

На правах рукописи

Петров Дмитрий Дмитриевич

Сакральная география восточных районов Архангельской области

07.00.00 – Исторические науки

Специальность – 07.00.07 этнография, этнология и антропология

Автореферат

диссертации на соискание учёной степени

кандидата исторических наук

Научный руководитель:

Карлов Виктор Владимирович

доктор исторических наук, профессор

Москва - 2015

Работа выполнена на кафедре этнологии исторического факультета Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова».

Научный руководитель:

**Карлов Виктор Владимирович**,  
доктор исторических наук,  
профессор кафедры этнологии  
исторического факультета МГУ  
имени М. В. Ломоносова.

Официальные оппоненты:

**Шевцова Анна Александровна**,  
доктор исторических наук,  
заведующая кафедрой ЮНЕСКО  
ГАОУ ВО г. Москвы "Московский  
институт открытого образования";

**Шилов Николай Владимирович**,  
кандидат исторических наук, доцент  
кафедры политической социологии  
Российского государственного  
гуманитарного университета.

Ведущая организация:

ФГБУН Институт этнологии и  
антропологии имени Н. Н. Миклухо-  
Маклая Российской академии наук.

Защита состоится «\_\_» \_\_\_\_\_ 2016 г. в \_\_\_\_\_ на заседании  
Диссертационного совета Д 501.001.78 на базе Московского государственного  
университета имени М.В. Ломоносова по адресу: 119991, Москва, ГСП-1,  
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, учебно-научный корпус «Шуваловский»,  
исторический факультет.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Московского  
государственного университета им. М.В. Ломоносова по адресу: 119991, Москва,  
Ломоносовский проспект, д. 27, а также на сайте:

[http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/Petrov\\_D.pdf](http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/Petrov_D.pdf)

Учёный секретарь диссертационного совета

Кандидат исторических наук, доцент Е.А. Попова

## Общая характеристика работы

**Актуальность темы исследования.** Различные проявления религиозности занимают важное место в современной российской культуре, а также в мировоззрении значительной части индивидов, составляющих российское общество. Невозможно сколь бы то ни было ясно осознать, «чем дышит» современный человек, локальное сообщество, регион, страна в целом, не изучив религиозный аспект их жизни. Нелишне будет отметить, что духовная культура традиционно признаётся одной из важнейших составляющих культуры этнической.

В российском обществе начала XXI века не теряет своей актуальности «народная религия». 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).

Одной из ярких форм традиционной религиозности, органично вписывающихся и в современный культурный контекст, является сакрализация жизненного пространства. Сакрализация пространства рождает сакральный ландшафт или сакральную географию – т. е. совокупность мест и объектов, с которыми население той или иной местности связывает свои религиозные представления. Настоящая работа посвящена сакральной географии Севера европейской части России.

**Степень изученности темы.** Фундамент этнографического изучения народной сакральной географии России был заложен отечественными исследователями в XIX - начале XX веков. Среди них этнографы И. М. Снегирёв,

---

<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.

С. В. Максимов, Д. К. Зеленин, историк церкви архимандрит Макарий (Н. К. Миролюбов) и историк древнерусского искусства И. А. Шляпкин.

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. Терехин. В своей работе «Сакральная география Русского Севера»<sup>2</sup> он исследовал связь почитаемых мест с «фундаментальными образами и символами, лежащими в основе традиционной культуры»<sup>3</sup>.

Одной из важных теоретических разработок антрополога религиозности А. А. Панченко стало введение понятия «деревенские святыни», к которым 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>4</sup>. Данное определение весьма точно отграничивает ту категорию сакральных объектов, на которых сосредоточил своё внимание автор настоящей работы. Представляется обоснованным и «региональный подход» исследователя к процессу изучения деревенских святынь<sup>5</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 основе анализа топонимических данных: «идею святого места и страшного места (а также места смерти и погребения) мы решили объединить, обозначив термином *заветное место*»<sup>6</sup>.

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.

---

<sup>2</sup> Терехин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.

<sup>3</sup> Там же. С. 58.

<sup>4</sup> Панченко А.А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 12.

<sup>5</sup> Там же. С. 13.

<sup>6</sup> Березович Е. Л. Указ. соч. С. 100.

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>7</sup>. К числу несомненных теоретических успехов авторов также относится разработка морфологии и типологии пинежских святынь<sup>8</sup>. Многие выводы исследователей стали опорой анализа сакральной географии в настоящей работе.

Нельзя упустить из виду теорию этнографа и антрополога Т. Б. Щепанской о «кризисной сети» святых мест, которые исследовательница характеризует как «коммуникативные узлы», «коммуникативные центры»<sup>9</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.

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>10</sup>. Отметим, что оба приведённых определения культурного ландшафта чрезвычайно близки и включают в себя сакральные места.

Наряду с указанными выше ключевыми работами по северной сакральной географии, в которых затрагиваются более или менее подробно все типы почитаемых объектов, имеется значительное количество статей, посвящённых отдельным типам: часовням, обетным крестам, природным святыням и «нечистым местам».

---

<sup>7</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М., 2009. С. 11.

<sup>8</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 31-38.

<sup>9</sup> Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 120.

<sup>10</sup> Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск, 2009. С. 6.

