

На правах рукописи

Петров Дмитрий Дмитриевич

Сакральная география восточных районов Архангельской области

Специальность – 07.00.07 этнография, этнология и антропология

Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:

Карлов Виктор Владимирович

доктор исторических наук, профессор

Москва - 2015

## Оглавление

<b>Введение .....</b>	<b>4</b>
Обзор историографии .....	8
Обзор источников.....	15
Теоретико-методологическая база работы.....	16
Характеристика региона исследования.....	20
<b>Глава I «Деньги клали, часовенка была как амбарушка»: часовни.....</b>	<b>27</b>
1.1. Часовни в работах этнологов и фольклористов .....	27
1.2. Часовни по полевым данным Севернорусской этнографической экспедиции.....	28
1.3. Часовни: сакральные комплексы, обетные практики, культурные параллели.....	34
<b>Глава II «Крест словно зазвенел...»: монументальные кресты .....</b>	<b>40</b>
2.1. Монументальные кресты Севера в работах этнологов и фольклористов .....	43
2.2. Полевые данные об обетных крестах реки Вашки .....	43
2.3. Полевые данные о монументальных крестах реки Пёзы, нижней Мезени, Суры и Мезенской Пижмы.....	49
2.4. Различные аспекты почитания обетных крестов на востоке Архангельской области .....	58
2.5. Обетные кресты и почитание водных источников .....	60
2.6. Обетные кресты в локальной топонимии .....	62
2.7. Ключевые аспекты почитания обетных крестов: проницаемость «функциональных границ» и сакральные комплексы.....	63
2.8. Сущность обета .....	67
<b>Глава III «Красивый борок Козьминский – никак мимо нельзя проехать»: природные святыни .....</b>	<b>75</b>
3.1. Природные святыни Русского Севера в работах этнологов и фольклористов.....	75
3.2. Почитаемые водоёмы.....	76
3.3. Бабушкин пенёк как пример нетипичной природной святыни .....	79

3.4. Козьмин перелесок и «общность святынь» .....	84
<b>Глава IV «Говорят, там и нечисть какая-то водится...»: нечистые места.....</b>	<b>92</b>
4.1. Нечистые места в исследованиях топонимистов, фольклористов и этнологов	92
4.2. Полевые данные о нечистых местах .....	96
4.3. Нечистые места и топонимия.....	103
4.4. Источник нечистых свойств места .....	105
4.5. Специфические свойства нечистых мест.....	106
<b>Заключение .....</b>	<b>110</b>
<b>Библиографический список .....</b>	<b>114</b>
<b>Приложение 1 Список информантов.....</b>	<b>124</b>
<b>Приложение 2 Карта-схема «Святые места русского Повашья» .....</b>	<b>129</b>
<b>Приложение 3 Сводная таблица «Типы сакральных комплексов востока Архангельской области.....</b>	<b>131</b>

## Введение

В российском обществе можно наблюдать заметный рост интереса к вопросам духовной культуры и религии. В культурной жизни современной России различные проявления религиозности занимают важное и заметное место. Он начался, как минимум, три десятилетия назад и не мог не затронуть академическую среду: в указанный период выходят сотни работ отечественных исследователей в области социальных и гуманитарных наук, посвящённых религиозной тематике. Таким образом, изучение представлений людей о сакральном является весьма **актуальным** направлением изысканий. Без него невозможно постичь мировоззрение как индивидов и социальных групп, так и общества в целом. В то же время необходимо иметь ввиду персональный, «сокровенный», характер рассматриваемой сферы человеческой жизни, а также широкий спектр мнений о ней.

Изучение духовной культуры лежит на стыке нескольких гуманитарных дисциплин: религиоведения, фольклористики и этнологии, рассматривающей духовность как один из существенных элементов этнической культуры.

Помимо религиозных институтов, существовавших в России столетиями, а также весьма обширного и пёстрого множества явлений, которые условно могут быть обозначены как «новые религиозные учения», в российском обществе начала XXI века не теряет своей актуальности «народная религия» (или народная духовная культура). Данное понятие используется рядом исследователей<sup>1</sup> как наиболее адекватно характеризующее комплекс представлений о сакральном, который существует, как правило, в сельском сообществе, передаётся из поколения в поколение, изменяется и существует, хотя и в тесной связи с религиозными институтами, но всё же отдельно от них, а также проявляется в формах, нередко весьма отличных от установленных ими канонов. Сущностными свойствами народной религии являются самовоспроизводство и самоорганизация. Народная религия играет весьма важную роль в картине мира многих современных россиян (подтверждением данного тезиса отчасти будет служить настоящая работа).

---

<sup>1</sup> См. Березович Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. М., 2010. С. 12-13; Панченко А.А. Религиозные практики и антропология религиозности // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 8-9.

В качестве **«объекта исследования»** выступает сельское население Севера европейской части России как самобытная социокультурная группа. **Предметом исследования** является северная сакральная география, то есть совокупность мест и объектов, пользующихся религиозным почитанием в местных сообществах. География по умолчанию имеет дело с пространством. В известной степени всё жизненное пространство северянина сакрализовано или, выразимся точнее, обладает сакральным потенциалом. Достаточно перечислить имена фольклорных персонажей, вера в реальность которых до сих пор сильна в северной деревне: домовый, банник, леший, водяной — чтобы понять, что они населяют почти всё, что окружает человека. Любой из означенных персонажей, равно как бог или чёрт, могут проявить себя в жизни человека в любой момент. Однако в этой сплошной сакральной ткани северного пространства его обитатели выделяют места, обладающие, согласно их представлениям, особыми и устойчивыми сакральными свойствами. Как правило, сакрализация того или иного места связана с конкретным сакральным объектом. Сакральный объект может принадлежать официальному религиозному институту. На Русском Севере таковы монастыри и церкви — культовые объекты, с которыми связана постоянная деятельность людей, включённых в церковную иерархию. Другие северные сакральные объекты относятся к народной религии. Таковы часовни, монументальные кресты, родники, ручьи, камни, деревья и др. Разумеется, между народной и институциональной религией в данной сфере отсутствует строгая граница. Часовня, крест или почитаемый родник нередко освящаются православными священниками, у некоторых из этих объектов проводятся ситуативные или регулярные богослужения с участием духовенства. С другой стороны рядом с церковью или монастырём нередко присутствуют связанные с ними природные святыни: родник, камень или дерево. Главной отличительной чертой народных святынь является «самоорганизованный» характер их почитания, которое зарождается без посредства представителей официальных религиозных институтов и продолжается, как правило, вне тесной и постоянной связи с каноническими ритуальными практиками. Именно народным сакральным местам посвящено настоящее исследование.

Стоит отметить, что народные почитаемые объекты тяготеют к природной

среде. Они либо являются её частью (как камни, деревья и др.), либо, будучи рукотворными, нередко бывают «привязаны» к тому или иному природному объекту (таковы часовни в почитаемых рощах, монументальные кресты у родников и т. д.).

Антрополог религиозности А. А. Панченко и его коллеги отмечали, что сакральный объект зачастую «привязан» к конкретной пространственной точке – месту, где он расположен. Именно поэтому перемещение почитаемого объекта рассматривается как «святотатство»<sup>2</sup>. Таким образом, само место оказывается «сакрально отмеченным» посредством находящегося там предмета культа.

Сакральные места подразделяют на две большие группы: «нечистые» и «святые»<sup>3</sup>. К нечистым относят места, грозящие опасностью или какими-либо серьёзными затруднениями (например, места, где часто происходят несчастные случаи или бурелом, по которому сложно передвигаться<sup>4</sup>), к святым — те, к которым человек целенаправленно стремится в надежде на помощь и благотворное влияние на свою жизнь. С. А. Штырков охарактеризовал данную сакральную оппозицию с поведенческой точки зрения как «локусы ритуального тяготения и/или суеверного избегания»<sup>5</sup>. В рамках исследования будут рассмотрены оба типа сакральных мест.

Впервые приступая к полевым изысканиям на Русском Севере в 2010 году, я предполагал, что, несмотря на влияние православных религиозных институтов, государственной политики как до, так и после революции 1917 года, системы образования и предполагаемой общей секуляризации сознания, а также распространение современных религиозных учений, в северном сельском сообществе сегодня актуальны элементы духовной культуры, которые можно охарактеризовать как «языческие». Под понятием язычество предлагалось понимать представления о сакральном, выработавшиеся в народной среде, имеющие нехристианское происхождение, и при этом не являющиеся результатом

---

<sup>2</sup> Панченко А.А., Селин А.А., Яшкина В.Б. Почитаемое место у д. Кашельково. Опыт междисциплинарного исследования местной святыни // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 11. В. Новгород, 1997. С. 369.

<sup>3</sup> Березович Е. Л. Указ. соч. С. 12; Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М., 2009. С. 26.

<sup>4</sup> Березович Е. Л. Указ. соч. С. 47-49.

<sup>5</sup> Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). – СПб., 2012. С. 46.

влияния каких-либо иных «мировых религий» или современных религиозных учений. Этот понятийный подход отражён в публикации «Элементы язычества и взаимодействие народных традиций (по материалам Лешуконского и Пинежского районов Архангельской обл. и Удорского р-на Республики Коми)»<sup>6</sup>. В ходе исследования и дискуссии с коллегами я пришёл к выводу, что понятие «язычество» в рамках изучения современной деревенской духовной культуры стоит заменить понятием «народная религия», обрисованным выше. Эта терминологическая поправка нашла отражение в последующих публикациях<sup>7</sup>.

**Цель работы** – выявить современную структуру сакрального ландшафта Русского Севера, изучить различные аспекты почитания составляющих его объектов, сущность стоящих за этим почитанием верований, а также определить роль «самоорганизованной» народной религии в формировании сакрального ландшафта. В ходе движения к цели исследования мы решаем следующие задачи:

- 1) Изучение почитаемых объектов и состоящих из них сакральных комплексов;
- 2) Изучение связанных с ними ритуальных практик и нарративов местного населения;
- 3) Обобщение и сопоставление полученных сведений, выявление, где возможно, параллелей с культовыми практиками и религиозными представлениями жителей других регионов.

**Хронологические рамки** исследования охватывают советский и постсоветский периоды. Полевые материалы автора были собраны в течение 2010-2014 годов. К постсоветскому периоду относится также значительная часть материалов, почерпнутых в архивах коллег. Углубиться в предшествующие десятилетия, послевоенные, а в редких случаях и более ранние годы, позволяют сведения, предоставленные информантами старшего возраста: их воспоминания о прошлом почитаемых мест, а также информация, полученная ими от старших родственников. Кроме того, в работе задействованы материалы экспедиций

<sup>6</sup> Петров Д.Д. Элементы язычества и взаимодействие народных традиций (по материалам Лешуконского и Пинежского районов Архангельской обл. и Удорского р-на Республики Коми) // Этнографическое обозрение — online, 2013, №1.

<sup>7</sup> См. Петров Д. Д. "Нечистые места" в сакральном ландшафте Русского Севера // Вестник археологии, антропологии и этнографии, Тюмень, № 2 (29) 2015, с. 141-150; Петров Д.Д. Обетные кресты Лешуконья // Вестник Антропологии. М., №1 (29) 2015. С. 50-68 и др.

фольклористов филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, проводившихся в 70-х годах XX века, и также содержащие значительный объём свидетельств людей старшего возраста. Сравнить сакральный ландшафт XX века с картиной предыдущих веков позволяет использованная литература, а также письменный источник XVII века - «Акты Холмогорской и Устюжской епархии»<sup>8</sup>.

## Обзор историографии

Сакральные места Русского Севера давно оказались в поле зрения учёных. К настоящему времени проделана внушительная описательная и аналитическая работа. Подробные обзоры литературы по каждому типу почитаемых объектов будут предварять каждую из глав исследования. В начале же мы остановимся на ряде исследовательских концепций, которые родились в ходе изучения сакральных мест и представляют интерес для настоящей работы в целом.

Фундамент этнографического изучения народной сакральной географии России был заложен отечественными исследователями в XIX - начале XX веков. Один из основоположников российской этнографии и фольклористики И. М. Снегирёв коснулся темы почитаемых камней и урочищ, сохранивших в своих названиях память о языческих культах, в работе «Русские простонародные праздники и суеверные обряды»<sup>9</sup>. Обширный материал о священных камнях, деревьях и рощах опубликовал и проанализировал этнограф С. В. Максимов<sup>10</sup>. Этнограф и исследователь русской традиционной культуры Д. К. Зеленин, изучая феномен «заложных покойников» (по поверьям, оживающих и приносящих зло людям), рассмотрел такой тип сакральных объектов, как почитаемые могилы<sup>11</sup>. К этому же периоду относится начало изучения монументальных крестов. Первыми в фокусе внимания исследователей, архимандрита Макария (Н. К. Мирлобова) и историка древнерусского искусства И. А. Шляпкина оказались средневековые

<sup>8</sup> Акты Холмогорской и Устюжской епархии. Кн. III. СПб., 1908.

<sup>9</sup> Снегирёв И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Выпуск 1. М., 1837. С. 14-16.

<sup>10</sup> См. Главу «Священные рощи» в Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994 (репринт издания 1903 года). С. 228-239.

<sup>11</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие не-естественной смертью и русалки. М., 1995 (1916). С. 41, 68.

каменные кресты Русского Северо-Запада, Новгородчины<sup>12</sup>.

Одним из пионеров, осуществивших в современной отечественной науке переход от сбора информации по сакральным объектам к построению масштабных обобщений и теоретических картин, стал этнограф, религиовед и философ Н. М. Терехихин. Промежуточным результатом исследований Н. М. Терехихина стала фундаментальная работа «Сакральная география Русского Севера»<sup>13</sup>. Труд чрезвычайно богат идеями фактически по всем аспектам почитания сакральных мест. Автор сознательно выдвигает весьма дискуссионные тезисы, провоцируя своих читателей и коллег на полемику и в то же время предоставляя им возможность по-новому взглянуть на проблему восприятия пространства этническим сообществом. Приведём характерную цитату: «не конкретная география (природа) определяет пространственный менталитет народа-этноса, а национальный язык пространства сам определяет свою природу, точнее, выбирает её из наличного множества «экологических ниш», подгоняет природную среду под свой масштаб, соизмеряет внешние пространства с внутренним пространством души народа»<sup>14</sup>. Будучи представителем семиотической школы фольклористики, Н. М. Терехихин пишет о «наличии в любой традиционной культуре таких фундаментальных образов и символов, к которым может быть сведено всё многообразие её внешних проявлений»<sup>15</sup>. Разумеется далеко не во всём (и, в частности, с приведёнными цитатами) с автором можно безоговорочно согласиться, однако исследовательская смелость Н. М. Терехихина заставляет всегда «оглядываться» на его концепции. К «Сакральной географии Русского Севера» я не раз обращался в ходе своих изысканий.

А. А. Панченко, руководствуясь «антропологическим подходом», предложил новый взгляд на народную религиозность и её взаимоотношения с «официальной» религией: «...«народная религия» оказывает чрезвычайно сильное влияние на церковную традицию и, по сути дела, определяет конкретные модели и механизмы

<sup>12</sup> Макарий, архим. (Миролюбов Н.К.). О древних титлах на крестах // Известия Императорского Русского Археологического Общества. СПб., 1859, Т. 1. Вып. 4. С. 209-211; Макарий, архим. (Миролюбов Н.К.). Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1, 2; Шляпкин И.А. Древние русские кресты. Т. 1. Кресты новгородские до XV века, неподвижные и не церковной службы // Записки отд. русской и славянской археологии ИРАО. Т. VII. Вып. 2. СПб., 1906.

<sup>13</sup> Терехихин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.

<sup>14</sup> Там же. С. 151.

<sup>15</sup> Там же. С. 58.

религиозной культуры, существующие в данном обществе в данную эпоху. Поэтому с антропологической точки зрения представляется более уместным говорить не о церковном каноне и отступлениях от него, а о религиозных институтах и религиозных практиках, подразумевая, что последние представляют собой иначе организованную, более лабильную, но не менее важную часть религиозной жизни общества»<sup>16</sup>. Очерченный подход исследователь применяет и в сфере сакральной географии, вводя понятие «деревенские святыни», к которым, согласно А. А. Панченко относятся «почитаемые ландшафтные объекты (и артефактического, и природного происхождения), не предусмотренные каноническим церковным обиходом и, в то же время, играющие существенную роль в традиционной религиозной практике крестьянина»<sup>17</sup>. Данное определение весьма точно отграничивает ту категорию сакральных объектов, на которых мы сосредоточили своё внимание. Оговорку стоит сделать лишь по поводу часовен, занимающих пограничное положение между сферами институциональной и народной религиозности. С одной стороны, часовни являлись объектами церковного права, порою весьма строго регламентировавшего вопросы, связанные с их строительством и функционированием. С другой — часовни, несомненно, выступают как проявление «самоорганизованной» религии сельского сообщества: их строят без посредства священнослужителей, нередко не испрашивая их разрешения, часовни порой остаются не освящёнными священником, большинство (а нередко и все) ритуалов у часовен осуществляются без участия представителей церкви, часовни часто обнаруживают тесную связь с неканоническими поверьями и религиозными практиками северян. Подробнее часовни рассмотрены в соответствующей главе. В целом же я следую в русле концепций А. А. Панченко. Представляется обоснованным и «региональный подход» исследователя к процессу изучения деревенских святынь<sup>18</sup>, что, впрочем, не умаляет значения выявления межрегиональных параллелей и сравнительного анализа сакральной географии.

Исследовательница русской топонимии Севера Е. Л. Березович сформулировала концепцию «заветного места», выработанную, в основном, на

---

<sup>16</sup> Панченко А. А. Указ. соч. С. 8-9.

<sup>17</sup> Панченко А.А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 12.

<sup>18</sup> Там же. С. 13.

основе анализа топонимических данных: «идею святого места и страшного места (а также места смерти и погребения) мы решили объединить, обозначив термином *заветное место*»<sup>19</sup>. Е. Л. Березович подчёркивает, что «идея заветного места (не в смысле употребления термина, а в смысле выделенности самого явления) обладает психологической реальностью для носителей традиционной культуры»<sup>20</sup>. Забегая вперёд, отметим, что Е. Л. Березович одна из сравнительно небольшой группы исследователей, уделивших значительное внимание исследованию «нечистых», «страшных» мест как неотъемлемой части народной сакральной географии. Её теоретические наработки по данной проблеме будут подробнее представлены в соответствующей главе.

Масштабное изучение северных святынь предприняли фольклористы А. А. Иванова и Л. В. Фадеева и географ В. Н. Калуцков. Авторы выработали свою концепцию культурного ландшафта, понимая под данным понятием «природно-культурный комплекс, созданный и/или освоенный сообществом людей. Основными его компонентами являются: природный ландшафт как его материальная основа; сообщество людей, взятое в его этнологическом, социально семейном, конфессиональном и прочих аспектах; хозяйственная деятельность; селение как способ пространственной организации/самоорганизации сообщества в природном ландшафте; языковая система; духовная культура»<sup>21</sup>. Данный подход к анализу «окультуренного пространства», равно как и масштабную работу авторов по классификации и систематизации материала по пинежским святыням, следует признать вполне удачными. Однако сложно вполне согласиться с взглядом исследователей на сакральную географию как на относительно чёткую систему с присущими ей закономерностями. На поверку часть выделяемых авторами закономерностей оказывается дискуссионной. Так, например, представление о центре селения как об «окультуренном, обыденном мире»<sup>22</sup> может быть проблематизировано фактом наличия как святых, так и нечистых мест (например, «проклятых домов») в центре «окультуренного пространства», а также широким бытованием поверий о проявлении сакральных сил внутри обжитой зоны (домовой,

<sup>19</sup> Березович Е. Л. Указ. соч. С. 100.

<sup>20</sup> Там же. С. 101.

<sup>21</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 11.

<sup>22</sup> Там же. С. 26.

банник и т. д.). Именно на основе проблематичного «централистского» подхода авторы делают вывод о периферийности и трансграничности как сущностных свойствах северных святых мест. Также стоит подчеркнуть условность выделяемой иерархии святых мест<sup>23</sup>. Так, согласно сведениям, приводимым авторами, монастыри не всегда находятся на «вершине» иерархии народного почитания, — их место могут занимать в том числе и природные святыни (например, Никола-ручей в Верхнем Пинежье), которым в предлагаемой иерархической схеме отводится в целом скромное место<sup>24</sup>. В ходе полевой работы мы общались на Николе-ручье с паломником из Сицилии (где расположен Антониево-Сийский монастырь), что может служить иллюстрацией условности и инверсивного потенциала очерчиваемой исследователями иерархии. Отметим, что в настоящее время большинство людей совершает паломничество к «своим» локальным, зачастую малоизвестным за пределами окрестностей, святыням. Таким образом, их роль в повседневных и кризисных контактах человека с сакральным оказывается порой выше, чем у тех святынь, за которыми исследователи закрепили более высокое место в иерархии. Впрочем, информанты нередко действительно упоминают те или иные святые места как более почитаемые в округе. Таким образом, постулировать некоторую их иерархичность уместно. В своём подходе к сакральной географии Севера как к иерархической системе авторы концепции «культурного ландшафта» в известной степени идут в русле теорий Т. Б. Щепанской о «кризисной сети» святых мест, которые исследовательница характеризует как «коммуникативные узлы», «коммуникативные центры»<sup>25</sup>. Т. Б. Щепанская рассматривает святые места и связанные с ними ритуальные практики в первую очередь в контексте обмена информацией и опытом по преодолению кризиса. Мне же сакральная география представляется в значительной степени децентрализованной «тотальной реальностью». Именно поэтому я избегаю характеризовать сакральные места как «центры» или «узлы». Сакральный мир, по представлениям северян, может явить себя едва ли не в любой точке пространства. По этой причине география сакральных мест подвижна и динамична: новые «чудеса» время от времени дают

---

<sup>23</sup> Там же. С. 44-51.

<sup>24</sup> Там же. С. 47-49.

<sup>25</sup> Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 120.

жизнь новым святым или нечистым местам, в то время как старые порой забываются и забрасываются. Впрочем, интенсивность проявления указанных свойств не должно преувеличивать: большинство сакральных мест обнаруживают устойчивое межпоколенное почитание, а новые возникают не так часто.

Большой интерес представляет собранная А. А. Ивановой и её коллегами статистика расположения святых мест в северном пространстве: как по микрорегионам (Нижнее, Среднее, Верхнее Пинежье), так и по принципу центр/периферия. К числу несомненных теоретических успехов относится разработка морфологии и типологии пинежских святынь<sup>26</sup>. Многие выводы исследователей стали опорой анализа сакральной географии в настоящей работе.

Помимо А. А. Ивановой и её коллег к понятию «культурный ландшафт» при изучении сакральной географии обращается археолог и этнограф Н. И. Шутова, раскрывая данное понятие как «реальный природно-культурный комплекс, который сформировался в результате взаимодействия сообщества людей с определённой географической средой и который рассматривается нами в исторической ретроспекции, в процессе эволюции. В узком значении культурный ландшафт являет собой пространственно-временную организацию территории, обусловленную природными факторами и человеческой деятельностью»<sup>27</sup>. Отметим, что оба приведённых определения культурного ландшафта чрезвычайно близки и включают в себя сакральные места.

Современная зарубежная этнология (социальная антропология) также изучает различные аспекты сакральной географии народов арктического региона и сопредельных с ним территорий. Особое внимание уделяется проблемам сохранения и защиты сакральных мест как неотъемлемой части культурного наследия северян. Данной теме, в частности, была посвящена конференция, организованная Арктическим центром Лапландского университета в сентябре 2013 года в Рованиеми, Финляндия: «Protecting the sacred: Recognition of Sacred Sites of Indigenous Peoples for Sustaining Nature and Culture in Northern and Arctic Regions» (Защищая священное: изучение природных сакральных мест коренных народов в контексте устойчивости природы и культуры Севера и Арктики), в которой я

---

<sup>26</sup> Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 31-38.

<sup>27</sup> Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск, 2009. С. 6.

принимал участие. Отметим формулировку объекта изучения: *sacred natural sites* — природные святыни. Область исследования моей работы шире: народная сакральная география в целом, включающая как рукотворные, так и природные объекты почитания, а часто — их сочетание. На практике природное и рукотворное тесно связаны в народной сакральной географии (разумеется, участники конференции также рассматривали в своих докладах отмеченные и/или обустроенные человеком природные святыни).

В фокусе внимания зарубежных исследователей находится антропология пространства в целом и антропология движения как важнейшего способа взаимодействия человека и пространства<sup>28</sup>. Анализируя в рамках данного дискурса арктическое пространство, норвежские антропологи Оле Йорген Беренхолдт и Брюнхильд Гранас подчеркнули, что его разделение на «центр» и «периферию» имеет условный и изменчивый характер<sup>29</sup> (ср. выше мнение А. А. Ивановой, В. Н. Калущкова и Л. В. Фадеевой о «периферийности» как свойстве сакральных мест).

Как видно из приведённого выше рассмотрения основных трудов антропологов, этнографов и фольклористов, **степень изученности** северной сакральной географии следует охарактеризовать как относительно высокую. Однако в ней по-прежнему остаётся немало лакун, как территориальных, так и содержательных. Лешуконский район Архангельской области является одним из интереснейших для моей темы и одновременно наименее исследованным в регионе. Ряд аспектов обетных практик, почитания часовен, обетных крестов и природных святынь, межэтническое почитание культовых объектов ещё не нашли подробного отражения или нуждаются в уточнении. Ряд тем, таких как почитание «нечистых мест», и вовсе остаются в числе малоизученных. Я попытался закрыть указанные лакуны в рамках своего исследования.

---

<sup>28</sup> *Mobility and Place: Enacting Northern European Peripheries* / Edited by Jørgen Ole Bærenholdt, Brynhild Granås. – Aldershot, 2008.

<sup>29</sup> Bærenholdt, Jørgen Ole; Granås Brynhild. *Places and Mobilities Beyond the Periphery // Mobility and Place...* P. 4-5.

## Обзор источников

Основным источником для настоящего исследования являются полевые материалы, собранные коллективом Севернорусской экспедиции МГУ им. М. В. Ломоносова под руководством Андрея Владимировича Титорского, в работе которой я принимал участие. Данные о сакральной географии востока Архангельской области собирались посредством интервью и осмотра мест в ходе экспедиционных поездок зимы 2010 года в д. Вожгора Лешуконского района Архангельской области, лета 2010 года в Пинежский район Архангельской области (Сурский куст деревень: с. Сура, дд. Филимоново, Пахурово, Засурье, Марково; дд. Городецк и Остров), Удорский район Республики Коми (с. Чупрово), Лешуконский район Архангельской области (деревни по р. Вашка (левый приток р. Мезень): Кеба, Олема, посёлок Усть-Чуласа, Резя, Чуласа, Русома, Карашелье, Едома, районный центр село Лешуконское), лета 2013 года в Мезенском районе Архангельской области (дд. Сафоново, Ёлкино, Езевец, Калино, Мосеево, Бычье, Заозерье, Лампожня, Заакакурье, Дорогорское).

В качестве материала для сопоставления, выявления сходства и различий между локальными духовными традициями на Русском Севере, привлекаются данные, собранные мной и другими участниками Севернорусской экспедиции МГУ за пределами рассматриваемого микрорегиона: в Вытегорском районе Вологодской области в 2011 году и в Устьянском районе Архангельской области в 2014 году.

Помимо полевых материалов автора в работе активно задействованы сведения, почерпнутые в архиве кафедры устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова, на базе которой в разные годы были организованы исследования в восточных районах Архангельской области и Удорском районе Республики Коми. Собранный в рамках экспедиций кафедры фольклора весьма объёмный полевой материал распределён по жанрам устной народной культуры. Для моего исследования наибольший интерес представляют такие жанры как легенда (сообщение о проявлении «крестной» силы) и быличка (сообщение о деятельности «нечисти»). Также использован архив Учебно-научной лаборатории фольклористики ИФИ РГГУ, проводившей экспедиции, в основном, в западных и южных районах Архангельской области, что даёт возможность для сопоставления

локальных традиций. Архив лаборатории структурирован по программам-опросникам, использовавшимся собирателями в ходе полевых изысканий. Для настоящей работы первостепенную важность имеет программа XXII «Народное православие», в рамках которой собрана информация о святых местах, а также вопрос №12 (о преданиях) программы XXI «Необрядовый фольклор», касающийся темы «нечистых» мест.

Широко использованы фольклорные сообщения о почитаемых местах и смежных проявлениях духовной культуры, опубликованные А. Б. Морозом<sup>30</sup>, Н. В. Дранниковой и И. А. Разумовой<sup>31</sup>, А. А. Ивановой и её коллегами<sup>32</sup>.

Как ценный письменный источник, позволяющий выявить преемственность традиций почитания сакральных мест на Архангельском Севере, в работе использованы Акты Холмогорской и Устюжской епархий<sup>33</sup>: изданный в 1908 году сборник церковных документов XVII века. Акты Холмогорской епархии представляют собою подробное описание часовен, расположенных на подведомственной территории. Для темы моей работы особый интерес представляют упоминаемые в актах мотивы строительства часовен крестьянами. Говорится в них и о расположенных близ часовен монументальных крестах.

### **Теоретико-методологическая база работы**

В своём исследовании я опирался на представление о сакральной географии как о части общего культурного ландшафта региона. Культурный ландшафт, в свою очередь, представляет собой «природно-культурный комплекс» (по А. А. Ивановой, В. Н. Калущкову и Л. В. Фадеевой, см. выше), то есть, по сути, промежуточный результат непрерывного процесса взаимодействия сообщества с окружающей его природной средой. В фокусе исследования «деревенские святыни» (по определению А. А. Панченко) как выражение народной религии в культурном

<sup>30</sup> Каргополье: фольклорный путеводитель. Предания, легенды, рассказы, песни и присловья. Под общей редакцией А.Б. Мороза. М., 2009.

<sup>31</sup> Мифологические рассказы Архангельской области / сост. Н.В. Дранникова и И.А. Разумова. М., 2009; Чудь в устной традиции Архангельского Севера / сост. Н.В. Дранникова. Архангельск, 2008.

<sup>32</sup> Заговоры и заклинания Пинежья / сост. А.А. Иванова. Карпогоры, 1994; Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья.

<sup>33</sup> Акты...

ландшафте. Вслед за А. А. Панченко я также ориентируюсь на региональный подход, ставящий во главу угла исследование конкретного локального сакрального ландшафта.

Основным методом работы было проведение глубинных интервью, в ходе которых, помимо прочих, поднимались темы «святых» и «нечистых» почитаемых мест. Вопросы информантам задавались как по категориям сакральных объектов: про обетные<sup>34</sup> кресты, места, где «водит и пугает» и т. д., так и о конкретных местных святынях или нечистых местах, о которых было известно из литературы, архивных материалов или же предыдущих интервью.

Полученные таким способом сведения являются интерпретацией локальной традиции, произведенной информантом: «Любой опрос носителя традиционной культуры со стороны собирателя ставит его в неестественную ситуацию вынужденной рефлексии, да еще и, как правило, экспромтом. (...) Любая запись, сделанная путем опроса информанта, содержит не собственно позитивную информацию о том или ином факте народной культуры, а ее интерпретацию, отражение в сознании информанта или, по крайней мере, она осложнена личным отношением респондента к излагаемым им фактам»<sup>35</sup>. Однако это не означает невозможности составить адекватную картину духовной жизни современной северной деревни. Сопоставление сообщений информантов вкупе с осмотром самих почитаемых мест и наблюдением за некоторыми ритуалами, проводимыми на них, позволяет понять, какое значение имеет сакральная география в жизни северного сельского сообщества и отдельных его членов.

Большинство информантов — женщины старше 50 лет. Такая гендерная и возрастная картина обусловлена, во-первых, демографическими особенностями сельской местности архангельского Севера: молодёжи и людей среднего возраста заметно меньше, чем людей старшего возраста. Во-вторых, женщины, как правило, более охотно идут на контакт с собирателями, в особенности, если разговор ведётся

<sup>34</sup> Обетом на Русском Севере называют обязательство совершить какое-либо сакрально значимое действие. Человек берёт на себя такое обязательство, как правило, в кризисной жизненной ситуации. «Обетиться», «оветиться» на местном говоре значит дать обет. Традиционными формами обетов на Русском Севере сегодня являются установка монументальных крестов и приношение к ним «жертвенных» предметов, которые тоже называют «обетами», а также постройка часовен. Обет как ритуальная практика и черта мировоззрения будет подробнее рассмотрен ниже.

