

А. А. ПАНЧЕНКО



**Исследования в области
народного правосавия.
Деревенские святыни
Северо-Запада России**





Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
1998

А. А. ПАНЧЕНКО



**Исследования в области
народного православия.
Деревенские святыни
Северо-Запада России**

Научное издание

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
1998

ББК 11342 (Р.)

А. А. Панченко (198)

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 97-04-16218.*

Монография «Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России» посвящена вопросам антропологического изучения традиционной религиозной культуры восточных славян. В исследовании, основанном на данных фольклора, этнографии и археологии, рассматриваются специфические черты и культурные функции народного христианства на примере культа «деревенских святынь» — священных камней, родников, деревьев, каменных и деревянных крестов русского Северо-Запада. В книге также затронуты проблемы ритуально-мифологического значения средневековых погребальных памятников, истории народной культуры, новые синхронические и диахронические методы ее исследования.

Фотографии сделаны Е. А. Лучиным и автором во время экспедиционных работ.

Книга адресуется этнографам, фольклористам и всем интересующимся историей отечественной культуры.

На форзацах: Ильинская Пятница в почитаемом месте у с. Сяберо (Ленинград. обл., Лужский р-н). 1986 г. Фото Д. К. Евтушенко

ISBN 5-89329-082-0



9 783893 290820

1208863

© Издательство «Алетейя» (г. СПб) — 1998 г.

© А. А. Панченко — 1998 г.

© А. Борсук, оформление обложки — 1998 г.

© Е. А. Лучин, фотографии — 1998 г.

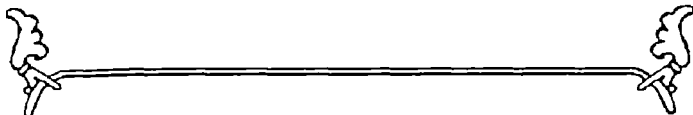
Н^ация библиотека
Уральского
Государственного
Университета

Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал! И убоялся, и сказал: как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником; и возлил елей на верх его.

(Быт. 28, 16–18)

*В лесу родились, пню молились,
так и живем.*

Поговорка



ВВЕДЕНИЕ

Вопросы истории и культурной специфики русского народного православия — достаточно редкая тема для отечественной фольклористики и этнографии XX столетия. Тому есть очевидные политические и идеологические причины. Дореволюционная наука, как кажется, не обладала необходимой дистанцированностью взгляда на религиозную культуру вообще и, поэтому, чаще всего исследовала лишь литературную историю фольклорного православия — историю апокрифа и легенды. Что касается «советского периода», то его идеологическая ориентация была не менее религиозной и крайне ригористичной, что, естественно, еще более затрудняло разыскания в упомянутой сфере народной культуры. Проблема фольклорного православия по-прежнему остается мало исследованной. Между тем эта лакуна лишает нас понимания многих существенных особенностей традиционной русской культуры эпохи средневековья и нового времени.

В современных работах отечественных этнографов и фольклористов нередко встречаются ссылки на народное православие — как специфический предмет антропологического религиоведения. Однако, как правило, суждения о нем оста-

ются достаточно расплывчатыми, и сама проблема научного подхода к этому явлению сохраняет свою актуальность. Пожалуй, наиболее отчетливым оказывается представление о том, что фольклористика и этнография исследуют не религию, а религиозность, то есть актуализацию религиозного опыта в культуре. В отечественной медиэвистике этот тезис был сформулирован еще Л. П. Карсавиным. По его мнению, религиозность — не вера и не догматическое учение; она теснейшим образом связана с психологией человека и социума; по сути дела, религиозность представляет собой особую форму мышления и мировосприятия. «Называя человека религиозным, мы подчеркиваем не то, во что он верит, а то, что он верит, или то, как он верит, и выделяем таким образом субъективную сторону. Религиозный человек — это верующий человек, взятый с субъективной стороны его веры» (Карсавин 1915, с. 3). Если члены социума религиозны, то последний обладает «общим религиозным фондом», то есть набором определенных архетипических форм и механизмов, в соответствии с которыми реализуется и актуализируется религиозное чувство. «Общий фонд существует в каждом члене данной группы. Но это не значит, что он опознается ежеминутно и всегда налицо в любом индивидуальном сознании. Он может находиться и в потенциальном состоянии, видимо не проявляясь. Однако при известных условиях он проявится у всех членов данной группы однородно, хотя бы и с разной степенью яркости и силы. Я бы охарактеризовал его как необходимую форму сознания, обнаруживающую себя при наличности

известных условий, или как характерные религиозные реакции человека данной группы, или как совокупность религиозных его навыков в области мысли чувства и воли» (Карсавин 1915, с. 11). Следовательно, чтобы изучать религиозность как форму культуры, необходимо создать синхронную модель религиозного фонда и рассматривать ее системный и структурный аспекты. «Чтобы свяно и последовательно выяснить развитие религиозности, необходимо наметить, хотя бы до известной степени условно, его предел и статически изучить это предельное состояние» (Карсавин 1915, с. 20). Сходные методы исследования средневековой народной культуры вообще и религиозности в частности развиваются в отечественной исторической и филологической медиевистике с середины 1960-х годов. Этих вопросов касались многие исследователи, однако их подробное обсуждение следует связать с трудами А. Я. Гуревича, преимущественно ориентировавшегося на традицию французской исторической школы «Анналов». Он напомнил русскому читателю о том, что предметом исторической антропологии может быть ментальность, присущая тому или иному обществу и реализующаяся в «картине мира», моделях поведения и т. п. Для определения исторической специфики ментальности исследователь предлагал «пойти по пути обнаружения универсальных категорий культуры, без которых она невозможна и которыми она пронизана во всех своих творениях» (Гуревич 1972, с. 15). Анализ отношений, механизмов взаимодействия и развития этих категорий и должен, по мнению А. Я. Гуревича, привести к

реконструкции «обобщенных и многосторонних картин мира, которые являлись неотъемлемой частью социально-культурной системы и налагали свой отпечаток на образ мыслей и характер поведения человека в обществе, поведения групп, образующих это общество» (Гуревич 1993, с. 289). Непременным условием такого анализа исследователь считает синхронный метод, подразумевающий изучение социума «в качестве структурного единства» (Гуревич 1972, с. 22). В своих работах, посвященных истории средневековой культуры, А. Я. Гуревич уделил достаточно внимания религиозности и указал на существование специфических категорий, формировавших и развивавших те или иные верования и стереотипы. Однако в «категориальном подходе» можно усмотреть и некоторые недостатки. Самая главная проблема здесь состоит в принципе выбора описываемых и исследуемых категорий. Любое обобщение может в конечном счете привести к произволу, и исследователь станет пленником собственного взгляда на изучаемую культуру (наиболее полно эта проблематика сейчас выражена в концепциях филологического и исторического деконструктивизма). Возможно, что гарантий защиты от произвольности подхода исследователя в культурно-исторических науках не существует вообще; однако, на мой взгляд, некоторое предотвращение (или смягчение) неадекватности реконструируемой «картины мира» можно видеть в функциональном методе (см. ниже, в главе 1).

Итак, конкретный предмет этнологических исследований в области народного православия определен — это религиозность, «субъективная сто-

рона веры», абстрагируемая в виде «общего религиозного фонда» социальной группы. Однако уже здесь появляются некоторые трудности.

Одна из них коренится в методах абстрагирования общего религиозного фонда (или, пользуясь более современной терминологией, моделирования традиционного религиозного сознания). По-видимому, было бы неправильно представлять его себе как связный и последовательный текст, существующий в культуре социума. Сами проявления религиозного сознания имеют дискретный и ситуационный характер, и нам стоит говорить лишь о некотором единомобразии «религиозных реакций» у членов определенной группы. «Мы предполагаем, что религиозный фонд представляет собою сложное сочетание частью антиномичных элементов. На почве его может возникнуть и возникает не одна система, в зависимости от того, какие элементы выдвигаются на первое место и опознаются в данный момент данным индивидуумом. Но, возникнув, такая система не охватит всего фонда, точнее — охватит его лишь внешним образом, покрывая несогласуемые с ней элементы и, следовательно, возможность других систем» (Карсавин 1915, с. 35). Кроме того, с точки зрения антропологии, «чистая религиозность» вообще неопределима. Она опознается исследователем лишь в определенном контексте повседневной деятельности человека и социума — будь то «престольный» праздник, паломничество к святым местам или первый выгон скота в поле.

Эти соображения заставляют нас обращаться прежде всего к частным проявлениям традиционной религиозности в пределах локальных этно-

культурных и социальных групп. Очевидно, что такие группы обладают собственным «общим фондом», коллективным религиозным опытом, тесно связанным со всеми остальными сферами народной культуры (ср. Бернштам 1995). В каждой группе создаются свои собственные формы реализации этого опыта, обладающие определенной (хотя и не абсолютной) функциональной спецификой. Естественно, что формы религиозной жизни разных групп оказываются сходными, однако это не означает их полного единообразия и тождественности. Более того, именно наблюдение их различий могло бы выявить некоторые существенные черты архетипического фонда народного православия.

* * *

Настоящая работа посвящена одной из таких форм — культам «деревенских святынь», священных камней, родников, деревьев, каменных и деревянных крестов, представляющих собой значительный фрагмент религиозной культуры русского крестьянина XIX–XX вв. и, в то же время, определенную часть народной мифологии пространства. Иными словами, деревенские святыни — это 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. Вполне возможно, что круг местных святынь не ограничивается изучаемыми мной объектами; он может быть пополнен местночтимыми иконами и други-

ми реликвиями, часовнями и т. п. Однако, на мой взгляд, памятники, о которых говорится в этой книге, все же обладают определенной спецификой; прежде всего — в контексте традиционной мифологии ландшафта.

В основу исследования были положены два условия: принцип междисциплинарности (т. е. использования не только фольклорных, но и этнографических, археологических, исторических и проч. данных) и региональный подход — ограничение изучаемого материала рамками целостных этнокультурных, историко-демографических и ландшафтно-географических образований. Цель данной работы — не в изучении культов камней, родников и т. п. вообще (или хотя бы в пределах славянского ареала), но в определении специфических черт этого культурного явления в обособленном регионе — территории Северо-Запада России. Только таким способом, кажется, можно избежать излишнего абстрагирования данных и показать особенности живого, функционально связанного феномена. Это не значит, что ниже используются лишь данные о деревенских святынях Северо-Запада России; для сравнительного анализа привлекались и материалы других восточнославянских областей. Однако основная часть сведений все же происходит из Новгородской и Псковской земель. Выбор именно этой местности (а в современном административном делении исследуемому региону соответствует территория Ленинградской, Новгородской, Псковской и юго-западной части Вологодской областей) был продиктован следующими соображениями. Во-первых, исследуемый регион отличается достаточ-

ной демографической стабильностью начиная со второй половины I тыс. н. э. Эта особенность, в свою очередь, привела к формированию определенного типа культурного ландшафта — системы поселений, погребальных памятников, земледельческих угодий и т. п. Очевидно, что народная мифология пространства в значительной степени зависит именно от особенностей такой системы и обретает реальный смысл только в пределах определенной ландшафтной структуры. Во-вторых, существующие археологические и этнолингвистические наблюдения позволяют говорить об этнокультурной целостности этого региона на протяжении всего средневековья — хотя в его пределах и выделяется несколько более мелких зон (см. Герд 1995, с. 50–52)¹.

В этой работе обобщены сведения о более чем 150 деревенских святынях русского Северо-Запада. Около трети всех данных (записи народных рассказов и описания обрядов, относящихся к почитаемым камням, родникам, деревьям и т. п.) происходят из полевых наблюдений автора в 1986–1995 гг. Среди архивных материалов значитель-

¹ Естественно, что упомянутая демографическая стабильность относительна: значительные подвижки населения происходили на Северо-Западе России в конце XVI — первой половине XVII вв., в XVIII, XIX и XX вв. (особенно это касается территории современной Ленинградской области), нельзя исключать серьезных демографических колебаний и в более раннее время. Однако я говорю здесь лишь о той степени стабильности, которая обусловила формирование определенного типа культурного ландшафта, а также постоянно воспроизведения основных этнокультурных и языковых особенностей населения региона.

ную часть составляют сведения, почерпнутые из корреспонденций Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева (архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1), архива РГО и архивов ИИМК и ИА РАН. Кроме того, в настоящем исследовании использованы сведения, любезно предоставленные мне коллегами, занимающимися полевыми изысканиями на территории Северо-Запада России: В. В. Виноградовым, Т. А. Жегловой, А. В. Курбатовым, С. Л. Кузьминым, Н. И. Петровым, С. Г. Поповым, А. А. Селиным и М. В. Шориным. Пользуюсь случаем выразить им глубокую признательность.

Среди использованных публикаций материалов о народных культах деревенских святынь следует отметить различные историко-статистические описания и корреспонденции, принадлежащие местным священникам и краеведам и публиковавшиеся в конце XIX — начале XX в. как в периодике, так и отдельными изданиями. Менее часто встречаются сведения о деревенских святынях в работах профессиональных этнографов и фольклористов этого времени, однако и здесь существует некоторое количество публикаций, использованных в настоящем исследовании. Таковы, в частности, статьи Ю. И. Трусмана и др. Из зарубежных публикаций материалов о почитаемых камнях, родниках и деревьях Северо-Запада России мне известна лишь одна — это книга М. Хаавио «Священные рощи в Ингерманландии» (Haavio 1963).

Естественно, что собранные материалы не могут претендовать на исчерпывающее освещение народных культов деревенских святынь Северо-Запада; некоторые древности этого рода могли остаться вне моего поля зрения. Однако я все же

склонен полагать, что в настоящей работе учтено большинство таких памятников на указанной территории. Учитывая современный уровень изученности проблемы (см. главу 1), наличествующее количество данных представляется вполне удовлетворительным. Впрочем, читатель сам может решить, так это или нет.

* * *

Эта книга — результат моих длительных исследований в поле, в архивах и в библиотеках. Однако ее можно считать лишь введением в некоторые проблемы фольклорной религиозности и традиционной мифологии пространства и времени. Возможно, что изучение тем, затронутых в настоящей работе, со временем позволит по-новому взглянуть и на проблему народного «самосознания», и на вопрос об «историзме фольклора». Исследуя функции и семантику деревенских святынь Северо-Запада России, я не стремился к искусственному разделению органично взаимосвязанных данных на «фольклорные тексты» и «этнографические реалии», но, вместо этого, старался как можно более точно следовать динамике наблюдаемых феноменов народной культуры в рамках различных контекстуальных ситуаций. Такой подход, как мне кажется, наиболее адекватен «антропологической фольклористике», согласно которой *folklore* — это вербальное, по преимуществу, наследие любой *folk*-группы, «средство традиционной коммуникации между человеческими существами» (Dundes 1980, с. 35) и, одновременно, способ миропонимания, объединяющий и одухотворяющий социум.



Глава 1

Народное православие и вопросы исследования культов местных святынь

1.

Народное христианство... Что же следует понимать под этими словами? В научном обиходе существует несколько понятий, выделяющих и ограничивающих (скорее интуитивно, нежели логически) эту сферу: «двоеверие», «народные верования», «бытовое православие» и т. д. Очевидно, что перечисленные термины (так же, как и подобные им) подразумевают экспликацию некоторой области народной культуры, народного сознания, народного мирозерцания. И если это так, не следует ли нам поставить вопрос об особенностях (и, следовательно, границах), а также о роли этого явления во всем пространстве фольклорной культуры? Возможность схематического деления и моделирования традиционного фольклора, ритуала, мифологии и т. д. в гуманитарном исследовании поистине безграничны. Хотя ни само разделение на «первичные» элементы, знаменующее этап научного анализа, ни построение соответствующих моделей (относящееся уже к области синтеза) не исчерпывает полностью самодовлеющей народной культуры, именно

этот схематизм и эта неполнота как раз и позволяют науке развиваться — двигаясь вперед вслед за обнаружением (или конструированием) новых смыслов, значений и т. п. Наша задача, по-видимому, состоит в том, чтобы исследовать определенные локальные фрагменты народного христианства, обосновать правомерность их выделения, отыскать их внутренние связи и функции¹ в контексте традиционной культуры. Естественно, сейчас вряд ли можно говорить о каких-либо законченных дефинициях и моделях применительно ко всей сфере народного православия (если таковые вообще возможны). Определение, о котором идет речь, должно лишь указать направление поисков, помочь в осознании методических и аналитических задач, стать отправной точкой практических исследований. Проще говоря, мы нуждаемся в корректной постановке вопроса. Применительно к конкретной теме настоящей работы этот акцент не менее актуален: избранный мною метод (равно как и цель исследования) нуждается в обосновании, поскольку вышеназванные проблемы в отечественной науке обсуждались довольно редко. Необходимо еще раз повторить: речь идет лишь о предварительном суждении, ни в коей мере не исчерпывающем всей проблематики.

¹ Я имею в виду средневековое христианство, а также «фольклорное православие» XVIII — нач. XX вв., принадлежащие общему потоку восточно- и южно-европейской религиозности и частично воспроизводящие достаточно древние традиции. Однако вопрос может быть поставлен и шире: столь же пристального внимания заслуживают метаморфозы традиционной религиозности в урбанистическом и «секуляризованном» обществе.



Если говорить об отечественных гуманитарных дисциплинах, то здесь ученый взгляд на проблемы специфики и значения народного православия до сих пор остается достаточно противоречивым и разобщенным. Более или менее условно можно выделить два принципиально различных подхода к этой сфере. Первый (вольно или невольно) рассматривает его в качестве механического соединения разнородных элементов. Историю народных верований при этом считают всего лишь эволюцией простых форм. Этот подход можно усмотреть еще в трудах ученых «мифологической школы»; более или менее последовательно ориентировались на это представление и исследователи «структурно-семиотического» направления (см. ниже). Любопытно, что каждое его новое появление сопровождается прямой экспансией общелингвистических или археологических методов в фольклористике и этнографии.

Другой подход, рассматривающий народное христианство в качестве исторической формы сознания, отличной и от архаической мифологии, и от догматического христианства, обычно встречается в трудах исследователей, занимающихся сравнительно-исторической филологией, или культурологией, а также практической этнографией. Поэтому он имеет гораздо более прочные методические основания. Однако понимание целостности и связности народного христианства еще не гарантирует легкости его изучения. Более того, ни границы предмета исследований, ни конкретные методы до сих пор не получили надлежащего определения. Попробуем все же высказать некоторые предварительные суждения по этому вопросу.

Прежде всего следует вернуться к терминологической проблеме — она будет существовать до тех пор, пока понятие «двоеверие» используется свободно и без какого-либо обоснования.

Для того чтобы определить значение этого термина, следует обратиться к его истории. Слово «двоеверие» появляется в поучениях древнерусских книжников и имеет два значения. В первом «двоеверец» — это православный христианин, склоняющийся к католичеству, григорианству или магометанству. «Аще ли хвалить хто чюжу веру, то обретається свою веру хуля. Аще ли начнет непрестанно хвалити и свою и чюжую, то обретається таковыи *2-верецъ*, близъ есть ереси» («Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского по Паисиевскому сборнику — Еремин 1947, с. 171–172. — *Курсив мой*); в Новгородско-Софийском сборнике это место звучит так: «Аще ли хвалить хто чюжую веру, то обретається свою веру хуля. Аще ли начьнетъ непрестанно хвалити и свою и чюжую, то обретається таковыи двоверье держа и близъ есть ереси». Во втором — «двоеверно живущие» суть христиане, верящие в языческих богов: «Яко же Илья Фезвитянинъ, заклавы иерея и жерца идольския числом 300, иже рече: “Ревнуя поревновахъ по Господи вседержители”, тако и се крестьянинъ не мога терпети крестьян *двоверно* живущих, верующе в Перуна, и Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Рьгла, и въ волы, ихъ же числом 30 сестрениць» («Слово некоего христолюбца, ревнителя по правой вере» по Златой Чепи XIV в. из собрания Троице-Сергиевой Лавры — Гальковский 1913,



с. 41. — *Курсив мой*). И Феодосий, и анонимный автор «Слова некоего христоролюбца» помнили, должно быть, слова апостола: «Един Господь, единая вера, едино крещение» (Еф. 4, 5); в их устах слово «двоеверие» вполне уместно. Однако, в сущности, это — ортодоксально-догматический взгляд на проблему народной религии, он исходит из уст образованного христианина и относится к начальной эпохе русского православия. Особенности этого взгляда можно проиллюстрировать рассуждениями новейшего богослова — отца Павла Флоренского, различавшего религиозное, научное и суеверное воззрения на мир следующим образом: религиозное сознание воспринимает мир как чудо Божие, «непосредственную активность положительной силы»; для научного мировоззрения важна взаимная обусловленность явлений, и потому оно рассматривает «мир как целое — самостоятельным, живущим своей замкнутой жизнью, недоступною посторонним воздействиям»; наконец, суеверие есть религиозное сознание наоборот, «отрицательное религиозное мировоззрение» (Флоренский 1988, с. 248–253). «Под суеверным отношением к воспринимаемому (суеверием) мы станем понимать восприятие вещи со стороны *недолжной*, если мы усматриваем в ней непосредственно (мистически) или посредственно (рассуждением) злую силу...» (Там же, с. 251). Очевидно, что научный подход находится, так сказать, вне борения двух других мировоззрений и не может вкладывать в слово «двоеверие» то же значение, что и ортодоксальное богословие (ср. также точку зрения прот. Г. Фло-

ровского, различавшего в древнерусской жизни «дневную» и «ночную» (resp. православную и стихийно-языческую) стороны — Флоровский 1981, с. 2–4).

Предлагаемое В. В. Ивановым (Иванов 1976, с. 268) сопоставление двоеверия с двуязычием вряд ли можно признать удачным. Дело в том, что двуязычие — явление «пограничное», контактное, и потому — нестабильное. Возможно, нам следовало бы называть двоеверием определенный период истории русской культуры — время, непосредственно следовавшее за распространением христианства на Руси. Еще Е. В. Аничков отмечал, что «самые проявления двоеверия очень часто — простое соблюдение языческих обрядов, и тогда между тем и другим вполне может быть знак равенства» (Аничков 1914, с. 301). Однако такое положение вряд ли могло сохраняться длительное время. Если признать закон самостоятельного воспроизведения фольклорных форм, открытый А. Н. Веселовским (см. Веселовский 1938, с. 9–16), и согласиться с тем, что целостность и внутренняя стабильность суть важнейшие условия нормального функционирования и развития культуры, то можно также предполагать, что двоеверие должно было смениться цельным и связным (хотя и вовсе не аналогичным догматическому учению) «народным христианством». И дело тут не только в «христианском самосознании» (хотя и его, без сомнения, необходимо учитывать при исследовании народной культуры), но и во взаимной обусловленности и функциональной нерасторжимости обрядов, верований, сказаний и проч. Очевидно, что в пределах этой



системы существуют полярные, противопоставленные символы и типы поведения. Но вряд ли можно предполагать, что структурные принципы таких противопоставлений непосредственно восходят к домонгольской эпохе (ср. Живов 1993).

Однако если мы допустим сущностную целостность народного православия и будем рассматривать его как «общий религиозный фонд», это отчасти даже увеличит некоторые трудности. Большинство исследователей, обращающихся к средневековому христианству, делят его на «ортодоксальное» («книжное») и «народное». Таким образом, основополагающей оппозицией здесь делается отношение письменного и устного, и основание проблемы видится в ее коммуникативном и формальном аспектах. Внутри этой двухчленной модели выделяют разные уровни, «области взаимопроникновения» или «взаимоналожения»; указывают на различные пути влияния устного на письменное, и наоборот. Споры нет, взаимодействие фольклорной и литературной традиций имеет первостепенное значение для истории средневековой культуры. Однако в нашем случае оно не исчерпывает проблемы и попросту многого не объясняет. Если мы говорим об общем религиозном фонде, то не следует ли за всей системой разнообразных культурных форм, называемой «средневековым христианством», предполагать хотя и не единообразное, но более или менее однородное религиозно-психологическое содержание?

С другой стороны, не менее важен вопрос о границах фольклорной религиозности. Если даже допустить, что мы отчетливо представляем себе рели-



гиозные воззрения средневекового книжника (что, в общем-то, не совсем верно, так как нам доступны преимущественно литературные материалы, а не данные обиходной культуры), то с фольклорной традицией все обстоит гораздо сложнее. Ссылки на «веру в сверхъестественное» как «характерную черту всякой религии» (Токарев 1957, с. 15) здесь явно недостаточно. Априорное определение внешних границ и внутренней структуры народного христианства чревато многими опасностями: нередко исследователь попросту навязывает изучаемой традиции некоторые собственные представления. Поэтому рассмотрение памятников народной религиозности с точки зрения традиционного исторического богословия (см., например, Попов 1883) представляется несколько механистичным и не всегда адекватным исследуемому явлению.

Наиболее приемлемым путем исследований в этой ситуации следует считать поиск категорий и культурных механизмов, имманентных народному православию, играющих главную роль в структуре текстов и обрядов, связывающих все элементы изучаемой системы воедино. Поиск таких категорий должен осуществляться посредством наблюдений над отдельными жанрами, группами текстов и мотивов, традициями и ритуалами (ср. Бернштам 1992, с. 17). При этом не следует забывать и об антиномичности, внутренней противоречивости народного христианства; искомые категории вовсе не обязательно должны укладываться в рамки всеобъемлющей статической схемы. Вполне возможно, что именно последовательное наблюдение антиномий народного православия, случа-



ев сочетания и смешения разнородных элементов поможет понять некоторые специфические механизмы этого явления.

Такой подход к проблемам исследования фольклорного христианства требует, естественно, некоторых практических методов его реализации. Наиболее перспективным здесь может оказаться функциональный метод Б. Малиновского, долго и незаслуженно порицавшийся в «советской фольклористике». Согласно теории Малиновского, любое культурно-антропологическое исследование должно основываться на пяти «генеральных аксиомах», определяющих культуру как «инструментальную систему, посредством которой человек достигает наиболее приемлемого решения тех конкретных проблем, с которыми он сталкивается при удовлетворении своих потребностей». Каждая часть этой системы (включающей «действия, предметы и воззрения») «служит для достижения результата». Культура представляет собой «целостность, различные элементы которой взаимозависимы». При этом «действия, предметы и воззрения» объединены в определенные институты для решения «жизненно важных задач»; и следовательно, «культура может быть проанализирована во многих аспектах — таких как образование, социальный контроль, экономика, системы знания, верований и морали» (Malinowski 1944, с. 150). Таким образом, культура предстает как органическая система, а ее элементы не могут быть исследованы вне контекста. «Функциональный подход позволяет нам определить прагматический контекст символа и доказать, что в сфере культуры вербальный

или иной символический акт становится реальным только благодаря производимому им эффекту» (Там же, с. 24). Любая культурная форма, соответственно, «всегда определяется функцией, и до тех пор, пока мы не установим такого детерминизма, элементы формы не могут быть использованы для научной аргументации» (Там же, с. 147). Применительно к фольклористике и этнологии функциональный метод должен означать, таким образом, исследование взаимных связей вербальных (т. е. фольклора) и невербальных форм традиционной культуры (см. Vascom 1965), их отношения к «институтам» и потребностям индивида и социума². В современной отечественной фольклористике сходную позицию занимает Б. Н. Путилов. Предлагаемая им концепция «инклюзивности фольклора» предполагает, что его «различные элементы... (жанры, тексты, их фрагменты) живут естественной жизнью и проявляют себя в потоке бытовой, про-

² Надо сказать, что Малиновский придерживался жесткого биологического детерминизма, сравнимого с учениями К. Маркса и З. Фрейда. Он разделял потребности на «основные» (basic) — биологические — и «вторичные» (secondary) — продуцируемые культурой. Такая иерархия (сопоставимая с марксистским учением о «базисе» и «надстройке») вряд ли приемлема (ср. критические замечания, высказанные по этому поводу К. Леви-Строссом в работе «История и этнология» (Леви-Стросс 1983, с. 20–22)). Любой жесткий и абсолютный детерминизм рано или поздно становится помехой на пути исследователя. Более уместно, как кажется, оставить список индивидуальных и социальных потребностей открытым и определять их в связи с каждой отдельно взятой формой.



изводственной, общественной деятельности людей, оказываются непосредственно вовлеченными в этот поток и составляют его непрременную органическую часть. В этом смысле вербальному фольклору нет аналогии, скажем, в сфере литературы» (Путилов 1994, с. 59).

Каким же может быть функциональный подход к народному православию? Рассмотрим последнее в качестве культурного явления, реализующегося в виде определенного набора представлений, текстов, ритуалов и обладающего независимым смыслом (который приоткрывается лишь на уровне вышеупомянутых «категорий»; и может быть представлен группой функций), и построим синхронный срез этого явления (или его фрагментов), определив функциональные связи внутри него. Здесь можно выделить по крайней мере два вида функций: те из них, что относятся к первому, связывают тексты, действия и артефакты воедино, образуя тем самым первичные «элементы» системы. Другие, в свою очередь, осуществляют связь между этими элементами, выстраивая их в определенном (хотя и относительном) порядке. Надо сказать, что при этом функциональный метод никоим образом не вступает в противоречие со структурно-семиотическим и даже, как кажется, помогает преодолеть некоторые проблемы структуральных исследований. С одной стороны, структура (текста, ритуала и т. п.) может быть представлена как сгущение функций; с другой — любая система функций обладает определенной структурой. Однако в каждом конкретном случае эти структуры могут различаться (Путилов 1994, с. 67).

В связи с этим следует еще раз вернуться к вопросу о наборе исследуемых функций и об их иерархии. Концепция «первичных» и «вторичных» функций, предложенная Малиновским, кажется мне излишне прямолинейной. Более корректным представляется подход, не настаивающий на существовании универсальной системы функций в культуре и подразумевающий обособленное определение таких систем для каждого изучаемого явления. К тому же здесь, быть может, следует говорить не о какой-либо жесткой структуре (отображаемой, например, в виде графической схемы), но лишь о некотором «сгущении смыслов», порождающем тот или иной вид детерминизма, о своеобразном «поле значений». В исследованиях народного православия особенно важной кажется проблема психологического значения фольклора. Здесь уместно обратиться к наблюдениям А. Дандеса, полагающего, что «большая часть фольклорных образов имеет подсознательное происхождение». «Одна из функций фольклора состоит в том, чтобы дать социально приемлемый выход тому, что не может быть выражено обычным, прямым путем» (Dundes 1980, с. 36; ср. Dundes 1971). В пределах традиционной культуры фольклор действительно можно считать одним из главных механизмов разрешения бессознательных конфликтов (как индивидуальных, так и коллективных). Значительное число подсознательных образов, влечений и конфликтов безусловно не сводимо к фрейдовскому «либидо» или юнговским «архетипам»; кроме того, мы, в сущности, не имеем возможности проникнуть в область бессознательного и опозна-



ем его механизмы лишь по их внешним проявлениям. Тем не менее, говоря о фольклорной религиозности, следует помнить о ее психологическом значении и включать последнее в число функций изучаемого явления.

Влияние народного православия прослеживается во многих жанрах русского фольклора (так, об «эпическом православии» см. Николаев и Тихомиров 1993), не говоря уже о легендах и духовных стихах, связанных с религиозным обиходом и функционально, и тематически. Однако, на мой взгляд, синхронное исследование фольклорного христианства предпочтительнее начинать на материалах наиболее пластичных, аморфных, нестабильных жанров, теснейшим образом связанных с повседневным обиходом и ритуальным контекстом. Я имею в виду различные виды сказочной прозы, обрядовый фольклор и так называемые малые формы. Дело в том, что контекстуальные связи более развитых, «искусных» и устойчивых жанров гораздо сложнее и многостороннее; этнографический субстрат в них подвергается творческой переработке и отчасти подчиняется требованиям художественной системы. С другой стороны, элементарные фольклорные формы также могут составлять по отношению к ним контекстуальное пространство. Другое условие функционального исследования народного православия — примат синхронических наблюдений. Очевидно, что исторические изменения ритуала и фольклора неизбежно сопровождаются перестройкой функций, деформацией и самостоятельным воспроизведением символов, мотивов и даже сюжетов. В особен-

ности это касается религиозно-мифологических представлений и обрядовых действий (ср. Богатырев 1971, с. 169–179, 294–295). Только обладая связной моделью системы, мы можем рассматривать ее историческое развитие и отношения с другими системами.

В отечественной науке подобный подход к проблемам традиционной народной культуры наиболее отчетливо проявился у двух исследователей — Д. К. Зеленина и П. Г. Богатырева. Первый из них последовательно применял его во всех своих ранних работах (см. Зеленин 1994; Зеленин 1995; Толстой 1994). Метод Зеленина состоял в синхронном обобщении данных об исследуемом явлении традиционной культуры (будь то обряд «троецыплятника», народный обычай «греть покойников» или представления об умерших неестественной смертью), определении его типических черт и смысла и, наконец, ретроспективном восстановлении его истории. «Все почти исследователи, занимавшиеся русской мифологиею, — писал он, — шли от старого к новому, исходили из исторических известий о древнерусском языческом Олимпе и старались пристегнуть к этим старым известиям данные современных русских поверий. Наш путь совсем иной. Отправною точкою для нас всегда и везде служат современные верования и обряды русского народа. <...> И вообще, мы идем не от старого к новому, а от нового, нам современного и нам более близкого, — к старому, исчезнувшему, пятясь, так сказать, раком вглубь истории» (Зеленин 1995, с. 38). Конечно, работы исследователя не содержат подробного теоретического пла-



на синхронных исследованиях народных верований восточных славян; ретроспективный метод Зеленина подчас оказывается довольно расплывчатым. Однако для русской науки это был несомненно новаторский и до сих пор актуальный опыт синхронной этнологии.

Еще яснее проявились представления о синхронном методе как об основе исследования народных верований в работах П. Г. Богатырева, опиравшегося, в частности, на лингвистические труды Фердинанда де Соссюра (см. Гусев 1993). Основы своей концепции Богатырев сформулировал в работе «Магические действия, обряды и верования Закарпатья», изданной в 1929 г. (см. Богатырев 1971, с. 169–296). По мнению исследователя, «народные обряды, магические действия, их значения непрерывно движутся, изменяются, смешиваются, разрастаются в зависимости либо от социальной среды, либо от характеров отдельных лиц» (Там же, с. 179). Поэтому реконструкция первоначального значения обряда далеко не всегда разрешима. «Синхронный анализ должен показать, какую роль в объяснении обряда играют не только космологические представления и цивилизация коллектива, но и психология лица, которому принадлежит данное объяснение» (Там же, с. 178). Эта концепция была развита Богатыревым в книге «Функции национального костюма в Моравской Словакии» (1937 г.; см. Богатырев 1971, с. 299–366), где на обширном этнографическом материале он показал, что любое явление традиционной культуры можно рассматривать как определенную структуру функций, представляющую собой «органическое целое».

Принцип синхронного изучения народных верований во многом стимулировал формирование регионального подхода к фольклорно-этнографическому материалу, то есть собирания и обобщения данных в пределах сравнительно небольшой территории, отличающейся историческим и культурным единством. В связи с этим уместно указать на методы, применявшиеся в отечественной славистике Н. И. Толстым и его «этнолингвистической школой». Руководящий принцип таких разысканий состоит в диалектологическом подходе к народной культуре; последняя исследуется совместными усилиями различных дисциплин (лингвистики, фольклористики, этнографии, исторической географии, археологии) в определенных территориальных границах, что позволяет осветить многие проблемы этногенеза и исторического развития народных традиций в диахронном аспекте, равно как и систему их внутренних связей — в пределах синхронного среза. Взаимные отношения языка и культуры здесь понимаются и высвечиваются достаточно гибко. Кроме того, весьма показательна принципиальная ориентация этнолингвистических исследований на частные аспекты рассматриваемых проблем (см. Толстой 1995, с. 15–26). Что же до народного православия, то «в генетическом ракурсе» оно, по мнению Н. И. Толстого, подразумевает смешение по меньшей мере трех элементов: ортодоксально-догматического «церковного» христианства, славянского язычества и «антихристианства» (либо ахристианства), чаще всего опять-таки язычества, но не славянского происхождения, проникшего в сла-



вянскую народную среду вместе с христианством или иным (субстратным, интерферентным) путем» (Толстой 1995, с. 56–57). Однако раздельное исследование этих элементов допустимо лишь при диахроническом подходе к народной культуре. «При синхронно-структуральном рассмотрении этого явления можно говорить о целостности религиозно-мифологических народных представлений, о диалектном, народном единоверии, которое было характерно для славян и которое было именно таким потому, что составляющие его диахронически “разнородные” элементы находились в народных верованиях в дополнительном распределении, образуя единую, хотя и подвижную, а в некоторых случаях и несколько противоречивую систему» (Толстой 1995, с. 58–59).

Всестороннее исследование локальных комплексов верований и обрядов в связи с показаниями археологии, топонимики, лингвистики и исторической географии может, по-видимому, помочь не только в прояснении вопросов этногенеза и этнической истории восточных славян, но и в определении специфических черт и механизмов развития изучаемого материала. Поспешные реконструкции инвариантных «общерусских» (или даже «общеславянских») верований, культов святых и т. д. лишают нас примечательных и зачастую важных деталей.

Очевидно, однако, что все высказанные здесь соображения ни в коей мере не снимают проблемы взаимных отношений синхронных и диахронных методов. Здесь уместно привести следующее высказывание К. Леви-Стросса, касающееся исторического аспекта этнологии. «Исследователь об-

рекает себя на невозможность познания данного момента прежде всего потому, что только взгляд на историческое развитие позволяет взвесить и оценить элементы настоящего в их внутренних взаимоотношениях. Пусть будет немного истории (к сожалению, таков удел этнолога — это все же гораздо лучше, чем когда ее нет совсем). <...> Рассуждать иным образом — значит полностью отказаться от признания основного различия: различия между первичной функцией, отвечающей современным потребностям социального организма, и вторичной, удерживающейся только вследствие нежелания группы отказаться от своей привычки. Говорить, что общество функционирует, есть не что иное, как трюизм, но говорить, что в обществе все функционирует, — абсурд» (Леви-Стросс 1983, с. 19). С последним утверждением исследователя, фактически возвращающим нас к теории «перезитков», согласиться довольно трудно. Говорить, что группа *не желает* отказаться от того или иного привычного обычая или верования, — абсурд не меньший. Возможно, нам следует предполагать, что в культуре любой группы функционирует *все*, но функционирует *по-разному*, в зависимости от исторических изменений. В этом случае наибольшую сложность будет представлять интерпретация тех явлений, чьи первоначальные функции далеко отстоят от нас во времени; эти трудности еще более увеличатся, если мы не будем считать процесс перестройки функциональной структуры линейным. Так или иначе, мы действительно обречены на *исторический* подход к исследуемой культуре. Понятно, что малая освещенность истории



русской народной культуры в письменных памятниках эпохи средневековья ставит ее исследователя в положение, сравнимое с тем, в котором находится этнолог, изучающий бесписьменные примитивные общества. Однако мы все же имеем дело с традицией, вовлеченной в процесс интенсивного исторического развития — можно предполагать, что высокая потенция исторического динамизма была одной из существенных черт варварских культур, заложивших во второй половине I тыс. н. э. основы европейской цивилизации. Поэтому исследование народного православия на определенном этапе все равно будет вынуждено обратиться к проблемам ретроспективы. Другое дело, что функциональный подход здесь может оказаться более уместным, нежели структурно-семиотический.

В связи с этим необходимо указать на то, что предлагаемая мной феноменологическая ориентация исследования связана с феноменологией исторической, а не метафизической. Народное православие, таким образом, предстает исторической формой развития фольклорного сознания, и те особенности и границы, которые мы, так или иначе, ему приписываем, нуждаются в наполнении предметным содержанием. Это, однако, не исключает возможности некоторых предварительных суждений, касающихся сферы наших исследований и ее функциональной значимости во всем пространстве фольклорной культуры. Здесь, на мой взгляд, показателен подход Г. П. Федотова, опубликовавшего в 1935 г. в Париже книгу о русских духовных стихах (см. Федотов 1991). Принципы его труда (так же, как, например, в медие-

вистике Л. П. Карсавина — см. выше) основаны на феноменологическом подходе к народной вере, взятой в ее синхронном состоянии. Но если Карсавин ориентируется на научный, «системный» анализ традиционной религиозности, то Федотов ближе к герменевтике в ее современном понимании. Его анализ — анализ «религиозный», а метод предполагает, что исследуемый материал подвергается «реакции на основные категории христианского богословия: христологию, космологию, антропологию, еклесиологию, эсхатологию» (Федотов 1991, с. 117). Очевидно, что такой взгляд, преломляющий народное православие сквозь призму церковного вероучения (но никоим образом не отождествляющий две этих сферы) не может не затронуть существенных черт фольклорной религиозности. Метод Федотова кажется вполне оправданным еще и потому, что речь идет о духовных стихах — жанре, лежащем на границе книжной и устной культур и, в определенном смысле, выполняющем посреднические функции. Конечно, такой подход к исследованию народного православия применим далеко не всегда; многие проявления традиционной религиозности не могут быть объяснены ни «ритуалистическим», ни «карикативным», ни «натуралистически-родовым» элементами народного «нравственного закона», который, по преимуществу, исследует Федотов (Там же, с. 117–119). Однако в его плодотворности (и более того — необходимости) нет сомнения. Несмотря на то, что работа Федотова, которую сам автор называл «первым черновым очерком» (Там же, с. 18), не учитывает некоторых проблем и внутрижанрового и



контекстуального исследования духовных стихов, ему все же удалось убедительно показать, каким путем актуализируются и преломляются в фольклоре основные «мотивы» народного православия.

Таковы некоторые общие принципы, на которых основывается используемый мною подход к памятникам народного православия Северо-Запада России. Попробуем теперь продемонстрировать применимость этого подхода к конкретному материалу и вернемся к непосредственному предмету настоящей работы.

2.

«Деревенские святыни» — почитаемые камни, родники, деревья, каменные кресты и т. д. — можно без колебаний рассматривать как особый тип религиозных древностей, особую категорию в предметном пространстве деревенского мира³. Конечно, говорить о культурной специфике исследуемых

³ Напомню, что список деревенских святынь может быть существенно расширен — как за счет других типов ландшафтных объектов, так и благодаря включению в него различного рода реликвий, чудотворных икон и т. п. Нет сомнения, например, что к ним можно было бы отнести огромное топорщице, до XIX в. хранившееся в часовне д. Сидорок Рославльского уезда и, по преданию, принадлежавшее богатырю Сидору — основателю деревни (Соколова 1970, с. 18). Однако круг объектов, рассматриваемых в нашей работе, обладает определенной предметной и символической спецификой; кроме того, его изучение позволяет, на мой взгляд, выявить и некоторые общие закономерности народного культа местных святынь.



памятников без анализа всего наличного материала невозможно, однако в дальнейшем я попытаюсь доказать, что такая специфика действительно существует. Пока же примем эту посылку а priori и обратимся к историографии вопроса. Она довольно скудна, и здесь придется говорить не столько о последовательности различных точек зрения в исследовании восточнославянских культов камней, родников и деревьев, сколько лишь о формировании определенного научного взгляда на эту категорию древностей. Тут есть одна трудность. Дело в том, что деревенские святыни оказываются как бы точкой пересечения интересов археологии с одной стороны и этнологии вкупе с фольклористикой — с другой. Археолог может рассматривать некоторые почитаемые камни (или подобные им древности) как памятники доисторических культур (предположительно, культового характера). Что же касается исследователя современной традиционной культуры, то он, без сомнения, должен ориентироваться не только на соответствующие тексты и обряды, но и на показания археологических источников. Между тем характер взаимоотношений двух этих групп данных представляется мне достаточно сложным (см. Панченко 1994). Эта ситуация накладывает свой отпечаток на методику и задачи исследования деревенских святынь и, как я постараюсь показать, создает и определенные трудности, и довольно любопытные перспективы в разысканиях такого рода.

Почитаемые родники, колодцы, деревья и «камни с изображениями» привлекали внимание отечественных историков и любителей древностей



еще в первой половине XIX в. Одним из первых о них упомянул Н. М. Карамзин, назвавший камни, «на коих выбиты изображения рук, пят, копыт и проч.», памятниками «каменосечного искусства древних славян» (Карамзин 1989, с. 68). Он же указал и на житийное известие о местных культах озер, колодцев и деревьев: «В рукописном Житии Муромского благоверного Князя Константина Святославича, которое хранится в библиотеке графа А. И. Мусина-Пушкина, ... сказано, что наши язычники приносили жертвы (требы кладущу) озерам и рекам. <...> Далее в Житии Константина говорится о русских язычниках: «очныя ради немощи (в кладезях) умывающеся, и сребреницы в ня повергающе». И ныне в некоторых местах России поселяне делают то же (что я видел собственными глазами)» (Карамзин 1989, с. 229 (прим. 214; ср. прим. 216)).

В 1830-х годах были опубликованы две статьи Ф. Н. Глинки, посвященные «признакам древнего быта» в Тверской Карелии (т. е. в области расселения верхневолжских карел). В них он, в частности, приводил описания и рисунки нескольких валунов «со знаками» (Глинка 1834, с. 4–5, 20; Глинка 1836). Впрочем, знаки эти, по-видимому, имели естественное происхождение, о чем и писал в примечании к первой статье редактор «Русского исторического сборника» Н. П. Погодин (Глинка 1834, с. 29). Наряду с подобными материалами, во второй статье содержались сведения и о возможно подлинных культовых камнях (с выемками в форме копыта), находившихся в пределах Санкт-Петербургской губернии (Глинка 1836, с. 639–640).

В небольшой работе П. А. Путятина, опубликованной в материалах Пятого археологического съезда и посвященной «чашечным камням» Валдайского уезда Новгородской губернии (Путятин 1887), также, судя по всему, использовались данные о валунах с выемками естественного происхождения, хотя исследователь и считал три найденных им камня культовыми памятниками каменного века. Однако этот вывод был сделан лишь на основании обнаруженных им полусферических углублений; никаких иных археологических или фольклорно-этнографических материалов, связанных с этими камнями, автор не приводил.

В конце XIX — начале XX вв. камни с различными выемками и знаками упоминаются в сводах археологических памятников Тверской (Плетнев 1903, с. 43, 208–209, 281, 449, 458), Новгородской (Передольский 1898, с. 49, 206–207; Аничков 1915, с. 15), Псковской (Ушаков 1897, с. 14, 19, 23; Окулич-Казарин 1914, с. 163, 168, 170, 195, 199, 210–211, 250, 255; Окулич-Казарин 1915, с. 126, 130), Витебской (Покровский 1893, с. 4, 73, 87, 92, 96), Гродненской (Покровский 1895, с. 20, 42, 46, 82, 124), Волынской (Антонович 1901, с. 15–16, 25) губерний, в археологическом «Обозрении...» А. А. Спицына (Спицын 1897^a, с. 247). Здесь же иногда встречаются сведения о преданиях, обрядах и поверьях, связанных с подобными древностями. Известия о почитаемых камнях и сходных памятниках отыскиваются в различных сообщениях местных краеведов и собирателей, историко-статистических описаниях, газетных кор-



респонденциях, памятных книжках и т. п. В то же время описания обрядов, преданий и поверий, связанных с восточнославянскими культами камней, источников и деревьев, довольно часто встречаются в трудах отечественных этнографов и фольклористов XIX — начала XX вв. — начиная с И. М. Снегирева и А. Н. Афанасьева (Глаголев 1835; Снегирев 1837–1839/I, с. 165 и др.; Афанасьев 1865–1869/II, с. 303–305; 357–360; Миллер 1879; Трусман 1885; Трусман 1890; Балов 1891, с. 221; Балов 1891^a, с. 212; Довнар-Запольский 1893, с. 422–423; Шейн 1893, с. 437–445, 696–698; Шустиков 1895, с. 375; Синозерский 1896, с. 538; Максимов СС/XV, с. 82, XVIII, с. 282–284; Попов 1903, с. 196–197, 202–204; Коробка 1908, с. 414–419; Соколовы 1911, с. 10; Троицкий 1914, с. 6–7; Соколовы 1915, с. XLI; Богатырев 1916, с. 63 и др.). Все эти публикации, как правило, не содержали сколько-нибудь пространного анализа материалов о деревенских святынях и, более того, не выделяли их как единую группу данных. Археологи рассматривали эти памятники как достопримечательные древности, а этнографы и фольклористы — как остатки «живой старины» — и не более того. Так, А. Н. Афанасьев трактовал славянские поверья и обряды, относящиеся к почитаемым камням и деревьям, в качестве пережитков языческого обожествления природы — в полном согласии с методическими и культурными установками мифологической школы. Исключением можно считать лишь вышеуказанную статью Н. И. Коробки, полемизировавшего с А. Н. Веселовским по поводу историко-этнографического объяснения фольклор-

ного образа «белого камня на море» или «камня алатыря». По мнению исследователя, «образ чудесного камня гораздо более удовлетворительно объясняется из особенностей примитивного мирозерцания, чем из христианского источника». «Не отрицая... влияния христианства на представление о камне алатыре», Н. И. Коробка полагал, «что воздействующий образ камня-алтаря сам усвоил элемент народно-поэтических верований» (Коробка 1908, с. 425). В доказательство своей точки зрения он приводил некоторые данные о почитании священных камней у славян и других европейских народов, хотя и допускал, что «это усвоение могло произойти на почве Греции, даже Палестины» (Там же, с. 425). Сходные наблюдения еще в 1879 г. высказывал В. Ф. Миллер, полагавший, что на сложение некоторых былинных мотивов (и, в частности, на былинку о смерти Василия Буслаева) повлиял североевропейский культ священных камней; последний он считал принадлежностью культуры автохтонных финских народов (Миллер 1879, с. 125–127).

В годы между Октябрьской революцией и Второй мировой войной отечественные исследователи мало занимались интересующими нас древностями. В 1930–1934 гг. в Ленинграде функционировала т. н. «Группа по изучению культов» (затем — «Секция по изучению религиозных верований народов СССР»; эта ассоциация последовательно подчинялась ГАИМК, ИПИН и МИР АН — см. Данилин 1930, с. 83–84; Невский 1931; Невский 1934; Архив ИИМК РАН. Ф. 2. Оп. 1. 1931. № 43; Там же. Оп. 2. 1931. № 226), возглавлявшаяся



Н. М. Маториным⁴. В своем первоначальном виде «Группа...» была сформирована в виде «комиссии по составлению религиозно-бытовой карты» при этнографическом разряде ГАИМК. Ее задача состояла в создании «карты «святынь», действительно имевших значение, и основных очагов культа», а также в «анализе религиозного синкретизма в Восточной Европе и Азии» (Данилин 1930, с. 84). Конечно, этот «анализ», как правило, представлял собой смесь антирелигиозной пропаганды и довольно односторонне понятой «яфетической теории» Н. Я. Марра (хотя заседания группы посещали и достаточно известные исследователи: П. П. Ефименко, Д. К. Зеленин, Н. И. Репников и др.). При этом, однако, члены группы собирали довольно любопытные материалы о народном православии и местных святынях Северо-Запада России. Эти данные частично были использованы в ра-

⁴ Характер научной деятельности и судьба этого исследователя типичны для той эпохи: в 1920-х гг. он был крупным партийным функционером и, в частности, секретарем Зиновьева по Петросовету и Исполкому Коминтерна. На рубеже 1930-х Маторин становится руководителем разряда этнографии в ГАИМК, директором Музея антропологии и этнографии, заместителем Н. Я. Марра в ИПИИ, ответственным редактором журнала «Советская этнография». Между тем его образование состояло в одном курсе Петроградского университета. В 1934 г. Маторин попал в опалу и был отстранен от руководства этнографией. 3 января 1935 г. его арестовали и приговорили к пяти годам заключения, а 11 октября 1936 г. расстреляли как одного из «организаторов убийства Кирова» (см. Решетов 1994, с. 213–216).



ботах Н. М. Маторина (Маторин 1930; Маторин 1931 и др.), однако и методы исследования, и способы их публикации оставляют желать лучшего. К сожалению, последовательного обнародования своих полевых материалов члены группы так и не дождались; после ареста Маторина она прекратила свое существование.

Что касается общетеоретического подхода этих исследователей, то он основывался на весьма односторонне понятой «яфетидологической» концепции Н. Я. Марра и его сторонников. Маторин категорически отрицал какую бы то ни было специфику исторических форм сознания и культуры и рассматривал «религию» как единую систему представлений, изменяющуюся в диахронии в зависимости от социально-экономических факторов. «История религии, как и других надстроек, есть своего рода палеонтология. В новом мы должны преемственно рассмотреть то, что преемственно идет от старого, является его своеобразным переоформлением, более сложным, соответствующим новому этапу в развитии производительных сил и производственных отношений» (Маторин 1931, с. 133). Предметом исследований этнографического религиоведения он считал «религиозный синкретизм» — «смешение представлений и культовых действий, относящихся к различным религиозным системам» (Маторин 1934, с. 338). Исследователь выделял три вида такого синкретизма — «переживания более примитивных культов в более сложных», «внедрение элементов более сложных культов в более примитивный культ» и «смешение представлений и культовых действий нескольких сложных рели-



гий» (Там же, с. 341). Народное христианство Маторин отнес к первой группе: «то, что принято было называть “народными” культами или “антропологическими” религиями... есть на самом деле результат переживания “остатков” прежних формаций в более развитых» (Там же, с. 339). Очевидно, что все эти рассуждения довольно поверхностны. Разделяя главный недостаток семантико-палеонтологического метода — непонимание структурных особенностей исторических форм сознания и пренебрежение синхронными срезами культуры — с гораздо более одаренными представителями этой школы (такими, как И. Г. Франк-Каменецкий и О. М. Фрейденберг), Маторин не смог воспользоваться его плюсами: работа исследователя, посвященная народным культам Богородицы и св. Параскевы Пятницы, весьма непоследовательна и изобилует методическими и фактографическими натяжками.

Принципы, во многом повторяющие методику «Группы по изучению культов», были положены в основу неопубликованного труда Н. И. Репникова «Материалы по пережиткам языческих верований Новгородской земли. Мольбища» (Репников А-1943). Эта рукопись, написанная еще в начале 1930-х гг., попала в издательский архив ЛОИИ АН СССР в 1943 г. и, очевидно, не была издана из-за трудностей военного времени. Книга Н. И. Репникова обобщала довольно большое количество сведений о почитаемых камнях, родниках и деревьях (в том числе и материалы собственных полевых наблюдений автора), однако он фактически ограничился представлением данных и не предпринял дальнейшего их исследования. Кроме того, собран-

ные им материалы о народном почитании деревенских святынь (которые автор считал безусловными пережитками язычества) малоинформативны с фольклорно-этнографической точки зрения: здесь мы почти не находим записей местных преданий и поверий, а что касается сообщений об обрядах, связанных со священными камнями, родниками и деревьями, то они у Н. И. Репникова очень кратки.

Среди работ предвоенного времени следует также отметить свод «камней с изображениями и знаками» на территории Новгородчины, изданный Н. Г. Порфиридовым (Порфиридов 1940, с. 115–118). Однако приведенные в нем сведения — отрывочные и непроверенные, фольклорно-этнографические данные здесь фактически отсутствуют; и, скорее всего, большинство описанных исследователем памятников не имеют отношения к какой бы то ни было ритуально-мифологической традиции.

Такова краткая история собирания сведений о деревенских святынях России в XIX — первой половине XX вв. (здесь нужно добавить, что я почти не касался соответствующих белорусских, западославянских и прибалтийских древностей; однако число посвященных им работ также очень невелико — это, преимущественно, публикации материалов). Как мы видим, попытки последовательного анализа материалов о деревенских святынях предпринимались лишь участниками «Группы по изучению культов», однако и общий научный уровень этих исследователей, и политические условия их деятельности не позволили трудам «Группы...» стать сколько-нибудь заметным явлением в отечественной фольклористике и этно-



графии. Более того, представление о местных святынях как об особом фольклорно-этнографическом источнике так и не закрепилось в науке. На время об этих памятниках забыли.