Статьи, посвящённые северным часовням, рассматривают изменение юридического статуса часовен и регулирование их почитания со стороны церковных и светских властей<sup>11</sup> и особенности часовенной архитектуры<sup>12</sup>. Также часовни рассматривались как компонент сакральной географии таких регионов, как Русский Северо-Запад<sup>13</sup>, Нижегородская область<sup>14</sup> и Пинежье<sup>15</sup>.

Более обширна литература, посвящённая монументальным крестам (в первую очередь обетным – как их доминирующему типу). Проанализированы многие аспекты почитания данной категории сакральных объектов. Ряд исследователей отмечал элементы контагиозной магии в обычае размещать на крестах или приносить к ним предметы одежды, соответствующие заболевшей части тела<sup>16</sup>. Известны даже случаи приношений отрубленных куриных голов в случае болезни скота<sup>17</sup>, и это не единичный пример жертвоприношения животных у крестов<sup>18</sup>. Зафиксированы проявления «магии контакта»: например, на Пинеге известен крест, по представлениям местных жителей, помогающий при зубной боли, если откусить от него частицу<sup>19</sup>. Исследователи указывали на антропоморфизм, порой присущий народному восприятию монументальных крестов<sup>20</sup>. К той же «магии контакта» относится описанный обычай окачивать кресты водой, для придания последней целебных свойств<sup>21</sup>. Отмечен обычай приурочения обрядов у обетных крестов к какому-либо церковному празднику<sup>22</sup>.

<sup>11</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>12</sup> Лютикова Н.П. Пинежские часовни по письменным источникам XVIII – XIX вв. // Русский север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 148-164.

<sup>13</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>14</sup> Местные святыни в Нижегородской устной народной традиции: Родники, часовни при них. Сборник статей. Нижний Новгород, 2003.

<sup>15</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>16</sup> Макаров Н.А., Чернецов А.В. К изучению культовых камней // Советская археология, 1988, №3. С. 86; Шевелёв В.В. Культовые камни в Каргополье // Российская археология. 1992, № 2. С. 57; Яшкина В.Б. Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX — XX вв. / Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 353-354.

<sup>17</sup> Шевелёв В.В. Указ. соч. С. 57.

<sup>18</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>19</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 238.

<sup>20</sup> Там же. С. 356-357.

<sup>21</sup> Там же. С. 351.

<sup>22</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.

Также ряд исследователей указывал на взаимосвязь почитания монументальных крестов и святых деревьев в народной традиции<sup>23</sup>. Затронут и гендерный аспект культовых практик, связанных с обетными крестами<sup>24</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>25</sup>. Предполагают, что обычай вотивных приношений монет крестам возник в XVII - первой половине XVIII вв.<sup>26</sup>

Многие исследователи предпринимали попытки классифицировать обетные кресты в зависимости от мотивов их создания, выполняемых функций, географического расположения и т. д.<sup>27</sup> Варианты классификаций резюмировали в своей работе А. А. Святославский и А. А. Трошин<sup>28</sup>.

Среди микрорегионов Русского Севера более или менее полно и подробно изучены монументальные кресты Пинежья<sup>29</sup>, Каргополья<sup>30</sup>, Республики Коми<sup>31</sup> и северо-западных районов России<sup>32</sup>. Определённое внимание уделено также обетным крестам Нижней Мезени<sup>33</sup>.

Природным святыням также посвящён ряд публикаций. Этот род сакральных объектов можно разделить на типы в зависимости от того, какой именно природный объект наделяется сакральными свойствами. Почитание деревьев и его параллели в других культовых практиках русских и финно-угров проанализировала О. В.

<sup>23</sup> Голубкова О.В. Душа и природа: Этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск, 2009. С. 39-63; Святославский А. А., Трошин А. А. Крест в русской культуре: Очерк русской монументальной ставрографии. М.: Древлехранилище, 2000. С. 12-15; Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 70-71.

<sup>24</sup> Голубева Л.В. «Женщины все больше носили, тряпки висили»: относ пелен как женская религиозная практика // Речевая и обрядовая культура Русского Севера. СПб., 2012. С. 34-38.

<sup>25</sup> Святославский А. А., Трошин А. А. Указ. соч. С. 110-111; Яшкина В.Б. Указ. соч. С. 338, 339, 366-368.

<sup>26</sup> Яшкина В.Б. Указ. соч. С. 340.

<sup>27</sup> Овсянников О.А., Чукова Т.А. Указ. соч.; Терехихин Н. М. Указ. соч. С. 59.

<sup>28</sup> Святославский А. А., Трошин А. А. Указ. соч. С. 30-35.

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

<sup>30</sup> Макаров Н.А., Чернецов А.В. Указ. соч. С. 80, 86; Каргополье: фольклорный путеводитель. Под общей редакцией А.Б. Мороза. , 2009; Шевелёв В.В. Указ. соч. С. 57-65.

<sup>31</sup> Голубкова О.В. Указ. соч. С. 39-63; Власова В.В., Шарапов В.Э. 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. 232-234.

<sup>32</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... С. 320-339; Яшкина В.Б. Указ. соч. С. 336-374.

<sup>33</sup> Дмитриева С.И. Традиционное искусство русских Европейского Севера. Этнографический альбом. М., 2006. 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. Мезенские деревни: Исторические очерки. Архангельск, 2012.

