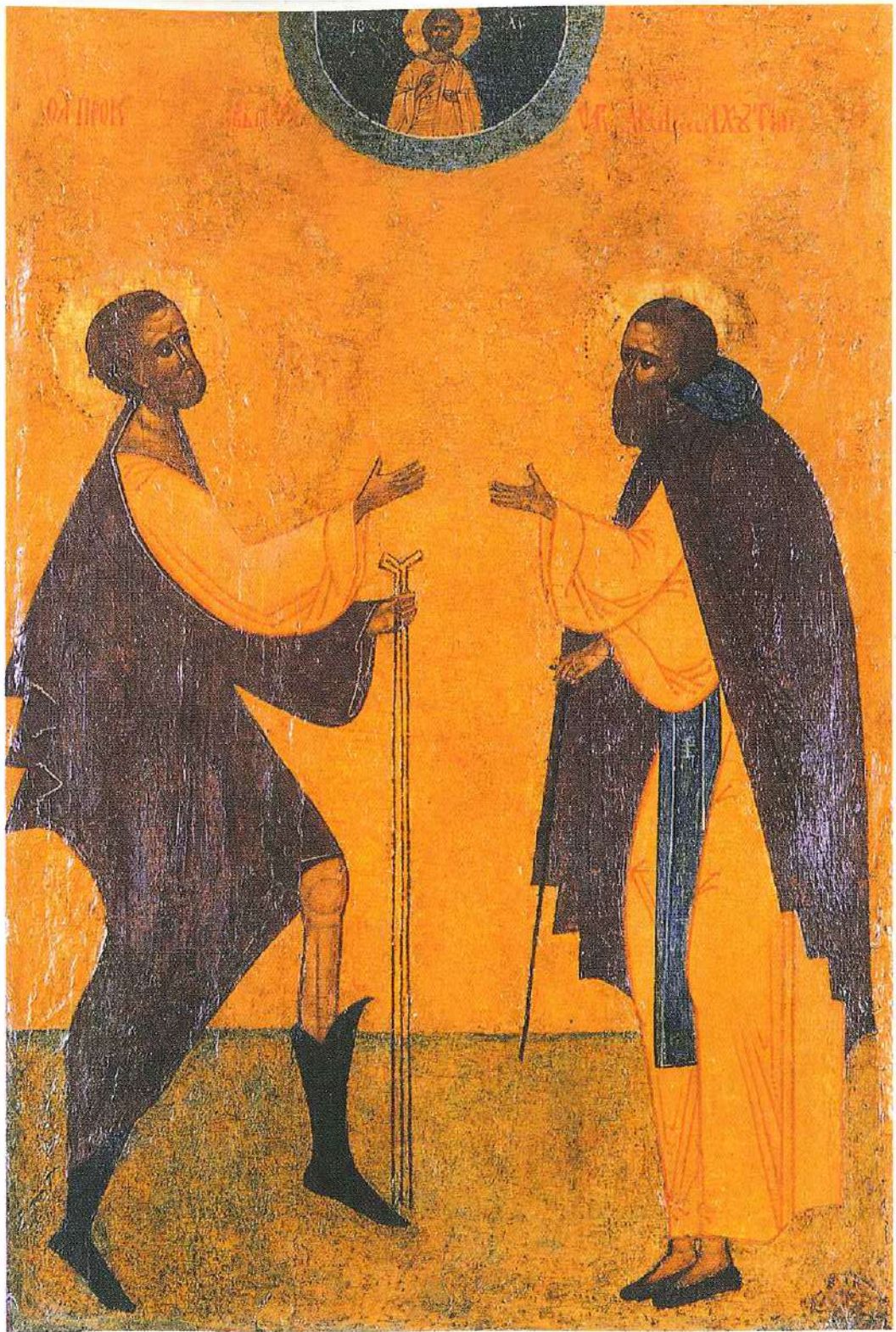


Таблица 58. Прокопий Устюжский и Варлаам Хутынский. XVI в.

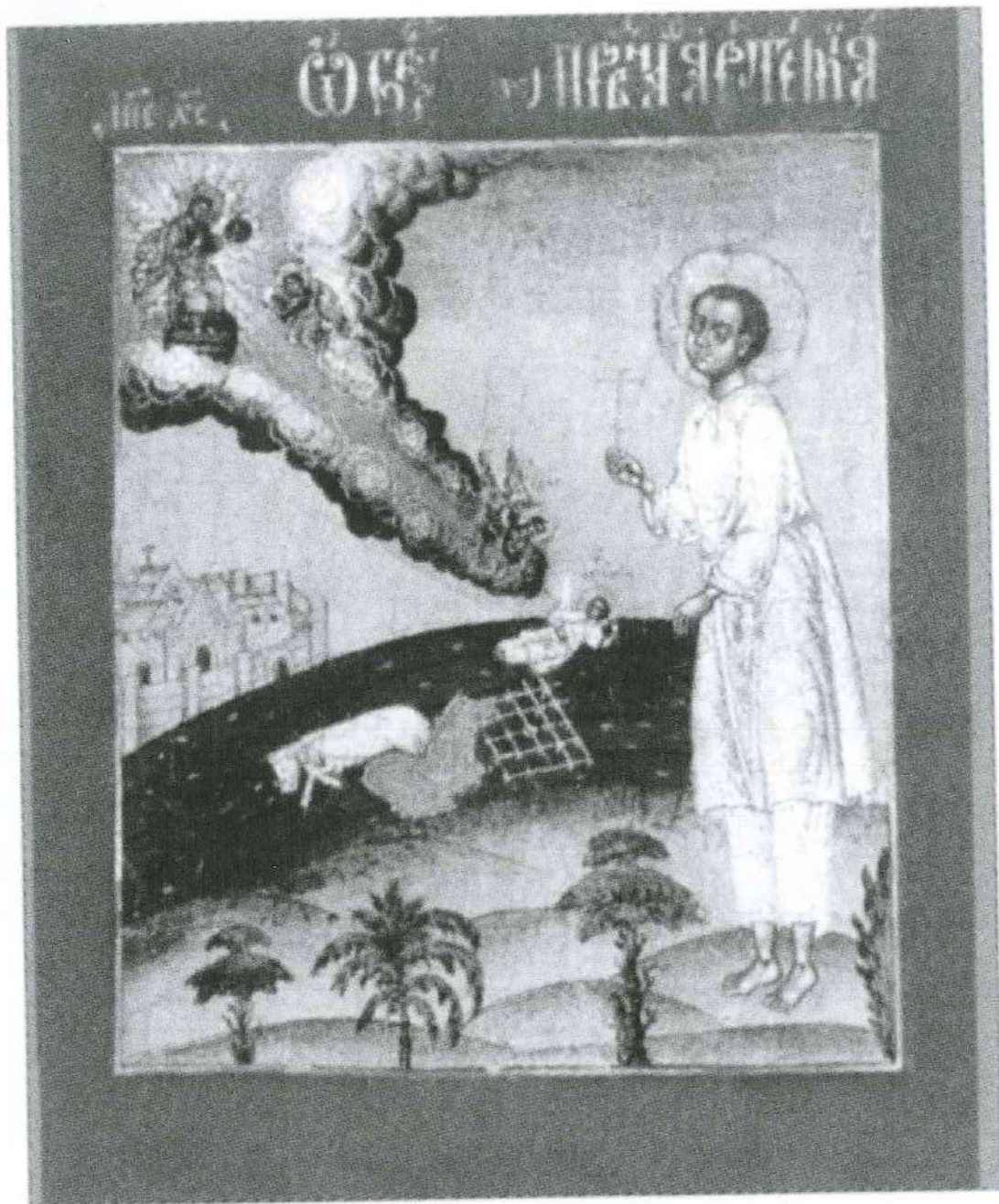


Таблица 59. Артемий Веркольский. XVIII в.

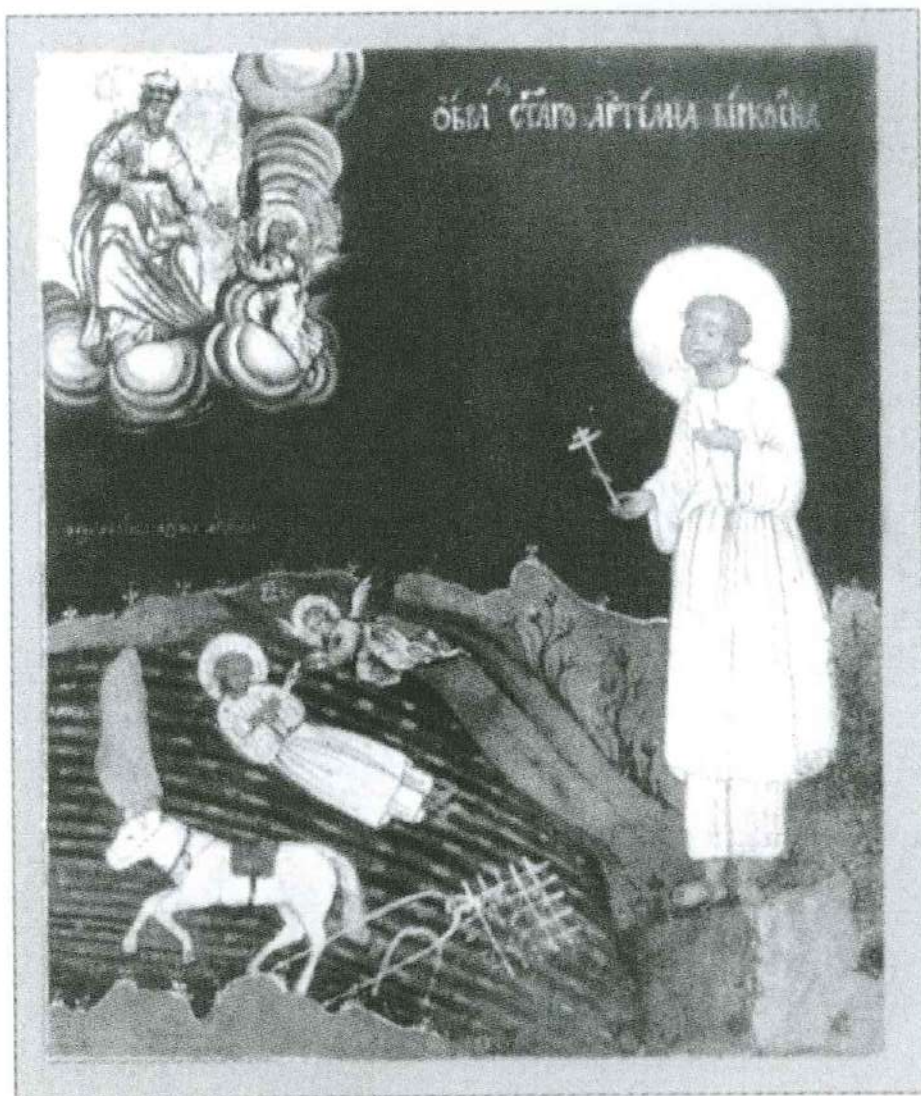


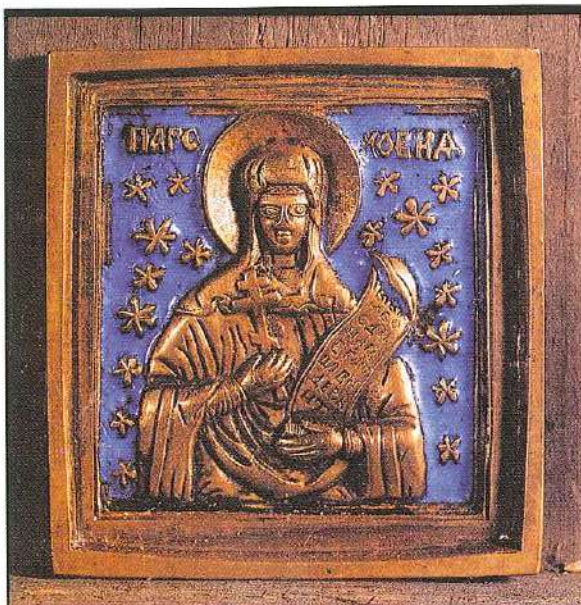
Таблица 60. Артемий Веркольский. Вторая половина XVIII в.



Таблица 61. Двенадцать икон, литые. XVIII в.



Таблица 62. Медное литье. XIX в.



20. Крест-распятие, с праздниками, сьятими и херубимами
XIX в. Медь, литье
The Cross with Feasts, Saints and Cherubs
XIX C. Brass, casting

21. Деисус. Складень. XIX в. Медь, литье, эмаль
The Deesis. A folder. XIX C. Brass, casting, enamel

22. Св. Никита, побеждающий беса. XIX в. Медь, литье
St. Nikita Overpowering the Demon. XIX C. Brass, casting

23. Деисус. Складень. XIX в. Медь, литье, эмаль
The Deesis. A folder. XIX C. Brass, casting, enamel

24. Св. Параскева Пятница. XIX в. Медь, литье, эмаль
St. Paraskeva Friday. XIX C. Brass, casting, enamel

25. Праздники. Фрагмент складня. XIX в. Медь, литье, эмаль
Feasts. A fragment of the folder. XIX C. Brass, casting, enamel





Таблица 63. Заставка-рамка поморского орнамента. 60-е годы XVIII в.



Таблица 64. Поморские ответы. Список 1810-х годов.



Таблица 65. Райская птица Си́рин. 1750–60-е годы.

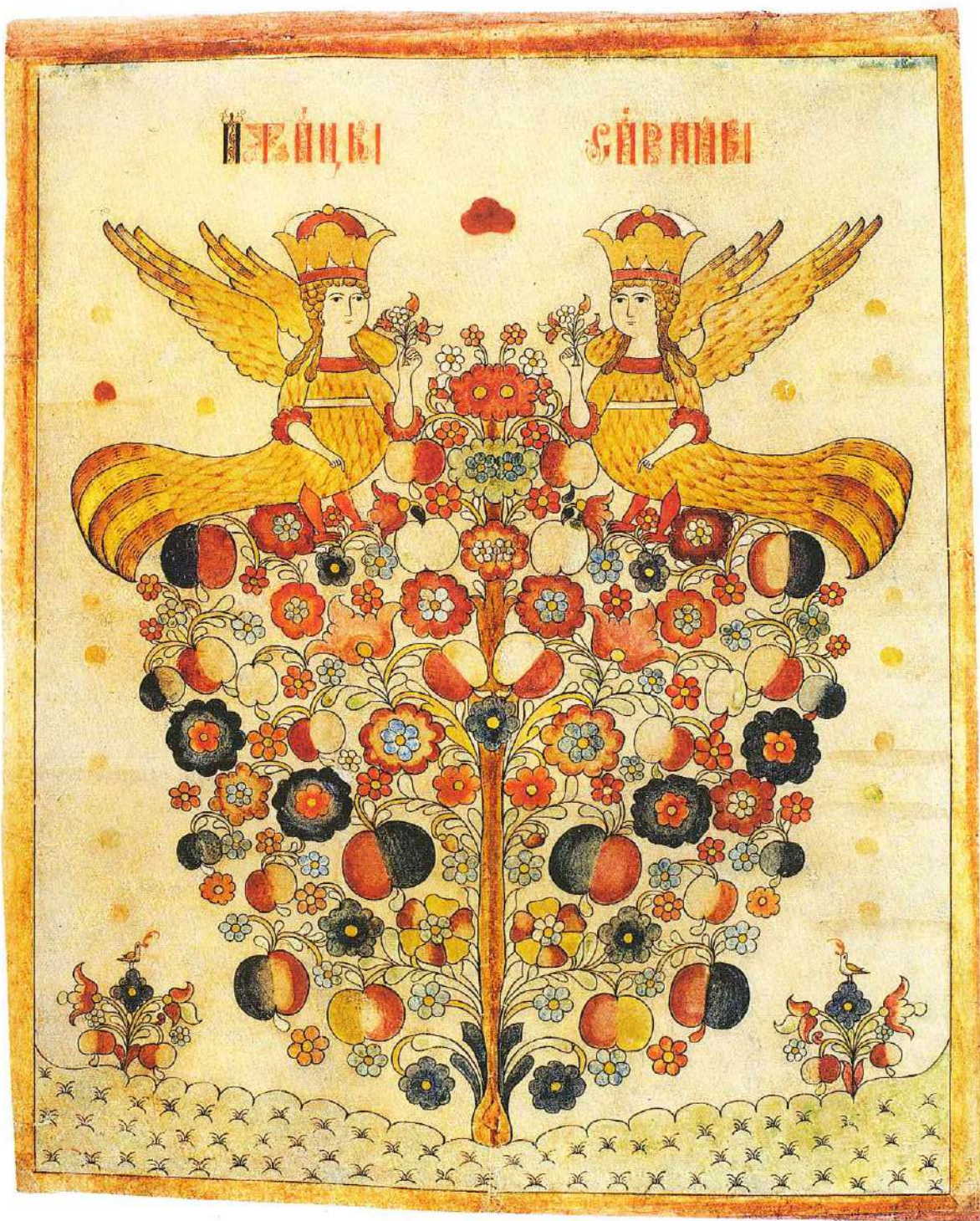


Таблица 66. Птицы Сирины. Вторая половина XIX в.