После войны, в 1950-х гг., начался новый период в исследовании деревенских святынь. Здесь, однако, господствовала если не археологическая проблематика, то археологическая точка зрения на проблему. Начало этим разысканиям положили провинциальные краеведы, собиравшие сведения о «камнях со знаками» в лесной полосе европейской России. Сообщения о своих находках они обнародовали в периодических (или научно-популярных) изданиях (Гончаренко 1956, с. 32; Попов 1964, с. 135–139; Попов 1965; подробную библиографию этих заметок см. в работе А. А. Формозова: Формозов 1965, с. 135), подробной научной публикации этих данных не было. Исключением можно считать лишь небольшую заметку С. Н. Ильина, краеведа из г. Шуи, (о культовом камне с выемкой в форме следа, изображением креста и «знака Рюриковичей») в КСИИМК (Ильин 1947). Таким образом, материалы, собранные этими исследователями, в научном обороте практически не использовались. Что до соответствующих фольклорно-этнографических данных, то ими они, по-видимому, не интересовались (Формозов 1965, с. 136). С. Н. Ильин, относивший появление изображений «следов» на камнях к эпохе неолита или бронзовому веку, считал их «знаками собственности родов и племен», т. е. «памятниками правовых отношений». Это мнение (ничем, в сущности, не доказанное) было впоследствии оспо-

рено А. А. Формозовым, указавшим на архаические корни почитания «священных следов», известного у многих народов и в разные эпохи (Формозов 1965, с. 136). Тот же С. Н. Ильин предложил термин «камни-следовики» для обозначения этого рода древностей. Термин этот впоследствии прочно вошел в научный лексикон; в работах позднейших исследователей (А. А. Александрова, М. В. Шорина и др.) он обозначает один из археологических типов «культовых камней». Хотя типологические проблемы в этой сфере и по сей день остаются дискуссионными, обиходное использование этого понятия для обозначения определенной группы почитаемых камней представляется вполне уместным.

Работы С. Н. Ильина и других краеведов привлекли внимание А. А. Формозова (см. Формозов 1965; Формозов 1967; Формозов 1969). Он, в свою очередь, попытался рассмотреть севернорусские камни с изображениями следов в контексте наскальных рисунков первобытной эпохи, известных на территории лесной зоны Европы. Сопоставив уникальные гравировки на камне «Щеглец» под Новгородом (относящиеся к бронзовому веку), изображения из Каменной могилы близ Мелитополя, которые, очевидно, также следует относить к бронзовому веку, наскальные знаки Фенноскандии и известные к тому времени материалы о восточноевропейских «следовиках», А. А. Формозов счел все эти памятники принадлежащими к единому культурному кругу и датировал их «заключительным этапом бронзового века» (т. е. «концом второго — началом первого тысячелетия до н. э.»). Карельские петроглифы эпохи камня он к этому кругу не отнес.



Главным аргументом в пользу принадлежности изображений на «Щеглеце» к эпохе поздней бронзы было наличие среди них (помимо гравированных «следов» ступней и кистей человека) «солярных» знаков, имеющих датированные аналогии в Швеции и на Украине (Формозов 1965, с. 130–138). Действительно, эта датировка достаточно обоснована (можно, разве что, усомниться в плодотворности самого принципа датирования «по аналогии»). Что же касается отнесения выемок на «следовиках» к тому же времени и кругу, то здесь с А. А. Формозовым можно поспорить. Во-первых, углубления на восточноевропейских «культовых камнях» существенно отличаются от гравировок «Щеглеца» по технике исполнения, внешнему виду и композиции. Во-вторых, современные исследования показали возможность «воспроизводства культа камня» на Северо-Западе России вплоть до эпохи позднего средневековья (Шорин 1991, с. 81): некоторые «культовые камни» с выемками искусственного происхождения располагаются в микрорегионах, где, по-видимому, отсутствуют ранние археологические памятники. Что до «священных следов», то их почитание распространено очень широко; наличие таких изображений на «Щеглеце» и на «следовиках» не может быть достаточным основанием для вывода об одновременности этих памятников.

Впоследствии, впрочем, и сам Формозов отказался от однозначно ранней датировки «следовиков» и предпочел лишь указать на то, что «некоторые знаки в виде стопы и руки, вырезанные на валунах, могут относиться к первобытной эпохе» (Формозов 1969, с. 147).

Так или иначе, А. А. Формозову, без сомнения, принадлежит первенство в исследовании этого рода культовых памятников на территории европейской России. Более того, он, в определенном смысле, выделил их как предмет археологического анализа, указав одновременно на необходимость этнографического изучения «отдельных отголосков тех же древних верований» (Формозов 1965, с. 138). Большинство последующих исследователей этих древностей сохранили в целостности намеченные Формозовым рамки научного «дискурса культовых камней». С методической точки зрения это имеет и хорошие, и плохие стороны: нет сомнения, что культовые камни (наряду с почитаемыми источниками и другими подобными памятниками) принадлежат принципиально однородной (причем не только восточнославянской) религиозно-мифологической традиции, отражающейся и в археологическом, и в фольклорно-этнографическом материале; однако поспешное и не всегда квалифицированное сопоставление гетерогенных данных часто лишь затрудняло исследование специфических черт и исторического развития этой традиции.

Между работами Формозова и последующими трудами, затрагивавшими проблемы исследования деревенских святынь Севера России, лежит почти двадцатилетний перерыв. За это время были накоплены некоторые новые данные. Сбором таких материалов занимались, по преимуществу, археологи-слависты. Однако до начала 1980-х гг. собранные данные фактически отсутствовали в научном обороте. Судя по всему, именно эта лакуна позволила В. В. Седову утверждать, что «куль-



камня в различных видах... по своему происхождению не связан со славянским этносом» и что славяне унаследовали его от аборигенного (т. е. финского) населения (Седов 1982, с. 264). (Между тем к этому времени уже существовали обзорные работы, посвященные аналогичным памятникам в центральноевропейских, западославянских и балтских землях (Baruch 1907; Tarasenko 1958).) С появлением новых исследований, посвященных культовым камням, изменилось не только количество данных, изменилось и их качество. Более того, само внимание исследователей стало преимущественно занято фольклорно-этнографическими материалами; последних же обнаружилось довольно много.

Конец 1960-х и 1970-е гг. в отечественной славистике были ознаменованы возрождением интереса к средневековым религиозным древностям, преимущественно языческим (см., например, Рыбаков 1974, с. 3–30; Толстые 1978, с. 95 и др.). Разыскания в области «восточнославянского язычества» предпринимались многими исследователями — от археологов (Б. А. Рыбаков, В. В. Седов) до фольклористов и лингвистов (Н. И. Толстой, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский). Широко распространились различные виды диахронических реконструкций мифов, ритуалов и т. п. Главенствующие позиции здесь долгое время занимала т. н. «структурно-семиотическая» школа (В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский, Т. В. Цивьян и др.). Исследователи этой ориентации, опиравшиеся на методы и опыт европейского структурализма, достигли значительных успехов в

области общей теории культуры, семиотических систем, морфологии текста и т. п. Однако практические результаты их разысканий в области балто-славянских религиозных древностей далеко не всегда кажутся столь же успешными. В целой серии публикаций (Иванов и Топоров 1965; Иванов и Топоров 1974; Иванов и Топоров 1975; Иванов 1976; Успенский 1982) этими исследователями были выработаны жесткие и определенные методологические посылки. Старинное понятие «двоеверие» (под ним теперь понимались народные верования — как описанные в средневековых письменных источниках, так и зафиксированные собирателями XIX–XX вв.) стало интерпретироваться в терминах языкознания — как своеобразный культурный билингвизм. «При двуязычии может возникнуть новая система, где с одной и той же означаемой стороной соотнесены две разных означающих стороны... Точно так же и при двоеверии возникают такие фрагменты (или хотя бы элементы) религиозной системы, которые при сходном наборе характеризующих их атрибутов по-разному обозначаются, в частности, называются разными именами, в каждой из двух взаимодействующих систем» (Иванов 1976, с. 268). Христианские святые, по мнению исследователей этого направления, «оказались заместителями языческих богов и, соответственно, впитали в себя ряд черт языческого происхождения» (Успенский 1982, с. 3). Отсюда следует и вывод: «устраняя все то, что было импортировано в процессе христианизации Руси, мы можем получить собственно языческий культурный слой» (Успенский 1982, с. 3).



Основываясь на этих рассуждениях, ученые структурно-семиотической школы реконструировали ряд культов восточнославянских языческих божеств и соотнесли их с также реконструированной «индоевропейской мифологемой» о «борьбе Громовержца и его противника» (см. Иванов и Топоров 1974; Иванов и Топоров 1975 и др.). Такой подход вызывает определенные возражения — как общетеоретические, так и практические. Восприятие культуры (или ее фрагментов) в качестве глобальной семиотической системы (т. е. целостного текста, подлежащего прочтению) зачастую не служит пониманию ни специфики ее проявлений, ни механизмов ее развития. «Структуральный анализ пытается поведать нам о том, что представляет собой объект, но не о том, для чего он нужен или что он значит. <...> Короче говоря, как бы ни была полезна семиотика в совершенствовании фольклористических методов описания и классификации, она все же должна доказать свою способность к исследованию смысла фольклора» (Dundes 1980, с. 35). Иными словами, структурализм подчас может оказаться лишь способом метаописания, только усложняющим анализ конкретных форм культуры (ср. Дьяконов 1990, с. 50). Сведение любого текста, обряда и т. п. к универсальному набору противопоставлений («коду») по сути дела их нивелирует и стирает границы между ними. Структурный изоморфизм и симметрия различных культурных форм не гарантирует их принципиального единства. Наконец, несмотря на уверения структуралистов в плодотворности использования их методов и в синхронии, и в диа-

хронии, реально применимым оказывается лишь второй подход. Дело в том, что в «предельном» состоянии любой синхронный срез традиционной культуры подразумевает более или менее постоянный набор оппозиций; перегруппировка и «переименование» этих элементов происходит лишь в диахронии.

Как кажется, эти опасности, подстерегающие исследователя, всецело доверившегося структурно-семиотическому подходу к народной культуре, порождают и конкретные проблемы анализа восточнославянских религиозных древностей. Во-первых, метод, используемый В. В. Ивановым, В. Н. Топоровым и их последователями, фактически игнорирует проблему локальных вариаций и ситуационного, контекстуального характера народного православия. Исследуемые тексты рассматриваются вне контекста, ареалов их распространения и каких-либо хронологических рамок (ср. развернутую критику псевдоисторических интерпретаций и архаизирующих материал тенденций в фольклористике и этнографии 1970-х гг., принадлежащую перу А. Н. Анфертьева — Анфертьев 1984). Во-вторых, отказ от исследования внешних связей, «смысла» рассматриваемых явлений превращает и разделяемое «двоеверие», и искомое «язычество» в громоздкие и неуправляемые символические системы. В этом смысле «основной индоевропейский миф», реконструированный В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым, представляет собой, так сказать, «научный соблазн». Эта реконструкция предлагает путь легкого объяснения, легкой интерпретации многих фольклорных мотивов и сюжетов, тем бо-



лее что ее авторами было введено понятие «инверсии ролей», при которой персонажи «основного мифа» могут «обмениваться предикатами» (Иванов и Топоров 1975, с. 51–52). Между тем такая интерпретация как правило лишает исследователя самостоятельности и часто приводит к выводам, которые столь же трудно опровергнуть, как и доказать. Примечательно, что нередко структурно-семиотические исследования славянских религиозных древностей возвращаются к некоторым теоретическим воззрениям и практическим приемам мифологической школы. На это уже указывали некоторые исследователи (см., например, Баландин 1988, с. 188). Такое совпадение, судя по всему, не случайно и во многом происходит от «лингвистического», языковедческого подхода к традиционной культуре и фольклору. Несмотря на очевидные преимущества и перспективы подобных методов, ими все же не стоит злоупотреблять. Язык и культура изоморфны, но не тождественны; и точки соприкосновения лингвистических и культурологических исследований следует искать не на структуральном, а на этнолингвистическом уровне.

Так или иначе, в деле изучения отечественных религиозных древностей метод структурно-семиотической школы оставался преобладающим несколько десятилетий. Естественно, что и материалы о восточнославянском культе камня вскоре были использованы для восстановления искомого «язычества». В 1983 г. вышла в свет статья А. А. Александрова «О следах язычества на Псковщине». В ней была представлена карта культовых камней

и каменных идолов Псковской области. Автор разделил культовые камни на шесть групп: «камни-следовики», «чашечные камни», «камни без знаков» и т. п. (Александров 1983, с. 13). Такое деление представляется весьма условным. Серьезным просчетом в работе было и объединение на одной карте разнородных данных о культовых камнях (зачастую непроверенных, отрывочных, иногда неточных или ошибочных) без указания источника сведений. От рассмотрения проблемы датировки культовых камней А. А. Александров отказался, заметив лишь, что «камни использовались как объекты культа очень длительное время» (Там же, с. 12). Тем не менее, он попытался указать на место этих памятников в системе языческих верований восточных славян. По мнению исследователя, «в древнерусском язычестве только одно божество обладало функциями, которые присущи камням-следовикам. Это — Велес». Таким образом, «камни-следовики» составляли, наравне с идолами, «инкарнацию этого божества» (Там же, с. 14). Это утверждение очень спорно, тем более что подробной аргументации автор не приводит. Одновременно А. А. Александров указал на возможную связь «следовиков» с «культом лешего», заметив при этом, что «образ лешего может быть связан с позднейшим переосмыслением имени и функций Велеса» (Там же, с. 14). Позднее тот же исследователь опубликовал небольшую работу «Культовые камни в сказках» (Александров 1986); в ней он попытался выделить реликты языческого культа камней в памятниках восточнославянского фольклора. Однако здесь рассматриваются и волшебные сказки, и пре-



дания, и былички безо всякого жанрового или морфологического разделения (равно как и безо всякой оглядки на предшествующую сказковедческую традицию — например, работы Т. В. Цивьян о пространственных элементах волшебной сказки). Таким образом, вышеуказанная работа А. А. Александрова, объединяющая и сопоставляющая типологически и хронологически различные тексты, кажется мне довольно некорректной.

Точка зрения А. А. Александрова во многом повторена в работах М. В. Шорина, посвященных культовым камням Новгородской области (Шорин 1988; Шорин 1989; Шорин 1991 и др.). Его классификация культовых камней подразумевает существование четырех групп: «камней-следовиков», «камней с выемками», «камней с крестами» и «камней без следов обработки» (Шорин 1991, с. 77). М. В. Шорин поддержал гипотезу А. А. Александрова о связи культа камней с почитанием Волоса/Велеса и попытался соотнести все фольклорно-этнографические данные об этом культе с реконструированной В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым мифологемой «о борьбе Бога Грозы и его противника» (Шорин 1988, с. 69–71). Однако, помимо этого, им были сделаны два новых и довольно любопытных наблюдения. Первое связано с поиском новых методов для датировки исследуемых древностей. М. В. Шорин обобщил данные об «археологическом окружении» культовых камней Новгородчины. Результаты этих исследований показывают, что некоторые из них находятся в пределах достаточно обширных микрорегионов, заселенных лишь в эпоху позднего средневековья



(Шорин 1991, с. 80–81). (Правда, этот вывод требует некоторых оговорок: он верен лишь в том случае, если мы убеждены, что в исследуемом микро-регионе обнаружены все существующие археологические памятники; между тем возможности археологической разведки некоторых типов памятников ограничены; так, в частности, обстоит дело с поиском поселений и могильников раннего железного века.) Согласно второму наблюдению, фольклорные материалы позволяют выделить группу почитаемых камней, именуемых в местной традиции «синими». По мнению М. В. Шорина, в восточно-славянском фольклоре и средневековой литературе этот эпитет связан с представлениями о смерти, загробном мире и т. п. (Шорин 1989, с. 94–97).

Позицию, близкую точкам зрения А. А. Александрова и М. В. Шорина, занимает и В. А. Семенов, высказавший свои наблюдения в статье «Камни-следовики в культурной традиции Ингерманландии». Основная часть этой работы посвящена интерпретации предания о почитаемом камне у с. Ильеши (Ленинградск., Волосовск.), записанного в конце прошлого столетия и опубликованного С. В. Максимовым (см. Максимов 1994, с. 228–229; варианты: Маторин 1931, с. 30; Naavio 1960, с. 134–136). В. А. Семенов связал этот текст с тем же мифом «о Громовержце и его противнике», причем в гипотетическом прибалтийско-финском (т. е. водском или ижорском) варианте последнего (Семенов 1986). Помимо методических несообразностей такого подхода (о них уже сказано выше) интерпретация, предложенная этим исследователем, вызывает и чисто практи-



ческое возражение. Дело в том, что В. В. Иванов и В. Н. Топоров реконструировали т. н. «основной миф» лишь для индоевропейских народов, нисколько не касаясь финно-угорской мифологии, и допускать а priori существование аналогичного мифа у прибалтийских финнов по крайней мере некорректно. В дальнейшем В. А. Семенов продолжил свои разыскания в этом направлении и попытался исследовать знаки на севернорусских «следовиках» в общем контексте европейских петроглифов с изображениями отпечатков рук и ступней, основываясь на той же методике мифологической интерпретации наскальных знаков (Семенов 1994).

Сходными методами пользовались Ю. М. Золотов (Золотов 1981, с. 269–274) и И. В. Дубов (Дубов 1990; Дубов 1990^a), писавшие, соответственно, о почитаемых камнях в Подмосковье и на Ярославщине. Оба исследователя видели в преданиях, поверьях и обрядах, относящихся к этим древностям, отражение культа Волоса/Велеса.

Значительно отличается от позиций других исследователей точка зрения Н. А. Макарова и А. В. Чернецова. Еще в 1984 г. Н. А. Макаров опубликовал в «Новгородском историческом сборнике» небольшую заметку о почитаемом «камне Антония Римлянина», лежащем в Новгородском Антониевом монастыре. Признав «глубокий архаизм культа священных камней, известных по данным восточнославянской этнографии», он, однако, отметил необоснованность выводов «о том, что почитание каждого камня началось до принятия христианства», и не пытался связать эту традицию

с каким-либо конкретным языческим культом (Макаров 1984, с. 209). Эти идеи были развиты в статье Н. А. Макарова и А. В. Чернецова, вышедшей в свет в 1988 г. Здесь же была подтверждена (уже замеченная М. В. Шориным) возможность «воспроизводства» народного культа камней в районах, освоенных лишь в эпоху позднего средневековья — на основании соответствующих материалов из Архангельской области (Макаров и Чернецов 1988; ср. Шевелев 1992).

Как мы видим, научный взгляд на почитаемые камни (и подобные им древности) и по сей день остается довольно противоречивым и аморфным. Большинство исследователей, занимавшихся этими проблемами в последние десятилетия, считало культовые камни «пережитком языческой старины»; это воззрение порождало соответствующие методы интерпретации как археологических, так и фольклорно-этнографических данных⁵. На мой взгляд, такое положение породило существенные затруднения в исследовании деревенских святынь: как чисто практические (т. е. ограничение возможностей дальнейшего анализа и истолкования данных), так и теоретико-методологические. С одной стороны, существующие работы не дают никако-

⁵ Принципиально новый подход к исследованию деревенских святынь мы встречаем в недавней работе Т. Б. Щепанской, основанной на севернорусских материалах (Щепанская 1995). Идеи этой исследовательницы отчасти перекликаются с принципами, положенными в основу настоящего исследования. Однако здесь есть не только сходство, но и различия. Об этом см. ниже, в главе 4.



го связного представления о том, какую роль играли почитаемые камни, родники, деревья и проч. в народной культуре тех или иных регионов России. С другой — эта задача подменяется необоснованными диахронными сопоставлениями отрывков фольклорно-этнографических материалов с в общем-то малоинформативными и дискретными данными о древних петроглифах, встречающихся на некоторых севернорусских камнях. Между тем существующие источники позволяют составить гораздо более полное представление о народном культе деревенских святынь. Так, по крайней мере, обстоит дело с материалами русского Северо-Запада.

3.

Нельзя не отметить, что простонародные культы, аналогичные восточнославянскому почитанию священных камней, родников и деревьев, распространены у многих народов как христианского, так и исламского мира (см., например, Вейденбаум 1878; Ламанский 1893; Varuch 1907; Коробка 1908, с. 417–419; Формозов 1965, с. 136; Гольдциер 1938, с. 45–46, 80–82; Басилов 1982, с. 185–186; Беннет 1995 и др.). Здесь мы иногда встречаем совершенно тождественные обряды, поверья, мифологические рассказы и т. д. Очевидно, что такие культы представляют собой универсальное явление и что их основание кроется в самых общих особенностях религиозной психологии человека. Тем не менее, широкий сравнительный анализ религиозных древностей этого типа вряд ли

может прояснить эти особенности и лишь направит нас на зыбкую почву универсальных антропологических дефиниций. Поэтому материалы, послужившие основанием для настоящей работы, принадлежат достаточно ограниченной территории. Тут нужно сделать лишь одну оговорку. Важно указать на то, что почитание местных святынь было привычным явлением в восточноевропейском культурном обиходе на протяжении по крайней мере нескольких тысячелетий. Так, например, во времена Геродота на берегу Днестра (Тираса) показывали «след Геракла», «находившийся в скале»: «он похож на след ноги человека, но по величине он размером в два локтя (около 92 см. — А. П.)» (Геродот. История, IV, 82; цит. по Доватур и др. 1982, с. 133, ср. 323). Спустя два тысячелетия в соседней части Северного Причерноморья, на берегу Днепровского лимана, существовал чтимый камень со «следами святого Андрея»: «Святой же Андрей восхоте ис Херсони шествовати в Словенскую землю и прииде к морю близь града Херсоня, и бяше ту на брегу у моря камень велий; на нем же стоя, святой Андрей моляся Богу и благослови море Понтийское. На камени же том воглубленно вообразишася нозе святаго Андрея, яко на воску, иже и до ныне видимо есть; егда же море зыбляшеся, и морская вода достизаше на камень, и наливахуся воображенныя стопы святаго Андрея, иногда же и от дождевного наводнения наливхуся; и ту прихождаху мнози человецы и мазахуся тою водою, иже на камени в стопах святаго Андрея, и многоразличным болезнем исцеление получаху» (Книга Степенная (Ст. 1, гл. 23), с. 72–73). Важ-



но и то, что подобные культы были хорошо известны христианскому миру: здесь, прежде всего, стоит отметить священные камни Палестины (см. Веселовский 1879–1891/III–V (1881); Олесницкий 1895) и среди них — сохранившийся по сей день валун (с выемкой в виде следа ступни), с которого, по преданию, вознесся Иисус Христос. О нем упоминали многие русские паломники, начиная с игумена Даниила (см. Житие и хождение, с. 38–39). Представление о чудесном камне на горе Елеонской нашло свое отражение и в иконографии Вознесения (см. Покровский 1892, с. 429–447, рис. 206, 211, 212). Не чужда была этой традиции и православная Греция. «В Стамнии есть наверху скала, ударяемая волнами; там виден след мула Богородицы (Панагии). Однажды, много лет назад, была здесь такая буря, что даже рыб выбрасывало из моря. Попал сюда один корабль, которому предстояло разбиться вдребезги в водовороте. Тогда капитан и матросы... перекрестились с верою и воскликнули: “Помоги, Богородица!” И Богородица вдруг очутилась здесь верхом на муле, подъехала и бросила 3 кремневых камешка в море, и море стало, как масло, и корабль спасся» (Кирпичников 1900, с. 94)⁶.

⁶ К сказанному можно добавить, что символика следа человеческой стопы или ладони, копыта или лапы животного и т. п. имеет универсальное значение для многих архаических и традиционных культур (см., например, Иванов 1972). Прежде всего она важна для коммуникации — как между отдельными людьми или их группами, так и между живыми и мертвыми, духами,

Таким образом, диахронный взгляд на проблему деревенских святынь средневековой России неизбежно будет подразумевать смешение и взаимное влияние как местных (причем не только славянских, но и балтских и финских), так и общеевропейских традиций; а конкретные пути их

чтимыми предками. Показательна вариативность понимания значения петроглифов и красочных наскальных рисунков, изображающих отпечатки рук и ног, у аборигенов Австралии. Одни племена считают их следами культурных героев или злых духов, другие «верят, что отпечатки рук связывают живых с миром мертвых, с духами», третьи «считают, что это изображение самого человека» (Чернолуцкая 1987, с. 212). Возвращаясь к нашему материалу, нельзя не отметить обычай магической порчи человека посредством его следа, обычай, широко распространенный и у русских, и у других народов Восточной Европы (подробное описание магических действий со следом у коми см. в кн.: Сидоров 1997, с. 75–76).

Очевидно, что по традиционным представлениям след теснейшим образом связан с оставившим его существом и предоставляет возможность того или иного вида коммуникации. Примечательно, что в случае с камнями-«следовиками» для тех, кто их почитает, важно не наличие на камне выемки в форме следа, а лишь представление о существовании последнего. В январе 1997 г. мне довелось побывать в соборе Рождества Богородицы Антониева монастыря в Новгороде, где до сих пор сохраняется камень, на котором, по преданию, сюда приплыл св. Антоний Римлянин. Это плоский округлый валун довольно больших размеров с незначительными следами выветривания. Бывшие тут же смотрительницы музея без каких-либо колебаний указали мне в центре камня отпечаток ступни святого, который непредвзятый человек никогда бы не смог различить.



развития окажутся фактически невыяснимыми. Археологические данные в этом смысле приносят очень мало информации. Поэтому для исследования таких древностей, на мой взгляд, необходимо применение вышеупомянутого регионального, диалектологического подхода к народной культуре. Очевидно, что северо-западная часть России вполне отвечает историко-этнографическим критериям такого подхода. На протяжении всего средневековья эта территория (а ее границы в общем близки историческим пределам Псковской и Новгородской земель — исключая лишь северную часть последней) сохраняла известную этнокультурную целостность. Это легко продемонстрировать на археологических материалах: во второй половине I тыс. н. э. здесь существуют культуры новгородских сопок и псковских длинных курганов, сменяющиеся в X–XI вв. древнерусской погребальной и поселенческой культурой; последняя медленно эволюционирует вплоть до начала Нового времени. Показания средневековой археологии в этом смысле представляются особенно важными, так как деревенские святыни — это, прежде всего, элемент пространственной мифологии и исторического ландшафта, реконструирующегося археологическими и историко-географическими средствами. Поскольку определенная группа материалов, связанных с изучаемыми древностями, подлежит археологическому анализу, мы не должны недооценивать значение этой дисциплины при разрешении вопросов диахронического исследования культов местных святынь.

Итак, перед нами две группы данных — археологическая и фольклорно-этнографическая. Что касается первой, то она весьма неоднородна. К ней относятся материалы о различных выемках и знаках (имеющих искусственное происхождение) на камнях. На территории Северо-Запада России известно около 30 пунктов с подобными петроглифами, информация о которых не вызывает сомнений в достоверности. Здесь зафиксированы выемки в форме следов (ступни и кисти человека; лап и копыт животных), подковообразные и крестовидные, различные виды прямоугольных и округлых выемок. Известно несколько случаев гравированных изображений. Однако существующие данные не дают оснований для сколько-нибудь законченного типологического или хронологического разделения этих петроглифов. Вряд ли допустимо прямое сопоставление выемок и знаков на камнях Новгородчины с карельскими и скандинавскими наскальными изображениями эпохи камня и бронзы. Единственный памятник на Северо-Западе России, безоговорочно соотносимый с евразийской петроглифической традицией бронзового века, — это вышеупомянутый камень «Щеглец» близ Новгорода. Но гравировки на нем резко отличаются от других знаков и выемок на валунах Новгородчины.

Материалы раскопок, проводившихся около некоторых почитаемых камней Новгородской земли, относятся преимущественно к позднему средневековью и новому времени. Более ранних дат здесь, очевидно, усмотреть нельзя (исключая, пожалуй, лишь камень «Пятница» у д. Конезерье (Ленинградск., Лужск.): раскопками Г. С. Лебедева здесь



обнаружены фрагменты керамических сосудов, относящихся как к началу, так и ко второй половине II тыс. н. э. (Лебедев А-1986, л. 2-8, 11)). Аналогичные исследования прибалтийских археологов в некоторых случаях приносили и более ранние находки (I тыс. до н. э. — I тыс. н. э.). Но последние единичны, обнаружены в потревоженных слоях и не могут служить основанием для твердой датировки. Микрорегиональное исследование «археологического окружения» почитаемых камней (а также камней со знаками и выемками) тоже не позволяет соотнести эти памятники с какой-либо одной культурой или эпохой.

Совсем иными качествами обладает «фольклорно-этнографическая» группа данных о деревенских святынях. Здесь мы фиксируем достаточно устойчивую ритуальную традицию (обусловленную как календарным циклом, так и окказиональными ситуациями), стабильные группы народных рассказов о чудесных свойствах почитаемых мест и их происхождении. Забегая вперед, скажу, что вся совокупность этих материалов позволяет говорить о деревенских святынях как об определенном «институте», выполняющем ряд существенных функций в народной культуре. Показательно, что сейчас, когда фольклорно-этнографические традиции русской деревни размываются и отмирают, обряды и верования, связанные с почитаемыми камнями, родниками и деревьями, нередко сохраняются нетронутыми, а в некоторых случаях и возрождаются.

Очевидно, что нам следует начать именно с синхронного анализа этой группы данных. Здесь необходимо установить структуру, символику,

значение и взаимные отношения ритуальных действий и народных рассказов, относящихся к деревенским святыням, а также прояснить их соотношение с другими сферами традиционной культуры крестьянства. Только после этого мы сможем попытаться интерпретировать соответствующие историко-археологические данные; причем в этом случае, как кажется, также уместен региональный подход, позволяющий рассматривать конкретные изменения той или иной ландшафтной мифологии.

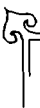
И последнее. Вследствие исходной установки настоящей работы на выявление специфических черт этнокультурно, исторически и географически ограниченной традиции, в ней практически не рассматриваются соответствующие традиции почитания местных святынь, бытующие у финских народов, проживающих компактными группами на территории русского Северо-Запада: у води, ижоры, эвремейсет, саввакот, вепсов, тихвинских и тверских карел, у финнов и карел Карельского перешейка⁷. Дело в том, что здесь мы вправе предполагать смешение русских и местных традиций, которые далеко не всегда удается достоверно различить (хотя в некоторых случаях нам все равно придется касаться этих вопросов). Исключение сделано лишь для небольшой эстонской группы —

⁷ О соответствующих культах см.: Азовская 1972, с. 142–144; Кочкуркина 1982, с. 41; Сакса 1984; Сакса 1985; Уртанс 1987, с. 70–71; Винокурова 1989, с. 121–122; Таавитсайнен 1990, с. 98–101; Эря-Эско 1990, с. 83; Haavio 1960; Hautala 1965 и др.



сету («полуверцев»), обитающих на западной границе Псковщины. Этногенез сету до сих пор остается дискуссионным (см. Хагу 1983, с. 1–3), однако можно предполагать, что влияние русской традиции на их культуру было весьма значительным; не даром эта группа получила название «полуверцев». Что касается местных святынь, расположенных в области расселения сету, то они, по свидетельству Ю. А. Трусмана, в равной степени почитались и русскими насельниками южного Причудья (см. Трусман 1890).





Глава 2

Деревенские святыни: обряды, предания, поверья

1.

Почитаемые камни, родники и деревья редко находятся на территории деревни или в непосредственной близости от нее. Чаще мы встречаем подобные памятники в лесу (нередко близ края поля или на опушке), в лощинах и оврагах, неподалеку от низменных и заболоченных мест. Иногда они располагаются рядом с археологическими (обычно — погребальными) памятниками (см. ниже, в следующей главе). Как правило, священный камень, источник или дерево почитается жителями ограниченного числа деревень, составляющих, таким образом, своеобразный «приход» (не обязательно совпадающий с границами прихода церковного). Однако существовали святыни, пользовавшиеся очень широкой известностью (в пределах нескольких уездов или целой губернии). Так, например, обстояло дело с почитаемым камнем у с. Ильеши (Ленинградск., Волосовск.). По свидетельству С. В. Максимова, петербургские православные жители «тысячами» отправлялись сюда на праздник Ильинской Пятницы (Максимов 1994, с. 228). Но, так или иначе, поклонение по-



читаемому месту было связано с определенным праздничным днем (реже — двумя или тремя). Как правило, этот праздник был «престольным» или «заветным» («обетным») для ближайшей деревни. Жители последней, соответственно, считали святыню «своей». Возможна и более сложная «иерархия» праздничных дней. Так, сельчане Хрепельского прихода собирались к почитаемому каменному кресту и роднику у д. Кашельково (Новгородск., Батецк.) дважды в год, в праздник иконы Божьей Матери, именуемой «Достойно есть» или «Милующая» (местное название «Достойна») и в день Воздвижения (местн. «Звиженье»). В эти дни все прихожане ходили сюда крестным ходом из с. Хрепле, священник совершал водосвятие, затем богомольцы возвращались в церковь. В день «Егория» (вмч. Георгия Победоносца — 23 апреля ст. ст.), после первого выгона скота в поле, здесь также совершалось водосвятие, и освященной водой кропили скот. Но в последнем празднике участвовали лишь жители трех ближайших деревень — Хрепле, Крючково и Кашельково.

Обычно в такие дни в почитаемых местах совершались молебны, сюда ходили крестным ходом из ближайших церквей. Вот, например, как описывают крестный ход (эта традиция прекратилась после Великой Отечественной войны) с почитаемым изваянием св. Параскевы Пятницы к камню у д. Должицы (Псковск., Плюсск.): «Раньше, вот до войны, во время войны, это все утром шли в Посолодино — там вот большая у нас церковь, щас она стоит не работает — а потом брали эту икону и другие иконы... Наши утром вели ее туда. А там



заутреню отстоят, потом весь народ шли сюда. А по пути к нам — вот в Терешинке была часовенка, вот там на горы была часовенка, у нас — в три часовенки зайдут, там батюшка почитает какие молитвы, потом шли туда. А потом уже оттуда крестный ход полностью шел, там сто человек, двести, — раньше знаете ведь, как было» (Полевые записи автора (далее — ПЗА), д. Должицы, 1994 г.). К почитаемому колодцу у д. Мелекса (Ленинградск., Волховск.) богомольцы собирались еще накануне праздника: «Пораню, вот я еще девчоночкой была, ходили в канунях к Казанской. <...> Озерочко это (имеется в виду почитаемый колодец. — А. П.) пониже, ано на горы така деревня была. <...> Мы там сидели, ждали батюшку. Привозили. Так что собиралось народушку-то — о-ой! На другой день, конечно; в канунях-то вот немного, а там-то уж много собиралось народу» (ПЗА, д. Мелекса, 1994 г.) В остальные дни деревенские святыни, как правило, не посещаются местными жителями, исключая лишь какие-нибудь особенные случаи. Так, к тому же почитаемому месту у д. Кашельково обычно приходили родители новорожденных: «Вот народится, примерно, малыш, и туда ходили за водичкой и туда распашоночку носили и ложили. Такая скамеечка была, и настиранную, наглаженную распашоночку туда положат. И там вот лежала стопочка, и полотенечки висели, и распашоночки там, и рубашечки лежали там» (ПЗА, д. Кашельково, 1993 г.).

Сравнительный анализ посвящения праздничных дней, связанных с деревенскими святынями Северо-Запада России, выявляет следующую кар-



тину. Подавляющее большинство (более четверти всех зафиксированных случаев) составляет неканонический праздник Ильинской Пятницы (т. е. пятницы перед Ильиным днем). Менее распространены праздники Воздвижения (ок. 8 %), т. н. «Варламинской пятницы» (переходящее празднование св. Варлааму Хутынскому в первую пятницу Петрова поста), Рождества Иоанна Крестителя (оба — по 6 %), Успения Богородицы, апостолов Петра и Павла, прор. Илии (все — примерно по 5 %). Каждый из праздников явления Тихвинской иконы Божией Матери, «Вешнего Николы» (9 мая ст. ст.) и «Вешнего Егория» (23 апреля ст. ст.) отмечен в двух случаях. Что касается единичных праздников, то они суть следующие. Из дней, посвященных святым, зафиксированы «Зимний Никола» (6 декабря ст. ст.), бессрр. Космы и Дамиана (1 июля ст. ст.), вмч. Димитрия Солунского (26 октября ст. ст.), прпмц. Анастасии Римляныни (29 октября ст. ст.), равноап. кн. Ольги (11 июля ст. ст.) и прп. Савватия Соловецкого (27 сентября ст. ст.). Среди двунадесятых праздников, помимо вышеупомянутых Успения и Воздвижения, отмечены Рождество Богородицы и Преображение Господне. Среди переходящих праздников Пасхального цикла мы встречаем Радоницу, Великий Четверг, Пасху, Вознесение, Троицу, Духов день и Неделю Всех Святых. Наконец, следует отметить и праздники, посвященные чудотворным иконам Божией Матери: Казанской, «Достойно есть», «Всех скорбящих Радость». При этом нужно добавить, что общее число «богородичных» праздников довольно велико — около 10 %.



Очевидно, что календарное распределение праздничных дней, связанных с деревенскими святынями, в общем соответствует как структуре весенне-летнего цикла народного календаря, так и динамике местных престольных и обетных посвящений. Однако это лишь обобщенная картина; особенности соотношения культов почитаемых мест с деревенской праздничной культурой отчетливо раскрываются только при исследовании конкретных случаев посвящения. Так, праздник Троицы у почитаемого камня близ д. Шитики (Псковск., Островск.) без сомнения связан с псковской церковно-политической символикой: местные предания повествуют о пребывании здесь свв. Всеволода-Гавриила и Довмонта-Тимофея, в часовне близ камня хранилась чтимая икона, «изображающая наверху Св. Троицу, а внизу Св. Князей Довмонта и Гавриила» (Панов 1913, с. 77); а близкий по времени праздник в Неделю Всех Святых, торжественно отмечавшийся крестным ходом на почитаемую сопку «Шум-гору» у д. Заполье (Новгородск., Батецк.; подробнее см. ниже) следует, очевидно, рассматривать как реминисценцию семицких «поминок заложенных покойников» (ср. Зеленин 1995, с. 129–138). Если вернуться к упомянутым трем праздникам, справлявшимся в почитаемом месте у д. Кашельково, то местную «Достойну» можно, по-видимому, связывать с каким-либо деревенским обетом, в празднике Воздвижения следует усматривать как влияние его канонического смысла, так и отголоски народной мифологии, а день «Егория» может быть воспоминанием о Георгии-



евском приделе здешней приходской церкви; последний отмечают переписи 1582 и 1646 гг. (ПВП 1582; ПВП 1646).

Ниже мы более подробно коснемся символики некоторых из перечисленных праздников. Здесь же следует только сказать, что вопрос о почитаемых днях, связанных с деревенскими святынями, принадлежит более обширной проблеме местных праздничных посвящений (см., в частности, Бернштам 1988, с. 213–230; Бернштам 1995, с. 226–258, 269–299). Очевидно, что двумя главными источниками сложения этой традиции были крестьянские «заветы» (из-за мора, неурожая, стихийных бедствий и т. п.; см., например, описание праздничного завета в Кадниковском уезде, данное Н. С. Преображенским — Преображенский 1865, с. 409–411; ср. Богданова 1910)¹, с одной стороны, и посвящения приходских престолов — с другой. В синхронном виде эти праздники составляли определенную иерархию. Так, из Белозерского уезда Новгородской губ. в Тенишевское бюро сообщали, что местные праздничные дни «распределены по приходам и разделяются на большие и малые. Большие праздники это те, которым празднуют все жители дан-

¹ Известен случай своеобразного «государственно-патриотического» происхождения праздника. В 1862 г., «по усердию крестьян Выскатской волости, с Высочайшего соизволения», в почитаемое место у д. Русска (Ленинградск., Сланцевск.) был учрежден «ежегодный крестный ход в благодарность Господу Богу за спасение жизни Его Императорского Высочества, Благоверного Государя Великого Князя Константина Николаевича от покушения варшавского злодея 21 июня 1862 г.» (Андреев 1863, с. 19).



ного прихода, а малые это те, которым празднует не весь приход, а несколько деревень прихода, а иногда даже и жители одной деревни» (ТБ 685 (В. Иванов), л. 7). Последние, в свою очередь, нередко также делились на несколько категорий. Так, в д. Ивановский Остров (Ленинградск., Волховск.) праздновали два «престольных» — «Вознесение» и «Пятницу Парасковею» — и один «заветный» («Казанскую») праздник. В «Казанскую» в деревне служили молебен и прогоняли под иконой весь скот (ПЗА, д. Ивановский Остров, 1994 г.), и, следовательно, можно предположить, что этот праздник был учрежден в связи с падежом. Иногда информация о местных заветных днях могла получать своеобразное «оформление» в виде записи на поклонных крестах. Так, в Покровской часовне д. Заполек (Ленинградск., Волховск.) в прошлом веке хранился саженный восьмиконечный деревянный крест с надписями: «Праздновать праздники: Покрову Богородицы, священномученн. Димитрию, Флору и Лавру и священномучен. Власию» и «поставлен сей Святой Животворящий крест Господень на поклонение православным христианам, 7195 (1687. — А. П.) года, июня 3 дня» (ИСС IX (1884), с. 151). Однако эта традиция была достаточно динамичной: с течением времени появлялись новые праздники, старые становились менее почитаемыми или вовсе забывались. В 1812 г. крестьянину той же деревни Косьме Иванову на берегу Волхова явилась икона Казанской Божьей Матери, и к концу XIX в. в Запольке уже праздновали «Казанскую», Ильинскую Пятницу («в память падежа скота») и день «29 октября с ношением по домам



иконы Казанской Божией Матери» (Там же, с. 151, ср. 145). Не менее сложной была и динамика посвящения сельских храмов (см., например, данные о церковном строительстве XVI в. в Водской пятине, обобщенные А. А. Селиным — Селин 1994).

«Топография» почитаемого места как правило складывалась из священного объекта: камня, дерева, родника или колодца, песчаниковой пещерки (нередко в одном пункте находилось несколько таких святынь) и сопутствующих ему часовенок и крестов. Уже в нашем столетии получили распространение металлические («кладбищенские») оградки и кресты. Четырехугольная решетчатая ограда окружает почитаемый крест у д. Поречье (Псковск., Стругокрасн.); рядом с ним стоит шестиконечный крест с косой перекладиной, сваренный из металлических труб. Подобные ограда и крест зафиксированы около почитаемого камня близ д. Караваяво (Новгородск., Старорус.). Из других «новаций» следует отметить кладбища, появившиеся близ деревенских святынь в последнюю войну. Такое захоронение близ почитаемого камня у д. Должицы насчитывает пять могильных насыпей; а кладбище у священного колодца неподалеку от д. Мелекса, первые могилы на котором относятся к 1943 г., разрослось довольно сильно и продолжает функционировать по сей день. Можно добавить, что в послевоенные годы, когда количество действующих сельских храмов было очень невелико, для многих деревенских жителей местные святыни практически заменили церкви. Сюда ходили молиться; здесь старожилки, пользовавшиеся репутацией «божественных», сами крестили детей.



Т. Б. Щепанская, в своей недавней работе обобщившая фольклорно-этнографические данные о деревенских святынях Северодвинского бассейна (см. в гл. 4), отмечает одну любопытную деталь, характеризующую эти памятники, — «у каждой святыни обретался свой хранитель: старец, отшельник, убогий» (Щепанская 1995, с. 123). «Возле часовенки на Суре жила Таня Турка; у Варламиева колодчика — нищий Ларион, Ларька. На Городище возле с. Благовещенска (на Устье) стояла, по рассказам..., ель, в корнях ее была устроена “келейка”, в которой жил старик-отшельник. Говорили, что он чудотворец, и ходили к нему лечиться» (Там же, с. 122–123). Для Новгородской земли подобный институт «хранителей» в общем-то нехарактерен. Его реминисценции можно, пожалуй, усмотреть лишь в преданиях о почитаемом камне «Елесина Богородица» у д. Ножкино (Новгородск., Хвойнинск.), записанных М. В. Шориным: «Был садовник у помещика — Елисей. Явилась ему Богоматерь у камня, так и называли его — “Елеськин камень”, “Елесина Богородица”» (Полевые записи (далее — ПЗ) М. В. Шорина, 1984 г.). «Жил когда-то здесь Елесья, в церковь не ходил, ходил к камню. Один из деревенских ударил по камню топором. Елесья рассердился: “Чтоб у него руки отсохли”; и рук он лишился» (ПЗ М. В. Шорина, 1985 г.). При этом, однако, почитаемыми часто становились места, где в XVIII–XIX вв. подвизался тот или иной отшельник. Так, почитаемое урочище Абрамовщина близ с. Старая Ладога (Ленинградск., Волховск.) обязано своей славой схиигуменье Успенского монастыря Евпраксии, жившей в конце



XVIII — начале XIX в. (см. ИСС 1871 (II, ч. III), с. 217–238; Шахова 1860). Согласно ее жизнеописанию, составленному рясофорной послушницей обители, подвижница регулярно удалялась сюда для молитвы. «Там... она приказала срубить из бревен небольшую часовню под высокой сосной и своими руками ископав колодезь у самой подошвы пригорка водрузила над ним большой деревянный крест» (Шахова 1860, с. 79). После того как буря снесла главу Успенского храма, Евпраксия сняла с нее крест и перенесла в часовню, водрузив его на стволе сосны. По прошествии некоторого времени она «установила совершать ежегодно, 14-го сентября, в день Воздвижения Честного Креста, крестный ход на Абрамовщину, из своей обители, с молебствием перед прославленным крестом, водруженным на сучке сосны...» (Там же, с. 80). По смерти Евпраксии урочище не было забыто, но стало местом паломничества. Вышеупомянутое жизнеописание рассказывает, например, о том, как «малолетняя девочка в деревне, расслабленная... видела во сне пришедшую к ней благообразную старицу небольшого роста и тонкого телосложения, в шапочке, в мантии и с жезлом в руках. Старица велела ей свести себя на Абрамовщину, обмыться водою из колодца и отслужить молебен кресту и панихиду по игумении Евпраксии и тогда обещала ей совершенное выздоровление, которого она точно и сподобилась, по усердном исполнении таинственного повеления явившейся» (Там же, с. 104). В начале нашего века здесь все еще сохранялась часовня, поставленная Евпраксией. Сохранялся и крест на сосне. В Ильинскую Пят-



ницу и на Воздвижение (местн. «Звижев день») «на Абрамовщину» ходил крестный ход из Успенского монастыря. В эти дни здесь бывали ярмарки. В колодец бросали монеты; вода из него считалась целебной. После молебна богомольцы обходили вокруг колодца и троекратно обливались освященной водой. Люди, чаявшие исцеления от зубной боли, грызли кору сосны (Репников А-1943, л. 86; ПЗА, с. Старая Ладога, д. Межумошье, д. Ивановский Остров, 1994 г.). Местные жители до сих пор сохранили воспоминания о подвижнике: «Туда, этого, тама под часовенкой была лестница и туды... Ой, Апраксея, иль кака-то — ну, она игуменья, или хто... Она ходила туды все время Богу молиться. Вроде там, говорили, и умерла» (ПЗА, с. Старая Ладога, 1994 г.).

Почитание источника близ д. Бородкино, в уроч. Донские ручьи связано с воспоминаниями о подвизавшемся здесь пустынножителе иеромонахе Мардарии. Около 1745 г. Мардарий ушел из своей обители в уроч. Донские ручьи и прожил там тридцать лет крайне аскетической жизнью. Здесь его и похоронили. По смерти подвижника на его могиле была поставлена часовня, и вскоре к ней начали сходить паломники (см. Князев 1896). В XIX–XX вв. у источника справляли праздник Ильинской пятницы. По поверьям вода источника помогала от головной боли (Васильев А-1931, л. 34; ПЗ А. А. Селина, д. Всини, 1988 г.; Зимина 1996).

С местночтимым древнерусским могильником у д. Колодно (Ленинградск., Лужск.; о могильнике см. Лапшин 1990, с. 23 (№ 114)) связывалось предание о святом старце Даниле. Вот что сообщал о



нем один из участников Группы по изучению культов в 1932 г.: «На краю дер. Колодно, в 16 км от г. Луги, находится древний могильник. Над ним возвышается несколько елей — остатки “священной рощи”. Бывший помещик дерзнул из ее леса срубить гумно, и оно якобы немедленно сгорело. На суку одной ели висел каменный крест, его окачивали водой и ею лечились от разных болезней. Над одной из могил этого древнего могильника выстроена часовня. Сложилась легенда, что в могиле лежит “святой” старец Данила, который будто бы вытесал почитаемый каменный крест. Неизвестно, когда он жил. Да и называют его по-разному: одни — Данила, а другие — Нила. Только одно согласно говорят: он помогал при жизни и, умирая, сказал, что будет помогать и после смерти. На вопрос, как он помогал при жизни, отвечают: “Всяко — смотрел на солинку, лечил” (т. е. был колдуном). Много ходит легенд про этого старца, про его “чудеса”. На поклонение старцу стекалось много народа. Больные ногами опалзывали три раза часовню и могилу. Припадочных подводили к кресту» (Куразов 1932, с. 43).

Очевидно, что говорить о существовании института «хранителей» местных святынь применительно к памятникам Северо-Запада довольно сложно. И преподобный Мардарий, и игуменья Евпраксия, и старец Данила — не столько хранители, сколько мифологические покровители священных локусов. Другие зафиксированные мной почитаемые камни, родники и деревья вовсе не имеют хранителя и представляют собой «собственность» всей деревни (или группы деревень). Это выражается и



в символике «престольных» праздников, справляющихся в почитаемых местах. Так, крестьянка, в чьем доме сохраняется чтимое резное изваяние св. Параскевы Пятницы, найденное, по преданию, у священного камня близ д. Должицы, говорила мне следующее: «Раньше, знаете, люди верующие были. Оне уважали этот праздник. Он самый единственный дорогой праздник этой нашей деревни — вот эта Пятница Ильинска. Вот после этой иконы и нарекли... У ей нашли около Пятницы Ильинской, нарекли этим праздником. И знаете, старушки ходили, каждую пылинку сдували на этим камешке. <...> Праздник этот очень у нас почитаемый». И хотя в отношении к деревенским святыням наблюдается определенная иерархия — регламентация праздничных обрядов и толкование преданий суть прерогативы «божественных» и «богомольных» старожилков — в этой традиции можно усматривать преобладание «коллективных начал», размывающих сам институт «хранителя» священного места. Эта же особенность подразумевает незначительность количества паломников, приходящих к святыне издалека (исключая, правда, особо чтимые места). Обычно все богомольцы сходятся в близлежащее почитаемое место на соответствующий праздник, а дальние паломничества совершают лишь в особых случаях (и, как правило, к «церковным» святыням).

Среди обрядов, связанных с деревенскими святынями, следует отметить, прежде всего, «обетные» (или «заветные») приношения, иными словами — жертвы почитаемому месту. Такие жертвы могут приноситься как отдельными людьми, испрашиваю-



щими у святыни помощи в той или иной кризисной ситуации, так и всеми участниками праздника. В почитаемый источник у д. Мелекса в праздник Казанской Божией Матери раньше бросали монеты. Деревенские жители объясняют этот обряд следующим образом: «Ну это жертвовали. Так просто — дают и дают. Казанской Божьей Матери». Сходное объяснение находит обычай привязывать в случае болезни к растущим поблизости деревьям полотенца, головные платки и тряпочки: «Носят, носят. Это жертвуют. <...> Заветают и носят и вешают» (ПЗА, д. Мелекса, 1994 г.). Обет — как средство адаптации различных жизненных проблем — одно из самых распространенных явлений в народном христианстве. Выше я указал на существование «обетных» праздников; не менее часто мы встречаем «обетные» пожертвования. Белозерский корреспондент Тенишевского бюро сообщает, например, о следующих видах обетов: «1) поставить свечу известного веса; 2) пожертвовать в монастырь излеченное животное — лошадь, корову; 3) внести денежный вклад; 4) проработать натурой в монастыре несколько лет». Наряду с личными упоминаются и «общественные» обеты: «1) отработать на монастырских полях несколько дней; 2) установить новый праздник в честь какого-нибудь святого в обеспечение домашнего скота от повальных болезней; 3) украсить какую-нибудь икону ризой в иконостасе местного храма» (ТБ 676 (П. Вересов), л. 12). Ниже мы коснемся некоторых общих аспектов этого обычая; но сначала необходимо подробнее остановиться на жертвах деревенским святыням.



Наиболее распространенное приношение — это мелкие монеты. Их бросают в священные источники и колодцы, кладут на почитаемые камни, опускают в дупла чтимых деревьев. Нет сомнения, что этот обычай восходит по крайней мере к XVIII в.: при раскопках у почитаемого камня «Пятница» близ д. Конезерье Г. С. Лебедев обнаружил значительное количество монет XVIII–XX веков; самая ранняя из них — копейка Петра I (Лебедев А. 1986, л. 2–8). Иногда такое пожертвование может сопровождаться гаданием: «В Горской волости (Череповецкого уезда. — А. П.)... есть ключ, на который ходят гадать больным. При гадании опускают в ключ медную монету в 5 коп. и смотрят, как она будет тонуть. Если монета опускается не быстро, а поворачиваясь, то больной выздоровеет, а если падает быстро, то помрет» (ТБ 798 (В. Антипов), л. 2 (об.)). В некоторых случаях пожертвование монеты считается обязательным условием исцеления: «...помогает эта вода только тогда, когда за ней отправляются до восхода солнца и бросают в ключ какую-либо мелкую монету» (Довнар-Запольский 1893, с. 423).

Ближайшая параллель к денежным жертвам деревенским святыням — использование монет в похоронном обряде. «Особенно характерен обычай бросать в могилу деньги, чтобы заплатить за перевоз через огненную реку», — отмечает Б. А. Успенский (Успенский 1982, с. 149). Однако наряду с этим представлением распространено и другое, согласно которому «деньги рассматриваются как плата “земельному хозяину” — тому самому, ко-



тому бросают деньги, когда строят дом»; или «за место покойникам на кладбище: “старые покойники без денег места не дают”» (Там же). Показательно, что в народном представлении монеты, опускаемые в почитаемый источник, и деньги, которые бросают в могилу, могут функционально отождествляться: «Кидала я. <...> Как купила. <...> Вот человека хоронят — тоже кидают там медяков. Ну, копейку, две... Место-то надо ему купить. Так по-божьи» (ПЗА, д. Степаново (Новгородск., Хвойнинск.), 1995 г.). С другой стороны, известен почитаемый источник, вода которого воспринималась как дар «водяных» и «земляных» хозяев (правда, случай этот представляет собой исключение, а не правило). Он находился близ Лодско-Азатского озера в Белозерском уезде Новгородской губернии. Вот что рассказывала об этом ключе корреспонденту Тенишевского бюро крестьянка из д. Никоново: «Как идемо на ключ за водой, то надэ ни с кем не говорить. Кто встричу попадет, надэ ничего не спрашивать, не сказывать. Сойдешь на ключ, помолишь на все четыре стороны. Возьмешь с больново хоть крестик или чевонибудь другое и повесишь на елочку. <...> Придут за водой, как задумаются: на живое или на мертвое. Как на живое (к выздоровлению), водыча стоит как стеклышко свежая; как на мертвое (к смерти), так ключи забьют: завискакивает оттуда с песком. Ковда черпают воду, говорят: “Чарь водяной, чарь земляной, чарица водяная, чарица земляная, дай мне водычи на доброе здоровье рабу божьему (имя больного)”. И зачерпы-



вают воды в ведерочко» (ТБ 679 (П. Вересов), л. 8)². И, наконец, деньги, брошенные в священный колодец (и, как любое подобное приношение, считающиеся неприкосновенными), также обретают нового «хозяина»: «Один мужик из Кондаши (Череповецкого уезда. — А. П.), по имени Тюфтярь, задумал пожить этими деньгами. Приделал на палку ковш и стал деньги вычерпывать. Однако Тюфтярю не удалось попользоваться ими. Только наступила ночь, под окно к нему приходит старец и требует, чтобы деньги были отнесены назад. Тюфтярь не слушал, но видение повторилось. Делать нечего, послал Тюфтярь дочку, и та отнесла деньги обратно» (ТБ 798 (В. Антипов), л. 3).