<sup>35</sup> Мороз А.Б. Информант "верящий" и "неверящий". Современное состояние традиционной культуры и проблемы полевой фольклористики. Текст доклада. [Электронный ресурс] // Сайт Европейского университета в Санкт-Петербурге. – Режим доступа: <http://old.eu.spb.ru/cfe/conf/02.htm>

о духовной сфере жизни. Феномены «верящего» и «неверящего» («в Бога, нечистую силу, обряды, приметы и проч.») информанта рассмотрел исследователь северного фольклора А. Б. Мороз. Он отмечал: «Среди "неверящих" значительное число составляют мужчины, чья жизнь существенно менее замкнута на домашнем хозяйстве»<sup>36</sup>. Кроме меньшей привязанности мужчины к домашнему хозяйству на его склонность к «неверию», действительному или декларативному, вероятно, влияют принятые в сообществе гендерные стереотипы, побуждающие мужчину демонстрировать более «критическое» отношение к окружающему миру, и, в частности, большую долю сомнения в отношении сферы сакрального. Наконец, именно от пожилых людей можно услышать более полные рассказы о сакральных местах, их истории и связанных с ними поверьях, поскольку пожилые люди в большей степени наследуют традицию почитания объектов народной религии. В целом меньшая включённость более молодых поколений в духовную традицию обусловлена идеологическими, административными и образовательными реалиями XX века. Ещё важнее то, что в сельском сообществе старшая группа населения как таковая считается основным хранителем представлений о сакральном и отправителем религиозных ритуалов. А. Б. Мороз также ввёл оппозицию «молодой/старый» в ряд критериев, определяющих включенность или невключенность индивида в сакральную традицию. Своё мнение исследователь подкрепил примерами из своих полевых исследований на Русском Севере, в ходе которых информанты объясняли свою вовлеченность в систему сакрально значимых практик тем, что они «уже старые»<sup>37</sup>.

Среди наших информантов большинство составляли люди, родившиеся в населённом пункте, где проводился опрос, или ближайших к нему деревнях и селенческих кустах. Женщины чаще, чем мужчины, живут не там, где родились, что связано, в первую очередь, с распространённостью брачной нормы для жены переезжать в дом мужа. Реже нашими собеседниками были люди, приехавшие из соседних районов или издалека, в единичных случаях – из городов. Нужно отметить, что в ситуации переезда в другой населённый пункт, новосёл часто «адаптируется» к его сакральному ландшафту: воспринимает нарративы новых

---

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же.

соседей о нечистых местах, начинает почитать и посещать локальные святыни.

Нашими информантами становились представители всех основных сфер занятости, представленных в северной деревне в советский период и сегодня: работники колхозов и работники лесной промышленности, сельская интеллигенция (учителя, медицинские работники), а также работники администрации. Я не наблюдал какой-либо ясной зависимости отношения к сакральной географии, и религиозной сфере в целом, от социально-экономического положения информанта. Среди всех деревенских социальных групп можно встретить как «верящих», так и «неверящих».

В ссылках на полевые данные приводится фамилия информанта, а в случаях, когда несколько информантов носят одну фамилию, указываются также инициалы. Полный список информантов дан в Приложении 1. Однако нередко развернутые сообщения на интересующую тему можно услышать и от информантов среднего возраста. Отметим, что среди людей пенсионного возраста преобладают женщины. Помимо интервью, нередко важные сведения о сакральных местах сообщались местными жителями в бытовых или случайных беседах. Такие данные фиксировались в экспедиционном дневнике. Отметим, что в сообщениях информантов о сакральных объектах нередко встречается информация, которую представляется этичным публиковать анонимно. В первую очередь, речь идёт о поругании святынь и воздаянии за него. В таких случаях я не указываю имена действующих лиц и сообщивших эти сведения информантов, указывая в ссылке лишь информацию о том, в каком экспедиционном сезоне было записано данное сообщение. Также производился осмотр сакральных мест, в ходе которого приоритетное внимание обращалось на особенности расположения культового объекта, наличие/отсутствие votивных приношений, их состав, а также на другие материальные свидетельства культовой деятельности. Наблюдение ритуалов «вживую» крайне затруднено их индивидуальным, в основном, нерегулярным и нередко тайным характером. Часто у деревенской святыни есть свой церковный праздник, когда к ней принято приходить коллективно и открыто. Так, на Ильин день, 2 августа, мы наблюдали посещение паломниками Николы-ручья близ с. Сура Пинежского района и сбор святой воды. В остальные дни «действующие» святыни тоже активно посещаются, но посещение это практически сугубо индивидуально, а

ритуалы имеют персональный, принципиально непубличный характер.

### **Характеристика региона исследования**

Лешуконский, Мезенский и Пинежский районы представляют собой восточную окраину Архангельской области (если не считать административно относящейся к ней Ненецкий автономный округ). Территории расположены в таёжной природной зоне (на севере Мезенского района — лесотундра). Значительные площади заняты болотами, непригодными для проживания и малопригодными для хозяйственной деятельности человека. Для региона характерно расселение по крупным рекам: Кулою, Мезени и Пинеге, а также крупным притокам Мезени — Вашке и Пёзе. Населённые пункты расположены «кустами» (Пёза, Пинега) или отдельно (Вашка). Плотность населения составляет в Лешуконском районе 0,25 чел/км<sup>2</sup> (при населении (здесь и далее на 1 января 2014 года) 7 001 чел.), в Мезенском районе 0,28 чел/км<sup>2</sup> (9 629 чел.), в Пинежском районе 0,76 чел/км<sup>2</sup> (24 561 чел.). Для всего региона характерна убыль населения<sup>38</sup>, что связано как с массовым оттоком в города, так и с соотношением рождаемости и смертности. Низкая плотность населения и наличие огромных необжитых пространств создают благодатную почву для своеобразной реализации культурной оппозиции «центра» и «периферии» (окультуренного и природного пространства), выделяемой рядом исследователей. Нередко от информантов на вопрос об опасных местах в окрестностях можно слышать ответ: «у нас здесь везде водит».

В хозяйственной жизни местного населения важную роль играют лесные промыслы (охота и сбор ягод и грибов), подсобное сельское хозяйство (несмотря на низкую численность официально занятых в сельском хозяйстве жителей региона). Также в структуре занятости региона значительный удельный вес имеют бюджетная сфера (работники администраций населённых пунктов, учителя, социальные работники) и торговля. Дорожная сеть и транспортная система в

---

<sup>38</sup> Данные о численности населения приводятся по Интернет-сайту Федеральной службы государственной статистики: <http://www.gks.ru/dbscripts/munst/munst11/DBInet.cgi>

восточных районах Архангельской области развиты сравнительно слабо. Лишь небольшое число дорог имеют твёрдое покрытие, ввиду чего большая их часть непригодна или малопригодна для движения автотранспорта значительные периоды в году (распространённым типом дорог являются «зимники» - то есть дороги, по которым можно проехать без серьёзных затруднений только зимой). Многие деревни связаны с региональными центрами только лодочным и авиационным сообщением (осуществляются перелёты между Архангельском, районными центрами и центрами ряда сельских поселений). Общественный автотранспорт имеется только в Пинежском (автобусы) и Мезенском (муниципальные маршрутные такси) районах, во всех трёх районах работают частные перевозчики<sup>39</sup>.

Восток Архангельской области заселён преимущественно русскими и является этноконтактной зоной русских, коми, компактно проживающих на территории Удорского района Республики Коми, граничащего с Лешуконским и Пинежским районами Архангельской области, а также ненцев, населяющих Ненецкий автономный округ, граничащий с Мезенским районом. Ненцы, ведущие образ жизни кочевых оленеводов, нередко используют территории трёх восточных архангельских районов для зимнего выпаса оленей. На зимних кочевьях ненцы активно контактируют с местным русским населением. Информанты указывали, что раньше ненцы также вели активную торговлю. В «пограничных» деревнях распространены смешанные браки представителей трёх народов. Можно говорить об интенсивном межэтническом культурном обмене, выражающемся, в частности, и в сфере духовной культуры. Так, расположенное на территории Мезенского района ненецкое культовое место Харв Пад (перевод с ненецкого — «Листвничная роща»), пользуется почитанием и у русских. Среди русских жителей Мезени распространено представление о том, что при проезде через Козьмин перелесок (русское название Харв Пад) необходимо что-нибудь оставить в этом месте, «а то дороги не будет». Этническое соседство также находит своё отражение в отчасти мифологизированном образе иноэтнических групп: «среди зырян (коми — прим. авт.) много сильных колдунов» и т. п. Участникам экспедиции довелось также наблюдать интересное явление различия в интерпретации носителями разных

---

<sup>39</sup> Данные о занятости, дорожной сети и транспортной системе приводятся по наблюдениям в ходе полевых экспедиций, а также по паспортам муниципальных образований (районов и населённых пунктов), опубликованных на Интернет-сайте Правительства Архангельской области: <http://www.dvinaland.ru>

этнокультурных традиций одного и того же происшествия, приписываемого нечистой силе. Около 40 лет назад в с. Чупрово Удорского района Республики Коми исчез, а затем нашёлся ребёнок. Случай получил широкую известность в окрестностях. Если коми приписывали случившееся вихрю Шувгой, согласно их поверьям, способному похищать и уносить людей, то русские трактовали то же событие как происки лешего.

Большинство верующих жителей региона — православные христиане. Важно отметить, что в Лешуконском и Мезенском районах действующие церкви имеются только в районных центрах (хотя в дореволюционный период церкви имелись и в некоторых сёлах). В Пинежском районе — их больше. Этим, помимо прочего, обусловлена довольно низкая степень влияния канонического православия на мировоззрение и ритуальную жизнь населения отдалённых территорий востока Архангельской области, а также большое значение народных святынь в обрядовых практиках местных жителей. В регионе по сей день актуальна народная демонология, вера в колдунов и «икоту» (особый вид порчи), а также ряд других элементов народной религии, находящихся вне церковной религиозной системы и имеющих, в ряде случаев, по-видимому, весьма архаичные корни.

Приведённая выше краткая характеристика региона полевых изысканий экспедиции МГУ явственно свидетельствует о привлекательности местности для этнологических исследований по широкому спектру тем, в том числе, и в сфере духовной культуры. **Научная новизна** работы обусловлена использованием в качестве основного источника полевых материалов, собранных мной и моими коллегами в восточных районах Архангельской области, в том числе и малоизученных их частях. Ряд изученных сакральных объектов впервые вводится в научный оборот (Бабушкин пень и многие кресты и крестовые группы Лешуконского и Мезенского районов), по другим были выяснены сведения, не содержащиеся в известных мне публикациях (например, предание о начале почитания Козьмина перелеска в результате боя русских с ненцами). По-новому рассмотрен ряд аспектов почитания святых мест, в частности, обращено внимание на преобладание сакральных комплексов среди культовых объектов/мест в ряде микрорегионов, подробно проанализирован феномен совместного почитания

святынь различными этническими и конфессиональными группами. Отдельный интерес, на мой взгляд, представляет анализ почитания нечистых мест, которым исследователи сакральной географии Русского Севера до сего дня уделяли мало внимания.

**Практическая значимость** исследования заключается в том, что оно позволяет дополнить представление о картине мира современного населения России, состоянии и динамике его духовной культуры. Исследование может стать подспорьем для дальнейшего изучения сакральной географии Русского Севера. Его материалы могут быть использованы в университетских курсах по этнологии.

В качестве **рабочей гипотезы** я выдвинул предположение, что в сакральном ландшафте исследуемого региона преобладают объекты и места, почитание которых местным населением и обусловленные им ритуальные практики не связаны напрямую с какими-либо религиозными институтами (в первую очередь – церковными). Эта особенность может рассматриваться как яркое отличие сельских районов Русского Севера от более урбанизированных территорий, где преобладают «официальные» места религиозных культов, а народные святыни нередко берутся под активную опеку теми или иными религиозными институтами. Также в крупных городах распространено создание культовых мест последователями новых религиозных учений, что также не характерно для рассматриваемого в работе региона, где, как я предположил, сохраняется межпоколенная преемственность способов сакрализации пространства. Однако настоящая работа не будет посвящена выявлению и рассмотрению какого-либо одного аспекта (или чётко очерченного небольшого круга аспектов) народных представлений и практик, связанных с сакральностью пространства. Я попытался осветить и проанализировать целый ряд явлений народной культуры, связанных с сакральной географией, которые до сих пор оставались не затронутыми исследователями. Я коснулся и тех тем, которые были проработаны, но по которым представляется возможным внести определённые дополнения или вступить в дискуссию с коллегами. Многие из тех элементов народного почитания сакральных мест, что будут рассмотрены ниже, затруднительно выделить в отдельную работу или даже главу, однако, убеждён, они заслуживают исследовательского внимания и анализа. Другие же без преувеличения относятся к сфере ключевых проблем народной

сакральной географии. К последним принадлежит такое непростое культурное явление как обет (завет), являющееся одним из наиболее распространённых видов духовной практики современного северянина, и проблема отношения к «нечистым» местам, которая занимает незаслуженно периферийное место в фокусе исследований сакральной географии, и широко распространённое явление «комплексности» народных святынь, входящее в определённое противоречие с устоявшимся принципом их научного рассмотрения по категориям почитаемых объектов (отдельно часовни, кресты и т. д.) и многие другие. В структуре работы я не уйду от упомянутого категориального принципа, однако буду касаться явления комплексности сакральных объектов в каждой из её частей. В четырёх главах речь пойдёт о типах сакральных объектов, относящихся к народной религии и распространённых на Русском Севере: первая глава посвящена часовням, в главе второй рассматриваются монументальные (в первую очередь — обетные) кресты, в третьей — природные святыни, и, наконец, в четвёртой — «нечистые» места. Резкая неравномерность распределения материала по различным главам обусловлена, в первую очередь, тем, что разные типы сакральных объектов по-разному представлены в регионе, где проводились полевые исследования. Так, на востоке Архангельской области широко распространён обычай установки обетных крестов, а также поверья, связанные с нечистыми местами, в то время как часовни ныне встречаются здесь сравнительно нечасто. Каждая из глав будет начинаться с обзора имеющихся на данный момент научных работ по рассматриваемому типу сакральных мест, затем будут приводиться полевые данные Севернорусской экспедиции МГУ. Полевые данные будут представлены более подробно в случаях, где в научный оборот вводится информация о сакральных местах, не упомянутых в известных мне публикациях. Затем в каждой из глав проводится анализ различных аспектов почитания сакральных мест, предпринятый на основе сопоставления моих данных и выводов с наработками предыдущих исследователей.

**Основные положения, выносимые на защиту:**

1. В структуре сакрального ландшафта востока Архангельской области значительную долю имеют сакральные комплексы, состоящие из нескольких почитаемых объектов, расположенных в одном почитаемом месте. Эти почитаемые объекты могут сопутствовать главной святыне, а

могут обладать равноправным статусом. Распространение сакральных комплексов обнаруживает значительные локальные различия. Так, на реке Вашке они заметно преобладают над одиночными культовыми объектами, а на Пёзе, напротив, встречаются лишь в единичных случаях.

2. Частью многих сакральных комплексов являются почитаемые водоёмы. На Вашке большая часть групп обетных крестов расположена на почитаемых ручьях. Отвечая на вопрос, что «первично»: крестовая группа «осветила» находящийся рядом ручей или рукотворные святыни были «приставлены» к уже почитаемому природному объекту, - я пришёл к выводу, что более справедливо второе утверждение. В этом мнении я опираюсь на следующие факты: с почитаемыми ручьями, на которых расположены обетные кресты или часовни, связаны ритуалы, неправославного содержания и происхождения (предписание зачерпывать целебную воду по или против течения, обычай бросать в ручей монетки и другие), в регионе известны ручьи, почитаемые целебными, при которых нет никаких рукотворных культовых объектов и, наконец, некоторые информанты отмечали, что кресты «стараятся ставить к ручью». Кроме того, почитание водных источников является элементом духовной культуры, который чрезвычайно широко распространён в разных регионах мира поверх любых конфессиональных границ.
3. На примере почитаемого урочища Бабушкин пень, находящегося близ д. Вожгора Лешуконского района, раскрывается нетипичный для современной Архангельской области мифологический нарратив о местной жительнице, заблудившейся и умершей в лесу и в результате обретшей черты «духа-покровителя» вожгорцев.
4. Одна из наиболее известных и значимых ненецких святынь Харв Пад (Козьмин перелесок, Красивое место), расположенная в Мезенском районе Архангельской области, сегодня (а насколько можно судить по местным фольклорным нарративам – уже в течение длительного периода) является сакральным местом совместного почитания ненцев и русских. Примечательно, что в связанных с нею ритуальных практиках отсутствуют канонические православные элементы. Козьмин перелесок –

является ярким примером религиозной аккультурации, взаимного проникновения духовных культур соседних сообществ, обладающих этническими и конфессиональными различиями.

5. Полевой материал, собранный в ходе экспедиций кафедры этнологии, а также сведения других собирателей и исследователей позволяют выделить новый тип сакрально значимых объектов, обладающих «негативным», «нечистым» сакральным статусом – «переход». Понятие «переход» устойчиво используется северянами для обозначения «маршрутов движения нечистой силы», в первую очередь леших. Среди указанных нашими информантами «переходов» - Переход близ деревни Едома Лешуконского района и Чёртов переход близ деревни Лампожня Мезенского района.
6. Одним из отличительных свойств «нечистой» сакральной географии является большая аморфность её структуры по сравнению со «святым» сакральным ландшафтом. Нечистое место в отличие от святого может иметь «негативный» статус в глазах очень небольшой группы людей или даже одного человека. Обретение нечистым местом своего статуса не сопряжено с какими-либо ритуалами (тогда как в святом локусе часто размещаются те или иные атрибуты, указывающие на его статус).

## Глава I

### «Деньги клали, часовенка была как амбарушка»:

#### часовни

Часовни – один из традиционных типов культовых объектов Архангельского Севера. Наряду с обетными крестами и природными святынями они принадлежат к сфере народной религии. С часовнями связаны наиболее «организованные» формы её культовых практик. В дореволюционный период часовни имели имущество и казну. Также их курировал избираемый сельским сообществом приказчик или староста<sup>40</sup>. Почитание часовен на Русском Севере существует, по письменным источникам, как минимум, с XVII века<sup>41</sup>. Традиция возведения часовен живёт и сегодня.

#### 1.1. Часовни в работах этнологов и фольклористов

Заметное внимание часовням в своих обобщающих работах по северной сакральной географии уделили такие исследователи, как Н. М. Теребихин<sup>42</sup>, Т. Б. Щепанская<sup>43</sup>, А. А. Панченко<sup>44</sup>, А. А. Иванова и её коллеги<sup>45</sup>, а также И. А. Кремлева в статьях, посвящённых обетным практикам русского крестьянства<sup>46</sup>. Отдельные публикации посвящены различным аспектам данной темы: изменениям юридического статуса часовен и регулированию их почитания со стороны церковных и светских властей<sup>47</sup>, особенностям часовенной архитектуры<sup>48</sup>. Также часовни рассматривались как компонент сакральной географии таких регионов, как Русский Северо-Запад<sup>49</sup>, Нижегородская область<sup>50</sup> и Пинежье<sup>51</sup>.

<sup>40</sup> Лютикова Н.П. Пинежские часовни по письменным источникам XVIII – XIX вв. // Русский север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 150-151.

<sup>41</sup> См. Акты Холмогорской и Устюжской епархии. Кн. III. СПб., 1908.

<sup>42</sup> Теребихин Н.М. Указ. соч.

<sup>43</sup> Щепанская Т.Б. Указ. соч.

<sup>44</sup> Панченко А.А. Указ. соч.

<sup>45</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч.

<sup>46</sup> Кремлёва И.А. Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа // Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование. М., 2010. С. 241 — 284; Кремлёва И.А. Обеты в народной жизни // Живая старина. 1994, № 3, С.15-17.

<sup>47</sup> Иванова А.И. Северные часовни в церковно-правовом пространстве России во второй половине XVII — начале XX веков // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 486-497.

<sup>48</sup> Лютикова Н.П. Указ. соч.

<sup>49</sup> Платонов Е.В. Часовни Северо-Запада России. Этнография. [Электронный ресурс] // Сайт «Деревенские святыни северо-запада России». – Режим доступа: <http://www.countrysite.spb.ru/Library/Chapelsnw.htm>

<sup>50</sup> Местные святыни в Нижегородской устной народной традиции: Родники, часовни при них. Сборник статей. Нижний Новгород, 2003.

Е. В. Платонов на основе этнографических материалов Северо-Запада выделил несколько типов часовен: 1) Часовня при роднике, колодце или почитаемом камне, а также любом другом почитаемом объекте «народного православия»; часовня на «святом месте»; 2) Часовня-храм, стоящая в пределах жилого поселения; 3) Кладбищенская часовня; 4) Часовня на средневековом погребальном комплексе; 5) Заветная или обетная часовня, которая строилась в честь избавления деревни от какой-либо напасти: пожара, мора, неурожая, падежа скота и т. д.<sup>52</sup>. Отметим, что в ходе полевой работы Севернорусской экспедиции были обнаружены часовни только первого и второго типов. В то же время представляется проблематичным выделенный исследователем как отдельный пятый тип «обетная часовня», так как часовни, построенные по обету, присутствуют среди исследованных участниками Севернорусской экспедиции часовен первого типа (вероятно, обетные часовни могут возводить и в пределах жилого поселения, и на кладбище).

## **1.2. Часовни по полевым данным Севернорусской этнографической экспедиции**

Приведём полевые данные о часовнях, полученные участниками Севернорусской этнографической экспедиции в ходе осмотра сакральных объектов и опроса местных жителей.

Близ д. Марково (Сурский куст деревень в Пинежском районе) расположен сакральный комплекс Никола-ручей, являющийся наиболее почитаемым святым местом в округе. Сакральный комплекс состоит из Никольского ручья, вода из которого считается целебной, сделанных на ручье жёлоба для сбора воды и деревянной купальни в форме креста, нескольких монументальных крестов, находящихся в разных местах близ ручья купальни, а также двух часовен. Одна из них (рис. 1 - Фотографии и рисунки приводятся в конце соответствующей главы) расположена по дороге от Марково к Николе-ручью, в нескольких сотнях метров от последнего. Часовня представляет собой небольшую дощатую постройку с односкатной крышей. Внутри находится множество икон, в том числе

---

<sup>51</sup> Лютикова Н.П. Указ. соч.; Шевченко Е.А., Канева Т.С., Мехреньгина З.Н. Часовни и кресты Малопинежья // Живая старина. 2004. № 2 (42). С. 2-6.

<sup>52</sup> Платонов Е.В. Указ. соч.

напечатанных на бумаге, подставки для свечей и два обетных креста. Также здесь сложены обетные приношения: предметы одежды, печенье и конфеты. Вторая часовня — сруб с конической крышей, увенчанной восьмиконечным крестом, — расположена у самого спуска к купальне. Набор предметов, помещённых внутри, несколько скромнее количеством и разнообразием, чем в первой часовне. Здесь также расположены иконы и подставка под свечи, изготовленная из бревна. На стену помещен крест с распятием и тканая сумка с нашитым на неё крестом (очевидно, предназначенная для обетных приношений).

Праздником сакрального комплекса является Ильин день (2 августа). В 2010 году в Ильин день я присутствовал на Николе-ручье. Люди приходили на святое место небольшими группами по 2-7 человек, нередко это были семьи. Среди них много пожилых людей, поэтому по дороге от Суры и обратно от ручья исполнители ритуала шли медленно. Группы двигались друг от друга на расстоянии от нескольких десятков до нескольких сотен метров. Это задавало мерный, неспешный ритм всему действию. У места сбора воды и купели группы настигали и постепенно сменяли друг друга. Главные атрибуты участников – бутылки и канистры для целебной воды, которую собирали все посетители. Некоторые из них также окунались в купель. Как сообщили некоторые информанты, «для здоровья в купель нужно три раза окунуться с головой». Вода в купели холодная, одна из собеседниц сообщила, что её температура – 4 градуса по Цельсию.

Среди пришедших был паломник из Сицилии – посёлка в Холмогорском районе Архангельской области, путь из которого до Суры составляет почти 200 километров. Паломник сообщил, что на Николу-ручей за водой, помимо местных жителей, приезжает множество людей издалека.

Обычай приношения обетов в часовню упоминается многими информантами: «...там стоит часовенка и ручеек да, течёт. Один раз бывал. С дочкой да с зятем сходил узнать, что это такое. Раньше не было этой часовенки — сарай простой был, деньги ложили, вещи да, лежали»<sup>53</sup>; «Там часовенка есть — больше в эту сараюшку ходят молиться, там и ход у них ритуальный. Но я давно уже слышала, что если, кто заболел, например ребёнок, то его одежду несут к этой

---

<sup>53</sup> ПМА-2010б: Хромцов.

Николе»<sup>54</sup>; «Я когда приехала, помню там сарай стоял, в этом сарае были протянуты палки, и на этих палках у кого чего болит — то и вешали: платки, рубашки, сапоги приносили, чулки — все. Считали, что поможет (...) Сейчас более грамотные православные люди читают там акафист Николаю Чудотворцу. Когда я приехала сюда, работать в школе, то женщины, посещая Никольский ручей, молились там, в благодарность оставляли икону, просьбы свои указывали и оставляли деньги. (...) Я уже тогда знала, что это языческое все. И православные, которые посещают храм — никто уже туда ничего не носит, это старые в основном, очень старые люди»<sup>55</sup>; «На угор идти — так никак не обойдешь! На угоре часовенка, там и вещи кладут и деньги, а пьяницы придут — так и заберут эти деньги и пропьют...»<sup>56</sup>. Одна из опрошенных женщин сообщила, что когда в лесу заблудился её сын, муж, по её просьбе, изготовил и отнёс в часовню деревянный крест, а она сама — отнесла специально купленную в магазине новую рубашку. Также информанты сообщают об уничтожении старых часовен на этом месте в советское время и замене их новыми: «Комсомольцы, а всё равно ходили к Николе. Часовня была, но её потом спалили. К Николе ходили всегда»<sup>57</sup>; «Когда я в первый раз пошла, там был шалаш такой, даже было страшновато заходить. Давно это было, я в институте училась, или после института. Было интересно, так сходили, умылись. (...) но тот шалашик-то поджигали в советские времена. Кто-то поджигал, кто-то тут же строил... Народная тропа-то не заросла, в любые времена. И сейчас, мне кажется, туда местные люди больше ходят, чем приезжие»<sup>58</sup>. Также информанты сообщили, что обеты из часовни «забирают нуждающиеся»<sup>59</sup>. Утверждают, что обе часовни на Николе-ручье поставлены местными жительницами по обету<sup>60</sup>. Интересно сообщение Ольги Ивановны Мерзлой о том, что «до войны к Николе ходили только женщины». Никола-ручей был исследован в 1995 и 2000 годах Л. В. Фадеевой, А. А. Ивановой и их коллегами. Собранный материал и подробное описание сакрального комплекса исследователи приводят в своей работе «Святые

---

<sup>54</sup> ПМА-2010б: Постникова.

<sup>55</sup> ПМА-2010б: Данилова.

<sup>56</sup> ПМА-2010б: Кычёва.

<sup>57</sup> ПМА-2010б: Мёрзлый.

<sup>58</sup> ПМА-2010б: Широкая.

<sup>59</sup> ПМА-2010б: Мерзлый, Мулиин.

<sup>60</sup> ПМА-2010б: Мерзлая, Мулиин.

места в культурном ландшафте Пинежья»<sup>61</sup>. На тот момент у ручья стояла только более дальняя дощатая часовня. Упоминается, что вторая часовня у самого ручья была поставлена позже<sup>62</sup>. В целом опубликованные авторами сообщения информантов о часовнях на Николе-ручье соответствуют сведениям, собранным в ходе работы Севернорусской экспедиции МГУ: местные жители упоминают как неоднократные акты поругания и уничтожения часовни, так и установку новых часовен по обету. Также сообщается, что раньше в Суре была часовня в честь Параскевы Пятницы<sup>63</sup>, а в близлежащей деревне Пимбера существовала часовня в честь Прокопия Устюжского<sup>64</sup>. До настоящего времени часовня не сохранилась. На Пинеге нами были исследованы только часовни при Николе-ручье, однако, как наглядно свидетельствует составленная А. А. Ивановой и её коллегами карта-схема пинежских часовен<sup>65</sup>, традиция их возведения и почитания широко распространена в данном регионе.

В четырёх километрах к северо-северо-востоку от д. Резя (Лешуконский район) расположена часовня Георгия Победоносца (рис. 2). Она находится у слияния безымянного ручья и р. Чуласа. Постройка представляет собой небольшой сруб. Внутри находятся выносные стол, две скамьи и чайник. Также здесь расположены два деревянных креста. На стенах висят иконы, небольшие кресты, церковные календари. У правой от входа стены приделана жердь, на которую навешано множество принесённых по обету предметов одежды (рис. 3). Рядом с часовней расположено ещё два стоящих деревянных обетных креста и один павший. На крестах размещены пелены (небольшие отрезки ткани с нашитыми на них в виде аппликации восьмиконечными крестами). Предметы одежды на крестах отсутствуют. Вода из ручья считается целебной, «святой». Черпать её полагается «по течению»<sup>66</sup>. Перед тем, как набрать воды, в ручей положено бросать монеты.

Житель Рези, который проводил участников нашей экспедиции к часовне по прибытию на место сразу направился к почитаемому ручью и попил из него воды. Никто из нас не видел, чтобы он бросал в ручей монеты или совершал какие-либо

<sup>61</sup> М., 2009: 362-373.

<sup>62</sup> Там же. С. 362.

<sup>63</sup> Там же. С. 360-361.

<sup>64</sup> Там же. С. 375-376.

<sup>65</sup> Там же. С. 473.

<sup>66</sup> ПМА-2010б: Смородина Г.А.

иные сакрально значимые действия.

Воды р. Чуласа также считаются целебными, в связи с чем среди местных жителей бытует поговорка: «Чуласа лечит — Выкомша<sup>67</sup> калечит»<sup>68</sup>. Часовня также является обетной — её поставили двое братьев, местных жителей, у которых заболела мать<sup>69</sup>. Паломничество к святому месту положено осуществлять пешком. Как сообщила Г.А. Смородина, всякий раз, когда её знакомые пытались проплыть туда по реке Чуласе на лодке, — та ломалась. Праздником часовни является Крстовоздвижение (27 сентября). Согласно рассказам информантов, в этот день к часовне съезжается много людей, в том числе и из других деревень. Посетители часовни трапезничают близ сруба, к столу группы паломников усаживаются по очереди. Часовня пользуется особым почитанием у жителей Вашки — о ней, как об «особенно святом» месте сообщали жители не только близлежащих Рези и Чуласы, но и других населённых пунктов<sup>70</sup>. Часовня на этом месте существовала в течение длительного времени, несколько раз перестраивалась. Нынешний сруб священником не освящался. Как сообщили жители д. Резя, это место пользовалось почитанием и в советское время. Также часовня нередко используется здешними охотниками и людьми, собирающими грибы и ягоды, для отдыха и обогрева<sup>71</sup>. Рыбаки, бывающие здесь, стараются взять с собой обетные приношения в часовню. Часто они оставляют обеты по просьбе родственников<sup>72</sup>. Сакральный комплекс у д. Резя изучила в 1976 году С. И. Дмитриева. Исследовательница опубликовала фотографию небольшого сруба с односкатной крышей, в котором расположены два обетных креста<sup>73</sup>. По всей вероятности сруб, запечатлённый С. И. Дмитриевой — предыдущая, старая, часовня, располагавшаяся на этом месте. Старый сруб меньшего размера и имеет более простую конструкцию, чем современный. Автор приводит следующие сведения о святом месте: «По рассказам крестьян из Рези, в дар крестам приносили не только полотенца, но и куклы, а в расположенную поблизости реку бросали монеты. Нам пришлось видеть такие монеты на

<sup>67</sup> Выкомша — река, левый приток Вашки, протекающий в относительной близости от описываемого места. Ряд информантов указывал, что после купания в этой реке можно заболеть.

<sup>68</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф., Резя и др.

<sup>69</sup> ПМА-2010б: Резя.

<sup>70</sup> ПМА-2010б: Яковлева.

<sup>71</sup> ПМА-2010б: Резя.

<sup>72</sup> ПМА-2010б: Федулов.

<sup>73</sup> Дмитриева С.И. Традиционное искусство русских Европейского Севера. Этнографический альбом. М., 2006. С. 68.

