

В целом книга Т. Г. Ивановой — оригинальное, глубокое исследование, отличающееся новизной, открывающее новые перспективы изучения одного из важнейших этапов в истории русской фольклористики первой трети XX в.

Но даже хорошая книга Т. Г. Ивановой не ослабляет чувства неудовлетворенности общим положением в современной историографии фольклористики. В начале рецензии я уже отметил два традиционных направления историографических исследований: они ведутся либо в этнографическом, либо в литературоведческом контексте. Современная же наука особенно остро нуждается в исследованиях синтетических, где бы история фольклористики рассматривалась как процесс взаимодействия и интеграции этнографических, филологических, музыковедческих, театроведческих, хореологических изучений фольклора как сложного полиэлементного и полифункционального искусства, как феномена народной художественной культуры в целом. Это, разумеется, трудная задача, и она под силу коллективу фольклористов разных специальностей. Такие коллективы в России (а также в Белоруссии и на Украине, в других странах) есть. Надеюсь, что имеющиеся в этой области опыты, особенно коллективный труд «Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии» (Минск, 1993), ускорят создание такого синтетического исследования в обозримом будущем.

В. Е. Гусев

© 1996 г., ЭО, № 5

Теребихин Н. М. Сакральная география русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск, 1993. 223 стр.

Появление новой книги — всегда событие, но событием оно становится вдвойне, если эта книга выходит в провинции, вдали от общепризнанных вузовских и академических центров, поэтому без преувеличения можно сказать, что рецензируемая книга знаменует собой новое направление в изучении традиционной культуры народов Европейского Севера России и Северной Европы. Предмет исследования автора — традиционная культура, организация и освоение пространства (сакральная география), пространственный менталитет поморов, норвежцев, саамов, ненцев и коми. Выделяя два уровня сакральной географии, — систему «религиозно-мифологических представлений о строении сакрального ландшафта земель Севера» и свойств народов, их населяющих, и систему «реальных географических объектов, наделенных определенным сакральным смыслом», порождающих «религиозно-мифологический образ русского Севера как локального варианта (диалекта) картины мира русского народа», что составляет «основу „этнографического“ самосознания поморов, их пространственного менталитета» (с. 4—5), автор видит свою задачу в реконструкции этого мировоззрения.

Во введении излагаются концептуальные положения и принципы исследования, подробно развиваемые далее в четырех главах. Автор оперирует такими понятиями и категориями как «пространство», «хронотоп», «трехчастная структура мира», «бинарная оппозиция». При этом явственно прослеживается сильное влияние на его позицию сторонников и основателей школы семиотического анализа — М. Элиаде, В. Тернера, Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, а также философов религиозного направления — Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского, И. А. Ильина, Г. П. Федотова и других.

Нельзя не сказать, что попытка автора реконструировать религиозно-мифологический образ русского Севера отчасти удалась. Принимая во внимание такие исходные составляющие этноцентрической картины-модели мира как «море», «корабль», «остров», «город», Н. М. Теребихин, основываясь на принципе бинарных оппозиций, воссоздает контуры общего религиозно-мифологического облика севернорусской поморской культуры через призму христианских воззрений. Рассматривая мир христианской и христианизированной культуры, он описывает его ключевые понятия-символы — крест, часовню, храм, являющиеся маркером границы мира живых и мира мертвых, своего рода контактные зоны, участки перехода, формирующие «священную топографию» (с. 56), а также прослеживает эволюцию их формы, образа и содержания (с. 55—102).

К сожалению, наряду с упомянутыми достоинствами, книга Н. М. Теребихина изобилует многочисленными недостатками.

Объективной тенденцией последних двух — трех десятилетий, своего рода традицией, стало осмысление традиционной народной культуры в культурологическом или, точнее сказать, философском ключе. Такая практика становится все более популярной и приобретает новых сторонников. Конечно, в этом есть свои как положительные, так и отрицательные стороны, прямо или опосредованно влияющие на интерпретацию источниковой базы данных и ее анализ. К числу негативных моментов современной культурологии относится иногда схематическая социологизация и не вполне оправданно подчеркиваемая культурологизация (не в лучшем смысле этого слова) предметов и явлений духовной, реже материальной культуры, что часто придает концептуальным построениям характер ирреальности описываемого.