Голубкова<sup>34</sup>. Также древесный культ исследовала Т. А. Агапкина<sup>35</sup>. В центре внимания многих исследователей оказались священные камни различных регионов: Ингерманландии<sup>36</sup>, Каргополья<sup>37</sup>, Псковщины<sup>38</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>39</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>40</sup>. Изучению почитаемых камней и источников Ленинградской области на основе археологических и фольклорных данных посвящена работа А. В. Курбатова<sup>41</sup>.

Тему нечистых мест затрагивали в указанных выше работах Н. М. Терехихин<sup>42</sup>, А. А. Иванова и её коллеги<sup>43</sup>, Е. Л. Березович<sup>44</sup> и Т. Б. Щепанская<sup>45</sup>. Она относится к числу наименее разработанных проблем, рассмотренных в этой работе.

Таким образом, можно констатировать сравнительно высокую степень изученности сакральной географии Русского Севера. В то же время очевидно, что исследовательское внимание неравномерно распределено между разными типами почитаемых объектов: так, обетным крестам посвящено множество научных работ, в то время как автору неизвестно ни одной публикации, специально посвящённой нечистым местам Русского Севера. Неравномерно изучены разные территории

<sup>34</sup> Голубкова О.В. Указ. соч. С. 39-69.

<sup>35</sup> Агапкина Т.А. Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания // Этнографическое обозрение. М., 2012, № 6. С. 29-42.

<sup>36</sup> Макаров Н.А., Чернецов А.В. Указ. соч., Семенов В.А. Указ. соч.

<sup>37</sup> Шевелёв В.В. Указ. соч.

<sup>38</sup> Александров А.А. О следах язычества на Псковщине // Средневековая археология Восточной Европы. М., 1983, С. 12-18.

<sup>39</sup> Местные святыни в Нижегородской устной народной традиции: Родники, часовни при них. Сборник статей. Нижний Новгород, 2003.

<sup>40</sup> Платонов Е.В. Почитание каменных крестов на Северо-Западе России в контексте литургической практики. ...

<sup>41</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.

<sup>42</sup> Терехихин Н.М. Указ. соч. С. 38.

<sup>43</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 26-27.

<sup>44</sup> Березович Е.Л. Указ. соч. С. 58.

<sup>45</sup> Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX веков. М., 2003. С. 40-43, 164-170.



региона: если культурный ландшафт Пинежья подробно рассматривался несколькими исследователями, то для более отдалённого Лешуконского района в научных публикациях упоминаются лишь отдельные сакральные объекты. В ходе сбора полевых материалов автор убедился, что и в рамках хорошо изученных тем (обетные кресты) остаётся достаточный простор для дальнейшего изучения.

В качестве «объекта исследования» выступает сельское население Севера европейской части России как самобытная социокультурная группа. Полевая работа велась в восточных районах Архангельской области (Лешуконском, Пинежском и Мезенском). Статус города в этих районах имеет лишь одно поселение – Мезень. 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 7 001 чел.<sup>46</sup>), 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>47</sup>, что связано как с массовым оттоком в города, так и с соотношением рождаемости и смертности.

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.

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

---

<sup>46</sup> Здесь и далее на 1 января 2014 года

<sup>47</sup> Данные о численности населения приводятся по Интернет-сайту Федеральной службы государственной статистики: <http://www.gks.ru/dbscripts/munst/munst11/DBInet.cgi>

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.

**Предметом исследования** является комплекс бытующих на Русском Севере религиозных представлений и практик, формирующих сакральное пространство.

**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 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».

**Территориальные рамки** работы ограничены восточными районами

Архангельской области: Лешуконским, Мезенским и Пинежским, в которых был собран основной массив полевых данных автора. Экспедиционная работа велась в Сурском селенческом кусте, а также деревнях Остров и Городецк на Верхней Пинеге, во всех населённых пунктах по течению Вашки от села Чупрово (Удорский район Республики Коми) до села Лешуконское, расположенного у места впадения реки в Мезень, в деревне Вожгора в верхнем течении Мезени, а также на реке Пёза в таких населённых пунктах как Сафоново, Ёлкино, Езевец, Калино, Мосеево, Лобан и Бычье. В качестве сравнительного материала широко использованы сведения о почитаемых объектах других регионов Русского Севера и Северо-Запада. В отдельных случаях для сопоставления и выявления параллелей использован материал Западной Сибири, Прибалтики и Центральной России.

**Теоретико-методологическая база работы.** Ключевые понятия и концепции, использованные автором в своих изысканиях, раскрыты в историографическом очерке в контексте исследовательских работ, в которых они были введены. Мы рассмотрим почитаемые места как часть культурного ландшафта, являющего собой «природно-культурный комплекс» (по А. А. Ивановой, В. Н. Калущкову и Л. В. Фадеевой), то есть, по сути, промежуточный результат непрерывного процесса взаимодействия сообщества с окружающей его природной средой. В фокусе нашего исследования «деревенские святыни» (по определению А. А. Панченко) как выражение народной религии в культурном ландшафте. Вслед за А. А. Панченко автор также ориентируется на региональный подход, ставящий во главу угла исследование конкретного локального сакрального ландшафта.