Таблица 1. Богоматерь Знамение. XVI в.



Таблица 2. Преображение. XVII в.

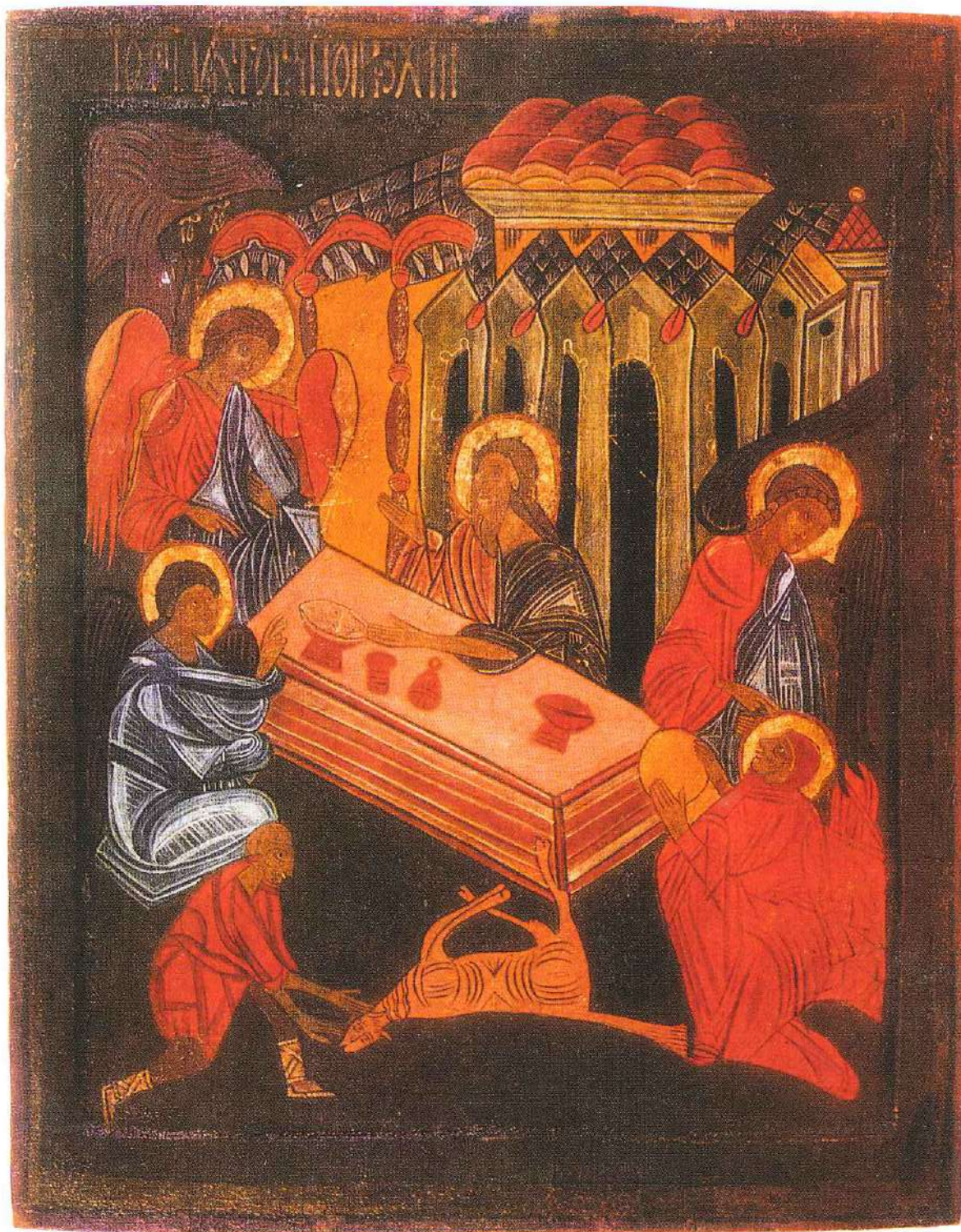


Таблица 3. Троица. XVIII в.

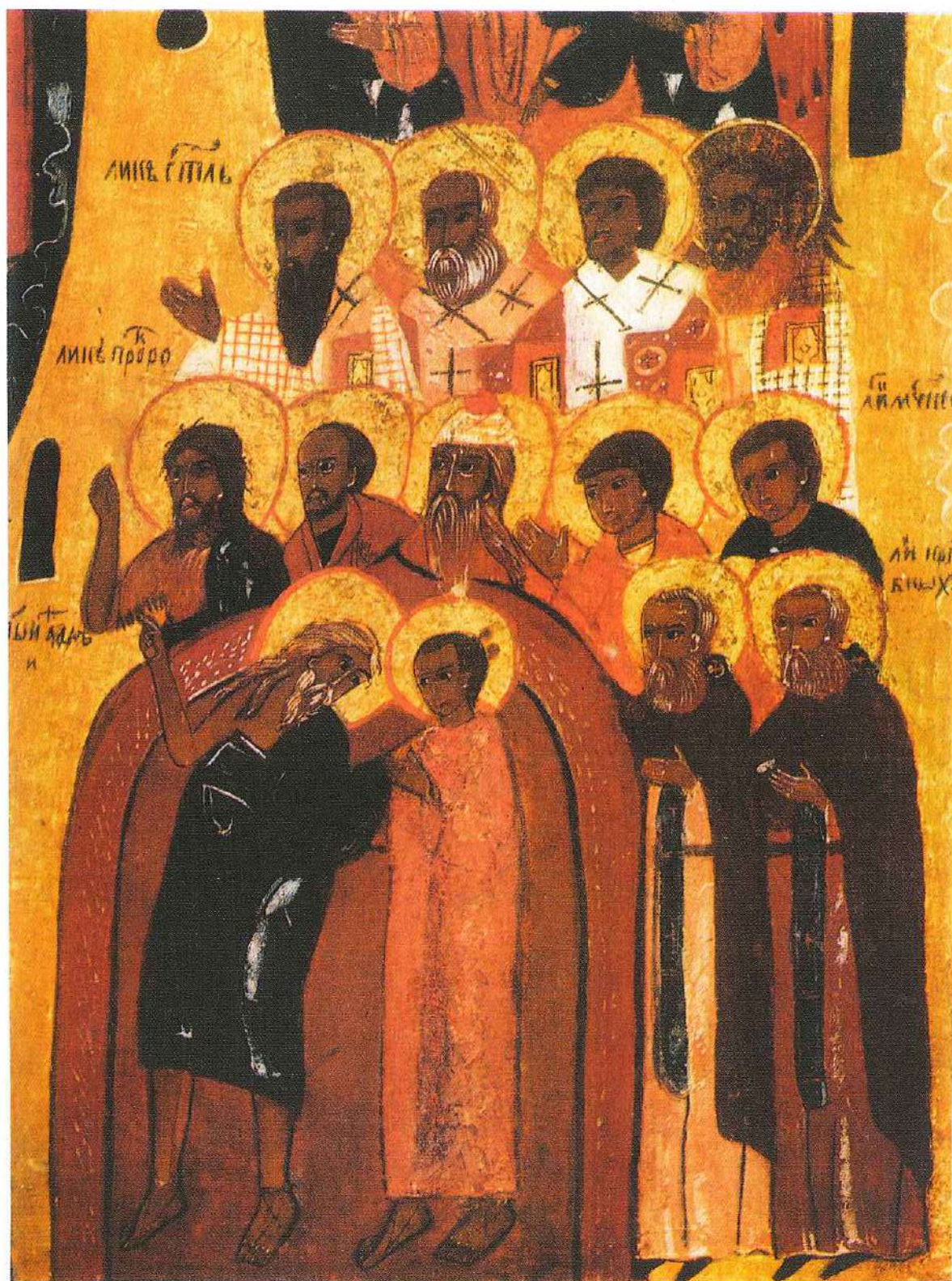


Таблица 4. Покров. XVII в. Деталь.

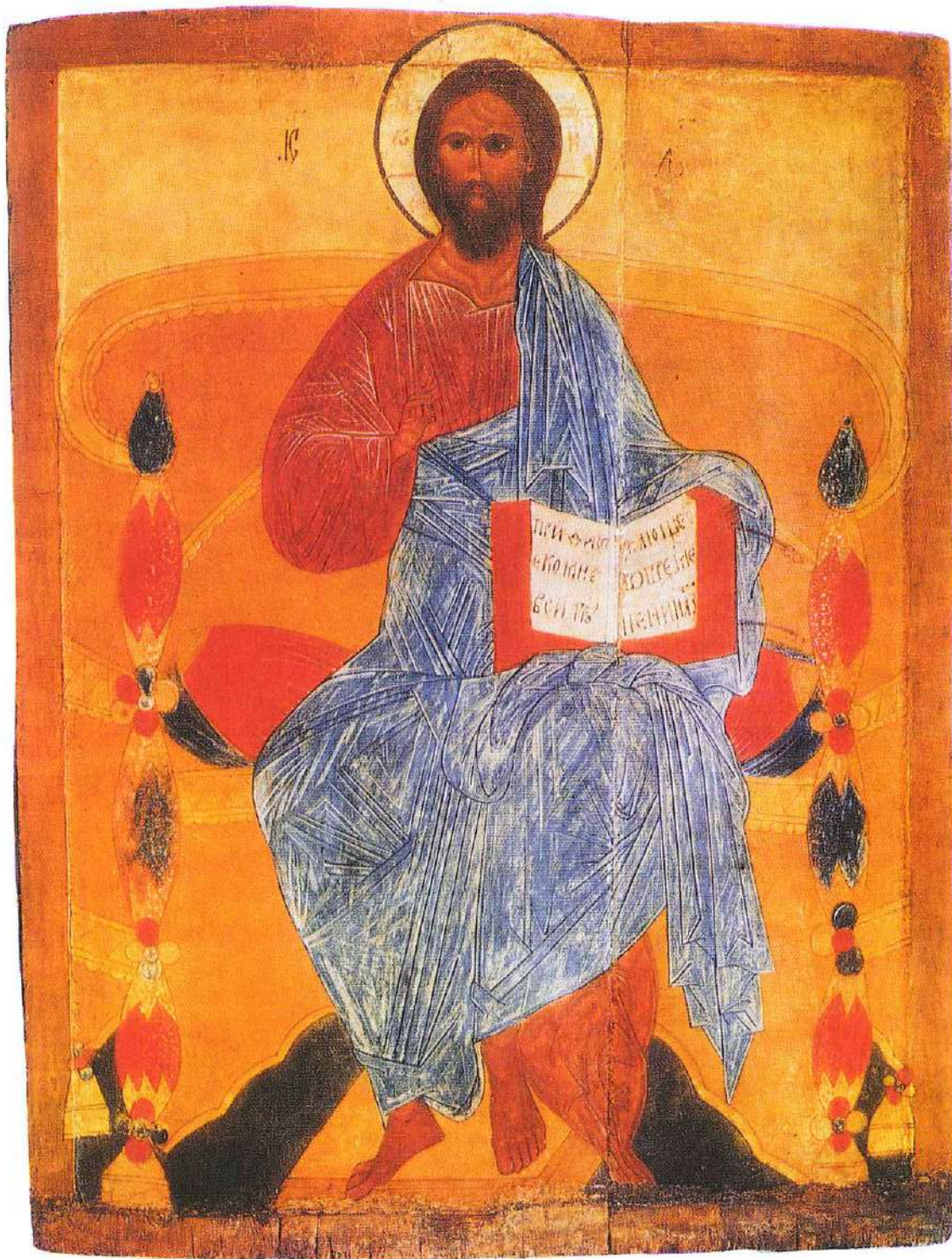


Таблица 5. Деисусный чин. Спас. XVII в.

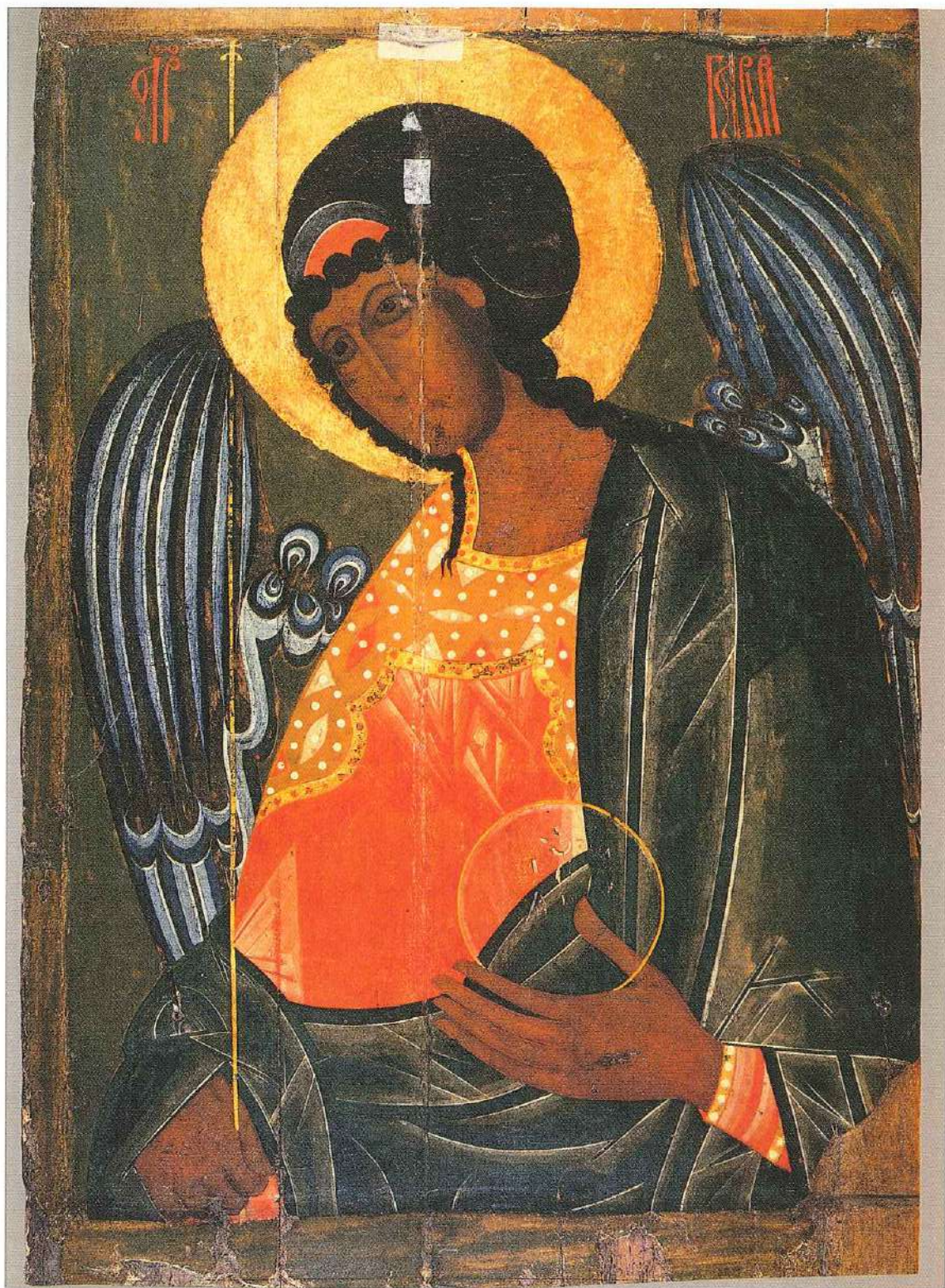


Таблица 6. Деисусный чин. Архангел Гавриил. XVII в.