неглубоком дне реки»<sup>74</sup>. Также С. И. Дмитриева отмечает, что кресты близ Рези относятся к числу наиболее почитаемых в округе<sup>75</sup>, что соответствует сообщениям наших информантов.

В д. Едома на нижней Вашке часовня располагалась на центральной площади близ старинного монументального креста, установленного более ста лет назад и сохранившегося поныне. Как сообщили местные жители, часовня была построена более ста лет назад. В советское время в здании часовни поместили магазин, который ныне не работает<sup>76</sup>.

На верхней Пёзе в д. Сафоново находится часовня, построенная в 2010<sup>77</sup> году. Здание представляет собой небольшой сруб с двускатной крышей, увенчанной куполом с крестом. Часовня освящена в честь Ильи Пророка<sup>78</sup>, её открывают по церковным праздникам, местные жители приходят сюда «помолиться и поставить свечи»<sup>79</sup>.

Информанты рассказали о старых часовнях, находившихся в округе Сафоново и не сохранившихся до сегодняшнего дня. Часовня существовала на одном из островов на озере Варш, расположенном в 40 км. от деревни и служившем местом рыболовного промысла для её жителей. Позже эта часовня сгорела<sup>80</sup>. Ещё одна часовня находилась неподалёку от Сафоново, на Сиговом ручье. Один из информантов, пожилая женщина, сообщила, что провожала у этой часовни в армию своего брата и сына<sup>81</sup>. В близлежащей деревне Ёлкино также находилась часовня<sup>82</sup>. Информанты рассказывали о поругании ёлкинской святыни и наказании за него: «часовня была маленькая, мужик решил на этом месте построить дом, так он и сгорел»<sup>83</sup>; «Раньше часовенка здесь была, один у нас тоже дяденька (стали убирать) занёс её в дом — не мог лесу нарубить на кладовку. Я теперь уже плохо помню, какие это годы — мне 16 лет было. И дом его сгорел. [соб: а сам он жив остался?] сам он поехал на озеро сетки ставить и не знаю, как это получилось, он из лодки

<sup>74</sup> Там же. С. 70.

<sup>75</sup> Там же. С. 68.

<sup>76</sup> ПМА-2010б: Поташева А. В., Поташева А. Ю.

<sup>77</sup> ПМА-2013: Окулов.

<sup>78</sup> ПМА-2013: Окулов, Окулова Л. В.

<sup>79</sup> ПМА-2013: Окулов, Окулова Е. В., Окулова Л. В.

<sup>80</sup> ПМА-2013: Антипина.

<sup>81</sup> ПМА-2013: Окулова А. С.

<sup>82</sup> ПМА-2013: Окулова Е. В.

<sup>83</sup> ПМА-2013: Елукова.

выпал и ногами в сеть запутался и так и утонул в озере»<sup>84</sup>.

На средней Пёзе один из информантов упомянул старую несохранившуюся часовню в Мосеево: «часовня была в Мосеево. Потом берег, где она стояла, смыло. Избушку саму перевезли в деревню повыше, в Смолокурку, на общежитие, потом её вернули обратно — стены, наверное, стоят ещё»<sup>85</sup>.

В селе Бычье расположена новая часовня во имя Успения Божьей Матери. Часовня представляет собой небольшой сруб с конической крышей, увенчанной куполом с восьмиконечным крестом. Бычинская часовня была заложена в 2010 году<sup>86</sup>. В настоящее время ведётся строительство второй часовни. Ранее в селе существовала церковь, в здании которой сегодня находится ДК.

Н. А. Окладников в своей книге приводит также сведения, что в д. Усть-Пёза «была часовня во имя Знамения Пресвятой Богородицы»<sup>87</sup>.

В селе Заакакурье находится новая Никольская часовня, построенная местными жителями в 2009-2010 гг. Ранее в селе существовала Никольская церковь, в здании которой сегодня расположен ДК.

### **1.3. Часовни: сакральные комплексы, обетные практики, культурные параллели**

Как показывает полевой материал, количество действующих часовен на территориях, охваченных работой Севернорусской экспедиции, сравнительно невелико. География часовен динамична. Многие старые часовни в течение XX века прекратили своё существование. Например, часовня в Лешуконском районе в д. Едома, две часовни в Мезенском районе в округе д. Сафоново, часовня в д. Ёлкино и часовня в д. Мосеево. Примеры утраты часовен известны и в других районах Архангельской области. Например, во многих деревнях Устьянского района, где наша экспедиция работала летом 2014 года часовни были закрыты в советский период и на сегодняшний день не были восстановлены. В то же время в последние десятилетия возводятся новые часовни. Эта практика включает как обновление часовен на старых местах (Марково и Резя), так и постройку новых

<sup>84</sup> ПМА-2013.

<sup>85</sup> ПМА-2013: Гмырин А. А.

<sup>86</sup> Окладников Н.А. Мезенские деревни: Исторические очерки. Архангельск, 2012. С. 212.

<sup>87</sup> Там же. С. 238.

часовен там, где их раньше не было (Бычье, Заакакурье, Сафоново, вторая часовня в Марково).

Любопытно, что обновление часовен на старых местах связано с принятием обета (обязательства выполнить определённое сакрально значимое действие). Так, старые часовни на Николе-ручье и у почитаемого ручья близ д. Резя были обновлены местными жителями по обету (см. выше). Что касается часовен на новых местах, то здесь возможно как действие по обету (вторая часовня у Николы-ручья), так и без него (новая часовня в д. Сафоново): «Бывший глава местной администрации Василий Разумович Елуков и стал в своё время инициатором и организатором строительства часовни. Была такая к нему просьба от сафоновцев — чтоб был в деревне малый храм»<sup>88</sup>. Для других новых часовен наличие или отсутствие обета в качестве мотива их возведения осталось неизвестным (Бычье, Заакакурье). Установка часовен по обету — традиция, существующая несколько столетий. Многочисленные обетные часовни на Архангельском севере в XVII веке упоминают Акты Холмогорской и Устюжской епархий. О широком бытовании обетных часовен в XIX — начале XX вв. как на архангельском Севере, так и в других регионах России пишет И. А. Кремлева<sup>89</sup>, а Н. М. Терехихин считает их «самым распространённым типом часовен на Русском Севере»<sup>90</sup>. Для часовен, построенных на месте старых по обету, характерна традиция обетных приношений. Самым распространённым её видом является пожертвование в случае болезни предметов одежды, связанных с заболевшей частью тела (голова — платок, нога — носки и т. д.). В часовне близ Рези, а также первой часовне на Николе-ручье много приношений. Во второй часовне у Николы-ручья обетные приношения отсутствовали. Как сообщили информанты, в новую часовню в д. Сафоново обеты также не носят<sup>91</sup>.

Исследованные нами часовни, построенные на месте старых, являются частью сакральных комплексов: и в Марково, и в Резе комплекс включает в себя почитаемый ручей, обетные кресты и часовни. Принадлежность часовни к сакральному комплексу и, в частности, её связь с природной святыней —

<sup>88</sup> ПМА-2013: Окулов.

<sup>89</sup> Кремлева И.А. Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа // Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование. М., 2010. С. 259-261.

<sup>90</sup> Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 77.

<sup>91</sup> ПМА-2013: Антипина.

распространённое явление на архангельском Севере. Часовни при почитаемых водоёмах на Пинеге зафиксированы А. А. Ивановой и её коллегами<sup>92</sup>. На распространённость связи местоположения часовен со священными рощами указывает Н. М. Теребихин<sup>93</sup>.

Большая часть новых часовен — одиночные сакральные объекты, не связанные с какими-либо ещё рукотворными или природными святынями. Все они расположены в центральной части населённых пунктов, таким образом не соответствуя отмеченному Н. М. Теребихиным принципу «маргинальности» расположения часовен<sup>94</sup>, равно как и «периферийности» расположения святынь, отмеченной А. А. Ивановой и её коллегами<sup>95</sup>. Одиночный, без каких-либо сопутствующих сакральных объектов, принцип расположения часовен также является традиционным для архангельского Севера наравне с «комплексным». В частности, он зафиксирован на Пинеге<sup>96</sup>.

Обычай установки часовен известен у ближайших соседей русских Архангельской области — коми<sup>97</sup>. Весьма интересна функциональная близость русских часовен и «священных амбаров» хантов и манси — соседей русских по северному Уралу. В таких амбарах обские угры хранят культовые принадлежности и пожертвования. Рядом с амбаром находится костровое место для приготовления ритуальной трапезы и размещены жертвования<sup>98</sup>. В обетных часовнях Русского Севера также находятся культовые принадлежности (иконы, свечи и др.), votивные пожертвования (см. часовня на Николе-ручье и близ Рези), и им также иногда сопутствует место для трапезы (Резя). Любопытно, что северные часовни местные жители иногда называют амбарами: «Здесь у нас был святой Иуда, в Конощелье. К нему носили жертву. Там амбар есть такой, вот тут всё и жертвовали этому»<sup>99</sup>; «Деньги клали, часовенка была как амбарушка. Всё девицам сулят. Какое несчастье

<sup>92</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 74, 376-383.

<sup>93</sup> Теребихин Н.М. Указ. соч. С. 70-71.

<sup>94</sup> Там же. С. 72.

<sup>95</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 29.

<sup>96</sup> Там же. С. 123, 128 и др.

<sup>97</sup> Власова В.В., Шарапов В.Э. Местночтимые сельские святыни в религиозной традиции современных православных коми // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 235, 237-238.

<sup>98</sup> Соколова З.П. Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М., 2009. С. 594-595.

<sup>99</sup> АКФ: Лукин.

– заболел или скотина потерялась – пообещают»<sup>100</sup>. Также о том, что некоторые часовни устроены «наподобие амбара» сообщают и церковные документы XIX века<sup>101</sup>.

Традиция постройки и почитания часовен на Русском Севере существует в течение нескольких веков и имеет параллели в духовной культуре соседних регионов. Как показывают полевые материалы Севернорусской экспедиции МГУ и других исследователей региона, часовенная традиция сегодня достаточно активна. Этой традиции свойственно разнообразие: часовни могут располагаться одиночно, а могут быть частью сакрального комплекса, находиться в центре деревни или на периферии «окультуренного» пространства, обнаруживать тесную связь с обетной традицией или же не иметь с ней никакой связи. В то же время часовни в восточных районах Архангельской области встречаются значительно реже, чем обетные кресты, о которых речь пойдёт ниже.

---

<sup>100</sup> АКФ: Прелов.

<sup>101</sup> Лютикова Н.П. Указ. соч. С. 153.



*Рис. 1. Первая часовня на Николе-ручье близ д. Марково (фото автора)*



*Рис. 2. Часовня близ д. Резя и обетные кресты (фото автора)*



*Рис. 3. Обеты в часовне близ д. Резя (фото автора)*

## Глава II

### «Крест словно зазвенел...»: монументальные кресты

#### 2.1. Монументальные кресты Севера в работах этнологов и фольклористов

Почитание монументальных (в рассматриваемом регионе почти исключительно – обетных) крестов является одним из наиболее ярких элементов современной духовной культуры жителей Русского Севера. Обетные кресты представляют собой одно из не слишком многочисленных зримых проявлений культовой жизни нынешней северной деревни. Поверья и обряды, связанные с ними, занимают одно из наиболее значимых мест в религиозных практиках и сакральном мире северянина. В восточных районах Архангельской области обетные кресты — наиболее распространённый тип сакральных объектов. Вместе с часовнями обетные кресты типологически занимают «промежуточное» (или срединное) положение между официально церковными и «неофициальными», природными святынями Русского Севера<sup>102</sup>. При этом они превалируют и над теми и над другими как количественно, так и, пожалуй, по своей роли в повседневных и кризисных религиозных практиках местного населения. Так, в случае серьёзной болезни сельский житель скорее всего пойдёт «ко кресту», в то время как паломничество в монастырь осуществляется лишь изредка, отдельными людьми и упоминается информантами весьма нечасто (во всяком случае в районах, - таких как Лешуконский, - удалённых от крупных и почитаемых монастырей).

Монументальные кресты известны в Архангельском крае, как минимум, с XVII века<sup>103</sup>. Монументальным, и, в частности, обетным, крестам Русского Севера посвящено довольно значительное количество научных исследований. Заметный подъём исследовательского интереса к данной теме приходится на начало 90-х годов XX века (в контексте общего подъёма интереса к изучению духовной культуры и религиозности, в том числе народной). Интерес сохраняется до сего дня. Более или менее полно и подробно изучены монументальные кресты

---

<sup>102</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 36-37; Терехихин Н. М. Указ. соч. С. 70.

<sup>103</sup> Акты... С. 441, 445, 498.

Пинежья<sup>104</sup>, Каргополья<sup>105</sup>, Республики Коми<sup>106</sup> и северо-западных районов России<sup>107</sup>. Определённое внимание уделено также обетным крестам Нижней Мезени<sup>108</sup>.

В упомянутых выше работах проанализированы многие аспекты почитания обетных крестов. Обетные кресты были включены в контекст прочих почитаемых объектов Русского Севера и стали существенной составной частью концепции культурного ландшафта, представленной в работе А. А. Ивановой, В. Н. Калущкова, Л. В. Фадеевой. Авторы рассмотрели морфологию святого места, одним из главных атрибутов которого часто выступает обетный крест<sup>109</sup>. Ряд исследователей отмечал элементы контактной магии в обычае размещать на крестах или приносить к ним предметы одежды, соответствующие заболевшей части тела<sup>110</sup>. Известны даже случаи приношений отрубленных куриных голов в случае болезни скота<sup>111</sup>, и это не единичный пример жертвоприношения животных у крестов<sup>112</sup>. Зафиксированы проявления «магии контакта»: например, на Пинеге известен крест, по представлениям местных жителей, помогающий при зубной боли, если откусить от него частицу<sup>113</sup>. Данное поверье явно коррелирует с описанным В. Б. Яшкиной случаем почитания каменного креста у г. Боголюбова, от которого откалывали куски, чтобы вылечить с их помощью зубную боль<sup>114</sup>. Исследователи указывали на

<sup>104</sup> Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч.

<sup>105</sup> Макаров Н.А., Чернецов А.В. К изучению культовых камней // Советская археология, 1988, №3. С. 80, 86; Каргополье...; Шевелёв В.В. Культовые камни в Каргополье // Российская археология. 1992, № 2. С. 57-65.

<sup>106</sup> Голубкова О.В. Душа и природа: Этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск, 2009. С. 39-63; Власова В.В., Шарапов В.Э. Указ. соч. С. 232-234.

<sup>107</sup> Леонтьева С.Г. Материалы о народном почитании крестов на Северо-Западе России / Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 376-385; Панченко А. А. Исследования в области народного православия...; Платонов Е.В. Почитание каменных крестов на Северо-Западе России в контексте литургической практики: К постановке вопроса // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: Поморский университет, 2008. С. 320-339; Яшкина В.Б. Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX — XX вв. / Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 336-374.

<sup>108</sup> Дмитриева С.И. Указ. соч. С. 66-73; Мильчик М.И. Обетные кресты Мезени / Декоративное искусство СССР. 1974, № 2, С. 50; Овсянников О.А., Чукова Т.А. Северные деревянные кресты: К вопросу о типологии // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 60-76; Окладников Н.А. Указ. соч.; Овсянников О.В., Чукова Т.А. Северные каменные и деревянные кресты XVIII — XIX вв. // Археология и история Пскова и Псковской земли. Тезисы докладов научно-практической конференции. Псков, 1990. С. 83-85.

<sup>109</sup> Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 31.

<sup>110</sup> Макаров Н.А., Чернецов А.В. Указ. соч. С. 86; Шевелёв В.В. Указ. соч. С. 57; Яшкина В.Б. Указ. соч. С. 353-354.

<sup>111</sup> Шевелёв В.В. Указ. соч. С. 57.

<sup>112</sup> Семёнов В.А. Камни-следовики в культурной традиции народов Ингерманландии / Финно-угры и славяне. Проблемы историко-культурных контактов. Сыктывкар, 1986. С. 118-123.

<sup>113</sup> Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 238.

<sup>114</sup> Яшкина В.Б. Указ. соч. С. 352.

антропоморфизм, порой присущий народному восприятию монументальных крестов<sup>115</sup>. К той же «магии контакта» относится описанный обычай «окатывать» кресты водой, для придания последних целебных свойств<sup>116</sup>. Отмечен обычай приурочивания обрядов у обетных крестов к какому-либо церковному празднику<sup>117</sup>. Также ряд исследователей указывал на взаимосвязь почитания монументальных крестов и святых деревьев в народной традиции<sup>118</sup>. Затронут и гендерный аспект культовых практик, связанных с обетными крестами<sup>119</sup>.

Не была обойдена вниманием проблема возникновения и истории культа обетных крестов. Из известных на сегодняшний день русских обетных крестов, первые, каменные, были созданы в XII-XIII веках<sup>120</sup>. Предполагают, что обычай votивных приношений монет крестам возник в XVII - первой половине XVIII вв.<sup>121</sup>

Многие исследователи предпринимали попытки классифицировать обетные кресты в зависимости от мотивов их создания, выполняемых функций, географического расположения и т. д.<sup>122</sup> Варианты классификаций резюмировали в своей работе А. А. Святославский и А. А. Трошин<sup>123</sup>.

Таким образом, очевидно, что за минувшие два с половиной десятилетия проделана значительная работа, направленная на фиксацию и анализ почитания обетных крестов на Русском Севере. В то же время здесь по-прежнему остаётся определённый простор для исследования. Не были изучены не только отдельные обетные кресты и их группы, но и целые микрорегионы, где почитание крестов остаётся живой и яркой традицией. Одной из таких областей является Лешуконский район Архангельской области, на территории которого расположены сёла и деревни среднего течения Мезени и нижнего течения её левого притока — Вашки (отметим, что почитание обетных крестов на верхней Вашке, населённый

<sup>115</sup> Там же. С. 356-357.

<sup>116</sup> Там же. С. 351.

<sup>117</sup> Панченко (Яшкина) В.Б. «Праздновать праздники святому пророку Божию Или и святителю Христову Николаю Чудотворцу»: одна исчезающая традиция / Этнические традиции в культуре / Музей. Традиции. Этничность. 2012, № 2, СПб., С. 21-36.

<sup>118</sup> Голубкова О.В. Указ. соч. С. 39-63; Святославский А. А., Трошин А. А. Крест в русской культуре: Очерк русской монументальной ставрографии. М.: Древлехранилище, 2000. С. 12-15; Теребихин Н.М. Указ. соч. С. 70-71.

<sup>119</sup> Голубева Л.В. «Женщины все больше носили, тряпки висели»: относ пелен как женская религиозная практика // Речевая и обрядовая культура Русского Севера. СПб., 2012. С. 34-38.

<sup>120</sup> Святославский А. А., Трошин А. А. Указ. соч. С. 110-111; Яшкина В.Б. Указ. соч. С. 338, 339, 366-368; Седов В. В. Изборские каменные кресты // Средневековая Русь. М., 1976. С. 102-107.

<sup>121</sup> Яшкина В.Б. Указ. соч. С. 340.

<sup>122</sup> Овсянников О.А., Чукова Т.А. Указ. соч.; Теребихин Н. М. Указ. соч. С. 59.

<sup>123</sup> Святославский А. А., Трошин А. А. Указ. соч. С. 30-35.

ками, отмечалось в работе В. В. Власовой и В. Э. Шарапова<sup>124</sup>). Лешуконский район является одним из наиболее удалённых и труднодоступных в Архангельской области, с чем, по-видимому, отчасти связана его сравнительно небольшая изученность этнографами и фольклористами, а также сохранность активной традиции почитания святых мест. В 1976 году в Лешуконском и Мезенском районах вела полевую работу С. И. Дмитриева. Летом и зимой того же года, в Лешуконье (как на Вашке, так и на Мезени) работала экспедиция кафедры устного народного творчества филологического факультета МГУ. В 1985-1992 гг на Вашке проводились экспедиции ГМПИ им. Гнесиных. Их этнографическим результатом стала статья М. А. Енговатовой и О. А. Пашиной «По реке Вашке» (1994)<sup>125</sup>, посвящённая календарной обрядности региона. В 2009 году в Лешуконском районе проводилась фольклорная экспедиция филологического факультета СПбГУ<sup>126</sup>. Насколько я могу судить, тема почитания лешуконских монументальных крестов с разной степенью подробности затрагивалась в рамках указанных экспедиций, однако до сего дня в известных мне публикациях её коснулась лишь С. И. Дмитриева, причём — короткой строкой. Что касается публикаций участников Севернорусской экспедиции МГУ по Лешуконскому району, то они затрагивали различные аспекты культуры местных жителей, но не сакральной географии<sup>127</sup>.

## 2.2. Полевые данные об обетных крестах реки Вашки

Приводя данные об изученных на Вашке сакральных объектах, я буду двигаться вниз по течению реки согласно маршруту экспедиции: от первой русской деревни Кеба до д. Едома, расположенной близ вашского устья. Информация об обетном кресте или группе крестов будет структурирована следующим образом: географическое местоположение, существенные внешние характеристики и внешние следы культовой деятельности, наиболее значимые сообщения информантов о рассматриваемом объекте, включающие (где известно) историю его возникновения и начала почитания, информацию о празднике, к которому

<sup>124</sup> Власова В.В., Шарапов В.Э. Указ. соч. С. 233.

<sup>125</sup> Живая старина. 1994. № 2. С. 50-52.

<sup>126</sup> Отчёт экспедиции доступен на Веб-сайте «Фольклор и фольклористика в СПбГУ»: <http://www.folk.spbu.ru>

<sup>127</sup> Туторский А.В. Заметки об обычае «фюла» в Лешуконском районе Архангельской области // Живая старина. 2009, № 3 (63), М., С. 41-42; Туторский А.В., Кочерженко М.Н. Бытование календарных и метеорологических примет // Живая старина. 2011, № 1. С. 44-47.

приурочено коллективное посещение креста (группы крестов).

В д. Кеба расположено четыре обетных креста. Они находятся в центральной части населённого пункта близ устья реки Кеба, левого притока Вашки. На правом берегу Кебы расположена группа из трёх крестов, четвёртый — на левом, напротив. На момент осмотра votивные приношения у крестов отсутствовали. Один из крестов в группе представляет собой столб с приделанной сверху небольшой двускатной «крышей». Такая форма, наряду с «классическими» крестами, распространена среди надгробных памятников Русского Севера. Кресты в группе характеризуются местными жителями как «старые». В деревню они были перенесены из удалённых от сельского центра мест, поскольку «пожилым людям стало трудно ходить к ним далеко». Согласно сообщениям информантов, эти кресты сгнили, и только спустя некоторое время их восстановили — уже на новом месте<sup>128</sup>. Один из старых крестов имеет свою «специализацию» - туда носят «оветы» для здоровья скота: пшено и другие крупы. Просят здоровья для своих коров и лошадей. Сам же крест поставил один из местных жителей, когда у него в лесу заблудилась лошадь, чтобы та нашлась. Согласно рассказу информанта, в итоге лошадь была найдена<sup>129</sup>. Четвёртый, «новый», крест поставлен на левом берегу Кебы по обету местной жительницей Нориной К. И., которая решила установить крест вместо одного из старых, обветшавших, чтобы излечиться от астмы. Крест установлен на месте разрушенной в XX веке церкви Николая Чудотворца, изготовлен из лиственницы, которая почитается северянами лучшим материалом для крестов в силу своей долговечности. В нескольких метрах от креста находится небольшой стол со скамейками. По сообщению Клавдии Ивановны, «новый» крест единственный из кебских освящён священником<sup>130</sup>. Непосредственным создателем креста стал житель д. Олема И. К. Матвеев. Интересно, что себя Исаак Кириллович относит к «безбожникам»<sup>131</sup>.

Близ д. Олема находятся две группы обетных крестов. Одна из групп расположена в двух километрах к югу от д. Олема, в овраге у ручья Студёного, близ впадения в Вашку рек Комша и Олема (рис. 4). В день осмотра крестовой группы

<sup>128</sup> ПМА-2010б: Норина, Смородина Е.В.

<sup>129</sup> ПМА-2010б: Таранина.

<sup>130</sup> ПМА-2010б: Норина.

<sup>131</sup> ПМА-2010б: Матвеев.

— 13 августа 2010 года, ручей был почти пересохшим. Группа на Студёном ручье насчитывает 11 крестов, все они обильно увешаны вотивными приношениями: косынками, футболками, носками, полотенцами, платками, свитерами и т. п. Местные жители пьют и собирают воду из Студёного ручья, считая её целебной<sup>132</sup>. Отметим, что для Студёного ручья упоминается название Крестовый<sup>133</sup> (так же называется ручей у второй Олемской крестовой группы). Однако название Студёный упоминало больше информантов, причём принадлежащих к старшему поколению, поэтому его следует признать более правильным<sup>134</sup>. У крестовой группы (как и у многих других крестовых групп или отдельно стоящих обетных крестов) есть «свой» праздничный день, в который она пользуется особенным почитанием и привлекает наибольшее число «овечающихся» и желающих набрать святой воды. Для группы на Студёном ручье этот день — Крестовоздвижение (27 сентября)<sup>135</sup>.

Вторая олемская группа крестов находится примерно в семи километрах к северу от Олемы, в овраге ручья Крестового, близ места его впадения в Вашку. Сток ручья (непересыхающего) оборудован куском шифера для удобства сбора воды, считающейся целебной. Группа состоит из девяти крестов (десятый обветшал и пал). Столь же обильно, как и на ручье Студёном, на крестах развешаны обетные приношения: косынки, шарфы, носки. Часть вещей новые, с этикетками: информанты упоминали необходимость приношения к крестам именно новых вещей. Впрочем, другие предметы одежды имеют потрёпанный вид, однако невозможно определить, приобрели ли они его от долгого пребывания на крестах или были принесены уже не новыми. По рассказам местных жителей, монеты раньше прятали под камни, лежащие возле крестов. На поперечных рейках крестов лежат булавки, монетки, гвозди. В связи с удалённостью от деревни эту крестовую группу посещают реже, чем первую. Праздником группы на Крестовом ручье является Покров (14 октября)<sup>136</sup>.

К крестовой группе можно подъехать на автомобиле, однако среди жителей деревни бытует представление о том, что паломничество к ней следует совершать

---

<sup>132</sup> ПМА-2010б: Яковлева.

<sup>133</sup> ПМА-2010б: Матвеев.

<sup>134</sup> ПМА-2010б: Осипова Л. А.

<sup>135</sup> Она же.

<sup>136</sup> ПМА-2010б: Осипова Л. А., Яковлева.

пешком: «У нас крест еще есть по дороге в Резю. Там пойдёте 6-7 километров. Раньше-то бывало бабки ходили туда, праздник какой, а я шоферил тогда, говорю: «Садитесь!» А они говорили: «Нет – нам надо пешком!»<sup>137</sup>.

Ниже по течению Вашики располагается сакральный комплекс близ деревни Резя, подробное описание которого приведено в главе, посвящённой часовням (см. выше).

На просёлочной дороге, связывающей деревни Резя и Чуласа, в 2 и 5 км. от указанных населённых пунктов соответственно, на берегу реки Чуласа, расположен обетный крест. У креста находится костровое место, вокруг которого сложены кирпичи для удобства готовки еды и кипячения воды. Рядом сложены дрова. Крест был установлен Марией Фёдоровной Опариной, жительницей д. Чуласа, в 2005 году при содействии её мужа Александра, изготовившего крест по её чертежу. На кресте отсутствуют предметы одежды, размещена лишь одна пелена. Как сообщила М. Ф. Опарина, она «старается не разрешать» вешать на крест одежду, поскольку это «языческий ритуал». Одежду иногда складывают рядом, и потом М. Ф. Опарина забирает её и отдаёт нуждающимся. Информант также сообщил, что обетные кресты обычно «стараятся ставить к ручейку». Совершать установку обетного креста принято тайно, однако зачастую местным жителям всё равно становится известно, кто поставил тот или иной крест<sup>138</sup>. У этого креста нет «своего» праздника, когда к нему специально сходились бы люди. Крест не освящён. О своём мотиве установки креста М. Ф. Опарина не сообщила, зато рассказала, что ко кресту приезжали рыбаки, «оветившиеся» (принявшие обет), что в случае удачной рыбной ловли, они обязательно навестят это место<sup>139</sup>.

Чуласская группа обетных крестов расположена в 1 км. к северу от деревни у просёлка, ведущего в д. Русома. Группу составляют 9 стоящих крестов и 1 павший. Кресты огорожены деревянной оградой. У входа внутрь ограды (за её пределами) стоит столик со скамьями. Группа расположена на Едомском ручье. Сообщений о его почитании нет. На крестах размещены многочисленные обетные приношения: косынки, женские сорочки и др., а также пелены. Праздником, на который к данной крестовой группе сходится много людей является Крестовоздвижение. Один из

---

<sup>137</sup> ПМА-2010б: Матвеев.

<sup>138</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф.

<sup>139</sup> Она же.

крестов в группе — новый — был поставлен местной жительницей Анной Андриановной в 2005 году (со слов — датировка примерная), когда её сын не вернулся с охоты.

Примерно в 1 км. к северо-востоку от д. Чуласа расположен так называемый Худой мост (через овраг). Дорогой через мост местные жители ездили на телегах в Лёвкин бор собирать мох для коров<sup>140</sup>. Своё название мост получил за то, что при переезде через него часто ломались телеги или сани, а сам мост - «ненастоящий, шутовый»<sup>141</sup> и «люди много мучились там»<sup>142</sup>. У моста в прошлом существовала многочисленная крестовая группа. Там, в частности, ставили кресты в случае пропажи людей<sup>143</sup>. Однако на момент осмотра у Худого моста находилось лишь два старых павших креста.

Группа, насчитывающая 35 обетных крестов, расположена в 2-3 км. от д. Карашелье выше по течению Вашки. Кресты расположены у Крестового ручья, некоторые — в овраге, некоторые на его берегах. В день осмотра крестовой группы — 17 августа 2010 года, ручей был пересохшим. Рядом с крестовой группой находится стол со скамейками. Одежда на крестах отсутствует, на многих висят пелены, есть иконы. На одном — детская погремушка. Приносимые сюда монеты и одежда изымаются духовенством: одежда раздаётся нуждающимся, а деньги идут на церковные нужды<sup>144</sup>. Данная практика возможна ввиду относительной близости Карашелья к райцентру Лешуконское, где находится приходская церковь. В более отдалённых деревнях вотивные приношения не собираются. Карашельская группа широко известна по Вашке. К ней с обетами ходят также жители деревень Едома<sup>145</sup> и Русома<sup>146</sup>, а в Крестовоздвиженье жители и более отдалённых деревень<sup>147</sup>.

В центре деревни Едома расположен высокий крест, поставленный около 130 лет назад<sup>148</sup> (рис. 5). Высота креста около 2,5 м. На кресте вырезаны надписи старославянским шрифтом, в том числе титла И.Н.Ц.И. (Иисус Назарянин Царь

<sup>140</sup> ПМА-2010б: Иван.

<sup>141</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф.

<sup>142</sup> ПМА-2010б: Федулов.

<sup>143</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф.

<sup>144</sup> ПМА-2010б: Пономарёва.

<sup>145</sup> ПМА-2010б: Опарина Н. А.

<sup>146</sup> ПМА-2010б: Осипова К. И.

<sup>147</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф., Пономарёва.

<sup>148</sup> ПМА-2010б: Опарины М. А. и Н. А., Пономарёва, Поташева А. В.

Иудейский<sup>149</sup>) и С.Н.Б.Ж., а также криптограммы. На основной поперечной перекладине вырезано: «Кресту твоему поклон[яем]ся вл[ады]ко и с[вя]тое воскресение твое славим» (надпись выполнена по дореволюционным нормам правописания). Крест сделан из лиственницы, чем, как указали информанты, обусловлена его долговечность. Бытует легенда, что крест сделан непосредственно из растущей лиственницы<sup>150</sup>. В настоящее время на кресте заменена на новую только нижняя косая перекладина. Рядом с крестом раньше располагалась часовня, здание которой сохранилось до наших дней. Однако в советское время в ней был устроен клуб, а затем магазин (см. выше). А. А. Пономарёва рассказала, что когда крест пыталась свалить местная молодёжь, по рассказам самих участников действия, он «как будто зазвенел» и их «как будто понесло», после чего они в страхе разбежались. На кресте отсутствуют какие-либо votивные приношения. По словам А. А. Пономарёвой, когда она повесила на этот крест пелену, это вызвало нарекания местных жителей, один из которых перенёс её на кресты «за полями», где принято размещать votивные приношения. Однако А. В. Поташева сообщила, что на едомский крест «первое время вешали пелены, чулочки, а сейчас давно уже нет». Раньше у креста священник проводил службу и кропил скот в Духов день<sup>151</sup>.