**Методы исследования.** 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 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. 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 о духовной сфере жизни. Изучая феномены «верящего» и «неверящего» информанта фольклорист и исследователь Севера А. Б. Мороз также отмечал более высокую долю женщин среди «верящих» собеседников, объясняя это «меньшей замкнутостью жизни мужчины на домашнем хозяйстве»<sup>48</sup>. 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<sup>49</sup>.

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. В «лучшем случае» у деревенской святыни есть один день в году (какой-либо 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.

**Источниковой базой** исследования служат полевые материалы, собранные коллективом Севернорусской экспедиции МГУ им. М. В. Ломоносова под руководством Андрея Владимировича Тутурского, в работе которой принимал участие автор. Данные о сакральной географии востока Архангельской области

---

<sup>48</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>

<sup>49</sup> Там же.

собирались в ходе экспедиционных поездок зимы 2010 года в д. Вожгора Лешуконского района Архангельской области, лета 2010 года в Пинежский район Архангельской области, Удорский район Республики Коми и Лешуконский район Архангельской области и лета 2013 года в Мезенский район Архангельской области.

Помимо полевых материалов автора в работе активно задействованы сведения, почерпнутые в архивах кафедры устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова и Учебно-научной лаборатории фольклористики ИФИ РГГУ.

Широко использованы фольклорные сообщения о почитаемых местах и смежных проявлениях духовной культуры, опубликованные А. Б. Морозом<sup>50</sup>, Н. В. Дранниковой и И. А. Разумовой<sup>51</sup>, А. А. Ивановой и её коллегами<sup>52</sup>.

Как ценный письменный источник, позволяющий выявить преемственность традиций почитания сакральных мест на Архангельском Севере, в работе использованы Акты Холмогорской и Устюжской епархий<sup>53</sup>: изданный в 1908 году сборник церковных документов XVII века.

**Научная новизна работы.** Восточные районы Архангельской области (в первую очередь - Лешуконский) сравнительно мало изучены этнологами и фольклористами. В исследовании задействованы полевые материалы, собранные автором и его коллегами в этом регионе. 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 автору публикациях (например, предание о начале почитания Козьмина перелеска в результате боя русских с ненцами). Отдельный интерес, по мнению автора, представляет анализ почитания нечистых мест, которым исследователи сакральной географии Русского Севера до сего дня уделяли мало внимания.

**Практическая значимость исследования.** Работа позволяет дополнить

<sup>50</sup> Каргополье: фольклорный путеводитель. Предания, легенды, рассказы, песни и присловья. Под общей редакцией А.Б. Мороза. М., 2009.

<sup>51</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>52</sup> Заговоры и заклинания Пинежья / сост. А.А. Иванова. Карпогоры, 1994; Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Святые места в культурном ландшафте Пинежья.

<sup>53</sup> Акты Холмогорской и Устюжской епархии. Кн. III. СПб., 1908.

представление о картине мира современного населения России. Исследование может стать подспорьем для дальнейшего изучения сакральной географии Русского Севера. Его материалы могут быть использованы в университетских курсах по этнологии.

**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 «стараются 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.

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).

**Апробация работы.** Результаты исследования легли в основу докладов автора на ряде российских и международных научных конференций:

1. Конференция "Защищая священное: природные святыни и коренные народы

- Арктики" (Protecting the sacred: sacred natural sites of indigenous peoples of Arctic region), Лапландский университет; сентябрь 2013 года, г. Рованиеми (Финляндия).
2. Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов», Московский государственный университет; апрель 2014 года, г. Москва.
  3. XIX Международная конференция «Славянская традиционная культура и современный мир. Фольклорные традиции в поликультурных зонах России», организатор - Государственный республиканский центр русского фольклора; май 2014 года, г. Торжок.

Материалы докладов были впоследствии опубликованы в виде тезисов и статей в сборниках. Также автор опубликовал по теме диссертационного исследования ряд статей в научных и научно-популярных изданиях, список которых приведён в конце автореферата.

**Структура диссертации.** Работа состоит из введения, четырёх глав и заключения. Каждая глава имеет трёхчастную структуру: обзор литературы по теме главы, полевые материалы автора и анализ, основанный на сопоставлении полевых данных с выводами и материалами других исследователей. Работа снабжена списком источников и использованной литературы, дополнена тремя приложениями: списком информантов, картой-схемой святых мест, почитаемых населением реки Вашки, а также сводной таблицей «Типы сакральных комплексов востока Архангельской области».

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы. Разобраны основные понятия, которыми автор оперирует в работе. Приведён очерк основных исследований по сакральной географии Русского Севера. Рассмотрены источники, на основе которых выполнялось исследование. Дается краткая географическая, хозяйственная и социо-культурная характеристика региона исследования.

Первая глава «**Деньги клали, часовенка была как амбарушка**»: часовни



**востока Архангельской области** начинается с обзора исследований, посвящённых часовням Русского Севера, в параграфе **1.1. Часовни в работах этнологов и фольклористов**. Рассмотрены как упоминания часовен в рамках общих исследований по северной сакральной географии и ритуальным практикам, так и публикации, специально посвящённые тем или иным аспектам часовенного культа.