Таблица 7. Спас на престоле с предстоящими. Вторая половина XVI в.



Таблица 8. Иоанн Предтеча. Конец XVII в.

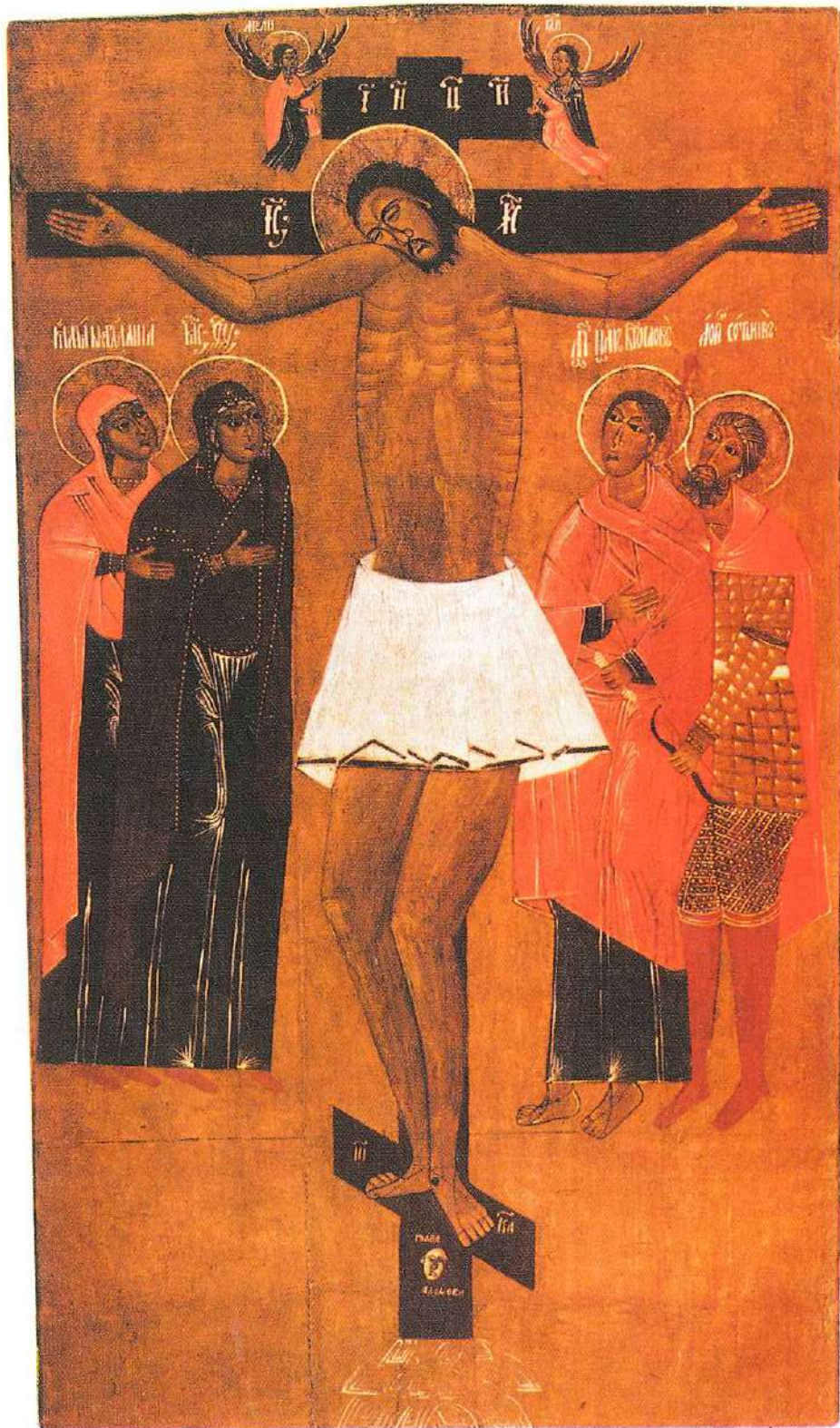


Таблица 9. Распятие. XVIII в.



Таблица 10. Распятие. XVIII в. Деталь.



Таблица 11. Распятие. XVIII в. Деталь.



Таблица 12. Афанасий Александрийский. XVI в.

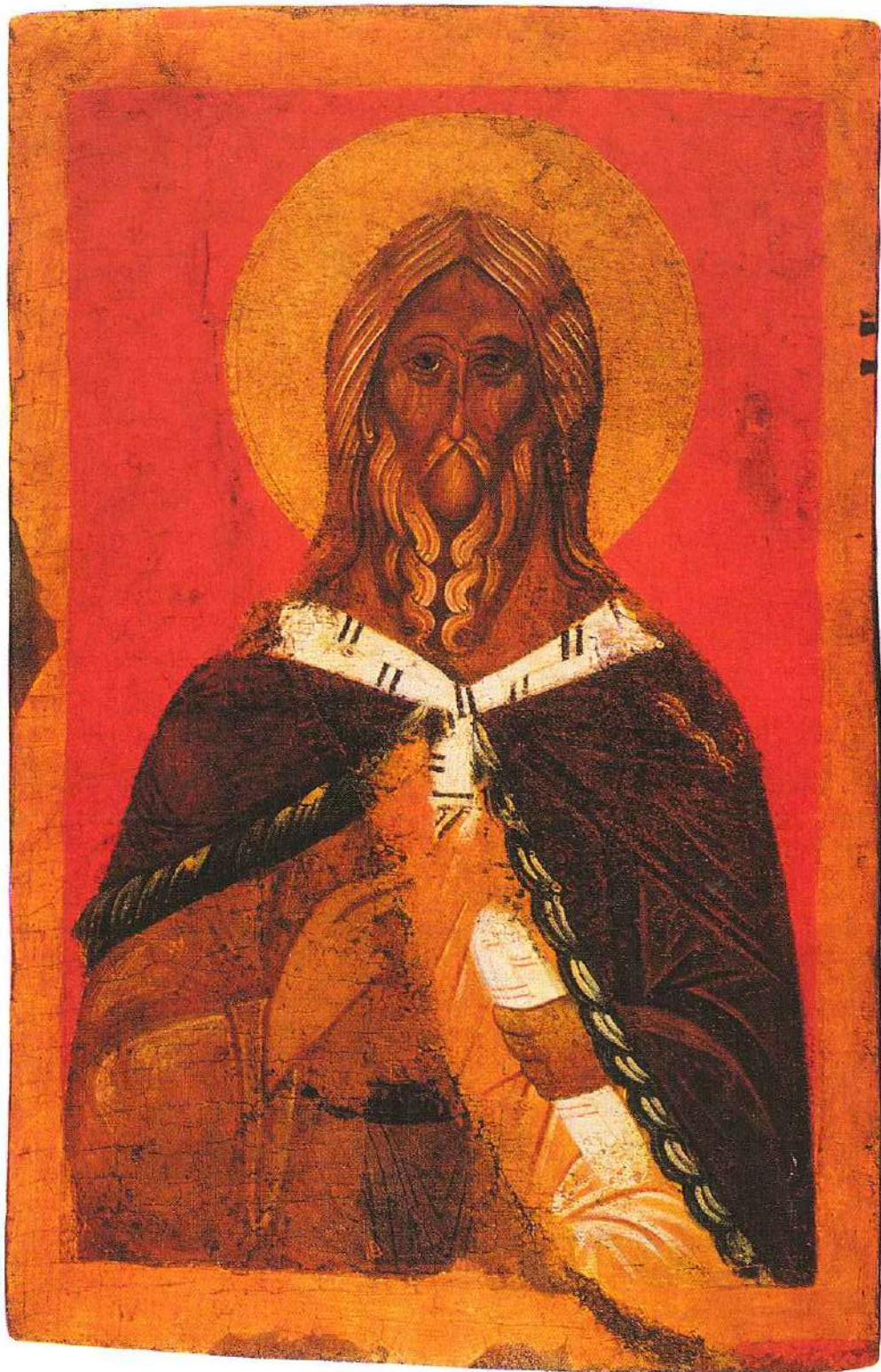


Таблица 13. Илья Пророк. XV в.

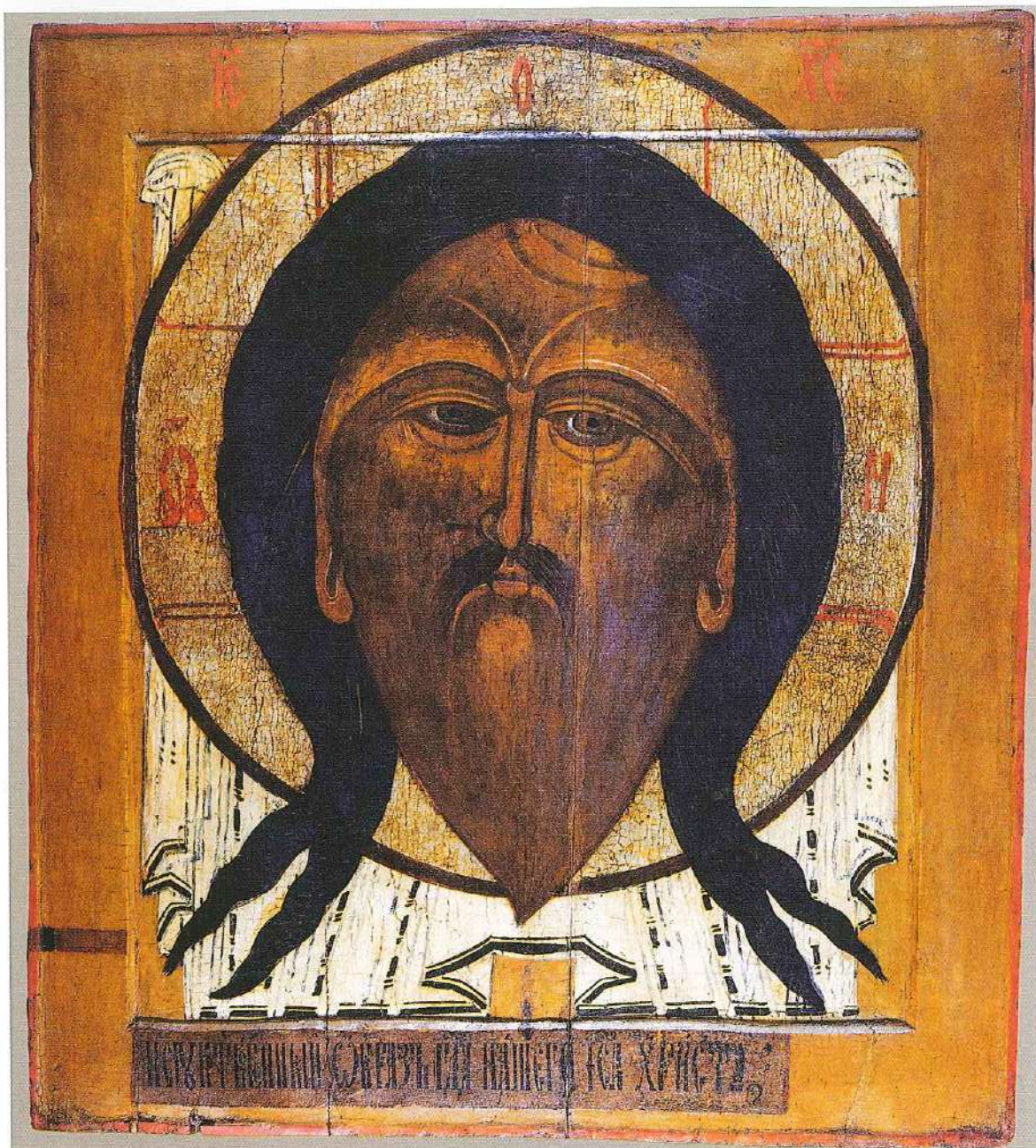


Таблица 14. Спас Нерукотворный. XVII в.

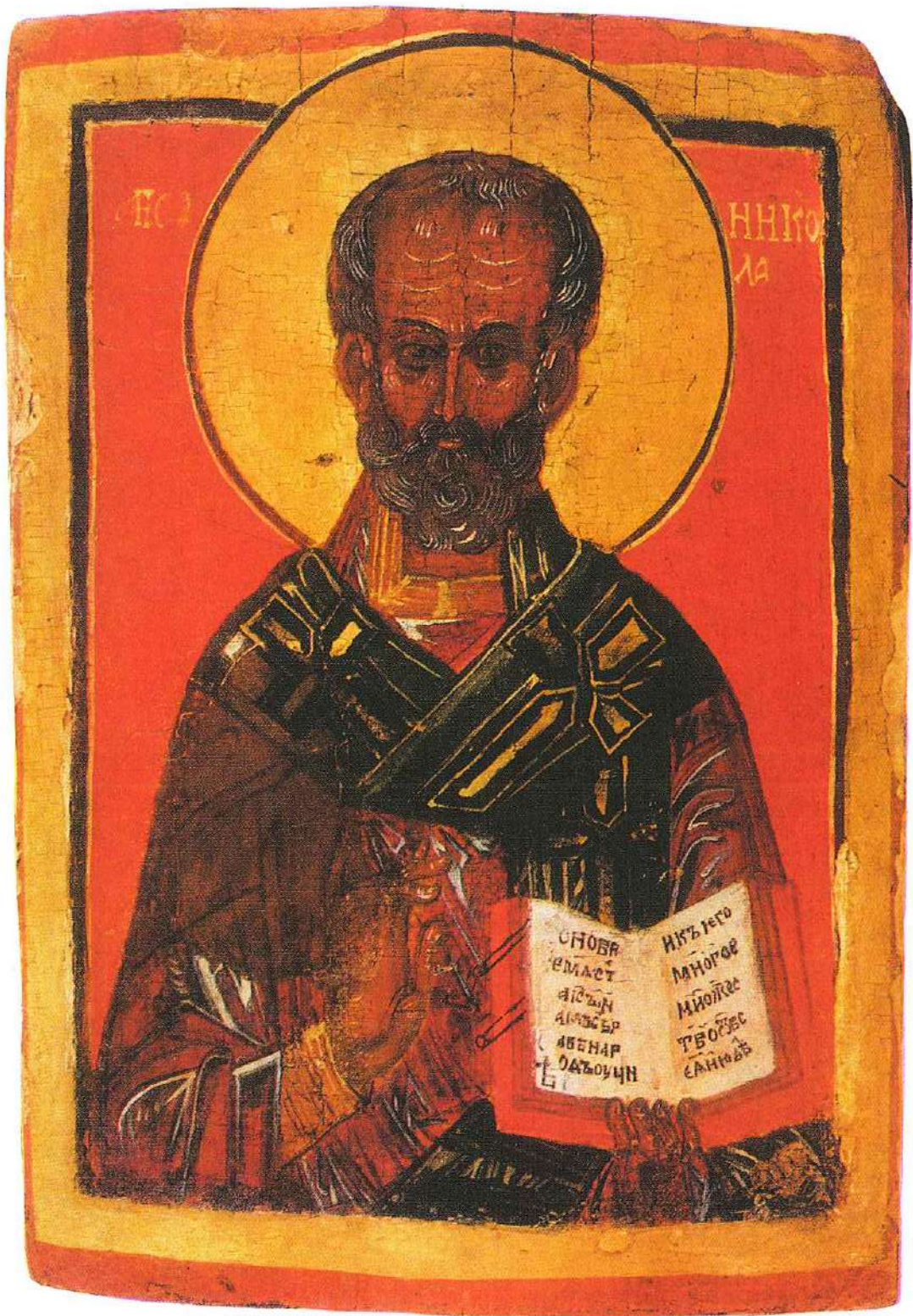


Таблица 15. Никола. XVI в.