В 1,5 км. от д. Едома, неподалёку от едомского хутора, на левом берегу р. Вызя расположена группа из 4-х обетных крестов. Группа расположена в густой еловой роще, которая имеет славу «нечистого» места<sup>152</sup>, где «водит»<sup>153</sup>. Рядом с крестами к деревьям прибита скамья. На одном из деревьев висит старое кадило. Местные жители кадят им самостоятельно. На одном из крестов была размещена пелена, какие-либо другие votивные приношения на крестах отсутствуют (при этом все опрошенные в Едоме информанты утверждали, что одежду к этим крестам носят). Известны мотивы установки большинства крестов в данной группе: один из крестов был установлен по обету А. Ю. Поташевой после того, как утонула её двухлетняя дочь, другой — А. А. Пономарёвой после пожара в её доме, третий установил местный житель Прокопий в связи с болезнью жены. Обетные кресты

<sup>149</sup> Овсянников О.А., Чукова Т.А. Указ. соч. С. 75.

<sup>150</sup> ПМА-2010б: Поташева А. В.

<sup>151</sup> ПМА-2010б: Опарины М. А. и Н. А., Пономарёва.

<sup>152</sup> Они же.

<sup>153</sup> Понятием «водит» применительно к лесу на Русском Севере обозначают действия нечистой силы (бесов, лешаков и т. п.), лишаящих человека способности ориентироваться в лесу, из-за чего он блуждает.

данной группы не освящены.

Антонина Афанасьевна Пономарёва рассказала нам об установке своего обетного креста в крестовой группе у хутора: «Вы были у крестов у хутора? Там самый большой – мой крест. Когда ставили крест – они там копают, а я пошла кругом, и надо мне было пробираться сквозь сухой вереск. И мне как ветка треснула в лоб! Я до сих пор вспоминаю! Я говорю: ребята – всё, бесы вокруг нас крутятся – давайте скорее ставить да пошли домой!»<sup>154</sup> Рассказ А. А. Пономарёвой даёт представление о том, как северянин воспринимает лесное пространство. Лес – место вероятной встречи с нечистой силой. Возможность такой встречи становится ещё более вероятной, когда человек находится в «нечистом месте» или, как в нашем случае, - в месте с «амбивалентной сакральностью», обладающем опасными свойствами, которые местные жители стремятся нейтрализовать с помощью крестов. В этой ситуации «верящий» северянин особенно чуток ко всему происходящему, он ожидает проявления сакральных сил в любой момент и охотно интерпретирует тот или иной «необычный» случай как такое проявление.

Информанты также упоминали крестовую группу в Ванькином бору, на правом берегу Вызи. Ванькин бор, по поверьям, также «водит»<sup>155</sup>.

### **2.3. Полевые данные о монументальных крестах реки Пёзы, нижней Мезени, Суры и Мезенской Пижмы**

На Пёзе маршрут нашей экспедиции также проходил от верховий к устью. Кресты на Пёзе располагаются только одиночно. Все пёзские кресты заметно выше тех, что я наблюдал на Вашке — на вид около 3-х метров, поэтому вотивные приношения размещают на нижней части вертикальной балки креста под горизонтальной перекладиной, куда несложно дотянуться. Большинство крестов Пёзы относятся к числу «старых»: местные жители не помнят, кем и когда они были установлены. В ходе описания обетных крестов я буду указывать, относится ли крест к числу старых, или его автор и время установки известны (таких крестов совсем немного и все они были установлены в последние годы). Старые кресты обнаруживают между собой явное конструктивное сходство. Все они одного

<sup>154</sup> ПМА-2010б: Пономарёва.

<sup>155</sup> ПМА-2010б: Пономарёва, Поташевы А. В. и А. Ю.

размера и формы: высота около 2,5-3 метров, сверху имеется двускатная крыша-«домовина». На каждом вырезана молитва кресту: «Кресту твоему поклон[аем]ся вл[ады]ко и с[вя]тое воскресение твое славим». Можно предположить, что все старые обетные кресты на Пёзе были изготовлены приблизительно в одно и то же время одним мастером или группой мастеров, артелью.

Первым осмотренным мной памятником был обетный крест на окраине д. Сафоново. По сообщениям информантов, крест был поставлен в 2010 году Н. Ф. Окуловым, уроженцем деревни, краеведом и журналистом, проживающим ныне в г. Мезень. На нижней части вертикальной балки креста расположены «обетные» приношения: в основном, отрезки ткани и женские платки. Информанты также сообщили о старых крестах, находившихся близ деревни, «на угорье», которых, впрочем, «уже в 70-е не было»<sup>156</sup>, а также старый крест «на долах»<sup>157</sup>. Рассказывают, что старые кресты, что были «на полях», пустил на дрова местный житель, некий Иван Иванович. В результате «его парализовало», и он прожил недолго<sup>158</sup>. По другому рассказу, угор с крестами «подмыло водой»<sup>159</sup>. Помимо сафоновских крестов, информанты упомянули старый обетный крест на одном из островов озера Варш, расположенного в 40 км. к северо-востоку от д. Сафоново. На Варш жители деревни плавали рыбачить. Пелены на Варшском кресте размещали рыбаки. Они также привозили к нему вотивы жителей Сафонова<sup>160</sup>.

На лесной дороге между Сафоново и Ёлкино («в улице», как говорят местные жители) расположен обетный крест. По указанию всех местных информантов, крест старый. На нижней части вертикальной балки креста расположены обетные приношения: предметы одежды. Считается, что этот крест «относится» к д. Ёлкино, хотя с обетами к нему ходят и из Сафоново. Фото креста привёл в своей работе Н. А. Окладников с подписью «обетный крест на поскотине»<sup>161</sup>. Рассказывают, что ёлкинский тракторист однажды забрал вотивные отрезки ткани от этого креста «на тряпки, руки обтирать». В результате он «полез в

<sup>156</sup> ПМА-2013: Антипина, Окулова А. С.

<sup>157</sup> ПМА-2013: Ермолина.

<sup>158</sup> ПМА-2013

<sup>159</sup> ПМА-2013: Антипина.

<sup>160</sup> Она же.

<sup>161</sup> Окладников Н.А. Указ. соч. С. 220.

колодец — и его господь взял»<sup>162</sup>.

На окраине деревни Ёлкино расположен крест, характеризующийся частью опрошенных информантов как «охранный» (в противовес обетным)<sup>163</sup>. Крест старый, информанты не помнят, когда и кем он был установлен. Какие-либо приношения у креста отсутствуют, однако с лицевой стороны сохранились гвозди, на которых ранее укреплялись пелены. Пелену, согласно сообщению местной жительницы Л. Ю. Елуковой сняли, потому что на этот крест что-либо вешать «не положено». Другие информанты, напротив, сообщили, что раньше вотивные приношения на кресте размещали<sup>164</sup>, а сам крест стоял другом месте<sup>165</sup>.

В д. Езевец обетный крест расположен на кладбище, на левом берегу р. Пёза (сама деревня расположена на правом). Крест старый. Участниками экспедиции он осмотрен не был. Рассказывают, что крест упал от обилия навешенных на него текстильных вотивных приношений, после чего их сняли и закопали рядом с ним. Однако вотивы стали приносить вновь<sup>166</sup>. Про этот обетный крест известно предание, связанное с табу на изъятие вотивных приношений от креста: «А вот случай был в Езевцах. Одна женщина повесила пелену, а народу было много, с того времени годов десяток прошло, одна женщина посмотрела-посмотрела, халатик раз – в пакетик, люди ушли, [она] на реку только спустилась, Господь ноги отобрал и все. Хватились – нет-нет старухи, а она на реке лежит, ноги отобрало. А сыновья – сын и дочка – далеко были, пришлось им приехать и ее забрать»<sup>167</sup>. Фотография езевецкого креста с обетными приношениями, размещёнными на специально приделанных планках, опубликована в работе Н. А. Окладникова<sup>168</sup>. Там же приведено сообщение, что на месте д. Езевец «первый поклонный крест был установлен при основании кельи крестьянином-старообрядцем Алексеем Яковлевым в 1720 г.». Отметим, что старообрядцы, жившие в этом месте, осуществили акт коллективного самосожжения в середине XVIII века, а д. Езевец появилась здесь чуть позднее. Н. И. Бакова упоминала также не сохранившийся крест «у Евгения Яковлевича, на угорышке», спиленный по неизвестным

<sup>162</sup> ПМА-2013.

<sup>163</sup> ПМА-2013: Елуковы Е. И. и Л. Ю.

<sup>164</sup> ПМА-2013: Лимонникова, Окулова Е. В.

<sup>165</sup> ПМА-2013: Лимонникова.

<sup>166</sup> ПМА-2013: Бакова.

<sup>167</sup> ПМА-2013.

<sup>168</sup> Окладников Н.А. Указ. соч. С. 214.

информанту причинам<sup>169</sup>.

Н. А. Окладников упоминает обетный крест в д. Баковская, установленный в конце XIX века<sup>170</sup>.

В д. Калино старый обетный крест первоначально стоял почти в центре деревни близ приусадебного участка одного из местных жителей. Затем, как сообщили информанты, основание креста сгнило, и он упал<sup>171</sup>, по другой версии был спилен<sup>172</sup>. Владелец близлежащего дома завещал поставить крест на своей могиле, когда тот умрёт, что и было сделано. Затем основание снова сгнило, и крест «прислонили рядышком»<sup>173</sup>. Один из опрошенных информантов выразил осуждение по поводу переноса обетного креста на могилу, отметив, что «так поступать некрасиво»<sup>174</sup>. Участники экспедиции посетили кладбище деревни без проводника. Нами был обнаружен крест, конструктивно идентичный старым обетным крестам Пёзы, а также соответствовавший указанию А. А. Гмырина на его небольшую высоту (вследствие обрезаний сгнившей нижней части). У креста подновлена «крыша». В то же время осмотренный нами крест стоял на могиле, а не был куда-либо «прислонён». Затруднительно определить тот ли это крест, фотография которого представлена в работе Н. А. Окладникова с подписью «Памятный крест, сделанный из обетного креста» в д. Калино<sup>175</sup>. Однако приведённое выше соображение о конструктивной идентичности пёзских обетных крестов делает правдоподобным предположение о том, что именно это — обетный крест деревни Калино. Какие-либо обетные приношения на кресте отсутствовали.

Близ д. Мосеево расположено два старых обетных креста. Один из них находится в 500 м. от деревни близ дороги на Калино. Крест располагается на огороженном покосе, где раньше было посевное поле<sup>176</sup>. На кресте присутствуют предметы одежды, полотенце. В нескольких трещинах на кресте воткнуты монеты, также на кресте размещены искусственные цветы. Г. Ф. Гмырин сообщил, что однажды он нашёл старинную монету и отнёс её на крест. Также в числе мотивов

<sup>169</sup> ПМА-2013: Бакова.

<sup>170</sup> Окладников Н.А. Указ. соч. С. 206.

<sup>171</sup> ПМА-2013: Гмырин А. А.

<sup>172</sup> ПМА-2013: Гмырин Г. Ф.

<sup>173</sup> ПМА-2013: Гмырин А. А.

<sup>174</sup> ПМА-2013.

<sup>175</sup> Окладников Н.А. Указ. соч. С. 224.

<sup>176</sup> ПМА-2013: Гмырин Г. Ф.

приношения «пелен» ко кресту Г. Ф. Гмырин упомянул: «когда хотят, чтобы недавно умершие не являлись во снах».

Второй мосеевский обетный крест находится в 300 м. к западу от деревни, за прилегающим к ней покосом. На кресте, на нижней вертикальной перекладине, присутствуют предметы одежды.

Примерно в 9 км. ниже по течению реки Пёзы находятся Зажёгин ручей (правый приток Мезени) и Зажёгин холм — высокое всхолмление левого берега. Эти топонимы маркируют географические объекты, связанные с деятельностью мезенского фольклорного персонажа — разбойника Зажёги. На Зажёгином холме поставлен монументальный крест, имеющий название Пашков крест<sup>177</sup>. Крест установлен Н. Ф. Окуловым и мезенским священником Алексеем (Близнюком) 3-4 года назад<sup>178</sup>. Отметим, что опрошенные нами информанты, кроме Н. Ф. Окулова, не упоминали название Зажёгин холм (Г. Ф. Гмырин сообщил, что крест установлен «на взглавье»). В сообщениях информантов фигурирует Зажёгин ручей. Согласно одному из местных преданий, разбойники спрятали на ручье драгоценности, после чего завалили их брёвнами и подожгли, отчего и произошло название<sup>179</sup>. По другой версии, драгоценности спрятал разбойник Зажёга и наложил на них проклятие, чтобы никто другой не мог их обнаружить<sup>180</sup>. Предание, по которому Зажёгин холм стал местом боя богатыря Пашко и разбойника Зажёги опубликовано в печати со ссылкой на Н. Ф. Окулова (см. выше). Высота креста около двух метров. Крест не имеет домовины. «Ответные» приношения на кресте отсутствуют.

На правом берегу Пёзы, на месте бывшей д. Вирюга, расположенной у устья одноимённой реки, находится рыбацкая избушка и крест, который, согласно сообщению нашего перевозчика Петра Маркова (д. Сафоново) был поставлен местным рыбаком. Крест восьмиконечный с домовиной, высотой около двух метров. Вотивные приношения у креста отсутствуют.

Деревня Лобан расположена на левом берегу р. Пёза у подножья высокого обрывистого берега, носящего название Лешачья щелья.<sup>181</sup> По рассказам местных

<sup>177</sup> Доморощенин С. Проводник Николай Окулов // Пенсионерская газета, 2013, № 6 (61). С. 19.

<sup>178</sup> Там же и ПМА-2013: Гмырин Г. Ф.

<sup>179</sup> Он же.

<sup>180</sup> ПМА-2013: Гмырин А. А.

<sup>181</sup> Слово «щелья» в местном говоре обозначает обрывистый берег.

жителей, на этом месте видели лешего<sup>182</sup>. На всхолмлении, в некотором удалении от самой щели расположен старый обетный крест. На кресте размещены votивные приношения: отрезки ткани. У основания креста находится валун средних размеров. Отметим, что один из информантов указывал, что «крест в Лобане стоит на холме, там где Лешачья щель»<sup>183</sup>. Таким образом, представляется вероятным предположение, что крест был поставлен с целью нейтрализации «нечистых» свойств Лешачьей щели. Стремление «обезвредить» опасные места посредством знаков христианского культа широко распространено на Русском Севере<sup>184</sup>.

Второй лобанский обетный крест расположен в центре деревни, неподалёку от реки Пёза. Он также относится к распространённым на Пёзе старым крестам. На кресте размещены отрезки ткани.

Одна из участниц хора в д. Бычье сообщила, что на р. Чеце, левом притоке Пёзы, устье которого находится близ Лобана, также имеется обетный крест. Крест на Чеце не был осмотрен участниками экспедиции.

Село Бычье включает в себя околок Игумново, первоначально бывший отдельной деревней. К деревне Бычье относятся три обетных креста, из которых два на территории деревни и один в небольшом отдалении от неё, ещё два обетных креста находятся на бычынском кладбище, также один крест расположен в Игумново. Всего в Бычье и ближайшей округе расположены 6 монументальных крестов. Большинство крестов — старые, только два креста, находящиеся непосредственно на территории д. Бычье, по свидетельству информантов, были поставлены недавно.

Первый бычынский крест расположен неподалёку от паромной переправы через р. Пёза примерно в полкилометре от села. На кресте расположены votивные приношения: отрезки ткани и предметы одежды, а также искусственные цветы. Второй крест расположен в северо-восточной части села Бычье. Крест описан информантами как новый, его высота — более двух метров. На кресте размещена одна пелена, перед крестом расположен вертикальный шест, на котором размещены искусственные цветы. Третий обетный крест расположен в северо-восточной части села на территории одного из приусадебных участков. Крест описан информантами

<sup>182</sup> АКФ: Анфимова.

<sup>183</sup> ПМА-2013: Гмырин А. А.

<sup>184</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 26-29.

как новый. Обзор креста был возможен только с расстояния нескольких десятков метров, его примерная высота — около полутора метров. Вотивные приношения на кресте отсутствуют. У креста расположен аналогичный вышеописанному шест с искусственными цветами. На бычьинском кладбище, которое расположено на левом берегу реки Пёза, находятся два старых обетных креста. Один из них — упавший. У другого отвалились все поперечные перекладины, ввиду чего на момент осмотра крест представлял собой вертикальный столб. На обоих крестах присутствует большое количество вотивных приношений, представляющих собой предметы одежды и отрезки ткани, расположенных толстым слоем на нижней части вертикальных балок крестов. Многие вотивы, особенно в нижних слоях, на вид очень стары и почти совершенно истлели. В то же время на стоящем кресте имеются и новые: женские головные платки, а также искусственные цветы. У подножия креста лежат монеты. В околке Игумново расположен старый обетный крест. Крест ремонтировался — поперечные перекладины на нём новые. Вокруг креста сделана деревянная ограда. На кресте расположены предметы одежды и искусственные цветы, также внутри ограды находится шест с искусственными цветами. Как сообщила заведующая ДК Бычья и жительница Игумново Надежда Семёновна Коршакова, когда сезонный речной разлив не позволял попасть на старое игумновское кладбище, поминки справлялись у этого обетного креста. Также в деревне Бычье есть часовня и строится вторая. Расположение часовен не обнаруживает связи с обетными крестами.

На левом берегу Пёзы близ месторасположения нежилой ныне деревни Хрёсная (Крёстная) находится охотничье-рыбацкая изба, которую также называют Хрёсная. Возле избы имеется монументальный крест, который местные жители характеризуют как памятный. Крест относится к числу новых. Как сообщил ряд информантов, крест посещают, в основном, рыбаки. На поперечной перекладине креста размещены несколько монет, воткнутых в трещины древесины, а также конфета. У подножия креста лежит закрытая стеклянная банка с монетами, пучок травы и несколько гильз от патронов охотничьего оружия. На кресте помещена табличка с надписью «Вечная память предкам землякам жердянам за благородный крестьянский труд во имя будущих поколений» (данная территория исторически принадлежит к округе мезенской деревни Жердь).

Две деревни, расположенные между Бычьем и устьем Пёзы: Усть-Няфта (ныне нежилая) и Усть-Пёза, не были охвачены работой Севернорусской экспедиции МГУ 2013 года. Информацию о монументальных крестах в этих деревнях приводит в своей работе Н. А. Окладников: «В 1879 году в деревне (Усть-Няфта — прим. Д. П.) был установлен деревянный резной старообрядческий крест. В 1990 году во время шторма его повалило, но жители деревни вновь поставили его как символ старой веры»<sup>185</sup>. Автор приводит фотографию обетного креста в Усть-Пёзе, размещённого на кладбище<sup>186</sup>.

Затем экспедиция работала в нескольких деревнях на Мезени. Обетный крест расположен примерно в полукилометре от д. Заозерье по дороге к д. Лампожня. Высота креста около трёх метров. Надписи на нём отсутствуют. Он не относится к серии однотипных крестов Пёзы. В нижней части креста закреплено несколько икон. У креста расположена металлическая клумба с землёй, в которой находятся монетки, а также одноразовый стаканчик и коробок спичек. На деревянном штакетнике, окружающем крест надето два женских халата. Жители Лампожни сообщили, что крест установлен в честь святой Параскевы Пятницы.

В Лампожне на краю деревни, выходящем к реке Мезень, установлен крест в память об утонувших молодых людях. По сведениям информантов, крест установили родственники утонувших (некоторых из них до сих пор не нашли). Местными жителями крест не считается обетным. Крест огорожен оградой без калитки. На кресте размещены искусственные цветы.

В селе Заакакурье группа, состоящая из двух обетных крестов, расположена неподалёку от скотного двора (рис. 6). Кресты находятся в лесу уже за пределами населённого пункта (около 500 метров от домов), у оврага, «на ручье» по определению информантов из Лампожни. От въездной дороги в деревню к крестам ведёт просёлок. На обоих крестах в больших количествах присутствуют предметы одежды и пелены, а также монеты. У подножия большего по размеру креста лежат несколько пар обуви, а также кувшин, закрытый резиновой крышкой, в котором лежат бумажные деньги. На поперечной перекладине размещены резинки для волос, иконки и нательный крестик. На крестах размещены пелены с изображением

<sup>185</sup> Окладников Н.А. Указ. соч. С. 250.

<sup>186</sup> Там же. С. 237.

на большом кресте богородицы с младенцем, на малом — Иисуса Христа. На обеих надписи - «Спаси и Сохрани!»

Большой по размеру крест, согласно сообщениям информантов, является старым (его конструкция отличается от старых крестов реки Пёзы). В советское время он был сброшен в близлежащий овраг, однако затем в семье инициатора поругания случилось несколько несчастий – в частности, умер и сам «нарушивший»<sup>187</sup>. После этого его жена организовала восстановление креста, а также покрасила его по обету<sup>188</sup>. Второй крест был поставлен недавно – он был найден на чердаке дома репрессированного священника, его первоначальное назначение неизвестно<sup>189</sup>. Как сообщили информанты, обувь (весьма редкий тип обетного приношения на современном Севере) к крестам приносят люди, страдающие болью в ногах.

Также нами были осмотрены обетные кресты в одной из часовен на Николе-ручье в Пинежском районе и обетный крест близ д. Вожгора, расположенной близ устья реки Мезенская Пижма в Лешуконском районе. На Николе-ручье два обетных креста расположены в первой, более старой, обетной часовне (см. выше). На крестах наклеены печатные иконы. На одном из них размещена тканая сумка для сбора мелких обетных приношений. Кресты почитаются вместе с часовней, где они расположены. Местные жители приносят сюда вотивные приношения. Примерно в 1 км. от д. Вожгора расположен обетный крест. На кресте размещены обетные приношения: предметы одежды и школьные тетради. У креста находится беседка со столом и скамейками. Как сообщили местные жители, тетради школьники приносят, надеясь на успех на контрольных работах или экзаменах<sup>190</sup>.

Завершая обзор полевых данных о монументальных крестах, подчеркнём, что и на Вашке, и на Пёзе, как отмечалось выше, имеются старые кресты, установленные в дореволюционный период. Согласно сообщениям информантов, в советское время традиция почитания этих крестов не прерывалась.

<sup>187</sup> Словом «нарушать» на востоке Архангельской области нередко обозначают поругание святыни.

<sup>188</sup> ПМА-2013.

<sup>189</sup> ПМА-2013: Попова, Сыркова.

<sup>190</sup> ПМА-2010а.

## 2.4. Различные аспекты почитания обетных крестов на востоке Архангельской области

Переходя к аналитической части, рассмотрим те аспекты почитания обетных крестов, исследуя которые представляется возможным дополнить выводы предыдущих исследователей, а порой и вступить с ними в полемику. Далее я буду двигаться от частных проблем, связанных с расположением крестов, их следом в топонимии и т. д., к общим вопросам, касающимся обетной практики как таковой и классификации рассматриваемых культовых объектов.

Интересен факт расположения у многих лешуконских крестов и крестовых групп столов, скамеек и костровых мест. Этот факт редко упоминают исследователи, а между тем он указывает на определённую культуру ритуальной трапезы на Русском Севере. По сообщениям информантов, как правило, трапезничают за этими столами в дни массового посещения крестов и крестовых групп.

Любопытно расположение крестов в деревнях Кеба и Едома в центре «окультуренного пространства» в свете того, что «периферийность» («окраинное положение относительно селения») выделяется в качестве одного из характерных свойств сакральных объектов<sup>191</sup>. Отметим, что случаи помещения обетных крестов на территории населённых пунктов и даже в их центре не являются единичными (авторы указанной работы также отмечают, что принципу периферийности отвечает не большинство, а только «свыше трети всех часовен и крестов»<sup>192</sup>). Примеры не периферийной локализации наблюдались в ходе экспедиции лета 2013 года в Мезенском районе на р. Пёзе (правый приток Мезени): в д. Лобан один из обетных крестов располагался в центре деревни, в д. Калино обетный крест ранее располагался в центре деревни, но затем по завещанию одного из местных жителей (близ дома которого этот крест был расположен), был перенесён на его могилу. На крестах в Кебе и Едоме отсутствовали votivные приношения (в то время как в Лобане они имелись в обычном количестве). Некоторые информанты в ходе бесед подчёркивали, что, так как обеты принято носить тайно, — размещать их на кресте в центре поселения «неудобно». Однако сообщалось, что на крест в Кебе обеты

<sup>191</sup> Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 29.

<sup>192</sup> Там же.

вешают<sup>193</sup>, а на едомский крест их вешали раньше<sup>194</sup>. Таким образом, полевой материал свидетельствует о том, что в рассматриваемом регионе возможно центральное, а не периферийное расположение обетного креста и практика вотивных приношений к нему.

Некоторые пёзские обетные кресты располагаются на кладбищах: не считая ставшего намогильным креста в д. Калино, таковы кресты в Езевце, Бычье (2 креста) и Усть-Пёзе. На Вашке, напротив, не был зафиксирован ни один обетный крест на кладбище. Данный факт демонстрирует различие в локальных традициях размещения обетных крестов. На пинежском материале известны современные мемориальные кресты, поставленные «на старых кладбищах»<sup>195</sup> — случаи размещения обетных крестов на действующих кладбищах в пинежском регионе неизвестны мне ни из личных наблюдений, ни из литературы.

Как уже было сказано выше, некоторые исследователи обращали внимание на параллели в народном почитании деревьев и монументальных крестов. Помимо упомянутых монографий О. В. Голубковой, Н. М. Теребихина, А. А. Святославского и А. А. Трошина, свидетельства связи культа дерева и культа креста имеются и в других работах. Так, А. А. Иванова и её коллеги зафиксировали в Пинежье обетные сосны, обетную лиственницу и обетную ель, к которым носят вотивные приношения<sup>196</sup>. Заслуживает внимания и информация о внешнем виде старинного креста из пинежской деревни Кушкопала: «В основании креста вырезано древо жизни. На боковых гранях с одной стороны — стройное хвойное дерево, с другой стороны — лиственное, где сердцевидные листья образуют пышную крону»<sup>197</sup>. Здесь мы имеем дело с ещё одним свидетельством того, что крест в какой-то мере ассоциировался у северян с почитаемым деревом. На полевом материале Лешуконского района рассматриваемый феномен нашёл отражение в одном из крестов едомской группы, сделанном из растущего дерева (основание креста являет собой основание древесного ствола), а также в предании о том, что центральный едомский крест был вытесан прямо из растущей лиственницы (см.

<sup>193</sup> ПМА-2010б: Норина.

<sup>194</sup> ПМА-2010б: Поташева А. В.

<sup>195</sup> Иванова А. А., Калуцков В. Н., Фадеева Л. В. Указ. соч. С. 31.

<sup>196</sup> Там же. С. 481.

<sup>197</sup> Пермиловская А. Б. Крест из деревни Кушкопала // Ставрографический сборник. Кн. 2: Крест в Православии. М., 2003. С. 348.

выше). Отметим, что, как народное восприятие деревянного монументального креста связано с почитанием деревьев, так и каменные кресты, распространённые на Русском Северо-Западе, нередко воспринимаются и обозначаются как почитаемые камни<sup>198</sup>. Это даёт основания сделать вывод, что в случае с монументальными крестами в сознании почитателей не теряется связь между рукотворными святынями и природными объектами, из которых они были созданы и которые в народной культуре сами по себе могут быть наделены сакральным статусом.

### 2.5. Обетные кресты и почитание водных источников

Весьма показателен факт расположения большинства крестовых групп и отдельно стоящих обетных крестов на Вашке у ручьёв и речек: 7 из 9 осмотренных. В большинстве случаев вода из этих водоёмов считается целебной, порой она характеризуется как «святая». Таким образом, выявляется связь культа обетных крестов с традициями водопочитания. Данную связь на материале Русского Северо-Запада рассматривал в своей работе Е. В. Платонов. Автор указал на библейские истоки церковных ритуалов водосвятия<sup>199</sup>. По мнению Е. В. Платонова, во взаимосвязи святой воды и монументального креста «первичная» роль принадлежит последнему ввиду его освящающей функции. В качестве обоснования данного мнения приводится практика освящения воды представителями духовенства с помощью креста во время церковных служб как в монастырях, так и у многих исследованных автором деревенских святынь<sup>200</sup>. Народный обычай освящать воду, окатывая ею почитаемый монументальный крест, автор связывает с «механизмом «воспроизводства святости» от креста<sup>201</sup>. Однако у ряда изученных участниками экспедиции почитаемых водоёмов на Вашке, составляющих сакральный комплекс с крестовыми группами или отдельными крестами, наблюдаются ритуалы, не имеющие параллелей с канонической церковной

<sup>198</sup> Панченко А.А., Селин А.А., Яшкина В.Б. Почитаемое место у д. Кашельково. Опыт междисциплинарного исследования местной святыни // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 11. В. Новгород, 1997. С. 367.

<sup>199</sup> Платонов Е.В. Почитание каменных крестов на Северо-Западе России в контексте литургической практики: К постановке вопроса // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: Поморский университет, 2008. С. 329-330.

<sup>200</sup> Там же. С. 330-333.

<sup>201</sup> Там же. С. 333.

практикой и текстами. Таков, например, обычай бросать монеты в ручей у часовни в Резе прежде, чем набрать из него целебной воды. Обычай бросать монеты в почитаемые водоёмы широко распространён как на Русском Севере, так и за его пределами<sup>202</sup>. Нецерковное происхождение имеет и предписание зачерпывать воду из этого ручья по течению. Этот обычай соответствует распространённому магическому ритуалу, который нередко предписывают исполнить больным деревенские знахарки: набрать в каком-либо водоёме лечебную воду по течению или против течения. С рекой Кеба, на которой стоят кебские обетные кресты, связан обычай сбора «немой воды»: больной по указанию «знающей» должен «три зари собирать в реке воду и относить ей, ни с кем по пути не заговаривая»<sup>203</sup>. Сбор «немой воды» из почитаемых водоёмов также является распространённой традицией на Русском Севере<sup>204</sup>, не имеющей, насколько можно судить, связи с каноническим православием. Отметим, впрочем, что водный ритуал в Кебе упоминался информантом вне связи с обетными крестами. Также важно отметить, что информанты не упоминали проведение обряда освящения воды священником (что связано, помимо прочего, с тем, что в Лешуконском районе есть лишь один приходской священник, служащий и проживающий в райцентре). Не сообщалось и об окатывании водой обетного креста. Очевидно, вода из указанных ручьёв и речек воспринимается как целебная и святая вне санкции представителя духовенства и без прямого контакта с крестом. Впрочем, сам обряд сбора целебной воды после «окатывания» ею монументальных крестов имеет близкую параллель в распространённых ритуалах «скатывания» воды по почитаемым камням (о чём пишет и Е. В. Платонов<sup>205</sup>). Широко известен и обычай сбора святой воды из «чашек» и «следков» на почитаемых камнях. Зачастую в таком ритуале не участвует ни священник, ни христианский крест. Прямые аналоги данного обычая зафиксированы, в частности, в Прибалтике. Викинтас Вайткявичус упоминает сбор целебной воды из естественных и рукотворных углублений на почитаемых камнях Литвы также, как правило, без какой-либо связи с атрибутами и элементами христианского культа<sup>206</sup>. Исследователь также отмечает, что некоторые категории

<sup>202</sup> Панченко А.А. Исследования в области народного православия... С. 85-86.

<sup>203</sup> ПМА-2010б: Норина.

<sup>204</sup> См. например: Панченко А.А. Указ. соч. С. 85.

<sup>205</sup> Платонов Е.В. Указ. соч. С. 321.

<sup>206</sup> Vaitkevičius Vykintas. Studies into the Balts' Sacred Places. Oxford, 2004. С. 25, 28-31, 33.