В параграфе **1.2. Часовни по полевым данным Севернорусской этнографической экспедиции** приведены сведения о 6 часовнях, изученных в ходе экспедиций: две часовни на Николе-ручье (д. Марково), часовня на почитаемом ручье близ д. Резя, часовни в дд. Бычьё, Заакакурье, Сафоново, а также нескольких несохранившихся и одной строящейся часовне. На Николе-ручье мы наблюдали ритуал сбора целебной воды и купания на празднике святыни в Ильин день, 2 августа, когда это место посещает больше всего паломников.

В параграфе **1.3. Часовни востока Архангельской области: сакральные комплексы, обетные практики, культурные параллели** отмечена динамичность часовенной географии, связанная с утратой старых и строительством новых часовен. Большая часть часовен, построенных на месте расположения своих старых предшественниц, «поставлена по обету» и является частью сакрального комплекса (вместе с почитаемым ручьём в деревнях Марково и Резя). В свою очередь большая часть новых часовен — одиночные сакральные объекты, не связанные с какими-либо ещё рукотворными или природными святынями.

Обычай установки часовен известен у ближайших соседей русских Архангельской области — коми. Весьма интересна функциональная и терминологическая параллель «священных амбаров» народов ханты и манси с русскими часовнями, которые также в ряде письменных и устных источников именуется «амбарами». И «культовые амбары», и часовни на Русском Севере служат местом хранения ритуальных принадлежностей и приношений.

В первом параграфе главы II **«Крест словно зазвенел...»: монументальные кресты востока Архангельской области** произведён обзор исследований, авторы которых изучали монументальные (в первую очередь, обетные) кресты Русского Севера. Поскольку данный тип объектов является одним из ярчайших проявлений духовной культуры северян, ему уделена наиболее обширная литература.

В параграфах **2.2. Полевые данные об обетных крестах реки Вашки** и **2.3.**

**Полевые данные о монументальных крестах реки Пёзы, нижней Мезени, Суры и Мезенской Пижмы** представлены материалы, собранные в ходе работы Севернорусской этнографической экспедиции. В 2010 и 2013 годах нами были изучены 8 крестовых групп, 23 отдельно стоящих монументальных креста, а также 2 обетных креста, помещённых внутрь часовни на Николе-ручье. В параграфах приводятся ритуалы, о которых рассказывали информанты и которые иногда мы могли наблюдать вживую. Помимо традиционных обетных приношений к крестам, это употребление целебной воды из почитаемого ручья близ рези, обычай непременно ходить пешком (а не ездить на автомобиле) ко второй, дальней, крестовой группе у деревни Олема, а также интересный и показательный случай «встречи с бесами» при установке одного из обетных крестов близ д.Едома.

В параграфе **2.4. Различные аспекты почитания обетных крестов на востоке Архангельской области** рассмотрены те элементы культа обетных крестов, исследуя которые представляется возможным дополнить выводы предыдущих исследователей или вступить с ними в полемику. У многих исследованных святых мест расположены столики и скамейки для трапезы приходящих к святыням людей. Эта деталь, на которую нечасто обращают внимание исследователи, свидетельствует об определенной культуре поведения – коллективному приёму пищи. Ряд исследованных крестов, как в Лешуконском, так и в Мезенском районах, расположен в центре населённых пунктов. Данный факт говорит о несоответствии местной картины принципу «периферийности» расположения культовых объектов, выделенному А. А. Ивановой и её коллегами в качестве одного из характерных свойств сакральных объектов Пинежья<sup>54</sup>.

Исследователи обращали внимание на параллели в народном почитании деревьев и монументальных крестов. На полевом материале Лешуконского района рассматриваемый феномен нашёл отражение в одном из крестов группы близ д. Едома, сделанном из растущего дерева (основание креста являет собой основание древесного ствола), а также в предании о том, что центральный крест той же деревни был вытесан прямо из растущей лиственницы.

В параграфе **2.5. Обетные кресты и почитание водных источников** рассматривается такое характерное для деревень по Вашке явление как

---

<sup>54</sup> Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В. Указ. соч. С. 29.

расположение большинства крестовых групп и отдельно стоящих обетных крестов 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. Основываясь на материале Северо-Запада России, где также распространены сакральные комплексы, включающие монументальный крест и почитаемый водоём, Е. В. Платонов пришёл к выводу, что водопочитание в таких случаях берёт свои истоки в церковных практиках, имеющих, в свою очередь, библейские корни.<sup>55</sup> Однако на Вашке почитание водоёмов, при которых расположены кресты, имеет ряд черт явно неканонического происхождения. Таково, например, предписание зачерпывать воду из ручья, протекающего у часовни близ деревни Резя, «по течению», предварительно бросив туда в качестве жертвоприношения монеты. 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). 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. 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.

След монументальных крестов в микропонимии региона рассмотрен в параграфе **2.6. Обетные кресты в локальной топонимии**. На нашем материале он представлен двумя ручьями с названием Крестовый, при которых расположены

---

<sup>55</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.

крестовые группы близ деревень Олема и Каращелье Лешуконского района, а также посёлком Крестная (Хрѣсная) в Мезенском районе. Аналогичные топонимические явления зафиксированы у русских, проживающих в соседних районах Архангельской области и Республики Коми, а также у коми и карел.