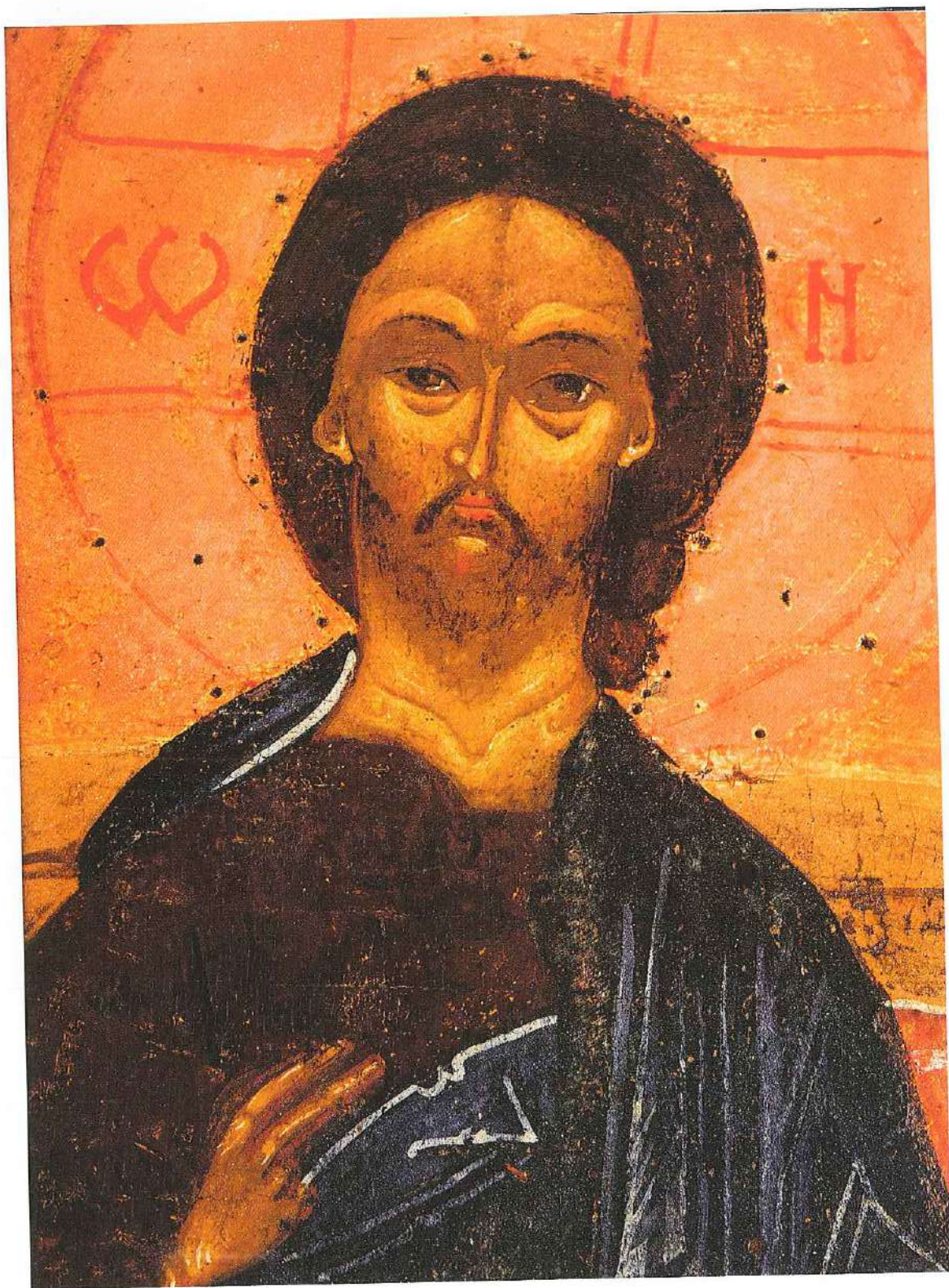


Таблица 16. Деисусный чин. Спас. Первая половина XVI в.

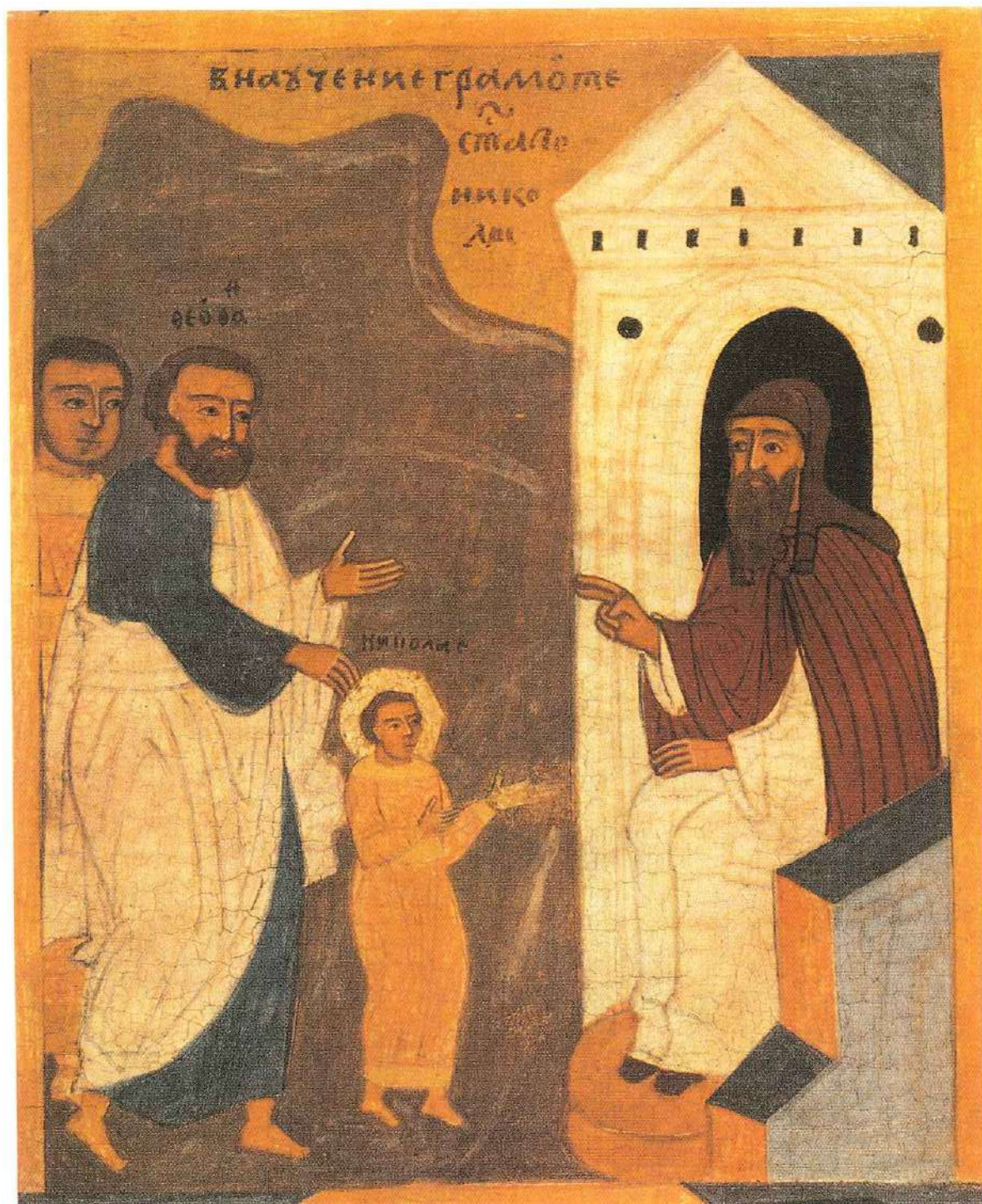


Таблица 17. Никола в житии. XVIII. Деталь.



Таблица 18. Спас, Петр, Павел и мученик Трифон. XVIII в.



Таблица 19. Богоматерь Одигитрия. XV в.



Таблица 21. Кузов-складень «Никола Можайский с Борисом и Глебом на створках». XVI в.



Таблица 24. Деисус. XVI в.



Таблица 25. Деисус на верхнем поле иконы «Чудо Георгия о змие. Никита, побивающий беса». XVI в.



Таблица 26. Деисус на верхнем поле иконы «Воскресение». XIV в.



Таблица 27. Деисус на верхнем поле иконы «Рождество Богородицы». XIV в.

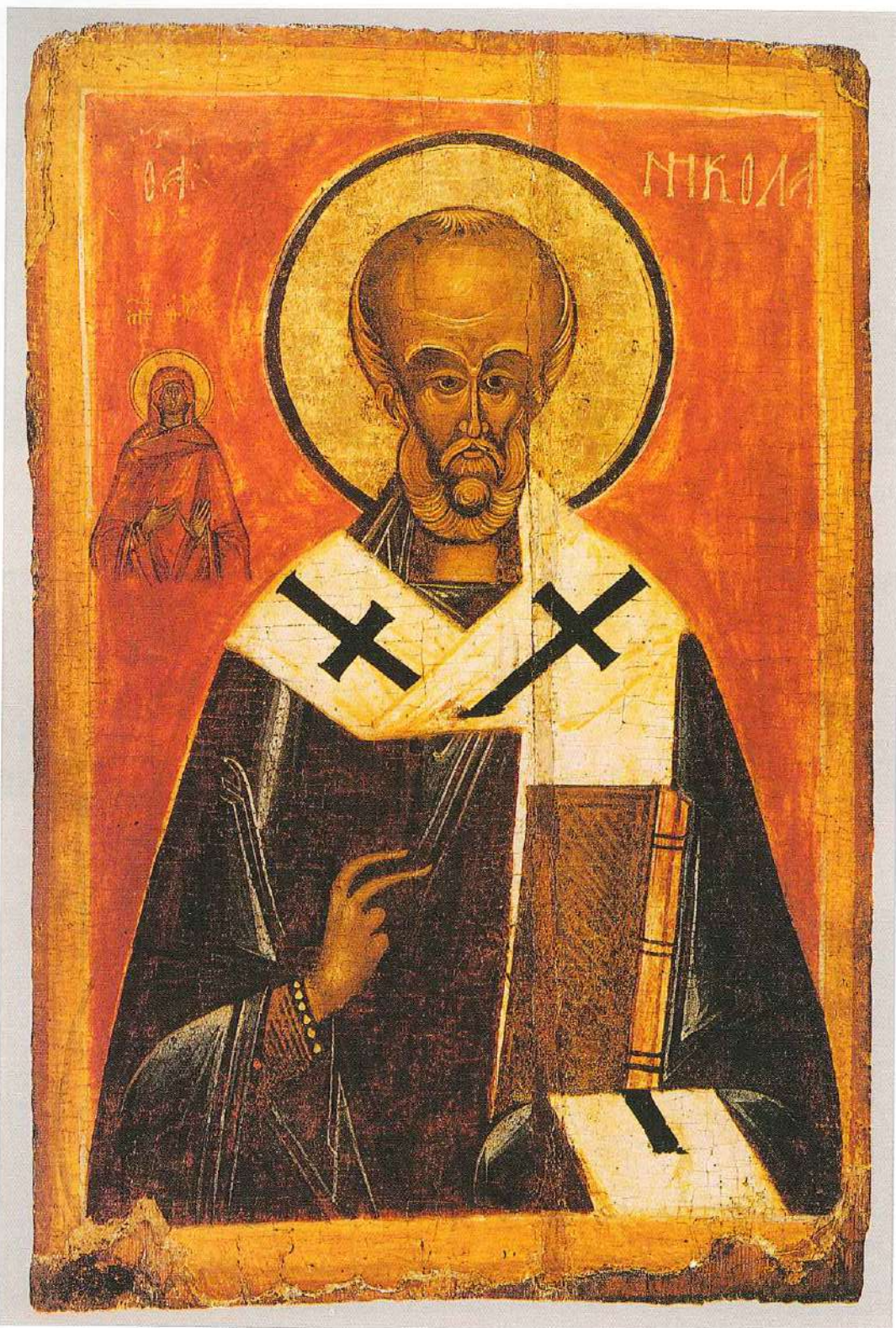


Таблица 28. Никола с Богоматерью на фоне. XV в.



Таблица 29. Никола поясной с житием. XV в.

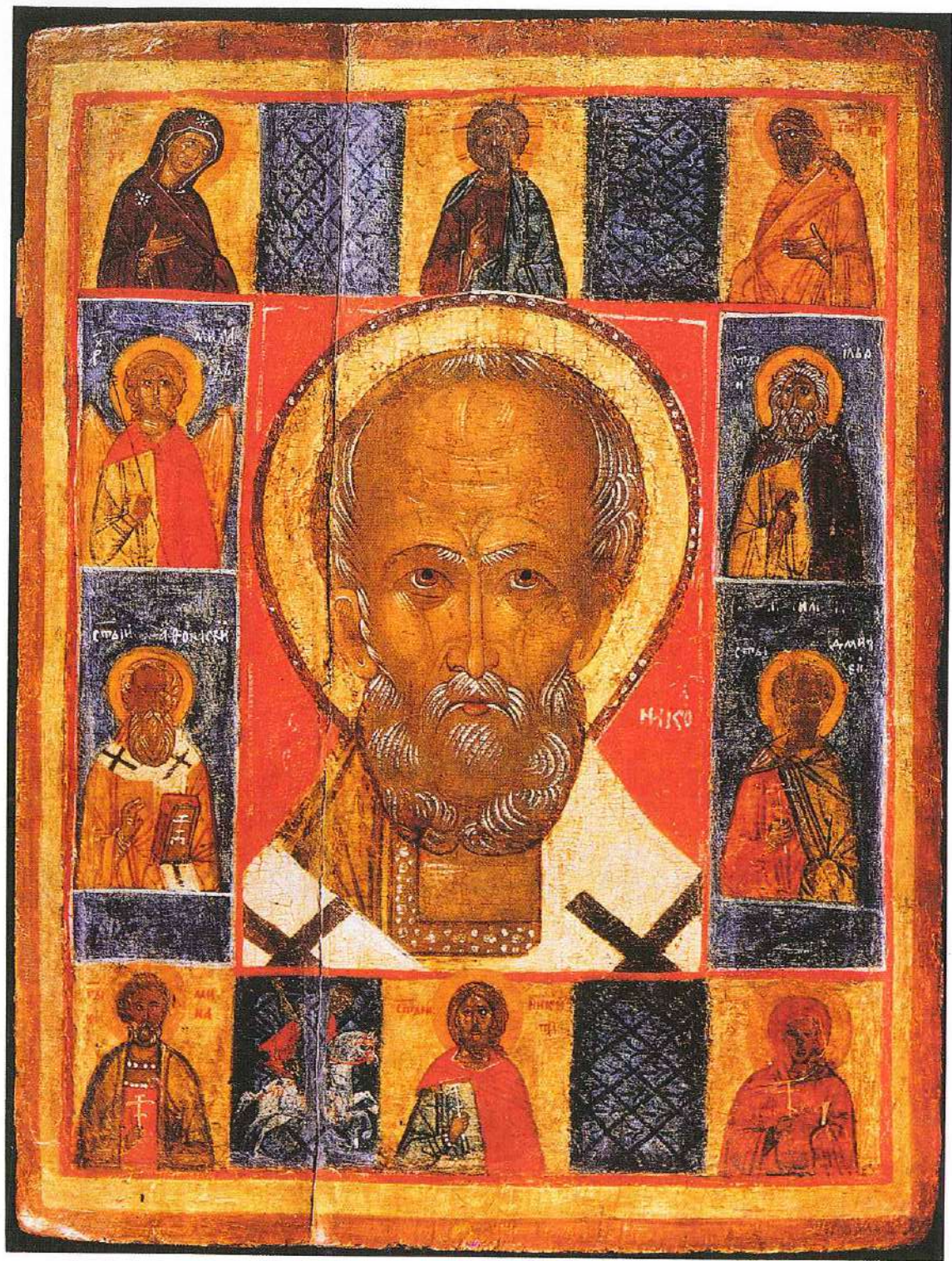


Таблица 30. Никола оплечный. XVI в.