литовских почитаемых камней в своём расположении явно тяготеют к водоёмам<sup>207</sup>. Данные обычаи находятся вне рамок канонической христианской практики, и их корни, по всей вероятности, стоит искать за её пределами. Перенос народных способов водосвятия с природных святынь на монументальные кресты представляется более вероятным, чем обратная связь. Наконец, известны почитаемые водоёмы, вода из которых считается целебной, а кресты и какие-либо иные атрибуты православного ритуала (иконы, часовни) там отсутствуют. Таков, например, ручей Ялый близ д. Едома Лешуконского района. Известно, в частности, что один из местных жителей пил из него воду для излечения водянки<sup>208</sup>. Стоит отметить, что водопочитание является весьма широко распространённым явлением в духовной культуре народов мира. Оно было характерно для восточных славян уже в языческую эпоху (упоминание о «молитвах» и приношениях жертв у «кладезей» встречается уже в средневековом «Слове об идолах»). В свете приведённых выше фактов представляется вероятным, что комплекс поверий и ритуалов почитания целебной воды в рамках деревенских сакральных комплексов, включающих обетные кресты и «святой» водоём, имеет немало черт, возникших и существующих независимо от канонической церковной практики. Вполне вероятно, что вода целебных ручьёв и речек пользовалась почитанием и до появления рядом с ними крестов и крестовых групп, и, больше того, возможно, именно сакральный статус водоёма и обусловил в дальнейшем установку крестов в этих местах. Впрочем, представляется возможным, что в ряде случаев имела место и обратная зависимость в почитании креста и водоёма. На тенденцию ставить кресты к воде указывали и некоторые опрошенные информанты<sup>209</sup>.

## **2.6. Обетные кресты в локальной топонимии**

Обетные кресты оставляют след в местной топонимии. «Крестовое» название порой получают ручьи, на которых они расположены. Таковы Крестовые ручьи Лешуконья, упомянутые выше. Аналогичный способ именования географических объектов известен на коми материале: Креш шор, Перна ёль<sup>210</sup>,

<sup>207</sup> Там же. С. 27, 35-36.

<sup>208</sup> ПМА-2010б: Пономарёва.

<sup>209</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф., Федулов.

<sup>210</sup> Мусанов А.Г. Отражение религиозных верований, легенд и преданий в коми топонимии // Коми-зырянская культура XX века и финно-угорский мир. Сыктывкар: СыктГУ, 2002. С. 165.

Перна-шор (перевод всех трёх названий идентичный — Крестовый ручей) и т. п. Известна и р. Крестовка в Усть-Цилёмском районе Республики Коми, населённом преимущественно русскими. Помимо водоёмов, «крестовые» названия получают урочища, где расположены или некогда находились монументальные кресты, например, ур. Кресты близ с. Мужы Ямало-Ненецкого АО<sup>211</sup> и ур. Крес ув «под крестом» в д. Коптюга на р. Вашка (Удорский район Республики Коми)<sup>212</sup>, Крестовое поле близ с. Моша (Каргопольский район Архангельской области)<sup>213</sup>. Известен и случай наименования посёлка Крестная (Хрѣсная, ныне нежил.) в Мезенском районе по расположенным здесь в прошлом поклонным крестам<sup>214</sup>. У карел известен обычай вырезать христианские кресты на почитаемых соснах, обнаруживающий, как минимум, внешнее сходство с культом монументальных крестов Русского Севера. Этот обычай также отражён в карельской топонимии: Ristupetajat — «крестовые сосны», Ristanmagi — «крестовая гора» и др.<sup>215</sup>

## 2.7. Ключевые аспекты почитания обетных крестов: проницаемость «функциональных границ» и сакральные комплексы

Как уже отмечалось в начале работы, многие исследователи выделяли различные категории монументальных крестов в зависимости от их функций и связанных с ними представлений местного населения. Например, Н. М. Терехин писал: «Мотивационная» (функциональная) классификация разделяет все кресты на следующие группы: «обетные», приметные (навигационные), поминальные, надмогильные (кладбищенские), поклонные и др. Пространственная классификация крестов предполагает их деление на придорожные, прибрежные, «росстанные», полевые, луговые, лесные и т. п.»<sup>216</sup>. Исследователи обращали внимание на проницаемость и условность границ выделяемых категорий: «...необходимо указать на абсолютно условный характер классификации крестов и часовен, на подвижность и чрезвычайную размытость границ между их

<sup>211</sup> Ермакова Е.Е., Лискевич Н.А. Сакральная география ижемцев Нижнего Приобья // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2011. № 1 (14). С. 168–172.

<sup>212</sup> Власова В.В., Шарапов В.Э. Указ. соч. С. 233.

<sup>213</sup> АЛФ: Докучаева.

<sup>214</sup> Окладников Н.А. Указ. соч. С. 246.

<sup>215</sup> Мамонтова Н.Н. Отражение религиозных представлений и древних верований в топонимии Карелии // Номинация в ономастике. Свердловск, 1991. С. 107–108.

<sup>216</sup> Терехин Н.М. Указ. соч. С. 59.

рубрикациями»<sup>217</sup>; «Жёсткая привязка конкретного креста к тому или иному классификационному типу оказывается затруднительной. Функциональные типы крестов находятся на самом деле в сложных отношениях, иногда взаимно пересекаясь, а иногда входя в иерархические отношения»<sup>218</sup>. В ходе полевой работы Севернорусской экспедиции МГУ тезисы о принципиальной проницаемости и условности границ выделяемых учёными категорий крестов нашли ряд ярких подтверждений. Крест в деревне Ёлкино был охарактеризован двумя местными жительницами (матерью и дочерью) как «охранный» (чтобы река Пёза, меняя русло, не затопила деревню). Информанты отметили, что обеты на этот крест носить нельзя, и их «никогда не носили». В то же время другая жительница деревни сообщила, что раньше этот крест стоял на другом месте, и обетные приношения на него вешали (пока их не сняли трактористы). Данный пример свидетельствует, что в рамках деревенского сообщества возможны различия в восприятии одного и того же почитаемого объекта и принятых действий по отношению к нему. Сообщения о Ёлкинском кресте перекликаются с историей о конфликте вокруг обетных приношений на крест в д. Едома Лешуконского района, когда одна из местных жительниц посчитала такое приношение возможным, а другие этому воспротивились. Отметим, что и про едомский крест рассказывают, что раньше обеты на нём присутствовали, а теперь их туда не носят.

Как отмечалось выше, один из двух обетных крестов, расположенных у д. Заакакурье, согласно рассказам информантов, был обнаружен на чердаке дома местного священника, подвергнувшегося репрессиям. Его изначальное назначение неизвестно, однако после обнаружения он был установлен вместе с поднятым из оврага старым обетным крестом и стал также использоваться как обетный. Вспомним и обетный крест в Калино, впоследствии ставший надгробным. Рассмотренные примеры свидетельствуют, что монументальные кресты в северных деревнях могут как по-разному восприниматься и почитаться местными жителями, так и менять свою «принадлежность» к той или иной «категории» с течением времени. Сами информанты используют такие определения крестов как «обетный», «поклонный», «охранный». Соблазнительно выделить категории крестов на этом

---

<sup>217</sup> Там же. С. 76.

<sup>218</sup> Святославский А. А., Трошин А. А. Указ. соч. С. 30-31.

основании. Однако в ходе общения становится очевидным, что у указанных эпитетов нет общепринятого толкования. Они могут соседствовать и сменять друг друга по отношению к одному и тому же кресту. Таким образом, функциональные разграничения между крестами, относимыми к разным категориям, на деле нередко оказываются нечёткими и проницаемыми.

Подобная нечёткость функциональных границ характерна и для других аспектов почитания обетных крестов. Порою можно услышать противоречащие друг другу сведения. Так, одни информанты указывают на то, что приношение обетов должно осуществляться тайно<sup>219</sup>. Другие, напротив, утверждают, что никакой тайны в данном ритуале нет<sup>220</sup>. Кроме того, многие информанты охотно делятся сведениями о том, когда и какие вотивные приношения они носили на кресты<sup>221</sup> (хотя имеются и обратные примеры), менее охотно сообщаются причины, побудившие информанта «оветиться».

Отметим ещё одну немаловажную характерную черту, свойственную обетным крестам, почитаемым на Вашке, а также относительно широко распространённую в других регионах их почитания. Большинство изученных в ходе экспедиции обетных крестов являются не отдельными почитаемыми объектами, а частью сакрального комплекса. В работе А. А. Ивановой, В. Н. Калуцкова и Л. В. Фадеевой приводится уточнение понятия «сакральный комплекс»: «Соседство *природных и культурных сакральных объектов* позволяет рассматривать их как *сакральный комплекс* со сложным содержанием» (курсив авторов)<sup>222</sup>. Далее авторы отмечают, что природные компоненты в пинежских сакральных комплексах редки — большинство комплексов составляют несколько крестов или крест и часовня<sup>223</sup>. На распространённость комплексного расположения сакральных объектов в деревенских святых местах указывали почти все авторы, касавшиеся данной темы<sup>224</sup>. Однако доминирующим способом изучения культовых объектов остаётся их дробление на типы (часовни,

<sup>219</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф., Таранина, Яковлева; ПМА-2013: Елуковы Е. И. и Л. Ю. и др.

<sup>220</sup> ПМА-2010б: Осипова Л. А.

<sup>221</sup> ПМА-2010б: Норина и др.

<sup>222</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 32.

<sup>223</sup> Там же. С. 33.

<sup>224</sup> См. Макаров Н.А., Чернецов А.В. Указ. соч., Панченко А.А. Исследования в области народного православия..., Платонов Е.В. Почитание каменных крестов на Северо-Западе России в контексте литургической практики...

монументальные кресты, почитаемые камни, источники и т. д.) и последующее рассмотрение их в рамках данных отдельных категорий. Такой акцент на категориальной «отдельности» культовых объектов представляется не всегда оправданным. Возможно, в ситуации широкого распространения «сакральной комплексности» справедливее было бы уделить больше внимания изучению конкретных групп объектов, различных типологически (например, крест и ручей), но объединённых в рамках одного сакрального комплекса. Из 11 святых мест, изученных нами на Вашке, только 3 представляют собой отдельно стоящие обетные кресты, не являющиеся частью комплекса: крест К. И. Нориной в д. Кеба, крест М. Ф. Опариной близ д. Чуласа и старый крест в д. Едома. При этом чуласский крест размещён у р. Чуласа, вода из которой почитается целебной, хотя и не приурочен к ней в сообщениях информантов, а про едомский информанты сообщают, что раньше рядом с ним располагалась часовня, которая была закрыта в советское время. Остальные 8 являют собой сакральные комплексы, причём в 5 из них включён природный сакральный объект: две крестовые группы при ручьях с целебной водой близ д. Олема, обетные кресты с часовней при ручье с целебной водой близ д. Резя, крестовая группа близ д. Карашелье на Крестовом ручье с целебной водой и крестовая группа близ едомского хутора, расположенная в ельнике, пользующемся славой нечистого места. Оставшиеся три сакральных комплекса: группа обетных крестов, свезённых из разных мест в центр д. Кеба, крестовая группа у д. Чуласа, расположенная на ручье, о котором информанты не сообщали, что вода из него обладает целебными свойствами, а также поваленные кресты при Худом мосту, являющемся рукотворным объектом, пользующимся дурной славой. Обетные кресты реки Пёза, напротив, лишь изредка обнаруживают связь с почитаемыми природными объектами. Мне неизвестны случаи их расположения на почитаемых водоёмах. Когда пёзские кресты расположены на периферии «окультуренного пространства» (например, кресты на покосах у д. Мосеево или крест «в улице» в нескольких километрах от д. Ёлкино), какая-либо информация о том, что окружающая их природная среда наделена особыми сакральными свойствами отсутствует. На Пёзе можно указать лишь два примера, где рассматриваемая связь прослеживается: крест на Зажёгином холме, овейном легендами о разбойниках, и крест близ д. Лобан, расположенный в

непосредственной близости от «нечистого» места, называемого Лешачья щелья. Информанты также упоминали старый не сохранившийся крест на острове на Варшинских озёрах, однако и для этого острова или озера не указывается никакой сакральной специфики. Таким образом, можно констатировать, что на Пёзе традиция «приурочения» монументальных крестов к природным сакральным объектам практически отсутствует (во всяком случае в настоящее время).

Сводная таблица типов сакральных комплексов, изученных мной и моими коллегами на востоке Архангельской области, дана в Приложении №3.

## 2.8. Сущность обета

Рассмотрим явление духовной культуры, которое легло в основу почитания обетных крестов Русского Севера, - собственно *обет*. Ярким примером соседства противоречащих друг другу представлений в рамках деревенского сообщества является отношение к запрету забирать вещи, принесённые по обету. Как правило, изъятие вотивов рассматривается как грех, влекущий за собой тяжёлое (часто смертельное) воздаяние. Однако встречаются и исключения. Т. Б. Щепанская, основываясь на своём полевом материале, объяснила их следующим образом: «Если брал тот, кто присматривал за часовенкой, либо нищий странник, т.е. человек, принадлежавший к сакральному миру кризисной сети, — это не было святотатством. Однако совершенно недопустимо считалось взять оттуда что-нибудь человеку обычному, здоровому, скажем, местному жителю: по поверьям, это могло повлечь за собой ужасные последствия»<sup>225</sup>. В ходе полевой работы мне лишь изредка приходилось сталкиваться с фигурой «хранителя святого места». Пожалуй, к таковым можно без натяжек отнести лишь М. Ф. Опарину, по обету которой был поставлен крест близ Чуласы (и она действительно изымала приношения с креста). Остальные сакральные объекты обихаживаются коллективно или индивидуально, но в разовом порядке, по обету. Не приходилось слышать от информантов и о том, что запрет забирать обеты не распространяется на нищих. В подавляющем большинстве случаев изъятие вотивного приношения характеризуется информантами как тяжкий грех. Часто можно услышать истории о страшной расплате («бог наказал») тех, кто забирал приношения: тяжёлая болезнь, увечья,

<sup>225</sup> Щепанская Т.Б. Указ. соч. С. 130.

несчастья в жизни или даже смерть. Наиболее распространены сюжеты кражи обетных денег или использования вотивных текстильных изделий трактористами для технических нужд. Фактически рассказы об изъятии вотивных приношений и последующем наказании святотатцев относятся к устойчивой и широко распространённой группе сообщений о поругании деревенских святынь. Однако встречается и альтернативный взгляд на данный вопрос. Так, известно, что обетные приношения с карацельской группы крестов изымает лешуконская церковная община, тратя деньги на мелкие церковные нужды, а одежду распространяя между нуждающимися. М. Ф. Опарина также забирает одежду, принесённую к её кресту в д. Чуласа, и раздаёт нуждающимся. При этом немаловажно, что М. Ф. Опарина неодобрительно отзывается о ритуале вотивных приношений как о «языческом». Таким образом, в обоих рассмотренных случаях обеты изымаются согласно представлениям, характерным для канонического православия, - в целях благотворительности. В первом случае церковь прямо участвует в судьбе приношений, во втором — можно предположить, что суждения М. Ф. Опариной об обетах сложились также под влиянием кого-либо из представителей духовенства или людей, близких к церкви. Вероятно, народным представлениям об обетах свойственна табуация их изъятия, однако данное поверье оспаривается церковью. Под её влиянием формируется альтернативный взгляд у части представителей сельских сообществ на вотивы: данный ритуал обретает «христианское» содержание, лишь принимая форму богоугодной благотворительности, которая, вероятно, изначально была ему чужда. Пожалуй, в качестве типичной модели такого влияния можно рассматривать сообщение К. И. Нориной из д. Кеба: «Первоначально люди полагали, что принося вещи, они приносят вещи богу. Однако недавно священник Владимир пояснил нам, что богу эти вещи не нужны и нужно, чтобы их забрали нуждающиеся». Известен и третий вариант регламентации изъятия вотивных приношений: «...старыми людьми ведь сказано: там какая тебе вещь понравилась, если тебе понравилась вещь, можешь взять, но только положить денёг надо. А так-то, что взять безо всего нельзя»<sup>226</sup>. Ещё одно сообщение о «возмещении» за изъятую жертву было записано в д. Вожгора Лешуконского района: как рассказал информант, местная жительница выпила воду,

<sup>226</sup> Скуратова М. К., 1932 г. р., д. Целегора // Голубева Л.В. Указ. соч. С. 33.

оставленную в стеклянном сосуде в местном почитаемом месте Бабушкин пенёк, пообещав потом принести к нему новую, что впоследствии и было сделано<sup>227</sup>. Интересен обычай «покупки» жертвы у святого места, бытующий у ненцев. В интервью мезенскому краеведу и журналисту Н. Ф. Окулову пожилая ненка сообщила, что в ненецкой священной роще Козьмин перелесок близ Мезени, где каждый проезжающий мимо должен что-нибудь оставить, раньше нередко можно было увидеть красивые и ценные жертвенные вещи. Считалось, что понравившуюся вещь путник мог забрать с собой, оставив в роще деньги за неё<sup>228</sup>. Таким образом, помимо изъятия приношений в благотворительных целях (которое, вероятно, получило распространение под влиянием церкви) и правила строгой неприкосновенности вотивов, существует и третий способ обращения с пожертвованными вещами: их использование с обязательным «возмещением».

Рассмотрим теперь обет как таковой. Изучению обета как духовной практики северного сельского населения посвящено сравнительно немного работ. Здесь стоит отметить упомянутые выше статьи И. А. Кремлёвой, а также работу Н. В. Алексеевой<sup>229</sup>. Заметное место анализу обетных практик отвели в своих исследованиях Т. Б. Щепанская и А. А. Панченко.

Обет в разных регионах мира изучали зарубежные антропологи<sup>230</sup>. Их работы наглядно демонстрируют весьма широкую распространённость обета как взятого сакрально значимого обязательства (слово *vow* в английском языке, помимо обета, означает «клятву», «торжественное обещание»). Обеты распространены не только среди христиан, но и среди мусульман<sup>231</sup> и буддистов<sup>232</sup>. Этнолог и религиовед Сельва Джей Радж (Selva J. Raj) посвятил свою статью «Shared Vows, Shared Space,

<sup>227</sup> ПМА-2010а: Галёва.

<sup>228</sup> Видеозапись интервью находится в личном архиве Н. Ф. Окулова. Имя женщины неизвестно.

<sup>229</sup> Алексеева Н.В. Обетная практика русского крестьянства в системе сакральной географии и топографии православных объектов Европейского Севера России // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 149-162.

<sup>230</sup> См. например: Dealing with deities: the ritual vow in South Asia / Edited by: Selva J. Raj, William P. Harman. Albany, 2006; Sobisch, Jan-Ulrich. Three-vow theories in Tibetan Buddhism: a comparative study of major traditions from the twelfth through nineteenth centuries. Wiesbaden, 2002.

<sup>231</sup> Sufia Uddin. In the Company of Pirs: Making Vows, Receiving Favors at Bangladeshi Sufi Shrines // Dealing with deities: the ritual vow in South Asia. Albany, 2006, P. 87-106; Vasudha Narayanan. Religious Vows at the Shrine of Shahul Hamid // Dealing with deities: the ritual vow in South Asia. Albany, 2006, P. 65-86.

<sup>232</sup> Sobisch, Jan-Ulrich. Указ. соч.; Sunil Goonasekera. Bara: Buddhist Vows at Kataragama / Dealing with deities: the ritual vow in South Asia. Albany, 2006, P. 107-128.

and Shared Deities: Vow Rituals among Tamil Catholics in South India»<sup>233</sup> межконфессиональному почитанию святынь в контексте обетных обычаев. Автор на материале Южной Индии продемонстрировал яркие примеры обетных ритуалов, «привязанных» к той или иной святыне (христианской или индуистской), совершаемых приверженцами разных религий. Этот феномен ритуальной жизни актуален и для Русского Севера. Он будет подробнее рассмотрен ниже.

И. А. Кремлёва определяла обет как «обязательство, добровольно налагаемое на себя человеком или целой общиной в качестве благодарности Богу за избавление от бед, болезней или иное благодеяние»<sup>234</sup>, «нерушимое слово, обещание перед Богом»<sup>235</sup>, дополняя своё определение следующим утверждением: «Поступки, совершаемые по обету, по форме не были какими-либо особыми религиозными действиями: такие же праздники отмечались, такие же приношения или паломничества совершались и не по обету. Но по существу всё, что связано с обетами, выделялось среди повседневных проявлений веры, так как совершалось в дополнение к обычным религиозным обязанностям человека, означало добровольно возложенные на себя дополнительные тяготы»<sup>236</sup>. Т. Б. Щепанская также подчёркивала важность «беды» как мотивации обета. По её определению, обет — «реакция на кризис и знак кризиса»<sup>237</sup>. В работе А. А. Панченко, развивающего мысли А. Б. Островского, содержится существенное дополнение к определению И. А. Кремлёвой: наряду с «благодарственной» функцией обета существует и «направляющая», когда обетным приношением не благодарят за благополучное разрешение критической ситуации, а стараются его обеспечить до того, как беда миновала. Больше того, «направляющая» мотивация вотивного приношения встречается чаще «благодарственной»<sup>238</sup>. Возможно, стоит согласиться с И. А. Кремлёвой в том, что обетные действия не обладают самобытностью (хотя, например, приношение предметов одежды на деревенские святыни сложно себе представить в каком-либо ином контексте, кроме обетной практики, не говоря уже о более «экзотичных» предметах, таких как школьные тетради на обетном кресте в д.

<sup>233</sup> Raj, Selva J. Shared Vows, Shared Space, and Shared Deities: Vow Rituals among Tamil Catholics in South India // *Dealing with deities: the ritual vow in South Asia*. Albany, 2006, P. 43-64.

<sup>234</sup> Кремлёва И.А. Обеты в народной жизни... С.15.

<sup>235</sup> Кремлёва И.А. Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа... С. 241.

<sup>236</sup> Там же.

<sup>237</sup> Щепанская Т.Б. Указ. соч. С. 119.

<sup>238</sup> Панченко А.А. Исследования в области народного православия... С. 93, 98.

Вожгора Лешуконского района. Так или иначе, обет является вполне самостоятельным «способом коммуникации с сакральным миром»<sup>239</sup> наряду с такими способами как молитва, гадание, заклинание (заговор) и др. Отличительной сущностной чертой обета является именно «добровольное обязательство», «загадываемое» человеком в критической ситуации, неважно в благодарность или во избавление... Обет - это безмолвное обещание, данное «про себя» (понятие обет и обещание чрезвычайно близки как лингвистически, так и по содержанию, а в «летописях» старинных обетных крестов нередко указано, что они были установлены «по обещанию»<sup>240</sup>). Важно отметить, что понятием *обет* жители архангельского Севера определяют все сакрально значимые действия (кроме, разумеется, поругания) по отношению к обетным крестам: установка креста, приношение вотивов, какие-либо другие «благие» дела, как то: ремонт, покраска и т. п. Все эти действия обозначаются словом «оветиться» или «овечаться». Интересно также, что об обетных крестах, чье «авторство» известно, всегда сообщали: «поставила М. Ф. Опарина», «поставила А. Ю. Поташева» и т. д. То есть называлось имя человека, давшего обет, несмотря на то, что непосредственное изготовление и установку креста осуществляли другие люди. «Оветившаяся» закупала материал, договаривалась с кем-либо из мужчин, «руководила» процессом установки и, возможно, оплачивала работу.

Н. В. Алексеева рассматривает обетные практики как форму покаяния<sup>241</sup>. Заметим, что мотив раскаяния в грехах полностью отсутствовал в сообщениях наших информантов об обетных действиях. Таким образом, если обеты и являются порою связанными с покаянием, то такая связь не является обязательной и не свойственна жителям восточных районов Архангельской области. Весьма интересно, что в ряде случаев обетные кресты были установлены после несчастий без ясно сформулированного «направляющего» мотива. Так, в д. Едома люди, установившие кресты по обету, в одном случае после пожара, в другом — после гибели дочери, не указывали в качестве мотивации своих действий предотвращение повторения несчастья. Это не единственные подобные примеры. В такой ситуации

<sup>239</sup> Там же. С. 98.

<sup>240</sup> См., например: Овсянников О. В. Каменные кресты Архангельского Поморья // Памятники Средневековой культуры. Открытия и версии. СПб., 1994. С. 178.

<sup>241</sup> Алексеева Н.В. Указ. соч. С. 149-150.

речь заведомо не идёт о «благодарственной» модели, проблематично говорить и о «направляющей». Соблазнительно домыслить, что «овечающимися» в данном случае руководит желание избежать повторения горя, однако сами информанты, в данном случае, не дают для этого прямых оснований. В подобных ситуациях обетные кресты, вероятно, сближаются по своей функции с мемориальными. Не рискну выделить, наряду с «благодарственной» и «направляющей», третью, «мемориальную», модель обетной практики, однако отметим, что для жителя Русского Севера «загадывание» и исполнение сакрального обязательства (в данном случае обязательства поставить крест) является устойчивым стереотипом поведения в кризисной ситуации. Данное действие необязательно связано в сознании северянина с благодарностью или стремлением решить ту или иную проблему.

Почитание обетных крестов, несмотря на обвальное сокращение численности сельского населения и общую редукцию духовных практик в течение XX века, остаётся живой традицией на Русском Севере. По этой причине география сакральных объектов подвижна: изменяется количество крестов в крестовых группах, отдельно стоящие обетные кресты могут со временем забрасываться, и в то же время устанавливаться новые в других местах. Таким образом, учёт и картографирование святых мест — процесс перманентный. Однако и «застывшая» картина, полученная на определённый момент времени, представляет несомненную ценность. Сопоставление полевых данных экспедиции МГУ с обширным материалом других исследователей позволило прийти к выяснению ряда аспектов почитания обетных крестов, до сих пор остававшихся в тени. Из них в наибольшей степени заслуживающими внимания представляются следующие: яркие традиции водопочитания, связанные с культом обетных крестов и, вероятно, имеющие преимущественно нехристианское происхождение, эволюция представлений о неприкосновенности вотивных приношений под влиянием официального православия, «принципиальная комплексность» сакральных объектов в большинстве исследованных святых мест и, наконец, выделение «загаданного обязательства» в критической жизненной ситуации как основного сущностного свойства обета, в то время как «благодарность», «покаяние» и иные побуждающие

к обету мотивы варьируются.



*Рис. 4. Олемская крестовая группа на Студёном ручье (фото автора)*



*Рис. 5. Старый крест в д. Едома (фото автора)*



*Рис. 6. Обетные кресты близ д. Заакаурье (фото автора)*

### Глава III

#### «Красивый борок Козьминский – никак мимо нельзя проехать»: природные святыни

#### 3.1. Природные святыни Русского Севера в работах этнологов и фольклористов

Помимо рукотворных святынь неотъемлемой частью сакральной географии Русского Севера являются почитаемые природные объекты. Почитаться могут рощи или отдельно стоящие деревья, камни, родники, небольшие ручьи и другие водоёмы. Тема культа природных святынь более или менее подробно затрагивалась большинством исследователей северной сакральной географии, однако публикаций, специально посвящённых ему, сравнительно немного. Многочисленные примеры природных деревенских святынь Русского Северо-Запада исследует в своей работе А. А. Панченко<sup>242</sup>. В фокусе исследования Е. Л. Березович<sup>243</sup>, рассматривавшей отражение народной религии в северной топонимии, с неизбежностью оказались преимущественно природные объекты (носители сакрально значимых топонимов). В своих исследованиях на Пинеге не обошли вниманием рассматриваемый тип почитаемых мест Т. Б. Щепанская<sup>244</sup> и авторы коллективного исследования пинежский святынь А. А. Иванова, В. Н. Калуцков и Л. В. Фадеева<sup>245</sup>. Поскольку Пинега и соседние района составляют регион моего исследования, наблюдения последних авторов особенно значимы для моей работы. А. А. Иванова и её коллеги отметили: «Что касается природных святынь (*родников — камней — деревьев*), их позиции в рассматриваемой культурной традиции и в прошлом, и в наши дни весьма скромны»<sup>246</sup>, а также, что «среди *природных святынь* преобладали водные»<sup>247</sup>. Почитаемые коми источники и камни рассмотрели В. В. Власова и В. Э. Шарапов<sup>248</sup>.

Ряд публикаций посвящён отдельным типам природных святынь. Почитание

<sup>242</sup> Панченко А.А. Исследования в области народного православия...

<sup>243</sup> Березович Е.Л. Указ. соч.

<sup>244</sup> Щепанская Т.Б. Указ. соч.

<sup>245</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч.

<sup>246</sup> Там же. С. 38.

<sup>247</sup> Там же. С. 47.

<sup>248</sup> Власова В.В., Шарапов В.Э. Указ. соч. С. 234-236, 237-238.

деревьев у русских и финно-угров проанализировала О. В. Голубкова<sup>249</sup>. Также культ деревьев анализирует Т. А. Агапкина в своей статье «Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания»<sup>250</sup>. В центре внимания многих исследователей оказались священные камни различных регионов: Ингерманландии<sup>251</sup>, Каргополья<sup>252</sup>, Псковщины<sup>253</sup>. Почитаемые родники Нижегородской области исследовали Ю. М. Шеваренкова, К. Е. Коренова, М. М. Белякова и А. О. Дюкова, опубликовавшие результаты своей работы в сборнике «Местные святыни в Нижегородской устной народной традиции: Родники, часовни при них»<sup>254</sup>. В контексте исследования почитаемых водоёмов нельзя не упомянуть и работу Е. В. Платонова, посвящённую каменным крестам Русского Северо-Запада, где автор подробно остановился на соотнесении деревенского «водопочитания» с ритуальными практиками канонического православия<sup>255</sup>. Изучению почитаемых камней и источников Ленинградской области на основе археологических и фольклорных данных посвящена работа А. В. Курбатова<sup>256</sup>.

Отметим, что нечистые места, как правило, являются природными объектами. Данный тип сакральных объектов будет рассмотрен отдельно. Настоящая же глава посвящена именно природным святыням — местам с «положительной» функцией в народном религиозном восприятии.

### 3.2. Почитаемые водоёмы

В Пинежском районе участниками экспедиции была исследована уже упомянутая выше природная святыня — Никола-ручей, расположенный близ д. Марково (Сурский куст деревень). Вокруг ручья сформировался сакральный комплекс. Опрошенные информанты указали, что вода ручья считается «святой» и

<sup>249</sup> Голубкова О.В. Указ. соч. С. 39-69.

<sup>250</sup> Агапкина Т.А. Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания // Этнографическое обозрение. М., 2012, № 6. С. 29-42.

<sup>251</sup> Макаров Н.А., Чернецов А.В. Указ. соч., Семенов В.А. Указ. соч.

<sup>252</sup> Шевелёв В.В. Указ. соч.

<sup>253</sup> Александров А.А. О следах язычества на Псковщине // Средневековая археология Восточной Европы. М., 1983, С. 12-18.

<sup>254</sup> Местные святыни в Нижегородской устной народной традиции: Родники, часовни при них. Сборник статей. Нижний Новгород, 2003.

<sup>255</sup> Платонов Е.В. Почитание каменных крестов на Северо-Западе России в контексте литургической практики...

<sup>256</sup> Курбатов А.В. Культурные камни и почитаемые источники на территории Ленинградской области // Лапшин В. А. Археологическая карта Ленинградской области. Восточные и северные р-ны. СПб., 1995. Ч. 2. С. 179-193.

целебной. «Для здоровья» воду набирают домой, а также купаются в сделанной на ручье купели<sup>257</sup>. Праздником Николы-ручья является Ильин день (2 августа). В этот день паломничество к нему имеет более массовый характер и иногда сопровождается церковным богослужением<sup>258</sup>. Начало почитания Николы-ручья народные предания возводят к чудесному появлению в этом месте иконы Николая Чудотворца<sup>259</sup>. Корпус народных преданий о Николе-ручье был собран А. А. Ивановой и Л. В. Фадеевой. Полученные ими сведения также касаются чудесного обретения на ручье иконы и святости/целебности воды Николы-ручья<sup>260</sup>. Отметим, что предания об обретении иконы близ почитаемого водоёма (или непосредственно в нём) распространены и в центральной России<sup>261</sup>.

Описание святых и целебных ручьёв, почитаемых на реке Вашке, и входящих в состав сакральных комплексов с обетными крестами (в одном случае также с часовней близ д. Резя), приведено выше в главе о монументальных крестах. Это Крестовые ручьи близ деревень Олема (рис. 7) и Карашелье, Студёный ручей у д. Олема и безымянный ручей близ Рези. Также целебной считается вода рек Кеба<sup>262</sup> и Чуласа<sup>263</sup>, а также ручья Ялый близ д. Едома<sup>264</sup>. У этих водоёмов отсутствуют какие-либо «привязанные» к ним рукотворные культовые атрибуты.

О взаимосвязи обрядовых практик, связанных с почитаемыми ручьями и расположенными возле них культовыми объектами, я подробно писал выше (см. главу о монументальных крестах). С некоторыми почитаемыми ручьями связано обрядовое действие бросания монеток в качестве пожертвования за набираемую целебную воду (Резя). Чтобы святая вода выполнила свою магическую или лечебную функцию её необходимо зачерпывать по течению или же, наоборот, против него (Кеба, Усть-Чуласа). Также распространён обычай сбора «немой воды» (см. выше) и сбора воды несколько раз (на рассвете и на закате) для использования её в лечебных целях. Отметим, что именно лечебная функция является доминирующей для воды из почитаемых водоёмов.