В параграфе **2.7 Ключевые аспекты почитания обетных крестов: проницаемость «функциональных границ» и сакральные комплексы** рассмотрены два важных свойства монументальных крестов востока Архангельской области. Первое было отмечено многими исследователями<sup>56</sup> и нашло подтверждение на нашем полевом материале – это проницаемость функциональных границ между разными типами крестов. Так, крест в д. Ёлкино одни информанты называли «охранным» и уточняли, что обеты к нему относить не положено, другие утверждали, что он также обетный и раньше обеты на нём активно размещались. Похожие противоречия можно отметить и в характеристике старого креста в д. Едома. Обетный крест в д. Калино после смерти одного из местных жителей, на участке которого он находился, был перенесён на кладбище и стал его надгробным крестом. Один из двух обетных крестов близ д. Заакакурье, согласно сообщениям информантов, был найден на чердаке дома репрессированного священника. Его первоначальное назначение неясно, однако после нахождения он был установлен как обетный.

Подобная нечёткость функциональных границ характерна и для других аспектов почитания обетных крестов. Одни информанты указывают на то, что приношение обетов должно осуществляться тайно. Другие, напротив, утверждают, что никакой тайны в данном ритуале нет. Кроме того, многие информанты охотно делятся сведениями о том, когда и какие votivные приношения они носили на кресты (хотя имеются и обратные примеры), менее охотно сообщаются причины, побудившие информанта «оветиться».

Отмечена ещё одна немаловажная характерная черта, свойственная обетным крестам, почитаемым на Вашке, а также относительно широко распространённая в других регионах их почитания. Большинство изученных нами обетных крестов являются не отдельными почитаемыми объектами, а частью сакрального комплекса. В то же время данное явление обнаруживает значительную локальную

---

<sup>56</sup> Святославский А. А., Трошин А. А. Указ. соч. С. 30-31; Теребихин Н.М. Указ. соч. С. 59.

вариативность. Из 11 святых мест, изученных нами на Вашке, только 3 представляют собой отдельно стоящие обетные кресты, не являющиеся частью комплекса. На Пёзе, напротив, «комплексность» сакральных мест прослеживается лишь в двух случаях: крест на Зажёгином холме, овеянном легендами о разбойниках, и крест близ д. Лобан, расположенный в непосредственной близости от «нечистого» места, называемого Лешачья щелья.

Параграф **2.8. Сущность обета** разделён на две части. Сначала рассмотрено разнообразие представлений о должном обращении с вотивом, принесённым на святое место. В современной северной деревне можно выделить три основных подхода к судьбе обета. Согласно первому, изъятие обета строго табуировано, а нарушителя ждёт неотвратимая суровая «божья кара». Согласно второму, обеты считаются правильным изымать на нужды церкви. В такой ситуации обетная практика принимает облик благотворительного пожертвования верующего: обетная одежда распределяется среди нуждающихся, а обетные деньги пополняют церковную казну. Такое отношение к обетам распространено, в основном, среди людей, акцентирующих свою воцерковлённость и поддерживающих общение со священником. Наконец, третий взгляд на обет позволяет «выкупать у святого места» понравившуюся или нужную вещь. То есть взамен взятого необходимо оставить либо деньги, либо другой жертвенный предмет.

Во второй части параграфа обет рассматривается как специфическая форма коммуникации с сакральным (наряду с молитвой, заклинанием, гаданием и другими). Многие исследователи русской духовной культуры формулировали свои определения сущности обета, как правило, делая акцент на каком-либо его свойстве. Обет рассматривался как «реакция на кризис и знак кризиса»<sup>57</sup>, «покаяние»<sup>58</sup>, «обязательство, добровольно налагаемое на себя человеком или целой общиной в качестве благодарности Богу за избавление от бед, болезней или иное благодеяние»<sup>59</sup>. Важное уточнение ввёл А. А. Панченко: наряду с «благодарственной» функцией обета существует и «направляющая», когда обетным

<sup>57</sup> Щепанская Т.Б. Указ. соч. С. 119.

<sup>58</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. 149-150.

<sup>59</sup> Кремлёва И.А. Обеты в народной жизни... С.15.

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>60</sup>. Зарубежные антропологи выявили широчайшее распространение обетов в разных регионах мира и среди представителей самых разных, в том числе и трёх «мировых», религий<sup>61</sup>. Доктор Сельва Джей Радж (Selva J. Raj) посвятил свою статью «Shared Vows, Shared Space, and Shared Deities: Vow Rituals among Tamil Catholics in South India»<sup>62</sup> межконфессиональному почитанию святынь в контексте обетных обычаев. Наш полевой материал не даёт оснований интерпретировать обет как форму покаяния (информанты не сообщают о покаянии как мотиве обета). 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 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. Мы не рискнём выделить, наряду с «благодарственной» и «направляющей», третью, «мемориальную», модель обетной практики, однако отметим, что, по-видимому, 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.

В первом параграфе главы III «Красивый борок Козьминский – никак

<sup>60</sup> Панченко А.А. Исследования в области народного православия... С. 93, 98.

<sup>61</sup> Sobisch, Jan-Ulrich. Three-vow theories in Tibetan Buddhism: a comparative study of major traditions from the twelfth through nineteenth centuries. Wiesbaden, 2002; 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>62</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.