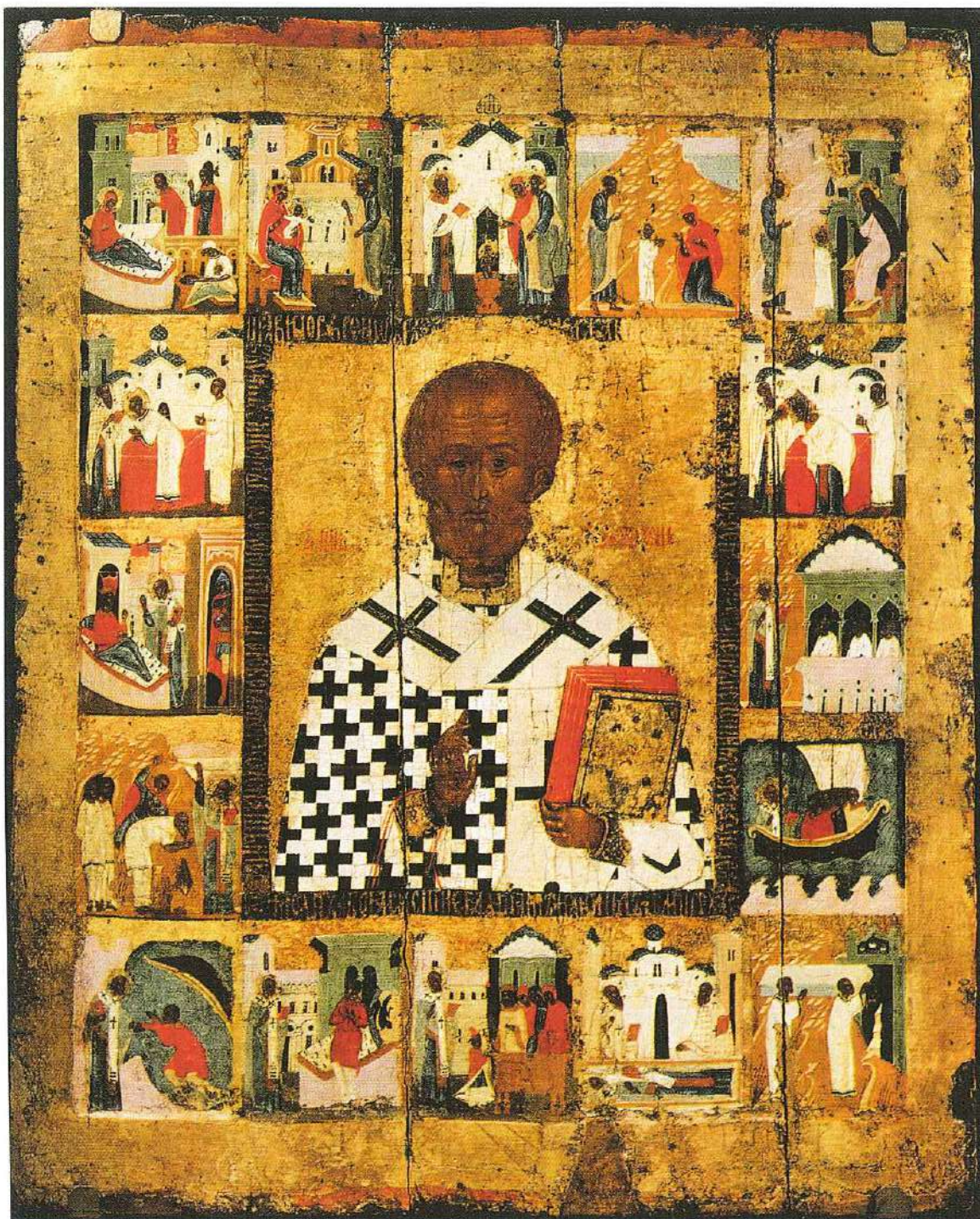


Таблица 31, Никола поясной с житием. XVI в.



Таблица 32. Никола. XVI в.

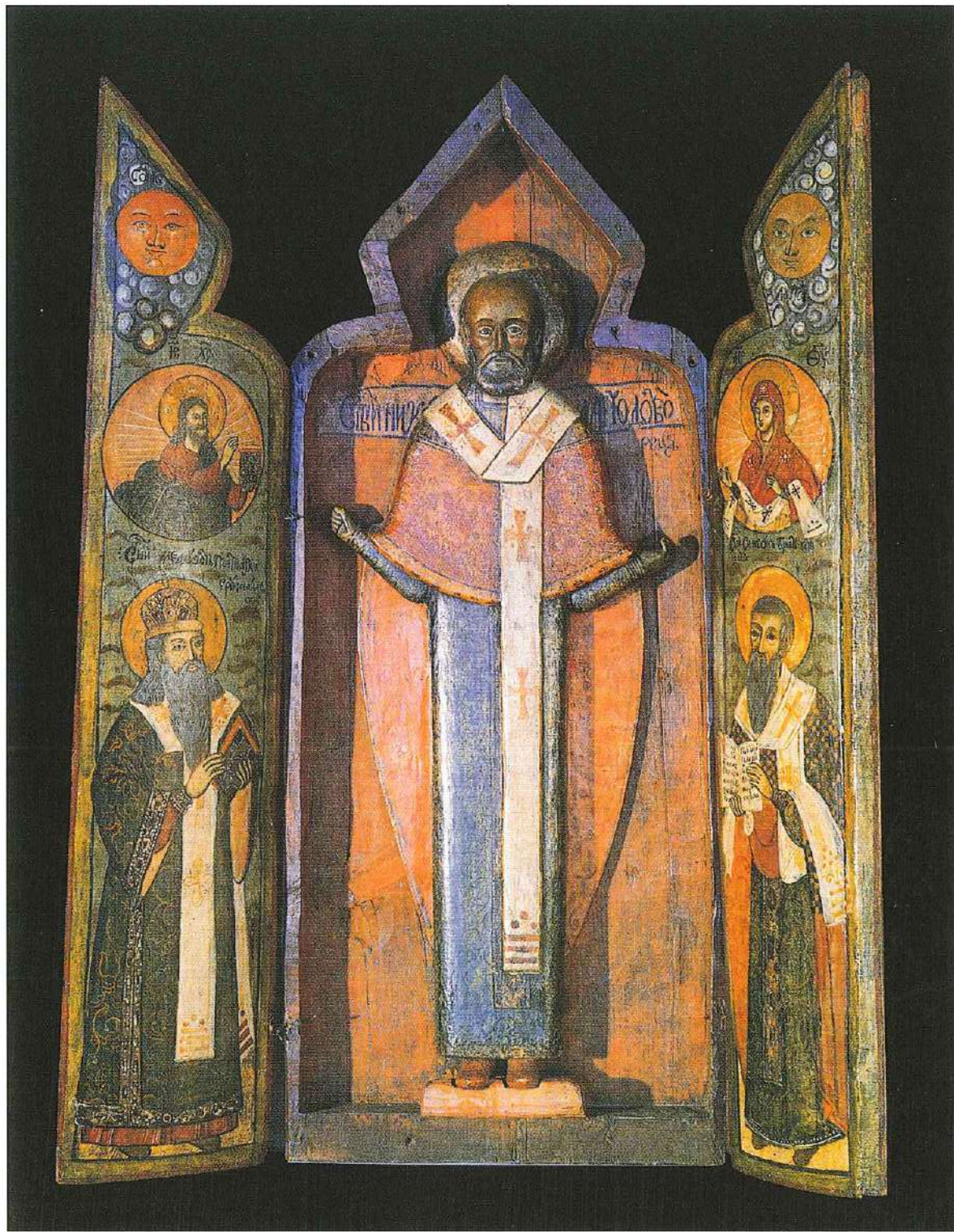


Таблица 33. Скульптура «Никола Можайский в киоте». XVIII в.



Таблица 34. Никола. Фрагмент кузова-складня
«Никола Можайский с Борисом и Глебом на створках». XVI в.

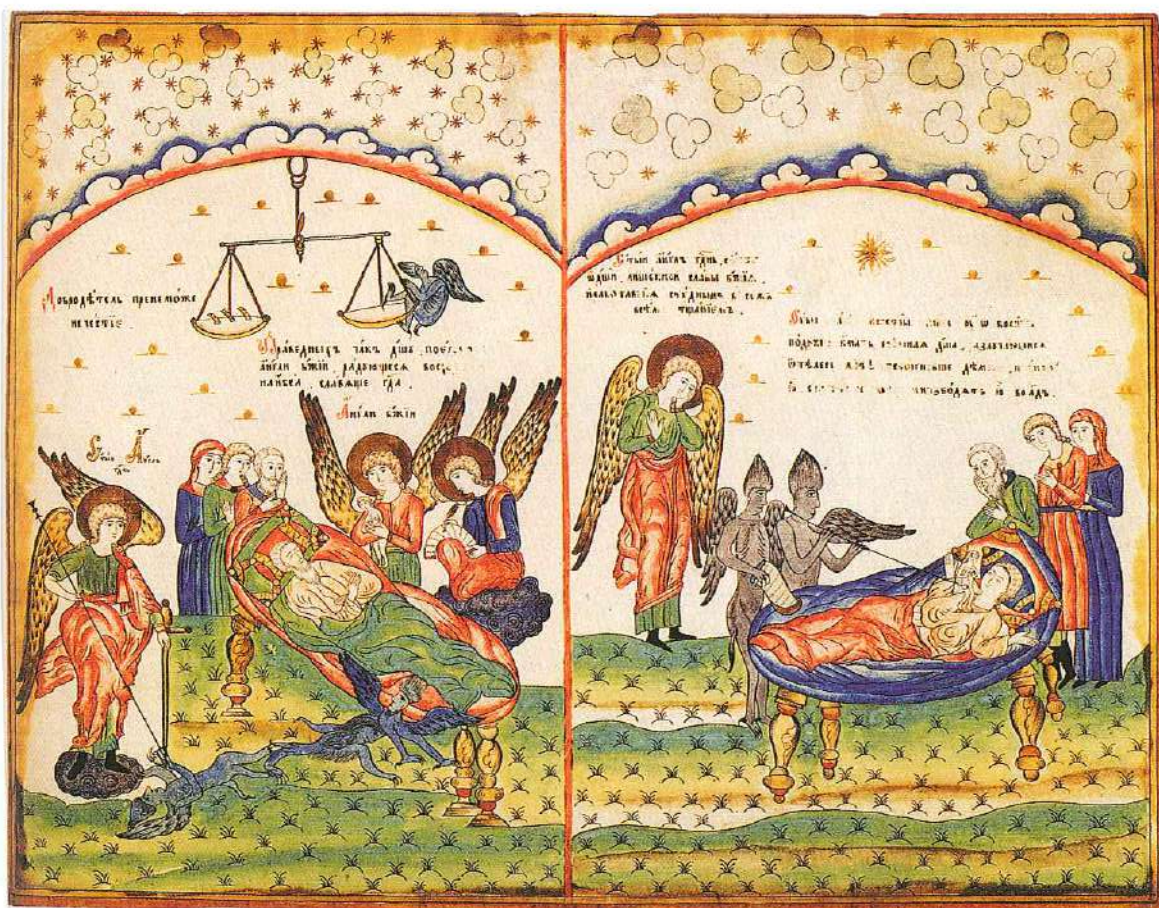


Таблица 67. Смерть праведника и грешника. Конец XVIII – начало XIX в.



Таблица 71. София Премудрость Божия. 1674 г.



Таблица 73. Собор Архангелов. XVI в.



Таблица 74. Премудрость созда себе дом. XVI в.



Таблица 75. Достойно есть. Вторая половина XVI в.



Таблица 76. Спас Благое Молчание. XIX в.



Таблица 77. Архангел Михаил – воевода. Начало XVIII в.



Таблица 78. Сошествие во ад, с праздниками и избранными святыми. Вторая половина XVI в.



Таблица 79. Страшный суд. Вторая половина XVI в.



Таблица 80. Богоматерь типа Грузинской с Василием Великим. 1527 г. Фрагмент.

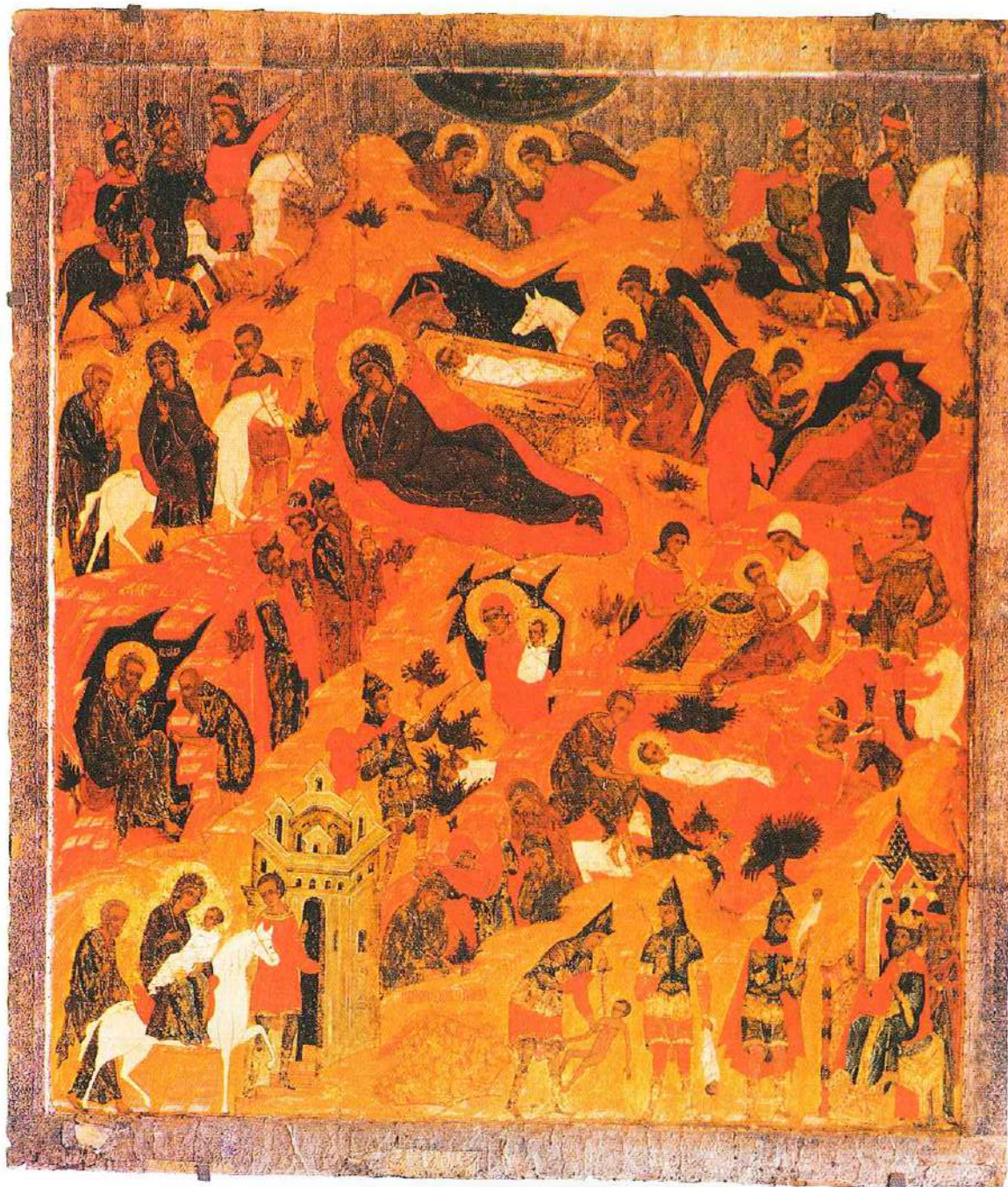


Таблица 81. Рождество Христово. Вторая половина XVI в.