<sup>257</sup> ПМА-2013: Данилова, Кычева, Постников, Широкая.

<sup>258</sup> ПМА-2013: Данилова.

<sup>259</sup> ПМА-2013: Данилова, Мёрзлая.

<sup>260</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 362-373.

<sup>261</sup> См., например: Поплавская Х.В. Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае в XIX-XX вв. Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1998. С. 64-66.

<sup>262</sup> ПМА-2010б: Норина.

<sup>263</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф.

<sup>264</sup> ПМА-2010б: Опарина Н. А.

Множество параллелей в традициях водопочитания обнаруживается в культуре жителей соседнего региона — Республики Коми. О распространённости веры в «святую» воду рек и ручьёв среди коми говорит обилие соответствующих топонимов: Вежа ю, Вежай («святая река»), Вежшор («святой ручей») и т. д. У коми распространены как источники, являющиеся частью сакрального комплекса (куда может входить крест, часовня, помещённая на дерево икона), так и источники, почитаемые целебными «без отсылки к христианским персонажам»<sup>265</sup>. Показательно, что ритуальные практики коми, связанные с последним типом источников, обнаруживают весьма близкое сходство с теми, о которых рассказывали наши информанты на Вашке: «за водой надо идти рано утром, желательно никого не встречать, а если кто-то встретится, то с ним нельзя говорить. Воду надо набрать из девяти/трех источников, набирать по течению и т. д. Перед тем, как воду набрать, надо спросить у неё разрешение, так как «рано и вода еще спит»<sup>266</sup>. Стоит упомянуть и ещё один интересный обычай: «для коми, проживающих в среднем течении Вашки, одним из необходимых элементов обряда освящения воды в источнике является омовение в нем литых икон»<sup>267</sup>. Можно отметить сходство этого обычая с легендой об освящении Николы-ручья близ Суры, гласящей, что в его водах (по другой версии — на близлежащем пеньке) чудесным образом оказалась икона Николая Чудотворца.

Можно констатировать, что культ «святых» ручьёв весьма заметен в ритуальной жизни Вашского микрорегиона, а их «удельный вес» среди прочих сакральных мест здесь выше, чем на Пинеге. Подобная ситуация не является уникальной, что демонстрируют, как приведённые примеры из духовной культуры коми, так и результаты Севернорусской экспедиции лета 2011 года на южном и юго-западном берегах Онежского озера, где основным типом зафиксированных сакральных объектов, принадлежавших к сфере народной религии, были почитаемые родники и «иордани» на почитаемых ручьях (в Саминском погосте, а также близ нежилых ныне населённых пунктов Карданга и Тикачёво). Отметим также, что из 14 природных святынь, зафиксированных А. А. Ивановой и её

<sup>265</sup> Власова В.В., Шарапов В.Э. Указ. соч. С. 235-236.

<sup>266</sup> Там же. С. 236.

<sup>267</sup> Там же.

коллегами на Пинеге, 9 также являются почитаемыми ручьями<sup>268</sup>.

На р. Пёза один из информантов сообщил, что в д. Лобан имеется родник, вода из которого считается целебной, однако его местоположение указать затруднился. Это единичное свидетельство позволяет сделать вывод о неразвитости традиции почитания природных святынь в пёзском микрорегионе на сегодняшний день.

### **3.3. Бабушкин пенёк как пример нетипичной природной святыни**

Довольно редким для востока Архангельской области примером природного почитаемого места без сопровождения каких-либо атрибутов христианского культа является Бабушкин пенёк близ д. Вожгора Лешуконского района. Ввиду своей необычности он заслуживает подробного индивидуального рассмотрения. Согласно сообщениям местных жителей и судя по увиденному на месте (осмотр был произведён в начале февраля 2010 г., и точному обзору помешал обильный снежный покров), сам пенёк не сохранился, и его названием и сакральными свойствами ныне обладает небольшая поляна в лесу, где он, по рассказам, некогда стоял. Единственным рукотворным маркером почитаемого места является антропоморфная кукла «бабушки» (рис. 8), сделанная из ткани, высотой около метра, напоминающая масленичное чучело. За поясом у куклы заткнут пучок сухих трав...

Площадь поляны составляет несколько квадратных метров, расположена она примерно в 5 км к северо-западу от д. Вожгора, в стороне от автомобильной дороги, на небольшом просёлке, где летом ходят пешком или ездят на телегах, а зимой обычно ездят на снегоходах. Этот путь истари используется местными жителями для выхода в лес по грибы и ягоды, а также как охотничий путик. Бабушкин пенёк, пользуясь терминологией А. А. Ивановой и её коллег, отвечает принципам «периферийности» и «трансграничности»<sup>269</sup> — он находится в некотором отдалении от населённого пункта, на месте первого привала по пути в лес, «отграничивая» окультуренное пространство от природного. Жители Вожгоры во время переходов по лесу останавливаются здесь отдохнуть и попить чаю<sup>270</sup>.

<sup>268</sup> Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 480-481.

<sup>269</sup> Там же. С. 29.

<sup>270</sup> ПМА-2010а: Ляпунова Л. М., Ляпунова Р. С.

Рядом расположен родник, вода из которого считается вожгорцами целебной<sup>271</sup>: «моя бабушка учила из этого ключа обязательно водички попить»<sup>272</sup>. Наличие поблизости целебного водоёма роднит Бабушкин пенёк с обетными крестами Лешуконья, которые также часто располагаются у «святых ручьёв».

Локальный фольклор хранит информацию о событии, ставшем отправной точкой почитания Бабушкиного пня. Местное предание гласит, что в неопределённо отдалённом прошлом на этом пне умерла заблудившаяся в лесу бабушка из Вожгоры, отправившаяся в лес за грибами и ягодами<sup>273</sup> (М. К. Галёва также озвучила варианты «дерево спилили — бабку задавило» и «медведь забрал», однако она была единственным информантом, от кого мы слышали такие «подробности»). В свете рассказов о заблудившейся в лесу и погибшей пожилой женщине и почитании места её смерти обратимся к исследованиям Д. К. Зеленина о «заложных покойниках» — умерших «неестественной» смертью. Согласно классификации исследователя, в разряд заложных попадают и «в лесу заблудившиеся», и «замерзшие в дороге»<sup>274</sup> — то есть и вожгорская бабушка. Заложные покойники, как правило, «нечистые, недостойные уважения и обычного поминовения, а часто даже вредные и опасные»<sup>275</sup>. Однако известны и противоположные примеры. Показательна легендарная история жизни св. Артемия Веркольского: убитого молнией Артемия местные жители сочли великим грешником и не похоронили, когда же тело его было впоследствии обнаружено нетленным — он был признан святым<sup>276</sup>. Примеры положительного восприятия заложных покойников приводит и сам Д. К. Зеленин, упоминая почитаемые могилы легендарных богатырей в Псковской области и Галиции<sup>277</sup>. К числу «заложных» покровителей можно отнести и вожгорскую бабушку. При этом она не является ни святой, ни вообще сколь бы то ни было знаменитой при жизни личностью. Информанты не сообщают каких-либо подробностей её биографии, не называется и её имя. Бабушка воспринимается как подательница помощи и удачи в лесных промыслах. Именно с такими просьбами к ней обращаются вожгорцы. При этом у Бабушкиного пня оставляют жертвенную

<sup>271</sup> Те же.

<sup>272</sup> ПМА-2010а: Ляпунова Р. С.

<sup>273</sup> ПМА-2010а: Галёва, Любченко, Ляпунова Л. М.

<sup>274</sup> Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 41, 68.

<sup>275</sup> Там же. С. 40.

<sup>276</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 29.

<sup>277</sup> Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 61.

еду и вещи: «пойдёшь, так хлебца возьмёшь, ягодок наберёшь, так вот этой бабушке – бабушке-побываленке и положишь. Снесёшь ещё и платок, белый платок»<sup>278</sup>. В числе жертвенных вещей упоминались также охотничьи патроны.

Места трагической гибели людей часто бывают отмечены в микротопонимии и имеют славу нечистых и опасных. Случаи, когда место гибели человека становится святым, также не являются исключительными<sup>279</sup>.

Отметим, что вожгорская бабушка, оставшаяся в местном фольклоре без имени и подробностей биографии, выступает не столько как «реальный», некогда живший человек, сколько как мифологический персонаж, сопоставимый с лешим, домовым и др. В связи с этим интересен образ бабушек-помощниц в мифологии финно-угорских народов. В фольклоре кольских саамов известна «морская бабушка» Моресь-аканчъ — героиня предания о возникновении острова Кильдин. Моресь-аканчъ – добрая колдунья, перешедшая море по туману и пытавшаяся перевезти по воде «большой кусок земли», чтобы заслонить им Териберскую губу от непогоды. К несчастью, бабушку в пути застало утро, а человеческий крик остановил движение земли по воде, в результате чего и появился остров Кильдин, а бабушка окаменела: «И стала она главным морским сейдом, добрым духом моря. Много раз саамы-промышленники к каменной бабушке ходили, китовые позвонки ей в подарок приносили, рыбу всякую. И всем она удачу в морском промысле делала»<sup>280</sup>. У географически более близких к Вожгоре манси известна *щанк* (буквально «родная бабушка»), характеризующаяся как «самое почитаемое божество, волшебница леса»<sup>281</sup>. Отметим, что привлечение саамского материала не является произвольным, поскольку, по мнению ряда исследователей, саамы (или протосаамы) расселялись на территории Архангельской области и выступали в качестве одной из субстратных этнических групп по отношению к русским<sup>282</sup>. Нельзя исключать, что финно-угорские мифологические представления или их наследие сыграли свою роль в складывании фольклорного образа вожгорской бабушки. Известны «бабушки-помощницы» и в русских заговорах (см. ниже).

<sup>278</sup> ПМА-2010а: Ляпунова Л. М.

<sup>279</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 56-57.

<sup>280</sup> Морская бабушка, саамская народная сказка // Семилетний стрелок из лука. Мурманск, 1990. С. 19.

<sup>281</sup> Власова Д.Д. Топонимы, отражающие религиозные представления кондинских манси // Вопросы ономастики: Собственные имена в системе языка. Свердловск: УрГУ, 1980. С. 60-61.

<sup>282</sup> Матвеев А. К. К лингвоэтнической идентификации финно-угорской субстратной топонимии // Балто-славянские исследования 1988–1996. М., 1997. С. 32–34.

Весьма любопытно, что Бабушкин пенёк и традиция его почитания почти лишены черт канонического православия. Можно упомянуть лишь обычай совершать крестное знамение при обращении к бабушке<sup>283</sup>, а также тот факт, что по воспоминаниям местных жителей у пня некогда стоял крест, с которым связан типичный фольклорный сюжет о поругании святыни: «<...> Он на охоту ходил, ставил на тетёру. Так, на дороге на большой ему крест мешал, да он все ходит и видит бабку в тряпках, крест то есть, и он ему мешал. <...> в лес ходил, так по путику по его крест стоял. Силушки ходит, проверяет, его это тревожило. Убрал крест в болото. Мастер был, кузнец. Люди говорят, что Клавдий крест в болото затоптал, и его бог наказал»<sup>284</sup>. В свете наличия у Бабушкиного пня антропоморфной куклы оговорка о «бабке в тряпках» заставляет усомниться в том, что речь идёт собственно о кресте (хотя, возможно также, что крест был обетный, с обильными вотивными приношениями).

Любопытное отражение в локальном фольклоре нашёл запрет на изъятие приношений со святого места: «Был случай. Бабка за морошкой ходила. Шла с морошкой – пить захотела. У Бабушкина пня стоит стеклянка с водой. Она взяла воду и выпила. И сказала: “Я тебе потом принесу”. Один день, два, три не идёт, а потом ей бабка та и приснилась: “А чего ты воду-то всё не несёшь?”. Ну и она пошла потом, и воду унесла там то, поставила. Она тоже там ходила на Кортюгу, по ягоду ходила. Там и потерялась. Заблудилась. Медведь забрал, теперь и не найдешь»<sup>285</sup>. Так говорят. И она ей приснилась: “А что воду-то выпила, а мне воду-то и не несешь?” И она на другой день понесла воды. И всё хорошо было у неё»<sup>286</sup>.

Л. М. Ляпунова отождествила вожгорскую бабушку с «бабушкой-побываленкой», к которой обращаются с заговором в случае трудных родов у коровы. В ходе беседы она сообщила, что именно к вожгорской бабушке обращён заговор: «Бабушка-побываленка, бери ключи золотые, открывай коробью мясную и выпускай отрока ли отроковицу»<sup>287</sup>. Данный заговор имеет параллели среди других магических формул, бытующих на Русском Севере. Известен заговор, охраняющий

<sup>283</sup> ПМА-2010а: Ляпунова Р. С.

<sup>284</sup> ПМА-2010а.

<sup>285</sup> «Медведь забрал» относится к бабушке, в честь которой названо урочище, а не той, которая взяла воду от Бабушкиного пня.

<sup>286</sup> ПМА-2010а: Галёва.

<sup>287</sup> ПМА-2010а: Ляпунова Л. М.

скотину от порчи: «Дедушко-домовеюшко, бабушка-хозяюшка, храни, береги от глаз людских»<sup>288</sup>. В ряде других подобных обращений к фольклорным персонажам-покровителям дома используется обращение «хозяин с хозяйшкой»<sup>289</sup>. Что касается такого атрибута бабушки-побываленки, как золотые ключи, то он фигурирует и в других заговорах на отёл, где адресатом обращения служит уже «Пресвятая мати Богородица»<sup>290</sup>, а также в заклинании на человеческие роды, где обращаются к «каменной королеве»<sup>291</sup>. Таким образом, приведённый Л. М. Ляпуновой заговор достаточно типичен для северной деревни. Едва ли «в оригинале» речь шла именно о вожгорской бабушке (тем более, что последняя — лесная, а не домашняя покровительница). Однако тот факт, что сам информант воспринимает героиню заговора как «ту самую бабушку», ярко иллюстрирует явление приобретения вожгорской бабушкой черт мифологического персонажа.

Если почитаемый колодец, ручей, дерево или камень воспринимаются как привычные сакральные объекты на Русском Севере, то «сакральный пень» звучит и выглядит необычно. Впрочем, и о «культе пней» исследователями собрана некоторая информация. Вероятно, объектами почитания обычно становились пни, оставшиеся от павших священных деревьев. В корпусе преданий о чуди встречаем такой сюжет: «Между Емецком и Хаврогорами на Хаврогорском острове существовала ива, которой они (чудь. – прим. авт.) поклонялись. Бабушка рассказывала, что когда иву пытались сжечь, пень остался, и впоследствии поклонялись пню»<sup>292</sup>. В Псковской области известен пень, оставшийся от священной сосны, почитавшийся в XVIII веке. Рядом с ним была построена часовня. Местные жители устраивали вокруг пня ритуальный обход с каменным крестом<sup>293</sup>. Краткое, но весьма любопытное упоминание о пне, как об объекте, которому в критической ситуации можно исповедаться в грехах (!) имеется в работе Т. А. Бернштам со ссылкой на «Карельские сюжеты» В. Мелетиева: «когда смерть придёт где-нибудь в пустом месте, в лесу ли, или на воде, когда рыбу промышляешь, то можно сдать грехи вот и такому пеньку, а на воде — камню,

<sup>288</sup> Мифологические рассказы Архангельской области... С. 101.

<sup>289</sup> Заговоры и заклинания Пинежья... С. 43, 45, 57.

<sup>290</sup> Там же. С. 47.

<sup>291</sup> Там же. С. 6.

<sup>292</sup> Чудь в устной традиции Архангельского Севера... С. 52.

<sup>293</sup> Панченко А.А. Указ. соч. С. 109-110.

который бросится в глаза»<sup>294</sup>. Был свой сакральный пень и в Пинежье, в д. Жабье. Однако по записанному авторами «Святых мест...» рассказу не вполне ясно, являлся ли объектом поклонения местных жителей именно пень, отмеченный обетным крестом, или же, напротив, пень выступает лишь как ориентир для креста: «Раньше крест – большой пень такой. Большой-большой. Дак вот к тому все ходили. К тому сначала ходили пню. Так пелены привяжем»<sup>295</sup>. Не следует забывать, что в нашем случае главным почитаемым персонажем и покровителем места выступает именно умершая бабушка. Однако и, вероятно, некогда существовавший объект почитания — пень, имеющий этнографические параллели и связь с культом деревьев на Русском Севере, весьма интересен в свете изучения сакральной географии.

Итак, на Русском Севере отмечены почитаемые пни, а бабушки-покровительницы присутствуют в фольклоре северных русских и их соседей финно-угров. Также не является исключительным случаем почитание северным сельским населением места чьей-либо смерти. Однако сочетание всех этих культурных явлений в одном сакральном объекте делает Бабушкин пень в известной степени уникальным и, насколько я могу судить, не имеющим прямых аналогов среди изученных святых мест Русского Севера.

#### **3.4. Козьмин перелесок и «общность святынь»**

Ещё одним ярким примером почитания природной святыни на востоке Архангельской области является Харв Пад (ненцк. «лиственничная роща», рис. 9) - участок леса на пути из Ненецких тундр в Мезень, называемый русскими Козьмин перелесок или Красивое место (Красивый борок): «Красивый борок Козьминский – никак мимо нельзя проехать»<sup>296</sup>. Роща является одним из наиболее почитаемых ненецких святилищ. По сведениям Г. П. Харючи, Харв Пад считается среди ненцев «сыном Вэсако и Хадако» («Старика и Бабушки») - двух главных идолов острова Вайгач<sup>297</sup>. Исследователи архангельского Севера описывали ненецкие ритуалы Козьмина перелеска: установку идолов, приношение в жертву идолам и деревьям различных предметов, а также черепов и костей оленей. Также здесь

<sup>294</sup> Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. М., 2009 (1983). С. 188.

<sup>295</sup> Немытова // Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 45.

<sup>296</sup> ПМА-2013: Елуков Н. Р.

<sup>297</sup> Харючи Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века). Томск, 2001. С. 87.

осуществлялась вырубка деревьев для изготовления шаманских музыкальных инструментов или использования (небольших молодых деревьев) в качестве талисмана. Не была обойдена вниманием и борьба церкви при поддержке светских властей с «языческим» культом в Харв Пад<sup>298</sup>. Однако Козьмин перелесок пользуется почитанием не только ненцев, но и русских. Собственно первым свидетельством культовых действий русских в этом сакральном месте является легенда о происхождении топонима Козьмин перелесок: «Несколько русских рыбаков (ватага) во главе с Козьмой ехали на озера через это жертвенное место. Они насмеялись над идолами и украшениями, висящими на деревьях. Вдруг лошади отказались идти и так стояли до тех пор, пока рыбаки не дали обета уважать жертвенные места ненцев. Козьма первым повесил на берёзу свой цветной кушак в знак примирения. С тех пор место стали называть Козьмин перелесок»<sup>299</sup>. Нынешнее русское население Мезени вслед за легендарным Козьмой также считает обязательным оставлять пожертвования при проезде через Харв Пад: «Никак нельзя мимо проехать и не дать дар, духам, как по-русски говорится, что-то не повесить. И тут все свидетели, если проехать и не остановиться и ничего не повесить, то дороги дальше не будет. Это все так считают. (...) Но воспринимают это все довольно серьёзно. Пытались некоторые пошутить, пренебрегали — пути не получалось, эвакуировали потом»<sup>300</sup>. Схожее мнение о том, что в этом месте нужно непременно «что-то оставить» высказала работница мезенской администрации А. В. Крючкова, а также продавщица местного магазина в случайной беседе. Другой информант отметил недопустимость забирать пожертвования с Красивого места, иначе «бураны ломаются»<sup>301</sup>. Некоторые информанты подчеркнули, что ныне состав жертвенных предметов изменился, и в Козьмине перелеске теперь оставляют, в основном, «всякую ерунду» вроде пустых пивных бутылок<sup>302</sup>. А. К. Петров рассказал местное предание о начале почитания Харв Пад: «ещё при царе ненцы сожгли на Слободе (северная окраина Мезени — прим. авт.) несколько домов. В отместку русские расстреляли в Козьмине перелеске

<sup>298</sup> Окладников Н.А. Край родной Мезенский. Очерки о прошлом Мезенского края. Архангельск, 2007. С. 128-129; Теребихин Н.М. Указ. соч. С. 174-179.

<sup>299</sup> Окладников Н.А. Указ. соч. С. 129.

<sup>300</sup> ПМА-2013: Елуков Н. Р.

<sup>301</sup> ПМА-2013: Петров.

<sup>302</sup> ПМА-2013: Крючкова, Окулов.

две олени упряжки с людьми. С тех пор ненцы стали оставлять здесь различные вещи в память, а затем к этой традиции присоединились и русские»<sup>303</sup>.

Как видно, русские сегодня разделяют с ненцами традицию почитания Козьмина перелеска. Примечательно, что информанты не сообщили о каких-либо христианских атрибутах и ритуалах, связанных с почитанием урочища православным населением Мезени. Красивый борок – единственное из исследованных мной и моими коллегами почитаемых мест, используемое для приношений «на удачный путь». В то же время «маркирование» пути теми или иными сакральными объектами свойственно духовной культуре Русского Севера<sup>304</sup>.

Харв Пад – пример общей святыни, которую почитают представители разных этнических/религиозных общностей. Схожие примеры известны в разных регионах мира. Е. В. Попова исследовала два сакральных места в Удмуртии, где совершают свои ритуалы татары-мусульмане и бесермяне<sup>305</sup>. Это древнебулгарское надгробие и родник зэкошмес (удмуртск. «большой родник»), которые находятся в д. Гордино Балеинского района республики. Общие святыни (shared shrines или shared sacred space) изучали и зарубежные антропологи. В своей работе, посвящённой обетным практикам тамильских католиков и индуистов Южной Индии Сельва Джей. Радж привёл яркие примеры обрядов, проводимых представителями обеих религий, как на католических, так и на индуистских культовых объектах. Автор пришёл к выводу, что совместное почитание святынь не отменяет и не уничтожает религиозные различия, однако люди, совершающие обет, временно игнорируют, нарушают и преступают религиозные барьеры<sup>306</sup>. В нашем случае религиозные различия не имеют большого значения, хотя они, безусловно, присутствуют, поскольку ненцы в сравнительно малой степени христианизированы, а сам Козьмин перелесок – нехристианское сакральное место. Однако более актуальна в мировоззрении местных жителей этническая оппозиция русский/ненец. Козьмин перелесок воспринимается как ненецкое место. В приведённом выше предании о начале почитания Харв Пад присутствует «воспоминание» об этническом антагонизме ненцев и русских. Однако параллельно с ясно осознаваемыми

<sup>303</sup> ПМА-2013: Петров.

<sup>304</sup> Теребихин Н.М. Указ. соч. С. 6, 60, 66.

<sup>305</sup> Попова Е. В. Гординский надгробный камень «святая могила» – памятник чепецких татар и бесермян // Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 167–177.

<sup>306</sup> Raj, Selva J. Указ. соч. Р. 62.

этническими различиями в мировоззрении жителей Мезени отражена и тесная взаимосвязь двух народов, их длительное соседство, общение и смешение. Ярче всего его выражает местное полшутливое выражение «ненцы и мезенцы – одна нация!» Совместное почитание Козьмина перелеска также можно рассматривать как форму сознательного взаимодействия народов-соседей. Подобные примеры на севере Евразии не единичны. Например, близ границы Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского автономных округов расположено озеро Нув'-то, почитаемое ненцами и хантами: «В настоящее время Нув'-то является ненецко-хантыйским святилищем. Здесь проводят семейные, родовые жертвоприношения, в которых участвуют ненцы и ханты. (...) Обращение к духам звучит на ненецком языке, заклинание происходит по-хантыйски»<sup>307</sup>.

Изучая традицию паломничества мусульман к христианским святыням в Восточном Средиземноморье, Диониги Альбера вступил в полемику с теми авторами, которые описывали совместное почитание святых мест в терминах соперничества конфессий и, своего рода, «борьбы за святыню», влекущую её «переход» от одной религиозной общности к другой<sup>308</sup>. Опираясь на средиземноморский материал, исследователь привёл примеры совместного почитания святынь, которое длится в течение нескольких веков и возобновляется вопреки конфликтам, случающимся время от времени между религиозными общинами и затрагивающими культовые объекты<sup>309</sup>. Козьмин перелесок также имеет длительную историю совместного почитания (хотя на основе фольклорных сообщений невозможно определить точный период), которое, как и в примерах Д. Альберы продолжается, несмотря на разрушение святого места в ходе «борьбы с язычеством», организованной властями. Таким образом, наш случай является ещё одним примером сравнительно стабильного функционирования «общей святыни».

Как свидетельствуют полевые материалы, традиции почитания природных объектов весьма неравномерно распределены по различным микрорегионам востока Архангельской области. Так, если на Пёзе они фактически отсутствуют, на

<sup>307</sup> Харючи Г.П. Указ. соч. С. 91.

<sup>308</sup> Albera, Dionigi. Combining Practices and Beliefs: Muslim Pilgrims at Marian Shrines // *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations Around Holy Places* / Edited by Glenn Bowman. – New York: Berghahn Books, 2012. P. 10-24.

<sup>309</sup> Там же. С. 16-19.

Пинеге их позиции «достаточно скромны», то на Вашке они распространены довольно широко.

В восточных районах Архангельской области сегодня фактически отсутствует почитание камней. В местах, где я и мои коллеги проводили полевую работу, отсутствуют крупные валуны, которые обычно становятся объектами культа. В Мезенском и Лешуконском районах отсутствуют сакральные деревья, что является отличительной чертой этих территорий в общем сакральном ландшафте Русского Севера. Почитаемые деревья имеются как в других районах Архангельской области, так и у финно-угорских народов, населяющих северный регион<sup>310</sup> и проживающих южнее<sup>311</sup>. Что касается районов моего исследования, то их жители почитают деревья лишь в ненецком святилище Харв Пад или в «опосредованных» формах - таких как Бабушкин пень или деревянные кресты, вырезанные из растущих деревьев (см. главу о монументальных крестах).

Среди природных святынь ведущая роль, несомненно, принадлежит водным объектам — ручьям, вода из которых считается святой (целебной). В то же время имеются примеры иных сакральных объектов, с которыми связаны представления о мистическом аспекте дороги (Козьмин перелесок) и вере во взаимодействие с душами умерших (Бабушкин пень).

---

<sup>310</sup> Конкка А.П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом. // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 85 - 112; Шарапов В.Э. Деревья в погребально-поминальной обрядности коми. // Историко-культурный атлас Республики Коми, М., 2001. С. 206.

<sup>311</sup> Попова Е.В. «Солдатская ель» в современном сакральном пространстве бесермянских селений // Финно-угроведение. 2008, № 2. С. 63–70.



*Рис. 7. Крестовый ручей близ д. Олема, оборудованный жёлобом для сбора святой воды (фото автора)*



*Рис. 8. Антропоморфная кукла у «Бабушкиного пня» близ д. Возгора  
(фото автора)*



*Рис. 9. Жертвенные предметы в Козьмине перелеске (фото А. В. Крючковой, использовано с разрешения автора)*

## Глава IV

### «Говорят, там и нечисть какая-то водится...»:

#### нечистые места

#### 4.1. Нечистые места в исследованиях топонимистов, фольклористов и этнологов

Также как и святые, «нечистые» места являются неотъемлемым слагаемым сакральной географии Русского Севера. К данной категории принадлежат сакрально значимые природные и рукотворные объекты с «отрицательными» свойствами. Появление в таких местах чревато болезнью, умопомешательством, смертью или другими бедами, в отличие от святых мест, контакт с которыми целенаправленно осуществляется жителем северной деревни в надежде стяжать жизненные успехи, здоровье, избавление от невзгод. Таким образом определяли сущность нечистого места исследователи, касавшиеся данной темы<sup>312</sup>.

Весьма любопытным представляется тот факт, что нечистые места (во всяком случае в контексте русской культуры) обратили на себя несравненно меньше внимания исследователей, чем сакральные объекты с «положительными» свойствами. Вероятно, такая ситуация связана с определенной «неявностью» и «аморфностью» «нечистой» сакральной географии (на этих ее свойствах я подробнее остановлюсь ниже). Возможно, сыграла свою роль и мировоззренческая непривлекательность «нечистой сакральности».

Тему нечистых мест затрагивали исследователи святынь, рассматривавшие в своих работах феномен сознательного «наложения» положительной сакральности на отрицательную. Нейтрализация негативных свойств места производится посредством установки православных культовых объектов. Н. М. Терехин выявил тенденцию к «замещению» языческих, «нечистых», культовых пространств и объектов христианскими<sup>313</sup>. Это замещение, по Н. М. Терехину, выражалось, в первую очередь, в выборе места расположения монастырей «в центре языческой картины мира», на местах языческих святилищ<sup>314</sup>, а также в специфике расположения деревенских святынь: «...будучи христианским символом, крест

<sup>312</sup> Березович Е.Л. Указ. соч. С. 12; Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 26.

<sup>313</sup> Терехин Н.М. Указ. соч. С. 38.

<sup>314</sup> Там же.

нейтрализует нечистую языческую семантику «распутья», «обращает» ее в элемент православного космоса»<sup>315</sup>.

Проблему взаимодействия «святого» и «нечистого» в контексте сакральной географии также рассмотрели А. А. Иванова и ее коллеги. Они отметили, что в ситуации установки объектов христианского культа в «нечистых местах» члены сельского сообщества руководствуются стремлением «освоить» их, однако полного замещения не происходит, и такие «преобразованные» сакральные места в сознании местных жителей остаются «зонами двойной (амбивалентной) сакральности»<sup>316</sup>. Кроме того, в работе освящено такое явление как трансформация святого места в опасное и нечистое в случае разрушения культового объекта<sup>317</sup>. Н. И. Шутова и ее коллеги, анализируя почитание сакральных объектов в Камско-Вятском регионе, также выявили черты амбивалентной «святости»/«нечистоты», присущие многим из них. В частности, в регионе почитались и одновременно считались опасными древние городища и могильники<sup>318</sup>, а также некоторые природные объекты, например озеро Шайтан<sup>319</sup> и гора Заччагурезь<sup>320</sup>. Авторы зафиксировали отдельную категорию нечистых мест: места, куда выбрасывают личные принадлежности умершего человека<sup>321</sup>. Отметим, что Камско-Вятский регион является этноконтактным (здесь проживают коми, марийцы, русские и удмурты), что с одной стороны роднит его с востоком Архангельской области (здесь также пограничье: коми, ненцев и русских), а с другой — обуславливает заметные отличия традиций в силу иного этнического состава населения.

Т. Б. Щепанская, анализируя значение путешествия и самой дороги в русской культуре, коснулась темы восприятия дороги как нечистого места. Исследовательница привела ряд представлений о дороге как о «гиблой зоне», где человек, в частности, рискует получить различные заболевания, которым народные поверья приписывают «мистическое» происхождение<sup>322</sup>. Также Т. Б. Щепанская продемонстрировала, что дорога в народной религии является непосредственным

<sup>315</sup> Там же. С. 60.

<sup>316</sup> Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 26-27.

<sup>317</sup> Там же. С. 28.

<sup>318</sup> Шутова Н.И. и др. Указ. соч. С. 22, 37.

<sup>319</sup> Там же. С. 32-33.

<sup>320</sup> Там же. С. 128.

<sup>321</sup> Там же. С. 129-130.

<sup>322</sup> Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX веков. М., 2003. С. 40-43, 164-170.