Увы, но книга Н. М. Теребихина не стала исключением из этого печального сложившегося правила. При чтении ее не покидает чувство какой-то недоговоренности и недостаточной аргументированности. Впечатление усиливается из-за отсутствия какого бы то ни было обзора источников, анализа методологий и концепций, имеющейся литературы. Изложение авторской концепции базируется на использовании преимущественно дневников путешественников и научной литературы. Складывается ситуация этно-

графической реконструкции картины мира народов Севера Европы «из вторых рук», на основе вторичного использования уже имеющихся и введенных в научный оборот источников. Заявляя цель своего исследования как «изучение культуры русского Севера не извне, а изнутри, с точки зрения творцов этой культуры, хранителей ее идеалов и ценностей» (с. 3), автор буквально на следующих за этим утверждением страницах отходит от сформулированного им же самим принципа, предпочитая подтверждать свои доводы ссылкой на труды отцов церкви, религиозных философов и путешественников. Разумеется, доля истины в этом есть, но обозначенный Н. М. Терехихиным принцип явно приходит в противоречие с изложением материала — уже не с точки зрения носителей определенной (поморской) культуры, а, скорее, с позиций официального православия, поскольку взгляды непосредственного объекта исследования — населения Русского Севера (поморы, саамы, ненцы, коми) на устройство мира большей частью отсутствуют. Исследование строится на основе уже имеющейся опубликованной литературы, без ссылок на полевые материалы, социологические опросы и, почему-то, с минимальным использованием архивных источников.

Много вопросов вызывает название работы. Книга озаглавлена «Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры)», но на ее страницах присутствуют не только севернорусские — поморы, но и ненцы, коми, саамы и, почему-то, норвежцы. Говорится о религиозно-мифологическом пространстве севернорусской культуры, в работе же используются материалы финно-угорской и самодийской этнографии. Что это: ошибка или результат невнимательности автора? Поскольку культурное пространство русского Севера значительно шире культуры севернорусской (поморской), то упоминание ее в подзаголовке смотрится, мягко говоря, не совсем корректно. Также следовало бы каким-то образом определить пространственные и временные границы исследования, поскольку понятие «Русский Север» не имеет точного определения вкладываемого в него смысла, а ссылка на работу А. А. Куратова «Историография истории и культуры Архангельского Севера» выглядит необудительной по причине того, что А. А. Куратов говорит о Русском Севере как о пространстве, в целом соответствующем территории современной Архангельской области¹.

Ни на одной из двухсот двадцати трех страниц ни разу не говорится о временных рамках исследования, что очень сильно снижает ценность рецензируемой работы. Судить о хронологии можно лишь приблизительно. Как это явствует из ссылки на цитируемую литературу, речь идет о народной культуре Русского Севера XVII — начала (середины?) XX веков.

Если теоретико-методологические построения Н. М. Терехихина еще можно как-то принять к сведению, то попытка подтвердить их примерами из культурного наследия арктических народов полна противоречий (глава IV «Пространственный менталитет народов Европейской Арктики (опыт сравнительно-типологического исследования)»). Бесспорно следует согласиться с суждением автора, что такое исследование «позволило бы выделить этнически своеобразные типы отношения к пространству и специфические механизмы его освоения» (с. 143). Дело в другом: в объективном освещении особенностей мировосприятия народов Русского Севера или натянуто-подчеркнутой, заранее заданной выборке подходящих явлений и предметов материальной и духовной культуры. Также кроме постоянного пристрастного подчеркивания этнического своеобразия, вероятно, следовало бы выделить и сходства, заимствования в способах ведения хозяйства, природопользования, освоения пространства. Имеющиеся исследования показывают, что такие явления наблюдались, причем не только в этнически чуждой среде (Марково, Русское Устье), но и в этнически более однородном окружении на Русском Севере², и, особенно, в конце XIX — начале XX века. Конечно, более заметным изменениям и заимствованиям была подвержена материальная культура, но и в области духовной культуры такие явления тем ни менее имели место. К ним можно отнести некое благоговейно-трепетное отношение к чудским божествам и культовым местам, могущим отомстить обидчикам или помешать им — как это произошло, например, с ватагой русских рыбаков, ехавших через ненецкое святилище Козьмин перелесок (с. 175) или с поморами, насмеявшимися над изображением чудского божества (с. 11). Следуя мысли Н. М. Терехихина, религиозное пространство русского Севера было почти что однородным, т. е. существование старообрядчества он почему-то не принимает в расчет, предпочитая ссылаться на идеологов официального государственного православия (П. А. Флоренский), тогда как в начале XX века приверженцев старообрядческой веры, по мнению Т. А. Бернштам, было «не менее (если не более) половины населения, а в отдельных районах, например, на Поморском, Карельском берегах, их было большинство»³. Религиозное же сознание поморов можно было считать поверхностным, поскольку многие из них старались отказаться перед смертью от никонианской веры и перейти в «истинную» (старообрядческую) веру.

Абсолютно неуместными и ненужными выглядят в книге ссылки на историсофские работы Н. А. Бердяева, утверждающие «странническую» природу и «особость» русской души (с. 152—153), основанные на «интуитивном прозрении свободного духа» и, кроме всего прочего, совершенно не имеющие никакого отношения к этнографии, тем более этнографии севернорусской.

Неуместна, на наш взгляд, ссылка на воспоминания Тура Хейердала, относящиеся к 1944 году — времени освобождения Норвегии — и истолковывающие подчинение советских солдат приказу не занимать для ночлега оставшиеся неразрушенными дома местного населения как «безытность русского человека», «его беспредельную неприхотливость и приспособляемость» (с. 159).