**мимо нельзя проехать»:** природные святыни востока Архангельской области рассмотрены работы, затрагивающие различные аспекты почитания природных святынь. Им уделяется значительное внимание в общих работах А. А. Панченко, Т. Б. Щепанской, Е. Л. Березович, А. А. Ивановой, В. Н. Калущкова и Л. В. Фадеевой. Ряд публикаций посвящён отдельным типам природных святынь: деревьям, камням и водоёмам.

Параграф **3.2. Почитаемые водоёмы востока Архангельской области** посвящён почитанию водных святынь, вода из которых считается целебной, в регионе наших полевых исследований. На Вашке 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 и Чуласа, а также ручья Ялый близ д. Едома. На Пинеге – Никола-ручей. На реке Пёза почитание водных объектов в настоящее время фактически не фиксируется. Таким образом, Вашка выделяется как местность наибольшего распространения и «удельной доли» почитания водных святынь в регионе. В то же время традиции «водопочитания» широко распространены как на Русском Севере, так и за пределами северного региона. Ритуальные практики, связанные с почитанием святых водоёмов, более подробно очерчены выше, в главе, посвящённой монументальным крестам.

Параграф **3.3. Бабушкин пень как пример нетипичной природной святыни** посвящён необычному культовому объекту, изученному в рамках Севернорусской этнографической экспедиции в деревне Вожгора Лешуконского района. Бабушкин пень – небольшая поляна в лесу, в 5 километрах от деревни, где, согласно местным преданиям, раньше находился пень, на котором умерла заблудившаяся в лесу пожилая женщина – «бабушка» из деревни. С тех пор бабушку считают покровительницей в лесных промыслах, а место её смерти почитается. Здесь расположена антропоморфная кукла «бабушки», напоминающая масленичное чучело. Местные жители проходя через это место останавливаются на отдых и чаепитие, оставляют различные приношения: ягоды, пули, предметы одежды и другие. Почитание умерших «не своей смертью» легендарных персонажей – известное явление в русской культуре. Однако чаще «заложные покойники» воспринимаются как источник опасности. В нашем случае бабушка, наоборот, – доброжелательная покровительница и подательница удачи.

Распространено и почитание мест смерти действующих лиц фольклорных нарративов. Такой персонаж, как «бабушка-покровительница», имеет параллели в мансийском и саамском фольклоре.

На Русском Севере известны пни, пользующиеся народным почитанием. Часто они остаются от некогда почитавшихся деревьев. Таким образом, в почитании Бабушкиного пня проявили себя сразу несколько пластов народной духовной культуры.

В параграфе **3.4. Козьмин перелесок и «общность святынь»** рассмотрен феномен влияния религиозной культуры соседних народов на русских востока Архангельской области. Козьмин перелесок – роща, расположенная на дороге, ведущей из Мезени в ненецкие тундры. Ненцы называют её Харв Пад («лиственничная роща») и издавна почитают как одно из важнейших святых мест. Это почитание воспринято и русским населением. Свидетельство русского почитания этого места присутствует в топонимическом предании о возникновении названия Козьмин перелесок: предводитель группы русских рыбаков по имени Козьма пожертвовал здесь свой кушак. Ныне жители города Мезень, которые часто ездят на север к родственникам и друзьям, считают обязательным оставить здесь пожертвование – «а то дороги не будет». Это поверье подкреплено историями о неудачах в пути, случавшихся с теми, кто пренебрёг ритуалом.

Харв Пад – пример общей святыни, которую почитают представители разных этнических/религиозных общностей. Схожие примеры известны в разных регионах мира. 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>63</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

---

<sup>63</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.



общинами и затрагивающими культовые объекты<sup>64</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 в различных микрорегионах востока Архангельской области. Так, если на Пёзе они фактически отсутствуют, на Пинеге их позиции «достаточно скромны», то на Вашке они распространены довольно широко. Среди природных святынь ведущая роль, несомненно, принадлежит водным объектам — ручьям, вода из которых считается святой (целебной).

**Глава IV «Говорят, там и нечисть какая-то водится...»: нечистые места востока Архангельской области** посвящена такому важному типу сакральных мест Русского Севера, как «нечистые места». В первом параграфе рассмотрено отражение «негативных» сакральных мест в исследовательской литературе (Т. А. Бернштам, Н. М. Терехихин, А. А. Иванова и её коллеги, Т. Б. Щепанская, Е. Л. Березович).

В параграфе **4.2. Полевые данные о нечистых местах востока Архангельской области** приведены сведения о нечистых местах, собранные в ходе Севернорусской этнографической экспедиции. В отличие от святых мест, нечистые нередко довольно затруднительно обнаружить на местности. Кроме того, зачастую в них не остаётся никаких материальных следов почитания (тогда как в святых устанавливаются кресты или часовни, приносятся обеты). Нечистое место «живёт» в первую очередь в сельском нарративе. Основными типами «опасных» сакральных объектов в регионе являются участки леса, где «водит» и/или «пугает». Понятием «водит» на Русском Севере обозначают действия нечистой силы (бесов, лешаков и т. п.), лишаящие человека способности ориентироваться в лесу, из-за чего он блуждает. Народное понятие «пугает» обычно связано с видениями или необычными звуками, которые интерпретируются местными жителями как деятельность нечистой силы.

---

<sup>64</sup> Там же. С. 16-19.