местом встречи с «нечистой силой»: лешими и лешачихами, покойниками и др.<sup>323</sup>

Значительное внимание «нечистым местам» уделила Е. Л. Березович. Позволим себе подробнее остановиться на ее наработках, поскольку они являются значительным подспорьем для моей работы. Исследовательница рассмотрела русские топонимические апеллятивы Севера европейской части России, отражающие образы народной религии, в том числе и те, что маркируют «нечистые места»: «бес», «леший», «поганый», «черт»... Е. Л. Березович наглядно показала, что в северной русской топонимии «в количественном отношении «нечистый» полюс выглядит значительно масштабнее «святого»<sup>324</sup>. В рассмотренном автором весьма объемном и репрезентативном корпусе географических названий, «чертовы названия являются самыми частотными среди топонимов, связанных с образами народной религии»<sup>325</sup>. Такое соотношение является одним из свидетельств большей общирности в народном мировоззрении «нечистой» географии по сравнению со «святой». Е. Л. Березович проанализировала мотивировки «нечистых» топонимов, указанные информантами, и выявила ряд закономерностей в распределении данной группы названий между разными типами географических объектов<sup>326</sup>. В параграфе «Концепция заветного места в русской топонимии» исследовательница анализирует топонимическую информацию о «нечистых местах» в четырех аспектах: 1) источник нечистых свойств локуса; 2) реакции человека на контакт с нечистым местом; 3) действия нечистой силы, направленные на географический объект; 4) характеристики географического объекта, обусловившие восприятие его как нечистого<sup>327</sup>. Е. Л. Березович также выделяет «место смерти и захоронения» как отдельный тип сакральных локусов<sup>328</sup>. Тему «нечистых мест» автор затрагивает и исследуя взаимодействие топонимии и фольклора. Действия нечистой силы рассматриваются среди топонимических преданий с мифологическими мотивами<sup>329</sup>.

Отдельно упомянем статью Т. А. Бернштам об урочище Чупрово<sup>330</sup> —

<sup>323</sup> Там же. С. 161-164, 170-177

<sup>324</sup> Березович Е.Л. Указ. соч. С. 58.

<sup>325</sup> Там же. С. 47.

<sup>326</sup> Там же. С. 14-15, 22-30, 44-46, 47-57.

<sup>327</sup> Там же. С. 103.

<sup>328</sup> Там же. С. 101.

<sup>329</sup> Там же. С. 167.

<sup>330</sup> Бернштам Т.А. Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский

малоизученном антропогенном объекте (рис. 10), представляющем собою множество затесов на старых соснах и сосновых пнях, которые интерпретируются автором как антропоморфные личины<sup>331</sup>. Урочище расположено в сосновом лесу среди болот на правом берегу Пинеги в стороне от ее русла и населенных пунктов (ближайшие деревни — ныне нежилая Осаново (ок. 4 км.) и Старая Лавела (ок. 6 км.)). Сопоставляя ряд косвенных свидетельств, Т. А. Бернштам выдвигает предположение, что объект является культовым и принадлежал в прошлом оленеводческим этническим группам: коми-ижемцам или лесным ненцам<sup>332</sup>. Определённое внешнее сходство затёсы Чупрова обнаруживают с личинами, обнаруженными на старом культовом месте у озера Нямбой-то в Тазовском районе Ямало-Ненецкого автономного округа. Эти личины также сделаны на живых деревьях – лиственницах. Однако их антропоморфные черты представлены гораздо более явно, чем в Чупрово. Фотографии «идолов» Нямбой-то опубликовали в своей работе исследователи данного культового места Ю. Н. Квашнин и А. А. Ткачёв<sup>333</sup>. Местное русское население, согласно данным Т. А. Бернштам и её коллег, считает урочище Чупрово нечистым местом: здесь «водит и чудится»<sup>334</sup>. В ходе экспедиции лета 2010 года я также предпринял попытку изучения фольклорного репертуара об урочище Чупрово. Результаты изысканий были частично опубликованы в статье «Элементы язычества и взаимодействие народных традиций (по материалам Лешуконского и Пинежского районов Архангельской обл. и Удорского р-на Республики Коми)»<sup>335</sup>. В настоящий момент двумя указанными статьями фактически исчерпывается перечень публикаций об урочище Чупрово, которое, возможно, является уникальным историко-культурным памятником и одновременно примером формирования представлений русского сельского населения о нечистых местах в ходе межэтнических контактов.

---

Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 165–194.

<sup>331</sup> Там же. С. 166.

<sup>332</sup> Там же. С. 182-190.

<sup>333</sup> Квашнин Ю.Н., Ткачёв А.А. Культовое место на озере Нямбой-то // Антропологический форум, 2014, №23. (приложение к статье, режим доступа: [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/023/kvashnin\\_tkachev.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/023/kvashnin_tkachev.pdf)).

<sup>334</sup> Там же. С. 170, 186-187.

<sup>335</sup> Петров Д.Д. Элементы язычества и взаимодействие народных традиций. .. С.200-202.

#### 4.2. Полевые данные о нечистых местах

Морфология «нечистого места» обнаруживает отличия от пятичастной морфологии святого места, очерченной А. А. Ивановой и ее коллегами следующим образом: собственно место; культовый объект; топоним, маркирующий место; фольклорные тексты, затрагивающие почитание святого места и обряды, совершаемые при его посещении<sup>336</sup>. Для «нечистых мест» не характерно наличие культовых объектов, кроме тех случаев, когда опасность стремятся «нейтрализовать» посредством установки креста, строительства часовни или церкви, «конвертируя» таким способом «нечистое» место в святое. Комплекс обрядов, совершаемых в нечистых местах, имеет принципиальное отличие от того, что делается в местах святых: если к последним специально стремятся для совершения ритуала, то в первых люди избегают появляться вовсе, а если все же оказываются, то, как правило, совершают традиционный набор обережных действий: крестное знамение, молитва или, например, передевание одежды «на левую сторону» в случае плутания в лесу. Необходимо отметить еще одну существенную деталь, связанную со спецификой «нечистого места» и его изучения: если «действующие» святые места почти всегда обозначены какими-либо почитаемыми объектами и иными сооружениями, к ним существует регулярно используемый местными жителями проход по дороге или тропе, то «нечистые» места и географические объекты нередко весьма затруднительно определить на местности, они часто труднодоступны, найти проводника к ним нелегко и почти столь же непросто получить у местных жителей подробные инструкции по их поиску. Такая ситуация иллюстрирует упомянутое принципиальное различие поведенческих практик: святые места регулярно посещаемы, «нечистые» — как правило, более или менее старательно избегаются. По этим причинам большую часть нечистых мест в ходе я и мои коллеги не посещали, в отличие от мест святых, большинство из которых было осмотрено мной и моими коллегами. В то же время, если осмотр святого места нередко дает весьма существенную информацию о содержании связанного с ним культа, то в случае с «нечистым местом» такая информация, как правило, минимальна, так как народные ритуальные практики в их отношении зачастую не оставляют каких-либо материальных следов. Таким

---

<sup>336</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 31.

образом, опираться на рассказы информантов о нечистом месте без обязательного осмотра представляется допустимым методом его изучения. Во второй части главы анализ сведений и сопоставление с выводами предыдущих исследователей позволит решить двоякую задачу: вписать «негативный» сакральный ландшафт востока Архангельской области в общую «систему» нечистых мест Русского Севера, и в то же время выявить ряд не выявленных донныне аспектов народных представлений о нечистых местах. Полевые данные о нечистых местах будут даны в хронологической последовательности их сбора: сначала те, что были получены в ходе экспедиции 2010 года на Пинеге и Вашке, а затем — экспедиции 2013 года на Пёзе и Мезени.

На Верхней Пинеге в Сурском кусте деревень и в расположенных на противоположном, правом, берегу реки деревнях Городецк и Остров участниками экспедиции был записан ряд преданий об «опасных» местах. Информанты сообщили о том, что «пугает»/«пугало» на горе Поклонница: «Кто на конях едет — так и видят. Все раньше видели, что девки в сарафанах ходят и поют. Не знаю, в самом-то деле никого и нет-то»<sup>337</sup>; «Говорят, там и нечисть какая-то водится. Ну я-то лично не сталкивалась, не могу сказать...»<sup>338</sup>. Поклонница расположена вплотную к деревне Засурье, примыкая к ее юго-западной окраине и являет собой высокий покрытый лесом холм с крутыми склонами. Здесь проходит дорога, соединяющая Засурье с Сурой и Новолавелой. С дорогой также связаны представления о нечистой силе: «...или бабка какая-то появляется в какое-то определенное время... то машины останавливает — там же дорога. Что-то видится, ходит, бродит, водит в том месте — страшное место. Рассказывали, не помню, то ли на мотоцикле, то ли на машине ехали, бабка ходит, не пропускает... Все видения»<sup>339</sup>. В то же время многие из опрошенных указывают на то, что гора Поклонница была излюбленным местом прогулок святого Иоанна Кронштадтского, уроженца Суры<sup>340</sup>.

Здесь же рассказывали о том, что «пугает» ещё в нескольких местах: «На Васькиной горе пугало раньше, как бы водило. Не знаю как сейчас. Я шла и вышла

---

<sup>337</sup> ПМА-2010б: Кычева.

<sup>338</sup> ПМА-2010б: Широкая.

<sup>339</sup> ПМА-2010б: Постникова.

<sup>340</sup> ПМА-2010б: Мерзлая, Мерзлый, Широкая.

в другой стороне. У ворот детского лагеря тоже было, что женщина нарядная встречала у ворот... (...) в Засурье сюда в сторону нечистое место считается, такой дом в отдалении построен. Все говорят, что он в нехорошем месте поставлен. Он стоит там, где раньше стояли ворота, околица — и вот за этой околицей там частенько видели, такое происходило нехорошее»<sup>341</sup>. Однако данные свидетельства единичны.

На правом берегу Пинеги близ деревень Остров и Городецк известно место Шариха, где, согласно преданиям, зарыт чудской клад. Здесь людям являются видения<sup>342</sup>. Также рассказы о чудских кладах связаны с местными урочищами Городецкая слудка<sup>343</sup> и Чаща<sup>344</sup>. Что касается урочища Чупрово, расположенного в 5-6 км. от д. Остров и рассматриваемого Т. А. Бернштам и ее коллегами как лесное святилище оленеводов, то подавляющее большинство опрошенных информантов не сообщило каких-либо сведений, связанных с сакральным статусом места. Те, кто был осведомлен о возможном сакральном статусе урочища, узнали об этом из книги А. А. Ивановой и В. Н. Калущкого «Светлое Пинежье», где пересказываются предположения Т. А. Бернштам<sup>345</sup>. Сообщения, собранные коллегами Т. А. Бернштам о том, что в ур. Чупрово «водит и чудится» подтвердил лишь один информант: «Старушки говорили, что ходить там нельзя (...) ходить нельзя — заблудишься. Я там мимо проезжал — а специально близко не подходил и не хочу». Собеседник также высказал мнение, что один из уроженцев Суры «немного и пожил» потому, что забрал часть «идолов» из этого запретного места<sup>346</sup>. Единичность данного свидетельства позволяет сделать вывод, что в данный момент урочище Чупрово не рассматривается населением Городецка, Острова и Суры как сакральное.

На реке Вашке близ д. Чуласа находится урочище, называемое Круглый лес. Согласно сообщениям жителей деревни, здесь «водит»<sup>347</sup> и «лешаки водятся»<sup>348</sup>. М. Ф. Опарина высказала мнение, что лес называется круглым, потому что там

<sup>341</sup> ПМА-2010б: Мерзлая.

<sup>342</sup> ПМА-2010б: Постникова.

<sup>343</sup> Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 94.

<sup>344</sup> ПМА-2010б: Постникова.

<sup>345</sup> Она же.

<sup>346</sup> ПМА-2010б.

<sup>347</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф.

<sup>348</sup> ПМА-2010б: Иван.

«ходят по кругу». С этим местом связана одна из местных быличек: «Одной женщине мать сказала: да и понеси тебя, и она пошла и заблудилась, очухалась только у речки Отчимы, у избушки, где раньше жил человек, который после войны германской испугался самолета и тронулся умом. Она осталась там ночевать, он ей стал сниться: «Ольга, вставай! Печку затопим». Проснулась — никого нет. Солнце светит. Вышла — малины сколько. Подошла к речке, говорит: «Не могу сообразить, где я...». Потом какая-то щепочка покатила, она за ней и пошла, вышла. (...) Нельзя проклинать. [соб.: Это было в Круглом лесу?] Да-да»<sup>349</sup>. Несмотря на дурную славу эту рощу местные жители все равно периодически посещали, так как здесь можно было нарубить лес высокого качества<sup>350</sup>. Теперь, как говорят, в этом месте почти все вырублено<sup>351</sup>. К нечистым местам может быть отнесен и расположенный близ д. Чуласа Худой мост, описанный выше, в главе, посвященной монументальным крестам (см.). Худой мост можно охарактеризовать как нечистое место, «нейтрализуемое» христианскими культовыми объектами — крестами.

В д. Едома славой нечистого места пользуется урочище Дьяково близ едомского хутора, на левом берегу р. Вызя, где расположена группа обетных крестов (рис. 11): «в том месте там как бы был переход нечистой силы, там водило, говорят, раньше там каких-то татар хоронили»<sup>352</sup>, «темно место тако, грязно, все там люди показывались»<sup>353</sup>, «когда ставили крест, шли через вереск сухой, было, я испугалась, говорю: «ребята все, бесы вокруг нас крутятся, давайте ставить поскорее и пойдем домой»<sup>354</sup>. Также «плохим» местом считается Ванькин бор, расположенный на правом берегу Вызи, где также устроена крестовая группа: «в Ванькином бору водит»<sup>355</sup>, «Ванькин лес там кресты стоят, но это такой лес, я туда не хожу, там медведи ходят. Крест ставят, чтобы охранял»<sup>356</sup>. Отметим, что А. А. Пономарева также упомянула «переход», не уточнив при этом его локализацию: «Алевтина Васильевна раньше говорила, что здесь кресты везде стояли, огородили... Здесь какой-то переход, говорили, это все равно существует, из какого-

<sup>349</sup> ПМА-2010б: Опарина М. Ф.

<sup>350</sup> Она же и Федулов.

<sup>351</sup> ПМА-2010б: Федулов.

<sup>352</sup> ПМА-2010б: Поташева А. Ю.

<sup>353</sup> ПМА-2010б: Поташева А. В.

<sup>354</sup> ПМА-2010б: Пономарева.

<sup>355</sup> ПМА-2010б: Опарина Н. А.

<sup>356</sup> ПМА-2010б: Пономарева.

то мира в какой-то мир по какому-то пути кто-то идет». А. А. Пономарева сообщила о других местах, где случаются видения, о которых не упоминали прочие информанты. В одном из близлежащих к Едоме «островков леса», который местные жители называют Грязным из-за особенностей почвы, мужу троюродной сестры собеседницы Василию неоднократно «показывалась» бабушка, которая «не показывала лицо и не откликалась». По словам Василия, ее видел также его младший сын, который однажды был вместе с ним в Грязном островке. Подобные видения случаются и близ д. Карашелье: «там у ручья, не помню названия, все время бабушка ходила в красном сарафане, красном плату». По мнению А. А. Пономаревой, привидевшиеся люди — это умершие, но многих из них теперь уже никто не может узнать. А. В. и А. Ю. Поташевы сообщили, что видятся часто знакомые люди из своей же деревни. Все опрошенные указали на свойство «привидений» не отзываться на оклик, а А. А. Пономарева также уточнила, что зачастую не видно и их лица.

В д. Сафоново, расположенной в верхнем течении р. Пеза, информанты указали несколько мест, где «водит». Две пожилые женщины сообщили о Сиговом ручье: «По Сиговому ручью, говорят, водит, но я туда стараюсь не ходить. (...) Раньше в детстве тоже говорили, что там водит. Мы детьми старались туда не ходить. Это еще с детства говорили, что водит Сиговый ручей»<sup>357</sup>, «Я один раз с Вaley, с невестой, с Володиной женой, ходила за морошкой. И вот хожу я по ручью, она на той стороне, а я на этой, реву, а она меня не слышит, вот хорошо, самолет полетел, услышала. Я потом больше не стала ходить за этот ручей. (...) Ну там место страшно, низко, лес густой такой, вода черная, страшная»<sup>358</sup>. П. Я. Антипина сообщила, что «водит» на Казенном болоте, расположенном за урочищем Шумиха, где у нее в 1970 г. заблудилось шестеро родственников (три брата и три племянника)<sup>359</sup>. Однако остальные опрошенные в Сафоново информанты не слышали о таком свойстве указанного места<sup>360</sup>.

В д. Ёлкино Е. И. Елукова и её дочь Л. Ю. Елукова сообщили, что «водит» в месте, называемом Бычок, по дороге из Ёлкино в Сафоново: «Бычок, мы там

<sup>357</sup> ПМА-2013: Ермолина.

<sup>358</sup> ПМА-2013: Парыгина.

<sup>359</sup> ПМА-2013: Антипина.

<sup>360</sup> ПМА-2013: Ермолина, Парыгина.

боялись ходить. Говорили, что людей уводит, там трое ребят пошли, только один вернулся». Л. В. Лимонникова сообщила, что «водит» у Березового ручья: «у Березового ручья люди блудили: пойдут за ягодами и заблудятся. Мы в детстве сами там с бабушками блудили — через болота переходили. (...) [соб: а когда Вы с бабушками заблудились, то что они сделали?] ну они сели и стали думать, куда идти. А потом Фекла Ивановна и говорит: девки, это Березовый ручей, вот дорога есть. А так — скружишься просто на болоте».

Определенной известностью у жителей Пёзы пользуется Зажегин ручей, правый приток р. Пёза, впадающий в нее в 5 км. ниже по течению от д. Мосеево: «Зажёгин ручей ниже по течению. Легенда есть такая... Это было во времена Петра I. Шел Зажега, деньги украл, его Петр I догонял, Зажёга он знахарь или ясновидящий. Он в этот ручей золото занес спрятал и сам дальше уехал. Где-то там выше Сафонова на каком-то волоку догнал его... А он так спрятал, заклинал его, что это золото никто не найдет. Заклинание сделал. Стали бить его и в огонь бросили, и от огня этого Зажёги поползли разные ящерицы, лягушки, всякие зверюшки ползучи...»<sup>361</sup>, «я слышал как: когда уходили от старой веры, бежали с Новгородчины, образовывали наши деревни. Убегали два беглеца с Новгородской области, за ними была погоня сделана. На Зажёгином ручье где-то они закопали свои драгоценности. И чтобы место было невидно, что они копали, все завалили лесом и сожгли. (...) И вот это так и называли Зажёгин ручей, потому что зажженное место. (...) я там когда рыбачил — всегда неприятно было, и бабушки говорили: «Не ходи туда, самоедка покажется, плясать начнет, заманит куда-то». И всегда туда заходишь с дрожью... А мужики эти далеко убегли, где-то за Сафоново стали это делить и убили друг друга»<sup>362</sup>. Мезенский краевед и журналист Н. Ф. Окулов рассказал предание о Зажёгином холме, расположенном на левом берегу р. Пеза, почти напротив устья Зажёгина ручья. Согласно сообщению Н. Ф. Окулова, на Зажёгином холме легендарный мезенский богатырь Пашко настиг разбойника Зажёгу и его банду и убил их, отчего и произошло его название. Н. Ф. Окулов установил здесь в память о богатыре деревянный крест, дав ему название «Пашков крест»<sup>363</sup>.

<sup>361</sup> ПМА-2013: Гмырин А. А.

<sup>362</sup> ПМА-2013: Гмырин Г. Ф.

<sup>363</sup> Доморощенин С. Указ. соч. С. 19.

Близ д. Лобан находится обрывистый участок берега р. Пёза, носящий название Лешачья щелья. Данный топоним широко известен на Пёзе, однако никто из информантов не объяснил его происхождение (только А. А. Гмырин предположил, что название связано с особенностями местного говора)<sup>364</sup>. Сообщение о том, что на этом месте видели лешего было записано в ходе фольклорной экспедиции 1975 года<sup>365</sup>. Один из обетных крестов деревни Лобан расположен фактически на Лешачьей щелье (чуть в стороне от берега).

В д. Бычье во время беседы с участницами местного хора (женщины средних лет и пожилые) ими был охарактеризован как «ручей, который водит» Березовый ручей (правый приток реки Пёзы)<sup>366</sup>.

В архиве кабинета фольклора филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова имеются сообщения о месте, называемом Чертов переход близ д. Лампожня Мезенского района (тропа между дд. Лампожня и Заакакурье). На Чертовом переходе людям видятся лешачихи, оказавшихся здесь «водит» и «пугает»<sup>367</sup>. Также говорилось, что в одном из домов в самой Лампожне «пугает», потому что он стоит на Чертовом переходе<sup>368</sup>. Сегодня местные жители также хорошо знают название и местоположение Чертова перехода, однако относятся к нему по-разному: «Есть у нас такое место, где водит, это здесь совсем недалеко, как попадают с заакакурской стороны к нам сюда»<sup>369</sup>; «это все ерунда, сказки. Это придумали сами. Это пьяного человека водит — трезвого никогда не уведет. Это в Заакакурье Чертовым переходом называли, потому что там грязь. Озеро раньше было, высыхало. И вот кто-то из них там брякнул»<sup>370</sup>; «а я и не знаю, что за Чертов переход, в Лампожню раньше в школу ходила, так вроде там. А почему так называли — и не знаю. Говорят, вроде и пугало раньше»<sup>371</sup>.

Информанты назвали два топонима, характерные для маркирования нечистых мест, но не локализовали носящие их географические объекты: Чертова щелья и Чудская щелья. Также не были указаны и какие-либо сакральные свойства

<sup>364</sup> ПМА-2013: Анфимов, Гмырин А. А., Гмырин Г. Ф.

<sup>365</sup> АКФ: Анфимова.

<sup>366</sup> ПМА-2013.

<sup>367</sup> АКФ: Насонова, Стрюкова.

<sup>368</sup> АКФ: Литвиневская.

<sup>369</sup> ПМА-2013: Увакина.

<sup>370</sup> ПМА-2013: Увакин.

<sup>371</sup> ПМА-2013: Сыркова.

данных объектов<sup>372</sup>.

### 4.3. Нечистые места и топонимия

Переходя к анализу собранной информации будем следовать от частных соображений, касающихся нечистых мест, к общим свойствам данного типа сакральных объектов.

Е. Л. Березович приводит значительное количество топонимов, которыми могут маркироваться нечистые места. В их числе понятия, обозначающие представителей нечистой силы (бес, черт и др.), ее действия (блазнить, манить, ворожить и т. д.), характеристики объекта (лихой, поганый, окаянный) и др.<sup>373</sup>. К предложенному исследовательницей обширному ряду топонимических основ, которые могут использоваться для обозначения нечистых мест, стоит добавить также определение «круглый». В моём материале данная топонимическая основа представлена названием «Круглый лес» близ д. Чуласа, где «водит», «люди ходят по кругу» (см. выше). В Вельском районе Архангельской области известно урочище Кольцово близ д. Смольянец. По рассказам местных жителей, здесь «блазнится» (появляются приведения) и «пугает»<sup>374</sup>. Название, вероятно, происходит от слова «кольцо». Таким образом, понятие круга здесь вновь относится к месту с «нечистыми» свойствами. Круг и деятельность нечистой силы связаны в народных поверьях. Наши информанты неоднократно сообщали, что, когда «водит» (человек блуждает в лесу), то часто он несколько раз приходит на одно и то же место, ходит по кругу. В Устьянском районе Архангельской области многие информанты указывали в числе способностей колдунов умение «ставить на круг» скот или человека, в результате чего жертва не могла найти дорогу домой<sup>375</sup>. В Лешуконском районе также известно упоминание о том, как в результате колдовских действий корова «ходила в кружок»<sup>376</sup>. Вероятно, представления о связи круга, «кружения» с деятельностью колдунов и нечисти обусловили использование этих понятий при маркировании нечистых мест.

<sup>372</sup> ПМА-2014: Гмырин Г. Ф., Елуков.

<sup>373</sup> Березович Е.Л. Указ. соч. С. 103-112.

<sup>374</sup> АЛФ: Поречук, Шемилин.

<sup>375</sup> ПМА-2014.

<sup>376</sup> АКФ: Матвеева.

В моём полевом материале дважды встречается понятие «переход», описывающее нечистые места: Чертов переход близ деревни Лампожня, где «пугало», а также «переход нечистой силы» близ д. Едома. Чёртов переход расположен на тропе между деревнями, тогда как едомский переход не был точно локализован (один из информантов указал, что переход находился в урочище Дьяково, где теперь расположена группа обетных крестов). Также известны Лешачие переходы в Лешуконском районе. Близ д. Олема: «Тут, ишь, переход лешачий, все тут пугат, пугат, и в (неразборчиво название) там пугат, и на новой дороге пугат, вот тут переход где-то есть»<sup>377</sup>, а также близ д. Смоленец: «Бывало говорили «переход» — леший ходит, там девки-ти»<sup>378</sup>. Е. Л. Березович упоминает ур. Переход в Сокольском районе Вологодской области, с которым связаны предания о чёрте, лешем, о том, как «водит» и т. д.: «черт, леший там ходит»<sup>379</sup>. Подобные представления о «дорогах нечисти» выражает упомянутый Т. Б. Щепанской топоним Чертова тропка на Вятке<sup>380</sup>. В Вельском районе близ д. Хозьмино известна Чудская дорожка, по которой, согласно местным быличкам, чужь «бегала за луком на дальние огороды»<sup>381</sup>. Т. Б. Щепанская отмечала, что дорога как таковая воспринималась в русской деревенской культуре как потенциально опасное и нечистое место (см. выше), однако в большинстве рассмотренных выше случаев речь идет не просто о дорогах, а о специфических «маршрутах» передвижения нечисти, которые, по всей видимости, можно выделить в отдельный тип нечистых мест. Такие «дороги» часто маркируются топонимом «переход».

Отметим, что среди названных информантами нечистых мест большинство носят названия, не указывающие на их сакральный статус (Бычок, Дьяково, Сиговый ручей, Шариха и др.). Название горы Поклонница, вероятно, связано с ее религиозной значимостью, однако не несет информации о её опасных свойствах. Зажёгин ручей и Зажёгин холм получили свои названия от имени фольклорного персонажа Зажёги. Несколько топонимов напрямую связаны с представлениями о нечистой силе: Лешачья щель, Чёртов переход, Чёртова щель. Отметим, что

<sup>377</sup> АКФ: Сумарокова.

<sup>378</sup> АКФ: Пахова.

<sup>379</sup> Березович Е.Л. Указ. соч. С. 112.

<sup>380</sup> Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX веков. С. 29.

<sup>381</sup> АЛФ: Бутусова, Власова, Кондратов.

происхождение топооснов от апеллятива «чёрт» распространено в сакральной топонимии русского населения Севера<sup>382</sup>. У соседних финно-угорских народов: вепсов, карел, коми — апеллятивы, обозначающие сходных с русским чертом персонажей, также продуктивны в географических названиях<sup>383</sup>.

#### 4.4. Источник нечистых свойств места

Анализируя свойства нечистых мест, необходимо рассмотреть мнение Е. Л. Березович, что «источником нечистых свойств локуса» выступает нечистая сила или «феноменальный объект». Автор приводит пример такого «феноменального объекта»: Говорящая Берёза в Устьянском районе Архангельской области (Е. Л. Березович указывает в качестве второго названия данного объекта топоним Подсосновица, однако здесь допущена неточность: Подсосновица — название ныне исчезнувшей деревни, располагавшейся неподалеку). В остальных случаях, основываясь на топонимическом материале, Е. Л. Березович считает источником опасных свойств нечистую силу<sup>384</sup>. Отметим, что исследовательница опирается только на сами топонимы и их мотивировки (объяснения местными жителями происхождения названий). Во время опроса информантов об «опасных» местах в окрестностях нередко можно услышать характерную синтаксическую конструкцию: «Сигов ручей водит», «Березовый ручей водит» и т. п. Также говорят: «там леший водит» или, значительно чаще, «в этом месте водит» (без указания, кто или что «водит»). Что касается другого вида деятельности нечистой силы, а именно способности «пугать», то во всех записанных сообщениях информанты используют формулировку «в этом месте пугает» без указания, кто или что именно пугает. Таким образом, на мой взгляд, в представлениях северян об «источнике нечистых свойств» нет четкого разделения между «опасным» географическим объектом/местом и персонажами народной демонологии — нечистое место и нечисть образуют некую «целостность», обладающую характерными негативными чертами.

<sup>382</sup> Березович Е.Л. Указ. соч. С. 47-56.

<sup>383</sup> Мамонтова Н.Н. Указ. соч. С. 104; Муллонен И.И. О «святых» топонимах и некоторых следах древних верований в вепсской топонимии // Родные сердцу имена: (Ономастика Карелии). Петрозаводск, 1993. С. 11; Мусанов А.Г. Указ. соч. С. 166.

<sup>384</sup> Березович Е.Л. Указ. соч. С. 103-104.

#### 4.5. Специфические свойства нечистых мест

«Нечистая» сакральная география имеет целый ряд свойств, отличающих ее от географии святых мест. Е. Л. Березович отмечала, что нечистые места как в своем количестве, так и в разнообразии связанного с ними ряда фольклорных персонажей представлены «значительно масштабнее», чем святые<sup>385</sup>. В целом этот вывод подкрепляется и полевым материалом Севернорусской экспедиции. В то же время негативная сакральная география обладает значительно более «аморфной» структурой. Святое место общеизвестно в сельском сообществе (хотя, разумеется, не все информанты обязательно разделяют веру в его благотворные свойства), оно зачастую маркировано сакральным объектом и имеет свой устойчивый корпус фольклорных сообщений. Нечистое место может пользоваться своей славой среди небольшого числа людей, или даже быть индивидуальным: так, об опасных свойствах Казенного болота близ д. Сафоново нам сообщил лишь один информант, тогда как другие жители той же деревни ничего не знают о его статусе «нечистого». Идентичная ситуация крайне маловероятна для святого места. Дело в том, что «введение в жизнь» святого места неизбежно связано с «признанием» сельского сообщества и/или совершением общепринятого религиозного акта, такого как постройка часовни или установка креста. Отношение к «нечистому месту», напротив, фактически не регламентировано. В то же время, как и святым местам, нечистым свойственна определенная иерархичность: некоторые из них широко известны, а их «нечистые» свойства общепризнаны.

Начало почитания народной святыни связано либо с актом создания рукотворного сакрального объекта (креста, часовни), либо с «чудом», освятившим тот или иной географический объект (мой полевой материал не богат такими прецедентами, ярким примером здесь служит Никола-ручей близ с. Сура Пинежского района, почитание которого связано с легендой об обретении на этом месте иконы святого Николая), либо с распространением представлений о благотворных свойствах того или иного объекта (таковы, например, представления о святых ручьях Лешуконского района, «источник святости» которых информанты, как правило, не могут назвать). Нечистым местом начинает считаться то, которое вера местных жителей наделяет негативными сакральными свойствами (например,

---

<sup>385</sup> Там же. С. 58.

распространенным на Севере типом нечистого места является «дом, где люди не живут: все умирают или уезжают»). На материале востока Архангельской области это, в первую очередь, места, где «водит» и «пугает». Понятием «водит» информанты обозначают ситуацию, когда человек долго плутает в лесу и находится в состоянии близком к одержимости, думая, что идет в правильном направлении, но через какое-то время вновь и вновь обнаруживая, что не в состоянии отыскать дорогу домой. Путник может несколько раз возвращаться на одно и то же место, до этого момента будучи убежденным, что следует дальше, а не по кругу. Рискнем предположить, что подобное состояние отчасти знакомо почти всем, кто периодически совершает более или менее протяженные переходы по лесу. Многие жители архангельского Севера склонны приписывать это состояние действию нечистой силы и свойствам нечистого места. Согласно ряду рассказов, человек в лесу может в забытьи следовать за какими-либо знаками или видениями. В то же время многие северяне утверждают, что никакой «мистики» в этой ситуации нет, и всё зависит от способности человека ориентироваться в лесу: «если не знать, как ориентироваться, то везде заведет» или степени трезвости путника. Народное понятие «пугает» обычно связано с видениями или необычными звуками, которые интерпретируются местными жителями как деятельность нечистой силы: лешего, лешачих и др. «Пугать» и «водить» может фактически в любом месте в лесу: о подобных инцидентах бытует множество быличек. Однако лишь некоторые места в представлениях отдельного человека, группы людей, жителей деревни или всей округи устойчиво связываются с опасностью, исходящей от нечисти. Эти места и составляют корпус «нечистой» сакральной географии.

«Нечистую» сакральную географию необходимо изучать, невзирая на указанные трудности, возникающие при фиксации составляющих её географических объектов и анализе собранных данных. «Опасные» места имеет смысл изучать в широком контексте традиционных представлений о нечистой силе. Надеюсь, выше мне удалось пролить свет на ряд характерных особенностей восприятия нечистых мест в народной религии, которые не были сформулированы в имеющихся на сегодняшний день публикациях.