В связи с приведенными данными уместно указать на недавние наблюдения К. А. Богданова, касающиеся фольклорной семантики денег. По замечанию исследователя, «деньги как бы иностран-

² Этот приговор отчетливо корреспондирует с севернорусской заговорной традицией. Ср., например, следующий архангельский обряд: «Заболеет ребенок, так надо с ночи встать, рано-рано. Никто не говорит еще, значит и вода молчит, спит. Кого встретишь, с тем не разговаривать тоже. Воды молчаной почерпнешь, скажешь:

*“Царь морской, царь двинской,
Царь пинежский,
Царица-водилица,
Не жалеи водицы.
Воды не убудет,
А рабу Божьему (имя) здоровья прибудет”.*

Этой водой обкатят. Брызнуть враспloch надо; когда увидит, помогать не будет. А так от исполоха, от родимца помогает» (Адоньева и Овчинникова 1993, с. 96).



ни фольклорному герою, они противостоят не только традиционному крестьянскому обиходу, но более того, противостоят всей сфере обыденной и нормативной повседневности. <...> Если мы можем говорить здесь о какой-то нормативности, то последняя заключается именно в том, что деньги как бы изначально указывают на что-либо, выходящее за пределы повседневной нормы и привычной действительности» (Богданов 1995, с. 13). Об этом свидетельствуют и фольклорные «герои при деньгах» — купцы, разбойники, солдаты — обладающие отчетливым маргинальным или «инобытийным» статусом, и сама символика «богатства», «клада» в традиционной культуре. Социально-экономические условия денежного обращения в средневековой России определили неразвитость и структурную неопределенность «денежного мифа» в отечественной фольклорной культуре XIX — нач. XX в., его отягощенность архаическими переживаниями (что, впрочем, по мнению К. А. Богданова, сохраняет большую определенность этого мифа в его «конститутивных, сущностных чертах» (Там же, с. 93)). Такая ситуация, соответственно, значительно повышала значение символической и коммуникативной роли денег для русского крестьянина. Можно сказать, что под определенным углом зрения деньги служили актуальным и надежным средством сообщения с иным миром, связывая последний с владельцем или дарителем денег невидимой нитью. В этом смысле показателен удержавшийся в нашей культуре обычай «бросать монету в водоем, куда есть желание вернуться» (Там же, с. 54).



Очень часто среди «обетов» встречаются кусочки ткани (или целые тканые изделия: ленты, пояса, платки, полотенца, простыни и т. п.), шерсть и лен. Их привязывают к деревьям, растущим около святыни, кладут на почитаемые камни или к местнотимым иконам и т. п. В д. Степаново (Новгородск., Хвойнинск.) «заветанные» косынки, полотенца и тряпочки оставляли на деревьях около почитаемого колодца: «Оповяжут — вот так [жест рукой вокруг головы] — ну и там, пока батюшка служит, да там попить и окатиться... А потом уже оденутся и повесят на лесок» (ПЗА, д. Степаново, 1995 г.). Аналогичную традицию мы встречаем и в Заонежье: «У нас был колодец с часовней, туда заветы полагали, а кто и деньги в родник бросал. Вешали не в часовню, а поблизости — на верес кидали. Когда часовни не стало, просто на вересе висело» (Новикова 1988, с. 63). Хотя приношение тканых изделий могло быть и обрядом, обязательным для всех богомольцев, собиравшихся на праздник в почитаемое место, чаще оно все же носило окказиональный характер и было направлено на преодоление того или иного кризиса (обычно — болезни). Ниже мы рассмотрим некоторые особенности этого вида «заветов», но сначала необходимо коснуться общих ритуальных функций ткани в восточнославянской народной культуре.

Нет сомнения, что прядение, тканье, шитье (и, соответственно, нить, ткань и вышивка) в фольклорной культуре (и не только восточнославянской) обладают особой семиотической нагрузкой и теснейшим образом связаны с ритуальным обиходом.



О. В. Лысенко, в своей недавней работе рассмотревший традиционное ткачество в контексте противопоставления *природа/культура*, полагает, что «логика развития этого культурного феномена предстает в виде живого процесса..., в котором нить, выходящая из природной стихии, стремится к своему собственному организованному устойчивому пространству — ткани» (Лысенко 1993, с. 103). Таким образом, витие и плетение нитей предстает как форма моделирования культурного «порядка», противостоящего хаотическим силам³ (Там же, с. 76–80). Собственно ритуальные функции ткани при этом состоят или в ограничении определенного пространства (ср. роль пояса и нити в обрядах и верованиях восточных славян (Лысенко 1993, с. 89–98; Назаренко 1993, с. 68–70 и др.), использование обыденных полотен для защиты селения от мора (Зеленин 1994, с. 193–208) и т. п.) или в медиации — посредничестве между земным и «иным» мирами. Показательна роль полотна в обрядах перехода: полотно и рушники равно используются при рождении и крещении ребенка, во время свадьбы и похорон (см. Маслова 1978, с. 16–22; Маслова 1984; Шангина 1977; Новикова 1988; Лысенко 1993, с. 98–

³ Это, впрочем, можно сказать и о других ремесленных и хозяйственных занятиях, обладающих архаическими корнями и представляющих собой элементарные действия, направленные на создание артефактического, т. е. «не-природного», пространства. В этом смысле ткачеству подобны гончарство, кузнечное дело, строительство и т. п.



101 и др.)⁴. Медиативная роль нити и ткани отчетливо прослеживается в многочисленных запретах на прядение, тканье и т. п. в определенные дни (Успенский 1982, с. 176–179). Впрочем, надо заметить, что две вышеописанные ритуальные функции ткани и нити не противоречат друг другу и соответствуют единому кругу представлений. Кроме того, необходимо учитывать значение *нити* и *узла* для колдовской и магической практики (см. Елеонская 1994, с. 171–178).

В нашем случае вотивные («обетные») полотна также, без сомнения, представляют собой медиативные предметы. Традиция пожертвования ткани в почитаемое место, к иконе, в храм (см. Зеленин 1994, с. 193–213; Толстой 1995, с. 91–112) выходит далеко за пределы восточнославянского ареала, и нам нет нужды рассматривать ее подробно. Стоит лишь остановиться на некоторых особенностях обычая приношений к деревенским святыням, которые, как кажется, позволяют пролить свет на специфику функционирования этого института в целом.

В 1994 г., в д. Поречье (Псковск., Стругокрасн.) мне довелось наблюдать довольно любопытную картину. Стоящий за околицей почитаемый крест

⁴ Характерен (возможно, излишне прямолинейный) вывод А. П. Косменко о роли обрядового полотенца у вепсов: «Как показал анализ материалов, изначальная символика вепсских полотенцев связана с древними религиозно-мифологическими представлениями о потустороннем мире, а более конкретно — они считались своего рода женскими языческими иконами или же символическими посредниками, осуществлявшими якобы связь между земным и иным миром» (Косменко 1983, с. 55).



был «одет», как человек — в платок и рубашки. На вопрос о том, зачем деревенские жители так обряжают свою святыню, одна из местных старожилок ответила следующее: «Вы знаете, верующие верят, что святой... святая это Богородица исцеляет. Ну, у кого голова болит, вешают платочек на его. Или ноги — так чулки». Аналогичный обычай зафиксирован и в заонежских деревнях: «Что болит, такую гуньку и оставляют: нога — так чулок, рубаху... там одежды на всех кустах повешено...» (Новикова 1988, с. 62). Больные, приходившие в Иванов день к Егольницкому святому источнику (Новгородск., Солецк.), «оставляли в жертву источнику белье, в котором купались» (Васильев А. 1931^а, л. 1–2). Этим известиям вторят полевые наблюдения Т. Б. Щепанской: «Нередко сам предмет, оставляемый в часовне, т. е. обет в своей вещественной форме, несет информацию о несчастье, по поводу которого дан. В часовенке св. Николая на Суре я видела висящие по стенам платки, а на полу — одну почти новую калошу. “Если голова болит, — объясняла мне местная жительница, — то повойник носили. У одного сын утонул — он сотенну положил. Это все шло тому, кто смотрел за этой часовенкой”. Вероятно, калошу оставил тот, у кого болела нога. Т. е. само несчастье фиксировалось в предмете для приношения» (Щепанская 1995, с. 119). Сходные черты мы видим и в южнославянских традициях обетного опоясывания храмов и почитаемых крестов (Толстой 1995, с. 91–112). Также указанный обычай мог выражаться в «одевании» чтимой иконы: в первой половине прошлого века на резное изваяние св. Параскевы, стояв-



шее в церкви с. Ильеши (и связанное с местным почитаемым камнем), «надевалось облачение вроде сарафана, из разной материи, которую жертвовали богомолцы» (ИСС 1885 (X), с. 402).

Очевидно, можно согласиться с вышеприведенным замечанием Т. Б. Щепанской о том, что нередко подобные приношения содержали в себе информацию о случившемся несчастье. Однако каков же механизм передачи этой информации и кому она предназначалась? Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, коснемся некоторых других данных о существовании традиции вотивных приношений в православном обиходе. Этой проблеме посвящена недавняя работа А. Б. Островского, основывавшегося на коллекции серебряных вотивов Российского этнографического музея. Согласно описанию исследователя, «это либо металлические пластинки, на которых имеется рельефное изображение части человеческого тела (руки, ноги, глаз, торса), человеческой фигурки или фигурки животного, либо — такие же изображения, но без фона, вырезанные по контуру» (Островский 1993, с. 79–80). А. Б. Островский указывает на бытование таких приношений, сделанных из золота или серебра (их привешивали к чтимой иконе во время болезни или в благодарность за исцеление соответствующей части тела), в разных местностях восточнославянского ареала, в Болгарии, в католических странах Европы (Там же, с. 80–84; ср. также Ефименко 1877, с. 21; Маторин 1930, с. 27–28; Маторин 1931, с. 124; Дурасов 1977, с. 113). По его наблюдениям, подобные вотивы подносились преимущественно иконам



Богородицы. На основании собранных материалов А. Б. Островский указывает на очевидную древность этой традиции в православном обиходе (так, аналогичный тип обета мы встречаем в предании об Иоанне Дамаскине и иконе Троеручицы) и на ее связь с восточнославянским сказочным сюжетом «Безручка» (АТ 706; СУС 706)⁵. При этом исследователь выделяет два коммуникативных типа подобных приношений: «обетный» (в молитве об исцелении дается обещание изготовить votivный предмет; он жертвуется иконе после выздоровления) и «направляющий» (предмет-привеска приносится одновременно с молитвой об исцелении) (Островский 1993, с. 85–86); согласно его мнению, в народном обиходе «коммуникация идет не по обетному, а по направляющему типу: votivный предмет — трансцендентный адресат — оживляющее исцеление» (Там же, с. 96). Однако, как полагает А. Б. Островский, «несмотря на значительное се-

⁵ Правильнее было бы сказать — народной переделке анонимной «Повести о царевне Персике», написанной русским автором, использовавшим легенду из сборника афонского инокa Агапия Критянина. Последний, в свою очередь, ориентировался на средневековые сказания о богородичном чуде (см. Кузьмина 1968; Зуева 1976). Современные исследования показывают, что этот сюжет не принадлежал восточнославянскому сказочному фонду и проник в него из европейской легендарной традиции, сблизившись с сюжетным типом о невинно гонимой женщине. К сожалению, вышеупомянутые работы, так же, как и статья Е. Н. Елеонской об отголосках древних верований в этой сказке (см. Елеонская 1905; Елеонская 1994, с. 23–32), остались неизвестны А. Б. Островскому.



миотическое сходство с магией, рассматриваемый лечебный комплекс (вотив-привеска плюс икона) не следует считать магическим»; «использование лечебных вотивов, в т. ч. по направляющему типу, не противоречит вере в трансцендентную суть христианских святынь и представляет собой один из выработанных в истории христианства способов коммуникации с Божественным» (Там же, с. 98).

В обрядах, связанных с деревенскими святынями, можно увидеть не только косвенные, но и прямые аналогии вышеописанному обычаю. Так, к уже упоминавшейся резной иконе св. Параскевы Пятницы в с. Ильеши привешивали «серебряные изображения рук, ног, сердец и пр. в память о чудесных исцелениях» (ИСС 1885 (X), с. 402). Такому же изваянию в с. Должицы подносили «по завету» золотые и серебряные крестики (ПЗА, д. Должицы, 1994). К почитаемой сосне и священному каменному кресту в с. Зачеренье (ныне — территория Эстонии) богомольцы приносили «обеты свои суверные из воску сделанные вообразе разных животных и вещей, как-то: светильни воском натертыя, просто сверченные свечи, наподобие очков сделанные, светильни же сверченные с прилепленными вощенными пластками на шеях» (Псковские ГВ. 1864. № 24 (19 июня))⁶. Что же до обетных по-

⁶ Подобные восковые вотивы известны и в других землях славянского ареала: «Восковые изображения частей человеческого тела и животных приносили в храм, чтобы показать, об исцелении какого органа молятся (бел., словац., словен., серб., хорв.). Женщины приносили «жабу» из воска, изображающую матку (сло-



жертвований ткани и одежды, то этот обычай пересекается с традицией вотивных привесок из золота и серебра в каргопольском «заветном шитье», открытом Г. П. Дурасовым в 1975 г. Три образца этой вышивки были обнаружены исследователем на полочке-божнице в крестьянском доме д. Ганельской Каргопольского района. Первый представлял собой небольшой (10 × 16 см) прямоугольный кусок синей материи, на котором золотыми нитями было вышито «изображение крестьянки в повседневной одежде» (Дурасов 1977, с. 110–111). Владелица шитья сообщила о нем следующее: «Вышивка эта сделана по завету. У женщины из нашей волости... болела голова. Она положила завет, вышила саму себя и снесла изображение в часовню к иконам Богородицы и Макария Унженского (его особо почитали у нас). В волости нашей был такой обычай: у кого что болит — вышить и повесить в часовне» (Там же, с. 111). Особенно примечателен третий образец: «резко очерченное изображение больной ноги», «выполненное серебряной гладью» и окруженное «вышитой тамбурным швом надписью-просьбой: “святителю отче Макаро (?) и моли Бога о насъ”» (Там же); эта вышивка была испол-

вен., хорв., серб.), а также шары с колючками, символизирующие женские органы (словен.). <...> Желаящий избавиться от болезни или иной беды дает обет... в какой-либо праздник церковной «славы», затем каждый год в день «славы» приносит в церковь свечу и соответствующую фигурку из воска. Католики кладут их на алтарь, а православные — к иконе, которая находится посреди церкви» (Плотникова 1995, с. 443).



нена женщиной, сломавшей ногу в Иванову ночь. «Заветное шитье» несли в часовни или в приходскую церковь: «В церковь придут и держат шитье во время службы. А после положат к иконе. Кто не мог сам сделать вышивку, просил у старосты: “Дай мне ручку подержать”. Вышивку возьмет, на больную руку наложит на ленточке и стоит обедню» (Там же, с. 113). «Местные жители свидетельствуют, — пишет далее Г. П. Дурасов, — что в более отдаленные времена вышивалось золотом изображение больной части тела, а позднее использовался с нее “покров” (чулок, варежка, платок). Думается, что само шитье в известной нам форме выполняло функцию не жертвы, а “молитвы” об исцелении. Об этом ясно свидетельствует образец с “просительной надписью”. Жертвой же было приношение-“приклад”» (Там же).

В связи с этим следует упомянуть еще один вид обетов, приносимых к деревенским святыням. Это нательные крестики, которые и до сих пор можно встретить у почитаемых камней, родников, каменных крестов и т. п. Так, к почитаемому камню у д. Шитики (Псковск., Островск.) в начале нашего века такие крестики приносили во множестве (Панов 1913, с. 76–77). В 1986 г. мне довелось видеть алюминиевый нательный крестик, повешенный на почитаемый каменный крест у с. Ложголово (Ленинградск., Сланцевск.). Этой традиции соответствует севернорусский обычай приносить к деревенским святыням тряпочки и полотенца с вышивками или аппликациями крестов; обычно — *красного* или *черного* цвета (ТБ 864 (А. Герасимова), л. 3; Новикова 1988, с. 63). «Иногда вместо



креста шариковой ручкой или карандашом пишут текст молитвы или просто просьбу к святому» (Щепанская 1995, с. 117)⁷. Очевидно, что нательный крест играл в народной мифологии довольно важную роль, не сводившуюся исключительно к охранительной функции (о малой исследованности этого вопроса говорит, в частности, то, что А. Б. Островский, говоря о символике православных нагрудных крестов выделяет лишь две их функции,

⁷ Ср. граффити Софийского собора в Новгороде, относящиеся к XII–XIV вв. и содержащие «изображение креста различных очертаний», «имя лица, сделавшего рисунок, или надпись — “такой-то писал”, или молитвенное воззвание “Господи, помози такому-то”, а также «рисунки ног, рук, лиц и т. д. с надписью “нозе”, “руце” и возвания “такой-то в беде писал” или “помози рабу своему оклеветанному” и т. п.» (Шляпкин 1906, с. 24). Эта традиция сохранилась у русского простонародья и поныне, в частности — в массовой культуре Санкт-Петербурга. Свидетельство этому — граффити на стенах часовни Ксении Блаженной на Смоленском кладбище (см., например, записи, сделанные В. Н. Топоровым в 1980 и 1987 гг. (Топоров 1995, с. 373–375)) и надписи на стенах надгробной часовни «ревнителя Пресвятой Троицы и затворника» блаженного Матвея Татомира (скончался в 1904 г.; Никольское кладбище Александро-Невской лавры). Вот некоторые из них (записи автора 19 февраля 1995 г.; сохранена орфография и пунктуация оригинала): «Св. Матвей, Соедини меня с Захаром Прошу тебя очены! Алла»; «Спасибо Бл. Матвей! за помощь. Н.»; «Помолись обо мне блаж. Матфей, да потружуся во славу Пресв. Троицы»; «Св. Матфей помоги мне здать удачно экзамены. Дай здоровья Нине Владиславу и Анатолию Дарье Александру Дарья».



выходящие за рамки традиционно-богословского взгляда на крест: «помощь и защита, оберег» и «украшение» (Островский 1993^a, с. 124–125)). Показательно, например, использование нательного креста в колдовском обряде «отречения от Бога и царствия небесного» — для этого «довольно снять с шеи крест и спрятать его под правую пятку, или положить икону на землю вниз ликом и встать на нее ногами, чтобы затем в таком положении говорить богохульные клятвы, произносить заклинания и выслушивать все руководящие наставления сатаны» (Максимов 1994, с. 96). Можно предполагать, что нательный крест был неразрывно связан со своим обладателем и также служил своеобразным «обетным» медиатором.

Итак, очевидно, что «обет» или «завет» был весьма распространенным в обиходе народного православия способом коммуникации с сакральным миром; он нес в себе определенным образом закодированную информацию о несчастье, кризисе и был преимущественно ориентирован на «направляющую», а не «благодарственную» модель (хотя, в принципе, эти модели часто совмещались: «заветный» праздник справляли и после разрешения кризисной ситуации; человек, излечившийся от болезни, обычно продолжал ежегодно приносить «обеты» в почитаемое место; ср. сообщение череповецкого корреспондента Тенишевского бюро о том, что огонь «трением» добывают «по обещанию для освобождения от эпидемии», и потом ежегодно повторяют этот обряд в «обетный праздник» (ТБ 813 (А. Васильев), л. 5–6)). При этом практика обетов соединяла символический и предметный способы



контакта с сакральным миром. В этом смысле показательны наблюдения Е. С. Новик, согласно которым любой магический акт представляет собой своеобразный тип «межличностного общения», ситуацию, при которой «каждая реплика участников не просто адресована конкретному партнеру..., но и предопределяет его ответную реакцию..., т. е. происходит не столько обмен информацией, не зависящей от субъективных намерений общающихся сторон, сколько коммуникативное воздействие одного из партнеров, провоцирующее второго на выгодное для первого поведение» (Новик 1993, с. 3; ср. Новик 1984, с. 143–149). Еще одна особенность этой структуры состоит в том, что «управление здесь может иметь не только императивный характер..., но и осуществляться окольным путем, например, в форме намеков, интенций, провокаций и т. д.» (Там же, с. 4). Добавим, что в практике заветов «намаек» может исходить не только от человека, но и от сакрального мира: завет, например, может присниться — «присниться завет, надо сходить положить, очистить душу» (Новикова 1988, с. 62). При этом в магическом акте «слово оказывается по преимуществу коммуникативным действием, а физическое действие или предмет, напротив, еще и знаком в коммуникативном воздействии» (Новик 1993, с. 4); иными словами, в семиотическом смысле «магическое “слово” и магическое “дело” неразличимы» (Там же, с. 3). Очевидно, что основные характеристики коммуникативной модели, предлагаемой Е. С. Новик, вполне соответствуют вышеописанным особенностям обетов. Однако в связи с этим напрашивается другой воп-



рос: можно ли считать обетный праздник или обетное приношение религиозным явлением, или же это сугубо магические феномены? И Г. П. Дурасов, и А. Б. Островский настаивают на первом, разделяя в исследуемых традициях магическое («жертва») и религиозное («молитва»). Между тем такое разделение не кажется само собой разумеющимся; можно, например, привести противоположное мнение С. А. Токарева, усматривающего в развитых ритуалах «высоких религий» «затемненную» магическую основу: «В большинстве... случаев магический обряд, исполняемый православным священником, католическим патером, мусульманским муллой, буддистским ламой, осложнен тем, что ему сопутствует молитвенное обращение к богу или к святым: разнообразные христианские «молебны» — о здравии, о дожде, об избавлении от мора, о даровании победы и пр., суть в основе своей не что иное, как магические действия...; но магическое значение обряда здесь затемнено идеей о том, что действующей силой выступает тут собственно не сам человек, а бог, к которому человек (священник) лишь обращается с молитвой» (Токарев 1990, с. 405; ср. близкую точку зрения Р. Маррета — Marret 1914, с. 69). На мой взгляд, та система противопоставлений «магии» и «религии», на которой основывались Г. П. Дурасов и А. Б. Островский и от которой отталкивался С. А. Токарев, довольно искусственна и обычно не соответствует реальному положению вещей. В связи с этим уместно обратиться к наблюдениям К. А. Богданова, касающимся той же проблемы. Рассматривая вопрос о разграничении заговора и молитвы, исследователь указывает на их



«психолого-«стилистическое» родство» (правда, актуальное скорее для постулирующего его наблюдателя, нежели для носителя наблюдаемой религиозно-мифологической традиции) и, одновременно, на различие этих явлений «внутри определенным образом канонизированного мировоззрения». Соответственно, вопрос об их соотношении может быть сформулирован следующим образом: «как соотносится каноническое смысловое различие заговора и молитвы с их функциональным сосуществованием в рамках одной и той же системы общественного сознания?» (Богданов 1991, с. 67). В этом смысле очевидно, что в народном представлении обеты принадлежат к сфере «религиозного», т. е. христианского, должного и нормального; тем самым они имплицитно противопоставлены недолжной («нечистой») «магии». Естественно, что такое наблюдение не исчерпывает всей проблематики, возникающей в связи с этим противопоставлением, однако здесь мы им ограничимся.

Наконец, следует отметить еще один вид приношений — это различные продукты: хлеб, пироги, конфеты, яблоки, помидоры, яйца. Иногда около святынь оставляют часть собранных поблизости ягод и грибов. Зафиксированы также приношения молочных продуктов — масла, сыра и творога, однако эта традиция распространена лишь в округе Печор и, судя по всему, принадлежит не русскому населению края, а местной эстонской группе — «полуверцам»-сету (см. Хагу 1983, с. 1–2, 9–10).

Примечательно, что праздники, справляемые в почитаемых местах, могут сопровождаться небольшой трапезой. Обычно здесь едят пироги или



блины, что соответствует обрядовому угощению деревенских престольных праздников. В связи с этим следует указать на обряд, совершавшийся в «святом лесу» близ с. Выскатка (Лениградск., Сланцевск.) в весенний Егорьев день. «При деревне есть остатки “Святого” леса, тут под высокими елями, у большого камня, ежегодно совершался старинный обряд братства. К Георгиеву дню (23 апреля) крестьяне варили братское пиво; вечером накануне два парня, при звоне колокола и ружейной пальбе, обносили три раза вокруг деревни икону св. Георгия, взятую из часовни, приносили икону в братскую избу и здесь встречались народом. К парням присоединялись и некоторые старики, представляя собою пришельцев. Хозяева избы, приняв икону, ставили ее в передний угол. Зажегши свечи и помолившись, все садились на лавку, пришельцы располагались на полу, на соломе. Избранный распорядитель “боцарь” приносил из подполья пиво в липовой чашке или деревянной кружке, возглашал “Христос воскрес” и, получив в ответ “воистину воскрес”, отведывал пиво, а потом чашка переходила к гостям. На ночь расходились, а у иконы оставляли дежурить двух человек; перед иконою зажигались на ночь свечи. Утром в 7 часов, по звону колокола, собирались к братскому столу, приносили с собою яства и передавали хозяину избы. Следовала молитва перед иконою и угощение. После обеда выгоняли скот, обносили его иконами и гнали освященной вербой. Вербу и освященное яйцо относили в муравейник как предметы неприкосновенные. Потом старики



ходили в святой лес к большому камню и там, отдав пива и пирога, пиво возливали на камень, а пирог зарывали в землю подле камня, приговаривая: “как сей камень недвижим, так пусть будет наше братство нерушимо”» (ИСС 1885 (X), с. 218–219). Очевидно, что здесь мы встречаем некоторую контаминацию обрядов, связанных с первым выгоном скота в поле и традиционных общинных праздников (братчин) (см. Бернштам 1988, с. 218–221). Территориально ближайшую аналогию этому празднеству мы находим у ижор Ленинградской области: по наблюдениям Н. И. Гаген-Торн, здесь в Егорьев день совершалась *женская* трапеза, обладавшая оргиастическими чертами (участницы ходили с распущенными волосами, обычай предписывал всем напиваться допьяна, плясать и т. п.). На такие «бабьи праздники» допускались только замужние женщины; из мужчин здесь мог присутствовать только пастух (Гаген-Торн 1930). Сходные традиции зафиксированы и у других финноязычных народов Северо-Запада России (см. Винокурова 1994, с. 71–73). Так, у южных вепсов мужчины — хозяева домов — утром Егорьева дня, после ритуального обхода скота, собирались к почитаемым деревьям (или на старинные кладбища) и совершали там ритуальные трапезы (Азовская 1977, с. 142–143; Винокурова 1994, с. 71–73). Не совсем понятно, что подразумевается в цитированном сообщении под «святым лесом»; но не исключено, что это — древнерусский жальничный могильник, зафиксированный здесь археологическими исследованиями 1898 г. и не сохранивший-



ся до наших дней (Глазов А-1899, л. 46; Лапшин 1990, с. 63 (№ 442)). На возможность такого предположения указывают, в частности, обряды и поверья, связанные с курганно-жальничным могильником у д. Шима (Ленинградск., Лужск.), расположенной в 30 км восточнее Выскатки (см. Лапшин 1990, с. 54 (№ 381)). У местных жителей он носил название «Святые камни». По преданию, здесь была похоронена «царица с двенадцатью сыновьями». У каждого крестьянина был «свой» могильный камень; на престольные праздники деревни (Рождество Богородицы и «Никола зимний») сюда приходили «с пивом» и «поклонялись» (ПЗА, д. Шима, 1986 г.). Здесь, однако, мы уже касаемся темы связи деревенских святынь и средневековых погребальных памятников, о которой подробнее будет сказано в следующей главе.

Если богомольцы приносили в почитаемые места заветы, то уходили они тоже не с пустыми руками: отсюда брали «святую» воду, кору и щепки деревьев, песок и мелкие камешки, кусочки воска или стеарина. Всем этим снадобьям, которые Т. Б. Щепанская, вслед за пензенским корреспондентом Тенишевского бюро, называет «святостями» (Щепанская 1995, с. 117), приписывалась магическая сила: ими пользовались не только в случае болезни, но и в любых кризисных ситуациях. Так, в с. Посолодино (Псковск., Плюсск.) о воде из почитаемого источника рассказывают следующее: «Если на дворе у нас было что-то плохо, то моя мама тогда святила этой водой, брызгала на все стороны ею» (ПЗА, с. Посолодино, 1994 г.). Водой из почитаемого колодца у д. Мелекса кропили скот в весенний



Егорьев день⁸. Во время праздников около деревенских святынь такой водой обливались, нередко ее «скачивали» с почитаемых камней, крестов или деревьев; в севернорусских губерниях такой обряд называли «поновлением». Так «поновляли» Лахмокурский каменный крест под Вологдой — «обливали водою, а затем этой водой поили и обрызгивали больных детей» (Маторин 1930, с. 27). Об

⁸ Здесь следует отметить несомненное сходство этих поверий и обрядов с народными представлениями о «богоявленской воде», которую богомольцы приносили домой после крещенского водосвятия. Ею кропили «весь дом, пристройки и все имущество, в полной уверенности, что это предохраняет не только от беды и напасти, но и от дурного глаза» (Максимов 1994, с. 277). После совершения этих обрядов воду в небольшой посудине ставили к образам, «так как крестьяне не только веруют в целебную силу этой воды, но также твердо убеждены, что она не может испортиться, и что если заморозить богоявленную воду в каком угодно сосуде, то на льду получится явственное изображение креста» (Там же, с. 277–278). Примечательно, что крещенскую воду могли лить в родники (ТБ 710 (А. А. Иванов), л. 3). С другой стороны, почитаемый родник могли называть «Иорданью» (Колосов 1893, с. 9–10), то есть так же, как и особым образом устраиваемую прорубь для богоявленного водосвятия (см. Макаренко 1993, с. 43–44; Максимов 1994, с. 278–279 и др.). Сходное значение имела вода, которой мыли иконы перед праздником: «эту воду никуда не выливают, а прямо на тот угол, где иконы, ставятся (?) и считают... большим грехом куда-нибудь вылить в другое место» (ТБ 758 (А. Матвеев), л. 9). В то же время во Владимирской губернии для освящения воды икону опускали в колодец, после этого вода считалась целебной (ТБ 32 (П. Каманин), л. 26).



аналогичной традиции сообщали в Тенишевское бюро из Череповецкого уезда Новгородской губернии; здесь «поновляли» «свят-камень», напоминавший своей формой крест и стоявший в Ильинской церкви с. Мусор. «Поновление» камня заключается в том, что его обливают водой («новят»), собирают ее в сосуд, а потом лечатся от всех недугов» (ТБ 832 (А. Власов), л. 3). При этом вода могла не просто исцелять, но решать судьбу больного. Так, например, обстояло дело с почитаемым камнем на реке Кимерше в Подмоскowie. «Сюда несли тяжелобольных детей и проделывали следующее. Набирали из ручья ковшиком воду и «скачивали», т. е. обливали ею Камень, собирая стекавшую воду в особую посудинку. Этой водой... обливали больного дитя, надевая после этого на него новое белье, а старое обычно развешивали на растущих вокруг деревьях. <...> Народная молва утверждала, что результаты такой процедуры могут быть двоякого рода...: «если ребенку суждено жить, то он сразу после омовения пойдет на поправку, а коль суждено умереть — быстро зачахнет». Популярность Камня в старину была очень велика» (Золотов 1981, с. 269–270; ср. с вышеупомянутым гаданием на ключе в Череповецком уезде). Исцеляющим могло быть и простое прикосновение к святыне. Богомольцы, приходившие в Ильинскую Пятницу и на Воздвижение в уроч. Абрамовщина под Старой Ладогой, для избавления от зубной боли грызли ствол дерева, на котором игуменья Евпраксия некогда водрузила крест (см. выше). Почитаемый камень в Реконском монастыре (Новгородск., Любытинск.), по местному



поверью, помогал от болей в ногах: «ставя ноги на камушек на этот, не знаю, што говорят аль не, а постоят на камне, так будто и ногам легче» (ТФА 1995 (В. В. Виноградов, С. А. Пушницкий), касс. 2, № 40 (29) б).

Примечателен перечень болезней, с которыми прибегали к деревенским святыням. Хотя, в принципе, известны случаи, когда почитаемый камень или родник исцелял «от всех болезней», чаще всего речь идет о глазных и кожных заболеваниях, а также о женском бесплодии; причем первенство здесь безусловно отдается болезням глаз⁹. Очевидно, что психофизические особенности глазных болезней (ведущих, как правило, к полной или частичной потере зрения) обусловили специфическое отношение к последним в деревенском быту: слепота была, как правило, тяжким и неизлечимым заболеванием. С другой стороны, тема глаз вообще и слепоты в частности очень широко представлена в различных мифопоэтических традициях (см. Иванов 1973; Иванов 1980; Успенский 1982, с. 89–94; Цивьян 1993; Толстой 1995, с. 185–205). В самом общем виде эта символика, по выражению Т. В. Цивьян, «наглядно-прозрачна: око = окно в иной мир» (Цивьян 1993, с. 166). При этом соответствие темы глаз и «инобытийной» символики фиксируется, как правило, на уровне противопоставлений *зрение / (кривизна) слепота и види-*

⁹ Помимо этого, необходимо указать на особое значение некоторых деревенских святынь для излечения детских болезней и вообще для обрядов, связанных с детьми. Об этом см. ниже, в главе 4.



мое/невидимое (Иванов 1980). Эта связь может быть конкретизирована в многочисленных поверьях о глазах и зрении покойников; бытованию последних в славянской традиции посвящена недавняя работа Н. И. Толстого. По мнению исследователя, «тема зрения и глаз покойников непосредственно связана с темой видения и невидения иного мира, видения и невидения представителей этого мира, представителей сверхъестественной силы живыми людьми и покойниками, живыми людьми и живущими рядом с ними домовыми, русалками, лешими, водяными и прочими “нечистиками”» (Толстой 1995, с. 194). В связи с этим особенно любопытными представляются объяснения пятничных (и иных) запретов на прядение, согласно которым, «кто прядет в пятницу, у того на том свете будут слепы отец с матерью», «прядение в пятницу засоряет глаза матушке Параскеве» и т. п. (Там же, с. 190). Не менее часто слепота выступает в качестве наказания за нарушение тех или иных ритуальных предписаний, в частности — соотносящихся с деревенскими святынями, древними погребениями, кладами. Об особой роли символики глаз в связи с представлениями об умерших свидетельствуют и соответствующие идеограммы на антропоморфных каменных надгробьях балканских славян (Там же, с. 196–199).

Последняя группа ритуальных действий, связанных с деревенскими святынями, — это различного рода «обходы» и другие обряды, в которых особую роль играет символика пространственной границы. Так, по сообщению Н. М. Маторина, больные трижды оползали на коленях (или об-



ходили) вокруг часовни в почитаемом месте у с. Ильеши (Маторин 1931, с. 5, 8, 12). Вокруг часовни обводили и больных животных. Среди обрядов, совершавшихся в уроч. Абрамовщина под Старой Ладогой, также зафиксирован обход вокруг почитаемого колодца (ПЗА, д. Ивановский Остров, 1994 г.). Богомольцы, собиравшиеся к почитаемой сопке «Шум-гора» (д. Заполье, Новгородск., Батецк.) и чаявшие исцеления от головной боли, трижды обходили вокруг насыпи с зажженными свечами (иногда — на коленях), а после этого поднимались на вершину и «слушали звон провалившейся церкви» (Быстров 1879, с. 389–393; более подробно см. ниже). Подобные обряды известны и в практике религиозной жизни городского простонародья, в частности, у чтимой часовни св. Параскевы Пятницы на Пороховых (здесь, по преданию, была найдена приплывшая икона святой). Вот что сообщал о них один из поборников антирелигиозной пропаганды в 1960-х годах: «Практиковался и такой способ лечения: больная три раза оползала на коленях вокруг часовни. Часто эту операцию проделывали совершенно здоровые женщины и девушки, которые приговаривали: “Матушка Парасковья, пошли ребенка поскорее” или “Матушка Парасковья, пошли жениха поскорее”» (Юдин 1966, с. 145). Примечателен в этом смысле обход, совершавшийся в почитаемом месте у с. Зачеренье во второй половине XVIII в.: здесь богомольцы обносили вокруг часовни и пня, оставшегося от священной сосны, небольшой каменный крест. «На пень той сосны тот же народ, в тот же праздник накладывает кучу платков,



тряпки и поясы для наблюдения между собою череды, кому за кем следует носить там каменный, невеликий носимый крест, который от того пня взяв, иные однажды, иные дважды, иные трижды, иные и более, по обещаниям своим суеверным и соблазнительным, иные на головах, иные на плечах, иные на грудях, иные инако, или перевязавши пояском, или просто, иные бежком, или нескоро, около той часовни малые и большие обоих полов обносят; протчие там ожидая того креста шумят и кричат, ежелиже кто тот крест, переступив чреду, захватит и понесет, то пуще другие ропщут и клянут, а иные смеются; и за таковым крестохождением и в церковь к слушанию литургии и проповеди не приходят» (Псковские ГВ. 1864. № 24 (19 июня)). В 1784 г. обряд был запрещен местными властями, а крест перенесли в сельскую церковь, однако эта традиция все же сохранилась, о чем свидетельствует Ю. А. Трусман, побывавший здесь в 1880-х годах: «Крест этот обыкновенно лежит в церкви на аналое и может быть в любое время вынесен из церкви, если кто попросит, чтобы его обнесли кругом церкви. Он обносится кругом церкви большею частью по обету, в болезнях и несчастьях. Обнесение происходит против солнца. К Ильинской пятнице в Зачеренье съезжается народу больше, чем на другие местные праздники, так как в этот же день здесь бывает ярмарка. Ношение креста начинается уже накануне, в четверг, и продолжается вплоть до вечера пятницы. В то время как в церкви при страшной давке народа беспрерывно служат молебны, целая толпа людей, которые могут двигаться только вперед,



касаясь креста, обходит вокруг церкви, оставляя между собою под крестом пустое пространство для суеверных богомольцев, нагинающихся друг за другом и образующих так целую вереницу, через которую проносится крест. <...> По обнесении его каждый из участвовавших в процессии считает своим долгом приложиться к нему. <...> Крест этот прикладывается к больному месту, после чего полагается ему земной поклон. При ношении креста на него накладываются деньги, крестики с лентами или без них и т. п. У северного угла церкви стоит поставленный причтом человек, который собирает деньги, крестики и проч., что дают богомольцы за ношение креста» (Трусман 1890, с. 43).

Н. И. Толстой, касающийся этой группы обрядов в работе «Оползание и опоясывание храма» (в частности, в связи с аналогичными традициями, зафиксированными на озере Светлояр), указывает на синонимичные ритуалы опоясывания храмов, почитаемых крестов, могил, распространенные у южных славян и в Полесье (см. Толстой 1995, с. 91–112), и полагает, что общую семантику последних следует искать в фольклорной символике пояса, связанной с представлениями о силе (и, прежде всего, «силе рождающей, детородной»), защите, замыкании и ограничении определенного пространства (Там же, с. 109–111). Очевидно, что здесь особенно важна именно последняя функция пояса, и что как обход (оползание), так и опоясывание связаны именно с определенным типом моделирования пространственной границы.



Современные исследования обрядов и поверий, ориентированных на воспроизведение таких пространственных моделей, позволяют утверждать, что «в моделировании горизонтальной границы прослеживаются две противоположные тенденции: замыкание испорченного и опасного пространства, его локализация и создание особой защищенной зоны, отделенной от потенциальной опасности» (Назаренко 1993, с. 68). В нашем случае, как кажется, имеет место определенная инверсия этих тенденций: ограничивается не «испорченное» и «опасное», а «священное» и «чудотворное» пространство. Однако, в принципе, обе модели гомогенны, так как и опасное, и священное пространство представляют особую, выделенную зону в однородности профанного мира (см. Элиаде 1994, с. 22–27). Сама традиция моделирования границы вокруг священного локуса имеет достаточную древность; так, можно вспомнить ритуальный обход вокруг алтаря в православном богослужении.

Другой тип «пограничных» обрядов, связанных с деревенскими святынями, можно усматривать в ритуальном «пролезании» под иконой. Такой обычай был зафиксирован в тех же Ильешах С. В. Максимовым: «над опущенными долу головами коленопреклоненных богомольцев проносится, высоко поднятая на носилках, тяжелая киота с деревянным изваянием явленного образа Пятницы» (Максимов 1994, с. 228). Аналогичный обряд совершается близ почитаемого камня у д. Должицы; здесь над участниками праздника также проносят резное изваяние св. Параскевы: «Вот люди — как крестный ход идет, когда, это, идут к камешку —



вот приходят на это поле, а там — ну как до этого дому лесок, до камня — то тогда двое несут эту икону вот так за углы, а народ вот так садится вприсядку, и все под иконой проходят, весь-весь народ. И оттуда тоже так же. Сразу разворачиваемся, там батюшка отслужит все как надо, и двое держат икону, а весь народ на корточках, а мы так пронесим ее над головами» (ПЗА, д. Должицы, 1994 г.). Точно так же проносят икону Пятницы в почитаемом месте у с. Сяберо (Ленинградск., Лужск.): перед тем как идти к священному колодцу, и на обратном пути от него. В 1986 г. мне довелось видеть это собственными глазами. Богомольцы, собиравшиеся на Ильин день к местнотчимому колодцу у д. Носково (Новгородск., Хвойнинск.) «пролезали» под почитаемой иконой прор. Илии. Судя по всему, область распространения этой группы обрядов не ограничивается Северо-Западом России; так, во время крестного хода с мощами прп. Кирилла Новоезерского, основателя Воскресенского монастыря на белозерском острове Красном, все богомольцы старались пройти под ракой с мощами подвижника (ТБ 676 (П. Вересов), л. 14).

Очевидно, что вышеописанные обряды моделировали пересечение определенной границы. Аналогий им вполне достаточно. Так, показателен ритуал, совершавшийся при эпизоотиях как у восточных славян, так и у других европейских народов (Аничков 1903, с. 325): скот прогоняли через *ров, канал или тоннель*, в котором обычно разводили т. н. «живой» («деревянный», «новый», «святой» и т. п.) огонь (Зеленин 1991, с. 99; Зеленин 1994, с. 201–202; Журавлев 1994, с. 115–119).



В Воронежском уезде в таких случаях «прорывали насквозь *землянные курганы* (курсив мой. — А. П.), зажигали в проходе разные горючие и смрадные вещества и прогоняли над огнем, во время падежа, домашний скот» (Зеленин 1994, с. 202). В с. Вольково Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губ. для прекращения падежа строили за селом высокие ворота, убирали их полотенцами и, разведя во рву под ними добытый трением огонь, прогоняли через него скот (Журавлев 1994, с. 123). Следует также вспомнить о распространенном обычае «пронимания» больного через ствол дерева. «Чтобы перенести болезнь на дерево, русские обычно выбирают молодое сильное дерево, которое растет в лесу. В середине такого дерева делают продольный разрез и через эту щель, расширив ее, протаскивают больного ребенка. При этом для мальчика выбирают дуб, а для девочки березу или осину. Белорусы в этих случаях используют прогнившие или обуглившиеся дупла живых деревьев; при этом они разрывают и выбрасывают снятую с больного рубашку и надевают на него новую» (Зеленин 1991, с. 286). В Опочецком уезде Псковской губ. раздетого доната больного трижды протягивали через расколотый ствол осины (ТБ 1406 (М. Александров), л. 4). В связи с этим необходимо указать на еще не упоминавшуюся категорию деревенских святынь: местночтимые «пронимальные» деревья. Так, в Лужском районе Ленинградской области между деревнями Великое Село и Лунец в поле стоял большой дуб, «сквозь расщеп которого протаскивали детей от ночницы, на ветви вешали тряпочки» (Архив ИИМК. Ф. 2. Оп. 1



(1931). № 43. Протокол № 2, л. 7; Маторин 1931, с. 29). В Череповецком у. Новгородской губ. стояла толстая сосна со сквозной дырой в стволе, больные «ходили к сосне и пролезали в дыру, желая получить исцеление» (ТБ 798 (В. Антипов), л. 4 (об.)). На ветви этого дерева вешали лоскутки ткани (ТБ 864 (А. Герасимова), л. 3).

Упомянутые обряды с иконами Пятницы в Должицах и Сябере были призваны не только приобщить богомольцев к святости и благодати, но и определенным образом маркировать границу сакрального и профанного миров. Не случайно икону проносят над богомольцами дважды: по дороге к почитаемому месту и на пути обратно. В Должицах, кроме того, обряд совершается *на границе леса и поля*; в 1994 г. в этом месте стоял небольшой забор (около 30 м в длину) с калиткой посередине — своеобразная «дверь в лес».

2.

Обратимся к народным рассказам о деревенских святынях. Это — или этиологические предания, повествующие о происхождении «святости» того или иного почитаемого места (время действия таких рассказов относится к отдаленному прошлому — «давно», «когда-то»), или мемораты (реже — фабулаты), в которых говорится о реализации чудесных свойств святыни — как в «позитивном» (исцеление, помощь и т. п.), так и в «негативном» (кара за нарушение запрета) смысле. Подобные рассказы принадлежат общему информационному фонду деревни (или группы деревень); очевидно,



крестьянин узнавал их в детстве, одновременно с другими сведениями об окружающем ландшафте и сельском календаре. Содержание таких сказаний могло значительно варьировать даже в пределах одной деревни; очень часто мы встречаем несколько «версий» одного и того же предания — как в современных, так и в дореволюционных записях; хотя вариации эти обычно все же сохраняют общую структуру и тематику повествования.

Кроме того, исследуемые тексты довольно аморфны и по своей жанровой природе. Общий принцип их разделения на этиологические рассказы и мемораты (соответствующий принятому в отечественной науке выделению жанров предания и былички) связан, прежде всего, с «хронологией» этих сказаний: первые повествуют о происхождении святыни или ее чудесных свойств (и, соответственно, с точки зрения рассказчика, описываемые события *предшествуют* существующей этнографической действительности; о некоторых особенностях такого «фольклорно-этнографического» соотношения см. Байбурин и Левинтон 1984), вторые же рассказывают о реализации этих свойств (и, таким образом, *одновременно* наличествующим обрядам, праздникам и поверьям). Несколько таких текстов обычно составляют единый цикл, слагающийся из исходного предания и «дочерних» меморатов и фабулатов, аналогичный китежскому фольклору, русским социально-утопическим и религиозным легендам и т. п. (см. Чистов 1967, с. 11–13). Мотивы этиологических рассказов и меморатов взаимозаменяемы; да и сами тексты часто переходят из одной жанровой категории в другую. Таким образом,



здесь можно, вслед за К. В. Чистовым, говорить скорее не о «жанрах», а о «формах бытования» (Там же, с. 11) и воплощения определенных повествовательных мотивов. Специфика этих форм определяется внелитературными (Комарович 1936, с. 1–2) условиями, этнографическим контекстом, т. е., по сути дела, функциональной структурой (см. Dundes 1980, с. 20–32; Путилов 1994; ср. Honko 1989; Siikala 1990).

Очевидно, что в такой ситуации не следует начинать с поиска иерархии или последовательности мотивов в пределах одного повествовательного цикла. Более корректным представляется определение исходного фонда повествовательных типов, составляющих те или иные рассказы о деревенских святынях. Это, конечно, не «эмический», а, скорее, «этический» уровень исследования текста (см. Dundes 1962); здесь мы касаемся лишь внешнего, «физического» уровня повествования. Однако возможно, что более абстрактные модели и не потребуются, так как при дальнейшем обобщении текст и контекст фактически уравниваются, и мы уже имеем дело не с нарративной моделью, а с определенным типом воплощения религиозно-мифологического сознания¹⁰.

¹⁰ Еще В. Я. Пропп писал о том, что «с художественной точки зрения... предания обычно слабы, мало искусны» (Пропп 1976, с. 119). Очевидно, что это наблюдение можно отнести и к другим формам сказочной прозы, и что дело здесь не столько в художественной системе, сколько в системе функциональной, не столько в особенностях «изображения действительности»,



1. Один из самых распространенных типов преданий — рассказ о явлении мифологического персонажа в почитаемом месте. Так, о священном камне с выемкой близ д. Систа (Ленинградск., Кингисепп.) местный священник сообщал следующее: «Его называют копытным, так как на нем есть впадина, образовавшаяся, по поверью, от копыта коня Георгия Победоносца. Во впадине постоянно есть вода, которую народ считает целебной от глазной болезни» (ИСС 1885 (X), с. 399). Про почитаемый камень-«следовик» «Параскева Пятница» у д. Караваево (Новгородск., Старорус.) рассказывают следующее: «Шла Пятница, проскользнула, и след остался. Попы ходили, молебен служили» (ПЗ А. А. Селина, д. Речные Котцы, 1992 г.). Согласно народному рассказу о чудотворном валуне на р. Мсте, «св. Зосима Соловецкий сидел на этом камне и оставил отпечаток следа. По преданию, он ходил в Новгород или в Москву хлопотать о земле для монастыря. У этого камня служат молебны. Воду, скапливающуюся в этом отпечатке следа в углублении, собирают в бутылочки и ею пользуются при болезни» (ТБ 706 (1898), л. 23). Почитаемый камень у д. Страшево (Псковск., Стругокрасн.) называли «следом богатыря»: «Говорили, что был бо-

сколько в особенностях ее конструирования и преобразования. Поэтому морфологические методы Проппа и Дандеса, построенные на материале волшебной сказки, не всегда могут быть применены к исследуемым текстам. Так или иначе, задачам настоящей работы скорее отвечает исследование не морфологии, а семантики народных рассказов о деревенских святынях.



гатырь, стал на камень и проломил его» (ПЗА, д. Страшево, 1988 г.). По преданию, выемка на камне у д. Федорково (Новгородск., Окуловск.) появилась от того, что здесь «Богородица молилась и лбом выбила углубление» (Шорин А-1985, л. 2; ПЗ М. В. Шорина, д. Федорково, 1985 г.). В таких преданиях обычно говорится о следах пребывания Бога, Христа, Богородицы, ангелов, святых. Как правило, эти рассказы очень кратки¹¹; нередко информация такого рода может существовать в «свернутом» состоянии — в виде местного названия чтимого камня или источника. Почитаемый камень в с. Заянье (Псковск., Плюсск.) имел название «Боженькин следок». В с. Ремда (Псковск., Гдовск.) такой же валун называли «Богов след».

2. Другой, не менее часто встречающийся тип преданий о почитаемом месте повествует о чудесном появлении священного предмета (обычно это икона или каменный крест). Здесь можно выделить два вида рассказов. В первом случае икону (крест) находят в почитаемом месте; во втором — она приплывает по реке или выплывает из родника. Так, в с. Сяберо (Ленинградск., Лужск.) о почитаемом месте рассказывают следующее: «На тое место явилась Божья Мать. И поставили там часовенку. <...> На Ильинскую Пятницу туда ходят. Приснилась ли кому, или что, а только часовенку поставили. Икона явилась у камня — там камень был — Пятница-матушка. [Вопрос: А что,

¹¹ При этом, однако, они могут образовывать более пространные рассказы, объединяясь с другими типами преданий (см. ниже).



Пятница-матушка — это Божья Мать? Да, Пятница-матушка — она и Божья Мать» (ПЗА, с. Сяберо, 1992 г.). Более пространный текст связан с почитаемым родником близ с. Мелковичи (Новгородск., Батецк.), около которого справляют праздник св. Варлаама Хутынского в первую пятницу Петрова поста: «Одна многодетная женщина долго болела и услышала во сне, что должна идти к нашему ключику. Здесь она должна была найти икону с изображением Печерской Божьей Матери. Она пришла и увидела, что икона плавает в воде ликом вниз. Женщина растерялась и пошла в деревню к священнику. Когда они вернулись, иконы в воде не было. Священник приказал построить сруб у источника. Женщине после этого приснился сон, будто Божья Мать с иконы говорит: “Ты меня не достала, а теперь меня срубом затиснуло, и мне не выйти”. Так эта женщина иконы не увидела. Все это было в праздник Варлаама Хутынского, поэтому празднуют в день святого, а икона должна быть другая» (ПЗ Т. А. Жегловой, с. Мелковичи, 1990 г.).

В с. Посолодино (Псковск., Плюссск.) почитается небольшой родничок в песчаниковой пещере. В XVI–XVIII вв. на этом месте был Успенский монастырь (Зверинский 1898/2, с. 282 (№ 1078)). О родничке в селе записано следующее: «Здесь вот престольный праздник — Тихвинская Божья Мать, и говорили, что икона оттуда выплыла — Тихвинской Божьей Матери. Она была в Тихвине спущена и оттуда как-то выплыла» (ПЗА, с. Посолодино, 1994 г.). В конце прошлого века близ д. Селивановой (Ленинградск., Волховск.), на поле,



стоял каменный крест полуметровой высоты. Вот что сообщал о нем местный священник: «По преданию, он принесен сюда на льдине во время весеннего половодья, и теперь, при самом сильном напоре льда, крест, по народному верованию, остается неподвижным. Поле, где находится крест, называется у крестьян “крестовым”. Крестьяне почитают крест за чудотворный и, омывая его водою, после моются ею в надежде исцеления» (ИСС 1884 (IX), с. 319). Сходное предание, согласно известию Ю. М. Трусмана, рассказывали о каменном кресте, и по сей день стоящем в с. Ложголово (Ленинградск., Сланцевск.). По этому преданию, «икона Егория Храброго приплыла на каменном кресте на место нынешней часовни при высыхающем уже ручейке Егория...» (Трусман 1885, с. 197). Ю. М. Трусману вторит местный священник, сообщающий следующее: «О кресте говорят, будто на нем св. Георгий приплыл сюда по ручью и остановился близ того места, где стоит часовня...» (ИСС 1885 (X), с. 197)¹².

3. Близок к предыдущему тип рассказов о священном предмете, не желающем покидать своего места. Иногда они могут объединяться (хотя это и не обязательно). В этом смысле характерно предание о явлении резного изваяния св. Параскевы Пятницы близ почитаемого камня у д. Должицы

¹² В нашем столетии это предание сменилось другим. В. А. Лапшин, осмотревший этот крест в 1984 г., записал о нем следующий рассказ: «Ольгин крест поставлен в честь победы княгини Ольги над шведами» (Лапшин А-1984, л. 23; Лапшин 1990, с. 61, № 425).



(Псковск., Плюсск.): «Тут у барина пас мальчик. Овец. И каждый день у него ярочка уходила. Уйдет. Время к обеду — а там было, например, штук пятнадцать — он сосчитает: “Ой, одной ярочки нет”. Куда-то потеряется эта ярочка. Он стал барину и говорить... А к вечеру она опять тут. Стал говорить барину, что вот, куда-то ярочка в лес уходит и, значит, это, а потом ворочается. “Вот считаю — и нету, а не вижу, как придет”. А потом барин и говорит: “Ну я сегодня пойду туда за грибам, и мы, — говорит, — посмотрим”. Ну вот они сидят двое, а ярочка — там небольшая ярочка — скок, скок туда в кусты. И они сзади. И прошли там метров четыре или пять от этого — как начинается лесок — и увидели этот камень. И вот эта ярочка стоит на этом камушке и пьет водичку. Там на нем вот вода всегда бывает, всегда бывает там вода — год кругом. <...> Ну вот, это, они, значит, стали эту ярочку гонять. Она бежит вокруг камня. А барин чё-то поднял голову кверху и видит — висит икона. Вот эта икона. На этой березы висит икона напротив этого камушка. Он пришел, мужикам сказал — раньше барин был у нас на своей горы свой барин, а это был с той горы. Сказал, что вот так и так. Ну, пошли... У нас раньше было до войны две часовни. <...> Ну, мужики пошли, взяли эту икону, принесли и поставили в тую часовню. Раз они, горские, нашли, эта икона будет для них. Вот. Ну и тут старушки старые заинтересовались этой иконой, пошли смотреть на второй день в часовню. А иконы-то нету! Потерялась икона. Ну, стали говорить, что там диван такой есть, камень, как диван, барин не поленился, пошел посмотрел —



а икона-то висит опять на старом месте. Ну, старые люди они были тоже умные люди и говорят: «Она, наверно, не хочет в той часовне быть, чтоб ей видеть это место, праздник. Давайте поставим-те в эту часовню». <...> Вот они туда ее поставили, она вот и стоит до сих пор, пока эту часовню не разобрали, не увезли все иконы во Псков. <...> Ну а наши старушки председателю сельсовета сказали, что мы свою икону своего праздника не отдадим. <...> И вот до меня она все ходила по старушкам по нашей улице и только на этой стороне. А на той стороне она не стояла, так как так уж повелось там как раньше, чтоб она глазам смотрела в ту сторону» (ПЗА, д. Должицы, 1994 г.).