В параграфе **4.3. Нечистые места и топонимия** исследуется отражение нечистых мест в топонимии востока Архангельской области. Масштабная работа в этой области была проделана Е. Л. Березович. Нам представилась возможность внести лишь некоторые дополнения в очерченную исследовательницей картину. В качестве одного из апеллятивов, которым могут маркироваться нечистые места, можно выделить понятие «круг». На нашем материале он представлен в топониме Круглый лес (в котором, согласно сообщениям информантов, «водит»). Следует упомянуть также урочище Кольцово близ д. Смольянец Вельского района Архангельской области, где «водит» и «пугает». Круг и «кружение» в народных представлениях связаны с деятельностью нечистой силы. Согласно быличкам, колдуны умеют «ставить на круг», проклятые колдунами животные «ходят в кружок», а когда «водит», человек может ходить по кругу и много раз возвращаться на одно и то же место. Вероятно, эти представления о «кружении» как результате воздействия нечистой силы или проклятий послужили мотивацией указанных топонимов.

Понятие «переход» выделяется как устойчивый топонимический апеллятив, маркирующий маршрут передвижения нечистой силы (леших). На нашем материале такие «переходы» встречены дважды. Это Чертов переход близ деревни Лампожня, где «пугало», а также «переход нечистой силы» близ д. Едома. В архивах коллег и работах исследователей также встречаются упоминания «перехода» в значении маршрута движения нечистой силы. В качестве примеров схожих по значению топонимов можно привести названия Чёртова тропка (Кировская область) и Чудская дорожка (Вельский район Архангельской области). Наличие своих дорог-«переходов» выступает по сути в качестве одного из атрибутов данного фольклорно-мифологического персонажа.

Среди названных информантами нечистых мест большинство носят названия, не указывающие на их сакральный статус (Бычок, Дьяково, Сиговый ручей, Шариха и др.).

В параграфе **4.4. Источник нечистых свойств места**, мы отталкиваемся от взгляда Е. Л. Березович, которая различает в качестве «источника нечистых свойств локуса» нечистую силу или «феноменальный объект». Основываясь на полевых данных, мы приходим к заключению, что 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.

В параграфе **4.5. Специфические свойства нечистых мест** рассмотрены сущностные отличия нечистых мест от святых. Негативная сакральная география обладает значительно более «аморфной» структурой. «Аморфность структуры» проявляется в том, что в отличие от святыни, которая общеизвестна в рамках сельского сообщества, негативные свойства могут приписываться какому-либо месту небольшой группой людей или даже индивидуально. Статус нечистого места не закреплён за местом посредством какого-либо культового объекта.

Нечистым местом начинает считаться то, которое вера местных жителей наделяет негативными сакральными свойствами. На материале востока Архангельской области это, в первую очередь, места, где «водит» и «пугает». «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.

В **Заключении** резюмируются выводы исследования, представляющиеся автору наиболее значимыми среди прочих. Среди почитаемых мест востока Архангельской области наиболее велики удельные доли обетных крестов и нечистых мест. Часовни и природные святыни играют меньшую, но также заметную роль.

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; 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.

Природные святыни иллюстрируют значимость в картине мира северянина

водных источников, некоторые из них рассматриваются как обладающие особой «святостью», основным признаком чего представляются исцеляющие свойства. Помимо водных святынь, почитаемые природные объекты могут быть связаны с культом мертвых, верой в их покровительство живущим, в их числе, например, такой необычный объект как Бабушкин пенёк близ д. Вожгора Лешуконского района. 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. Нам удалось выделить понятие «переход» как устойчивый топонимический маркер маршрута передвижения лешего. В числе более общих наблюдений, касающихся нечистых мест, стоит отметить единство «опасного объекта» и нечистой силы как действующих субъектов в представлениях о «негативной» сакральной географии, а также большую аморфность, «неявность» и подвижность как свойства, 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 подводит нас к проблеме идентификации религиозных

практик в сельском сообществе и религиозной принадлежности его членов. В сельском сообществе можно выделить группу приверженцев канонических форм православия, которые 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. 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.

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, динамичностью карты (утратой старых и появлением новых) сакральных мест, во-вторых, постепенной эволюцией традиции почитания сакральных мест, а также возможностью открытия новых аспектов этой традиции и/или новой их интерпретации.

**Основные положения диссертации нашли отражение**

**в следующих публикациях:**

1. Титорский А.В., Петров Д.Д. Вниз по Вашке: Сакральные места Лешуконья // Этносфера. М., №5 (152) 2011. С. 14-18.
2. 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 № 1 2013. С. 193-204.
3. 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.
4. Петров Д.Д. Обетные кресты Лешуконья // Вестник Антропологии. М., №1 (29) 2015. С. 50-68.
5. Петров Д.Д. "Нечистые места" в сакральном ландшафте Русского Севера // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, № 2 (29) 2015, с. 141-150.
6. Петров Д.Д., Титорский А.В. Почитание обетных крестов на Русском Севере как локальная традиция в этноконтактной зоне // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 17: Фольклорные традиции в поликультурных зонах России: сборник научных статей. М., 2015. С. 150-162.
7. Петров Д.Д. Водные святыни востока Архангельской области // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015, № 12 (62), часть III, С. 126-128.