*Рис. 10. «Личина» в урочище Чупрово (фото автора)*



*Рис. 11. Группа обетных крестов в Дьяково, где «водит» (фото – И. М. Кузьмин, публикуется с разрешения автора)*

## Заключение

Итак, я наметил контуры сакрального ландшафта восточных районов Архангельской области. Полевые материалы наглядно свидетельствуют о том, что среди почитаемых объектов преобладают обетные кресты. Значимое место в картине мира современного северянина занимают и опасные «нечистые» места, которые нередко остаются почти без внимания исследователей. Также важную роль играют часовни – «культовые амбары» и «малые храмы» северной деревни. Наконец, во многих частях региона заметно представлено почитание природных святынь, в первую очередь – целебных ручьёв. Многие из исследованных в ходе нескольких сезонов работы Севернорусской этнографической экспедиции МГУ сакральных объектов в прошлом не находили места на страницах научных публикаций или же упоминались сравнительно скупно. Фиксируя сакральную географию в зоне полевой работы, я проанализировал ряд связанных с нею явлений духовной культуры – представлений людей, составляющих местное сообщество. Также я стремился по возможности обобщить сделанные выводы – необходимый для этого сравнительный материал мне предоставили данные, полученные участниками Севернорусской экспедиции в ходе работы в других частях Русского Севера, а также полевые архивы коллег из РГГУ и Филологического факультета МГУ. Разумеется, важнейшее подспорье для анализа и сопоставления предоставили многочисленные труды этнологов и фольклористов – исследователей духовной культуры Русского Севера, наработки которых в ряде аспектов представилось возможным дополнить.

Резюмирую те выводы, которые мне представляются в наибольшей степени заслуживающими внимания. Традиции постройки и почитания часовен сегодня обнаруживают сочетание вековых традиций с новыми явлениями. По-прежнему в ходу обычай возведения обетных часовен, ведущий свою историю, как минимум, с XVII века. В то же время получает распространение новый обычай строительства часовен в сёлах, в которых храмы были утрачены в советский период.

В структуре почитания обетных крестов интересным и мало отмеченным до настоящего времени представляется плюрализм в представлениях об обетных приношениях: допустимость/недопустимость их размещения на отдельных крестах

(Едома, Ёлкино); богоугодность или «языческое» происхождение ритуала обетных приношений как такового; строгий запрет на изъятие вотивов или желательность их использования для благотворительности, а также «третий вариант» - возможность «купить» понравившуюся вещь, оставив что-либо взамен – всё это актуальные расхождения во взглядах современных северян на обрядовые практики, связанные с обетными крестами.

Природные святыни иллюстрируют значимость в картине мира северянина водных источников, некоторые из которых рассматриваются как обладающие особой «святостью», основным признаком которой являются исцеляющие свойства. Помимо водных святынь, почитаемые природные объекты представлены таким необычным местом как Бабушкин пенёк близ д. Вожгора Лешуконского района, который связан с культом мёртвых, верой в их покровительство живущим. Ещё одна, ныне русско-ненецкая, святыня – Козьмин перелесок – являет собой яркую иллюстрацию взаимопроникновения духовных культур народов-соседей.

Наиболее широкий простор для исследований предоставляют нечистые места в силу своей сравнительной малоизученности. Удалось выделить понятие «переход» как устойчивый топонимический маркер маршрута передвижения лешего. Наличие своих дорог-«переходов» выступает по сути в качестве одного из атрибутов данного фольклорно-мифологического персонажа. В числе более общих наблюдений, касающихся нечистых мест, выделим единство «опасного объекта» и нечистой силы как действующих субъектов в представлениях о «негативной» сакральной географии, а также большую аморфность, «неявность» и подвижность как свойства, помимо прочих, отличающие нечистые места от святых.

Стоит особо отметить такую черту сакральной географии региона как значительное распространение сакральных комплексов (то есть святых мест, включающих в себя более одного почитаемого объекта), а местами и их преобладание над одиночными святынями.

Почитание всех четырёх типов сакральных объектов, рассмотренных в работе, обнаруживает сочетание ритуалов и представлений, как присущих каноническому православию, так и тех, что бытуют в народной религии вне прямой связи с церковным каноном. Можно отметить, что часовни больше «тяготеют» к канону, тогда как почитание природных святынь и нечистых мест обнаруживает

большую долю самобытных неканонических черт. Вероятно, в ряде случаев неканонические традиции сакрализации пространства имеют архаичные корни, о чём могут говорить их близкие параллели в различных регионах и у разных народов. Интерес представляет и интерпретация некоторыми воцерковлёнными жителями северных деревень неканонических форм народной религии как «языческих».

Такая интерпретация требует от исследователя к проблеме идентификации религиозных практик в сельском сообществе и религиозной принадлежности его членов. Данный вопрос, хотя и не относится к числу центральных в настоящем исследовании, заслуживает того, чтобы его коснуться. Выше уже было отмечено, что в сельском сообществе есть люди, стремящиеся к каноническим формам православия. Яркими представительницами этой группы среди наших информантов были Серафима Вячеславовна Данилова из села Сура и Мария Фёдоровна Опарина из деревни Чуласа. Мировоззрение этой группы людей можно отнести к тому, что А. Б. Мороз определял как "неофитский тип отношения к традиции", характерными чертами которого являются рефлексия по отношению к религиозной традиции и потребность "осознанно "включиться" в неё<sup>386</sup>. Сторонники канонических форм православия осуждают принятые в деревне ритуальные практики, и, таким образом, выступают в сообществе как своего рода "религиозные диссиденты". Остальные информанты используют такие определения как "богомольный человек" и т. п. по отношению к тем, кто более других проявляет свою веру в сакральные силы и, как следствие, наиболее усерден и постоянен в исполнении ритуалов, традиционных для северной деревни. То есть в глазах местных жителей репутацию "верующих в наибольшей степени" имеют не только, а порой и не столько, знатоки и приверженцы церковных канонов, но и люди, активные в традиционно принятой в сообществе ритуальной жизни (в первую очередь - в действиях, связанных с обетом). Эти привычные северянину способы коммуникации с сакральным зачастую не воспринимаются как чем-либо противоречащие церковным правилам. Нередко можно слышать о том, что настоящие "богомольные" люди, много знавшие о том, какие именно действия надо совершать на святых местах, принадлежали к старшим, уже ушедшим из жизни,

---

<sup>386</sup> Мороз А.Б. Информант "верящий" и "неверящий"...

поколениям. Отметим также, что ощущаемая в сообществе оппозиция "верующий"/"неверующий" совсем не обязательно ведёт к различиям в способах поведения местных жителей в зависимости от их принадлежности к тому или другому её "полюсу". Так, обетный крест в Кебе и мемориальный крест на кладбище близ Рези установил "безбожник" (по его собственным словам) Исаак Кириллович Матвеев.

Полевые данные наглядно свидетельствуют, что «народная религия» сегодня – живая и заметная часть сельской культуры Севера. Нужно отметить, что в советский период она в меньшей степени, чем каноническое православие, подвергалась прессингу официальных институтов. Разумеется, антирелигиозные кампании не могли не коснуться деревенских святынь. На материале Севернорусской экспедиции МГУ это, например, многократно «сожгаемая» часовня в Суре и спиленный активистами обетный крест близ Заакаурья. Однако «народная религия» в силу своей институциональной «аморфности» зачастую не «считывалась» как мишень для преследований. В силу этих причин советский период характеризуется уменьшением влияния церкви на религиозную жизнь северной деревни, что повлияло и на современный культурный облик сельского Севера.

Несомненно, сакральная география Русского Севера остаётся перспективным полем для работы, хотя на ниве её изучения уже проделана немалая работа. Необходимость продолжения исследований обусловлена рядом факторов: во-первых, уже упоминавшейся выше динамичностью карты сакральных мест, во-вторых, постепенной эволюцией традиции почитания сакральных мест, а также возможностью открытия новых аспектов этой традиции и/или новой их интерпретации.

## Библиографический список

## Книги

Акты Холмогорской и Устюжской епархии. Кн. III. СПб., 1908.

Березович Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. М.: КомКнига, 2010. – 240 с.

Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. М.: ОГИ, 2009 (репринт издания 1983 года). – 432 с.

Голубкова О.В. Душа и природа: Этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2009. – 304 с.

Дмитриева С.И. Традиционное искусство русских Европейского Севера. Этнографический альбом. М.: Наука, 2006. – 286 с.

Заговоры и заклинания Пинежья / сост. А. А. Иванова. Карпогоры, 1994. – 59 с.

Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995 (репринт издания 1916 года). – 432 с.

Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М.: ОГИ, 2009. – 512 с.

Каргополье: фольклорный путеводитель. Предания, легенды, рассказы, песни и присловья. Под общей редакцией А.Б. Мороза. М.: ОГИ, 2009. – 616 с.

Макарий, архим. (Миролюбов Н.К.). Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1, 2

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: ТОО «Полисет», 1994 (репринт издания 1903 года). – 443 с.

Местные святыни в Нижегородской устной народной традиции: Родники, часовни при них. Сборник статей // Сост. Белякова М.М., Дюкова А.О., Курзина Е.С., Корепова К.Е., Шеваренкова Ю.М. Под ред. Кореповой К.Е. Нижний Новгород: Растр-НН, 2003. – 106 с.

Мифологические рассказы Архангельской области / сост. Н.В. Дранникова и И.А. Разумова. М.: ОГИ, 2009. – 302 с.

Морская бабушка, саамская народная сказка // Семилетний стрелок из лука. Мурманск: Мурманское книжное издательство, 1990. – 112 с.

Окладников Н.А. Край родной Мезенский. Очерки о прошлом Мезенского края. Архангельск: Правда Севера, 2007. – 406 с.

Окладников Н.А. Мезенские деревни: Исторические очерки. Архангельск: Правда Севера, 2012. – 369 с.

Панченко А.А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. – 305 с.

Поплавская Х.В. Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае в XIX-XX вв. Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1998. – 116 с.

Святославский А. А., Трошин А. А. Крест в русской культуре: Очерк русской монументальной ставрографии. М.: Древлехранилище, 2000. – 175 с.

Снегирёв И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Выпуск 1.

М., 1837. – 246 с.

Соколова З.П. Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. – 792 с.

Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета, 1993. – 220 с.

Харючи Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века). - Томск: Изд-во Том. Ун-та, 2001. - 228 с.

Чудь в устной традиции Архангельского Севера / сост. Н.В. Дранникова. Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета, 2008. – 148 с.

Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012. – 228 с.

Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. – 244 с.

Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX веков. М.: Индрик, 2003. – 528 с.

Mobility and Place: Enacting Northern European Peripheries / Edited by Jørgen Ole Bærenholdt, Brynhild Granås. – Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd., 2008. – 255 p.

Sobisch, Jan-Ulrich. Three-vow theories in Tibetan Buddhism: a comparative study of major traditions from the twelfth through nineteenth centuries. Wiesbaden: Reichert, 2002. – 575p.

Vaitkevičius Vykintas. Studies into the Balts' Sacred Places. Oxford, 2004. – 124 p.

## Статьи

Агапкина Т.А. Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания // Этнографическое обозрение. М., 2012, № 6. С. 29-42.

Александров А.А. О следах язычества на Псковщине // Средневековая археология Восточной Европы. М.: Наука, 1983, С. 12-18.

Алексеева Н.В. Обетная практика русского крестьянства в системе сакральной географии и топографии православных объектов Европейского Севера России // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: Поморский университет, 2008. С. 149-162.

Бернштам Т.А. Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб.: Наука (С.-Петербург), 1992. С. 165–194.

Власова Д.Д. Топонимы, отражающие религиозные представления кондинских манси // Вопросы ономастики: Собственные имена в системе языка. Свердловск: УрГУ, 1980. С. 57–63.

Власова В.В., Шарапов В.Э. Местночтимые сельские святыни в религиозной традиции современных православных коми // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: Поморский университет, 2008.

С. 231-241.

Голубева Л.В. «Женщины все больше носили, тряпки висили»: относ пелен как

женская религиозная практика // Речевая и обрядовая культура Русского Севера / сост. И.С. Веселова, А.А. Степихов. СПб.:СПбГУ, 2012. С. 29-38.

Доморощенин С. Проводник Николай Окулов // Пенсионерская газета, 2013, № 6 (61). С. 18-19.

Ермакова Е.Е., Лискевич Н.А. Сакральная география ижемцев Нижнего Приобья // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2011. № 1 (14). С. 168–176.

Енговатова М.А., Пашина О.А. По реке Вашке // Живая старина. 1994. № 2. С. 50-52.

Иванова А.И. Северные часовни в церковно-правовом пространстве России во второй половине XVII — начале XX веков // Поморские чтения по семиотике культуры.

Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: Поморский университет, 2008. С. 486-497.

Квашнин Ю.Н., Ткачёв А.А. Культурное место на озере Нямбой-то // Антропологический форум, 2014, №23. С. 185-194. Иллюстрации в электронном приложении, режим доступа:

[http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/023/kvashnin\\_tkachev.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/023/kvashnin_tkachev.pdf)

Конкка А.П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом. // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 85 – 112.

Кремлёва И.А. Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа // Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование. М. : Наука, 2010. С. 241-284.

Кремлёва И.А. Обеты в народной жизни // Живая старина. 1994, № 3, С.15-17.

Курбатов А.В. Культовые камни и почитаемые источники на территории Ленинградской области // Лапшин В. А. Археологическая карта Ленинградской области. Восточные и северные р-ны. СПб.: С-Петербургский университет, 1995. Ч. 2. С. 179-193.

Леонтьева С.Г. Материалы о народном почитании крестов на Северо-Западе России / Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 376-385.

Лютикова Н.П. Пинежские часовни по письменным источникам XVIII – XIX вв. // Русский север. Ареалы и культурные традиции. СПб.,1992. С. 148-164.

Макарий, архим. (Миролюбов Н.К.). О древних титлах на крестах // Известия Императорского Русского Археологического Общества. СПб., 1859, Т. 1. Вып. 4. С. 209-211.

Макаров Н.А., Чернецов А.В. К изучению культовых камней // Советская археология, 1988, №3. С. 79-90.

Мамонтова Н.Н. Отражение религиозных представлений и древних верований в топонимии Карелии // Номинация в ономастике. Свердловск: Изд. УрГУ, 1991. С. 102–110.

Матвеев А. К. К лингвоэтнической идентификации финно-угорской субстратной топонимии // Балто-славянские исследования 1988–1996 / отв. ред. В. В. Иванов. М. : Индрик, 1997. С. 30–39.

Мильчик М.И. Обетные кресты Мезени / Декоративное искусство СССР. 1974, № 2, С. 50.

Мороз А.Б. Информант "верящий" и "неверящий". Современное состояние традиционной культуры и проблемы полевой фольклористики. Текст доклада. [Электронный ресурс] // Сайт Европейского университета в Санкт-Петербурге. – Режим доступа: <http://old.eu.spb.ru/cfe/conf/02.htm>

Муллонен И.И. О «святых» топонимах и некоторых следах древних верований в вепсской топонимии // Родные сердцу имена: (Ономастика Карелии). Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1993. С. 5–11.

Мусанов А.Г. Отражение религиозных верований, легенд и преданий в коми топонимии // Коми-зырянская культура XX века и финно-угорский мир. Сыктывкар: СыктГУ, 2002. С. 164-167.

Овсянников О. В. Каменные кресты Архангельского Поморья // Памятники Средневековой культуры. Открытия и версии. СПб., 1994. С. 171-182.

Овсянников О.В., Чукова Т.А. Северные деревянные кресты: К вопросу о типологии // Язычество восточных славян. Л.: Изд-во Министерства культуры СССР, 1990. С. 60-76.

Овсянников О.В., Чукова Т.А. Северные каменные и деревянные кресты XVIII — XIX вв. // Археология и история Пскова и Псковской земли. Тезисы докладов научно-практической конференции. Псков, 1990. С. 83-85.

Панченко А.А. Религиозные практики и антропология религиозности // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 5-14.

Панченко А.А., Селин А.А., Яшкина В.Б. Почитаемое место у д. Кашельково. Опыт междисциплинарного исследования местной святыни // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 11. В. Новгород, 1997. С. 365-374.

Петров Д.Д. Сакральная топонимия Республики Коми и ее параллели в географических названиях Русского Севера, Урала и Западной Сибири // Вестник археологии, антропологии и этнографии, Тюмень, № 1 (24) 2014. С. 147-156.

Петров Д.Д. Обетные кресты Лешуконья // Вестник Антропологии. М., №1 (29) 2015. С. 50-68.

Петров Д.Д. Элементы язычества и взаимодействие народных традиций (по материалам Лешуконского и Пинежского районов Архангельской обл. и Удорского р-на Республики Коми) // Этнографическое обозрение — online, 2013, №1. С.193-204.

Пермиловская А.Б. Крест из деревни Кушкопала // Ставрографический сборник. Кн. 2: Крест в Православии. М., 2003. С. 347-350.

Платонов Е.В. Часовни Северо-Запада России. Этнография. [Электронный ресурс] // Сайт «Деревенские святыни северо-запада России». – Режим доступа: <http://www.countrysite.spb.ru/Library/Chapelsnw.htm>

Платонов Е.В. Почитание каменных крестов на Северо-Западе России в контексте литургической практики: К постановке вопроса // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: Поморский университет, 2008.

С. 320-339.

Попова Е.В. Гординский надгробный камень «святая могила» – памятник чепецких татар и бесермян // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 167–177.

Попова Е.В. «Солдатская ель» в современном сакральном пространстве бесермянских селений // Финно-угроведение. 2008, № 2. С. 63–70.

Седов В.В. Изборские каменные кресты // Средневековая Русь. М., 1976. С. 102-107.

Семёнов В.А. Камни-следовики в культурной традиции народов Ингерманландии / Финно-угры и славяне. Проблемы историко-культурных контактов. Сыктывкар: Пермский университет, 1986. С. 118-123.

Туторский А.В. Заметки об обычае «фюла» в Лешуконском районе Архангельской области // Живая старина. 2009, № 3 (63), М., С. 41-42.

Туторский А.В., Кочерженко М.Н. Бытование календарных и метеорологических примет // Живая старина. 2011, № 1. С. 44-47.

Шевелев В.В. Культовые камни в Каргополье // Российская археология. 1992, № 2. С. 57-65.

Шевченко Е.А., Канева Т.С., Мехреньгина З.Н. Часовни и кресты Малопинежья // Живая старина. 2004. № 2 (42). С. 2-6.

Шляпкин И.А. Древние русские кресты. Т. 1. Кресты новгородские до XV века, неподвижные и не церковной службы // Записки отд. русской и славянской археологии ИРАО. Т. VII. Вып. 2. СПб., 1906.

Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 110-176.

Яшкина В.Б. Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX — XX вв. // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 336-374.

Albera, Dionigi. Combining Practices and Beliefs: Muslim Pilgrims at Marian Shrines //

Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations Around Holy Places / Edited by Glenn Bowman. – New York: Berghahn Books, 2012. P. 10-24.

Raj, Selva J. Shared Vows, Shared Space, and Shared Deities: Vow Rituals among Tamil Catholics in South India // *Dealing with deities: the ritual vow in South Asia*. Albany, 2006, P. 43-64.

Sunil Goonasekera. Bara: Buddhist Vows at Kataragama // *Dealing with deities: the ritual vow in South Asia*. Albany, 2006, P. 107-128.

Sufia Uddin. In the Company of Pirs: Making Vows, Receiving Favors at Bangladeshi Sufi Shrines // *Dealing with deities: the ritual vow in South Asia*. Albany, 2006, P. 87-106;

Vasudha Narayanan. Religious Vows at the Shrine of Shahul Hamid // *Dealing with deities: the ritual vow in South Asia*. Albany, 2006, P. 65-86.

**Приложение 1**  
**Список информантов**

*ПМА-2010а – По материалам автора, собранным в ходе экспедиции января-февраля 2010 года в д. Возгора Лешуконского района*

Галёва Мария Кузьмовна, 1932 г. р.

Любченко Владимир Михайлович, г. р. неизв. (ок. 60 лет, род. На Украине).

Ляпунова Людмила Михайловна, 1925 г. р.

Ляпунова Раиса Саввиновна, 1922 г. р.

*ПМА-2010б – По материалам автора, собранным в ходе экспедиции июля-августа 2010 года в Пинежском и Лешуконском районах*

Пинежский район

Село Сура

Данилова Серафима Вячеславовна, 1927 г. р.

Кычёва Мария Осиповна, 1926 г. р., д. Филимоново (с. Сура).

Мерзлая Ольга Ивановна, 1970 г. р.

Мерзлый Алексей Васильевич, 1957 г. р.

Деревня Марково

Мулиин Анна Борисовна, г. р. неизв, на вид около 35-40 лет.

Деревня Городецк

Хромцов Иван Андреевич, 1932 г. р.

Постникова Екатерина Михайловна, 1966 г. р.

Деревня Засурье

Широкая Екатерина Егоровна, 1961 г. р.

Лешуконский район

Деревня Кеба

Норина Клавдия Ивановна, 1955 г. р.

Смородина Евдокия Васильевна, 1925 г. р.

Таранина Галина Ивановна, 1948 г. р.

#### Деревня Олема

Матвеев Исаак Кириллович, 1930 г. р.

Осипова Людмила Александровна, 1927 г. р.

Яковлева Нина Дмитриевна, 1939 г. р.

#### Деревня Резя

Резя (коллективное интервью в д. Резя). В процессе расшифровки аудиозаписи часто не удаётся определить, кто именно из опрошенных ведёт разговор. В интервью принимали участие информанты: Пономарёва Татьяна Игнатьевна, 1949 г. р., д. Резя; Седых Ульяна Леонидовна, 1954 г. р., д. Резя; Смородина Галина Ивановна, 1945 г. р., д. Чуласа; Соколова Магдалина Сергеевна, 1937 г. р, д. Резя.

#### Посёлок Усть-Чуласа

Смородина Галина Александровна, 1950 г. р.

#### Деревня Чуласа

Иван, отчество и фамилия неизв., г. р. неизв. (на вид 30-40 лет).

Опарина Мария Фёдоровна, 1938 г. р.

Федулов Николай Аркадьевич, г. р. неизв. (средних лет).

#### Деревня Русома

Осипова Клавдия Ивановна, 1931 г. р.

#### Деревня Едома

Опарин Максим Алексеевич, г. р. неизв. (средних лет).

Опарина Наталья Аркадьевна, г. р. неизв. (средних лет).

Пономарёва Антонина Афанасьевна, 1944 г. р.

Поташева Алевтина Васильевна, 1913 г. р.

Поташева Анна Юрьевна, 1955 г. р.

*ПМА-2013 – По материалам автора, собранным в ходе экспедиции июля 2013 года  
в Мезенском районе*

Деревня Сафоново

Антипина Полина Яковлевна, 1949 г. р., ныне посёлок Ома (родилась и жила в Сафоново, где и состоялось интервью).

Ермолина Нина Ильинична, 1954 г. р.

Окулова Александра Спиридоновна, 1923 г. р.

Окулова Евлампия Васильевна 1930 г. р.

Окулова Любовь Васильевна, 1962 г. р.

Парыгина Алевтина Васильевна, 1937 г. р.

Марков Пётр, г. р. неизв. на вид ок. 30 лет.

Деревня Ёлкино

Елукова Евлина Ивановна, 1937 г. р.

Елукова Любовь Юрьевна, дочь Елуковой Е. И., г. р. неизв. на вид около 45 лет.

Лимонникова Лидия Васильевна, 1939 г. р.

Деревня Езевец

Бакова Нина Иосифовна, 1932 г. р.

Деревня Калино

Гмырин Александр Афансьевич, 1931 г. р.

Деревня Мосеево

Гмырин Геннадий Фёдорович, 1959 г. р.

Село Бычье

Коршакова Надежда Семёновна, 1962 г. р.

Село Лампожня

Увакин Юрий Иванович, 1937 г. р.

Увакина Лия Евгеньевна, 1940 г. р.

## Село Заакакурье

Попова Вера Семёновна, 1933 г. р.

Сыркова Галина Ивановна, 1934 г. р.

## Город Мезень

Елуков Николай Разумович, 1956 г. р. (род д. Сафоново).

Окулов Николай Федотович, 1954 г. р. (род д. Сафоново).

## Деревня Сёмжа

Петров Алексей Клавдиевич, г. р. неизв., на вид ок. 45 лет.

*АКФ – Материалы архива Кабинета фольклора Кафедры устного народного творчества Филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова*

Анфимова Пелагея Ивановна, 67 лет, д. Лобан Мезенского района (записано летом 1975 года).

Литвиневская Мария Яковлевна, 57 лет, село Лампожня Мезенского района (род. в Лешуконском районе; записано летом 1975 года).

Лукин Павел Афанасьевич, 1896 г. р., д. Ценогора Лешуконского района (записано летом 1976 года).

Матвеева Дарья Савватеевна, 75 лет, д. Кеба Лешуконского района (записано летом 1976 года).

Насонова Анисья Алексеевна, 1901 г. р., с. Лампожня Мезенского района (записано летом 1975 года).

Пахова Евдокия Петровна, 56 лет, с. Лешуконское (род. в д. Смоленец Лешуконского, лето 1976 года).

Прелов Василий Андореевич, 65 лет, д. Засулье Лешуконского района (записано летом 1976 года).

Стрюкова Павла Михайловна, 1915 г. р., с. Лампожня (род. д. Заозерье) Мезенского района (записано летом 1975 года).

Сумарокова Екатерина Михайловна, г. р. неизв., д. Олема Лешуконского района (записано летом 1976 года).

*АЛФ – Материалы архива Лаборатории фольклористики Историко-филологического института РГГУ*

Бутусова Галина Павловна, 1951 г. р., с. Хозьмино (род. в Коношском районе) Вельского района (записано летом 2010 года).

Власова Александра Полуэктовна, 1930 г. р., д. Кишерма (с. Хозьмино) Вельского района (записано летом 2010 года).

Докучаева Галина Александровна, 1958 г. р., д. Маниковская (с. Моша) Каргопольского района (записано в 2004 году).

Кондратов Александр Николаевич, 1933 г. р., д. Кишерма (с. Хозьмино) Вельского района (записано летом 2010 года).

Поречук Юрий Николаевич, 1958 г. р., д. Смольянец (род. г. Архангельск) Вельского района (записано летом 2010 года).

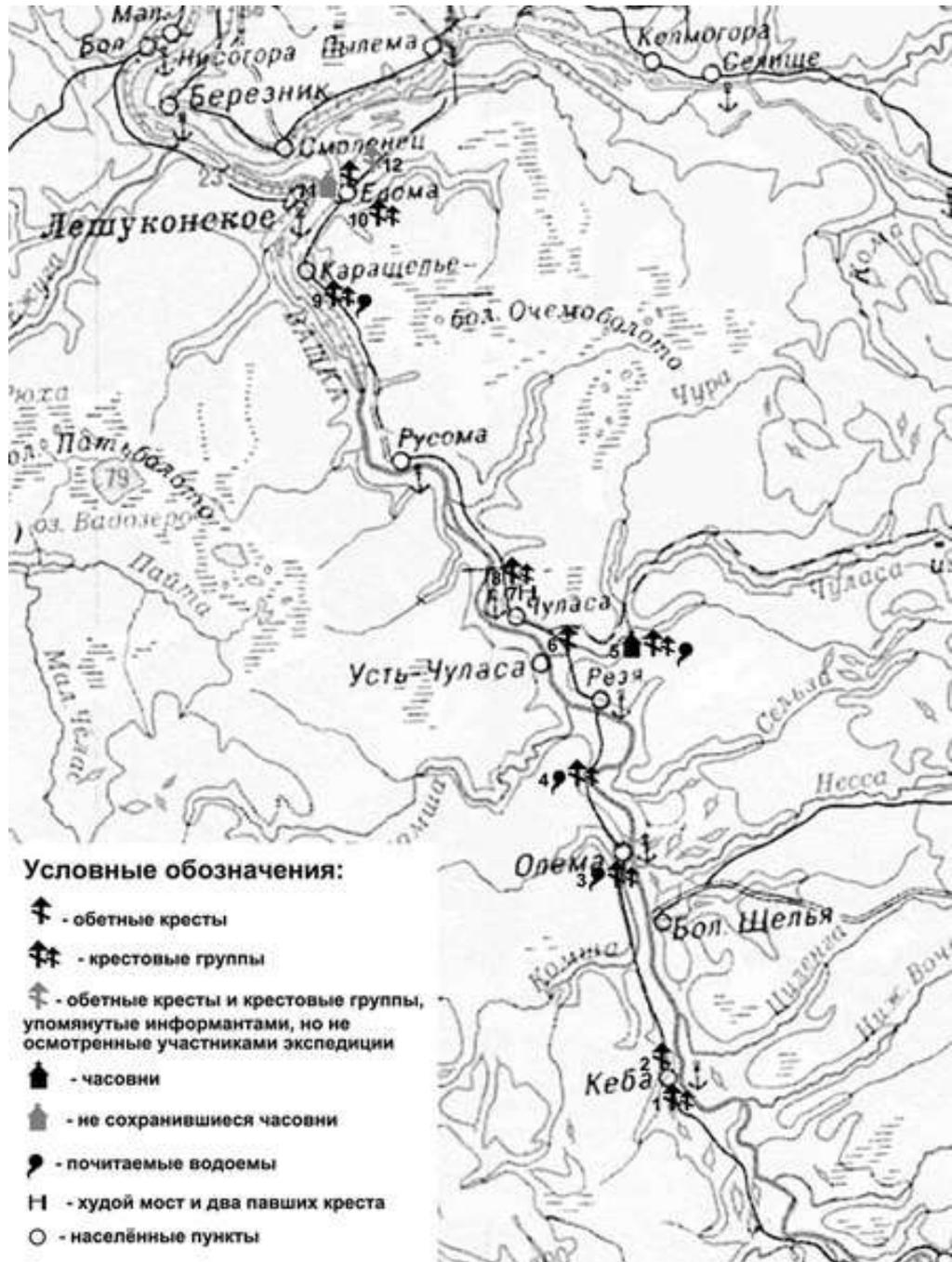
Шемилин Валентин Фёдорович, 1942 г. р., д. Смольянец (род. с. Верховажье Вологодской области) Вельского района (записано летом 2010 года).

## Приложение 2

### Карта-схема «Святые места русского Повашья»

(выполнена Петровым Д. Д. и Терениной Я. А.

на основе топографической карты Архангельской области)



Цифрами на карте обозначены:

1. Группа свезённых обетных крестов в д. Кеба
2. Обетный крест К. И. Нориной в д. Кеба
3. Первая олемская группа обетных крестов на почитаемом Студёном ручье
4. Вторая олемская группа обетных крестов на почитаемом Крестовом ручье
5. Георгиевская часовня близ д. Резя, обетные кресты и почитаемый безымянный ручей
6. Обетный крест М. Ф. Опариной близ д. Чуласа
7. Худой мост и два павших креста
8. Чуласская группа обетных крестов
9. Карашельская группа обетных крестов на почитаемом Крестовом ручье
10. Крестовая группа близ едомского хутора
11. Поклонный крест и несохранившаяся часовня в центре д. Едома
12. Крестовая группа «на полях» близ д. Едома

## Приложение 3

## Сводная таблица

## «Типы сакральных комплексов востока Архангельской области»

<u>Типы сакральных комплексов</u>	Часовня + обетные кресты + почитаемый водоём	Обетные кресты + почитаемый водоём	Несколько обетных крестов (крестовая группа)	Обетные кресты + нечистое место
<u>Сакральные комплексы</u>	<p>1. Никола-ручей с двумя часовнями и обетными крестами (д. Марково, Сурский куст, Пинежский район).</p> <p>2. Георгиевская часовня с обетными крестами на почитаемом ручье (д. Резя, Лешуконский район).</p>	<p>1. Крестовая группа на почитаемом ручье Студёный (д. Олема, Лешуконский район).</p> <p>2. Крестовая группа на почитаемом ручье Крестовый (д. Олема, Лешуконский район).</p> <p>3. Крестовая группа на почитаемом ручье Крестовый (д. Карашелье, Лешуконский район).</p>	<p>1. Группа из свезённых обетных крестов (д. Кеба, Лешуконский район).</p> <p>2. Крестовая группа (д. Чуласа, Лешуконский район). (?)*</p>	<p>1. Павшик кресты на Худом мосту (д. Чуласа, Лешуконский район).</p> <p>2. Крестовая группа в еловой роще, которая «водит» (д. Едома, Лешуконский район).</p> <p>3. Обетный крест близ Лешачьей щели (д. Лобан, Мезенский район).</p> <p>4. Крест на Зажогоином холме (близ д. Мосеево, Мезенский район).</p>

\* Чуласская крестовая группа расположена на ручье, однако информанты ничего не сообщили о его сакральных свойствах.