Сходное предание рассказывают о почитаемом колодце близ д. Березно (Новгородск., Старорус.): «Утром пришли — на березе у часовни висит икона. Надо в Бурегу в церкву снести. Снесли — через некоторое время появилась снова. Тогда вырыли колодец, поставили часовню и ходили к колодцу на Ильинскую Пятницу» (ПЗ А. А. Селина, д. Подте-ремье, 1992 г.). Подобный же рассказ зафиксирован в селе Спас-Сечен Муромского уезда Владимирской губернии. Поблизости от села пробился новый ключ; и через некоторое время «одной богомольной старушке» во сне было приказано идти к нему и отыскать на дне чудотворную икону св. Параскевы. После этого надлежало поставить там часовню. «Народ старухи не послушался, а икона, поставленная в церкви священником, — «ушла» и вновь, как была, с ликом св. мученицы Параскевы в серебряном окладе, оказалась на дне источника. Так повторялось до трех раз, пока над родником не по-



строили часовню и не списали копию с иконы, которую тут же и повесили (подлинник оставили в церкви)» (Максимов 1994, с. 195).

О древнерусском могильнике «Крестовый Бор» близ с. Коровск (Псковск., Пыталовск.) существовало такое предание: «Будто бы в лесу, вблизи... “Крестового Бора” нашли крест, высеченный из дикого камня, вышиною около 2 аршин. Хотели этот крест перевезти на одно из уже раньше существовавших кладбищ, но во время проезда мимо места, занимаемого теперь кладбищем, лошади остановились, началась гроза, и одним из ударов крест был расколот. Тогда решили крест оставить на этом месте и построить часовню, где крест хранится и теперь» (Панов 1913, с. 165).

Судя по всему, могут существовать и «обратные» варианты такого рассказа, в которых священный предмет не желает возвращаться на свое место. В 1931 г. Е. Р. Лепер записала следующий рассказ о чтимом валуне, лежащем близ колодца у д. Носково (Новгородск., Хвойнинск.): «Говорят, что камень был взят из колодца и не возвращался в колодец, пока не отслужили молебен» (Лепер А.-1931).

4. К той же цепочке сюжетных типов принадлежат и рассказы о святотатстве и наказании за него; они могут существовать как в составе предания о святыне, так и в качестве быличек, относящихся к современности или сравнительно недавним временам. Характерный пример такого рассказа — предание о почитаемом кресте близ д. Кашельково (Новгородск., Батецк.), записанный мной в двух версиях в 1993 г.:



а. (д. Кашельково). «Значит, вот туда на хутор <...> было поле, и на этом поле был камень. Вот у этого камня были, так как бы сказать, типа как голова, вот вроде бы уши или вот что-то такое было. <...> И один мужчина, один старичок из деревни, значит, привез этот камень вот в Крючково, в эту деревню. Привез — и в эту самую, в каменку, в баню. <...> И отколол одно это вот как бы ухо, когда ставил. И ему приснился сон, что поставь этот камень на место, где его взял. <...> И вот у его заболело ухо, у него это ухо отвалилось. <...> А там был типа такого как вот колодец, вот самородок был этот самый, то место. <...> И потом этот камень этот свел на место, этот камень туда поставили, на том месте сделали часовню».

б. (д. Крючково). «А еще говорили, как я маленька была, что этот крест старик взял, мужик — а раньше печки были эти, гумны-то, свои, риги назывались, сушили зерно. Он взял его и унес домой. Поставил в эту, в печку, в ригу, значит, в чело — что бы, когда затопишь, чтоб в эти окошки дым выходил. Ему приснилось, ему приснилось, значит так, что где ты взял, туда и свези, то тебе, значит, буде нехорошо. Он соскочил (как это я..., я еще маленька была, но помню это) соскочил и сразу лошадь впрёг и свез на место его, поставил опять, значит» (ПЗА, д. Кашельково, д. Крючково, 1993 г.)¹³.

¹³ Аналогичный рассказ был зафиксирован в том же районе, в д. Черновицы, расположенной на 20 км юго-западнее д. Кашельково. Около деревни, на поле находился древнерусский курганно-жальничный могильник (раскопанные здесь курганы датированы XII–XIII вв.).



Близкий по содержанию рассказ связывался с почитаемым каменным крестом, стоявшим в часовне д. Задейшино (Ленинградск., Лужск.): «Когда местный управляющий-иноверец приказал взять отсюда крест, разрубить его и бросить в озеро, то сильно захворал и ослеп. Когда его убедили возвратить крест на прежнее место, то он выздоровел» (Арх. ИИМК. Ф. 37. № 3 (1900–1902), л. 130).

Довольно часто встречаются мемораты, повествующие о нарушении тех или иных запретов, связанных с деревенскими святынями. Так, к почитаемой роще у с. Заполье (Псковск., Плюск.) относился запрет на рубку деревьев; он подкреплялся следующими рассказами: «Говорят, что одна девица собрала кору с березы около часовни для своей надобности; береза подсохла, а девица, за оскорбление святыни, лишилась зрения. Когда она на месте посохшей березы посадила другую, ее зрение поправилось, хотя не совсем. Один крестьянин села Заполья тихонько ночью срубил у часовни дерево и привез его домой. На утро его скорчило, а срубленное дерево оказалось снова у часовни. Крестьянин вскоре умер» (ИСС 1884 (IX), с. 487).

«По рассказу стариков-старожилов, в одном промежутке между курганами лежала большая плита без надписи и каких-либо знаков. Один крестьянин увез к себе на печь в ригу эту плиту, но к нему во сне явился мертвец и потребовал, чтобы он плиту обратно свез и положил обратно на то же место. Крестьянин так перепугался, что утром же выломал плиту из печки и отвез обратно» (Целепи А-б. г., л. 6).



5. Противоположность преданиям и быличкам о святотатстве представляют рассказы о чудесном исцелении от болезней. Они в достаточном количестве сопутствуют любому почитаемому месту. Чаще всего это мемораты, но они могут принимать и форму предания. Так, о священном источнике близ д. Егольник (Новгородск., Солецк.), на берегу Шелони, сообщали следующее: «Существует легенда, что в незапамятные времена на нем явилась икона Ивана Крестителя, и с тех пор он сделался целебным. Икона эта находится в церкви с. Свинорез, находящейся на другом берегу Шелони несколько в стороне от Егольника. <...> Явление иконы произошло, по легенде, еще до Ивана Грозного... После разгрома Новгорода, по дороге во Псков, у Грозного в Медведе разболелись глаза. Местные жители посоветовали ему промыть глаза водою Егольницкого источника, который лежал на его пути во Псков. Когда Грозный умылся над источником, глаза поправились, и он велел выстроить на свой счет каменную часовню над источником» (Васильев А-1931^a, л. 1-2).

Предание этого же типа было опубликовано Н. Богословским в 1865 г. Оно связывалось с почитаемым «святым камнем» близ д. Липье (Новгородск., Маревск.; у Н. Богословского — Линье). «Поверхность камня чашеобразная, и в ней долго... держится вода, которою народ (он приходит издалека) моет свои больные глаза. <...> В древности несколько слепых-нищих, переходивших из селения в селение за милостынею, в лесу (тут был большой лес) заблудились и должны были ночевать. Проснувшись рано поутру, не знали они, что



делать, дороги нет, селения нет, и начали они молиться Богу и угоднику Его Николаю Чудотворцу. Тогда один из них напал на камень этот, и на нем ощупав воду, умылся ею и вдруг прозрел. За ним то же сделали и другие и прозрели. Получив зрение, они все-таки не знали, где они находятся, и куда им идти, но вдруг слышали звон от села Полей и пришли в церковь, где принесли благодарение Богу и угоднику Его Николаю Чудотворцу и рассказали, будто бы, о чуде сем народу» (Новгородский сборник 1865, с. 96–97).

6. Особый тип народных преданий о деревенских святынях представлен рассказами о **провалившейся церкви**. Иногда он может относиться не к самому почитаемому месту, а к соседствующему объекту. Так, рядом с вышеупомянутым почитаемым источником у с. Мелковичи возвышается холм, который местные жители называют высокой горой. По преданию здесь стояла «церковь Печерской Божьей Матери», которая потом «ушла под землю» (напомню, что предание, связанное с источником, также повествует о явлении иконы «Печерской Божьей Матери»). Раньше на вершине холма была четырехугольная яма правильной формы. После совершения праздничных обрядов у почитаемого ключа местные жители приходили сюда «слушать колокол», стучали палками по дну ямы и «будто слышали звон». Записан следующий рассказ о «Высокой горе»: «Однажды одному мужику, у которого болели ноги, приснился сон, будто слышит он: “Огороди гору заборчиком, хоть в две жерди. Нехорошо — место святое, по нему коровы ходят. За это ноги твои поправятся”. Му-



жик постеснялся сделать забор, так и умер больным» (ПЗ Т. А. Жегловой, с. Мелковичи, 1990 г.). Предание об «утонувшей церкви» связано и с почитаемым колодцем у д. Мелекса (Ленинградск., Волховск.):

а. «Тут рассказывали, я слыхала от родителей, что якобы стояла на этом месте церковь Казанской Божьей Матери, и почему-то она утонула. И вот на это место так все время и идет из поколения в поколение» (ПЗА, д. Мелекса, 1994 г.).

б. [Вопрос: Говорят, что там церковь утонула?] «Ну это слышали, так это може болтовня... А може быть и правда. Этого не знаю. Говорят, что оно выставало оттуда наверх, видали... [Вопрос: А как говорили, почему она утонула?] Почему утонула? Стало быть, так надо было. Провалилось туда — и все. А потом, вишь, показывалось. Вот за то и верят, шо вот молимся ходим и все, шо помогает!» (ПЗА, д. Мелекса, 1994 г.).

7. Достаточно редко встречающийся тип преданий повествует о человеке, убитом в почитаемом месте. Так, со священным камнем у д. Луговка (Псковск., Пушкиногорск.) связывалось два рассказа. Согласно первому из них, на этом камне был «убит недобрыми людьми прохожий; там, где лежала его голова, осталось углубление в камне». По второму, на нем остались «следы Богородицы», проходившей мимо и присевшей отдохнуть на камне (Тарасов 1917, с. 56–57). В Пензенской губ., близ г. Троицка в конце прошлого века росли три почитаемые липы. «Они выросли из одного корня, но получили общее название “Исколена”, объясняемое легендой. В те далекие времена на это место ходи-



ла из крепости, для уединенной молитвы, некая “проста-свята” девка (а по другим сведениям три “просты-святые” девки). Сладострастный прохожий, желавший одну из них изнасиловать, встретил отчаянное сопротивление и за то убил ее. “Из колен” убитой и выросли эти три липы, потребовавшие вскоре часовенку с образом и охрану, в виде плетня и наложения клятвенного устрашающего запрета...» (Максимов 1994, с. 235). Сходное предание рассказывали и о чтимых деревянных крестах, стоявших неподалеку от д. Княжое Село (Новгородск., Любытинск.): «По преданию в деревне... Княжое село в старину... был городок, в котором жила молодая княгиня и управляла этой местностью. На городок этой княгини напали враги, его разрушили, а ее взяли в плен, привязали к хвосту жеребца и пустили. Этот жеребец понесся и княгиню разорвал на части и разбросал. На тех местах, где нашли остатки княгини, поставили кресты, которые в настоящее время поддерживаются и чинятся» (ТБ 710 (1898), л. 15). Примечательно, что в таких рассказах речь может идти не только об убийстве, но и о *превращении*. Одно из преданий о почитаемом камне близ с. Сяберо¹⁴, находящемся непода-

¹⁴ А. В. Курбатов, опубликовавший этот рассказ, предполагает, что камень, о котором говорится в предании, находился у д. Берединово (Ленингр., Лужск.). Однако, на самом деле, в этой местности есть лишь одно оз. Муж (или Мужа); и оно находится в 600 м к северо-западу от почитаемого места у с. Сяберо (см.: Ленинградская область. Карта радиоактивного загрязнения местности. СПб., 1992. Л. 22. 58°45' сев. широты и 29°10' вост. долготы).



леку от озера Муж, повествует о том, что некогда «нечистая сила» преследовала здесь «мужа и жену» и превратила его в озеро, а ее — в камень (Курбатов 1994, с. 110; ср. Курбатов 1995, с. 189 (№ 26)).

Помимо перечисленных народных рассказов о деревенских святынях с последними часто соотносятся предания о зарытом кладе и былички о кладе, не дающемся в руки человеку. Они тождественны традиционным сказаниям о кладах, широко распространенным в русской несказочной прозе (см. Аристов 1867; Витевский 1893; Смирнов 1921; Соколова 1970; Криничная 1987, с. 109–118 и др.). Так, например, с камнем-«следовиком» у д. Зряковская Гора (Псковск., Псковск.) было связано следующее предание, дошедшее до нас в литературной обработке И. Н. Ларионова: «На поляне, под горой есть большой камень. Местные жители называют его “Чудесным кладом”. И виден на нем человеческий глубокий след. ...В давние времена в этих местах в изобилии водились разные звери. Сюда устремлялись охотники за богатой добычей. Охотились они ватагой; возили ценные шкуры за рубеж на продажу. Богатели охотники, а золото хранили под заветным камнем. Старейший из охотников вырубил след на камне топором и завещал своим товарищам промышлять вместе, жить в дружбе» (Ларионов 1959, с. 53–54). Под камнем у д. Рыдино (Новгородск., Крестецк.), на котором была выемка в форме следа человеческой ступни, также, по поверью, был закопан клад. В 1986 г. здесь была записана быличка о кладоискателе. «Мужчина копал клад, уже докопался; слышит — идет артель мужиков.



“Я прихоронюсь — пусть потом”. Вернулся — яма водой залита. Мужиков не было — ему привиждение сделалось. Клад нужно смело копать, а он оробел» (ПЗ М. В. Шорина, 1986 г.).

Любопытно, что в так называемых «кладовых росписях» (см. Юрлов 1867; Якушкин 1986, с. 60–63; Криничная 1991, с. 84–85; 89) среди ориентиров, указывающих на место сокрытия клада, очень часто встречаются камни с различными выемками, «знаками» и т. п. (ср. Шустиков 1895, с. 370; Смирнов 1921, с. 11; Криничная 1987, с. 111–112). Очевидно, именно такая «роспись» послужила причиной раскопок, проведенных в конце XIX в. у почитаемого камня (лежащего у подножья городища) близ д. Страшево (Псковск., Стругокрасн.) местной землевладелецей Душкиной: «место раскопки близ камня было указано ей крестьянином Осипом Памфиловым из деревни Пятчины... Этот крестьянин давно подбивал их идти копать “Городок”, так как у него была бумага из Варваринского монастыря, данная одною монахиней. В этой бумаге было сказано, что в указанном месте лежит клад, состоящий из церковной утвари. <...> По указанию записи следовало в Петров день отсчитать на восход солнца несколько сажень... и здесь рыть. <...> Сняв в указанном месте довольно значительный пласт земли, искатели встретили три камня один над другим и под ними бараний скелет...» (Арепьев А-1900, л. 12).





3.

Прежде чем анализировать символику и взаимные отношения обрядов и народных рассказов, связанных с деревенскими святынями Новгородской земли, я все же попытаюсь указать на некоторые особенности историко-этнографического контекста вышеописанных данных. Для этого следует выбрать достаточно распространенные и в то же время показательные с семантической точки зрения типы народных рассказов и поверий, относящихся к почитаемым камням, родникам и деревьям. Их несколько. Коснемся сначала рассказов о *приплывании сакрального персонажа или предмета*; они, как мы видели, имеют достаточное распространение в связи с исследуемыми древностями.

Представление о воде как границе обыденного и «иногo» миров имеет очень широкое распространение в фольклоре и, очевидно, основывается на одном из древнейших ритуально-мифологических архетипов. При этом вода может служить медиативным пространством как при вертикальной (*земля/хтонический мир*), так и при горизонтальной (*исток/устье, свой и чужой берега* и т. п.) ориентации; к тому же в мифологическом и фольклорном сознании две эти системы могут частично или полностью совпадать (см. Мелетинский 1976, с. 216–217). Достаточно привести данные о семантике пространственной модели в волшебной сказке, где вода оказывается прежде всего «областью перехода», не являясь инородной средой и не представляя препятствия для героя;



«проход через воду полностью совпадает с проходом через дверь» (Цивьян 1975, с. 202; ср. материалы, приведенные В. Я. Проппом — Пропп 1986, с. 210–212, 243–245, 282). Сходные представления сохранились и в фольклорной мифологии пространства, воспроизводящейся в быличках, преданиях, поверьях и т. п.

Идол Перуна, стоявший за теремным двором в Киеве, бросают в Днепр и отпихивают от берегов, *пока он не пройдет пороги*. Почти то же самое, по рассказу летописи, делают и в Новгороде. С другой стороны, когда в XVI (?) в. к берегу р. Мсты принесло тело прав. Иакова¹⁵ (убитого, по преданию, громом — ср. с историей канонизации св. Артемия Веркольского (Дмитриев 1973, с. 254; Успенский 1982, с. 41)), то его очень скоро признали святыми мощами и с честью погребли в близлежащей церкви Сошествия Святого Духа (Голубинский 1903, с. 87–89, 113–114). В 1654 г. патриарх Никон перенес мощи Иакова в новостроенный Иверский монастырь. Согласно позднейшему преданию, мощи святого плыли *против течения реки*, и обитатели берега, на котором стоят Боровичи, отпихивали их от берега «во избежание судебных расправ»; за это коренных жителей Боровичей называют «невежами» (Пардалоцкий

¹⁵ «На весне приплыл на кре (льдине) Мстою рекою в колоде в исподней, а верхней нет"... По местному преданию или по местным позднейшим сказаниям, Иаков был мирянин крестьянин, ремеслом судовщик или бурлак, принял Христа ради юродство и был убит громом» (Голубинский 1903, с. 87).



А-1848, л. 77)¹⁶. Очевидно, что ритуально-мифологическая символика приплывания и уплывания состоит в подчеркивании «потустороннего» (и в т. ч. сакрального) статуса приплывающего (уплывающего) предмета или существа¹⁷. Здесь уместно указать на легендарное повествование о св. Антонии Римлянине, согласно которому преподобный приплыл в Новгород на камне. Эта легенда имела и предмет-

¹⁶ С легендарным циклом об Иакове праведном следует сопоставить не совсем ясное известие И. В. Аничкова о предании, бытовавшем в Жданах, имении, принадлежавшем ему и его брату: «Сравнительно еще недавно, в Боровичском уезде, около города, сохранялось предание о низвержении Перуна, к которому приурочивались обрывки какой-то утратившей смысл песни низвергаемого идола:

*Ах вы Ждани, вы Сумани
Ах ты Волгино село,
Ты пристанище мое!*

Любопытно сопоставить с этим то, что брошенный, по легенде, в Мсту, Перун был прибит в речку Коремерку, около села Волгина, в 1/2 версте от которого в селе Жданах есть часовня во имя св. Георгия Победоносца, по преданиям, стоящая на месте прежнего капища Перуна, этот же святой празднуется и в с. Волгине и некоторых окрестных деревнях...» (Аничков 1910, с. 8, пр. 7; ср. Аничков 1915, с. 19–20).

¹⁷ В связи с рассказами о приплывании иконы уместно также указать на старинный русский обычай, согласно которому обветшавшую икону не выбрасывали, а пускали по воде или зарывали на кладбище (Успенский 1982, с. 185): «когда старую икону нужно переменить, старую несут на реку и пускают по воде и молятся и говорят: “прости нам, Господи”» (ТБ 758 (А. Матвеев), л. 9).



ное выражение в древностях Поволховья. В западном притворе собора Рождества Богородицы Новгородского Антониева монастыря сохранился камень, на котором, по преданию, приплыл св. Антоний. Он был перенесен сюда с берега Волхова при игумене Вениамине, между 1547 и 1552 гг. Чудесные исцеления, совершавшиеся около святыни, описывает повесть «О преложении честного и многочудесного тела», составленная в XVII столетии. В конце XVI в. исцеленный от яда игумен Кирилл соорудил над камнем «гробницу», а в XVII в. над ним построили особый придел, о котором упоминает «Опись Антониева монастыря» за 1696 г. (Макаров 1984, с. 203–207). Другой «камень Антония Римлянина» показывали в низовьях Волхова, близ д. Пороги (Ленинградск., Волховск.): «В самом начале порогов на берегу Волхова стоит каменный четырехконечный крест на постаменте из крупного булыжника, имеющий до 1 саж. вышины; камень длиною до 1.5 саж., толщиною до 1 арш. По местным преданиям, это «тот самый камень, на котором приплыл преп. Антоний, продолжавший отсюда путь в Новгород берегом» (Репников 1904, с. 60; Шляпкин 1906, с. 21; Репников А-1943, л. 99)¹⁸.

¹⁸ Помимо «камня Антония Римлянина», в Новгороде, на паперти Знаменского собора на Торговой стороне, находился «образ св. Николая Мирликийского, изображенный на камне во весь рост». «Этот образ также почитается чудотворным, и предание говорит, что он неизвестно откуда приплыл», — отмечает в своих записках прот. Илья Морошкин, совершавший в 1854 г. паломничество в Тихвин и посетивший по дороге Новгород (Морошкин А-1854, л. 88).



Аналогичные предания мы встречаем и в севернорусской традиции, здесь они, в частности, соотносятся с образом местночтимого св. Варлаамия Важского: «Об одной деревеньке под Шеговарами... говорят: "Варлакий преподобный приставал здесь, под Шеговарами, хотел обосноваться. Его не пустили — что, мол, странник — будет еще здесь! — и не пустили. Он и сказал: — Вся деревня сгорит. И точно: вся деревня сгорела — сенокос был, все на сенокосе. Только одна икона уцелела — из дома вылетела. Он приплыл на плотике — из двух бревешек, да не вниз, а вверх плыл, против течения". С именем Варлаамия связано и предание о "проклятом" Заважье (деревнях правого берега Ваги напротив Шеговар): "Святой Варлакий плыл сюда на камешке. Он пристал — к правому берегу Ваги, а местные жители его плохо приняли, камешек-то оттолкнули. И он наслал гадов. На том берегу много змей, а на этом берегу змей нет", — рассказывают местные (шеговарские) жители» (Щепанская 1995, с. 125).

О соединении мотива приплывания с представлениями о чудесной силе воды и заступничестве Богородицы (или святого) свидетельствуют многочисленные легендарные сюжеты, близкие выше упомянутой сказке «Безручка» (АТ 706). Е. Н. Елеонская, подробно разбирающая ее в общеевропейском контексте, указывает на то, что здесь смешиваются два основных элемента: «древнее пантеистическое верование» и «нравственное воззрение» (Елеонская 1994, с. 32). Добавим, что сейчас вряд ли можно сказать, какой из них древнее с точки зрения средневекового генезиса этого текста. Леген-



ды о чудесном возвращении рук Богородицей или о лишении их в наказание за святотатство были очень популярны в средневековой христианской традиции (см. Кирпичников 1888, с. 4–5, 12, 14; Елеонская 1994, с. 27–30). Очевидно, однако, что на русской почве и легендарный, и сказочный варианты этого сюжета имели достаточное распространение и не могли не оказать определенного влияния на архетипический фонд народного православия¹⁹.

Другая примечательная аналогия мотиву приплывшей иконы встречается в севернорусских рассказах о выборе места для построения деревень, часовен, церквей и т. п. (они также составляют параллель к вышеупомянутым рассказам об «уходящей» иконе (кресте и т. п.)). Вот, например, предание об основании села Вирма (Беломорского района Карельской республики): «Хотели построить деревню — бросили икону в воду. Три раза бросали — и три раза она приплывала на одно и то же место. Куда икону принесло, там и деревню построили» (Криничная 1991, с. 39; ср. Шустиков 1895, с. 375 и др.). Икону в таких рассказах может замещать срубленное дерево или плот: «Выбирали место, лес рубили в Котельниковой (глав-

¹⁹ Любопытно, что народные представления о приплывающих святых, иконах, камнях и т. п. оказали влияние на своеобразное истолкование Преполовения Пятидесятницы (в местной огласовке «Препловеньё») в некоторых сибирских деревнях. «В этот день говорят: “Богомать приплыла на камню” (Ангара); или: “Богородица приплыла на святой льдинке” (Казачинская вол.). Почитается сибирячками» (Макаренко 1993, с. 109).



на деревнюшка была, Лошма сейчас), здесь лес рубили. А первое бревно отпустили. Где бревно остановится, на этом месте будем строить церковь» (предание о построении Покровской церкви в д. Анхимово Вытегорского района Вологодской области — Криничная 1991, с. 41; см. также 39–44; ср. Криничная 1978, с. 33–38). (Своеобразное смешение этих мотивов мы встречаем в одном севернорусском рассказе о почитаемом камне: «Прежде у камня да и ныне молебен служат. На это место (где лежит камень) свозили бревна для постройки церкви: вывезут, а ночью они уйдут в то место (где теперь построена церковь)» (Богатырев 1916, с. 63)). Н. А. Криничная, комментируя упомянутую группу мотивов, полагает, что это — реминисценции «языческого обряда выбора места для поселения или храма», и что сам обряд (состоявший из «жертвоприношения», «молитвы или заклинания» и «собственно действия») основан на «анимистических представлениях» о воде, дереве, камне и т. п. (Криничная 1987, с. 43–53). Действительно, подобные обряды распространены во многих архаических культурах, однако, на мой взгляд, в данном случае скорее следует усматривать не генетическое, а общетипологическое родство ритуалов и преданий. Приплывание или явление иконы — это знак, посредством которого потусторонний (сакральный) мир отмечает обособленность, выделенность определенного места (надо заметить, что рассказы о построении населенных пунктов, церквей и т. п. вообще очень тесно связаны с представлениями о священных локусах), такая символика могла производиться и в контексте народного христиан-



ства. Что же до «языческих» реминисценций, то на русском Севере они также могли подчиняться символической системе народного христианства, актуализируясь, по преимуществу, в связи с мифологическими представлениями об аборигенах края. В этом смысле показателен рассказ о построении первой церкви на Шексне, сохранившийся в рукописи Соловецкого монастыря и опубликованный В. О. Ключевским. «А на Белеозере жили люди некрещенные, и как учили креститься и веру христианскую спознавати, и они поставили церковь, а не ведают, во имя какого святого. И наутро собрались да пошли церковь свящати и нареци которого святого, и как пришли к церкви, оже в речке под церковию стоит челнок, в челноку стулец, и на стульце икона Василий Великий, а пред иконою просфира. И они икону взяли, а церковь нарекли во имя Великого Василия. И некто невежа взял просфиру ту да хотел укусить ее; ино его от просфиры той шибло, а просфира окаменела. И они церковь свящали да учили обедню пети, да как начали Евангелие чести, ино грянуло не по обычаю, как бы страшной, великой гром грянул, и вси люди уполошились, чаяли, что церковь пала, и они скочили и учили смотреть: ино в прежние лета ту было молбище за олтарем, береза да камень, и ту березу вырвало и с корнем, да и камень взяло из земли да в Шексну и потопило. И на Белеозере то первая церковь Василий Великий от такова времени, как вера стала» (Ключевский 1993, с. 270–271).

Этот рассказ, однако, единичен и, по-видимому, сформировался под определенным влиянием монастырской традиции. В народных преданиях со сход-



ными мотивами мы, как правило, встречаем иное отношение к священным камням и деревьям. Таков, например, рассказ об основании деревни Сухое (Беломорский район Карельской республики) и построении в ней часовни: «Как будто им хотелось поселиться у реки. Не теперешни люди, верующи были. Икону принесли к реке, а икона (а икона была “Богородица”) оказывалась на этом месте. Здесь часовню и построили. <...> Сколько топоров переломали, пока хотели березу срубить, под которой икона сидела, когда храм на этом месте хотели построить. Березу так и не смогли срубить, так ее и оставили в храме. Она была замаскирована, шелковыми платками увешана. Как кто заболает, так и несут ей дары» (Криничная 1978, с. 46–47).

Заслуживают краткого комментария и вышеупомянутые предания о *провалившейся церкви*. Они привлекают внимание отечественных исследователей с конца XIX — начала XX вв., прежде всего — в связи со сказаниями о «граде Китеже» (см. Сумцов 1896; Перетц 1904; Лавров 1918 (ст. «О поклонении озерам и текучей воде и о легендах о затонувших городах»); Смирнов 1923; Комарович 1936 (здесь же см. подробную библиографию китежского культа); Кербелите 1963; Басилов 1964; Савушкина 1972; Топоров 1987). Установлено, что рассказы о провалившихся городах, монастырях, храмах и т. д. имеют общеевропейское распространение и чаще всего соседствуют с повествованиями о святотатстве, каре за грехи или, наоборот, — чудесном спасении от врагов и насильников. Этот сюжет может распространяться в форме легенды и новеллистической сказки или предания, приуроченного



к определенному ландшафтному объекту (последнее, в свою очередь, может быть дополнено и развито «шлейфом» дочерних меморатов и фабулатов). Известны и другие формы его существования. (При этом следует помнить, что фольклорный мотив погружения под землю или воду — как одного из способов проникновения в «нижний мир» — распространен гораздо шире и входит в художественную систему многих жанров).

В народных преданиях русского Северо-Запада мотив провалившейся церкви представлен довольно широко (см., например, Волькенштейн 1881, с. 8–9; ИСС 1884 (IX), с. 487, 1885 (X), с. 177; Зеленин 1914–1916/III, с. 1153–1154). Обычно такие рассказы соотносятся с археологическими памятниками, почитаемыми местами, приметными ландшафтными объектами, иногда — с местами реально существовавших в эпоху средневековья церквей (Селин 1995). Выше я уже приводил примеры бытования этого мотива применительно к некоторым деревенским святыням. Коснемся еще одного такого случая; здесь в качестве почитаемого места выступает раннесредневековая могильная насыпь. Среди многочисленных археологических памятников округа Передольского погоста (ныне — д. Подгорье Батецкого района Новгородской области) в верхнем Полужье (см. Платонова 1991, с. 76–77) особенно выделяется сопочная группа Заполье I. Самая большая насыпь в ней (№ 5 по нумерации Н. И. Платоновой) имеет двухступенчатую коническую форму, высоту 12 м и диаметр до 100 м. Народные названия ее — «Шум-гора», «Большая» или «Крестовая Сопка».



Согласно сообщению сына местного священника Ильи Быстрова, в 1820-х гг. на сопке стояло три деревянных креста, а в середине века — один.

В середине XIX столетия в окрестных деревнях бытовали следующие предания об этом археологическом памятнике: «Когда и для чего насыпана сопка, неизвестно. Крестьяне относят ее ко временам Литовского нашествия. При этом деревенские рационалисты говорят, что это батарея, что на плечах и вершине ее ставились пушки (согласно сообщению Н. И. Быстрова, такое объяснение не связано с местной традицией и появилось незадолго до написания статьи. — А. П.). <...> Другие рассказы о происхождении сопки принадлежат уже собственным местным жителям. По их словам, здесь когда-то, еще задолго до Литовского нашествия, стояла церковь. За что-то Бог прогневался на народ, и церковь во время богослужения провалилась сквозь землю вместе с богомольцами, а на месте церкви явилась сопка. Другой рассказ составляет почти только вариант этого. По нему здесь стояла церковь; пришли во время богослужения какие-то неприятели (неизвестно какие, едва ли не Литва), богомольцев избили, а церковь разрушили и потом засыпали землею, и таким образом произошла на свет сопка. На этом-то основании, говорят, и ставились кресты на вершине сопки» (Быстров 1879, с. 392).

В первое воскресенье по Троице (неделю Всех Святых) сюда собирались жители окрестных деревень. Считалось, что в этот день сопка может исцелить от головной боли; если же опустить голову в яму на ее вершине, то удастся «услышать звон» колокола провалившейся церкви. В середине XIX в.



к «Шум-горе» ходил крестный ход; на ней служили молебен. Богомольцы, чаявшие исцеления, трижды обходили вокруг насыпи с зажженными свечами (иногда — на коленях), а после этого поднимались на вершину и «слушали звон». В ту же яму на вершине клали деньги, лоскутки ситца и обрывки лент. Люди, страдавшие головной болью, клали себе в уши песок из ямы, а иногда брали его домой. Крестные ходы на сопку сохранялись и в начале XX в. Здесь также служили молебны о дожде.

В остальные дни сопка считалась опасным и нечистым местом. Следует также отметить запрет на рубку деревьев, росших здесь в конце прошлого века. Согласно одному из народных рассказов, «семья крестьянина, срубившего ель на северном склоне насыпи, была наказана смертью» (Быстров 1879, с. 389–393; ср. Муравьев 1896, с. 60; Платонова 1990, с. 76–77).

Очевидно, что вышеприведенные данные характеризуют «Шум-гору» как типичную местную святыню, выполняющую довольно важные функции в народной культуре. В том же ключе можно рассматривать и китежскую легендарно-обрядовую традицию. Сказания об чудесном «граде Китеже» более известны русской интеллигентной публике по произведениям П. И. Мельникова-Печерского, В. Г. Короленко, М. М. Пришвина и опере Н. А. Римского-Корсакова. Однако эти произведения, по-видимому, не всегда могут представить нам адекватную картину китежского культа; за ней следует обратиться к исследованиям этнографов и фольклористов. О Китеже написано много (общую антологию научных и популярных трудов см. в издании — Град



Китеж 1985); и из всей массы работ можно выделить три обобщающих: В. Л. Комаровича, В. Н. Басилова и Н. И. Савушкиной (Комарович 1936; Басилов 1964; Савушкина 1972). В. Л. Комарович, исследовавший как местную фольклорную традицию, так и соответствующую литературную легенду — т. н. «Китежский Летописец», указывал на то, что народные рассказы о провалившемся (утонувшем) городе (чаще — *монастыре* или *церкви*) довольно разнообразны и, в общем-то, сильно разнятся с повествованием «Летописца», хотя иногда и представляют собой вторичное по отношению к нему явление. Эти сказания делятся на предания о сокрытом под озером (или под холмами на его берегу) городе (монастыре, церкви или церквях), рассказы о посещениях и видениях провалившегося града и поверья о чудесных свойствах озерной воды и растущей на берегу травы. Озеро (так же, как и деревья на его берегу и бывший поблизости ключ) почиталось святым; больше всего богомольцев собиралось сюда в храмовый праздник близлежащего села Владимирского — в день Владимирской иконы Божией Матери (23 июня ст. ст.). Богомольцы трижды обходили (или обползали) вокруг озера, пускали по воде щепки с горящими свечами — «к образам невидимых храмов», оставляли в дуплах окрестных деревьев приношения для «чудесных скрытников» — подземных старцев (Комарович 1936, с. 6–15). Как мы видим, эти и подобные сказания и обряды китежской традиции вполне типичны для народного почитания деревенских святынь. Не менее характерны и запреты купаться в озере и рубить деревья на его берегу (Там же, с. 7).



В. Л. Комарович пытался отыскать корни светлоярского культа в купальской обрядности и писал об «исконно-языческом происхождении ежегодного сборища» (Там же) на берегах почитаемого озера. Однако такое предположение кажется излишне прямолинейным и не очень убедительным. Нет сомнения, что в китежских традициях мы встречаем некоторые аналогии восточнославянской купальской обрядности; однако удельный вес их не столь уж велик. Более обоснованным кажется здесь мнение В. Л. Комаровича о таких же связях с радоницкой традицией и культом предков (Там же, с. 7, 14–15; ср. мнение Н. И. Толстого — Толстой 1995, с. 91–98)²⁰. Что касается праздника, справлявшегося близ Светлояра, то его совпадение с кануном Купалы могло быть и делом случая. Следует напомнить, что празднование Владимирской иконе 23 июня было установлено в память спасения Москвы от нашествия хана Ахмата в 1480 г., знаменитого «стояния на Угре», знаменовавшего собой окончание «татарского ига», что имеет непосредственные параллели в устных и письменных вариантах китежской легенды.

²⁰ Это предположение кажется тем более уместным, если мы примем во внимание сообщение исследователя о том, что «горы», окружающие Светлояр, «следует, кажется, признать местом какого-то древнего погребения» (Комарович 1936, с. 15). Если эта догадка подтвердится, то, по-видимому, процесс сложения китежского культа станет более понятным: как мы увидим ниже, народное отношение к археологическим (и погребальным — в особенности) памятникам нередко принимает облик, сходный с почитанием местных святынь (см. в следующей главе).



В. Н. Басилов, в свою очередь, подверг «купальскую» гипотезу Комаровича вполне обоснованной критике. Исследователь полагал, что «Китежский Летописец» (в котором, кстати, нет мотивов *погружения под землю (воду)* и говорится лишь о «невидимом» граде) представляет собой памятник старообрядческой культуры и восходит к религиозно-утопическим настроениям второй половины XVII — XVIII вв. По его мнению, светлоярский культ появился лишь под влиянием «Летописца» и сформировался в современном виде не ранее начала XIX в. (Басилов 1964, с. 159–162). Он же приводил сообщения о сходных раскольнических святынях, находящихся в Заволжье и также связанных с рассказами о провалившихся церквях (Там же, с. 154–155). С наблюдениями В. Н. Басилова следует, в общем, согласиться; можно только отметить, что он, скорее всего, преувеличивает значение «старообрядческого элемента» (хотя последний, без сомнения, и наличествует в светлоярской традиции).

Н. И. Савушкина, обработавшая значительное количество старых и новых материалов о народном почитании заволжского озера, составила подробный указатель мотивов устных рассказов о Светлояре (см. Савушкина 1972, с. 63–64). Благодаря ее исследованию структура «китежской легенды» представляется достаточно ясной (она состоит из следующих композиционных элементов: постройка Китежа (А); Китеж в опасности (В); чудесное спасение Китежа (С); Китеж существует, его местонахождение (D); существование Китежа подтверждается вестями из него («видениями») (Е); общение с жителями Китежа (F); возможность побывать в Китеже или уйти



туда навсегда (G)) и соответствующей общей морфологии рассказов о провалившихся или утонувших церквях, городах и т. п. Что до народных рассказов о необыкновенных свойствах Светлояра и его окрестностей (Там же, с. 67), то они очень близки вышеописанным поверьям и быличкам о чудесной силе почитаемых камней, родников и деревьев.

Очевидно, что структурная схема рассказов о провалившейся церкви (монастыре и т. д.) может быть описана следующим образом: священный locus становится местом приложения конфликта, разворачивающегося в рамках оппозиций *священное/нечистое* и *свое/чужое* (мотивы святотатства, Божьего гнева, нашествия интервентов и т. п.), после чего церковь проваливается или тонет, оказывается под землей, вне мира живых. Иногда погружение церкви заменяется ее разрушением. В некоторых преданиях этого рода исходный конфликт опускается, но его функциональная значимость очевидна, так как он объясняет причины «проваливания». В дочерних текстах эта тема развивается и дополняется; они, тем или иным способом, подтверждают материнское предание: церковь иногда «показывается», в определенные дни можно услышать звон ее колоколов, некоторые люди побывали на дне Светлояра и вернулись оттуда и т. д. В случае приурочения таких рассказов к почитаемым местам дочерние тексты повествуют также о чудесных свойствах святыни, исцелениях, наказаниях за нарушения запретов.

Дореволюционные исследователи, касавшиеся проблем интерпретации мотива погружения под землю или воду, видели его исторические корни в



представлениях о святотатстве и Господнем гневe, указывая при этом на библейский рассказ о Содоме и Гоморре (Быт. 19, 23–28), а также на сходные повествования в античной и западноевропейской литературной традиции. В то же время они приводили реальные примеры опускания небольших участков земли по различным причинам геологического характера — как могущие послужить источником для соответствующих легенд и преданий. Однако все эти наблюдения не могут объяснить ни исторических условий развития этого мотива, ни особенностей его бытования в фольклорной традиции. Я не разделяю и точку зрения Н. А. Криничной, согласно которой «моделью мотива погружения колокола (эквивалент: церкви, избы, города, людей) в известной мере послужили тотемические представления об «уходе» мифического предка в источник, землю, гору, равно как и поверья, связанные с не дающимся в руки зачарованным кладом» (Криничная 1991, с. 59; ср. Криничная 1988). Наиболее адекватным здесь представляется мнение В. Н. Топорова, полагающего, что подобные сказания «реализуют два достаточно распространенных мотива — люди (деревня, церковь, скот и т. п.) под землей и голоса (звуки) из-под земли» (Топоров 1987, с. 165)²¹. Оче-

²¹ Характерная параллель к обычаю «слушать звон» колокола провалившейся церкви — святочное гадание на перекрестке дорог, во время которого могут не только прислушиваться к звону колокольчика (или бубенчика) на конской упряжке, но и слушать звон подземного колокола: «Ходюць на хрясты, валяться на землю и слушаюць колокол звониць из-под зямли» (Топоров 1995, с. 385).



видно, что в представлениях о провалившейся церкви можно усмотреть, во-первых, символику появления открытого пути из земного мира в «иной» — подземный или подводный и, во-вторых, достоверные свидетельства о существовании этого мира, подающего весть звуками колокола, «выстающим» куполом и подобными способами. «Невидимый на земле либо ушедший в землю или утонувший в озере град Китеж — сонм “живых” храмов, с колокольным звоном и утренними и вечерними службами, — отмечает Н. И. Толстой, — воспринимается паломниками как материально и конкретно существующий, но незримый или зримый не всеми и не всегда. <...> Для народной легенды, как и для архаического народного мироощущения, град невидимый и храмы невидимые — не абстракция и фантастика, а конкретность и реальность, открывающаяся, правда, при условии молитвенной сосредоточенности и отрешенности» (Толстой 1995, с. 95).

К этому можно добавить, что народные воззрения на храм, зафиксированные этнографами и фольклористами XIX–XX вв., представляют его как место встречи с мифологическими персонажами — как доброжелательными, так и опасными. Достаточно вспомнить распространенный на севере России обычай узнавать судьбу «у церковного замка» в ночь на Пасху. Т. В. Цивьян замечает по этому поводу: «В типичной для народной традиции контаминации языческого и христианского церковь становится как бы заклтым местом, аналогичным пустому дому, мельнице и т. п., т. е. локусам встречи со сверхъестественными существами, крайне опасными..., при этом так и оста-



ется неизвестным, от кого исходит предсказание» (Цивьян 1994, с. 124). В то же время рассказы об уходящей, перемещающейся с места на место, исчезающей церкви довольно часто встречаются в славянской фольклорной традиции (см., например, Сумцов 1896^a, с. 308–309; Суворов 1899, с. 389; Толстой 1995, с. 98).

Еще одна проблема, на которой следует остановиться, — это проблема почитания деревенских святынь в связи с *народными культами святых*. Вопрос о том, какой была роль таких культов в фольклорной культуре восточных славян и какими представлялись христианские подвижники и святители крестьянину, по-видимому, далек от окончательного прояснения. Можно сказать только, что и упомянутая выше идея о «замещении» языческих богов православными святыми, и концепция «бытового православия», подразумевающая определенную деградацию церковного культа святого в народном мировоззрении, его приспособление к примитивной сельской магии и мифологии (см. Чичеров 1957, с. 8), кажутся одинаково односторонними и не объясняющими всего спектра легенд, обрядов, поверий и преданий, относящихся к народному почитанию святых. Так, известная работа Б. А. Успенского, посвященная «реликтам язычества в восточнославянском культе св. Николая Мирликийского» и обобщившая огромное количество данных, фактически не раскрывает специфики этого культа и отличий народного представления о св. Николае от представлений о других чтимых восточными славянами святыми. Более того, здесь, очевидно, стоит вообще усомниться в



правильности постановки проблемы. Почему-то обычно предполагают, что на основе разнородных (как правило, этнографических, фольклорных и иконографических) материалов можно реконструировать некий общерусский (восточнославянский) «образ» святого в народном православии (или, как у Б. А. Успенского, «специфику восприятия и трансформацию» греческого образа (Успенский 1982, с. 4)). Это утверждение берется а priori и никак не обосновывается. Между тем нельзя быть уверенным в нем до конца. Трудно сказать, насколько различались между собой местные верования в разных частях восточнославянского мира (то же самое, кстати, можно сказать и о культах языческих божеств) (ср. замечания, высказанные по этому поводу А. Б. Страховым, — Страхов 1985). Кроме того, сама специфика фольклорной культуры подразумевает вариативность и окказиональность актуализации религиозно-мифологических воззрений; и, следовательно, реконструкция единого и целостного «культа» святого может оказаться неадекватной этнографической реальностью. Выход здесь, по-видимому, может быть только один — следует рассматривать материалы, служащие основой для реконструкции «образа» святого, строго в контексте местных традиций и определенных типов деятельности и поведения.

Говоря о почитании святых применительно к традиции деревенских святынь, нельзя не отметить несомненное преобладание здесь культа *св. Параскевы Пятницы*. Выше я уже указал на господство «пятничных» посвящений среди праздников, связанных с чтимыми камнями, родниками



и деревьями; при этом ведущее положение тут занимает Ильинская Пятница — неканонический праздник, справляющийся в пятницу перед Ильиным днем. В рассказах об иконах, чудесно явившихся близ местных святынь, нередко повествуется об обретении образа или резного изваяния этой святой. Что касается деревянных изваяний св. Параскевы Пятницы, то они, судя по всему, играли особую роль как в ее культе вообще, так и в почитании местных святынь. Вот что писал по этому поводу С. В. Максимов: «Начиная с крайних границ болотистой Белоруссии, от берегов Десны и Киева до далеких окраин Великороссии и Белого моря — поклонение образу Параскевы Пятницы, в виде изваяния, остается до сих пор неизменным и всенародным. Точно таким же образом всюду на этом громадном пространстве земли, населенной православным людом, целебные родники-криницы и святые колодцы — поручены особому покровительству святой Пятницы» (Максимов 1994, с. 192).

Кроме того, культ св. Параскевы породил и особые предания о местных святынях. Вот один характерный пример такого текста и связанной с ним обрядовой традиции. Речь идет об уже упоминавшемся почитаемом месте близ с. Ильеши — одной из самых почитаемых святынь в Санкт-Петербургской губернии.

Священное место у с. Ильеши преимущественно известно по описаниям конца XIX — начала XX в. Оно пользовалось необычайной популярностью, в конце прошлого века сюда съезжались тысячи паломников. В 1.5 км от села, близ дороги из Ильешей в д. Молосковицы стояла почитаемая



береза, рядом с ней тек ручеек, а у корней дерева лежал священный камень. Это был небольшой валун овальной формы с уплощенной поверхностью. На ней располагалась небольшая (но достаточно глубокая) выемка в форме следа человеческой ступни. Возможно, она имела искусственное происхождение. В выемке постоянно скапливалась вода. Местные жители называли ее «колодезем Парасковей мученицы» (ПЗА, 1987 г.). Здесь же стояла часовня. Известны следующие варианты предания о почитаемом месте:

а. «Здесь, подле самой часовни, стоит развесистая старая береза, служащая, как священная, предметом благоговейного почитания. В кору ее, на некоторой высоте от земли, врос булыжный камень так глубоко, что теперь едва приметен. По легенде, это — тот самый камень, который был брошен озлобленным, сладострастным дьяволом в убегавшую от его соблазнов Пятницу, спасавшуюся на дереве. А подле дерева, у самого корня есть другой камень... Это — тот камень, на который уперлась стопой Пятница, чтобы быстро вскочить на дерево, и оставила тут глубокий след стопы своей. Вода, скопляющаяся здесь, признается народом за слезы праведницы, плачущей о людских прегрешениях» (Максимов 1994, с. 228).

б. «Легенда говорит, что за Параскевой гнался по одним версиям леший, по другим дьявол, по третьим — пастух. Брошенный ей вдогонку камень застрял на березе, а сама она, прыгая на дерево, оставила в камне глубокий след. В память этого и висел раньше на березе длинный пастушеский кнут» (Маторин 1931, с. 35).



с. «Давно, тысячу лет назад, на поле пас пастух. Парасковья явилась как девчонка босая, пастух на нее крикнул, тогда она залезла на березу. Он ее хлестнул — а кнут окаменел» (ПЗА, с. Ильеши, 1987 г.).

Богомольцы собирались к камню на праздник Ильинской Пятницы. В этот день здесь была ярмарка; в сельской церкви служили молебен; затем к камню совершался крестный ход. Над собравшимися проносили деревянное изваяние св. Параскевы, поставленное на носилки. Местный священник сообщал о нем следующее: «Икона эта резная из дерева; высота ее 1 арш. (т. е. 0.7 м. — А. П.). В правой руке угодницы было прежде изображение свитка; в левой — был крест; теперь место креста обозначено небольшой впадиной. Резьба иконы старинная и не особенно искусная. <...> До устройства ризы на икону надевалось облачение вроде сарафана, из разной материи, которую жертвовали богомольцы. <...> Икона считается чудотворною, явленною; говорят, что она явилась в поле, в полутора верстах от храма, там, где ныне ветхая деревянная часовня, в которую совершается, обыкновенно, крестный ход. Усердные приношения иконе принадлежат, главным образом, простому крестьянскому люду и состоят из поясков, лент, полотенец, кусков холста и т. п. Иногда к иконе привешиваются серебряные изображения рук, ног, сердец и пр. в память о чудесных исцелениях» (ИСС 1885 (X), с. 402). Вода из выемки на камне считалась целебной, излечивающей преимущественно глазные болезни. Целебными считались также песок и мелкие камешки из-под валуна, кора и древесина березы. (См. в ГЯЛ 1872, №28; ИСС 1885



(Х), с. 402, 410; Максимов 1994, с. 228–229; Маторин 1931, с. 5, 30, 35; Haavio 1960, с. 134–136; Юдин 1966, с. 146–148; Семенов 1986, с. 118–119).

Ильешская святыня почиталась не только русскими обитателями этой местности, но и эстами (водью, ижорой и др.), жившими севернее и восточнее. М. Хаавио, в своей книге «Священные рощи в Ингерманландии», приводит соответствующие записи финских фольклористов, работавших среди этих народов:

а. «О святой источника деревни Ильеши, о святой Параскеве Пятнице говорят, что она была в дереве. Пастух начал ее бить. Кнут остался на березе. Говорят, что Мария вошла в дерево и потом прыгнула вниз на камень, где остался след ее ноги. Эту святыню принесли в лес, где ее нашел пастух, человек из Таммиконту. <...>»

б. «Пастух гнал стадо на пастбище. Он увидел девушку на дереве. Рука девушки обвивала дерево, а ноги были перекрещены. Пастух окликнул девушку. Девушка не отвечала. Пастух попытался ударить ее кнутом, чтобы заставить слезть с дерева. Но кнут исчез в дереве. Пастух пришел в деревню и рассказал об этом. Мужчины пытались снять девушку с дерева, но она соскочила на камень. На камне остался след ноги. Девушка попыталась убежать в поле. На том месте, куда она прыгнула, потекла вода. Ручеек тек вслед за девушкой от камня. Говорили, что это был ангел. На том месте, где находилось дерево, построили часовню. <...>»

с. «В пятницу в день Ильи народ шел в Ильеши. Там была ярмарка. В этой деревне была церковь и икона Параскевы Пятницы. Икону перенес-



ли на голове из церкви в часовню, в молитвенный дом. Около часовни стояла береза, около камня находился пастух. Он увидел эту икону и хотел ударить ее кнутом. Но кнут остался на березе и врос в нее. На камне остался отпечаток, как будто на него наступила нога. В этом следе находится вода. Там моют: один лицо, другой руку, третий еще что-нибудь, что у кого болит. Ильеши — это русская деревня» (Haavio 1960, с. 133–135).

Там же М. Хаавио попытался интерпретировать приведенные материалы следующим образом: «в деревне Ильеши существовала типичная водская священная роща с березой и источником; в этом месте проходил ежегодный праздник, на котором резали барана. Это место было посвящено св. Илье; здесь построили часовню св. Ильи. Так как икону Параскевы принесли в часовню, то это было обосновано благочестивым этиологическим рассказом о пастухе, который хотел своим кнутом нанести удар иконе» (Haavio 1960, с. 136). Эта гипотеза, однако, не выдерживает критики. Во-первых, никаких положительных доказательств того, что почитаемое место близ с. Ильеши первоначально было водским языческим святилищем, не существует. Археологические и этнографические данные показывают, что основная зона расселения ингерманландских финнов в эпоху средневековья лежала севернее с. Ильеши — на южном побережье Финского залива (см. Конькова 1992); отсюда же, кстати, происходят и записи, приведенные М. Хаавио (они были получены в 1940-х гг.). Во-вторых, нам известны сходные предания, происходящие из других местностей, что позволяет ус-



матривать здесь определенную повествовательную традицию. Так, по одному из преданий о камне у д. Должицы «пастух однажды пас там коров, щелкнул кнутом — кнут обвился вокруг дерева и окаменел» (Зап. сотрудниками Плюсского археологического отряда в 1986 г., д. Должицы). К тому же кругу принадлежат и два следующих текста, записанные еще в прошлом столетии — один в Белгороде-Днестровском, а другой — в Курской губернии. «Об одной кринице, в четырех милях от Белгорода (Аккермана), говорят, такое есть предание...: “Параска, родом из Польши, взятая в плен татарами, попала в гарем Белгородского Паши. Раз Паша вошел ночью в ее покой, но Ангел стал в ее защите. Паша был поражен ужасом, а Параска, пользуясь этим, вышла в отворенные двери, миновала стражу и побежала вдоль лимана, высматривая лодки. Погоня нагнала ее в скалах: ее хотели уже схватить, но она разлилась чистою криницею, которая и слывет криницею Параски или святою криницею”» (Потебня 1865, с. 216–217).

Другое предание повествует «об имевшейся в г. Новом Осколе (Курск. губ.) иконе Богоматери, названной “Пятницей” (sic! — А. П.). Ей совершалось торжественное богослужение в 9-ю пятницу, и о ней рассказывали легенду. Село Погромец Ново-Оскольского уезда принадлежало помещику, жестоко истязавшему крепостных. <...> В одну из пятниц пан ехал к месту наказания, заранее наслаждаясь предстоящим зрелищем. Вдруг лошадь остановилась, как вкопанная, — перед паном на дороге стояла женщина в монашеской одежде. Пан прикрикнул на нее, чтобы она сошла с дороги —



женщина не шевелилась; посыпались ругательства — женщина стояла. Взмешенный помещик размахнулся и ударил женщину кнутом; она скрылась, но и после этого лошадь не могла идти вперед; на том месте, где стояла женщина, появилась криница, в ней плавала икона Богоматери, а на иконе был виден рубец от удара кнутом» (Чичеров 1957, с. 41–42, по Васильев 1892, с. 163–164)²².

Здесь нужно отметить одну любопытную деталь — как вышеприведенные тексты, так и некоторые другие данные (ср. Маторин 1931; Федотов 1991, с. 57) дают основание полагать, что в народном воззрении св. Параскева Пятница могла частично или полностью отождествляться с Богородицей. Это позволяет причислить к рассматриваемому кругу текстов и предание о почитаемом камне близ д. Трутнево (Псковск., Гдовск.); здесь также праздновали *Ильинскую Пятницу*: «Рассказывали, что на том месте однажды играли дети. Видят они: на камне сидит женщина с распущенными волосами, а на руках у нее ребенок... Нет, не так, он не на руках сидел, а рядом играл. Дети стали в них камнями кидаться, тогда они ушли в пещеру — там пещерка есть... А женщина эта была Божья Мать. Вернулись дети в деревню, рассказали об этом взрослым, те пошли туда и видят: на камне два следа — один большой, а другой — маленький. И стало это

²² Ср. также следующее сообщение: «В Купянском уезде, Харьковской губернии, в 1872 г. пронесся слух, что один крестьянин встретил Пятницу, за которою гнался черный черт — и теперь все крестьяне празднуют этот день как воскресенье» (Максимов СС/XV, с. 88).



место святым» (ПЗА, д. Ореховцы, 1992 г.). Можно указать и на сходный белорусский рассказ о почитаемом камне-следовике: «Каля Навагрудку знаходіцца камень, на якім вгуець якісь то сьлед, быццам пяткі і пальцаў. Паводле народнага паданьня пальцы — гэта сьляды багародзіцы, а пятка зьяўляецца сьледом чорта, які гнаўся за багародзіцей, але не мог дагнаць, бо яна схавалася ў манастыры і стала праяўляць цуды. Да гэтага каменя сяляне ідуць на пакланеньне, кладуць грошы, воск, лён і т. п., моляцца і целуюць сьлед “багародзіцы”, а на сьлед “чорта” плююць...» (Мялешка 1928, с. 160–161; Дучыц 1993, с. 16).