Также удивляет скрытое повторение и использование некоторых теоретико-методологических положений школы «культурной мифологии» Лео Фробениуса. Хотя открыто об этом в книге и не говорится, тем не менее налет диффузионизма в ней явно ощутим. Во всяком случае, в пользу этого свидетельствует мнение автора, что «соотнесенность национального менталитета и природной среды этноса имеет совершенно иную взаимозависимость. Не реальная география (природа) определяет пространственный менталитет народа-этноса, а национальный язык пространства сам определяет свою

природу, точнее, подгоняет природную среду под свой масштаб. Следовательно, когда речь идет о выявлении роли леса в традиционном образе жизни зырян, необходимо учитывать, что сама лесная, колдовская география души коми народа обусловила, запрограммировала лесную географию его расселения, а не наоборот (с. 206) или, что «различное понимание „последних“ вопросов бытия в русской и норвежской культурах породило и разные стереотипы экстремального поведения в гибельных, пороговых ситуациях», основанные не только на различной телеологии двух культур («жажда жизни» и «жажда смерти»), но и «на глубинных отличиях их пространственных менталитетов» (с. 161). Человек здесь выступает как представитель культуры с «жаждой жизни» или с «жаждой смерти» (соответственно «хтонической» или «теллурической» по типологии Л. Фробениуса), взаимопонимание между которыми затруднено из-за их «непреходимой противоположности» и «метафизического различия»⁴.

Наряду с этим удивляет незнание или, скорее хочется думать, невнимательность автора к этнографическим описаниям хозяйства и культуры саамов. Ссылаясь на работы В. В. Чернулуцкого, Н. М. Терехихин пишет о том, что «в традиционном саамском обществе существовало временное и половое разделение труда. Основным занятием мужчин в весенне-летний (переходный) период было оленеводство, а женщин — рыболовство. В зимнее время характер хозяйственной деятельности изменялся» (с. 187), тогда как Н. Н. Харузин, общепризнанный авторитет в области саамской этнографии, а позднее и Т. В. Лукьянченко, отмечают, что «работу в семье нельзя разделять на женскую и мужскую, а можно говорить о работах, преимущественно исполняемых женщинами (приготовление пищи, шитье и починка одежды, прядение шерсти и вязание, изготовление рыболовных сетей, лов мелкой рыбы в озерах и т. д.), и работах, исполняемых преимущественно мужчинами (уход за оленями, заготовка и продажа дров, ямская повинность, лов крупной рыбы, постройка карбасов и т. д.)». Но в действительности в семье не всегда строго придерживались подобного разделения работ, и нередко можно было встретить лопарку, которая едет в лес за дровами или собирает олений, а также лопаря, занимающегося приготовлением пищи или починкой одежды»⁵.

К сожалению, подобных ошибок, погрешностей или недоговоренностей в книге встречается очень много, поэтому приходится констатировать, что заявленная Н. М. Терехихиным тема так преимущественно и осталась не полностью раскрытой и недостаточно обоснованной. Хотелось бы надеяться, что в дальнейшем автор учтет высказанные в его адрес критику и замечания, устранение которых может повысить значимость и ценность его новых исследований.

Несмотря на высказанные выше замечания, хочется еще раз особо подчеркнуть, что монография Н. М. Терехихина представляет собой новый нетрадиционный взгляд на историю и культуру народов севера Европы, что уже само по себе заслуживает внимания.

Примечания

¹ Куратов А. А. Историография истории и культуры Архангельского Севера. Учебное пособие к спецкурсу. Вологда, 1989. С. 3.

² Бернштам Т. А. Поморы. Л., 1978; *ее же*. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983.

³ Бернштам Т. А. Русская народная культура... С. 95.

⁴ Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М., 1978.

⁵ Харузин Н. Н. Русские лопари. М., 1890. С. 301—302, Лукьянченко Т. В. Семья у народов Европейского Севера (лопари) // Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 153; *ее же*. Семья саамов Кольского полуострова // Социальная организация финно-угорских народов. Труды Института языка, литературы и истории. Вып. 49. Сыктывкар, 1991. С. 50.

А. Н. Калабанов

© 1996 г., ЭО, № 5

В. Урзиати. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995. 233 с. Текст на русском и осетинском языках

Исследования В. С. Урзиати по этнографии осетинского народа* известны широкому кругу ученых, занимающихся проблемами кавказоведения. Новая работа — монография «Праздничный мир осетин», увидела свет уже после смерти ученого.

Осетины, более чем какой-либо другой из народов Северного Кавказа привлекали к себе внимание исследователей, видевших в них потомков некогда могущественных скифов, сарматов, алан. Тем не менее, отдельные стороны этнографии осетинского народа, прежде всего его духовной культуры, продолжают оставаться в недостаточной степени изученными. На восполнение одного из этих пробелов и направлена книга В. С. Урзиати.

*См. в этом же номере список основных работ В. С. Урзиати.