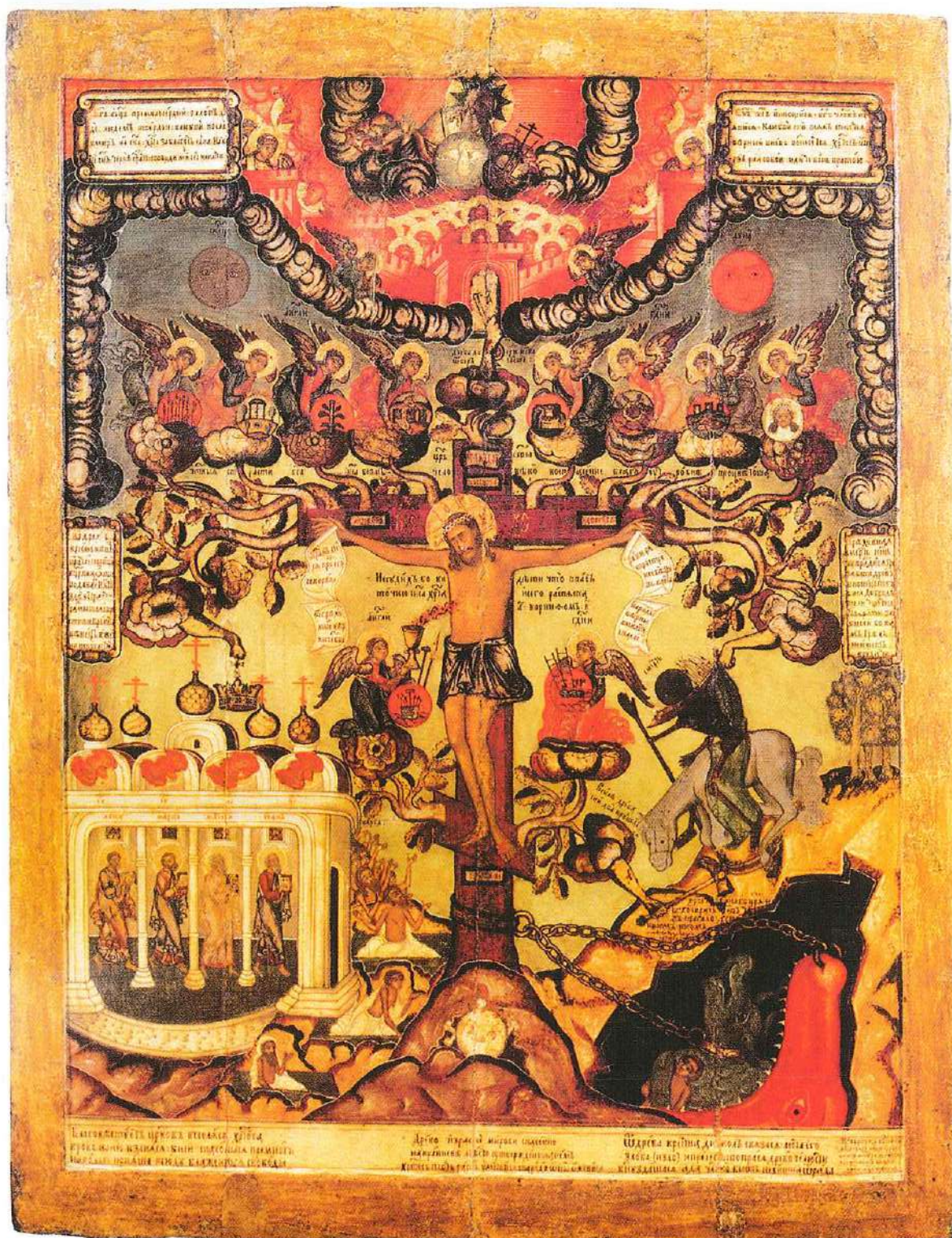


Таблица 82. Плоды страданий Христовых. 1689г.



Таблица 83. Плоды страданий Христовых. Конец XVIII в.

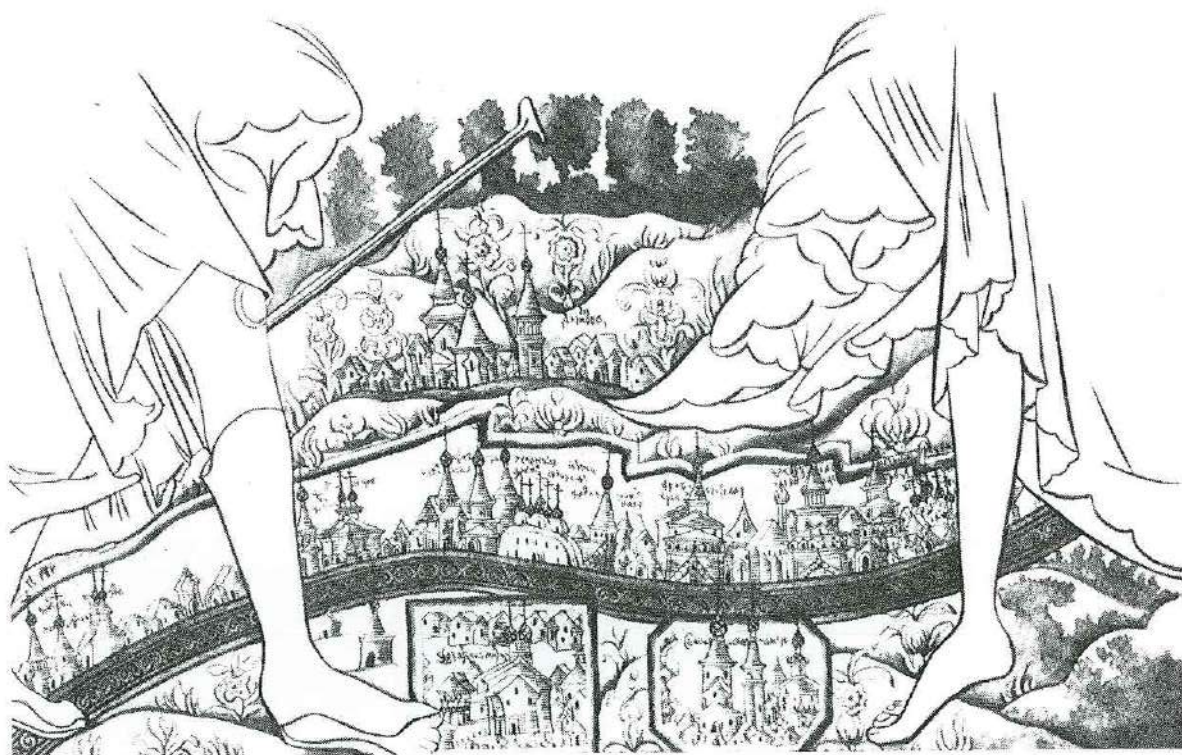


Таблица 84. Прокопий и Иоанн Устюжские. Середина XVII в.
Фрагмент с изображением панорамы Великого Устюга.



Таблица 85. Г. Попов. Архангел Михаил, с видом Архангельска.



Таблица 86. Тихомиров. Борис и Глеб, с изображением горящего Каргополя. Начало XVIII в.



Таблица 87. Тихомиров. Борис и Глеб.
 Фрагмент с изображением пожара в каргопольской крепости 1 мая 1700 г.

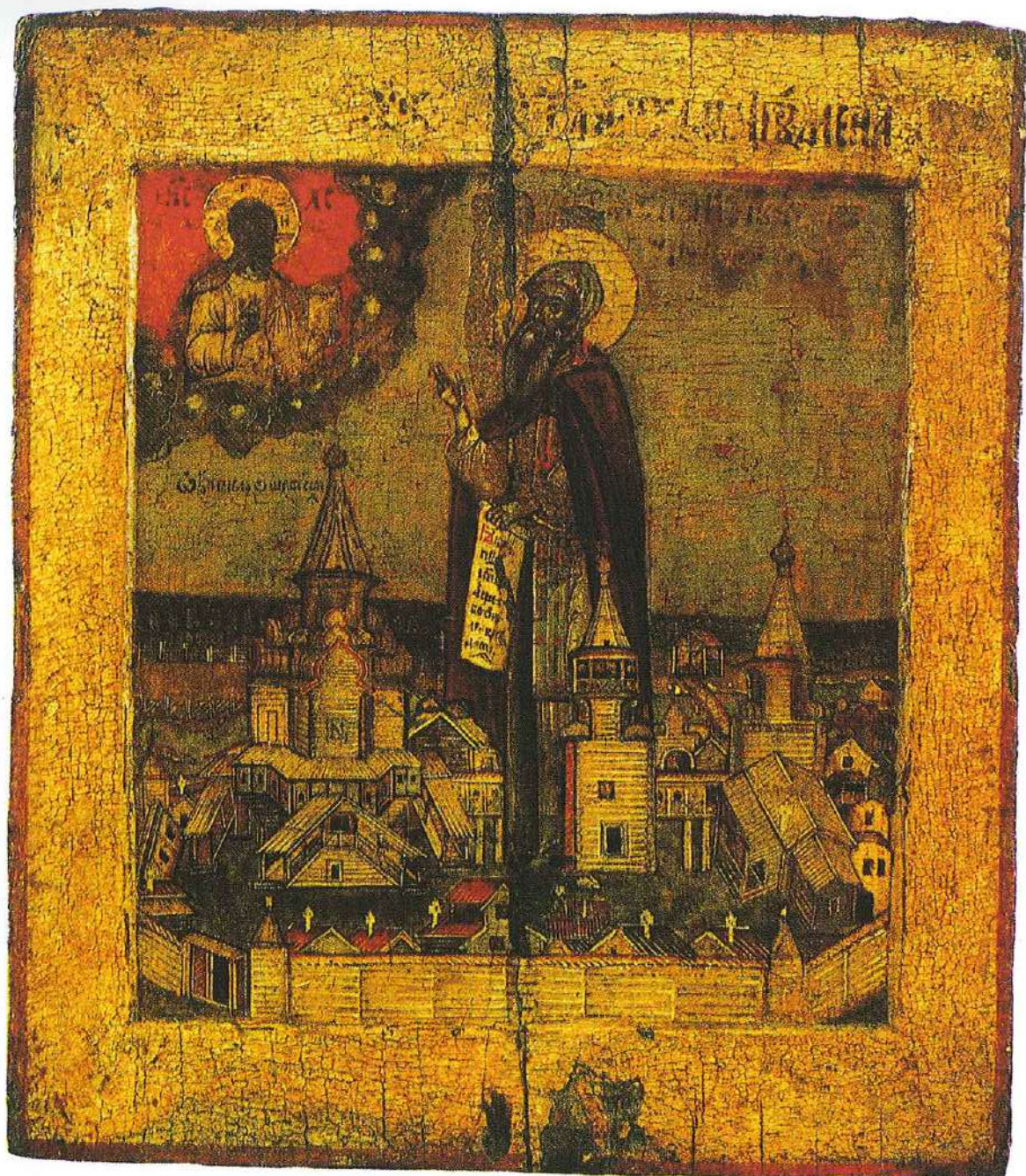


Таблица 88. Александр Ошевенский, с монастырем. Начало XVIII в.



Таблица 89. Александр Ошевенский, с монастырем.
Фрагмент с изображением Никольской церкви Александрово-Отевского монастыря.



Таблица 90. Александр Ошевенский, с монастырем. Фрагмент.



Таблица 91. Усекновение головы Иоанна Предтечи. Конец XVII в.



Таблица 92. И.И. Богданов-Карбатовский. Иоанн Предтеча – ангел пустыни, со сценами жития. 1800 г.



Таблица 93. Прокопий Устюжский. Конец XVII – начало XVIII в.

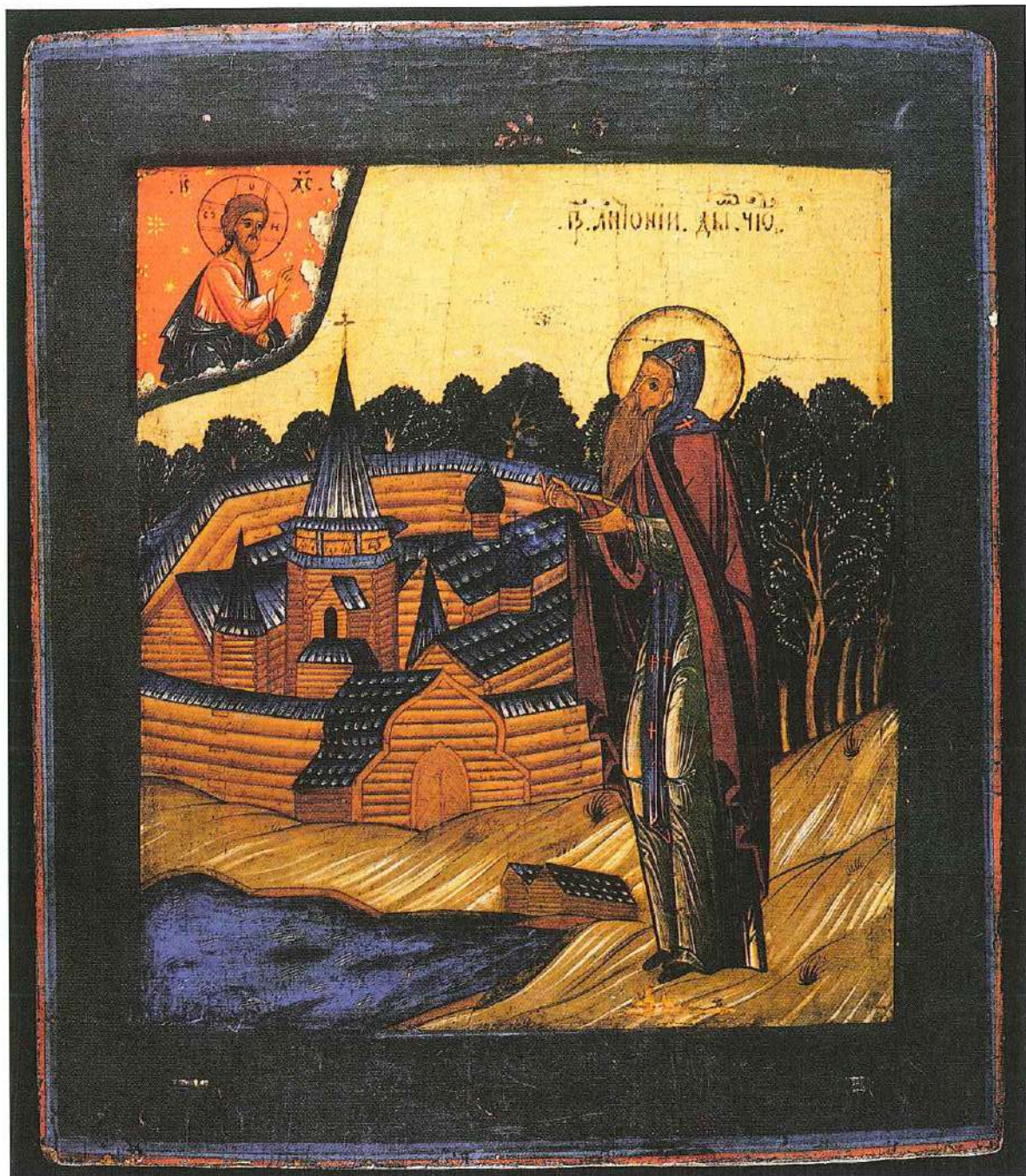


Таблица 94. Антоний Дымский. Конец XVII в.