Очевидно, что упомянутые предания о преследуемой Пятнице (Богородице) представляют собой более или менее обособленную группу текстов, обладающих единой морфологией и сюжетной последовательностью. Выше (в главе 1) я уже упоминал о гипотезе В. А. Семенова, считающего ильешское и подобные ему предания отголоском сюжетной схемы т. н. «основного мифа»; исследователь полагает, что Параскева здесь «замещает Мокошь (жену Громовержца), а в роли дьявола выступает сам Громовержец, так как, согласно В. В. Иванову и В. Н. Топорову, любой персонаж исходного текста может преобразовываться в любой элемент общей классификационной схемы, определяющей модель мира, не меняя, однако, своей функциональной роли» (Семенов 1986, с. 118–119). Такая интерпретация представляется не вполне корректной, поскольку она игнорирует специфические черты исследуемого материала, основывается лишь на простом сходстве сюжетных коллизий двух ге-



терогенных повествовательных структур и, к тому же, не позволяет объяснить ни роль деревенских святынь в народной культуре XIX — начала XX вв., ни генезис культов этого типа в средневековой русской деревне. Восходит ли ильешское предание к какому-либо языческому мифу? Мы не имеем никаких позитивных исторических доказательств такой преемственности и, соответственно, ничего безоговорочно утверждать не можем. Во-первых, этот (и подобные ему) рассказ может быть рассмотрен в рамках широкого круга сюжетов о преследуемой и превращающейся в различные ландшафтные объекты девушке. Достаточно привести один пример — балладу «Девушка спасается от татар» (Былины 1958/2, с. 269–270), записанную в Орловской губ. и отчетливо корреспондирующую с преданиями и поверьями о деревенских святынях. Девушка опасается набега «царя крымского»; брат обещает ее «схоронить»:

*Схороню тебе, сестрица,
У каменных палатах,
Посажу тебе, сестрица,
На белом камешку,
Поставлю, сестрица,
Да тридевять каменных палат,
Закутаю, сестрица,
Да тридевять дубовых дверей,
Замкну тебе, сестрица,
За тридевять золотых замков,
Поставлю, сестрица,
Да тридевять караульщиков.*

Но стены, замки и караульщики не выдерживают татарского натиска:



*Осталась Аннушка
На белом камешку,
Ударилась Аннушка
Об сырой белой камень.
Иде Аннушка пала —
Там церковь постала,
Иде ручки да ножки —
Там елки, сосенки,
Иде буйная головка —
Там крутые горки,
Где русая коса —
Там цветные леса,
Иде цветные платья —
Там зеленый лес,
Иде кровь проливала —
Там синие моря.*

Эта группа сюжетов, в свою очередь, позволяет вспомнить вышеприведенные предания о человеке, убитом или окаменевшем в почитаемом месте, а также архаический круг фольклорных и мифологических текстов космогонического характера, повествующих о происхождении элементов космоса из частей антропоморфного существа (в русском фольклоре эта традиция представлена стихом о Голубиной книге) (см. Топоров 1971, с. 46; Топоров 1993, с. 57–68). Так что круг аналогий ильешскому преданию очень широк, и здесь вряд ли стоит заниматься поисками какого-либо единого мифологического прото-текста. Во-вторых, существующие данные позволяют достаточно отчетливо обрисовать общую структуру таких преданий и рассмотреть ее в связи с функциями деревенских святынь в народной культуре. Этим вопросом мы займемся ниже, в главе 4,



а сейчас, по-видимому, следует указать некоторые другие существенные черты русского культа св. Параскевы Пятницы.

Особое почитание собирательного образа этой святой²³ (преимущественно как «женской» покровительницы) единодушно отмечают все источники (см. Терещенко 1848; Львовский 1902; Можаровский 1903; Максимов 1994, с. 426–428 и др.). Если св. Николай часто почитался в России наравне с Христом (см. Успенский 1982, с. 6–16), то св. Параскева — наравне с Богородицей (ср. выше). Так же единодушно сообщают исследователи о связи культа св. Параскевы с водой (и, в частности, с почитаемыми источниками), прядением и ткачеством (и с женскими работами вообще), торговлей, замужеством и повоем, а также с загробным миром (см. Веселовский 1875–1877; Иванов и Топоров 1982; Иванов и Топоров 1983; Максимов СС/XV, с. 74–96; XVII, с. 219–227; XVIII, с. 290–292; Малицкий 1932; Маторин 1931; Павлова 1985; Порфирьев 1859; Потебня 1865, с. 215–222; Синозерский 1896; Терещенко 1848, с. 55–56; Успенский 1982, с. 134–138; Чичеров 1957, с. 57–59). Некоторое представление о позднесредневековом почитании святой дает известие Стоглава о «лживых пророках», которым «является св. Пятница

²³ Православная церковь традиционно чтит четырех свв. Параскев: прпмц. Параскеву, усеченную после мук при Антонине Пие (память 26 июля ст. ст.); прп. Параскеву Сербскую (14 окт.); мц. Параскеву, пострадавшую с шестью другими ок. 66 г. (20 марта); и мц. Параскеву, нареченную Пятницею (28 окт.). Последняя, как кажется, и преобладает в народном образе.



и св. Анастасия» (Стоглав 1890, с. 186) и сообщение Духовного Регламента о вождении «жонки простовласой под именем Пятницы... в ходе церковном» в Стародубе (этот обычай в Малороссии дожил до XIX в. — см. Терещенко 1848, с. 59).

Кроме разнообразных обрядов и поверий, относящихся к культу св. Параскевы, в России была распространена устойчивая группа фольклорных текстов о почитании пятничного дня. Нередко в них сливаются образы св. Параскевы и Пятницы как олицетворения священного дня недели. Во-первых, это — апокрифическое сказание о 12-ти пятницах, существовавшее в двух редакциях чуть ли не во всей христианской Европе и подробно исследованное А. Н. Веселовским. В России оно известно и в прозаической форме (устной или письменной), и в форме духовного стиха (см. Веселовский 1875–1877/IV (ЖМНП. 1876. № 6. С. 326–327)).

Сказание о 12-ти пятницах повествует о тех пятницах в году, которые следует чтить особо. В ранних вариантах они приурочены к событиям ветхозаветной истории. В более поздних (в частности, русских) они соотносятся с новозаветными событиями или просто с различными праздниками православного календаря; здесь же указывается, какие блага ждут почитающего эти дни и какие кары — их не соблюдающего. А. Н. Веселовский выделил две редакции «Сказания» — «климентовскую» и «элевфериевскую». В первой оно приписывается св. Клименту Римскому; во второй его «обретение» объясняется легендой об Элевферии и Тарасии (см. Веселовский 1875–1877/VI (ЖМНП. 1877. № 5. С. 76–85)).



В этом памятнике мы не найдем изображения святой или олицетворения пятницы как дня недели, но очевидно, что в развитии народного культа св. Параскевы Пятницы в России он сыграл определенную роль. Апокрифический пятничный календарь, содержащийся в сказании, весьма почитался в России (Максимов 1994, с. 421–425; Ли 1910). Кроме того, следует отметить довольно распространенный стих о Пятнице и пустыннике (см. Бессонов 1861–1864/VI, с. № 594). Соблюдение двух священных дней — среды и пятницы — представлено в нем одной из важнейших заповедей народного «нравственного закона» (Федотов 1991, с. 85).

Другой текст, связанный с запретами женского труда в определенные дни, — быличка о мифологическом существе, олицетворяющем определенный день недели и наказывающем нарушительницу запрета (см. Павлова 1985; Афанасьев 1990, с. 84–87; Максимов 1994, с. 423–424 и др.). Этот сюжетный тип подробно рассматривается в статье Т. Н. Свешниковой и Т. В. Цивьян «К исследованию семантики балканских фольклорных текстов» (Свешникова и Цивьян 1973) — на румынских материалах, очень сходных с восточнославянскими. Вполне можно согласиться с выводом авторов о роли олицетворенных дней недели в народных быличках: «Все эти персонажи являются стражами, охранительницами определенной группы проецируемых на временную ось установлений, правил, по которым строится модель мира. <...> Особые функции охранительниц определяют структуру связанных с ними текстов и прежде всего сказочных: как правило, это не сказки в узком смысле



слова, а описание событий, воспринимаемых рассказчиком и слушателями как актуальные или, во всяком случае, имевшие место в прошлом» (Свешникова и Цивьян 1973, с. 201)²⁴.

В каком же состоянии находятся современные исследования русского культа св. Параскевы Пятницы? Во-первых, необходимо заметить, что в на-

²⁴ Любопытную параллель славянским и балканским сказаниям о персонифицированных днях недели представляет собой таджикский культ «местного демона — патронессы ткачества и прядения» (Зеленин 1934, с. 232) Биби Се-Шамбе, «госпожи Вторник». Примечательно, что во время ритуальных женских собраний, посвященных Биби Се-Шамбе совершалось следующее гадание: «На кожаную скатерть в центре круга, образованного семью вдовами и другими женщинами, ставится большая чашка с мукой, обернутая куском белой ткани. Затем приступают к чтению сказки о Сандрильоне и ее фее Биби Се-Шамбе. По окончании чтения молятся, раскрывают чашку с мукой и смотрят, появился ли на муке отпечаток человеческой руки (sic! — А. П.). По числу таких отпечатков заключают, сколько раз требуется устроить угощение («ош») в честь Биби Се-Шамбе. Если же отпечатка руки не появилось, то требуется устроить большой праздник («туй»), после чего отпечаток руки обязательно появится. Вместо отпечатка человеческой руки на муке иногда появляется отпечаток куриной лапы: предполагается, что это след принадлежащей Биби Се-Шамбе курицы» (Зеленин 1934, с. 232 по Андреев 1927, с. 60–77). Очевидно, что вышеописанный обряд типологически сопоставим с севернорусскими преданиями о следах, оставленных Пятницей или иным мифологическим персонажем. С другой стороны, примечательно сходство (на него указывает и Д. К. Зеленин — с. 233) этого обычая с древнерусской «баней для мертвецов», устраивавшейся в Великий Четверг (см. Гальковский 1913, с. 14–16).



учной литературе фактически не проводилось детального и последовательного анализа даже тех данных о народном культе святой, которые имеются в научном обороте (впрочем, одна такая попытка была — это уже упоминавшаяся книга Н. М. Маторина «Женское божество в православном культе» (М., 1931); однако вряд ли можно сказать, что ее уровень отвечает современным научным требованиям). К тому же эти материалы несомненно различаются по своим жанровым, содержательным и функциональным особенностям. Пока остается неясным, насколько велико различие местных традиций, участвовавших в сложении этого культа (а ведь они не могли не отличаться, к тому же культ св. Параскевы распространен не только у восточных, но и у южных славян). Здесь уместно вспомнить слова Г. П. Федотова: «Только привлечение всего материала русского (и не только русского) фольклора уясняет темный и сложный образ русской Пятницы» (Федотов 1991, с. 86). Во-вторых, даже на первый взгляд, имеющиеся материалы кажутся не сводимыми к одному прототипу, к некоему мифологическому персонажу, замещенному св. Параскевой Пятницей. Различные, очень часто противоречивые, представления о св. Параскеве могут оказаться свидетельством нескольких независимых линий, участвовавших в сложении этого образа в русском народном православии. В работах современных исследователей, как правило, устанавливается прямая генетическая связь между восточнославянской Мокошью и культом св. Параскевы (см. Иванов 1976, с. 272–274; Топоров 1979, с. 149; Рыбаков 1981, с. 387–392; Успенский



1982, с. 134–138; Иванов и Топоров 1983). При этом В. В. Иванов, В. Н. Топоров и их последователи пытаются свести все составляющие образа св. Параскевы к «женскому персонажу» т. н. «основного мифа»: «Громовержец изгоняет с неба на землю жену, которая становится основным отрицательным женским божеством, связанным с женским началом вообще и специально с женскими домашними работами (прежде всего — прядение). В славянской мифологической системе этому божеству предположительно соответствует Мокошь, в христианском наименовании — Параскева-Пятница» (Свешникова и Цивьян 1973, с. 200; ср. Иванов и Топоров 1965, с. 25–28; Судник и Цивьян 1978, с. 124–125). Как уже говорилось, такое сопоставление народного культа святой с во многом гипотетическим образом языческого божества представляется по меньшей мере преждевременным²⁵.

²⁵ Что касается «тождества» образов русской Пятницы и Яги, которое А. А. Потебня выводил «из того, что как та, так и другая, имеет связь с плодородием, браком, домашними работами, преимущественно женскими, душами усопших и смертью» (Потебня 1865, с. 220), то эта идея нуждается, по меньшей мере, в корректировке. Образ Яги сейчас во многом прояснен благодаря исследованиям В. Я. Проппа. Согласно его наблюдениям, общим для всех «типов» Яги является ее связь с царством мертвых, с одной стороны, и «с комплексом посвящения», с другой (Пропп 1986, с. 80). Эти комплексы, однако, «совершенно не исключают друг друга» и «состоят в теснейшем историческом родстве» (Там же). Таким образом, единственной нитью, «связывающей» Пятницу и Ягу, остается отношение этих образов



В связи с этой же проблемой необходимо указать на еще одну специфическую черту русского культа Пятницы — уже упоминавшиеся резные изваяния святой. Эти памятники отечественной старины исследованы довольно мало (см., например, Некрасов 1924; Бобринский 1911–1913/IX, с. 130 (рис. 1–2); Успенский 1982, с. 112–113, 136; Рындина 1991)²⁶. Не вдаваясь в проблемы их иконографии, отметим, что деревянные статуи св. Параскевы Пятницы появляются на Руси в XIV или XV веках, но особенное распространение (вместе с резными изваяниями Николы Можайского) получают во второй четверти XVI в. — в эпоху митрополита Макария, бывшего любителем деревянной церковной скульптуры. Показателен в этом смысле эпизод из псковской истории: в 1548 г. «привезоша старцы, переходцы с иных земли, образ святого

к смерти и царству мертвых (С. В. Максимовым была опубликована легенда «о св. Пятнице и работнике»; в ней Пятница распоряжается судьбой человека, «приводит» с собой Смерть и отводит усопшему место на том свете (Максимов СС/XV, с. 90); ср. связь «пятничных запретов» с представлениями об умерших — Толстой 1995, с. 185–205). Однако материалы, свидетельствующие о связи образа св. Параскевы с миром мертвых, в общем-то немногочисленны и нуждаются в более тщательном исследовании. Кроме того, следует помнить, что образы св. Параскевы Пятницы и Яги стадияльно очень далеки друг от друга и складывались в разное время.

²⁶ Помимо указанных здесь работ, я пользовался материалами доклада В. Н. Мальцева «Русская деревянная скульптура XVI–XVII веков», прочитанного в Санкт-Петербурге, на заседании семинара «Храм и культура» 27 февраля 1995 г.



Николы да святую Пятницу на рези в храмах; и бысть Псковичам в неведении, что во Пскове такие иконы на рези не бывали, и многие невежливые люди поставиша то за болванное поклонение, и бысть в людех молва велика и смятение». Смятенные псковичи отправили оба образа к Макарию, бывшему тогда еще новгородским архиепископом, «и владыка Макарей сам знаменовался тем святым иконам, и молебен им соборне пел, и честь им воздал и проводил их сам до судна...» (ПСРЛ. Т. IV. (1848), с. 303–304; одна из этих икон — Николы Можайского — сохранилась во Пскове до нашего времени — Васильев 1898, с. 24; Померанцев 1964, с. 28–29; вместе с ней хранилась и резная статуя св. Параскевы, однако она была перевезена в Троицкий собор лишь в конце XVIII столетия — из почитаемого места в пог. Зачеренье (Князев 1858, с. 52; Васильев 1898, с. 24)). Вряд ли можно безоговорочно согласиться с мнением Б. А. Успенского, полагающего, что, «по всей вероятности, псковичи опознали в этих образах идола Волоса и Мокоши» (Успенский 1982, с. 113); более того, возможно, нам следует предполагать, вслед за А. И. Некрасовым, что изображения такого рода обязаны своим появлением на Руси западному влиянию (Некрасов 1924, с. 53–54)²⁷, но, так или иначе, нет сомнения, что, начиная с сер.

²⁷ Правда, существуют и свидетельства другого рода. Так, показательно известие Г. С. Масловой о существовании в Кирилловском уезде «скульптурного изображения покровительницы прядения», называвшегося «бабой кислוגубой» или «тетей Аней». «Эту скульптуру, одетую в крестьянское платье (сарафан, платок и т. д.), ставили



XVI в., резные изображения св. Параскевы Пятницы широко распространились на северо-западе и севере России и что очень часто они ставились близ почитаемых камней, родников и деревьев²⁸. Судя по всему, св. Параскева воспринималась в этом случае как своеобразный *genius loci*, местное божество, близкое персонажам низшей мифологии.

Другой возможный источник русского культа Пятницы — представление о персонифицированном дне — также, как мы видим, находит свое отражение в традициях, связанных с деревенскими святынями. Следует отметить широкое распрос-

в передний угол избы, в которой собирались девушки на рождественские посиделки для прядения. К ней обращались со словами о помощи в работе» (Маслова 1978, с. 158). Так или иначе, нет сомнения, что и резные изображения св. Параскевы, и деревянные скульптуры других святых стали широко употребляться в русском церковном обиходе лишь в XV–XVI веках. Приоритет в изготовлении и распространении этого вида пластики принадлежал Москве (Рындина 1991, с. 13). По мнению А. В. Рындиной, «уже сейчас можно выделить два основных... этапа в становлении русской деревянной скульптуры — эпоху митрополитов Киприана и Фотия, т. е. конец XIV — первую треть XV в., и эпоху Василия III, митрополита Макария и Ивана Грозного — время программного продолжения их начинаний» (Там же, с. 28).

²⁸ Не исключено, что на Северо-Западе культ св. Параскевы вообще начинает развиваться лишь в конце XVI — начале XVII вв. Так, анализ посвящений сельских храмов Водской пятины позволяет говорить о том, что в XVI в. здесь не было церквей во имя св. Параскевы (исключая монастырские храмы в Тесове и Кривине); преобладали же Никольские и Покровские (Селин 1994).



транение праздника Ильинской пятницы как преимущественно русского явления. Ильинская пятница попадает в число 12-ти пятниц апокрифа только в русских вариантах (см. Веселовский 1875–1877/IV (ЖМНП. 1876. № 6), с. 349; Бессонов 1861–1864/IV, с. 121–150). Постящийся в эту пятницу «от огня от пламя сохранен же будет и помилован от Бога» (Бессонов 1861–1864/IV, с. 121–132 (№ 579–582)); «того человека громом не убьет, дом его от огня не сожжен будет» (Там же, № 583); «тот человек от вечных муки сохранен будет» (Там же, № 589); ср. поверья, распространенные на севере и северо-западе России в связи с запретом на работу в Ильинскую пятницу: «кто работает в Ильинскую пятницу..., того убьет молнией, если самого не убьет, то скотину, либо дом сгорит» (ТБ 762 (И. Парихин), л. 11). Здесь очевидна некоторая связь образов прор. Илии и св. Параскевы Пятницы в народном восприятии; однако о ее происхождении и особенностях сейчас судить довольно сложно.

Происхождение другого пятничного праздника, справляющегося около деревенских святынь, — т. н. «Варламинской пятницы» — обусловлено уже собственно новгородскими традициями. История этого посвящения позволяет нам перейти к еще одному вопросу — о связи почитаемых камней, родников и деревьев с *культами местных святых-покровителей*. «Варламинская» или «Девятая»²⁹

²⁹ Вообще говоря, «Девятой пятницей» может называться не только этот день. Дело в том, что в XIX–XX вв. народное представление о двенадцати священных



пятница — это празднование прп. Варлааму Хутынскому на первой неделе Петрова поста. Согласно новгородской легенде, оно появилось следующим образом. «Преподобный Варлаам, часто приглашаемый в город Св. Григорием Архиепископом для беседования, обещал однажды приехать к нему в пятницу Петрова поста в санях. И действительно, в ночь на этот день выпал глубокий снег, давший возможность Варлааму сдержать свое обещание. Народ, видя такое позднее выпадение снега и опасаясь за благосостояние растительности, приуныл, но Святой старец успокоил всех, предсказывая обильнейшую жатву в наступившее лето, потому что мороз и снег уничтожили червей и насекомых, сильно расплодившихся в то время и могших повредить растениям. Обильный урожай оправдал пророческие слова Святого угодника Божия» (Куприянов 1859, с. 54–55). Судя по всему, эта легенда сложилась в конце XV — начале XVI вв., так как рассказ о «пророчестве Варлаама о снеге и мразе в Петров пост» появляется лишь в Распространенной редакции жития преподобного (первый вариант — 1526 г., второй — сер.-втор. пол. XVI в.),

пятницах довольно сильно варьировало и могло разниться с тем апокрифическим сказанием, которое исследовал Веселовский (так, например, некоторые источники упоминают не двенадцать, а десять пятниц). Некоторые апокрифические календари этого рода привязывали пятничные дни к неподвижным праздникам, а другие — переходящим неделям Пасхального цикла. В нашем случае «девятой» называется пятница последнего рода, т. е. это пятница девятой недели после Пасхи и первой — Петрова поста.



объединившей Особую и Пахомиевскую редакции (последняя была составлена Пахомием Логофетом между 1429 и 1440 гг.) (Дмитриев 1987, с. 140)³⁰. В самом Новгороде в этот день совершался большой крестный ход из всех городских церквей в Хутынский монастырь; описание этого торжества содержалось, в частности, в рукописном Уставе XVII в. Софийской библиотеки и было опубликовано И. К. Куприяновым (Куприянов 1859, с. 51–52; ср. Историко-статистические сведения о Хутынском первоклассном монастыре. (Окончание.) // Новгородские ГВ. 1840. № 18 (4 мая). Прибавление.).

Существующие данные позволяют говорить о большой популярности этого праздника в народном календаре XIX–XX вв. При этом он мог соединяться как с культом Богородицы (ср. выше, в предании о празднике в с. Мелковичи), так и с почитанием св. Параскевы. В 1816 г. причт Никольского Сясьского погоста сообщал в консисторию следующее о местночтимой иконе в д. Юхора (Ленинградск., Волховск.): «В деревне Юхоре часовня деревянная, более уже 170 лет построенная, в коей, по мнению простолюдинов, находится явленная икона св. мученицы Параскевы, отчего и бывает,

³⁰ Возможно, что отголосок этой легенды следует усматривать в предании о празднике Ильинской пятницы в с. Мшага (Новгородск., Шимск.), согласно которому в этот день «червь, ниспавший, будто бы в виде града, истреблен был внезапно появившимися птицами во время самого молебствия» (Игнатъев Р. Мшага // НГВ. 1849. № 16. Отд. II. Часть неофициальная). Правда, авторство этой корреспонденции может заставить сомневаться в подлинности приведенного рассказа.



в девятую после св. Пасхи пятницу, немалое стечение простого народа для поклонения сей иконе. Одни говорят, что икона явилась на дереве и потом поставлена в часовне; другие — что она одним крестьянином деревни Юхоры отыскана, по указанию самой мученицы, в паперти Зеленецкого монастыря, несена им была до реки Сяси, а потом везена на тихвинской лодке. Икона вышиною в 1 1/2 аршина, на ней медная посеребренная риза, с медным вызолоченным венцом. В руках мученицы крест и свиток с первыми словами Символа веры. Подле мученицы лик Варлаама Хутынского» (ИСС 1884 (IX), с. 126). Такая же почитаемая икона хранилась в церкви погоста Елин Островского уезда Псковской губернии (см. Быстров 1902, с. 143–149).

При этом почитание первой пятницы Петрова поста не ограничивалось пределами русского Северо-Запада. На отголоски этой традиции в котельническом празднике «Все Святые» указывал Д. К. Зеленин, считавший свое наблюдение доказательством новгородского происхождения древнейших русских насельников Вятского края (Зеленин 1994, с. 151–163). На популярность «Девятой Пятницы» в Сибири указывает А. А. Макаренко; примечательно, что такое празднование в с. Верхняя Деревня Енисейского уезда называлось «семиком». «Многие обращаются к “Девятой Пятнице” с молитвенными просьбами о содействии по разным обстоятельствам (молят жениха, невесту, о рождении детей и т. д.)» (Макаренко 1993, с. 144, 115).

Среди культов святых-покровителей на Псковщине особенно выделяется почитание св. княгини Ольги. Известно более десятка «ольгиных» кам-



ней, крестов, родников и т. п. (см. Александров 1994, с. 22–26 и др.). Так, близ пог. Верхолино (Псковск., Псковск.) находилась часовня с почитаемым камнем и источником. Согласно местному преданию, «кн. Ольга посидела на этом камне, после чего под ним чудесно образовался источник» (Васильев А-1931, л. 100). Особенно был популярен «Ольгин камень» близ с. Выбуты (Псковск., Псковск.), на котором, по сообщению И. Н. Ларионова, находилась выемка, считавшаяся следом княгини Ольги (Ларионов 1959, с. 25). Н. Богушевский опубликовал следующие предания о камне:

а. «Однажды святая Ольга, торопясь в Выбутскую церковь к заутрени, услышала, что уже кончили благовестить, и, опасаясь опоздать, бросила на поле большой камень, который несла в рукаве. Облегченная таким образом, она пришла в церковь еще вовремя. С той поры камень этот стал называться Ольгиным».

б. «Когда святая Ольга отправлялась на войну с “поганью”, то несла в “платке” множество больших камней, на полдороге платок прорвался, и из него выпал большой камень: именно тот, который лежит в поле у деревни...»

В праздник равноапостольной княгини Ольги (11 июля ст. ст.) из псковского Троицкого собора совершался крестный ход в с. Выбуты. У камня он останавливался, и здесь служили молебен. В 1890-х годах на этом месте была построена часовня. Поблизости от села находился почитаемый родник «Ольгины ключи» (Богушевский 1878, с. 142–143; Васильев А-1931, л. 100; Александров 1983, с. 12, 13 (№ 25)).



Примечательно, что почитаемые места и иные ландшафтные объекты, с которыми связаны предания о княгине Ольге, в территориальном отношении образуют достаточно компактное скопление — они находятся в нижнем течении р. Великой, в юго-восточном Причудье и в Понаровье. Очевидно, что здесь мы имеем дело с устойчивой легендарной традицией, сформировавшейся, по-видимому, в позднем средневековье. Можно добавить, что псковские культы святых вообще тяготеют к «церковно-государственной» символике гораздо больше, чем новгородские, что, по-видимому, объясняется особенностями территориального и политического положения Пскова³¹.

Я не имею возможности подробно останавливаться здесь на проблемах значения местных культов святых в народном православии. Вопрос этот довольно плохо изучен; между тем, он, как кажется, мог бы прояснить некоторые особенности русской фольклорной религиозности. Так или иначе,

³¹ Ср. с вышеприведенными материалами о почитаемом камне в д. Шитики, связанном с культами свв. Всеволода-Гавриила и Довмонта-Тимофея. Вообще можно заметить, что число местных святых-покровителей может быть довольно велико. Так, на Русском Севере с некоторыми деревенскими святынями связывались предания о свв. Александре Ошевенском (Шевелев 1992), Варлааме Важском (Щепанская 1995; Бернштам 1995) и др. (ср. сходные «кирилло-мефодиевские» предания в Чехии и Моравии (Сперанский 1895, с. 394–395)). Здесь можно еще раз указать на настоятельную необходимость пристального и последовательного исследования таких культов.



нет сомнения, что в народном воззрении образы местночтимых святых приобретают мифологизированный характер (ср. вышеприведенные рассказы о камне в с. Выбуты) и окружаются ореолом преданий и поверий. Первые ступени этого процесса можно проиллюстрировать упомянутыми культами старолadoжской схиигуменьи Евпраксии и прп. Мардария (см. выше). Очевидно, что поверья и рассказы о местных святых служили питательной почвой для религиозно-мифологических архетипов крестьянина, и что развитие представлений этого рода как раз и составляло динамическую сторону народного православия. Что же касается таких представлений, зафиксированных в XIX–XX вв., то, как кажется, существует достаточно и прямых, и косвенных свидетельств их формирования в эпоху позднего средневековья и нового времени.

Итак, мы видим, что народные рассказы и поверья о деревенских святынях достаточно тесно связаны с различными формами мифологических представлений о пространстве, с одной стороны, и фольклорными культами святых — с другой. Как правило, эти тексты основаны на трех тематических элементах: *явлении или уходе священного персонажа (предмета), святотатстве и демонстрации чудесных способностей (свойств)*, последующем *происхождении особенностей местного ландшафта и календаря*. Особенно характерен последний элемент: в самом деле, предания о местночтимых святых нередко представляют собой этиологию деревенского мира, не ограничивающуюся происхождением почитаемых мест. Приплы-



вающий или являющийся святой (resp. каменный крест, икона и т. п.) формирует пространственно-временную структуру в пределах определенной территории. Кроме того, и народные рассказы, и обряды, относящиеся к деревенским святыням, обычно ориентированы на символику границы. В них постоянно фигурируют переходные локусы, временные отрезки и физические состояния человека. Показательно, например, предание о происхождении почитаемого «живого» родника близ г. Троицка Пензенской губ. «Одной богомолке во сне три раза являлась Божья Мать и велела в указанном месте рыть землю и отыскать там ее икону. Но богомолка долго не исполняла приказаний, пока не захворала. Во время болезни ей опять было видение, чтобы она всенародно покаялась и после того как выздоровеет, исполнила возложенное на нее поручение. Богомолка так и сделала. Выздоровев, она отправилась в указанное место и начала рыть. Рыть же надо было только в *полдень и полночь* (курсив мой. — А. П.). Рыла она одна три недели и, наконец, нашла образ Божией Матери, который и стоит теперь в часовенке, около родника» (Попов 1903, с. 197). Итак, деревенские святыни представляют собой сеть медиативных, контактных локусов. Попробуем рассмотреть эту особенность народной мифологии пространства на более широком материале — применительно к почитаемым каменным крестам и некоторым типам средневековых археологических памятников Новгородской земли.



Глава 3

Почитаемые каменные кресты и проблема народного восприятия средневековых погребальных памятников

1.

Выше уже неоднократно говорилось о почитаемых каменных крестах, о связанных с ними обрядах, преданиях и поверьях. Однако до сих пор я не указывал на специфические черты этого вида деревенских святынь. Между тем здесь существуют некоторые особенности, исследование которых приводит нас к обширной и почти не изученной проблеме народного восприятия средневековых курганных и грунтовых могильников.

Каменные кресты (высеченные из гранита, известняка или песчаника) распространены как на северо-западе России, так и в других восточно-славянских землях (см. Малышевский 1865; Спицын 1903, с. 203–204; Седов 1982, с. 182–183; Саскевич 1983; Дучыц 1993, с. 33; Овсянников 1994 и др.); такие памятники вообще характерны для средневековой Европы (см. Сперанский 1895; Kelly 1991; Langdon 1992; Саакян 1994; Толстой 1995, с. 103–105). У нас они датируются XII–XVII/XVIII вв.,



а в Новгородской земле особенно распространяются в XIV в. (Спицын 1903, с. 234). С археологической точки зрения русские каменные кресты почти не исследованы. Две обзорные работы, посвященные этой теме, — А. А. Спицына (1903) и И. А. Шляпкина (1906) — были опубликованы еще до первой мировой войны. Хотя некоторые заметки о каменных крестах публиковались и позднее, их специальным изучением занимались очень мало. Между тем это весьма любопытный вид древностей — и с археолого-эпиграфической, и с историко-культурной точки зрения.

Обычно каменные кресты делят на три группы: намогильные, памятные и поклонные (см. Спицын 1903; Шляпкин 1906; Седов 1982, с. 182). Однако эта классификация довольно условна¹. Недостаточно исследованы причины и условия постановки каменных крестов в средневековой Руси. Плохо раз-

¹ Во-первых, существующие данные не дают возможности безоговорочно причислить к памятным ни один из известных средневековых русских крестов. Все они с той же вероятностью могут оказаться обетными. Может быть, нам вообще стоит усомниться в существовании функционального типа памятных крестов в культурном обиходе русского средневековья. Правда, один такой крест известен в южнославянской традиции. Это мраморный памятник, стоявший на Косовом поле в память известной битвы 15/28 июня 1389 г. Начало надписи на нем дошло до нас в списке XVI столетия. Оно было следующим (цитирую в переводе Н. И. Толстого): «О человек, ступающий по Сербской земле, будь ты пришелец или тут живущий, кто бы ты ни был и чем бы ты ни был, придя на это поле <равнину>, что зовется Косовым, ты повсюду увидишь множество костей по-



работана и хронология этих древностей. Происхождение и история традиции изготовления каменных крестов в Новгородской земле также неясны. Тут, может быть, следует предполагать южнорусское влияние (см. Спицын 1903, с. 232–234).

гибших <мертвых>, а с ними и каменное естество <существо>, меня, в виде креста изображенного, и как знамение прямо стоящего, рядом <с ними> увидишь. Не проходи мимо <меня> и не презри <меня> как нечто ненужное и суетное, но прошу тебя, о любимый <мною>, и внемли словам, с которыми я обращаюсь к тебе, и из них ты поймешь, по какой причине я здесь стою. Ибо я глаголю тебе истину не меньшую <по значению>, чем та, которую бы ты услышал от одушевленного <лица>. Я хочу известить вас о содеянном, <известить> все по существу. Здесь некогда...» (Толстой 1995, с. 104–105). Очевидно, что Косовский крест действительно был поставлен в память об определенном событии, однако и сама идея этой «памяти», и способ ее осуществления представляются достаточно своеобразными.

Во-вторых, строгое разделение надгробных и поклонных крестов кажется оправданным далеко не всегда. С одной стороны, кресты, поставленные над средневековыми погребениями, могли быть впоследствии перенесены в какое-либо иное место (в деревенскую часовню, к почитаемому источнику и т. п.). Таким образом они превращались в поклонные. (Вторичное использование старого надгробья с ритуальными целями вообще характерно для восточнославянской «кладбищенской культуры»). С другой — нам далеко не всегда известно, с какой целью и над какими покойниками ставили надгробные кресты. Что же до современных фольклорно-этнографических материалов, связанных с восточнославянскими каменными крестами, то они, по-видимому, составляют единое «смысловое пространство» (см. ниже).



Фольклорно-этнографические материалы, на которые я здесь опираюсь, связаны, преимущественно, с т. н. «намогильными» крестами, стоявшими на средневековых курганных и жальничных могильниках (т. е. сельских кладбищах). Существующие археологические данные пока что не дают возможности с уверенностью говорить о роли этих надгробных памятников в древнерусской погребальной культуре. Что касается сведений о народном восприятии таких крестов в XIX–XX вв., то они довольно примечательны.

Во-первых, следует заметить, что нередко эти кресты могли служить деревенскими святынями, функционально тождественными почитаемым камням, родникам и деревьям. Выше я уже указывал на случаи такого почитания каменных крестов. Приведу еще несколько примеров. Так, в начале нашего века о древнерусских намогильных крестах Тихвинского уезда Новгородской губернии сообщали следующее: «перед ними зажигаются восковые свечи, перед ними же преклоняют колени местные крестьяне и крестьянки, с горящими свечами в руках; матери, потерявшие детей, на эти каменные кресты одевают рубашки умерших, кресты украшаются полотенцами, ковриками из тряпок и т. д.» (Дамберг 1914, с. 529). Столь же почитаемы были намогильные кресты и в Гдовском уезде Санкт-Петербургской губернии: «в деревне Бешкине (Псковск., Гдовск. — А. П.) есть каменный крест, взятый, говорят, с шведского кладбища (очевидно, имеется в виду курганно-жальничный могильник. — А. П.); таких кладбищ в приходе до 5-ти. Крест этот считают чудотворным и



украшают поясами, кусками холста и крестиками» (ИСС X (1885), с. 258). Близ д. Светлые Вешки того же уезда находился небольшой могильник культуры длинных курганов. Неподалеку от него стояла небольшая каменная часовенка, в которой хранился каменный крест, «весьма почитаемый жителями окрестных деревень». «По местному преданию, это крест Иоанна Крестителя, найденный когда-то на месте теперешней часовни. По сторонам последней имеются еще два каменных креста, но меньших размеров, чем первый; на всех трех неразборчивые надписи» (Кудряшов 1913, с. 251).

Во-вторых, народное почитание надмогильных крестов имеет и некоторые примечательные особенности. Особенно любопытными в этом смысле кажутся материалы о почитаемых крестах северной части того же уезда (сейчас это Сланцевский район Ленинградской области), собранные в последней четверти XIX в. Ю. А. Трусманом. Вот что он пишет: «На одном кургане близ деревни Засосья поставлены два каменных четырехконечных креста, углубленные в землю. <...> Рассказывают, что под этими крестами погребены родоначальники и основатели деревни, Владимир и Симеон, и что в старину кому-то, обладавшему богатырскою силою, вздумалось нести один из этих крестов к церкви, но на половине дороги крест придавил его к земле так, что он не мог сдвинуться с места. Когда же он вознамерился возвратиться с крестом назад, то и сила возвратилась к нему и крест легко был снесен им на прежнее место. В Троицкую субботу крестьяне дерев. Засосья приходят на этот курган с кутьею и молятся за упокой душ своих родоначаль-



ников и всех неизвестных усопших, здесь будто бы погребенных. Говорят, что они однажды не исполнили этого обряда и за то были наказаны страшными сновидениями» (Трусман 1885, с. 193).

Тот же исследователь опубликовал материалы о народном почитании крестов на древнерусском кладбище у д. Корино (или Карино): «Самое место у жителей называется “глухие могилы”, а кресты у женщин называются “повик”² <...> ...Кресты служат... целебным средством против всякого рода болезней: на самом большом из них положены приношения в виде холщового тряпья, шерсти и денег. По настойчивому уверению местных жителей, для исцеления от болезней нужно только поклониться здесь кресту. <...> У них ходит несколько легенд о том, как лица, увезшие отсюда камни или не верившие целебной силе крестов, были поражаемы различными бедствиями или болезнями. <...> Особенно замечательна одна легенда, о которой неохотно передают старожилы, говоря: “это в

² К. В. Чистов любезно указал мне на то, что слово «повик» может быть произведено от глагола викать, известного в разных русских говорах и означающего «скулить, визжать, выть и т. д. (о животных)»; «пищать, плакать, голосить, хныкать»; «недовольно ворчать» (СРНГ 4 (1969), с. 279; Фасмер 1967 (I), с. 314). В южнославянских языках русскому викать соответствует сербохорв. *vikati*, словен. *vikati* «кричать», болг. *викам* «кричу» (Фасмер 1967 (I), с. 314). Очевидно, что название «повик» применительно к почитаемым намогильным крестам могло появиться в связи с погребальной и поминальной практикой (ритуальные причитания, голошение и т. п.).

старину наши предки так рассказывали”. От нее сохранились ныне только отрывки. Говорят, будто из-за крестов выезжал молодой парень на сивом коне и провожал свадебные поезда от деревни к церкви и на некотором расстоянии исчезал. Но с тех пор, как его раз обманули, устроив ложный поезд, он более не показывается. По другой вариации, записанной местным священником М. Соколовым, легенда гласит так: самый большой крест во время свадеб разъезжал на белом коне вслед за свадебными поездами и наводил великий страх на поезжан. Разъезды его прекратились с тех пор, как придумали однажды во время свадьбы ехать не на лошадях, а на собаках. В настоящее время здесь хоронят выкидышей» (Трусман 1885, с. 194–195).

Эти, а также и некоторые другие (см. ниже), сведения указывают, по-видимому, на то, что почитаемые кресты могли восприниматься крестьянами как *антропоморфные существа* или *их изображения*. В связи с этим наблюдением, скорее всего, можно истолковать одно любопытное известие Е. В. Аничкова. В 1923 г., в обзоре последних работ по славянским религиозным древностям, он писал: «От покойного брата И. В. Аничкова, бывшего председателем Новгородского Археологического Общества, я узнал о следующей странной истории, имевшей место незадолго до войны в Крестецком уезде (Новгор. губ.). В одном селе на “жальнике” стояло несколько каменных баб. Крестьяне чтили эти бабы и говорили, будто к ним приставлен сельским обществом особый человек, собиравший с крестьян в положенные дни приношения зерном, как бы для жертвы. Новый



священник, назначенный в тот приход, отказался служить на “жальнике” молебны о ниспослании плодов земных и о ниспослании дождя. Отсюда началось “дело”, и администрации пришлось озаботиться о подавлении чуть не силой этого курьезного возврата к язычеству. Главный идол назывался Микола» (Аничков 1923, с. 543, пр. 1). Б. А. Успенский, приводящий это известие в своей книге «Филологические разыскания в области славянских древностей», полагает, что «речь идет о продолжающемся почитании языческих богов..., которые отождествлялись с христианскими святыми», т. е. что под «каменными бабами» подразумеваются подлинные языческие идолы (Успенский 1982, с. 113). Однако это утверждение вызывает большие сомнения. Подлинные каменные идолы известны в северной Руси в ничтожном количестве. Ситуация, при которой на одном жальнике в центре Новгородчины могло находиться сразу несколько почитаемых идолов, маловероятна. Скорее всего, речь здесь идет тоже о каменных крестах — достаточно грубой формы (возможно, деформированных)³. Уместно напомнить, что в Чехии и Моравии чтимые каменные кресты также могли называться «бабами» (Сперанский 1895, с. 400).

³ Идея такого истолкования известия братьев Аничковых принадлежит В. Я. Конецкому. Здесь можно добавить, что аналогичные традиции могли, по-видимому, достаточно часто вводить в заблуждение археологов-полевиков. Так, например, в 1987 г. Смоленский отряд ИА РАН обнаружил курганный могильник у д. Горки (Смоленск., Демидовск.). «Большинство курганов и пространство между ними занято современным кладбищем.



Происхождение антропоморфических представлений о новгородских крестах может быть пояснено с помощью некоторых полесских и южнославянских аналогий. На этих территориях до сих пор распространен тип деревянных надгробий, на-

У развилки лесной дороги, ведущей к кладбищу, установлен деревянный крест. На памятнике обнаружено 6 каменных крестов, 2 стеловидных надгробия и каменный идол (sic! — А. П.), а также многочисленные камни без следов обработки» (Лопатин 1988, с. 87). Об «идоле» исследователь сообщает следующее: «Найденное между курганами каменное изваяние принадлежит к типу идолов в “шапках”. Прямых аналогий ему неизвестно. Для изготовления идола использована естественная форма валуна. Грубыми сколами выделен овал лица, шея, кольцевой ободок, выступающий на 3,5 см, верхней части придана подтреугольная форма. На боковой стороне выбит восьмиконечный крест» (Там же, с. 88). Вполне возможно, что это изваяние представляет собой каменный крест грубой формы.

То же можно сказать и о почитаемом камне у д. Гривки (Псковск., Локнянск.), обследованном А. А. Александровым в 1979 г. Это удлинённый вертикально поставленный камень, имеющий высоту до 2,1 м. Ко времени обследования верхняя часть камня была сколота. «До того как камень был сломан..., жители находили в нем сходство с человеческой фигурой и называли “солдатом”». С ним было связано следующее поверье: «если камень будет наклоняться (что с ним часто бывает), то его нужно выравнивать и ставить вертикально». По мнению исследователя, «камень представлял собой основание идола (вероятно, антропоморфного), верхняя часть которого была сколота в процессе христианизации» (Александров 1983, с. 16–17; Александров А-1979, л. 4; Александров А-1984, №55).



зываемых «крестами», но фактически изображающих человеческую фигуру (они описаны в работе Н. И. Толстого «Антропоморфные надгробия (Об одной балто-славянской изопрагме)» (Толстой 1973; Толстой 1995, с. 206–212). Такие надгробные памятники считались, очевидно,местилищем души покойника. Как в Полесье, так и в некоторых областях Сербии для устранения причин засухи могли вырывать крест с могилы нечистого покойника (заменявший, таким образом, самого погребенного) и бросать его в воду (Толстые 1978, с. 108–109; Зечевић 1969, с. 136–137)⁴. Аналогичный обычай был зафиксирован в 1880-х гг. в Павлоградском уезде Екатеринославской губернии: после погребения «знахаря» дида Срибного в народе прошел слух, «что он не умер, а *повесился*, и что брат его подкупил тех людей, которые сняли его из петли в сарае и внесли в хату. В 1886 году, после продолжительной засухи, крестьяне разрыли его могилу и вылили в нее четыре бочки воды; когда поехали за пятою бочкою — пошел дождь. В 1887 году сначала *каменный крест* (курсив мой. — А. П.) с злополучной могилы вывезли далеко в степь, разбили на мелкие части и бросили в землю; потом откопали гроб знахаря и свезли на самое *дно глубокого яра*, что недалеко от села; сверху гроба навалили землю» (Зеленин 1995, с. 105).

⁴ Кроме того, в южнославянских землях существовали и каменные антропоморфные надгробья. Народный культ последних очень близок соответствующим русским и белорусским традициям (см. Толстой 1995, с. 103–105; там же — библиография вопроса).



В предыдущей главе я уже касался некоторых поверий и преданий, связанных с почитаемыми крестами у деревень Кашельково и Поречье. Они также связаны с антропоморфическими представлениями. Особенно показательно сравнение предания о кресте у д. Кашельково (а он мог быть перенесен в почитаемое место с древнерусского могильника близ с. Хрепле — см. Арциховский 1936) с рассказом о «каменной плите» с курганного могильника близ д. Черновицы (см. выше, примечание 13 к главе 2). Если в первом святотатцу, увезшему крест, снится *голос*, приказывающий вернуть святыню на место, то во втором прямо говорится о *мертвеце*, приходящем во сне за плитой с кургана. Здесь уместно вспомнить и рассказы о крестах, *не желающих покидать могильники или часовни*, в которых они стоят (см. выше, ср. также Трусман 1890, с. 32). Можно также указать на почитаемый каменный крест у с. Погост Житковичского района Гомельской области, который местные жители называли «божы крэст», «каменна божа мацер» или «чэсны крэст». О нем рассказывали следующее предание: «З коліснаго так росказваюць: тоды ў сале екіх тры роды жыло. Осеньнее нocy каменныя крэсты по рэцэ плулі, тры брацьця ніх плуло, не менш. Да проці ж воды. Одзін проці Семурэдзец ўознёсся, другі проці Погоста, трэці проці Турова. Удзень людзі огледзелі ёго да на себе ў веліку цэркоў занеслі... Аж крэст за ноч назад явіўся. Поп побачыў да сказаў: “Ето божы крэст. Трэ цэркоў нову зробіць, дзе вон ўознёсся”. <...> Да сталі людзі наеждаць кажны год к етому дню. Ето шчыталосо Уоздвіжыньне; ўоздвінуцца ўсе людзі сюда на по-



клон чэсному крэсту. <...> Упарану ў велікоў цэркві служаць да ідуць селом к каменнай божаў мацер. <...> Зайдуць да ў цыркоўцы служаць. У правом вуглу чэсны крэст стоіць, свечкі коло ёго гораць. Велікі-велікі крэст, чалавек п'яць подымалі. Да ек бу на чалавека вудае: і голова, і плечы, і рукі ў ёго, а ўнізу ек стоўп. Людзі поўстройваныя. Цоловалі чэсны крэст коло грудзей. <...> (Саскевич 1983, с. 146–147)⁵.

⁵ Надо сказать, что специфические черты народного культа каменных крестов не исчерпываются вышеописанными антропоморфическими сказаниями, поверьями и обрядами. Другой круг преданий о почитаемых крестах (не только каменных, но и деревянных) связывает их с распространением христианства в той или иной местности. Таковы рассказы об «ольгиных» крестах в Псковской земле, которые необходимо поставить в связь с известием Степенной книги о св. Ольге: «Тако сия блаженная Ольга, обходящи грады и веси во всей Русстей земли всем людям благочестие проповедавая и учаще их вере Христове..., дани и оброки легки уставляющи и кумиры сокрушающе и на кумирниских местах кресты Христовы поставляющи. И от тех крестов многа знамения и чудеса содевахуся и до сего дни» (Книга Степенная (Житие св. Ольги), с. 22). Сюда же следует отнести легенду о св. Андрее, вошедшую в Повесть Временных Лет (ср. позднее дополнение к ней, зафиксированное той же Степенной книгой (Книга Степенная, с. 7)), и дошедшее до нас в литературной обработке великолуцкое предание о чудесном камне на том месте, где св. Андрей молился и предрек построение храма во имя Троицы (Мошин 1915, с. 17–20)). С этими данными уместно сопоставить легенду об известном новгородском Чудном кресте, стоявшем на Волховском мосту: «После крещения Новгорода в православную веру об-



Приведенные материалы свидетельствуют о том, что антропоморфические представления о каменных крестах достаточно сложны и теснейшим образом связаны с различными сферами религиозно-мифологических воззрений восточных

ретеся в городе крест большой и чудесный, и поставили его у Волховского моста на поклонение христианам, и стоит он недвижим с тех пор в часовне, храня великий Новгород и оберегая его перед Господом от всех зол и напастей, от вторжения врагов, от голода, огня, потопа. Чудотворную силу творит крест, всякий, прибегающий к нему, — утешен будет. А если свершится сдвижение креста с места, — не миновать Новгороду кончины...» (Новгородский край 1927, с. 16). С некоторыми почитаемыми крестами в Чехии и Моравии связывались предания о Кирилле и Мефодии (Сперанский 1895). Судя по всему, этот круг представлений принадлежит, по преимуществу, не деревенской, а средневековой городской традиции.

Еще одно любопытное свидетельство ритуальных функций средневековых каменных крестов — искусственные выемки на их вершинах, зафиксированные исследователями в Печорском районе Псковской области (Минасян 1982, с. 108, 109, 112; Сергеева 1983, с. 38). Бряд ли можно согласиться с Р. А. Минасяном, считающим эти углубления «ямками для жертвенной крови»; более уместно, вслед за Л. Е. Сергеевой, предполагать, что они «предназначены для сбора дождевой воды». Здесь, однако, следует предполагать западное влияние: подобные выемки на каменных крестах известны в Чехии и Моравии (Сперанский 1895, с. 399–400); в Германии такие углубления существовали на стенах церквей (Путятин 1887, с. 24). С другой стороны, здесь возможно и влияние традиции «чашечных камней» со значительным количеством небольших выемок, распространенной как у эстов, так и у карел и финнов (Уртанс 1987; Кочуркина 1982, с. 41 и др.).



славян. Если пытаться отыскать пути исторического объяснения этих представлений, то здесь можно предложить несколько вариантов. Во-первых, средневековые народные верования, связанные с крестом, были, вероятно, амбивалентны: крест мог считаться и символом христианской веры, и местом обитания души покойника одновременно. Здесь, может быть, уместно вспомнить фольклорный мотив «волшебного дерева на могиле» (см. Пропп 1934; Велецкая 1978, с. 39–40). Такая двойственность восприятия креста связана с самой природой этого символа, часто выступающего «как модель человека или антропоморфного божества» (Топоров 1982, с. 12). О многозначности образа креста в средневековой русской культуре говорят и некоторые другие материалы. Так, Б. А. Успенский в своей недавней работе указывает на связь крестов, венчающих маковки русских церквей, с солярно-лунарной символикой (Успенский 1993). Во-вторых, в XVI–XVIII вв. могло происходить постепенное переосмысление значения древнерусских крестов (особенно — имеющих примитивную форму). Этот процесс можно связывать не только с переносом сельских кладбищ на погосты, но и с грандиозным «запустением» новгородских земель в конце XVI — начале XVII вв. и с притоком нового населения из других (в т. ч. и более южных) районов. Так или иначе, вряд ли следует думать, что народное почитание крестов в XIX–XX вв. во всех случаях представляет собой прямой пережиток средневековой (или даже более древней) эпохи. Скорее здесь следует усматривать и более сложные метаморфозы народной веры и мифологии.



Кроме того, следует помнить, что антропоморфические представления о крестах не могут быть признаны исключительно славянским явлением. Наиболее характерный пример — народный культ армянских хачкаров — крестовых камней (см. Саакян 1994; там же — библиография вопроса). Хачкары, появившиеся в VIII–IX вв. благодаря развитию в Армении культа креста (в это время он был настолько распространен, что армян нередко называли «крестопоклонниками»), по своим функциям очень близки восточнославянским деревенским святыням вообще и почитаемым крестам в частности. А. С. Саакян, исследовавший народные предания и поверья о хачкарах, реконструирует следующую «мифологию креста»: «персонифицированный крест — священный герой, который является в каменной среде (изготавливается из дерева, растения, отрубается от истинного креста и т. д.) и совершает ряд чудес, пока не достигает своей каменной обители» (Саакян 1994, с. 220). Согласно армянским народным верованиям, почитаемые кресты могли исцелять бесплодие, слепоту и другие болезни, посылать дождь и даже воскрешать из мертвых. С другой стороны, хачкар мог наказывать святотатца слепотой, немотой, уродством и т. п. (Там же, с. 222). Очевидно, что здесь мы имеем дело с традицией, достаточно распространенной в средневековом христианском обиходе.

Вернемся, однако, к почитаемым надгробным крестам в России. Если продолжить поиск аналогий вышеописанным антропоморфическим представлениям, то здесь, прежде всего, нужно указать на соответствующие поверья и предания, связанные



с почитаемыми камнями. На северо-западе России практически не распространены рассказы, персонафицирующие почитаемые камни, зато достаточное количество таких поверий и преданий зафиксировано у белорусов. В частности, нередко на этой территории рассказы о камнях-«кравцах», шивших одежду или сапоги (см. Шейн 1893, с. 437–441; Мялешка 1928, с. 158; Дучыц 1993, с. 17–18). Такой камень, например, лежал около имения Городок Сенненского уезда Могилевской губернии. По преданию, он шил местным жителям одежду, но перестал это делать после того, как одна женщина попросила его сшить «ни то, ни другое». Вблизи камня существовала часовня, к которой в Петров день (29 июня ст. ст.) ходил крестный ход (Архив ИИМК. Ф. 1. 1894. № 237, л. 145–147). Другой, известный не только в Белоруссии, мотив местных преданий и быличек — рассказ об окаменевших людях, домах и т. п. Так, например, в Кадниковском уезде Вологодской губ. существовало предание об окаменевшей женщине: «Женщина... жала рожь на Лисьей горе, в 5 верстах от Кадникова. В то время женщина была беременна. Солнце клонилось к закату; а на поле оставалась еще полоса несжатой ржи. Женщина стала просить солнце, чтобы оно подождало, пока рожь не будет убрана, но солнце неуклонно снижалось, и тогда женщина произнесла в его адрес несколько бранных слов и тотчас же окаменела» (Кузнецов 1991, с. 35). Довольно часто встречаются рассказы о людях, окаменевших из-за того, что они работали на Пасху (см., например, Шейн 1893, с. 439; Дучыц 1993, с. 16–18; ср. с аналогичными рассказами, в которых нарушитель

запрета *проваливается под землю* — Соколова 1972, с. 207). В Тульском уезде показывали камень, в который превратился конь св. Георгия: «Многомного лет тому назад на месте села Слободки стоял маленький городок Егорьевск. Во время нашествия татар покровитель города св. Георгий спешил на помощь, но при переправе через реку Нюховку конь св. Георгия споткнулся... Тогда Георгий во гневе сказал коню: “чтоб тебе окаменеть!” — и тогда же конь окаменел» (Троицкий 1914, с. 8). Распространены также рассказы об окаменевших свадебных поездах (Шейн 1893, с. 443; Дучыц 1993, с. 16), хороводах (Глаголев 1835, с. 314–315) и т. п. Можно, наконец, вспомнить приведенные в предыдущей главе предания о людях, убитых близ почитаемых камней.

Нетрудно заметить, что окаменение в приведенных поверьях и рассказах обычно предстает следствием святотатства (нарушения священного запрета) или проклятия. Это, до некоторой степени, сближает рассказы об окаменении со сказаниями о проваливании и потоплении. Здесь необходимо указать на еще одну группу данных, характеризующую антропоморфические представления о камнях у восточных славян. Речь идет о роли камня в погребальном обряде. По наблюдениям Д. К. Зеленина, у русских камень мог служить своеобразной «заменой» покойного в доме после похорон. «В Нижегородском уезде в головах умирающего помещают сосуд с водой, полотенце и камень. В Калужской губ. на 40 дней после смерти кладут под образа прикрытый полотном камень... Не исключена возможность, что камень считает-



ся вместилищем души умершего, которая, покинув тело, ищет себе место, как птица гнездо (Милорадович). В Олонецкой губ. камень лежит на лавке, иногда в головах умершего; перед выносом тела хозяйка дома с камнем в руках обходит вокруг гроба, после чего кладет этот камень в угол под образа, а в некоторых районах выбрасывает его на улицу» (Зеленин 1991, с. 350). В нескольких соседствующих деревнях Лужского района (Ленинградск.) существовали камни, на которые ставили гроб для прощания с покойным. Они лежали за околицей или на краю деревни. В д. Любитово такой камень назывался «Последний путь», в д. Жог — «Могильный камень» (Платонова А-1979, л. 8; Лебедев и др. 1982, рис. 1. № 411, 447, 449).

Символика окаменения как временной или окончательной смерти (или, что, может быть, более точно, «иной» формы существования) отчетливо прослеживается в русском эпосе и, в частности, в былине о Потыке. Все современные исследователи этого достаточно сложного сюжета сходятся в том, что окаменение богатыря — «это временная смерть, которую можно сравнить со сном» (Демиденко 1987, с. 93). Так, Т. А. Новичкова полагает, что «мотив обращения героя в камень обусловлен двойственными представлениями о камнях на могилах и о камнях — бывших “людях”» (Новичкова 1982, с. 160). И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин в этой связи также указывают на роль камней в русском похоронном обряде и, относя эти представления «к числу очень архаических», считают, что «камень в былине фигурирует как бы в своем одушевленном качестве» (Фроянов и Юдин 1993, с. 85).



Не менее примечателен и образ чудесного камня в былине о поездке Василия Буслаева в Иерусалим — в священную и таинственную землю, губящую героя — нарушителя ритуального этикета (см. Юдин 1983; Новичкова 1989). В одном из ее вариантов Василий видит на Сорочинской горе «чуден крест» и хочет помолиться ему, но, сойдя с корабля, он находит лишь «суху голову, кось человеческу». На обратном пути героя преследует то же видение, но теперь на месте камня он обнаруживает «сер-горючь камень», несущий ему смерть (Новгородские былины 1978, с. 101–107 (№ 21)). В другом тексте, записанном на Мезени (Там же, с. 121–137 (№ 24)), корабль Василия останавливается у «гор Сорочинских» и не может двигаться дальше. Тогда герой решает помолиться прямо на горах. Здесь он видит голову новгородского богатыря «Василия, сына Хлебовича», предрекающую ему гибель. По дороге домой Василий вновь пристает к горам, чтобы «проститься» с головой, но не находит ее:

*Стал Вася по горам похаживать,
Стал по горам голову поискивать,
Не может найти головы человеческой.
Нашел-то он сер горючь камень,
В вышину-то камень тридцати локот,
В ширину-то камень сорока локот,
А в длину-то камень петьдесят локот.
На камешке подпись подписана,
Подписана подпись подрезана:
— Кто этот камень не перескочит,
Не быват во Новом городе.*

Очевидно, что былина о паломничестве Василия Буслаева представляет собой достаточно сложное смешение православной легендарной традиции, относящейся к Святой земле (начиная со сказаний



об Адамовой главе на Голгофе и их иконографических отражений) с севернорусскими религиозно-мифологическими традициями. Чудесный и губительный для героя камень на Сорочинских горах соответствует и представлениям о местночтимых камнях как локусах, посредничающих между сакральным и профанным мирами, и антропоморфическим сказаниям о надгробьях, и поверьям о зложных покойниках. Особенно показательно то, что во многих вариантах этого сюжета фигурирует голова богатыря. Этот образ находит прямые соответствия в некоторых восточнославянских преданиях и обрядах (см. ниже). Можно добавить, что представления о черепе как вместилище особой жизненной силы человека очень архаичны и распространены у многих примитивных народов.

По наблюдениям Е. Л. Демиденко, фольклорные образы надгробного камня и дерева часто сопутствуют друг другу и очень близки с функциональной точки зрения (Демиденко 1987, с. 85)⁶. На связь образа дерева и некоторых особенностей славянского погребального обряда указывает и Н. Н. Велецкая: «Мотив дерева на могиле — один из распространеннейших в устно-поэтической традиции — устойчиво сохраняется также в обычае сажать на могиле деревья... Явственно выражен он в

⁶ Ср. с зафиксированной Г. К. Завойко владимирской традицией: «На могилах покойников до постановки креста или памятника кладут иногда, "как мету", один или несколько камешков или втыкают деревянную палочку или веточку какого-нибудь дерева: осины, березы, рябины и проч. Палочки и веточки перевязывают иногда цветной тряпочкой в виде ленточки» (Завойко 1914, с. 98–99).



символике архаических славянских надгробий разных форм...» (Велецкая 1978, с. 39–40). Очевидно, что здесь мы также сталкиваемся с некоторым кругом антропоморфических представлений, и что, исследуя проблему почитаемых крестов, следует иметь в виду и деревянные памятники этого рода — различные формы придорожных крестов, «голубцов», «часовенок» на столбах и т. д. (см. Бобринский 1911–1913/IV, с. 52; X, с. 145; Дмитриева 1988, с. 126–136; Овсянников и Чукова 1990).

Поскольку подробно остановиться на этих материалах в настоящей работе невозможно, я приведу лишь один любопытный пример, отчетливо корреспондирующий с антропоморфическими представлениями о почитаемых каменных крестах. Эта традиция была зафиксирована в прошлом веке под Курском и описана Д. К. Зелениным в «Очерках русской мифологии»: «В пределах Курской губернии сохранился оригинальный памятник — “голубец” на Красной поляне. Это развилочный отрубок дерева, стоящий развилками вверх и покрытый сверху кровелькою. До недавнего, сравнительно, времени, под этой кровлею, в развилочках голубца лежала голова убитого великана. По преданию, в этой местности происходила битва русских с ногайцами, в этой битве со стороны ногайцев выступил великан выдающейся силы, побивший весьма многих курян. Наконец, ногайский богатырь был повержен наземь удачным выстрелом из огромного кремневого ружья, и ему тогда же отрубили голову. После битвы обезглавленный труп богатыря был сброшен и затоптан в близлежащую трясины..., а для головы его устроен описанный выше голубец. <...> На могиле этого



великана... происходил “ежегодно и даже по нескольку раз в год”, при поминании душ убиенных, такой обряд: голову богатыря, погребенную особо, катали вокруг памятника, поставленного на месте смерти убитого» (Зеленин 1995, с. 108–109, 140). Д. К. Зеленин объясняет этот обряд следующим образом: «катая голову убитого вокруг памятника, куряне образуют тем самым магический круг около места смерти заложного покойника: последний не должен переходить за черту этого круга» (Там же, с. 140). Однако здесь, может быть, следовало бы поискать и других объяснений. Во-первых, не совсем ясно, что за памятник представлял собой курский «голубец»; не исключено, что он стоял на средневековом могильнике того или иного типа. Нам известны сходные представления, относящиеся к древнерусским погребальным памятникам. Так, курганный могильник у д. Ущевицы (Ленинградск., Волосовск.) назывался «Человечья голова», что объяснялось следующим народным рассказом: «Холм “Человечья голова” получил свое название благодаря преданию, которое гласит, что один прохожий, проходя здесь одним из Ивановских вечеров, видел, как из кустарника, росшего на этом холме, выкатилась человеческая голова, прокатилась мимо него и умчалась дальше в лес» (Коишевский и Генералова А-1931, л. 11). Во-вторых, моделирование «магического круга» около голубца напоминает описанные в предыдущей главе этой работы обряды обхода, обползания и опоясывания местных святынь. Наконец, в-третьих, существующие материалы о народном восприятии средневековых намогильных крестов дают основания для гораздо более широкой



постановки проблемы связи восточнославянской «кладбищенской культуры» и культа нечистых («заложных») покойников (см. Зеленин 1995). На другом могильнике у д. Ущевицы, под каменным крестом, хоронили «крестьян, погибших от запоя» (Спицын 1896, с. 94). У нас есть и другие материалы, свидетельствующие о непосредственной связи средневековых каменных крестов с народными представлениями о нечистых покойниках. Так, например, в глухом лесу близ станции Жилево Московско-Курско-Донбасской железной дороги был найден белокаменный крест с высеченной надписью: «Лета 7202 (1693) году ноября в 9 день убиен раб Божий Зенов...» По народному преданию, здесь был убит крепостной помещичий конюх. Сходные памятники существовали близ г. Шуи, на окраине г. Старицы и в некоторых других местах (Золотов 1960, с. 333–335). По справедливому замечанию Ю. М. Золотова, эти кресты несомненно связаны с кругом представлений о неестественной смерти, т. е. опять же с заложными покойниками. Такие же каменные кресты, поставленные, по преданиям, на местах, где были убиты те или иные люди, существовали и в западнославянских землях (Сперанский 1895, с. 399–400). Сходные традиции можно отметить и в Западной Европе: так, в 1128 г. «епископу Сен-Бриекскому пришлось прямо запретить погребать умерших у подножия крестов, поставленных на перекрестках» (Арьес 1992, с. 71).

Очевидно, что все вышеприведенные материалы обнаруживают связь и с культом предков, и с представлениями о заложных. Это хорошо видно на примере почитаемых крестов у д. Корино, о которых писал Ю. А. Трусман: они представляются



одновременно и святыми, и опасными; им поклоняются «для исцеления от болезни», но в то же время рядом с ними хоронят выкидышей. На мой взгляд, такая амбивалентность народного взгляда на средневековые надгробья (равно как и генезис представлений об их «святости») может быть прояснена лишь в том случае, если мы рассмотрим эти представления в общем контексте фольклорного восприятия древних могильников. Нет сомнения, что последние играли достаточно важную роль в крестьянской мифологии ландшафта и обрядовом обиходе русской деревни. Об этом, в частности, свидетельствуют материалы, собранные Д. К. Зелениным и касающиеся народных представлений о некоторых курганных могильниках русского Северо-Запада. Так, например, близ Вологды показывали могилу «разбойника Аники», о которой рассказывалось предание, воспроизводящее мотивы некоторых средневековых легенд и духовных стихов («Аника-воин», «разбойник и пустынный»); примечательно, что последние группируются вокруг представлений о грехе, святотатстве и прении жизни и смерти. По местному обычаю, каждый, кто проходил мимо «могилы Аники», бросал на нее ветку с приговором: «Аничка, Аничка, на тебе вичку! (или: вот тебе вичка!)». «Накопившийся за год ворох ветвей сжигается в один летний день собравшимся народом, причем на этом сходбище едят блины и гуляют... Обрядовое кушанье — блины — не оставляет сомнения в том, что это — поминки по покойном Анике» (Зеленин 1995, с. 65). Не менее любопытны народные обряды, относившиеся в середине прошлого века к некоторым курганам в Яхновском приходе Холм-



ского уезда Псковской губернии (судя по всему, в цитируемом ниже сообщении имеются в виду памятники культуры длинных курганов): «В Яхновском приходе..., близ д. Изарь..., находится возвышенное место (сопка богатыря), мимо которого не пройдет ни один крестьянин этого околотка без того, чтобы, перекрестясь, не бросить на возвышение клочка сена, а проезжий верхом сходит с лошади, срывает травку и кладет на то же возвышение. Старожилы передают, что этот обычай исполняется с незапамятных времен в честь погребенного на том месте богатыря с верным его конем. Простолюдины верят, что ежели кто, проходя мимо могилы, не положит на нее обычной жертвы, то богатырь, особенно ночью, является всадником на коне необычайного роста и заслоняет путнику дорогу. К весне на возвышении накапливается весьма много сена, но никто не отваживается собрать его для домашнего обихода. <...> В Торопецком уезде..., не в дальнем расстоянии от погоста Бенец, видно несколько высоких, поросших уже лесом сопкок (курганов), указывающих, по преданию, место битвы Руси с Литвою. По другим слухам, эти курганы — могильные памятники многолюдной шайке разбойников, истребленной Царским воинством. Возле самой дороги, вблизи курганов, есть место, не означенное никаким возвышением, но памятное: здесь, говорят, подвизался могучий витязь и пал жертвою своей необычайной храбрости; в старину служили за него панихиды, теперь же поминовение заменено следующим обрядом: каждый из окрестных жителей, минуя это место, считает непременною обязанно-



стью отломить сучок дерева и бросить его на могилу удалого витязя. Куча сучьев увеличивается в продолжении двух лет, а на третий год она непременно сгорает от неизвестной причины, и вслед за тем начинают набрасывать новую кучу, основанием которой служат всегда два сука, положенные крестообразно» (Зеленин 1914–1916/III, с. 1128–1129; ср. Семевский 1857, с. 143; Зеленин 1995, с. 66–67).

Эти и другие сведения, без сомнения, позволяют говорить об особой роли средневековых могильников в восточнославянской народной культуре. К сожалению, данная тема практически не привлекала внимания отечественных ученых. Лишь в 1960–1990-х гг. было опубликовано несколько работ, где затрагивались вопросы исследования фольклорных материалов в связи с памятниками археологии. Так, Л. В. Алексеев (Алексеев 1966, с. 60) высказал предположение о связи ареала распространения народного названия курганов «волотовка» с областью расселения «полоцкой группы кривичей». В. В. Седов (Седов 1963) указал на совпадение области бытования народного названия курганов «копец» («капец») с основной территорией распространения культуры штрихованной керамики (кон. I тыс. до н. э. — первая половина I тыс. н. э.). Выводы Л. В. Алексеева и В. В. Седова были в основном повторены в работе З. М. Сергеевой «Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии» (Сергеева 1988). Она предложила следующую хронологию появления различных названий погребальных памятников: «наиболее древним является термин “копец”, свя-



занный с балтским этносом; за ним следует термин “волотовка”, сопоставляемый с расселением славян в Подвинье и с бытованием у них древних мифологических представлений о волотах-великанах; и более поздним среди них, надо полагать, является термин “сопка”, проникающий с новгородских земель» (Там же, с. 71). У всех вышеуказанных суждений есть несколько недостатков: во-первых, исследуются только народные названия курганов, причем не с точки зрения их семантики, а лишь применительно к области распространения. Во-вторых, эти названия прямо сопоставляются с ареалами раннесредневековых археологических культур — без подробного диалектологического анализа и без привлечения данных исторической географии. Эти упущения позволяют усомниться в полноте и верности выводов Л. В. Алексеева, В. В. Седова и З. М. Сергеевой.

Более подробный анализ фольклорных материалов, относящихся к археологическим памятникам Белоруссии был предпринят Л. В. Дучиц (Дучиц 1993). Она выделила несколько мотивов соответствующих преданий. Однако подробного семантического анализа наличного материала Л. В. Дучиц не проводит. Она ограничивается указаниями на родство тех или иных мотивов с «языческими» и «христианскими» верованиями и не рассматривает народные сказания об археологических памятниках как связную мифологическую систему, выполняющую определенные функции в народной культуре.

Ниже я попробую обрисовать некоторые контуры этих функций применительно к двум типам



погребальных памятников Северо-Запада России. Первый — это позднесредневековые «жальники» востока Новгородской земли; второй — могильные насыпи культуры новгородских сопок⁷. Естественно, что высказанные ниже наблюдения носят предварительный характер, но, как кажется, они все же могут способствовать прояснению этого вопроса.

2.

«Жальники» — грунтовые могильники с погребениями по обряду трупоположения, окруженными по поверхности каменными оградками, — с начала XIX в. стали объектом интенсивных археологических исследований. Этот термин, использовавшийся еще З. Ходаковским (Ходаковский 1844), применительно к такому типу памятников был обоснован А. А. Спицыным: «Жальник — кладбище из грунтовых могил, обставленных по верху кругом или прямоугольником валунов. Это местное новгородское название. Отдельные погребения у современного новгородского населения называются могилами, а в специальной литературе им всего

⁷ Нижеследующая часть этой главы основана на двух работах, написанных мной в соавторстве с археологом-славистом Н. И. Петровым и находящихся сейчас в печати: «“Жальники” востока Новгородской земли в современной сельской культуре» и «К вопросу о вторичном ритуальном использовании погребальных археологических памятников эпохи раннего средневековья» (тезисы последней опубликованы — Панченко и Петров 1996). Пользуюсь случаем выразить Н. И. Петрову искреннюю благодарность за совместную работу.



удобнее усвоить название жалыничных погребений» (Спицын 1897, с. 152)⁸. Древнейшие из жалыников относятся к XI в. (Конечский 1989, с. 6–7; Седов 1982, с. 180–182). Широкое распространение в Новгородской земле «жалыничный погребальный обряд» получил в XIII–XIV вв., а в XV–XVI вв. здесь происходит постепенный переход к захоронению на кладбищах при церквях («на погостах»). Со времени А. А. Спицына термин «жалыник» активно используется в археологической литературе. Однако в нем есть некоторая несообразность: с одной стороны, в народных говорах это слово распространено далеко не на всей территории Новгородской земли; с другой — в некоторых ее областях его относят совсем не к жалыникам в научном понимании слова. На это несоответствие (проникшее, в частности, в свод жалыников, составленный Н. И. Репниковым (Репников 1931)) обратил внимание В. В. Се-

⁸ Само слово «жалыник» происходит от древнерусского «жалъ» (гробница) и имеет однокоренные слова в большинстве славянских языков (Фасмер 1967 (II), с. 35). Одно из ранних упоминаний этого понятия в применении к погребальному памятнику отыскивается в Стоглаве: «Въ троицкую субботу по селомъ и по погостомъ сходятся мужи и жены на жалыникахъ и плачутся по гробомъ» (Стоглав 1890, с. 190; этот пример, как и некоторые другие, был, по-видимому, взят составителями «царских вопросов» из новгородского обихода). В XIX в. оно зафиксировано на территориях Севера и Северо-Запада России — как обозначение кладбища (иногда — старинного), «места, где хоронят некрещенных детей» или «убогого дома», скудельницы, где погребали заложенных покойников. Зафиксированы и случаи аналогичного употребления слова «жалъ» (СРНГ. Вып. 9 (1972), с. 68).



дов: «В восточной части Новгородской земли древние кладбища иногда целиком ограждались валунами. Обычно они имели небольшие размеры, занимали невысокое всхолмление, которое оконтуривалось большими валунами, а иногда еще ровиком. <...> Внутри каменного кольца в грунтовых ямах находятся безынвентарные трупоположения. Каждое захоронение не имело наземных признаков, но иногда на поверхности видны беспорядочно разбросанные мелкие камни или плитняк. Местное население называет эти кладбища тоже жальниками, почему они и были включены Н. И. Репниковым в общий перечень жальников. Без проведения специальных полевых изысканий выделить подобные кладбища из числа собственно жальничных могил не представляется возможным» (Седов 1982, с. 180). К словам исследователя можно добавить, что упомянутые жальники не утратили своего значения в местной деревенской культуре и по сей день, но при этом занимают в ней довольно специфическую позицию, ни в коей мере не отождествляясь ни с другими археологическими памятниками, ни с современными кладбищами⁹.

⁹ Примерный ареал распространения этих памятников находится в пределах Любытинского, Хвойнинского, Пестовского и Мошенского районов Новгородской области, Тихвинского и Бокситогорского районов Ленинградской области, а также юго-запада Вологодской и северо-запада Тверской областей. Используемые мной материалы принадлежат, в основном, территории Новгородской области и происходят из полевых записей Н. К. Рериха (Рерих 1903), Е. Р. Лепер (Лепер А-1931), Диалектологической экспедиции НГУ (Строгова 1991,



С одной стороны, жальники служили местом захоронения выкидышей, некрещеных детей, самоубийц. «На жальниках хоронили некрещеных младенцев и вообще нехристей. От того, что их было жалко, пошло название “жальники”» (ПЗ Н. И. Петрова, д. Шилово (Новгородск., Хвойнинск.), 1991 г.). С другой — они связывались с представлением о могилах «забывших родителей». Так, Н. К. Рерих сообщал следующее о жальниках Боровичского уезда: «В большинстве случаев при жальнике находится часовня, или если часовни и не имеется, то все-таки по определенным дням совершается панихида по “забывшим родителям”» (Рерих 1903, с. 16). Этому известию вторят наблюдения Е. Р. Лепер: «В жальниках “родители похоронены”, теперь хоронят выкидышей и девичьих детей...» (Лепер А-1931). В поминальные дни на жальники «ходили молиться»: «Сходим, поклонимся, положим копеечки... Это забудущим, забытым родителям. <...> [Вопрос: Там все, кто забылся?] Да, да. Вот пойдешь на кладбище и положишь... “Забудущие родители, помогите нам”. Свечечку покупали, ставили, копеечки клали. [Вопрос: Яичко не крошили?] Покрошишь и конфетенку положишь» (ТФА 1994, д. Дворище (Новгородск., Любытинск.), зап. В. В. Виноградова). К жальникам могли прикрепляться рассказы о провалившихся (или — «разрушенных Литвой»)

с. 38), Новгородского отряда Верхне-Мстинской экспедиции ИА РАН (совместные работы Н. И. Петрова и автора в 1990–1995 гг.), ТФА ГАК (записи В. В. Виноградова) и некоторых корреспондентов Тенишевского бюро (ТБ 706, 710, 797, 864).



церквях и часовнях. «В Кулакове был жальник, крест был, часовенка была. <...> Часовенка провалена. Одна часовенка была, она и провалилась» (ТФА 1994, д. Анисимиха (Новгородск., Любытинск.), зап. В. В. Виноградова). «Моя бабушка Митродора Филипповна рассказывала мне, что на берегу реки была большая деревня или село. И была церковь. Около церкви было кладбище. Но когда пришли враги “Литва”, деревню всю сожгли, церковь сломали и в реку бросали. <...> Потом на месте церкви была построена часовенка из досок. И называли ее “Жальник”. На все религиозные праздники в ней всегда висела икона и горела свеча» (Письмо ур. д. Бельково (Новгородск., Хвойнинск.) К. Н. Петрова (1924 г. р.) // Личн. архив Н. И. Петрова). Нередко с жальниками связаны и рассказы о кладах. Так, например, о жальнике близ д. Холом (Новгородская губ., Боровичский уезд) в Тенишевское бюро сообщали следующее: «При деревне Холом, Лъзичской волости, в поле есть жальник (старинное кладбище), на котором, по преданию, была церковь, разрушенная кем-то впоследствии. В этом жальнике будто закопан клад. При этой же деревне есть часовня и около часовни тоже зарыт будто бы клад». Далее в сообщении рассказывается о мужике с женой, которым сначала не дался клад у часовни, а потом — и закопанный в жальнике: «Во второй раз этому же мужику приснилось, чтобы он шел ночь<ю>, не перекрестившись, к жальнику. Из этого жальника покатится бочка — клад, ее стоит только остановить. Вышел мужик ночью в поле за ворота и видит: катится бочка с жальника, горят на ней огни, и бежит за ней народ. Испугался мужик и не ос-



тановил бочку, а бочка докатилась до болота и в нем провалилась с народом» (ТБ 710 (А. А. Иванов), л. 14). Предания о жальнике и почитаемом источнике близ д. Миголощи (Новгородск., Хвойнинск.) были связаны с воспоминаниями о местном отшельнике Марке Новгородском («Марке Пустыннике») (Власова и Коргузалов 1972, с. 238–241; Лепер А-1931; ПЗА, п. Хвойная, 1990 г.; ср. Аничков 1915, с. 27). Обычно на жальниках запрещено рубить деревья и собирать грибы.

Однако на жальниках совершались не только обряды поминального круга. Во многих деревнях они служили местом гуляния молодежи. Здесь же нередко справляли «заветные» праздники. На «жальник» у д. Мышино (Новгородск., Хвойнинск.) «в старину на Егория водили лошадей» (ПЗА, д. Мышино, 1990 г.). На большинстве жальников раньше стояли часовни или «столбчики с иконами». «Раньше на жальнике стоял столбчик с иконами, полотенцами и крышей. В столбчике было окошечко. Как пойдут в церковь, кидают копеечки туда. А это — Господу Богу» (ПЗА, д. Омошье (Новгородск., Хвойнинск.), 1990 г.). «Жальник» у д. Заделье (Новгородск., Хвойнинск.) расположен на всхолмлении, поросшем соснами. На трех из них повешены прямоугольные полотна, называемые «занавесочками». К тем же соснам прикреплены старые консервные банки, куда бросают конфеты и монеты. «Занавесочки» обрамляют вырезы в стволах сосен: раньше в них были вставлены иконы. «На жальник ходят молиться — в разные дни. Занавесочки у нас там повешены, потому что там Боженька» (ПЗ Н. И. Петрова, д. Заделье, 1990 г.).



Очевидно, что функции жальников выходят довольно далеко за пределы сугубо «кладбищенских». Это же, по-видимому, можно сказать и о многих других средневековых могильниках Северо-Запада России (см. некоторые данные, приведенные в главе 2; ср. Дамберг 1914; Волкенштейн 1881 и др.). Сходную картину мы наблюдаем и в народном восприятии вепсских и карельских старинных кладбищ (см. Винокурова 1994, с. 71–73). «Одно из них располагалось в с. Большая Тикша Ругозерского р-на. Это село имело одно общее кладбище, на краю которого находилась деревянная восьмиугольная рама. В раме был сделан высокий холм и росли два дерева, увешанные кусочками ситца, холста, полотна, шерсти. На одном из деревьев была прибита кружка для монет. Кусочки ткани и деньги являлись жертвоприношениями карел могильному холму. По преданию, в нем был похоронен Роккач — старейший насельник этих мест. К нему местное население обращалось за помощью во всех важных случаях жизни» (Там же, с. 73). При этом надо заметить, что народное отношение к таким памятникам колеблется в пределах оппозиций *свое/чужое* и *священное/нечистое* и не укладывается в рамки простого противопоставления почитаемых предков («родителей») и «заложных покойников». Кладбищенское пространство оказывается здесь как бы «неоднородным», его функции не сводятся к «ограничению» (Седакова 1981, с. 70) зоны смерти. Это хорошо видно на примере своеобразного поминального обряда, совершавшегося в конце XIX в. в Лодейнопольском уезде: «В четверг на Троицкой неделе



ежегодно у часовни, стоящей в роще на возвышенном месте среди деревень, собираются крестьяне; все домохозяйки приносят из дому по кринке молока и чашке киселя, ставят их на несколько минут под образа, затем садятся на лавочке вокруг часовни и едят все это сообща, поминая “панов”, о происхождении которых рассказывают так: “соберется, бывало, шайка, вот и скажет кто-либо: “буду я над вами паном”, и станет паном; да и у нас все зовутся паны, вся деревня пановы, паны”¹⁰. День этого празднования зовется “Киселев день”, относятся к нему крестьяне шутливо, обливают друг друга киселем. Как-то раз решили не праздновать, но после этого случился неурожай овса, неурожай объяснили мщением за игнорирование праздника, и с тех пор празднуют ежегодно» (Куликовский 1890, с. 60). В те же годы в Череповецком уезде было зафиксировано иное отношение к «могилам панов»: «Недалеко от дер. Карпова..., на песчаном бугре, растут несколько старых-пре-старых сосен. Здесь, по народному преданию, были когда-то зарыты, т. е. похоронены без отпевания, паны. <...> Место..., где были зарыты паны, местные жители и теперь считают нечистым: здесь однажды нашли скоропостижно умершим какого-

¹⁰ «Паны» севернорусских преданий — образ сложный и неоднозначный. С одной стороны, в них можно видеть предков родоначальников, чтимых умерших; с другой — аборигенов края, разбойников, польско-литовских интервентов. Отчасти «паны» соответствуют «литовцам» и «шведам» новгородских преданий (см. ниже) (Соколова 1972, с. 222; Бабанянец 1977; Криничная 1987, с. 97–109; Криничная 1991, с. 16–17, 79–82).



то странника. У одного крестьянина под этими соснами лошадь околела. Ночью и поздно вечером трусливые боятся ходить мимо этих сосен: всегда чудится или манит, как говорят крестьяне. Рубить эти сосны Боже упаси! такой беды себе наживешь, что и жизни не рад будешь». Наконец, крестьяне решили покончить с не дававшим им покоя могильником. «Один предложил срубить и сжечь сосны, но совет этот не получил одобрения. <...> Если не будет волшебных сосен, то будет расти заколдованная трава, а это еще будет хуже: может скот весь переколоть. Другие находили, что трогать самые сосны опасно... “Уж если выводить зло, то нужно выводить с корнем!” — заявил один мужик. И постановили всем сходом: разрыть могилы панов. <...> Вооружились мужики заступами и стали копать землю под соснами. Действительно, на глубине трех аршин они нашли человеческие кости. Кости были сожжены, и пепел бросили в речку. Сосны и сейчас красуются. Но они, говорят крестьяне, теперь вреда никому не приносят» (ТБ 797 (В. Антипов), л. 10–11об.).

Очевидно, что такие вариации народного восприятия средневековых погребальных памятников связаны с диахронным процессом постепенного изменения первоначального статуса могильника в крестьянской культуре; такой процесс уместно называть «археологизацией» или «вторичным ритуальным использованием». Эта тема, в свою очередь, заставляет нас обратиться к проблемам соотношения исторического и мифологического в фольклорном сознании и к вопросу о самой ритуальной природе вторичных функций обрядового символа.



Что касается последней, то здесь, очевидно, уместно вспомнить некоторые наблюдения Н. И. Толстого, касающиеся вторичной ритуализации предметов, а также акциональных и вербальных кодов в традиционной народной культуре (Толстой 1995, с. 167–184). Согласно приведенным им материалам, это явление распространено достаточно широко и имеет важное значение для реализации и репродукции мифологической семантики. Воспроизведение «первичных» ритуалов, «их структуры, отдельных элементов этой структуры или отдельных реалий, персонажей, вербальных компонентов используется для актуализации стоящей за ними, закреплённой за ними мифологической семантики, необходимой при совершении каких-то магических, охранительных, лечебных или иных действий» (Там же, с. 183). В случае со вторичной ритуализацией средневековой погребальной насыпи ситуация несколько усложняется: древнее погребение (или могильник) представляет собой довольно сложную систему выражения ритуальных кодов. При этом мифологическая семантика археологического памятника не ограничивается его исходным ритуальным назначением и зависит от мифологии пространства и времени; вторичная ритуализация подобных объектов разворачивается в диахронии. Здесь особенно следует подчеркнуть, что вторичное ритуальное использование древнего могильника противоположно его *исходной* функции, оно *аномально* по определению и составляет новый период истории памятника.

Попробуем показать некоторые особенности процесса вторичной ритуализации, основываясь на материалах о народном восприятии новгородских



сопок — монументальных погребальных памятников конца I тыс. н. э. с захоронениями по обряду трупосожжения, оставленных, по-видимому, летописными словенами ильменскими. Этот вопрос может быть освещен двояким образом — как на основании фольклорно-этнографических материалов, так и в связи с данными археологических исследований, обнаруживших впускные (то есть впущенные в насыпь уже после ее завершения) погребения по обряду трупоположения в сопках. Дело в том, что эти впускные погребения, собственно говоря, и представляют собой наиболее ранние и в то же время наиболее очевидные свидетельства вторичного ритуального использования сопочных сооружений, их включения в контекст погребальных традиций населения Северо-Запада первой половины II тыс. н. э. Выделение же впускных трупоположений в сопках в качестве особой подгруппы подобных погребений, совершавшихся в дохристианских курганных насыпях данного региона (возведенных во второй половине I тыс. н. э.), можно считать вполне правомерным. Монументальный внешний облик, достаточно жесткая ландшафтная приуроченность, расположение в зонах активной хозяйственной деятельности сельских жителей Северо-Запада II тыс. н. э. — все это отличает сопки от прочих погребальных древностей второй половины I тыс. н. э. и позволяет предполагать, что подобные различия (во всяком случае — на уровне визуальной идентификации) осознавались и учитывались носителями тех или иных традиций вторичного ритуального использования данных памятников.



Обращаясь к впускным труположениям в сопках, исследованным археологическими раскопками, необходимо отметить принципиальные различия, связанные с количеством таких погребений, выявленных в тех или иных насыпях. В некоторых случаях они представлены лишь несколькими захоронениями и относятся к сравнительно раннему периоду. Таково, например, парное погребение в насыпи из группы сопки Пристань-III, совершенное не позднее конца XII в. (раскопки С. Л. Кузьмина 1989 г., бассейн р. Оредеж — Кузьмин 1992, с. 20). Однако гораздо чаще впускные труположения в сопках исчисляются десятками. Так, в насыпи I из группы сопки у б. д. Раглицы (верховья р. Луги) М. В. Шориным в 1990 г. было выявлено 79 труположений, большинство из которых относилось к XIV–XVI вв. (Шорин 1992, с. 46–47).

Можно предполагать, что погребения, близкие пристанскому, это — захоронения неких людей, которые по каким-то причинам не могли быть погребены на обычном сельском кладбище — курганном, жальничном или грунтовым могильнике. То есть в подобных случаях вторичное использование сопки не было связано с общепринятым, массовым обрядом захоронения умерших членов сельской общины. С другой стороны, впускные труположения, исследованные у б. д. Раглицы (как и множество других подобных погребений), свидетельствуют о том, что многие сельские кладбища первой половины II тыс. н. э. располагались именно на сопках и близ их подножий (см. Панченко и Петров 1996).



Имеющиеся в нашем распоряжении материалы о народном восприятии новгородских сопок не очень богаты. Сейчас мы располагаем сведениями примерно о 30 пунктах. Однако, как кажется, и эти данные позволяют составить некоторое представление о роли этих памятников в деревенской мифологии ландшафта. Начнем с преданий, объясняющих происхождение сопок. Их мотивы, как правило, соответствуют общей тематике новгородских преданий о погребальных памятниках, однако здесь есть и определенные различия¹¹.

Мы можем выделить четыре группы таких текстов. Во-первых, это рассказы о войнах и интервенциях («Литве», «Шведах» и т. п.). «Когда-то была война с Литвой. В этой сопке Литва и захоронена» (ПЗ А. А. Селина, д. Ст. Солобско, Новгородск., Старорусск.; зап. 1992 г.). Этот мотив

¹¹ Термин «сопка», укоренившийся в археологическом обиходе в конце XIX — начале XX столетия (хотя употребляли его и раньше: Ходаковский 1844^a, с. 368–375), происходит (так же, как и понятие «жальник») от народного названия курганных насыпей, распространенного на северо-западе России. Фольклорная традиция, естественно, не различает погребальные памятники, принадлежащие разным археологическим культурам, и делит их в соответствии с характерными конструктивными признаками или по иным критериям. Так, по наблюдению И. Г. Данилова, в деревнях юга Лужского уезда высокие конические и полусферические насыпи (принадлежащие как культуре сопок, так и культуре длинных курганов) называли «сопками», а древнерусские курганы и жальники — «древними могилами» (Данилов 1890, с. 21, 23). При этом, однако, сопки чаще всего воспринимаются как несомненно могильные сооружения.



иногда соединяется с преданием о насыпании могилы «по горсти»: «Когда шла Литва, были захоронения убитых: вообще во всех таких сопках — здесь, в Подгорье и в других местах. Каждый солдат шел и в горсточке нес щепотку песку» (ПЗ А. А. Селина, с. Косицкое, Новгородск., Батецк.; зап. 1992 г.). Однако последний может выступать и самостоятельно: «Рассказывали, что когда-то была рабская Россия, и жил барин, у которого были рабы. Вот они шли на работу, и каждый нес подол песку, и то же самое — когда с работы шли. Так эта сопка была насыпана» (ПЗА, д. Троица, Псковск., Бежаницк.; зап. 1992 г.)¹²; его можно причислить уже к следующей группе.

К ней же следует, по-видимому, относить рассказы о погребенном в сопке «царе», «князе» и т. п. «Говорили, зарыт Юрик в золотом гробу. Нашли свод каменный». (ПЗ А. А. Селина, д. Заручье, Ленинградск., Лужск.; зап. 1991 г.). Эти предания распространены менее. Они довольно аморфны и часто существуют в соединении с другими мотивами. «Рюрик, говорят, похороненный. Кто говорит — вот здесь, кто говорит — в Новгороде. А вот это у солдатов, какие, все буг-

¹² См. также: Богословский 1879, с. 205; Кулжинский 1864, с. 150 и др. Иногда предания об интервентах принимают курьезный характер. Так, о сопке у д. Шепни (с которой связываются и предания о «Литве») А. А. Селин в 1992 г. записал следующее: «Сопка на кладбище. В ней захоронены китайцы. Когда-то здесь была война, напали на Советский Союз китайцы, и все они здесь захоронены» (ПЗ А. А. Селина, д. Шепни, Новгородск., Старорусск.).



ры nanoшены этим, каким, карманом, говорят» (ПЗА, с. Ст. Ладога, Ленинградск., Волховск.; зап. 1994 г.).

Третью группу составляют предания о «провалившейся церкви» (часовне и т. п.; мотив «проваливания» может заменяться мотивом разрушения, в т. ч. и в связи с рассказами об интервентах). Подробный анализ соответствующих текстов (применительно к рассказам об археологических памятниках и деревенских святынях) читатель может отыскать в предыдущей главе (см. также Панченко 1995), поэтому здесь останавливаться на нем я не буду¹³.

Наконец, четвертая группа представлена многочисленными рассказами о зарытых в сопках кладах или «погребях с оружием». Эти предания и былички, как правило, сопутствуют другим сказаниям и достаточно часто служат причиной любительских раскопок местных кладоискателей: «При селе Великом, на юго-восток, была небольшая сопка, которая в 1852 г. была разрываемая под предлогом, что будто бы в ней сохранились остатки драгоценностей от бывшей здесь в древние времена церкви, но по разрытии ничего в ней не найдено» (Кулжинский 1864, с. 152). В новгородской «записи о вкладах», опубликованной П. И. Якушкиным, мы также встречаем упоминания о сопках: «Там же

¹³ К этой же группе, очевидно, следует относить рассказы о бывших на месте могильника и разрушенных городах и т. п.: «Про свои сопки федовцы рассказывают, что тут был город Любань, богатый и обширный, разоренный при вражеском нашествии» (Тихомиров 1903, с. 7).



в бору найдешь каменный крест на сопке, вышиная креста два аршина, то под ним сундук в кресте медном и вырезано у сего города поклажа. <...> Из Зябкова или из Зядкова Бредней на берегу найдешь две сопки, как сенные кучи, то между ними отмерь по сажени, то найдешь в обеих сторонах по бочке денег» (Якушкин 1986, с. 61–62).

Выше уже было сказано, что почти все перечисленные мотивы так или иначе встречаются в народных рассказах о других типах археологических памятников (равно как и иных семиотически выделенных ландшафтных объектах). К специфическим преданиям о сопках можно, пожалуй, отнести рассказ о могиле, насыпанной «по горсти». С другой стороны, из их круга фактически выпадает мотив «могилы богатыря», широко распространенный в связи с памятниками культуры длинных курганов (См. Кудряшов 1913, с. 242, 248, 252; Потресов и Шолохова 1966, с. 74; Александров А-1984, л. 74–78). Исключение, по-видимому, составляет случай с сопкой близ с. Волотова, но об этом — ниже. Так или иначе, вопрос об исторических корнях, мифологической семантике и функциональных особенностях этих текстов неизбежно отсылает нас к более обширной проблеме, касающейся мифологии пространства и времени в русской фольклорной традиции. Эта проблема и по сей день изучена недостаточно, и я не могу останавливаться на ней подробно. Поэтому здесь придется ограничиться лишь краткими предварительными наблюдениями — без аргументации и обсуждения частных вопросов. Следует заметить, что мотивы и сюжеты, относящиеся к народной мифологии ландшафта (я имею в виду не только



предания, но и различные поверья, мемораты и т. д.), не связаны жесткой структурой и скорее составляют, в семиотическом смысле, ряд «полей значений», обретающих смысл и границы лишь в конкретных контекстных ситуациях. В то же время, сама семантическая ориентация этих полей приоткрывает существенные характеристики пространственно-временной «модели мира»¹⁴, имманентной фольклорному сознанию. Как кажется, данные, приведенные в этой работе, дают достаточно оснований говорить о том, что главными элементами такой модели служат мифологически выделенные локусы, репрезентирующие одновременно и «иной» (не-профанный) мир, и «иное» (мифологическое) время (на этом мы еще остановимся в следующей главе). Поэтому упомянутые тексты представляют собой достаточно сложное и динамическое сочетание «исторических» и «мифологических» категорий народной культуры.

Предания о войне и интервентах без колебаний можно квалифицировать как однородное семантическое поле. Его «общий знаменатель» составляют представления о войне и солдатах как о чем-то чуждом, внеположенном деревенскому миру. Солдат в русском фольклоре — персонаж безусловного маргинальный (см., например, Еремина 1991,

¹⁴ Термин «модель мира» понимается здесь не в том смысле, который обычно придается ему последователями структурно-семиотической школы (см., например, Топоров 1982^a, с. 161–164), но как определенная психологическая программа действий и высказываний, направленная на разотождествление, «детавтологию» действительного (см. Богданов 1994).



с. 25–27; Богданов 1995, с. 20–24), а его загробное существование сходно с посмертной участью нечистого («заложного») покойника: солдата не пускают в рай и выгоняют из ада (СУС 330 А, В; 804 В, В*). Что касается интервентов, то народная традиция делает акцент на том, что «литовцы» и «шведы» — не только враги и инородцы, но и *иноверцы*, а следовательно — святотатцы. При этом само понятие «Литва» подчас имеет мифологизированный характер и сопоставимо с представлениями о, скажем, моровом поветрии: «По народному преданию, когда проходила “Литва”, то Господь ослепил ей очи, и она прошла по полю, мимо погоста», — сообщали в конце прошлого века из Гдовского уезда (ИСС 1885 (X), с. 173)¹⁵.

Более сложной представляется проблема мифологических черт в преданиях о похороненном царе, военачальнике и т. п. Здесь можно усматривать и

¹⁵ Связь народных преданий о внешних врагах, интервентах-инородцах с археологическими памятниками — явление очень распространенное (и, по-видимому, не только в России: см. Комарович 1936, с. 1–2). Что касается восточнославянского ареала, то здесь с древними могильниками могли связывать не только рассказы о «литовцах» и «шведах», но и о «татарах», «турках» «французах», экзотических «китайцах» (см. прим. 12), «латышах» и т. п. Близкими упомянутому «Киселеву дню» можно, по-видимому, считать «поминки латышей», совершавшиеся в конце прошлого века в Вольковском приходе (Ленинградск., Волховск.): «В приходе есть старое кладбище, находящееся близ села и называемое латышским. Идя в поминальные дни на это кладбище, прихожане говорят: “Пойдемте, православные, помянуть латышей”» (ИСС 1884 (IX), с. 154).



отзвуки довольно архаической традиции, не ограничивающейся культом предков-родоначальников (ср. Новичкова 1992, с. 182–183 и сл.), но можно также предполагать и более поздние влияния. Спорным, в частности, остается вопрос о происхождении сказаний о «Рюрике в золотом гробу», погребенном в сопке (примечательно, что эти предания имеют преимущественное распространение в пределах ареала сопок и в непосредственной близости от Новгорода — нижнее Поволховье, верхнее течение р. Луги)¹⁶. Очевидно, нам все-таки следует предполагать их литературное происхождение. То же можно сказать и о предании о «могиле Гостомысла» в сопке близ с. Волотова (Нечто о новгородских древностях // Новгородские ГВ. 1840. № 47 (23 ноября). Прибавление; Передольский 1893, с. 43–44). Любопытно, однако, другое: местность эта называлась в XIX в. Богатырским полем, по преданию, «тут находили... огромные кости людей-богатырей» (Передольский 1893, с. 44); а само название села следует, очевидно, связывать с народными сказаниями о волотах. Выше я уже упомянул, что предания о богатырях на северо-западе России обычно относят не к сопкам, а к памятникам культуры длинных курганов. Что касается названия кургана (или могильника) «волотовка», то оно имеет массовое распространение на севере Белоруссии и в некоторых запад-

¹⁶ Уместно также вспомнить «предание “об Игоре-вом серебряном гробе”, надпись на котором находится на камне, открывающемся в меженную воду на Ильмене в местности Коростыня» (Рерих 1899, с. 372).



норусских областях (см. Сергеева 1988; Дучыц 1993, с. 11–14). Вопрос о происхождении этого названия и связанных с ним мифологических мотивов во многом остается дискуссионным (Дучыц 1993, с. 13–14; там же см. библиографию вопроса), однако нет сомнения, что для народной традиции Новгородчины он не характерен.

Некоторые вопросы семантики преданий о «провалившейся церкви» уже были проанализированы выше; напомним лишь, что в развитии и воспроизведении этих мотивов главную роль играют, по видимому, представления о контакте сакрального и профанного миров. То же можно сказать и о «кладовых» преданиях, широко распространенных в русской народной культуре. На этом вопросе, однако, следует остановиться подробнее, так как мотив клада в равной степени характерен и для народных рассказов о деревенских святынях, и для фольклорного восприятия археологических памятников, и для других форм бытования местной сказочной традиции. Можно, очевидно, предполагать, что в крестьянской мифологии пространства клад служил универсальным символическим средством (причем как в плане фольклорного текста, так и в связи с прагматической деятельностью). Русские поверья и предания о кладках изучены, быть может, недостаточно подробно (см. Смирнов 1921; Соколова 1970, с. 188–209; Соколова 1970^a; Криничная 1987, с. 109–118), однако существующие исследования все же позволяют очертить общие контуры этого круга представлений. Во-первых, клад, как правило, является человеку в качестве живого существа или предмета: собаки, курицы, покойника, гроба и т. п. Очень часто клад



показывается в виде огонька. Исследователи усматривают в этих поверьях отражение представлений о «стороже», «духе-хозяине» клада (Соколова 1970^а, с. 169; Криничная 1987, с. 114). «Подобным духом, оберегом становится обычно тот, кто был принесен в жертву при сокрытии клада» (Криничная 1987, с. 114). Здесь, возможно, стоит говорить о полном или частичном отождествлении клада и его хранителя; таким образом, клад представляется скорее живым существом, нежели неодушевленным предметом. Он может даваться в руки человеку, знающему «магическое “слово” или правила особого магического этикета» (Богданов 1995, с. 18) или, наоборот, скрыться от профана — нарушителя ритуальных предписаний. Зарывают клад разбойники, «паны», интервенты, аборигены края и т. п., т. е. персонажи, обладающие «инобытийным», «внешним» статусом и особой магической силой (Криничная 1988, с. 110).

Этнографические данные XIX–XX вв. свидетельствуют о том, что кладоискательство — как своеобразное «хобби» или даже как одно из существенных жизненных занятий — играло довольно важную роль в повседневном обиходе русского крестьянина. Так, например, в прошлом столетии на берегу Волхова, в д. Чернавино (Ленинградск., Волховск.) жил старик Иуда Елисеев, всю жизнь искавший клады, уходя для этого из дома «иногда на неделю и на две». Правда, ни одного клада он так и не нашел, но зато оставил своему сыну «запись» о них (ТБ 1472 (В. Максимов), л. 11об.). Побудительные мотивы (осознанные или бессознательные), заставлявшие крестьян заниматься кладоискательством, нуждаются в отдельном рассмотрении,



однако можно предполагать, что их целью было не обогащение в современном смысле слова, но обретение магической удачи, коммуникация с сакральным миром, изменение прирожденной «доли». Эта коммуникация не только желанна, но и опасна: так, счастливый обладатель клада может поплатиться за него жизнью. «Один крестьянин, проходя по полю, увидел у дерева покойника и, догадавшись, что это неспроста, зааминил его. Покойник рассыпался кладом, а мужик, собрав часть его, принес домой, но через три года умер. Смерть его, по суеверному поверью не рассказывать никому о подобных находках, приписана тому, что он будто бы рассказал о кладе» (Криничная 1991, с. 83). По мнению Н. А. Криничной, «сущность “зачарованного клада” обнаруживается со всей очевидностью: это клад магический, клад сакральный» (Криничная 1987, с. 115). Очевидно, что эти же представления в значительной степени определяли и реальную традицию захоронения кладов в средневековом обиходе (см. Макаров 1981). Здесь уместно вспомнить о коммуникативном значении денег в фольклорной культуре, которого мы касались в предыдущей главе (см. также Богданов 1995). Нет сомнения, что рассмотренные представления о кладах вполне корреспондируют с символикой денег в обрядах и поверьях, относящихся к деревенским святыням (см. гл. 2). Применительно же к пространственной мифологии вообще, рассказы о кладах обозначают, по-видимому, мифологическую обособленность локуса, его медиативную роль в отношениях профанного и «иного» миров.



Таковы «семантические поля», ассоциирующиеся с сопками в народной традиции Новгородской земли. В сущности, их границы довольно нестабильны: смещение и взаимоналожение значений происходит здесь довольно часто. Поэтому актуализация и «отверждение» их мифологической семантики происходит лишь в конкретном историко-этнографическом и ритуальном контексте. Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют выделить ряд специфических обрядовых действий, соотнесенных с сопками. Они, в свою очередь, распадаются на две группы. С одной стороны, погребальные насыпи могли служить деревенскими кладбищами и даже местными святынями. Такова, например, упомянутая «Шум-гора», насыпь № 5 в сопочной группе Заполье I (Новгородск., Батецк.), с которой связывалось предание о провалившейся церкви и некоторые поверья. На многих сопках Новгородчины в XIX в. стояли часовни и функционировали обычные кладбища (Кулжинский 1864, с. 151–153; Смирнов 1930, с. 10). Близ сопки у с. Избоищи на р. Кобоже в 1880 г. стояла «часовня во имя свв. Козьмы и Дамиана», в которой находился «каменный крест, очень почитаемый местными жителями» (Калачов 1881, с. 7–8). Известны сопки, на которых стояли средневековые каменные кресты.

С другой стороны, некоторые насыпи служили местом захоронения «нечистых» покойников. Так, на вершине сопки близ д. Коровичино («сопка Космовского») был похоронен застрелившийся в 1850-х годах офицер (по его-то фамилии и была названа сопка). Над могилой самоубийцы стоял деревянный крест. А у подножья той же насыпи



похоронили цыганку и утонувшего татарина (Ивановский 1881, с. 60, 64). Определенные реминисценции представлений о заложных можно усмотреть и в упомянутом почитании «Шум-горы», а также в некоторых других случаях¹⁷.

Существующие археологические материалы дают возможность связывать первый этап вторичного использования сопок в качестве погребальных сооружений (условно — домонгольское время) прежде всего с захоронениями «нечистых» покойников. Можно предполагать, что лишь с XIII–XIV вв. (во всяком случае — не ранее) сопки включаются в «позитивный» контекст сельской погребальной обрядности. Впрочем, намеченное хронологическое различие статусов тех или иных впускных трупоположений в сопках может рассматриваться лишь как *общая тенденция* развития представлений, типичных для погребений такого рода. Возможно, что на некоторых сопках сельские кладбища воз-

¹⁷ Существующие данные, по-видимому, позволяют говорить о том, что погребение заложных покойников на курганных и жальничных могильниках — традиция, вообще довольно распространенная в России. Об этом прямо свидетельствует название кургана «Божий или Богов дом» в с. Поречье Калязинского уезда Тверской губ. (Плетнев 1903, с. 294). В пределах Старого Изборска, на Печорской улице, находится жальничный могильник «Скудельня». В 1953 г. одна из могил была раскопана Г. П. Гроздиловым: «в ней обнаружено 6 погребений XVI–XVII вв. в гробовищах, опущенных в более раннюю насыпь» (Минасян 1982, с. 115). В средневековой России «божедомками», «убогими домами» или «скудельницами» назывались особые места для погребения заложных (Зеленин 1995, с. 95–100).



никают уже в XII(!)–XIII вв. — 27 впускных захоронений XII–XIV вв. встречены при исследовании сопки у д. Репьи (раскопки Г. С. Лебедева 1972 г., верхнее Полужье — Лебедев 1978, с. 93–94, рис. 1). С другой стороны, очевидно, что представления о сопке как о «нечистом» месте продолжали существовать и в новое время (см. выше), и в эпоху позднего средневековья. Так, при исследовании сопковидного кургана у д. Романово (раскопки С. В. Белецкого 1974–1975 гг., окрестности Пскова) было обнаружено женское погребение, совершенное в XVI–XVII вв. на каменной вымостке, примыкавшей с внешней стороны к каменной обкладке основания насыпи. Положение скелета (заваленного сверху крупными камнями), возможно, свидетельствует о захоронении заживо (Белецкий 1986, с. 180–182, рис. 5, 7). Отнесение погребенной к заложным покойникам представляется, таким образом, вполне правомерным.

С момента выхода в свет книги Д. К. Зеленина «Очерки русской мифологии» в отечественной этнографии утвердилось представление о том, что в народной культуре отчетливо различаются два разряда умерших: предки («родители») и нечистые («заложные») покойники. Между тем (и это явствует даже из материалов, приведенных Зелениным) такое противопоставление оказывается не столь уж жестким (об этом писал еще Вл. Богданов в своей рецензии на «Очерки...» (ЭО. 1916. Вып. 3–4 (М., 1918). С. 174 и сл.)). Погребальная культура восточных славян XIX–XX вв. представляет собой сложный конгломерат верований и обрядовых действий, характеризующихся и «отрицательными», и «положительными», и промежуточными эмоцио-

нальными тенденциями. Народные представления об умерших были, очевидно, амбивалентны: так, заложный покойник мог стать святым (о некоторых случаях реализации этой амбивалентности см. Панченко 1996). Восприятие «иног» (в т. ч. и загробного) мира в фольклорной культуре может колебаться в рамках оппозиции «чистое/нечистое» (и сродных ей), но может быть и внепложено этому противопоставлению. Поэтому сосуществование различных традиций вторичного ритуального использования сопок в эпоху средневековья и в новое время вполне допустимо¹⁸.

¹⁸ Народные сказания о сопках имеют и свою, довольно любопытную, литературную историю. Среди памятников новгородской исторической беллетристики XVII в. сохранилась следующая легенда о волшебнике Волхове — сыне князя Словена. «Болший же сын онаго князя Словена Волхов бесоудник и чародей, лют в людех, тогда и бесовскими ухищрениями мечты творя многа, преобразуясь в образ лютаго зверя крокодила, и задегаше в той реце Волхове путь водной, и непокаряющихся ему овых пожирая, овых извержая потопляше. Сего же ради люди, тогда неведгласи, Богом сущим того окаянного нарицаху, и грома его или Перуна нарекоша, Белорусским бо языком гром перун именуется. Постави же он окаянный чародей ношних ради мечтаний собраниа бесовскаго городок мал на месте некоем зовомо Перыня, идеже и кумир Перунов стояше. <...> Наше же христианское истинное слово неложным испытанием многаиспытне известися о сем окаяннем чародеи волхве, яко зле разбиен бысть и удушен от бесов в Волхове и мечтаниями бесовскими окаянное его тело несено бысть вверх по оной реце Волхову, и извержено на брег противу волховнаго его городка... И со многим плачем ту от неведглас погребен бысть окаянный, с великою тризною поганскою, и могилу ссыпа-



Наш небольшой экскурс в область фольклорного восприятия средневековых археологических памятников показывает, как кажется, что, говоря о ме-

ша над ним вельми высоко, яко же есть обычай поганым. И по трех убо днех окаянного того тризница проседеса земля и пожре мерзкое тело крокодилово, и могила его пресыпаса с ним во дно адово, иже и доньне яко же поведает знак ямы тоя не наполнится» (Попов 1869, с. 443–444 — сказание «О истории еже о начале Руския земли...», по списку (1679 г.) Хронографа третьей редакции; варианты см. Гиляров 1878, с. 15–23). Нет никакого сомнения в том, что это сказание имеет позднее происхождение. В то же время мы склонны предполагать, что в его основе лежат местные новгородские предания, связанные с сопками (это тем более вероятно, если принять во внимание версию В. Я. Конецкого, согласно которой сооружения, выявленные раскопками В. В. Седова в Перыни, представляют собой остатки разрушенных погребальных насыпей, а не языческого святилища — см. Конецкий 1995, с. 84). (Кстати сказать, к тому же легендарному кругу относится рассказ о могиле Гостомысла на Волотовом поле.) Легенда эта была известна М. В. Ломоносову и Н. М. Карамзину (последнему — по летописному сборнику к. XVII — нач. XVIII в. дьякона Афанасьевского («Холопьяго») монастыря Тимофея Каменевича-Рвовского; см. Карамзин 1989, с. 196, 207; Тихомиров 1962, с. 123–128), знал о ней и Г. Р. Державин (быть может, через посредство Евгения Болховитинова).