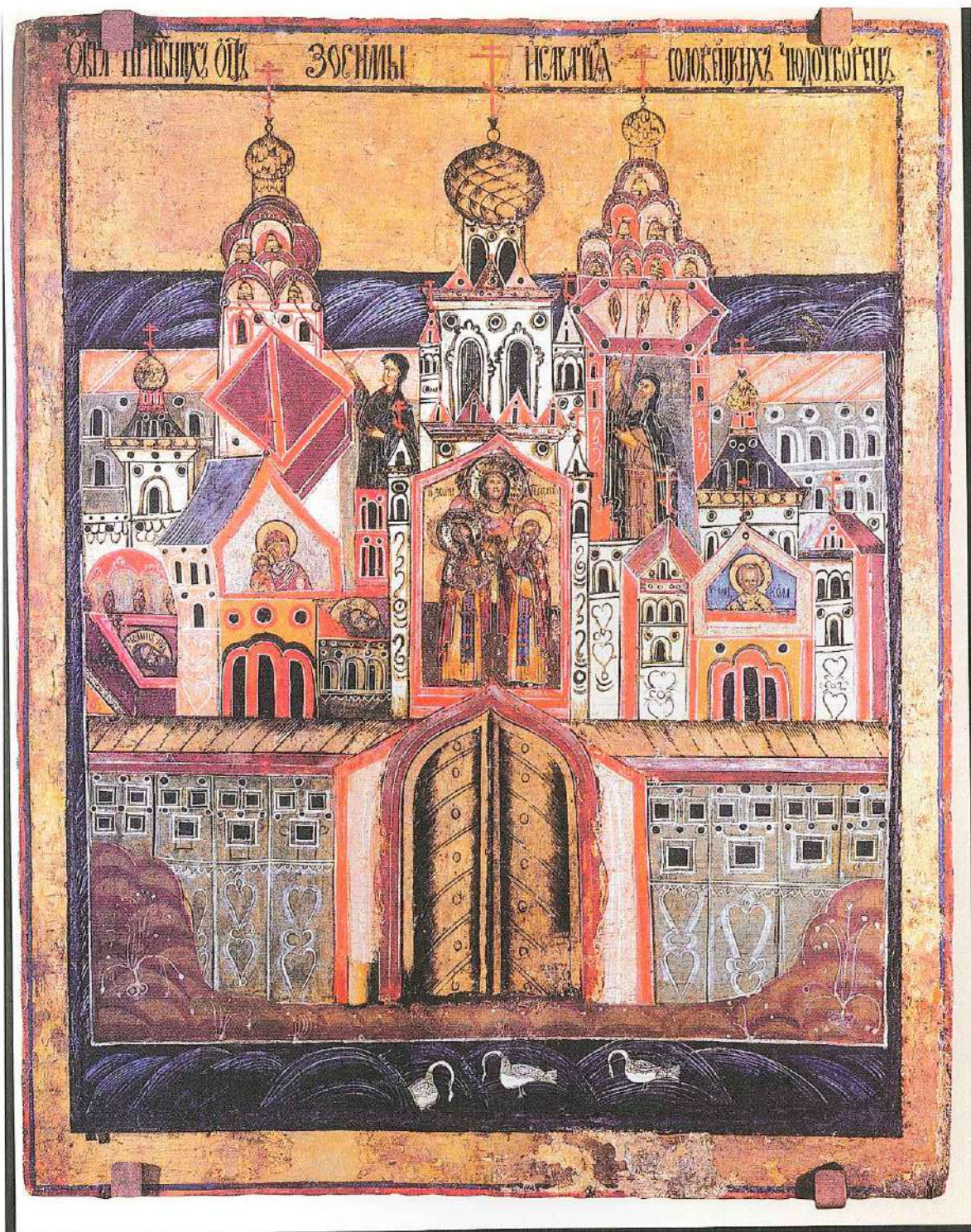


Таблица 95. Зосима и Савватий Соловецкие, с монастырем. XVIII в.



Таблица 96. Зосима и Савватий Соловецкие, с житием. XVIII в.



Таблица 97. И.Г. Марков. Зосима и Савватий Соловецкие, с монастырем.

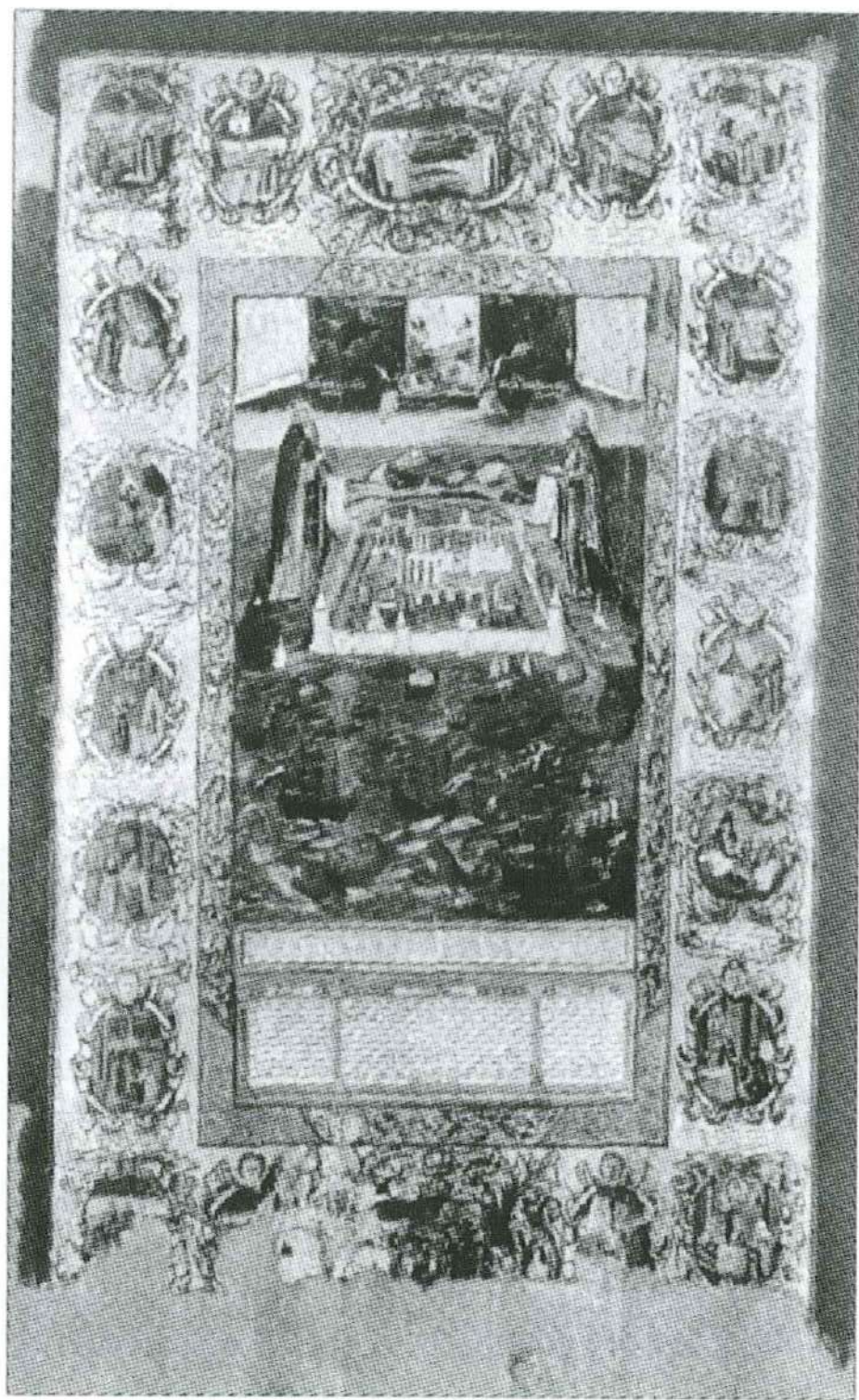


Таблица 98. Зосима и Савватий Соловецкие, со сценами жития. 1711 (?) г.



Таблица 99. Соловецкий монастырь на фронтиспise лицевого Жития Зосимы и Савватия. 1623 г.



Таблица 100. Гравюра «Зосима и Савватий Соловецкие, с монастырем и житием».



Таблица 101. Зосима и Савватий Соловецкие, с 56 клеймами жития. 60-е годы XVI в.



Таблица 102. Богоматерь типа Грузинской с Василием Великим. 1527 г.

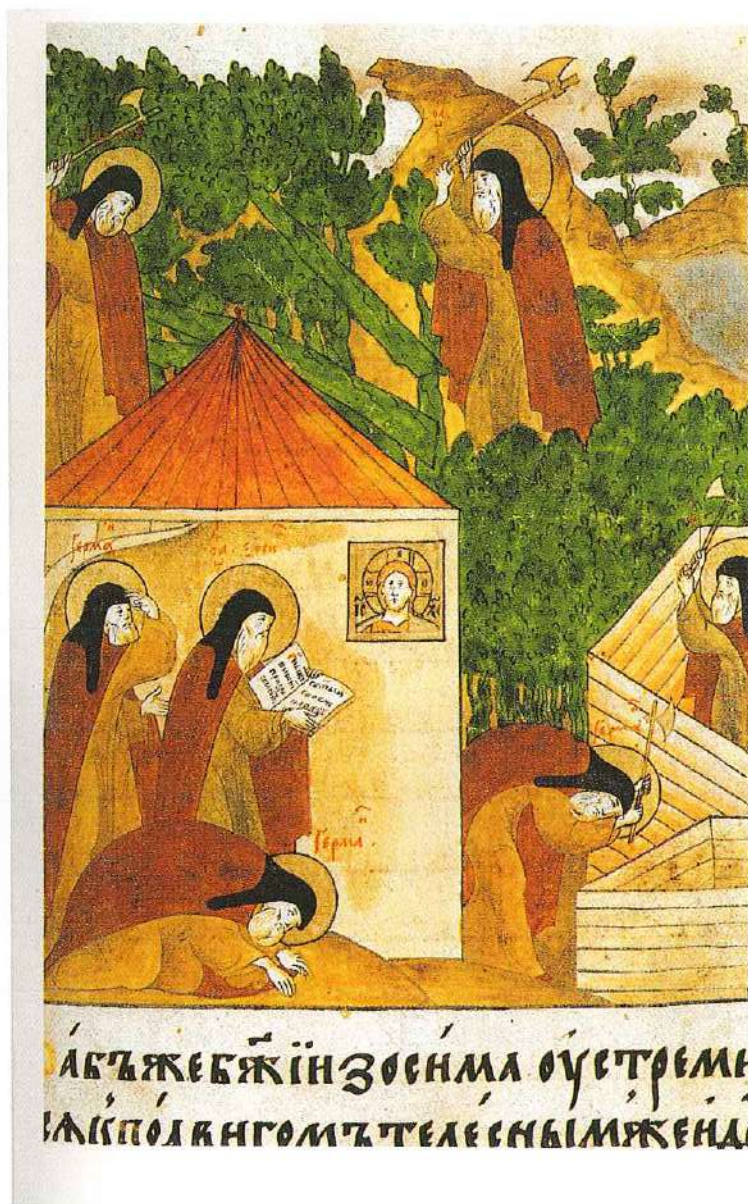


Таблица 104. Строительство монастырских келий. Миниатюра из лицевого жития.

и́ромѣ . и́прїи́мшѣ бл҃гвѣнїе сѣ
возвратѣшасѣ . и́строї́моу
цѣпоу́тъ :

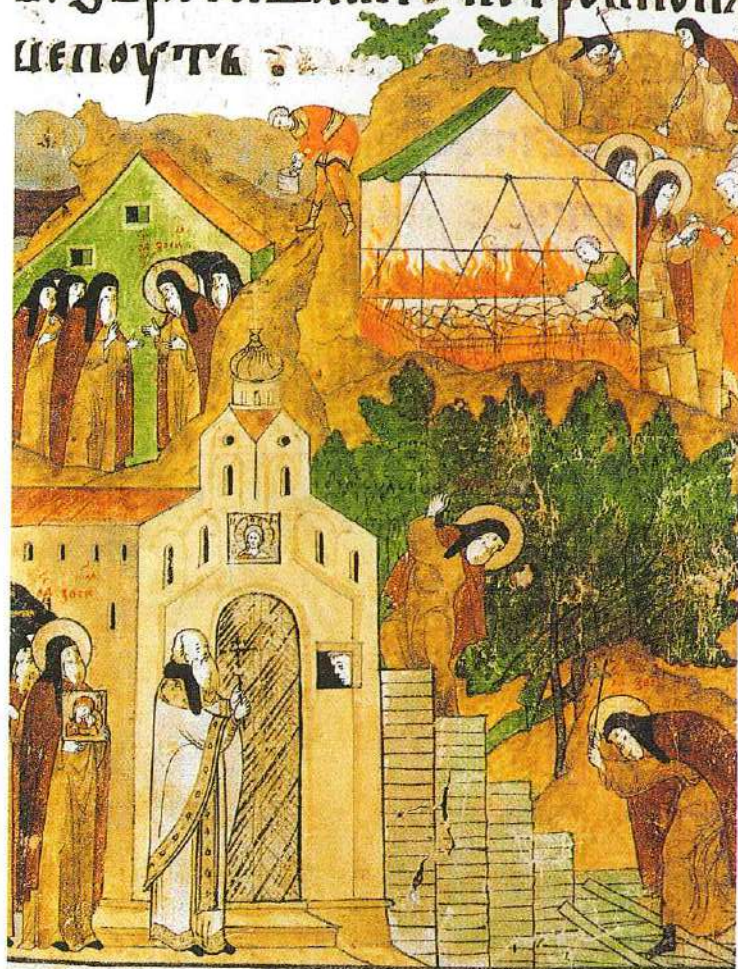


Таблица 105. Прибытие послов на Соловки, монастырские работы. Миниатюра из лицевого жития.

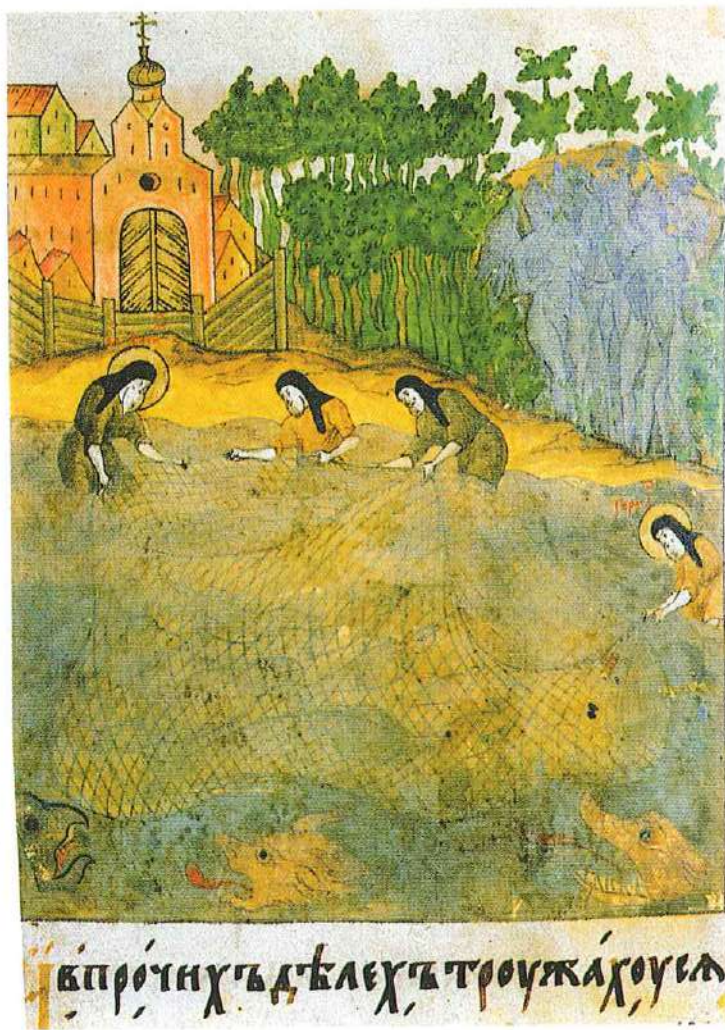


Таблица 106. Ловля рыбы иноками. Миниатюра из лицевого жития.

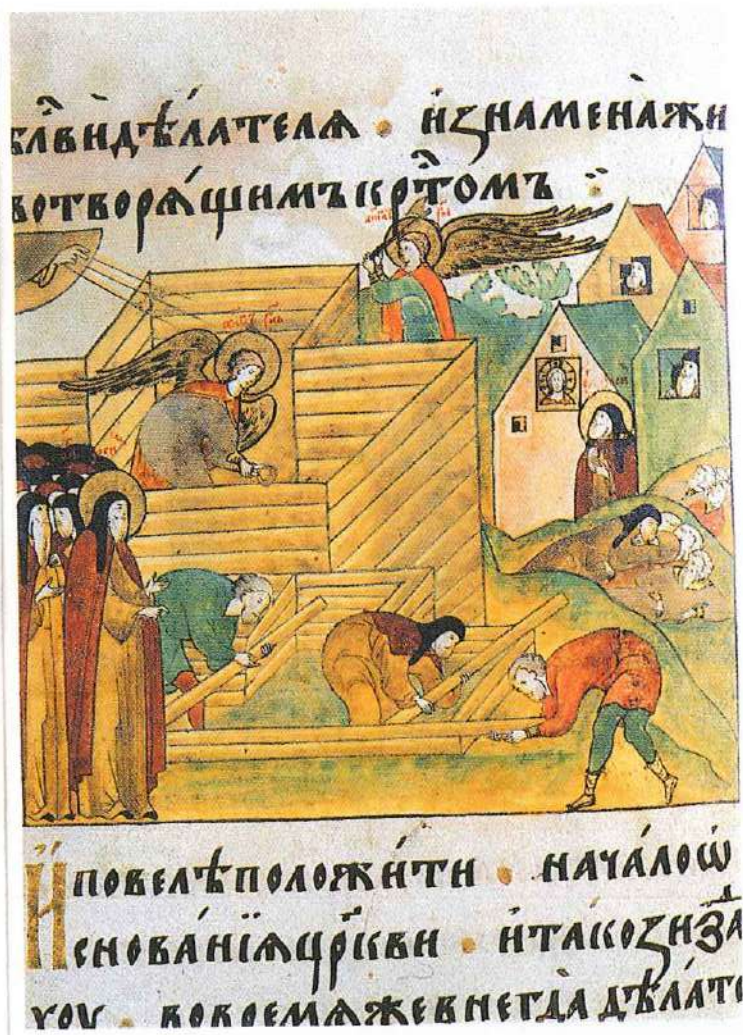


Таблица 107. Закладка церкви и ее чудесное строительство. Миниатюра из лицевого жития.



Таблица 109. Зосима и Савватий Соловецкие, в житии. XVIII в. Деталь.

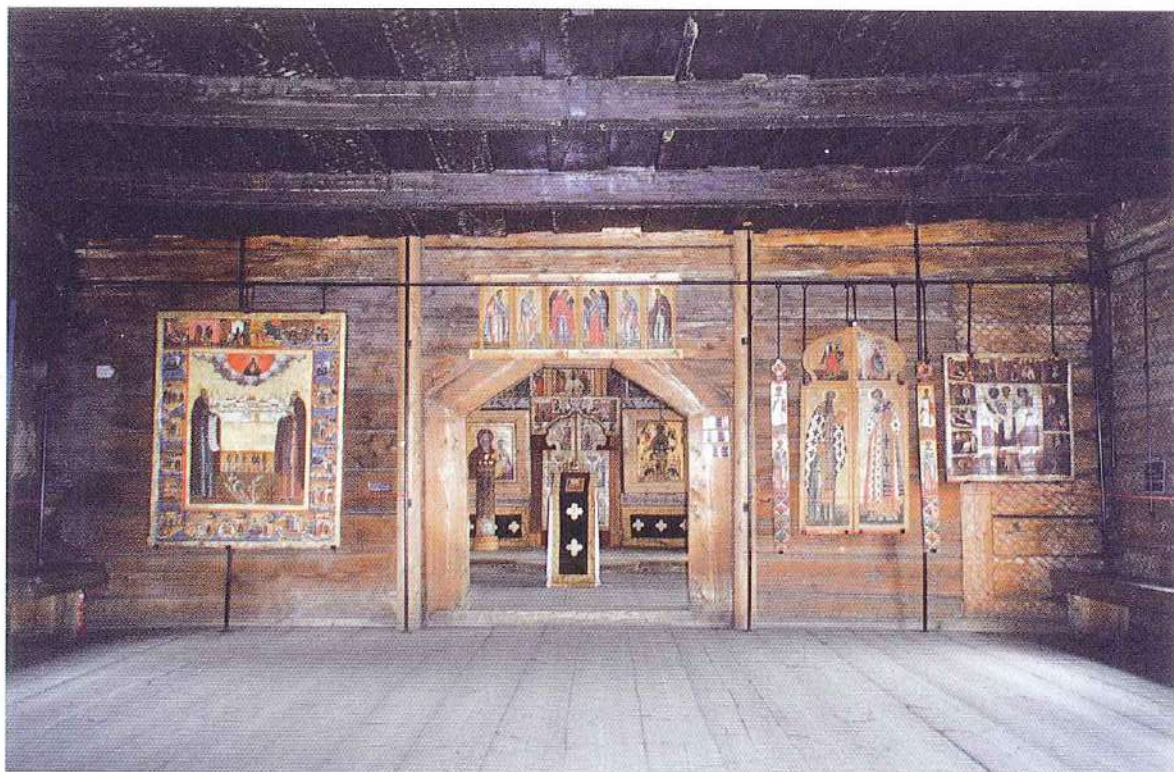


Таблица 110. Интерьер Покровской церкви. XVIII в. Кизжи.



Таблица 111. Интерьер Покровской церкви. XVIII в. Кижи.



Таблица 112. Трехрядная икона. Деисус и избранные святые. Конец XV – начало XVI в.

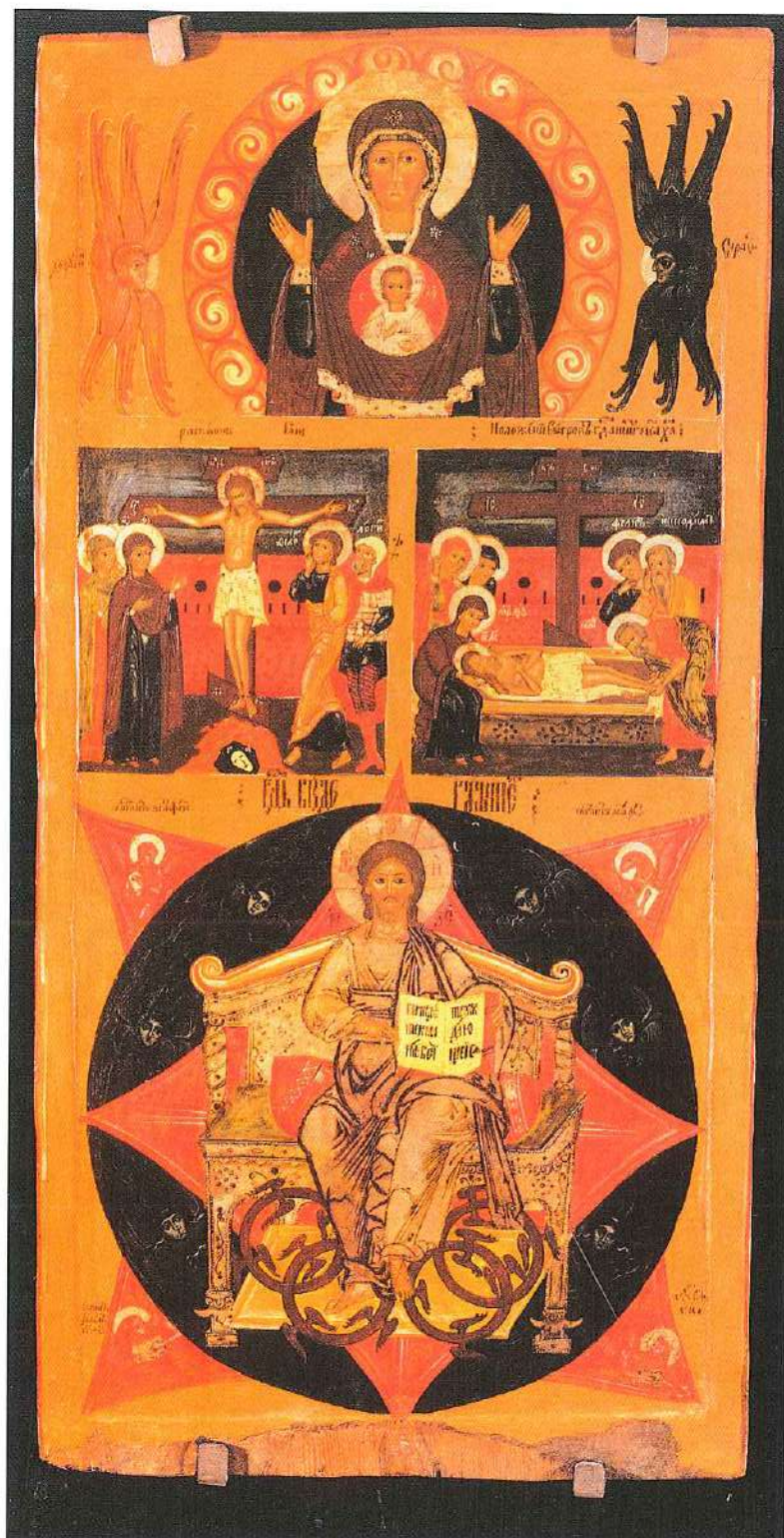


Таблица 113. Трехрядная икона. Спас в силах. Распятие. Положение во гроб. Богоматерь. Знамение. Конец XVI в.

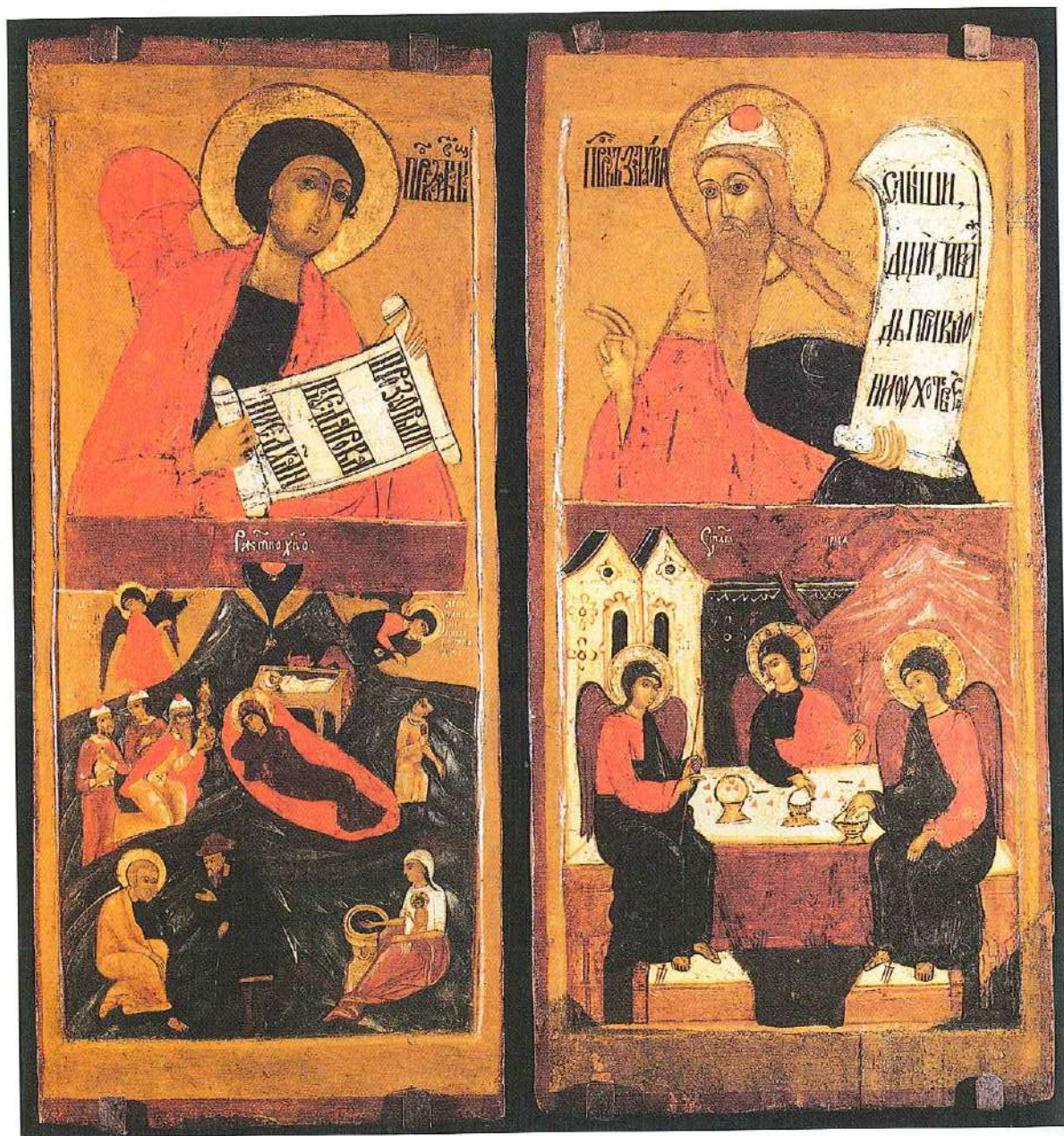


Таблица 114. Двухрядные иконы. Слева – Рождество Христово. Пророк Аввакум. XVII в., справа – Троица. Пророк Захария. XVII в.