В 1807 г. шестидесятичетырехлетний Державин написал стихотворение «Евгению. Жизнь званская», где, в частности, обращался к будущему митрополиту со следующими словами:

*Иль нет, Евгений! ты, быв некогда моих
Свидетель песен здесь, взойдешь на холм тот страшный,
Который тощих недр и сводов внутрь своих
Вождя, волхва гроб кроет мрачный...*

(Державин Г. Р. Сочинения. Т. 2. СПб., 1865. С. 644).

стных святынях и их роли в народной культуре, мы неизбежно сталкиваемся с более обширной проблемой, касающейся отражения народной мифологии

Через пять лет, в балладе «Новгородский волхв Злогор», поэт вновь обратился к этой теме и снова упомянул о могильном холме в Званке как о месте погребения волхва:

*И днесь на Званке он проказит
Тьмы ночью делая чудес:
Златой луной на Волхов слазит,
Лучом в нем пишет горы, лес.
И, лоснясь с колкунями длинной
Как снег брадой, склоняясь челом,
Дрожит в струях иль, в холм могильной
Залегши, в мрак храпит как гром.*

(Там же. Т. 3. СПб., 1870. С. 134–136; Вар.: «Брадой седой, склоняясь челом, // Дрожит в струях иль, холм могильный // Свой обошед, хранит в нем гром»).

В. П. Петренко, воспользовавшийся этими стихотворениями для успешного поиска ранее неизвестной сопочной насыпи, писал: «сейчас можно только догадываться, что именно послужило источником поэтического представления Державина о древнем памятнике» (Петренко 1991, с. 84). Однако на самом деле этот источник, или, вернее, источники, довольно прозрачны. Стихотворение «Новгородский волхв Злогор» почти дословно пересказывает легенду новгородских хронографов о чарошее Волхове. Что же касается имени Злогор, то его история довольно курьезна. В 1810-х годах в кругах столичных любителей древности стали известны два текста, якобы написанные «славянскими рунами», — т. н. «Боянова песнь» и «Изречения новгородских жрецов». Они были подделаны отставным офицером и библиофилом-дилетантом, титулярным советником А. И. Сулакадзевым (см. Пыпин 1898; Сперанский 1956; Масанов 1963, с. 73–82). 15 января 1811 года Евгений Волховитинов писал Г. Н. Городчанинову: «А я вам сообщаю при сем петербургскую литературную новость. Тамошние палео-



зации пространства в данных фольклора и этнографии. Очень многие ее аспекты практически не исследованы — это касается и вопроса о народном отношении к археологическим памятникам (вышеприведенные материалы и наблюдения затрагивают

филы или древностелюбцы отыскивали где-то песнь древнего славенорусского песнопевца Бояна, упоминаемого в Песне полку Игореву и еще оракул древних новгородских жрецов. Все эти памятники писаны на пергаменте древними славенорусскими буквами задолго, якобы, до христианства славеноруссов. Если это не подлог каких-нибудь древностелюбивых проказников и если не ими выдумана славеноруническая азбука..., то открытие сие опровергает общепринятое мнение, что славяне до IX века не имели письма...» (цит. по Масанов 1963, с. 75–76). Рукописями Сулакадзева заинтересовался Державин и вскоре, в «Рассуждении о лирической поэзии или об оде», привел отрывок из «Бояновой песни» в собственном переводе:

*Не умолчи, Боян, песню воспой;
О ком пел, благо тому.
Суда Велесова не убежать:
Славы Славянов не умалить.
Мечи Бояновы на языке остались;
Память Злогора Волхвы поглотили.
Одину воспоминание, Скифу песнь.
Златым песком тризны посыплем.*

(Державин Г. Р. Сочинения. Т. VII. СПб., 1878. С. 585–587).

Очевидно, что в балладе о волхве Злогоре поэт отождествил героя новгородской легенды XVII века с персонажем подложной «песни» и назвал местом его погребения Званскую сопку. Не исключено, что поводом к такому приурочению могли послужить какие-то рассказы крестьян Державина (ср. вышеописанные мотивы народных преданий о сопках).



незначительную часть материалов и могут считаться лишь предварительными). Здесь можно добавить, что связь деревенских святынь с элементами погребальной культуры и представлениями о смерти прослеживается не только на функционально-типологическом уровне, но и практически. Так, почитаемый камень близ д. Систа (Ленинградск., Кингисепп.) лежал на поле рядом с древнерусской курганной группой XII в. (ИСС 1885 (X), с. 399; о курганной группе см. Лапшин 1990, с. 101); а целительный камень с углублением близ д. Кожино (Псковск., Островск.) находился прямо на средневековом кургане (Быстров 1898; Васильев А.1981, л. 103).

Так или иначе, общая характеристика мифологии ландшафта в русском фольклоре представляется достаточно сложным (если не невозможным) делом. Исследуя ту или иную традицию, мы касаемся лишь элементов пространственной мифологии; при этом они нередко оказываются неоднородными и противоречивыми (ср., например, наблюдения О. А. Седаковой и А. Б. Страхова, касающиеся пространственного кода погребального обряда и «концепции небытия» у славян — Седакова 1979; Седакова 1981; Страхов 1988). Если же говорить об актуализации этих элементов, то нам неизбежно придется вернуться к разработанной Б. Малиновским концепции «института» — как функционального единства того или иного культурного явления. Итак, возвращаясь к деревенским святыням, попробуем определить особенности их функций в народной культуре, функций, актуализирующих определенные группы представлений, текстов и акциональных кодов.



Глава 4

Функции деревенских святынь в народной культуре

1.

Как мы видим, значительная часть народных обрядов, связанных с деревенскими святынями Новгородской земли, ориентирована на символику «завета» («обета»). Необходимо еще раз подчеркнуть, что говорить о магическом смысле завета можно лишь в том случае, если мы будем понимать «магию» не как «различные суеверные человеческие действия, которые имеют целью влиять сверхъестественным образом на тот или иной предмет или явление» (Токарев 1990, с. 404), а более широко — как особый тип коммуникации (см. Новик 1984; Новик 1993). В нашем случае речь идет прежде всего о коммуникации с сакральным миром, с тем, что в фольклорном сознании так или иначе ассоциируется с концептом святости. Можно вполне согласиться с мнением Б. Малиновского о том, что, с точки зрения социолога, «магия — это вполне прозаическое, трезво рассчитанное и даже грубоватое искусство, к которому прибегают из чисто практических соображений..., искусство, сводящееся к выполнению ряда простых и однообразных приемов» (Malinowski 1954, с. 70).



Однако (по крайней мере — применительно к нашей теме) это не искусство воздействия, а *искусство диалога*. Добавим, что такой диалог не сводится к отвлеченной и чисто прагматической последовательности высказываний или действий; он представляет собой напряженное и существенное психическое событие. Вот как, например, описывала мне «завет» с почитаемым каменным крестом одна из старожилок с. Щупоголово (Ленинградск., Лужск.): «Что вот пойдешь, денежку какую-нибудь положишь, заветнёшься, что я буду ходить, бросать не буду тебя, только помоги» (ПЗА, с. Щупоголово, 1996 г.). Нередко местная святыня (или соотносящийся с ней мифологический персонаж) представляется таинственным одушевленным существом, которому люди жалуются на свои беды, с которым можно *говорить*. Отношения «сверхъестественного» и «естественного» миров в фольклоре и мифологии не являются иерархическими (они мыслятся таковыми лишь в нашей культуре) и определяются лишь различными типами коммуникации. В этом смысле предлагаемое А. Б. Островским разделение двух видов посвяtitельного приношения — «направляющего» и «благодарственного» (см. гл. 2) — не может быть признано существенным. Оба они принадлежат единому, целостному акту коммуникации. Более важным представляется разделение различных форм магического поведения, актуальных для самой фольклорной культуры; сложно сказать, какой признак классификации здесь следует считать ведущим — оппозицию *священное/нечистое* или, все-таки, разные оттенки модальности — но



нет сомнения, что главный источник этих различий — особенности эмоционально-аффективной сферы человека и ее отношений с традиционными нормами коллектива.

Так или иначе, обет — это вполне нормативная и общедоступная (как для индивидуума, так и для коллектива) форма коммуникации с сакральным миром. Поэтому прибегают к ней достаточно часто¹. Однако роль обета не сводится к прагматическому преодолению кризиса. Можно сказать, что, в определенном смысле, жизненный кризис представляет собой психологически необходимое условие контакта с сакральным миром. (Ниже я попробую показать некоторые аспекты этой проблемы в связи с народными преданиями о деревенских святынях.) Здесь уместно указать на упоминавшуюся традицию заветных праздников, тесно связанную с институтом деревенских святынь. Праздник, как «временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального» (Топоров 1982⁶, с. 329), есть, с одной стороны, «долг Богу» (resp. — святому или какому-либо мифологическому существу) — он назначается для преодоления того или иного кризисного состояния, непочитание праздника может вызвать наказание. С другой стороны, символика праздника связана с представлениями о смещении привычных жизненных норм, ритуаль-

¹ Можно, очевидно, говорить о том, что обет (завет) представляет одну из универсальных форм более или менее развитого религиозного поведения (в примитивных культурах он, возможно, менее конституирован). Достаточно вспомнить многочисленные примеры из священной истории иудеев и христианского Предания.



ном обновлении, особом проявлении различных магических свойств и сил (в случае с деревенскими святынями — особой силе почитаемого камня, священной воды и т. п.). «Праздник противопоставлен обычным, непраздничным дням — будням, а при более детальной дифференциации — особенно необычным будням, т. н. “несчастливым дням”, и в идеале имеет целью достижение оптимального психофизического состояния его участников — от эйфории, связанной с полнотой миро- или богоощущения, до восстановления некоего среднего, нейтрального обыденного уровня, нарушенного трагической “отрицательной” ситуацией (смерть, несчастье, ущерб)» (Там же). При этом заветный праздник, в отличие от обычного календарного представляющий собой результат определенного волевого усилия социума и имеющий свою, местную историю, служит, помимо всего прочего, для обособления установившего его коллектива, для противопоставления деревенского микрокосма окружающему миру (см. Бернштам 1988, с. 213–230).

Выше мы уже касались вопроса о связи русского культа св. Параскевы Пятницы с народными представлениями о персонифицированных днях недели. Возможно, эту проблему следует поставить и шире — применительно к народному культу святых вообще. Дело в том, что фольклорное представление о святом, развивавшееся и воспроизводившееся в условиях бесписьменной (вернее — «малописьменной») традиции, было теснейшим образом связано с годовым кругом церковных служб и праздников, с одной стороны, и традиционным аграрным календарем — с другой. Очевид-



но, что в такой ситуации народное воззрение прямо связывало образ святого с посвященным ему праздником. В этом смысле показательны народные легенды «Илья-пророк и Никола», «Касьян и Никола» и т. п. (см. Афанасьев 1990, с. 73–78 и др.), в которых главным земным атрибутом святого выступает его праздничный день.

Итак, местный праздник — это не только один из видов обета, посвятительного жертвоприношения, но и особый временной отрезок, ежегодно открывающий общине широкие возможности для контакта с сакральным миром, для обращения к тому или иному святому. В этом смысле приурочение деревенских праздников к чтимым камням, родникам и деревьям вполне понятно. Однако с местными святынями связаны представления не только о «сакральном времени», но и о «сакральном пространстве». В самом деле, любое почитаемое место — это особый, единственный в своем роде локус: здесь является (и/или «исчезает») священный персонаж или предмет, именно сюда возвращается явленная икона, которую переносят в (казалось бы) более подобающее место — в местную церковь или часовню. Таким образом, чтимый ландшафтный объект служит или местопребыванием некоего сакрального существа, или своеобразной «дверью» в священный мир. Однако это не обычная дверь, которую всегда можно открыть или закрыть, в которую всякому легко войти и выйти. Эта дверь обычно закрыта, и крестьянин узнает о ее существовании лишь благодаря тому, что иногда ее отворяют с той стороны. Что же касается контактов, направленных «отсюда» «туда», то они могут



быть лишь косвенными и осуществляются посредством различных предметных, вербальных и акциональных медиаторов. Показательно, что при этом деревенские святыни находятся на границе обжитого пространства — там, где и следует ожидать проявления каких-либо «внешних» сил; последние, в свою очередь, могут помочь человеку, но могут оказаться и очень опасными — особенно для того, кто не знаком с соответствующими правилами коммуникации. «Символы “божественного”, — пишет Т. Б. Щепанская, — открывали самую возможность общения. Святые места... обычно вынесены за пределы поселения, а нередко и всего куста поселений. Как правило, они либо вне, либо на границах освоенного пространства, относясь уже не к миру “дома”, а к дикому и хаотическому миру дорог. <...> Помечая некоторые точки этого опасного мира символами “божественного”, тем самым открывали возможность человеческих контактов... Это были островки социального в пугающем мире дороги. Символы божественного здесь служили сигналом к общению, а кроме того, и к хотя бы минимальному соблюдению норм. Это как бы знак, что пространство окультурено: таким образом кризисная сеть включалась в мир социального» (Щепанская 1995, с. 124). С этим утверждением можно согласиться — но с некоторыми оговорками. Во-первых, «мир дорог» для русского крестьянина был, возможно, не столь пугающим и хаотичным, как это представляется Т. Б. Щепанской (ср. Щепанская 1992, с. 103–104). Дорога, как и любой другой эмпирически и семиотически обособленный пространственный объект, есть уже неко-



торый результат аккультурации. Естественно, что символика «нежилого», «внешнего» пространства подразумевает особое эмоциональное состояние попадающего в него человека и, соответственно, особые правила поведения. Однако эта система восприятий и ответных действий как правило уже содержится в коллективном опыте — в «готовом к употреблению», хотя и не структурированном, виде. Вне деревни существуют как «святые», так и «нечистые», пугающие локусы, и (несмотря на частые случаи отождествления священного и опасного) речь скорее идет об их различении, чем о социализации. Человеку нет необходимости «помечать» то или иное место «символами божественного», последнее само проявляет себя, и актуальной задачей коллектива становится распознавание сакральных локусов и поиск наиболее приемлемых правил отношения к ним.

Так или иначе, само наличие мифологически обособленных точек свидетельствует о принципиальной неоднородности окружающего пространства для фольклорного сознания. Очевидно, что эта неоднородность — одна из наиболее существенных черт религиозно-мифологического миропонимания. «Для религиозного человека *пространство неоднородно*: в нем много разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других. <...> Таким образом, есть пространства священные, т. е. “сильные”, значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека эта неоднородность пространства проявляется в опыте про-



тивопоставления священного пространства, которое только и является *реальным, существует реально*, всему остальному — бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство» (Элиаде 1994, с. 22). Итак, святое место представляет собой островок подлинной, сакральной реальности в аморфном профанном мире: «речь идет не об обожествлении камня или дерева *самих по себе*. Священным камням или священным деревьям поклоняются именно потому, что они представляют собой *церофании*, т. е. «показывают» уже нечто совсем иное, чем просто камень или дерево, а именно — *священное, ganz andere*» (Там же, с. 17–18). Естественно, что это медиативное значение сакрального пространства предполагает некое «вторжение священного»: «знак, обладающий религиозным значением, вводит какой-то абсолютный элемент, способный положить конец относительности и путанице. Нечто, не принадлежащее данному миру, неопровержимо проявляется и тем самым указывает какое-то направление или определяет какое-то поведение» (Там же, с. 25–26).

Эти общие наблюдения М. Элиаде вполне соответствуют рассматриваемым нами материалам о народном культе деревенских святынь. Почитаемый камень, дерево или родник — место явления священного персонажа (предмета); последний, в свою очередь, непосредственно связан с праздником — обособленным временным отрезком. Таким образом достигается пространственно-временное выделение «точки контакта» с сакральным миром. Сходную картину дает анализ былички — жанра, функционально и тематически «соседствующего» с народными рассказами о деревенских



святынях². По наблюдениям М. Н. Власовой, повествовательные формулы былички, как правило, «описывают появление-исчезновение мифологического персонажа в сакральном пространственно-временном континууме» (Власова 1992, с. 11). «В быличках действие практически все время происходит в ситуации сакрального центра, то есть пространственно-временного континуума, где являются разнообразные “существа и силы”. <...> Если учесть, что мифологический персонаж былички является чаще всего в переходные/переломные состояния универсума, то можно предположить, что быличка содержит этиологию переходных состояний, концентрируется на них...» (Там же, с. 13). Однако, в отличие от быличек, народные рассказы о деревенских святынях обязательно связаны с реальным и конкретным локусом и ориентированы на более стабильную пространственно-временную модель, зависящую, в частности, от местного ландшафта, от его природных и культурно-исторических особенностей. Кроме того, они фактически лишены «игрового» оттенка (отчетли-

² Я имею в виду как этиологические рассказы («предания») о деревенских святынях, так и мемораты/фабулаты, повествующие о реализации магических свойств почитаемых камней, родников и проч. Выше уже было сказано, что, несмотря на различия внутренней хронологии и функциональных оттенков этих сказаний, они достаточно близки друг другу и легко могут переходить из второго вида в первый. Теоретически допустима и обратная трансформация. Как я постараюсь показать ниже, в самом общем виде «предания» и «мифологические рассказы» о деревенских святынях представляют собой функциональное и структурное целое.



во проявляющегося в особенностях исполнения былички) и обладают несколько иным эмоционально-психологическим воздействием. Попробуем с этой точки зрения проанализировать некоторые структурные и функциональные особенности народных рассказов о деревенских святынях.

Выше, в главе 2, я говорил о том, что наиболее распространены два типа рассказов о деревенских святынях: о явлении священного персонажа (предмета) в почитаемом месте и о «святотатстве». В некоторых случаях эти мотивы могут объединяться и образовывать более сложную повествовательную структуру. Речь идет, прежде всего, об упомянутых рассказах о преследуемой Параскеве Пятнице (Богородице). Здесь выделяются следующие сюжетные элементы:

А. Параскева Пятница (Богородица) является в почитаемом месте.

В. Ее преследует (пытается ударить кнутом и проч.) «антагонист» — черт, леший, пастух, барин и т. п.

С. Проявляются чудесные способности святой; сама она исчезает.

Д. В почитаемом месте остаются следы пребывания святой.

Итак, очевидно, что главным содержанием этого рода преданий следует считать «святотатство» — преследование святой персонажем, обладающим профанным, маргинальным или «нечистым» статусом. Именно этот конфликт приводит к обособлению почитаемого места от окружающего пространства; и именно во время этого конфликта проявляются чудесные силы священного персонажа. Особенно любопытным, однако, представляется



образ преследователя-«антагониста». Что касается черта и лешего, то здесь, как кажется, особых комментариев не требуется: и тот и другой воспринимаются как несомненно опасные и нечистые существа. Барин из предания с. Погромец — персонаж маргинальный по отношению к крестьянской общине; кроме того, этому рассказу придана социальная окраска: святую преследует жестокий помещик, истязавший крепостных. Сходные социальные мотивы мы находим и в рассказе о кринице близ Белгорода-Днестровского, приводимом А. А. Потебней.

Образ пастуха в севернорусских народных верованиях также обладает определенной мифологической нагрузкой. «Считается, что пастухи — колдуны, связанные с лешими. Народ верит, что пастух заключает с лешим договор, по которому леший обязуется охранять стадо» (Зеленин 1991, с. 87). Кроме того, существует целый ряд запретов и поверий, связывающих пастуха с женщинами: «женщина не должна показываться пастуху без платка, босая, заздынаться нельзя, в рубахе без кофты (нельзя показаться). Когда женщина спит, ей нельзя раскидываться (если в этой избе ночует пастух). Нельзя со стариком (мужем) спать, когда он (пастух) ночует. Девушки не могут с ним (пастухом) хороводы водить: оберег пропадет» (Богатырев 1916, с. 50; ср. Гаген-Торн 1930, с. 74). В Архангельской губернии пастух на время пастбы должен был воздерживаться от половых сношений (Зеленин 1991, с. 88).

Очевидно, что эти особенности народных представлений о пастухе позволяют объяснить, почему он фигурирует в качестве одного из персона-



жей предания о почитаемом камне у с. Ильеши. С одной стороны, пастух принадлежит не только деревенскому миру; он связан с таинственной и опасной сферой леса и, поэтому, может быть функционально сближен с чертом и лешим. С другой — пастух *не узнает* Пятницу, он принимает ее за обычную женщину (примечательно, что в одном из вариантов этого текста св. Параскева является «как девчонка босая»; ср.: «пастуху нельзя показываться, когда корову провожает, а то пастух вицей по ногам» (Богатырев 1916, с. 51)) и поступает с ней по правилам профанного мира. Однако эти правила неприменимы к сакральному существу: кнут, которым пастух пытается ударить святую, каменеет; таким образом демонстрируется присутствие священной силы.

В восточнославянских преданиях о деревенских святынях, явленных иконах и т. п. образ пастуха встречается довольно часто. На это указывал еще Н. М. Маторин. Так, по его сообщению, о появлении почитаемого источника на месте Пюхтицкого Успенского монастыря рассказывали следующее: «Эстонец, пасший коров неподалеку от высокой горы, поросшей орешником, рано утром увидел на этой горе женщину, которая скрывалась, когда он приближался к ней, и возвращалась на прежнее место при его удалении. <...> На этом месте нашли потом образ Успения» (Маторин 1930, с. 35). Сходное предание было связано и с почитаемым камнем-«следовиком» в Почаевской лавре (Поселянин 1899, с. 240–241). Приведем еще один подобный рассказ, в котором мотив святотатства и проявления чудесных сил выражен более



отчетливо: это предание о почитаемом колодце у д. Посадница (Псковск., Стругокрасн.). «Пастух пас коров. Приходит к колодцу и смотрит — в колодце плавает икона Николы Чудотворца. Тогда он решил смерить глубину колодца, опустил туда шест и так и не смог отойти. Тогда он взмолился: “Никола, отпусти меня, поставлю тебе часовню”. Поэтому там часовня и появилась» (ПЗА, д. Новая Деревня, 1988 г.). Судя по всему, столь частое использование такими рассказами образа пастуха связано с его медиативным, пограничным положением в фольклорной культуре. С одной стороны, тайное знание пастуха и его близость к миру леса делают его более подготовленным к контакту с представителем сакральной сферы. С другой — пастух вполне пригоден для роли «антагониста»: он не является рядовым членом общины; его встреча с женщиной легко может породить ситуацию, конфликтную с точки зрения магических нормативов поведения; и, наконец, пастух все же предстает существом, до определенной степени нечистым. Таким образом, конфликт между пастухом и священным персонажем, явившимся в почитаемом месте, разворачивается вне деревенского социума; последний не подвергается опасностям, сопряженным с такой коллизией, и не несет ответственности за ее негативные последствия.

Если обратиться к преданиям об увезенном кресте, то и тут мы встретим сходную структуру повествования:

А. Крест находится в почитаемом месте.

В. Святотатец забирает крест и кладет его в ригу (в баню) (разрушает и бросает его в озеро).



С. Во сне святоотатцу предписывается вернуть крест на место.

Д. Святоотатца поражает болезнь.

Е. Святоотец возвращает крест на место (и выздоравливает).

Здесь обращает на себя внимание безусловная сопряженность креста с конкретной пространственной точкой — «его» местом. Святоотатство, в частности, состоит в перемещении креста; равновесие восстанавливается после того, как он возвращен на место. Примечательно и то, как используют персонажи этих преданий увезенную ими святыню. Они не только употребляют крест с профанной (т. е. бытовой) целью, но и помещают его в ригу или в баню. Согласно наблюдениям исследователей, в народных верованиях и та и другая постройки служат местом обитания наиболее «опасных» домашних духов — соответственно овинника и баенника (см. Зеленин 1991, с. 76–77, 284–285; Максимов 1994, с. 44–53; Харузина 1906 и др.). Поэтому овин и баня представляются наиболее «нечистыми» местами в обитаемом деревенском пространстве (см. Успенский 1982, с. 154; Зеленин 1991, с. 76–77; 285). В «Слове некоего Христолюбца» упоминается моление «огневе под овинном» (Гальковский 1913, с. 41), баню же Б. А. Успенский склонен считать «домашним храмом Волосу» (Успенский 1982, с. 154), хотя в столь конкретной атрибуции с ним можно и не согласиться.

Судя по всему, значительная часть исследованных нами преданий о происхождении деревенских святынь строится в соответствии со следующей общей моделью:

А. Явление священного персонажа (предмета).



В. Святотатство.

С. Проявление чудесных способностей (свойств) священного персонажа (предмета); предупреждение и/или наказание святотатца(ев).

Д. Восстановление равновесия; в определенном месте остаются следы пребывания священного персонажа (остается священный предмет); это место становится святыней.

Воспользовавшись структуральной методикой исследования фольклорного текста, мы, по-видимому, можем обнаружить в этой, в общем-то несложной, морфологии проявление медиации — процесса постепенного снятия фундаментальных противоречий путем постепенного снижения остроты конфликта (см. Леви-Стросс 1983, с. 183–207; Мелетинский 1976, с. 86, 169–171). В самом деле, наиболее развитые предания о деревенских святынях оперируют системами противопоставлений, очень близкими предложенной К. Леви-Строссом медиативной модели: «Положим, что два члена, для которых переход от одного к другому представляется невозможным, заменены двумя другими эквивалентными членами, допускающими наличие третьего, переходного. После этого один из крайних членов и медиатор, в свою очередь, заменяются новой триадой» (Леви-Стросс 1983, с. 201). Однако такая интерпретация вряд ли может нас удовлетворить. В сущности, медиация представляет собой универсальный психологический механизм, равно присущий любой культуре; показательно, что фрейдистская теория «вытеснения» фактически аналогична структуральному моделированию мифа: психоанализ постулирует исходное подсознательное противоречие, выражающееся в невро-



зах, снах и т. п. путем подмены противопоставляемых членов и поиска переходных образов и влечений. Нет сомнения, что институт деревенских святынь представляет собой медиативное явление, но этого наблюдения еще недостаточно для объяснения специфики рассматриваемых текстов. На мой взгляд, здесь можно предложить и более прагматическое истолкование народных рассказов о местных святынях. Проблема отношения человека и социума с сакральной сферой — это, прежде всего, проблема языка; причем решение этой проблемы всецело возлагается на представителей профанного мира. Такая ситуация, естественно, порождает определенные трудности и кризисы. Кроме того, сама психологическая природа религиозного опыта предполагает наличие некоего исходного конфликта. Согласно наблюдениям У. Джеймса (исходившего, правда, из примеров индивидуальной, а не традиционной религиозности), всем религиям в равной степени присуща психология «душевного освобождения», складывающегося из двух элементов: «душевного страдания» и «освобождения от него». «Человек начинает сознавать, что... высшая часть его существа родственна чему-то, проявляющемуся во внешнем мире, общему ей по качеству, но бесконечно превосходящему ее; в то же время он постигает, что может приобщиться к этому “нечто” и спастись, если его низшее “я” будет окончательно подавлено» (Джеймс 1993, с. 395).

Очевидно, что все народные рассказы о деревенских святынях содержат ряд правил «должного» и «недолжного» поведения; что же касается собственно преданий, то они объединяют аксиологические



элементы с этиологическими, повествуя, таким образом, о поисках и обретении соответствующих правил коммуникации с сакральным миром в определенном пространственно-временном отрезке, «точке контакта». Первоначально священный персонаж (предмет) остается неузнанным, с ним поступают недолжным образом, что влечет за собой проявление чудесной силы или наказание антагониста; этот конфликт я и называю здесь святотатством. После святотатства, наказания и «искупления» место конфликта становится «святым» и доступным для больных и богомольцев, для всех, кто нуждается в соприкосновении с сакральной сферой. Способ коммуникации найден и зафиксирован в фольклорном тексте. Здесь уместно напомнить известное высказывание Б. Малиновского о роли мифа в первобытном обществе: «В примитивной культуре миф играет незаменимую роль: он выражает, подкрепляет и кодифицирует веру, он защищает и укрепляет мораль; он подтверждает действительность ритуала и содержит практические правила, руководящие человеком. Миф, таким образом, представляет собой существенный элемент человеческой цивилизации; это не праздный вымысел, а мощная и активная сила; не интеллектуальное объяснение или художественный образ, но прагматическое выражение примитивной веры и этической мудрости...» (Malinowski 1954, с. 101). Этот взгляд на миф вполне применим и к нашим преданиям: их структура, по-видимому, обуславливается как «внешней» системой функций, кодифицирующей и поясняющей существующий язык отношений деревенского коллектива с сакральным миром, так и «внутренней»



потребностью религиозной психологии индивидуума. В этом смысле тексты и ритуалы, относящиеся к деревенским святыням, взаимно дополняют и поддерживают друг друга, представляя собой своеобразное сгущение разрозненных и часто не осознаваемых фрагментов фольклорной «модели мира». Вне конкретного социально-психологического контекста такое сгущение, очевидно, невозможно.

Попробуем теперь обрисовать этот контекст, то есть общие функции деревенских святынь в крестьянской культуре русского Северо-Запада. Очевидно, что почитаемые камни, родники и деревья служили одним из важнейших средств преодоления различных индивидуальных (или семейных) кризисных ситуаций, прежде всего — болезней. С другой стороны, деревенские святыни были местом справления общинного («престольного» или «заветного») праздника. Выше я уже писал о том, что, хотя такие праздники также могли учреждаться в связи с определенным бедствием, постигшем деревню или группу деревень, их культурное значение не может быть сведено к преодолению кризиса³. Имеющиеся

³ Этот вопрос может быть поставлен и более широко — в плане общей теории соотношения события и ритуала. По справедливому замечанию А. К. Байбурина, «ритуал не “подтверждает” и не “утверждает” уже совершившийся факт, но конструирует, создает его и, в конечном счете, — является им самим» (Байбурина 1993^a, с. 4). Таким образом, то или иное событие происходит лишь потому, что были (или не были) совершены соответствующие обряды: «с “внутренней” точки зрения схема “событие-ритуал” может принимать вид “ритуал-событие”» (Там же, с. 4–5). Такое понимание



данные позволяют говорить о следующей общей схеме таких церемоний. Утром праздничного дня жители деревни (группы деревень, прихода) собирались в определенном месте и шли крестным ходом (с чтимой иконой) к святыне. При приближении к ней могли совершаться обряды, моделировавшие границу между профанным и сакральным мирами — пролезание под иконой и т. п.

ритуала позволяет говорить, что «одна из основных функций ритуала состоит в том, что с его помощью абсолютные, безусловные биологические процессы (такие, например, как смерть и рождение) преобразуются в условные категории» (Байбурин 1993, с. 39).

Если вернуться к роли деревенских святынь в преодолении личных (или семейных) кризисных ситуаций, то здесь стоит отметить, что иногда почитаемое место могло не столько помогать человеку, сколько *решать его судьбу*. Так обстояло дело с почитаемым ключом у д. Никоново близ Лодско-Азатского озера, священным камнем на р. Кимерше в Подмосковье (см. гл. 2). В этом случае обращение к святыне за помощью фактически равнялось гаданию и было вызвано не стремлением исцелить больного, а желанием получить информацию об исходе болезни, о «прирожденной доле» человека. «Неопределенность, недоступность, потусторонность того или тех, кто наделяет людей судьбой, — замечает С. М. Толстая, — их невидимость, неслышность и бесплотность, сокрытость судьбы и в то же время ее непреложность заставляют людей искать и отгадывать свою судьбу, пользуясь некими знаками судьбы и магическими приемами, устанавливающими контакт с тем потусторонним миром, где решаются людские судьбы» (Толстая 1994, с. 146). Очевидно, что мотив «отгадывания судьбы» применительно к деревенским святыням вновь указывает на их «контактное» значение.



После краткого богослужения собравшиеся оставляли в почитаемом месте свои «заветы» (одежду, тканые изделия, продукты, монеты), обливались святой водой, обходили (обползали) вокруг святыни. Затем, забрав с собой те или иные «святости» (воду, кору, песок), они возвращались в деревню — также крестным ходом. На обратном пути богомольцы могли вновь пролезать под чтимой иконой. Нетрудно заметить, что символика и последовательность этих ритуалов ориентирована не столько на преодоление или предотвращение кризисных событий, сколько на сам контакт с сакральным миром. Можно, по-видимому, предполагать, что такой праздник представляет собой акциональный вариант того «восстановления равновесия», которое мы наблюдали в преданиях о деревенских святынях; он направлен на воспроизведение и обновление «завета» с местным *genius loci*. При этом праздничная церемония — один из немногих нормативных (т. е. безопасных) способов коммуникации (напомню, что нередко в другие дни святыня могла считаться опасным и нечистым местом).

Т. Б. Щепанская, основываясь на материалах о народном почитании некоторых деревенских святынь русского Севера, предлагает несколько иную модель функционирования этого института (она именует его «кризисной сетью»). По ее мнению, святые места представляли собой особую систему переработки и циркуляции «кризисной информации»: «...обет — прежде всего знак кризиса. В этом заключается основа статусной программы паломника: он несет в святое место информацию о кризисной ситуации, — мы будем назы-



вать ее кризисной информацией. Впрочем, сюда входит не только информация о кризисной ситуации, но и о способах ее разрешения» (Щепанская 1995, с. 119). «...Кризисная информация стекалась со всей округи в святое место, где концентрировалась и усиленно циркулировала. Она, таким образом, представляла собой как бы “банк данных” о характерных для данной территории несчастиях и способах их преодоления. Иными словами, это был способ обнаружить слабые места в адаптации местного населения и направить именно туда поисковые усилия» (Там же, с. 120). «Кризисная сеть», по мнению исследовательницы, — это «непроизводящая система», «содержавшаяся за счет сообществ» и, в свою очередь, расплачивавшаяся с ними информацией.

Такая «информационно-адаптивная» модель института деревенских святынь в принципе допустима. Нет сомнения, что «кризисная информация» действительно активно распространялась именно благодаря соответствующим праздникам, паломничествам и т. п. Однако это лишь один (и, быть может, не самый важный) аспект проблемы. Прагматическая модель, предлагаемая Т. Б. Щепанской, фактически игнорирует многие специфические черты народного культа деревенских святынь. Совершенно непонятно, как согласовать с «кризисной сетью» (к тому же — «пронизанной символикой смерти/старости» (Там же, с. 134)) вышеописанные праздничные обряды. Какое значение имеют предания о местных святынях? И в чем, собственно говоря, специфика народного культа деревенских святынь? Следуя методу Т. Б. Щепанской, можно



было бы, очевидно, изобразить систему районных городских поликлиник как совершенно аналогичную «кризисную сеть», полностью игнорируя при этом самих врачей, осмотр и лечение больных. Кроме того (по крайней мере — в Новгородской земле), циркуляция информации в рамках «сети» деревенских святынь могла быть и не столь активной. Каждое почитаемое место было окружено своим «приходом», количество сторонних паломников обычно было невелико, и, таким образом, общий объем «кризисной информации» оставался достаточно стабильным. Сам по себе институт паломничества, странничества также не ограничивался кругом местных святынь. Почитаемое место — это, прежде всего, элемент ландшафтной мифологии, функционировавшей в пределах одной или нескольких общин. Та система восприятия деревенских святынь, которая выражается в исследуемых нами преданиях и обрядах, принадлежит «внутреннему зрению» социума; она, подчеркну еще раз, должна и нормативна. Между тем все памятники страннической культуры — от древнерусских «хождений» и легенд о Беловодье до популярных в прицерковной среде «Откровенных рассказов странника» оперируют несколько иной пространственной мифологией; это видно и из работ самой Т. Б. Щепанской. Отправляясь в паломничество, принимая новый социальный и религиозный статус, человек переходил в мир дороги, «мир небытия, где обычай не действует», (Щепанская 1992, с. 104), и тем самым выходил за пределы привычной ландшафтной мифологии. Конечно, любой странник стремился к каким-то святыням, но это стремление в значительной степени отличалось от



тех мотивов, которые побуждали обычного крестьянина отправиться к местнотимому камню или кресту. Странническая культура ориентирована на подвижное, постоянно изменяющееся пространство, тогда как местные культы святынь функционируют лишь в пределах стабильной ландшафтной мифологемы. Таким образом, несмотря на возможные точки соприкосновения двух этих явлений (так как по отношению к деревенскому социуму странник действительно выполнял роль «переносчика» различных видов религиозно-мифологической информации), их нельзя рассматривать как элементы единой культурной системы.

Очевидно, что, несмотря на многие любопытные наблюдения, точка зрения Т. Б. Щепанской упускает наиболее важную особенность института деревенских святынь — их значение для коллективного религиозного опыта. «Преодоление кризиса» и «концентрация кризисной информации» вторичны по отношению к символике контакта с сакральным миром, проявляющейся в народном почитании священных камней, родников и деревьев. Приведенные выше данные показывают, что основная функция деревенских святынь состояла в обеспечении и поддержании контакта общины с местным священным покровителем; в предметной, акциональной и вербальной актуализации фольклорной антиномии сакрального и профанного. Здесь можно выделить два типа представлений о контакте: согласно первому (к которому относятся рассказы о пребывании и «уходе» мифологического персонажа, о провалившейся церкви), почитаемое место представляет собой «дверь» в сакральный мир, дверь, открывающую



ся в определенное время и при соблюдении определенных правил коммуникации. По второму — в почитаемом месте присутствует одушевленный предмет, или имеющий собственную мифологическую сущность, или «замещающий» того или иного представителя сакрального мира. Таким «заместителем» может быть икона, камень, почитаемый каменный крест; в то же время, святого может замещать и посвященный ему праздник. Здесь, возможно, стоит вернуться к проблеме языка отношений индивидуума и социума с сакральным миром. В самом деле, те психические процессы, которые сопровождают восприятие внешней, не-профанной, трансцендентной сущности⁴, неизбежно требуют предметного, земного выражения. В русском народном православии одной из форм такого «представления» сакральной сферы стал институт деревенских святынь. Естественно, что он не исчерпывал всех способов контакта со священным миром; однако его актуальность несомненна. Важной, по-видимому, была тесная связь деревенских святынь с повседневным обиходом крестьянина; они отвечали, прежде всего, элементарным религиозным потребностям. Кроме того, деревенские святыни служили значимыми точками в народной мифологии ландшафта, крестьянской «модели мира», связывавшей и направлявшей повседневную жизнь человека и общины.

⁴ Их можно называть «ощущением сакрального». Напомню, что некоторые исследователи считают эти процессы объективным содержанием религиозного опыта (см. Фромм 1990, с. 149–156; ср. Джеймс 1993, с. 395–404).



Завершая разговор о культурных функциях деревенских святынь, я хочу указать на некоторые «внешние» связи этого института. В предыдущей главе представлено достаточное количество данных, позволяющих говорить о близости деревенских святынь и погребальной, «кладбищенской» культуры. Очевидно, что древний курган или жальник нередко мог восприниматься как источник «святости» (и как точка контакта с сакральным миром), а надгробный крест — как священное антропоморфное существо. Эти наблюдения дают нам возможность рассматривать средневековую погребальную культуру восточных славян как многозначное и динамическое явление, подверженное различным видам вторичной ритуализации. Сходные явления прослеживаются и в традициях Западной Европы (см. Арьес 1992). Здесь важно подчеркнуть, что речь идет не столько о представлениях о «том свете» вообще, сколько о могиле как части мира живых, «социальном образе» умершего. В этом смысле не следует сводить функции обрядов и поверий, связанных с погребальными памятниками, к выражению страха перед покойником и культа предков (об этих составляющих погребальной культуры см. Еремина 1991, с. 40–49). Различные обрядовые и психологические ситуации стимулировали разные формы восприятия древних и новых могильников, игравших весьма важную роль в ландшафтной мифологии. Очевидно, что динамика этого восприятия может быть исследована лишь в контексте всей совокупности данных о крестьянской мифологии пространства.

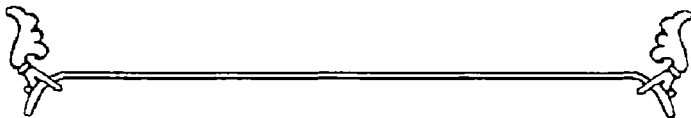


Не менее любопытна другая группа данных, указывающая на связь деревенских святынь с представлениями о детях, особенно — новорожденных. Почитаемый каменный крест в д. Поречье (Ленинградск., Сланцевск.) «давал исцеление» детям (Иессен А-1927, л. 44). Сквозь «развилины» дуба близ д. Великое Село (Ленинградск., Лужск.) «протаскивали детей от ночницы» (Арх. ИИМК. Ф. 2. Оп. 1 (1931). № 43. Протокол №2. Л. 7; Маторин 1931, с. 29). Вода, пролитая сквозь отверстия каменного креста в с. Мыслово (Ленинградск., Волховск.), «исцеляла детские болезни» (ИСС 1884 (IX), с. 210). Водой из почитаемого источника близ с. Шугозеро обливали больных детей (Репников А-1943, л. 86–87). Около «Феклина камня» близ д. Замостье (Новгородск., Маловишерск.) «хоронили детские пупки» (ПЗ М. В. Шорина, д. Замостье, 1984 г.). Когда у кого-нибудь в д. Кашельково (Новгородск., Батецк.) рождался ребенок, родители относили к местночтимым кресту и роднику детскую рубашку, брали из родника воду и мыли ею новорожденного (см. гл. 2). Очевидно, что такая связь ребенка и деревенской святыни была обусловлена представлениями о новорожденных как о лиминальных, нечистых существах, во многом еще принадлежащих «иному» миру и отчасти сходных с умершими (см. Еремина 1991, с. 18–82). Детские болезни, таким образом, могут быть исцелены благодаря использованию средств и сил, также принадлежащих «иному» миру, происходящих из «точки контакта». Заметим, что ритуальные способы лечения детских болезней могут вообще соотноситься с разными «пограничными» локусами: так, для ис-



целения *atrophia infantium* в деревнях Тульской губернии совершались следующие действия: «берут земли с трех полей и девять кружек воды, почерпнутой на месте слияния двух рек, и притом три кружки по течению одной реки, три против течения другой и три против себя, в том месте, где сходятся струи вод обеих рек. С этой землей, водой и больным ребенком ночью, чтобы никто из посторонних не видал, идут на рубеж двух смежных между собой земель разных владельцев и принесенными водою и землей, предварительно смешав их вместе, моют больного. Вымытого перекатывают с земли одного владельца на землю другого. Рубашку же, бывшую до того на ребенке, оставляют на рубеже» (Успенский 1895, с. 87).

В заключение следует еще раз подчеркнуть одну из главных особенностей института деревенских святынь: почитаемые камни, родники, деревья и т. п. служили важной частью *повседневного* обихода деревни, они отвечали элементарным религиозным потребностям фольклорного сознания. Именно поэтому деревенские святыни так тесно связаны и с мифологией ландшафта, и с окказиональными эпизодами крестьянского быта. Судя по всему, эти особенности были присущи и многим другим феноменам народного православия; религиозная жизнь индивидуума и социума всегда очень близко соприкасается с повседневным. Отсюда — гибкость, вариативность и полифункциональность религиозного обихода. На мой взгляд, именно проблемы трансформации и конструирования повседневного и должны преобладать в исследовании тех или иных форм русского народного православия.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нет сомнения, что деревенские святыни представляют собой характерный феномен народной культуры русского Северо-Запада, что они играли важную роль в повседневной жизни крестьянина и что они служили существенными элементами фольклорной мифологии ландшафта. Мы видели, что обычно к помощи деревенских святынь прибегали в различных кризисных ситуациях, прежде всего — в случае болезни. Однако можно ли считать эту, так сказать, «терапевтическую» функцию главной? По-видимому, нет. С одной стороны, и для исцеления болезней, и для преодоления других кризисов могли пользоваться самыми разными средствами — от заговора до церковного молебна. С другой — сама практика «заветов», относящихся к деревенским святыням, может принимать «иррациональный» характер и не преследовать какой-либо прагматической цели. Судя по всему, основная (хотя и не осознанная) цель поклонения священным камням, родникам и деревьям состояла в поддержании упорядоченного, регулярного контакта с сакральным миром, преодолении хаотичности и аморфности профанного пространства. Напомню, что речь идет о реальных ландшафтных объектах, наделенных в фольклорном мировосприятии особым мифологическим

смыслом, и, следовательно, не об умозрительном, но о вполне конкретном упорядочении окружающего пространства. В этом смысле показательно сопоставление народных рассказов о деревенских святынях с другими видами несказочной прозы. С одной стороны, вышеописанные тексты близки быличкам — как те, так и другие повествуют о контакте с представителем «иного» мира и о правилах такого контакта. Однако былички (как и «народная демонология» вообще) не ориентированы на какую-либо упорядоченную коммуникативную или пространственную модель, в них очень много нестабильных элементов. Народные рассказы о деревенских святынях, наоборот, описывают реальный и единственный в своем роде объект и четкие правила отношения к нему. Если же сравнивать их с преданиями, то здесь различие будет иметь несколько другой характер: предания также обычно направлены на создание упорядоченной этиологической модели окружающего мира; однако они далеко не всегда содержат информацию об отношениях человека и сакральной сферы, что, впрочем, не говорит об отсутствии в них мифологической семантики. Так или иначе, очевидно, что деревенские святыни представляют собой особое сгущение пространства, отвечающее одной из главных потребностей религиозной психологии — потребности в упорядоченном и непосредственном контакте с сакральным миром. В связи с этим напрашивается вопрос: как соотносится неканонический народный культ деревенских святынь с традиционными церковными обрядами, почему существуют почитаемые камни, когда есть мона-



стыри, церкви, часовни, мощи святых, чудотворные иконы и т. п.? Вряд ли сейчас стоит пытаться дать на него однозначный ответ. Во-первых, можно предполагать, что в той области пересечения народной религиозности и мифологии пространства, о которой мы говорим, не существовало жестких функциональных структур, и сама проблема различения отдельных категорий святынь решалась каким-то особенным образом или не решалась вовсе. Поэтому некоторые особенности народного восприятия местных святынь могут быть прояснены лишь после исследования всей совокупности мифологических представлений о пространстве в пределах той или иной региональной традиции. Во-вторых, нельзя исключать и чисто исторические причины появления и воспроизведения этой категории религиозных древностей.

Последнее соображение заставляет нас коснуться вопроса об *истории* института деревенских святынь. Он, однако, тоже очень далек от разрешения. Выше я уже писал о том, что археологическая информация о таких древностях довольно скудна и вряд ли может дать нам более или менее полную картину древнейшего этапа истории культов камней, родников и деревьев в Новгородской земле. Что касается их датировки, то здесь крайне сложно прийти к каким-либо твердым заключениям. Материалы раскопок, проводившихся М. В. Шориным (Шорин А-1986, л. 1–3, 15) и В. В. Мильковым (Мильков А-1982, л. 10–12, 18–19) около некоторых почитаемых камней Новгородчины, принесли лишь позднесредневековые находки (сероглиняная керамика, фрагменты со-



суда тонкого стекла и т. п.). При раскопках близ камня «Пятница» у д. Конезерье (Ленинградск., Лужск.) были обнаружены фрагменты лепной толстостенной керамики (вторая половина I тыс. н. э.), аналогичной керамике с расположенных неподалеку городища и селища. В том же раскопе были найдены фрагменты гончарных сосудов, относящихся как к первой, так и ко второй половине II тыс. н. э. Несмотря на то, что культурные напластования около камня находились в потревоженном состоянии, следует, видимо, согласиться с автором раскопок Г. С. Лебедевым, считающим, что «находки свидетельствуют о непрерывном почитании камня в течение всего II тысячелетия н. э.» (Лебедев А-1986, л. 2–8, 11). Однако этот случай — скорее исключение, нежели правило. Обычно мы не встречаем археологических свидетельств о почитании священных камней на северо-западе России в эпоху раннего средневековья. Количество датирующих находок, происходящих из раскопок близ прибалтийских культовых камней, также не очень велико. Большая часть их относится ко II тыс. н. э. Здесь есть, однако, и более ранние материалы, принадлежащие, в основном, к I тыс. н. э. Некоторые находки в Литве и Эстонии датируются I (и, может быть, II) тыс. до н. э. (см. Уртанс 1987, с. 70–71; Уртанс А-1987, л. 87–116). Но почти все они единичны, найдены не *in situ* и не могут быть твердым доказательством почитания соответствующих камней в эту эпоху. Достаточно обоснованными здесь следует признать лишь даты, относящиеся ко второй половине I — II тыс. н. э.



Не менее сложно обстоит дело с атрибуцией петроглифов на почитаемых камнях русского Северо-Запада. Во-первых, существующие данные не позволяют предложить более или менее последовательной их типологии. Наиболее отчетливо, пожалуй, выделяется группа камней с выемками в форме следов человеческих стоп и ладоней, имеющая многочисленные североевропейские аналогии (см. Уртанс А-1987, л. 57–58; Urtans 1990, с. 26–27, 64; Malmer 1981, с. 56–65). Но в хронологическом отношении такие петроглифы, по-видимому, не составляют единого пласта: некоторые из них могут относиться к эпохе раннего металла (таков, помимо «Щеглеца», камень «Рука-нога» близ бывш. д. Забродье (Новгородск., Маловишерск.) (Шорин А-1984, л. 1–3), сопоставимый с наскальной композицией из Остфолда, относящейся к бронзовому веку (Malmer 1981, с. 57, fig. 1, № 2)); М. Мальмер связывает подобные изображения с апотропеической магией (Там же), другие — к более позднему времени. Во-вторых, выемки на камнях появлялись и в недавнее время. Так, в середине XIX в. было выбито углубление на почитаемом камне в Бобруйском уезде: «По инициативе представителей крестьян, старост, на камне теперь выбито углубление для складывания денег, а в последнее время стали вливать сюда воду, употребляемую Богомольцами как целительный бальзам против глазной болезни» (С-цов 1868). Кроме того, нередко чтимыми оказываются камни с естественными выемками, а то и вовсе без оных.

Судя по всему, сама культурная специфика деревенских святынь предполагает и определенную нестабильность их почитания: одни священные



места забываются, их место занимают новые и т. д. И если нам встречается местночтимый камень-следовик, то его, скорее всего, следует считать не свидетельством переживания языческих верований и обрядов, а объектом вторичной ритуализации (что, впрочем, не исключает воспроизведения и достаточно древних ритуальных и мифологических архетипов). Так, по-видимому, обстояло дело с камнем, который видел в 1697 г. в костеле г. Борисова путешествовавший по Европе стольник П. А. Толстой: «В том же костеле лежит камень серой, на нем знатно ступени ног человеческих, якобы человек стоял и изобразил бы ступени ножные на какой мягкой материи. И сказали, что-де тот камень найден в давних letech на лесу и принесен в Борисов с тою вышеупомянутою иконою Пресвятыя Богородицы» (Путешествие П. А. Толстого, с. 17).

Сложно сказать, когда русский народный культ деревенских святынь принял те формы, которые описаны в этой работе. Нет сомнения, что это — наследие средневековья — но какого? Почитание камней, колодцев и т. п. отмечают еще памятники церковно-учительной литературы XIII–XIV вв. (Гальковский 1913, с. 33, 34, 69; Аничков 1914, с. 84, 89, 292); о «кладезях месточестных» говорит «Слово о погибели Русской земли». Однако от этой эпохи не осталось никаких подробных описаний обрядов и верований такого рода. Более отчетливые сведения дают нам два памятника XVII в.: жития св. Адриана Пошехонского и прп. Иринарха Ростовского. Первое рассказывает о почитаемой «пронимальной» рябине на р. Уломе; окрестные жители собира-

лись сюда на Ильинскую пятницу¹ (Соболевский 1891, с. 229; Дмитриев 1973, с. 208–219). Второе повествует о камне, лежавшем в овраге за Борисоглебским монастырем Переяславля-Залесского: «в нем же вселился демон, мечты творя и привлекая к себе ис Переаславля людей: мужей и жен и детей их и разсеяв сердца в праздник великих верховных апостол Петра и Павла. И они слушаху его и к нему стекахуся из году в год и творяху ему почеть» (Житие прп. Иринарха, с. 1373). Очевидно, что в XVII в. севернорусские культы деревенских святынь были достаточно сходны с современными. Может быть, их формирование происходило в XV–XVI вв., в эпоху значительных перемен в русском церковном обиходе? Однако это — только предположение, и оно нуждается в подтверждении.

Вернемся, наконец, к проблеме исследования народного православия, о которой говорилось в 1 главе настоящей работы. Мы рассмотрели один из его фрагментов. Приведенные данные показывают, что, как правило, крестьянская вера носит «ситуационный» характер, не составляет какого-либо единого текста и состоит из некоторого количества «полей значений», религиозно-мифологических архетипов, образующих связное целое лишь в пре-

¹ Этот рассказ содержится во второй части жития — в «Слове на обретение честных мощей преподобномученика игумена Андреана» — написанной в 1626 или 1627 г. Согласно ему, вскоре на этом месте поставили церковь и обрели здесь мощи прп. Адриана, убитого крестьянами (см. Дмитриев 1973, с. 208–219).

делах определенных культурных институтов. Последние, в свою очередь, представляют собой реакцию на определенные психологические, коммуникативные и бытовые затруднения. Так, институт деревенских святынь служит, с одной стороны, для выражения имманентного религиозного опыта человека и социума, а с другой — является одним из возможных способов адаптации окружающего пространства, построения фольклорной мифологии ландшафта. Таким образом, изучение этой проблемы может быть продолжено по крайней мере в двух направлениях. С одной стороны, весьма любопытно было бы установить место представлений о почитаемых камнях, родниках и деревьях в контексте архетипического фонда русского народного православия; исследовать их отношения с различными образами и сюжетами былин, духовных стихов, заговоров. С другой — не менее важен вопрос о том, как соотносится институт деревенских святынь с другими формами крестьянского религиозного обихода, каким образом происходит актуализация и воспроизведение тех или иных архетипов в рамках локальных этнокультурных традиций.





СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

І. Публикации

Адоньева и Овчинникова 1993 — Адоньева С. Б., Овчинникова О. А. Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.

Азовская 1977 — Азовская Л. П. О верованиях вепсов // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977.

Александров 1983 — Александров А. А. О следах язычества на Псковщине // КСИА. Вып. 175. 1983.

Александров 1986 — Александров А. А. Культовые камни в сказках // Земля Псковская, древняя и социалистическая. Краткие тезисы докладов к научно-практической конференции. Псков, 1986.

Александров 1994 — Александров А. А. Ольгинская топонимика, выбутские сопки и руссы в Псковской земле // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. Сборник статей к 75-летию В. Д. Белецкого. СПб., 1994.

Алексеев 1966 — Алексеев Л. В. Полоцкая земля. М., 1966.

Андреев 1863 — Андреев Е. Исторические записки и предания о погосте Доложском, Гдовского уезда. СПб., 1863.

Андреев 1927 — Андреев М. С. По Таджикистану. Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 г. Вып. I. Ташкент, 1927.

Аничков 1903 — Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903. Ч. I (Сб. ОРЯС. Т. 74. № 2).

Аничков 1910 — Аничков И. В. Корельские жальники // Сборник Новгородского общества любителей древности. Вып. III (разной пагинации). Новгород, 1910.

Аничков 1914 — Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.

Аничков 1915 — Аничков И. В. Обзор помещичьих усадеб Новгородской губернии. М., 1915.

Аничков 1923 — Аничков Е. Последние работы по славянским религиозным древностям // *Slavia*. Ročník II. Sešit 2. a 3. 1923.

Антонович 1901 — Антонович В. Г. Археологическая карта Волынской губернии // Труды XI АС. Т. I. 1901.

Анфертьев 1984 — Анфертьев А. Н. Об историзме в изучении этнографических истоков фольклора // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Азовская 1972 — Азовская Л. П. О верованиях вепсов // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1972.

Аристов 1867 — Аристов Н. Я. Предания о кладах // Зап. имп. РГО по отд. этнографии. Т. 1. СПб., 1867.

Арциховский 1936 — Арциховский А. В. Раскопки 1930 г. в Новгородской земле // СА. 1936. I.

Арьес 1992 — Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.

Афанасьев 1865–1869 — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Ч. I–III. М., 1865–1869.

Афанасьев 1990 — Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990.

Бабанянец 1977 — Бабанянец Г. Н. Поморские куклы «панки» // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977.

Байбурин 1993 — Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Байбурин 1993^a — Байбурин А. К. Некоторые общие соображения о ритуале // *Aequinox*. М., 1993.

Байбурин и Левинтон 1984 — Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // *Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Л., 1984.

Баландин 1988 — Баландин А. И. Мифологическая школа в русской фольклористике. Ф. И. Буслаев. М., 1988.

Балов 1891 — Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании // *ЖС*. 1891. Т. I. № 3.

Балов 1891^a — Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях // *ЖС*. 1891. Т. I. № 4.

Басилов 1964 — Басилов В. Н. О происхождении культа невидимого града Китежа (монастыря) у озера Светлояр // *Вопросы истории религии и атеизма*. Вып. XII. М., 1964.

Басилов 1982 — Басилов В. Н. Мусульманская мифология // *МНМ*. Т. II. М., 1982.

Белецкий 1986 — Белецкий С. В. Курган у деревни Романово под Псковом // *СА* № 3. М., 1986.

Беннет 1995 — Беннет М. Вода жизни и здоровья: культ колодцев в Шотландии // *ЭО*. 1995. № 1.

Бернштам 1988 — Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Бернштам 1992 — Бернштам Т. А. Новые перспективы в познании и изучении народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1992.

Бернштам 1995 — Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // *Русский Север. К проблеме локальных групп*. СПб., 1995.

Бессонов 1861-1864 — Бессонов П. Калики переходящие. Сборник стихов и исследование. Вып. I-VI. М., 1861-1864.

Бобринский 1911-1913 — Бобринский А. А. Народные русские деревянные изделия. Вып. I-XI. М., 1911-1913.

Богатырев 1916 — Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. № 3-4 [М., 1918].

Богатырев 1971 — Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Богданов 1991 — Богданов К. А. Заговор и молитва (к уяснению вопроса) // Русская литература. 1991. № 3.

Богданов 1994 — Богданов К. А. Повседневное в фольклоре // Судьбы отечественной словесности XI-XX веков. Тезисы докладов научной конференции молодых ученых и специалистов. СПб., 1994.

Богданов 1995 — Богданов К. А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995.

Богданова 1910 — Богданова Е. Предание села Суложгоры об Ильинской пятнице // Олонецкие ГВ. 1910. № 77 (29 июля).

Богословский 1879 — Богословский И. Г. Отчеты о раскопках // Известия ОЛЕАЭ. Т. 31. М., 1878-1879.

Богушевский 1878 — Богушевский Н. К. Заметка о селе Выбутах, родине св. вел. кн. Ольги Российской // Труды III АС. Т. II. 1878.

Былины 1958 — Былины. В 2-х томах. Подг. текста, вст. статья и комм. В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1958.

Быстров 1879 — Быстров М. Остатки старины близ Передельского погоста, Лужского уезда, С.-Петербургской губернии // ИРАО. Т. IX. Вып. 4. СПб., 1879.

Быстров 1902 — Быстров Н. Покровская церковь погоста Елин, Островского уезда, Псковской губернии и Елинский приход. Историко-статистический очерк. Псков, 1902.

Васильев 1892 — Васильев М. К. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа. П. // ЭО. Кн. 15. 1892. № 4.

Васильев 1898 — Васильев И. И. Археологический указатель г. Пскова и его окрестностей. СПб., 1898.

Вейденбаум 1878 — Вейденбаум Е. Священные рощи и деревья у Кавказских народов // Изв. Кавказского отдела имп. РГО. Т. V. № 3. Тифлис, 1878.

Велецкая 1978 — Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Веселовский 1875–1877 — Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. № 4–5; 1876. № 2–4, 6; 1877. № 2, 5.

Веселовский 1879–1891 — Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха // СОРЯС АН. Т. 20 (№ 6). 1879 (I); Т. 21 (№ 2). 1880 (II); Т. 28 (№ 2). 1881 (III–V); Т. 32 (№ 4). 1883 (VI–X); Т. 46 (№ 6). 1889 (XI–XVII); Т. 53 (№ 6). 1891 (XVIII–XXIV).

Веселовский 1938 — Веселовский А. Н. Собрание сочинений. Т. 16. М.; Л., 1938.

Винокурова 1989 — Винокурова И. Ю. Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989.

Винокурова 1994 — Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.

Витевский 1893 — Витевский В. Н. Клады и кладоискание на Руси. Казань, 1893.

Власова 1992 — Власова М. Н. Былички (Базовые мотивы в их эволюции). Автореферат дисс. на соискание уч. ст. канд. филологических наук. СПб., 1992.

Власова и Коргузалов 1972 — Власова З. И., Коргузалов В. В. Устный репертуар и исполнители Хвойнинского района Новгородской области // Русский фольклор. Вып. XIII. Л., 1972.

Волкенштейн 1881 — Волкенштейн А. П. Несколько слов об антропологии жальников Валдайского уезда // Труды II АС. Т. II. 1881.

Гаген-Торн 1930 — Гаген-Торн Н. О «бабьем празднике» у ижор (Ленинградского района) // Этнография. 1930. Кн. IX. № 3.

Гальковский 1913 — Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II (Записки МАИ, т. XVIII). М., 1913.

Герд 1995 — Герд А. С. Введение в этнолингвистику. СПб., 1995.

Гиляров 1878 — Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи. М., 1878.

Глаголев 1835 — Глаголев А. Красивая Мечь (Из памятных записок 1823 г.) // Журнал МВД. Ч. XV. 1835.

Глинка 1834 — Глинка Ф. Н. Мои замечания о признаках древнего быта и камнях, найденных в Тверской Карелии // РИС. Т. 1. Кн. 2. М., 1834.

Глинка 1836 — Глинка Ф. Н. О древностях в Тверской Карелии // ЖМВД. 1836. Кн. 3.

Голубинский 1903 — Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.

Гольдциэр 1938 — Гольдциэр И. Культ святых в исламе. М., 1938.

Гончаренко 1956 — Гончаренко Н. Загадочные знаки // Огонек. 1956. № 4.

Град Китеж 1985 — Град Китеж. Горький, 1985.

Гуревич 1972 — Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

Гуревич 1993 — Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.

Дамберг 1914 — Дамберг Э. О памятниках живой старины // Труды XV АС. Т. I. 1914.

Данилин 1930 — <Данилин А.> Из опыта ленинградских этнографов (Разряд этнографии ГАИМК после реорганизации) // Этнография. 1930. № 4.

Данилов 1890 — Данилов И. Г. Раскопки слушателями Института курганов в Гдовском и Лугском уездах С.-Петербургской губ. и Валдайском уезде Новгородской губ. // Сборник АИ. Кн. III. СПб.; 1890.

Демиденко 1987 — Демиденко Е. Л. Значение и функции общефольклорного образа камня // Русский фольклор. Вып. XXIV. Л., 1987.

Джеймс 1993 — Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

Дмитриев 1973 — Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических повествований. Л., 1973.

Дмитриев 1987 — Дмитриев Л. А. Житие Варлаама Хутынского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. Л., 1987.

Дмитриева 1988 — Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.

Доватур и др. 1982 — Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.

Довнар-Запольский 1893 — Довнар-Запольский М. Заметки по этнографии белоруссов (II) // ЖС. 1893. Вып. III.

Дубов 1990 — Дубов И. В. Новые источники по истории Древней Руси. Л., 1990.

Дубов 1990^a — Дубов И. В. Культовый «Синий камень» из Клещина // Язычество восточных славян. Л., 1990.

Дурасов 1977 — Дурасов Г. П. Каргопольское «заветное шитье» // СЭ. 1977. № 1.

Дучыц 1993 — Дучыц Л. У. Археалагічныя помнікі у назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мінск, 1993.

Дьяконов 1990 — Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

Елеонская 1905 — Елеонская Е. Н. Некоторые замечания о русских народных сказках // ЭО. 1905. № 4.

Елеонская 1994 — Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.

Еремин 1947 — Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. Т. V. М., Л., 1947.

Еремина 1991 — Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

Ефименко 1877 — Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отдела ОЛЕАЭ. Кн. V. М., 1877.

Живов 1993 — Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого М., 1993.

Житие прп. Иринарха — Житие преподобного Иринарха // Памятники древней русской письменности, относящиеся к смутному времени (Русская историческая библиотека. Т. XIII). СПб., 1909.

Житъе и хоженъе — Житъе и хоженъе Даниила русьскыя земли игумена // Православный палестинский сборник. Т. 1. Вып. 3 (3). СПб., 1883; Т. 3. Вып. 3 (9). СПб., 1885 (продолжающейся пагинации).

Журавлев 1994 — Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.

Завойко 1914 — Завойко Г. К. Верования, обычаи и обряды великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3–4.

Зверинский 1898 — Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Т. 1–3. СПб., 1898.

Зеленин 1914–1916 — Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива имп. РГО. Вып. I–III. Пг., 1914–1916.

Зеленин 1934 — Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // С. Ф. Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л., 1934.

Зеленин 1991 — Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин 1994 — Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.

Зеленин 1995 — Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Зечевић 1969 — Зечевић С. Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије // Гласник Етнографског Института. XI-XV (1962-1966). Београд, 1969.

Зими́на 1996 — Зими́на Т. Этнографическая экспедиция СПбГУ // ЯЛИК. №9. Февраль 1996 г.

Золотов 1960 — Золотов Ю. М. Каменный крест XVII в. со станции Жилево // СА. 1960. № 3.

Золотов 1981 — Золотов Ю. М. Остатки древнего святилища на р. Кимерше // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981.

Зуева 1976 — Зуева Т. В. Повесть XVII века о царевне Персике и народная сказка о Безручке // Проблемы изучения русского устного народного творчества. М., 1976. Вып. 2.

Иванов 1972 — Иванов В. В. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. М., 1972.

Иванов 1973 — Иванов В. В. Об одной параллели к гоголевскому Вику // ТЗС. Вып. 5. Тарту, 1973.

Иванов 1976 — Иванов В. В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв. М., 1976.

Иванов 1980 — Иванов В. В. Глаз // МНМ. Т. 1. М., 1980.

Иванов и Топоров 1965 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.

Иванов и Топоров 1974 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Иванов и Топоров 1975 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформация в мифологических и фольк-

лорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975.

Иванов и Топоров 1982 — В. И<ванов>, В. Т<опоров>. Пятница // МНМ. Т. 2. М., 1982.

Иванов и Топоров 1983 — Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983.

Ивановский 1881 — Ивановский Л. К. Материалы для изучения курганов и жальников юго-запада Новгородской губернии // Труды II АС. Вып. 2. СПб., 1881.

Ильин 1947 — Ильин С. Н. Новый эпиграфический памятник XII в. в верховьях Волги // КСИИМК. Вып. XVII. 1947.

ИСС — Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. Вып. I–X. СПб., 1869–1885.

Калачов 1881 — Калачов Н. В. Отчет об осмотре летом и осенью 1880 г. членами и слушателями Археологического Института памятников древностей и их работах в архивах // Сб. АИ. Кн. V. Вып. 1. СПб., 1881.

Карамзин 1989 — Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. М., 1989.

Карсавин 1915 — Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915.

Кербелите 1963 — Кербелите Б. Литовские предания об исчезнувших городах // СЭ. 1963. № 5.

Кирпичников 1888 — Кирпичников А. И. Успение Богородицы в легенде и в искусстве. Одесса, 1888.

Кирпичников 1900 — Кирпичников А. И. Богородица в народной поэзии // Сборник в честь В. Ф. Миллера. М., 1900.

Ключевский 1993 — Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. 1. М., 1993.

Книга Степенная — Книга Степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1-2 (продолжающейся pagination). СПб., 1908-1913.

Князев 1858 — Князев А. Историко-статистическое описание Псковского кафедрального Троицкого собора. М., 1858.

Князев 1896 — Князев А. Иеромонах Мардарий, псковский пустынножитель. Остров, 1896.

Комарович 1936 — Комарович В. Л. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.

Конечкий 1989 — Конечкий В. Я. Некоторые вопросы исторической географии Новгородской земли в эпоху средневековья // НИС. Вып. 3 (13). Л., 1989.

Конечкий 1995 — Конечкий В. Я. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Ч. 1. СПб.-Псков, 1995.

Конькова 1992 — Конькова О. И. Вопросы ранней истории финноязычного населения нижнего течения р. Луги // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб., 1992.

Коробка 1908 — Коробка Н. И. «Камень на море» и камень алатырь // ЖС. 1908. Вып. VI. [СПб., 1909].

Косменко 1983 — Косменко А. П. Функция и символика вепсского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983.

Кочкуркина 1982 — Кочкуркина С. И. Древняя корела. Л., 1982.

Криничная 1978 — Северные предания: (Беломорско-Обонежский регион) / изд. подгот. Н. А. Криничная. Л., 1978.

Криничная 1987 — Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.

Криничная 1988 — Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

Криничная 1991 — Криничная Н. А. Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Кудряшов 1913 — Кудряшов К. Отчет о раскопках 1911 года в Гдовском уезде С.-Петербургской губ // ЗОРСА. Т. IX. СПб., 1913.

Кузнецов 1991 — Кузнецов А. В. Об отражении языческих верований северных славян в топонимике Вологодской области // Вопросы топонимики Подвинья и Поморья. Архангельск, 1991.

Кузьмин 1992 — Кузьмин С. Л. Оредежские сопки // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб., 1992.

Кузьмина 1968 — Кузьмина В. Д. Вопросы сравнительно-исторического изучения сюжета в восточнославянской и южнославянской литературной и устной традиции. (Невинногонимая безрукая падчерица) // Славянские литературы. VI Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1968.

Кулжинский 1864 — Кулжинский А. И. Известия о курганах и городищах. Курганы Новгородской губернии // Известия имп. РАО. Т. II. СПб., 1864.

Куликовский 1890 — Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // ЭО. 1890. № 1.

Куприянов 1859 — Куприянов И. К. Крестные ходы, местные праздники и церковные обряды древнего Новгорода. Новгород, 1859.

Куразов 1932 — Куразов Н. По колхозам Ленинградской области // Антирелигиозник. 1932. № 17/18.

Курбатов 1994 — Курбатов А. В. Карта историко-культурных природных объектов на территории Ленинградской области // Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения профессора В. И. Равдоникаса. Тезисы докладов. СПб., 1994.

Курбатов 1995 — Курбатов А. В. Культовые камни и почитаемые источники на территории Ленинградской

области // Лапшин В. А. Археологическая карта Ленинградской области. Часть 2. Восточные и северные районы. СПб., 1995.

Лавров 1918 — Лавров П. Статьи по истории религии. Пг., 1918.

Ламанский 1893 — Ламанский В. Поклонение дереву // ЖС. 1893. Вып. I.

Лапшин 1990 — Лапшин В. А. Археологическая карта Ленинградской области. Часть I. Западные районы. Л., 1990.

Ларионов 1959 — Ларионов И. Н. Легенды озера Чудского, преданья Псковской старины. Псков, 1959.

Лебедев 1978 — Лебедев Г. С. Сопка у д. Репьи в Верхнем Полужье // КСИА № 155. М., 1978.

Лебедев и др. 1982 — Лебедев Г. С., Платонова Н. И., Лесман М. Ю. Археологическая карта Верхнего Полужья (вторая половина I — первая половина II тыс.) // Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Л., 1982.

Леви-Стросс 1983 — Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

Ли 1910 — Ли. По пути // Олонецкие ГВ. 1910. № 78 (3 августа).

Лопатин 1988 — Лопатин Н. В. Комплекс каменных крестов и изваяний на севере Смоленщины // Археология и история Пскова и Псковской земли. Тезисы докладов научно-практической конференции. Псков, 1988.

Лысенко 1993 — Лысенко О. Б. Феномен ткачества в архаичной модели мира (опыт описания традиций ткачества восточных славян на уровне концептуальной модели: нить — пояс — полотно. Технологический и семантический аспекты) // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993.

Львовский 1902 — Львовский А. Пятница в жизни русского народа // Живописная Россия. 1902. Т. 2.

Макаренко 1993 — Макаренко А. Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.

Макаров 1981 — Макаров Н. А. Магические обряды при сокрытии клада на Руси // СА. 1981. № 1.

Макаров 1984 — Макаров Н. А. Камень Антония Римлянина // НИС. Вып. 2 (12). Л., 1984.

Макаров и Чернецов 1988 — Макаров Н. А., Чернецов А. В. К изучению культовых камней // СА. 1988. № 3.

Максимов СС — Максимов С. В. Собрание сочинений. Т. I–XX. СПб. (6. г.).

Максимов 1994 — Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Малицкий 1932 — Малицкий Н. В. Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства // Изв. ГАИМК. Т. XI. Вып. 10. 1932.

Малышевский 1865 — Малышевский Ив. О природных крестах // Труды Киевской духовной академии. Т. III. 1865. Ноябрь.

Масанов 1963 — Масанов Ю. И. В мире псевдонимов, анонимов и литературных подделок. М., 1963.

Маслова 1978 — Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.

Маслова 1984 — Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

Маторин 1930 — Маторин Н. Религия и борьба с нею в Северном крае. Л., 1930.

Маторин 1931 — Маторин Н. Женское божество в православном культе. М., 1931.

Маторин 1934 — Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // С. Ф. Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л., 1934.

Мелетинский 1976 — Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

Миллер 1879 — Миллер В. Отголоски финского эпоса в русском // ЖМНП. 1879. № 12.

Минасян 1982 — Минасян Р. С. Итоги археологической разведки в Печорском районе Псковской области в 1974 г. // Древние памятники культуры на территории СССР. Сборник научных трудов. Л., 1982.

Можаровский 1903 — Можаровский Ал. Отголоски старины и народности. Собрание очерков и заметок из периодических изданий. Тамбов, 1903.

Мошин 1915 — Мошин А. Н. Легенды Великих Лук. Псков, 1915.

Муравьев 1896 — Муравьев М. О курганах и древних могильниках, находящихся на берегу р. Луги // Археологические известия и заметки МАО. Т. IV. М., 1896.

Мялешка 1928 — Мялешка М. Камень у вераньях і паданьнях беларуса // Інстытут Беларускае Культуры. Запіскі адзелу гуманітарных навук. Кн. I. Працы катэдры этнографіі. Том I. Смыток 1. Мінск, 1928.

Назаренко 1993 — Назаренко Ю. А. О некоторых аспектах моделирования границ в связи с представлениями о человеческом теле // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.

Невский 1931 — Невский А. А. Работа группы по изучению культов Гос. академии истории материальной культуры (ГАИМК) // СЭ. 1931. № 1-2.

Невский 1934 — Невский А. А. Секция по изучению религиозных верований народов СССР при Музее истории религии Академии Наук // СЭ. 1934. № 3.

Некрасов 1924 — Некрасов А. И. Очерки декоративного искусства Древней Руси. М., 1924.

Николаев и Тихомиров 1993 — Николаев О. Р., Тихомиров Б. Н. Эпическое православие и русская культура // Русская литература. 1993. № 1.

Новгородские былины 1978 — Новгородские былины. Изд. подг. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М., 1978.

Новгородский край 1927 — Новгородский край в религиозных преданиях. Легенды о гибели Новгорода. Вып. I. Новгород, 1927.

Новгородский сборник 1865 — Новгородский сборник. Вып. III. Отд. I. Новгород, 1865.

Новик 1984 — Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

Новик 1993 — Новик Е. С. Опыт о магии // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993.

Новикова 1988 — Новикова В. В. Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (по материалам экспедиций 1986–1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.

Новичкова 1982 — Новичкова Т. А. К истолкованию былины о Потыке // Русская литература. 1982. № 4.

Новичкова 1989 — Новичкова Т. А. Путешествие Василия Буслаева в Иерусалим (историко-культурные реминисценции в былине) // Русский фольклор. Т. XXV. Л., 1989.

Новичкова 1992 — Новичкова Т. А. Сокол-корабль и разбойничья лодка (к эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.

Овсянников 1994 — Овсянников О. В. Каменные кресты Архангельского Поморья // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. Сборник статей к 75-летию В. Д. Белецкого. СПб., 1994.

Овсянников и Чукова 1990 — Овсянников О. В., Чукова Т. А. Северные деревянные кресты (к вопросу о типологии) // Язычество восточных славян. Л., 1990.

Окулич-Казарин 1914 — Окулич-Казарин Н. Ф. Материалы для археологической карты Псковской губернии // Труды ПАО. Вып. 10. Псков, 1914.

Окулич-Казарин 1915 — Окулич-Казарин Н. Ф. Дополнения и поправка к «Материалам для археологической карты Псковской губернии» // Труды ПАО. Вып. 11. Псков, 1915.

Олесницкий 1895 — Олесницкий П. С. Мегалитические памятники Святой земли // Православный палестинский сборник. Т. 14. Вып. 2. СПб., 1895.

Островский 1993 — Островский А. Б. Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей Матери // Этно-семиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.

Островский 1993^a — Островский А. Б. Православные нагрудные кресты: символика и пластика // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993.

Павлова 1985 — Павлова М. Р. Среда и пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.

Панов 1913 — прот. Н. А. Панов. Летопись г. Острова и его уезда Псковской губернии. Остров, 1913.

Панченко 1994 — Панченко А. А. О проблеме культурно-исторической атрибуции культовых камней Северо-Запада России // Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения профессора В. И. Равдоникаса. Тезисы докладов. СПб., 1994.

Панченко 1996 — Панченко А. А., Панченко А. М. Московская ересь XX века (Мавзолей вождя) // «Охраняется государством». Четвертая Российская научно-практическая конференция «Погибшие святыни» (Тексты докладов). Ч. I. СПб., 1996.

Панченко и Петров 1996 — Панченко А. А., Петров Н. И. Впускные трупоположения в сопках: археология и фольклор // Курган: историко-культурные исследования и реконструкции. Тезисы докладов тематической научной конференции. СПб., 1996.

Передольский 1893 — Передольский В. С. Бытовые остатки насельников ильменско-волховского побережья и земель Велико-Новгородского державства каменного века. СПб., 1893.

Передольский 1898 — Передольский В. С. Новгородские древности. Записки для местных изысканий. Новгород, 1898.

Перетц 1904 — Перетц В. Н. Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах // Изборник Киевский в честь Т. Д. Флоринского. Киев, 1904.

Петренко 1991 — Петренко В. П. Званская сопка // КСИА №205. М., 1991.

Платонова 1991 — Платонова Н. И. Укрепленные поселения Лужской волости // Материалы по археологии Новгородской земли. 1990. М., 1991.

Плетнев 1903 — Плетнев В. А. Об остатках древности и старины в Тверской губ. Тверь, 1903.

Плотникова 1995 — Плотникова А. А. Воск // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. М., 1995.

Покровский 1892 — Покровский Н. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892.

Покровский 1893 — Покровский В. Ф. Археологическая карта Виленской губернии // Труды Виленского отделения Московского предварительного комитета по устройству в Вильне IX АС. Вильно, 1893.

Покровский 1895 — Покровский В. Ф. Археологическая карта Гродненской губернии // Труды IX АС. Т. I. 1895.

Померанцев 1964 — Выставка русской деревянной скульптуры и декоративной резьбы. Каталог. Сост. и автор вст. статьи Н. Н. Померанцев. М., 1964.

Попов 1869 — Попов А. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869.

Попов 1883 — Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и, в частности, на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.

Попов 1903 — Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.

Попов 1964 — Попов А. А. Тайны каменных знаков // Наука и жизнь. 1964. № 6.

Попов 1965 — Попов А. А. «След богородицы» и тайны истории // Труд. 1965. 25 февраля.

Порфиридов 1940 — Порфиридов Н. Г. Камни с изображениями и знаками // НИС. Вып. 7. Новгород, 1940.

Порфирьев 1859 — Порфирьев И. О почитании среды и пятницы в русском народе // Православный собеседник. 1859. № 1.

Поселянин 1899 — Поселянин Е. Святыни земли русской. СПб., 1899.

Потебня 1865 — Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга // ЧОИДР. 1865. Кн. 3.

Потресов и Шолохова 1966 — Потресов А. С., Шолохова Е. В. Древние водные пути новгородцев // Ледовое побоище 1242 г. Труды комплексной экспедиции по уточнению места Ледового побоища. М., Л., 1966.

Преображенский 1865 — Пр-ский Н. [Преображенский Н. С.] Сельский праздник. (Этнографические очерки Кадниковского уезда) Статья вторая // Современник. 1865. № 2 (отд. 1).

Пропп 1934 — Пропп В. Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле) // СЭ. 1934. № 1-2.

Пропп 1976 — Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Путилов 1994 — Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Путешествие П. А. Толстого — Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе. 1697-1699. М., 1992.

Путятин 1887 — Путятин П. А. Чашечные камни Новгородской губернии // Труды V АС. М., 1887.

Пыпин 1898 — Пыпин А. Н. Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898.

Репников 1904 — Поездка Н. И. Репникова в Старую Ладугу // ЗОРСА. Т. V. Вып. 2. СПб., 1904.

Репников 1931 — Репников Н. И. Жальники Новгородской земли // Известия ГАИМК. Вып. IX. № 5. 1931.

Рерих 1899 — Рерих Н. К. Некоторые древности Шелонской пятины и Бежецкого конца // ЗРАО. Нов. серия. Т. XI. Вып. 1-2. СПб., 1899.

Рерих 1903 — Рерих Н. К. Некоторые древности пятины Деревской и Бежецкой // ЗОРСА. Т. V. Вып. 1. СПб., 1903.

Решетов 1994 — Решетов А. М. Репрессированная этнография: люди и судьбы // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 4. СПб., 1994.

Рыбаков 1974 — Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // ВИ. 1984. № 1.

Рыбаков 1981 — Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

Рындина 1991 — Рындина А. В. Иконный образ и русская пластика XIV-XV вв. // Древнерусская скульптура. Проблемы и атрибуции. М., 1991.

Саакян 1994 — Саакян А. С. Хачкары — этнокультурные памятники средневековой Армении // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. М., 1994.

Савушкина 1972 — Савушкина Н. И. Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // Русский фольклор. Вып. XIII. Л., 1972.

Сакса 1984 — Сакса А. И. Комплекс археологических памятников у д. Ольховки (Лапинлахти) // Новое в археологии СССР и Финляндии. Л., 1984.

Сакса 1985 — Сакса А. И. Исследование новых средневековых памятников на Карельском перешейке // Новое в археологии Северо-Запада СССР. Л., 1985

Саскевич 1983 — Саскевич Н. А. Легенда о каменном кресте // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.

Свешникова и Цивьян 1973 — Свешникова Т. М., Цивьян Т. В. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.

Седакова 1979 — Седакова О. А. Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979.

Седакова 1981 — Седакова О. А. Пространственный код погребального обряда // Структура текста-81. М., 1981.

Седов 1963 — Седов В. В. Дреговичи // СА. 1963. 3.

Седов 1982 — Седов В. В. Восточные славяне в VI-XIII вв. М., 1982.

Селин 1994 — Селин А. А. Об одном явлении в сельском храмовом строительстве XVI века (по материалам Новгородского, Копорского, Ямского и Ладожского уездов Водской пятины Новгородской земли) // Новгород и Новгородская Земля. История и археология. (Материалы научной конференции. Новгород, 26-28 января 1994 г.). Новгород, 1994.

Селин 1995 — Селин А. А. Предания о сельских храмах и археологические реалии XVI в. // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Ч. 2. СПб., Псков, 1995.

Семевский 1857 — Семевский М. И. Великие Луки и Великолуцкий уезд. СПб., 1857.

Семенов 1986 — Семенов Вл. А. Камни-следовики в культурной традиции Ингерманландии // Финно-угры и славяне. Сыктывкар, 1986.

Семенов 1994 — Семенов Вл. А. Два знака-индекса в наскальном искусстве Фенноскандии // Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения профессора В. И. Равдоникаса. Тезисы докладов. СПб., 1994.

Сергеева 1983 — Сергеева Л. Е. Разведка в округе Изборска // Археологические открытия 1982 года. М., 1983.

Сергеева 1988 — Сергеева З. М. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии // Древности славян и Руси. М., 1988.

Сидоров 1997 — Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.

Синопольский 1896 — Синопольский М. Ильинская пятница // ЖС. 1896. Вып. III-IV.

Смирнов 1921 — Смирнов Вас. Клады, паны и разбойники. Этнографические очерки Костромского края (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 26). Кострома, 1921.

Смирнов 1923 — Смирнов В. Потонувшие колокола // Третий этнографический сборник (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 29). Кострома, 1923.

Смирнов 1930 — Смирнов С. Археологическая экспедиция на реку Ловать летом 1928 года // Материалы и исследования Новгородского музея. I. Новгород, 1930.

Снегирев 1837-1839 — Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. I-IV. М., 1837-1839.

Соболевский 1891 — Соболевский А. Из жития св. Адриана Пошехонского // ЖС. Вып. IV. 1891.

Соколова 1970 — Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970

Соколова 1970^a — Соколова В. К. Предания о кладях и их связь с поверьями // Фольклор и этнография. Л., 1970.

Соколова 1972 — Соколова В. К. Типы восточнославянских топонимических преданий // Славянский фольклор. М., 1972.

Соколовы 1911 — Соколовы Ю. и Б. М. Живая старина в Белозерском крае // Труды предварительного комитета по подготовке XV АС. СПб., 1911.

Соколовы 1915 — Соколовы Ю. и Б. М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

Сперанский 1895 — Сперанский М. Придорожные кресты в Чехии и Моравии и византийское влияние на Западе // Археологические известия и заметки МАО. Т. 12. 1895.

Сперанский 1956 — Сперанский М. Н. Русские подделки рукописей в начале XIX века (Бардин и Сулакадзев) // Проблемы источниковедения. Вып. V. М., 1956.

Спицын 1896 — Спицын А. А. Курганы Петербургской губ. в раскопках Л. К. Ивановского // МАР. 1896. № 20.

Спицын 1897 — Спицын А. А. Сопки и жальники // ЗРАО. Т. IX. Вып. 1-2. 1897.

Спицын 1897^a — Спицын А. А. Обзорение некоторых губерний и областей России в археологическом отношении. VI. // ЗРАО. Т. IX. Вып. 1-2. 1897.

Спицын 1903 — С<пицын> А. А. Заметка о каменных крестах, преимущественно новгородских // ЗОРСА. Т. V. Вып. 1. 1903.

Стоглав 1890 — Царьския вопросы и соборныя ответы о многоразличных церковных чинех (Стоглав). Изд. Н. И. Субботина. М., 1890.

Страхов 1985 — Страхов А. Б. О своеобразии формирования восточнославянского культапочитания и специфике соотношения в нем языческого и христианского элементов // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.

Страхов 1988 — Страхов А. Б. О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. М., 1988.

Строгова 1991 — Строгова В. П. Как говорят в Новгородском крае. Новгород, 1991.

Суворов 1899 — Суворов В. Г. Религиозно-народные поверья и сказания (Записаны в Калязинском уезде Тверской губернии) // ЖС. 1899. Вып. 3.

Судник и Цивьян 1978 — Судник Т. М., Цивьян Т. В. К реконструкции сюжета основного мифа в балто-балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца») // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. М., 1978.

Сумцов 1896 — Сумцов Н. Ф. Сказания о провалившихся городах // Сборник харьковского историко-филологического общества. Т. 8. Харьков, 1896.

Сумцов 1896^a — Сумцов Н. Ф. К библиографии малорусских религиозных сказаний // Сборник харьковского историко-филологического общества. Т. 8. Харьков, 1896.

С-цов 1868 — С-цов К. Пресвятой камень // Минские ГВ. 1868. № 50 (14 декабря). Часть неофициальная.

Таавитсайнен 1990 — Таавитсайнен Ю. П. Таежная Финляндия района Саво в эпоху железного века // Финны в Европе. VI–XV века. Вып. I. М., 1990.

Тарасов 1917 — Тарасов Г. И. Поездка в Михайловское (31 июля — 1 августа 1916 года) [Приложение к статье И. Н. Картавцова «Из Псковской старины»] // Сборник Псковской губернской ученой архивной комиссии. Вып. 1. Псков, 1917.

Терещенко 1848 — Терещенко А. Быт русского народа. Ч. VI. СПб., 1848.

Тихомиров 1903 — Тихомиров И. А. Поездка на р. Мсту // ЗОРСА. Т. V. Вып. 1. СПб., 1903.

Тихомиров 1962 — Тихомиров М. Н. Краткие заметки о летописных произведениях в рукописных собраниях Москвы. М., 1962.

Токарев 1957 — Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., Л., 1957.

Токарев 1990 — Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.

Толстая 1994 — Толстая С. М. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

Толстой 1973 — Толстой Н. И. Об одной карпатско-южнославянской изопрагме // Симпозиум по проблемам карпатского языкознания. Тезисы докладов и сообщений. М., 1973.

Толстой 1994 — Толстой Н. И. Труды Д. К. Зеленина по духовной культуре // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.

Толстой 1995 — Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстые 1978 — Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Поле-сье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

Топоров 1971 — Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. Вып. V. Тарту, 1971.

Топоров 1979 — Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979.

Топоров 1982 — Топоров В. Н. Крест // МНМ. Т. 2. М., 1982.

Топоров 1982⁴ — Топоров В. Н. Модель мира // МНМ. Т. 2. М., 1982.

Топоров 1982⁶ — Топоров В. Н. Праздник // МНМ. Т. 2. М., 1982.

Топоров 1987 — Топоров В. Н. Об одной готско-румынско-южнобалтийской параллели (Мотив людей и скота под землей) // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987.

Топоров 1993 — Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Топоров 1995 — Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995.

Трусман 1885 — Трусман Ю. А. Финские элементы в Гдовском уезде Санкт-Петербургской губернии // Изв. РГО. Т. XXI. 1885.

Трусман 1890 — Трусман Ю. А. Полуверцы Псково-Печерского края // ЖС. 1890. Вып. I.

Троицкий 1914 — Троицкий Н. И. Село Богучарово. Тула, 1914.

Уртанс 1987 — Уртанс Ю. В. Культовые камни с углублениями в Латвии // КСИА. Вып. 190. 1987.

Успенский 1895 — Успенский Д. И. Родины и крестины. Уход за родильницей и новорожденным // ЭО. 1895. Кн. 27. №4.

Успенский 1982 — Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Успенский 1993 — Успенский Б. Солярно-лунная символика в облике русского храма // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. I. Slavic Cultures in the Middle Ages (California Slavic Studies. Vol. 16). Berkeley, L. A., Oxford, 1993.

Ушаков 1897 — Ушаков Ф. А. Описание древних городищ, городцов, курганов, валов, каменных крестов, мостов и камней с отпечатками разных предметов, сохранившихся в Псковской губернии. Псков, 1897.

Фасмер 1967 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I–III. М., 1967.

Федотов 1991 — Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991

Флоренский 1988 — Флоренский П. А. О суеверии // Символ. 20. Декабрь 1988. Париж, 1988.

Флоровский 1981 — прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1981.

Формозов 1965 — Формозов А. А. Камень «Щеглец» близ Новгорода и камни-следовики // СЭ. 1965. № 5.

Формозов 1967 — Формозов А. А. Следы, мифы, догадки // Знание-сила. 1967. № 9.

Формозов 1969 — Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству. Наскальные изображения и каменные изваяния эпохи камня и бронзы на территории СССР. М., 1969.

Фромм 1990 — Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1990.

Фроянов и Юдин 1993 — Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Драма древней семьи в русской былевой поэзии (Михайло Потык). СПб., 1993.

Хагу 1983 — Хагу П. С. Аграрная обрядность и верования сету. Автореферат дисс. на соискание уч. ст. кандидата исторических наук. Л., 1983.

Харузина 1906 — Харузина В. Н. К вопросу о почитании огня // ЭО. 1906. № 3-4.

Ходаковский 1844 — <Д.-Ходаковский З.> Жальники // РИС. Т. 7. М., 1844.

Ходаковский 1844^a — <Д.-Ходаковский З.> Сопки // РИС. Т. 7. М., 1844.

Цивьян 1975 — Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895-1970). М., 1975.

Цивьян 1993 — Цивьян Т. В. Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Цивьян 1994 — Цивьян Т. В. Человек и его судьба — приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

Чернолуцкая 1987 — О семантике антропоморфных изображений в наскальном искусстве австралийцев // Антропоморфные изображения. Первобытное искусство. Новосибирск, 1987.

Чистов 1967 — Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967.

Чичеров 1957 — Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков: Очерки по истории народных верований // Труды Института этнографии. Нов. сер. Т. XL. М., 1957.

Шангина 1977 — Шангина И. И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977.

Шахова 1860 — Шахова Е. Н. Жизнь схиигуменьи Евпраксии // Странник. 1860. Март.

Шевелев 1992 — Шевелев В. В. Культовые камни в Каргополье // РА. 1992. №2.

Шейн 1893 — Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. II. СПб., 1893.

Шляпкин 1906 — Шляпкин И. А. Древние русские кресты. I. Кресты новгородские, до XV века, неподвижные и нецерковной службы. СПб., 1906.

Шорин 1988 — Шорин М. В. Культовые камни как источник по изучению язычества // Тихвинский сборник. Вып. I. Тихвин, 1988.

Шорин 1989 — Шорин М. В. О цветовой символике в связи с интерпретацией культовых камней // Новгород и Новгородская земля. История и археология. (Тезисы научной конференции.) Новгород, 1989.

Шорин 1991 — Шорин М. В. Вопросы классификации и датировки культовых камней (по материалам Новгородской обл.) // КСИА. Вып. 205. 1991.

Шорин 1992 — Шорин М. В. Раскопки сопки у д. Раглицы // Новгород и Новгородская земля. История и археология. (Тезисы научной конференции.) Новгород, 1992.

Шустиков 1895 — Шустиков А. Тавреньга Вельского уезда. Этнографический очерк. (Окончание) // ЖС. 1895. Вып. III/IV.

Щепанская 1992 — Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992.

Щепанская 1995 — Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.

Элиаде 1994 — Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Эря-Эско 1990 — Эря-Эско Л. Похьянмаа (Ботния) // Финны в Европе. VI-XV века. Вып. I. М., 1990.

Юдин 1966 — Юдин Н. И. Правда о петербургских «святынях». Л., 1966.

Юдин 1983 — Юдин Ю. И. Интерпретация былинного сюжета (К методике обнаружения эпического подтекста) // Методы изучения фольклора. Л., 1983.

Юрлов 1867 — Юрлов В. Симбирская запись о кладах // Симбирские ГВ. 1867. № 24.

Якушкин 1986 — Якушкин П. И. Сочинения. М., 1986.

Baruch 1907 — Baruch M. Boze stopki. Archeologia i folklor. Warszawa, 1907.

Bascom 1965 — Bascom W. R. Four Functions of Folklore // The Study of Folklore. Ed. by A. Dundes. N. Y., 1965.

Dundes 1962 — Dundes A. From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folk-tales // Journal of American Folklore. 1962. Vol. 75. № 296.

Dundes 1971 — Dundes A. On the Psychology of Legend // American Folk Legend. A Symposium. Berkeley etc., 1971.

Dundes 1980 — Dundes A. Interpreting Folklore. Bloomington, 1980.

Haavio 1960 — Haavio M. Heilige Haine in Ingermanland. Helsinki, 1963 (FFC № 189).

Hautala 1965 — Hautala I. Survivals of the Cult of Sacrifice Stones in Finland // Temenos. 1965. I.

Honko 1989 — Honko L. Folkloristic Theories of Genre // Studies in Oral Narrative (Studia Fennica 33). Helsinki, 1989.

Kelly 1991 — Kelly D. The Heart of the Matter: Models for Irish High Crosses // JRSAL. Vol. 121. 1991.

Langdon 1992 — Langdon A. G. Cornish Crosses: Recent News // Cornish Archaeology. 31. 1992.

Malmer 1981 — Malmer M. A Chorological Study of North European Rock Art. Stockholm, 1981.

Malinowski 1944 — Malinowski B. A Scientific Theory of Culture and Other Essays. Chapel Hill, 1944.

Malinowski 1954 — Malinowski B. Magic, Science and Religion and other essays. N. Y., 1954.

Marret 1914 — Marret R. R. The Threshold of Religion. L., 1914.

Siikala 1990 — Siikala A.-L. Interpreting Oral Narrative. Helsinki, 1990 (FFC № 245).

Tarasenka 1958 — Tarasenka P. Pedos akmenie. Vilnius, 1958.

Urtans 1990 — Urtans J. Pedakmeni, robezakmeni, muldakmeni. Riga, 1990.

II. Архивные материалы

Александров А-1984 — Александров А. А. Население междуречья верхней Ловати и Великой в I тысячелетии н. э. Дисс. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 1984 // Научная библиотека им. М. Горького С.-Петербургского государственного университета.

Александров А-1979 — Александров А. А. Отчет о разведке в Локнянском районе Псковской области в 1979 г. // Архив ИА РАН. Ф. Р-1. № 7713, 7713^a.

Арепьев А-1900 — Арепьев Н. Ф. Отчет о раскопках в 1900 г. в Лужском уезде С.-Петербургской губ. // Архив ИИМК РАН. Ф. 1 (ИАК). 1900/119.

Васильев А-1931 — Васильев А. А. Псковские святыни. Л., 1931 // Архив ИИМК РАН. Ф. 2 (ГАИМК). Оп. 2. 1931/226.

Васильев А-1931^a — Группа по изучению истории культов. Переписка и протоколы заседаний. Доклад А. А. Васильева «Культовые места Солецкого и Медведского районов Ленинградской области» // Архив ИИМК РАН. Ф. 2 (ГАИМК). Оп. 1. 1931/43.

Глазов А-1899 — О раскопках В. Н. Глазова в 1899 г. в Гдовском у. // Архив ИИМК РАН. Ф. 1 (ИАК). 1899/50.

Иессен А-1927 — Иессен А. И. Отчет о палеоэтнологических разведках в Лужском и Кингисеппском уездах Ленинградской губернии // Архив ИИМК РАН. Ф. 2. Оп. 1. 1927/109.

Коишевский и Генералова А-1931 — Материалы по учету курганов в дд. Смердовицы, Соловьева Горка, Старые Смолеговицы, Тресковицы, Ухоры, Ушевицы, Хотыницы, Яблоницы, Ямки, Ястребино Молосковичского р-на (сведения из дневников и отчетов) — обследования Б. Коишевского и Л. Генераловой в 1927 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 2 (ГАИМК). 1931/75.

Лапшин А-1984 — Лапшин В. А. Разведка в Ленинградской обл. // Архив ИА РАН. Ф. Р-1. № 10769.

Лебедев А-1986 — Лебедев Г. С. Отчет о работах Лужского отряда СЗАЭ 1979 г. (с дополнениями 1983 года). Л., 1986 // Архив ИА РАН. Ф. Р-1. № 13891-13892.

Лепер А-1931 — Группа по изучению истории культов. Переписка и протоколы заседаний. Доклад Е. Р. Лепер «Чтимые места Минецкого района Ленинградской области» (протокол № 12) // Архив ИИМК РАН. Ф. 2 (ГАИМК). 1931. № 43.

Мильков А-1982 — Мильков В. В. Отчет к открытому листу № 383 о проведении археологических работ отрядом НГОМЗ в сезон 1982 г. // Архив ИА РАН. Ф. Р-1. № 8964, 8964^a.

Морошкин А-1854 — прот. Илья Морошкин. Историческая записка о путешествии в богоспасаемый град Тихвин в июне месяце 1854 г. // Архив РГО. Разряд 24. № 28.

Пардалоцкий А-1848 — Пардалоцкий Ф. Несколько местных боровичских слов. Местные боровичские

загадки, пословицы, суеверия, приметы и предания // Архив РГО. Разряд 24. № 6 (1848).

ПВП 1582 — Подлинная писцовая книга Воцкой пятины письма и дозора С. Дмитриева, Е. Старого и подьячего С. Киселева. 1582. // РГАДА. Ф. 1209. № 958.

ПВП 1646 — Список с писцовой книги поместных и вотчинных сел и деревень Водской пятины переписи стольника кн. Г. Д. Долгорукого и подьячего И. Раковского. 1646. РГАДА. Ф. 1209. № 8559. лл. 77–172.

Платонова А-1979 — Платонова Н. И. Отчет Лужского отряда СЗАЭ ЛГУ о разведке в Лужском районе в 1979 г. // Архив ИА РАН. Ф. Р-1. № 7542.

Репников А-1943 — Репников Н. Материалы по пережиткам языческих верований Новгородской земли. Мольбица // Архив СПбФ ИРИ РАН. Ф. 276. Оп. 2. № 79.

ТБ — Материалы Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева // Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1.

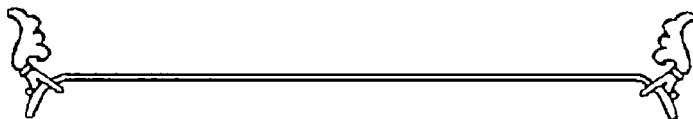
ТФА 1994-1995 — Тихвинский фольклорный архив Государственной академии культуры в Санкт-Петербурге. Полевые записи 1994 и 1995 годов.

Уртанс А-1987 — Уртанс Ю.-Т. Языческие культовые памятники на территории Латвии. Диссертация на соискание уч. ст. канд. ист. наук // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 2-Д. № 404.

Целепи А-б. г. — Целепи Л. Н. К археологической карте Петербургской губ. Восточная часть Лужского уезда. Водская пятина // Архив ИИМК РАН. Ф. 37 (Н. К. Рериха). № 7 (б. г.).

Шорин А-1985 — Шорин М. В. Отчет о работе отряда НГОМЗ в 1985 г. // Архив ИА РАН. Ф. Р-1. № 11139, 11139^а.

Шорин А-1986 — Шорин М. В. Отчет о работе Новгородской областной экспедиции музеев-заповедника в 1986 г. // Архив ИА РАН. Ф. Р-1. д. 11497.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИ — Археологический институт в Санкт-Петербурге

АС — Археологический съезд

ВИ — Вопросы истории

ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры

ГАК — Государственная академия культуры

ГВ — Губернские ведомости

ГЯЛ — Гдовско-Ямбургский листок

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения

ЖС — Живая старина

ЗОРСА — Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества

ЗРАО — Записки Русского археологического общества

ИА РАН — Институт археологии РАН

ИИМК РАН — Институт истории материальной культуры РАН

ИПИН — Институт по изучению народов СССР АН СССР

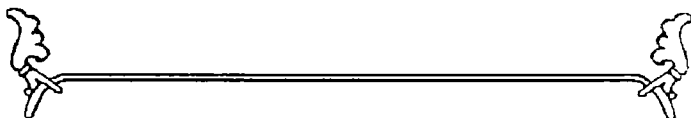
ИРАО — Известия Русского археологического общества

КСИА — Краткие сообщения Института археологии

КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры

ЛОИИ АН СССР — Ленинградское отделение Института истории АН СССР (см. также СПбФ ИРИ РАН)

- МАО — Московское археологическое общество
МВД — Министерство внутренних дел
МИР АН — Музей истории религии АН СССР
МНМ — Мифы народов мира
НГУ — Новгородский государственный университет
НИС — Новгородский исторический сборник
ОЛЕАЭ — Общество любителей естествознания,
археологии и этнографии
ОРЯС — Отделение русского языка и словесности
Академии наук
ПАО — Псковское археологическое общество
ПЗ — Полевые записи
ПЗА — Полевые записи автора
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РА — Российская археология
РАО — Русское археологическое общество
РГАДА — Российский государственный архив древ-
них актов
РГО — Русское географическое общество
РИС — Русский исторический сборник
РЭМ — Российский этнографический музей
СА — Советская археология
СОЛЯС — Сборник Отделения русского языка и
словесности Академии наук
СПбФ ИРИ РАН — Санкт-Петербургский филиал
Института Российской истории РАН
СРНГ — Словарь русских народных говоров
СЭ — Советская этнография
ТЗС — Труды по знаковым системам
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы
Института русской литературы (Пушкинского Дома)
РАН
ЭО — Этнографическое обозрение
FFC — Folklore Fellows Communications



СОКРАЩЕННЫЕ НАЗВАНИЯ ОБЛАСТЕЙ И РАЙОНОВ

Ленинградск. — Ленинградская обл.

Волосовск. — Волосовский р-н

Волховск. — Волховский р-н

Кингисепп. — Кингисеппский р-н

Лужск. — Лужский р-н

Сланцевск. — Сланцевский р-н

Новгородск. — Новгородская обл.

Батецк. — Батецкий р-н

Любытинск. — Любытинский р-н

Маловишерск. — Маловишерский р-н

Маревск. — Маревский р-н

Окуловск. — Окуловский р-н

Солецк. — Солецкий р-н

Старорус. — Старорусский р-н

Хвойнинск. — Хвойнинский р-н

Шимск. — Шимский р-н

Псковск. — Псковская обл.

Бежаницк. — Бежаницкий р-н

Гдовск. — Гдовский р-н

Островск. — Островский р-н

Плюск. — Плюсский р-н

Псковск. — Псковский р-н

Пушкиногорск. — Пушкиногорский р-н

Пыталовск. — Пыталовский р-н

Стругокрасн. — Стругокрасненский р-н



д. Должицы (Псковск., Плюсск.).
Резное изваяние св. Параскевы Пятницы.
1994 г. Фото *Е. А. Лучина*



д. Порог (Ленинградск., Волховск.). «Камень Антония
Римлянина». 1911 г. Фотоархив ИИМК РАН



д. Должицы (Пековск., Плюсск.). Почитаемый камень «Пятница».
1994 г. Фото *Е. А. Лучина*



д. Должицы (Псковск., Плюск.). «Дверь в лес» по дороге к почитаемому камню.
1994 г. Фото *Е. А. Лучина*



д. Трутнево (Псковск., Гдовск.). Почитаемый камень со «следом Богородицы».
1994 г. Фото *Е. А. Лучина*



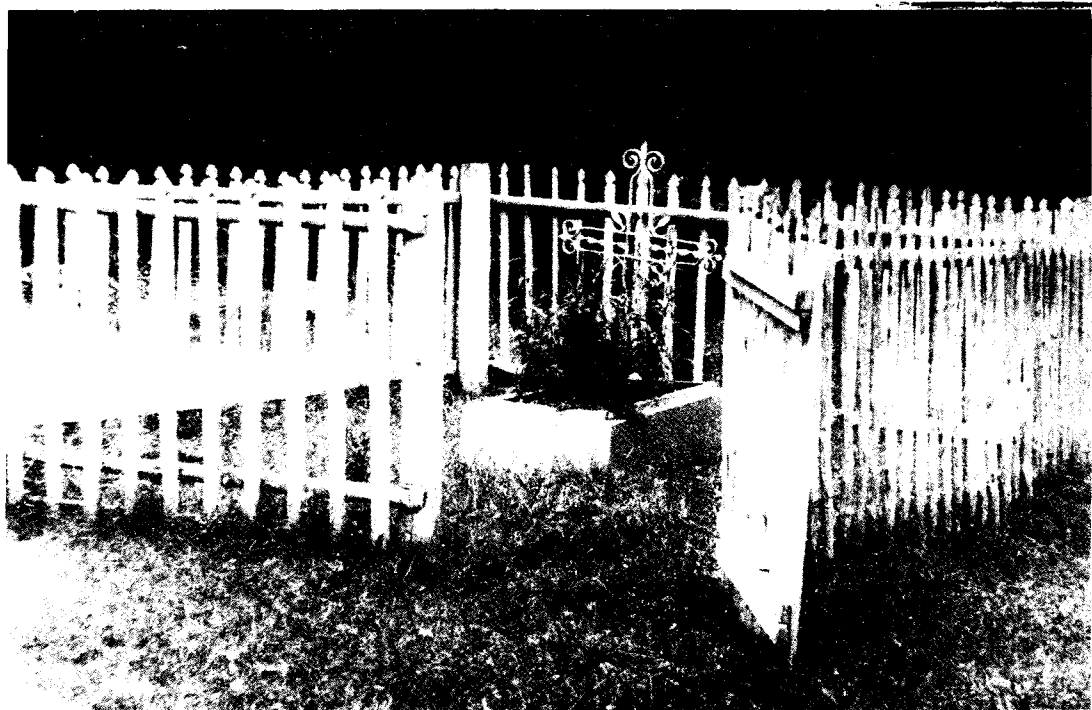
д. Трутнево (Псковск., Гдовск.). «Пещерка» в почитаемом месте.
1994 г. Фото *Е. А. Лучина*



д. Поречье (Псковск., Стругокрасн.). Почитаемый каменный крест.
1994 г. Фото *Е. А. Лучина*



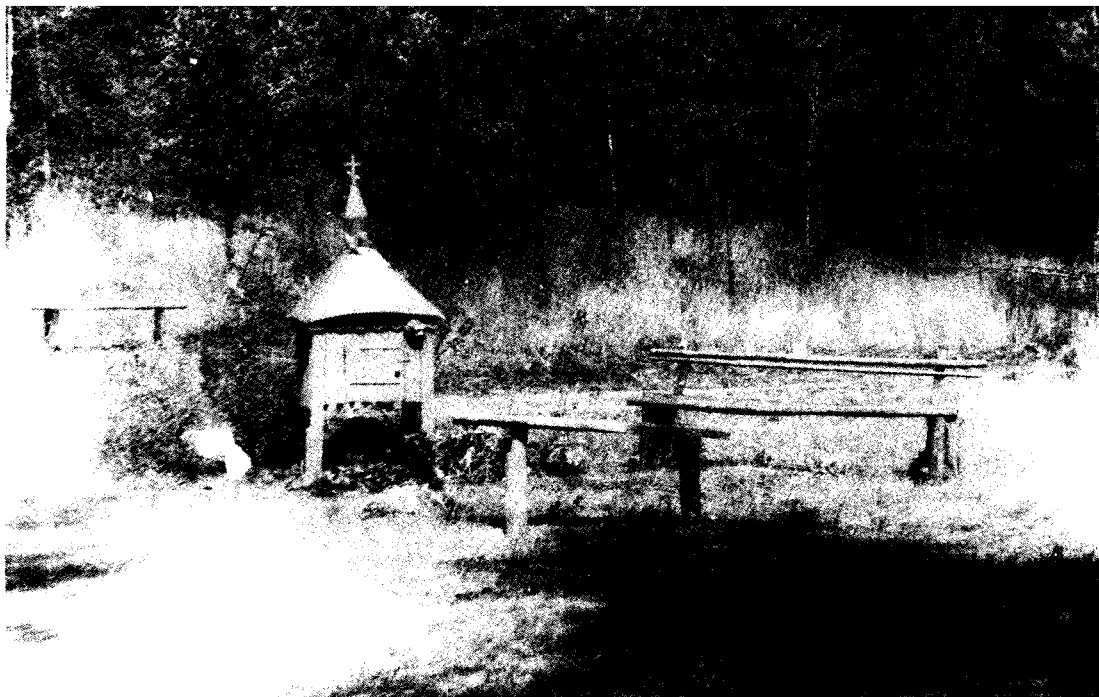
г. Гдов (Псковск.). Почитаемый каменный крест. 1994 г. Фото *Е. А. Лучина*



с. Миголощи (Новгородск., Хвойн.). Чтимая могила Марка Пустынника.
1997 г. Фото *Е. А. Лучина*



с. Миголощи (Новгородск., Хвойн.). «Колодец Марка Пустынника».
1997 г. Фото *Е. А. Лучина*



с. Сяbero (Ленинградск., Лужск.). «Часовенка» в почитаемом месте.
1994 г. Фото *Е. А. Лучина*



**Санкт-Петербург. Почитаемая гробница Матвея Татомира на Никольском кладбище
Александрo-Невской Лавры. 1995 г. Фото *Е. А. Лучина***

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	7
Глава 1. Народное православие и вопросы исследования культов местных святых	17
Глава 2. Деревенские святые: обряды, предания, поверья	70
Глава 3. Почитаемые каменные кресты и проблема народного восприятия средневековых погребальных памятников	180
Глава 4. Функции деревенских святых в народной культуре	237
<i>Заключение</i>	264
<i>Список использованной литературы</i>	
I. Публикации	272
II. Архивные материалы	301
<i>Список сокращений</i>	304
<i>Сокращенные названия областей и районов</i>	306

Директор издательства:

Абышко О. Л.

Главный редактор:

Савкин И. А.

Художественный редактор:

Грызлова О. А.

Художник:

Борсук А.

Редакторы:

Абышко Л. А.

Брылёва Т. А.

Оригинал-макет:

Левкина А. Б.

Панченко Александр Александрович «Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России».

Издательство «Алетейя»:

Санкт-Петербург, ул. 2-ая Советская, д. 27

Телефон: (812) 277-2119

Факс: (812) 277-5319

Сдано в набор 26.10.1997. Подписано в печать 20.03.1998. Формат 70×100/32. Объем 11 п.л. Тираж 1500 экз. Заказ № 3590

Отпечатано в Санкт-Петербургской типографии «Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia