



ЭО-Online, 2013 г., № 1

© Д.Д. Петров

**ЭЛЕМЕНТЫ ЯЗЫЧЕСТВА И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЙ (по материалам Лешукон-
ского и Пинежского районов Архангельской обл. и
Удорского р-на Республики Коми)**

Ключевые слова:

демонология, коми, межэтнический культурный обмен, ненцы, русские, сакральные места, шувгой, язычество

Элементы язычества в ряде регионов европейского Севера России остаются живой и заметной составляющей культуры русского населения. Бытование языческих представлений не в последнюю очередь связано с межэтническим культурным обменом. На примере местных быличек и обычаев почитания сакральных мест можно выделить несколько форм обмена в сфере духовной культуры. Это, во-первых, отражение языческих представлений народа-соседа (в данном случае – коми и ненцев) в русской духовной традиции. Также в ряде случаев можно говорить о культурном наследии уралоязычного этнического субстрата в представлениях современных русских. Таким образом, можно проследить ряд значимых прецедентов взаимовлияния духовных традиций различных народов на Русском Севере и выявить характерные особенности этого взаимодействия.

Введение

Тема язычества уже не первое столетие привлекает внимание отечественных историков и этнографов. Тем не менее и сегодня нуждается в пояснении само понятие «язычество». Отметим, что в полной мере отнести его к научным терминам затруднительно. Перейдя из церковной литературы в обиход ученых, данное понятие приобрело довольно широкую палитру смысловых оттенков, которыми его наполнял тот или иной исследователь. Приведем некоторые определения, данные язычеству его исследователями. Один из основоположников «истории язычества», Н.М. Гальковский, считал, что в основе язычества лежит главным образом обожествление сил стихии. Он писал: «В основе религиозных верований русских славян был культ природы и культ предков» (*Гальковский* 2000 [1913]: 1). Полемизируя с Н.М. Гальковским, Е.В. Аничков указал, что для него изучаемый предмет – «пестрая система верований, обрядов, культов и преданий, объединить которую можно только этим вполне объективным, не предвещающим выводов термином «религиозные древности» (*Аничков* 2009 [1914]: 13). Выдающийся этнограф и исследователь мифологии Д.К. Зеленин, в свою очередь, сближал понятия «язычество» и «мифология», считая, впрочем, последнее устаревшим, но не имеющим адекватного нового термина, который, по мнению автора, должен был бы звучать как «обрядология» (*Зеленин* 1995 [1916]: 30) и быть близким по значению «религиозным древностям» Е.В. Аничкова. Один из наиболее известных советских исследователей язычества, Б.А. Рыбаков, так очерчивал область своих изысканий: «При всем несовершенстве и расплывчатости слова “язычество”, лишенного научного терминологического значения, но крайне широкого и полисемантического, я считаю вполне законным обозначение им того необъятного круга вопросов, которые входят в понятие первобытной религии: магия, анимизм, пандеманизм, прамонотеизм, дуализм и т.п. Многообразному, разнород-

Дмитрий Дмитриевич Петров – аспирант кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; e-mail: buhr1@yandex.ru

ному комплексу вполне соответствует многообразный в своем наполнении термин – “язычество”» (*Рыбаков* 1994 [1981]: 3). Рецензируя «Язычество древних славян» Б.А. Рыбакова, этнолог С.А. Арутюнов предложил свое определение рассматриваемого понятия: «Под язычеством следует понимать тот комплекс религиозных представлений, истоки которого сформировались вместе с развитием производящего хозяйства, т.е. земледелия и скотоводства, в одном из его первичных очагов, а именно переднеазиатском, и были в дальнейшем теснейшим образом связаны с этнокультурной историей прежде всего индоевропейских, а также иберийско-кавказских, семито-хамитских, и, по-видимому, также финно-угорских народов» (*Арутюнов* 1982: 155). Выдающийся филолог и фольклорист Н.И. Толстой писал: «Древней религией славян, их мировосприятием и мироощущением было язычество. Оно охватывало всю сферу духовной культуры и значительную часть культуры материальной, вернее культуры производственной, охотничьей и собирательской, т.к. она вся была проникнута убежденностью ее носителей в постоянном присутствии и участии сверхъестественной силы во всех трудовых процессах» (*Толстой* 1996: 145). В настоящей работе под понятием «язычество» будут пониматься народные представления о сверхъестественном, выработавшиеся в народной среде, имеющие нехристианское происхождение и при этом не являющиеся результатом влияния каких-либо иных «мировых религий» или современных мистических учений. Ряд этнографов, фольклористов и историков уверен в том, что данный пласт можно вычлени из общего комплекса народных религиозных представлений, словами Н.И. Толстого, «...путем реконструкции и осторожного очищения от поздних и внешних наслоений увидеть то целое, что составляло основу духовной культуры...» (*Толстой* 1996: 160; см. также: *Рыбаков* 1994 [1981]: 3–6; *Толстой* 1996: 145; *Чернецов* 1994: 16–19).

Данное исследование основано на фольклорно-этнографических полевых материалах Пинежского и Лешуконского районов Архангельской обл., а также Удорского р-на Республики Коми, собранных коллективом Северной этнографической экспедиции кафедры этнологии МГУ (в работе которой принимал участие автор) в 2010 г. Также привлечены материалы фольклорной экспедиции кафедры устного народного творчества МГУ, собранные в 1976 г. в Лешуконском р-не Архангельской обл.

Как будет наглядно показано ниже, сегодня речь может идти не только о современном бытии «религиозных древностей» русского народа, но и об адаптации на русской этнической почве языческих представлений урало-язычных соседей северных русских, а также финно-угорского этнического субстрата, несомненно, сыгравшего весьма значительную роль в этногенезе и формировании культурного облика русского населения рассматриваемого региона.

Сравнительный анализ языческих представлений различных народов довольно давно применяется исследователями данной тематики, поскольку он позволяет достичь как минимум трех научных целей. Во-первых, сравнительный анализ помогает выявить общие корни мировоззренческих систем «родственных» этносов. Так, выдающийся индоевропеист Жорж Дюмезиль на основе сопоставления мифологий индоевропейских народов разработывал метод реконструкции языческого пантеона периода индоевропейской общности. Также сравнительный метод используется для того, чтобы пополнить представления о каком-либо аспекте исследуемой мифологической системы посредством сопоставления с «аналогами» в других мифологических системах. Именно этим способом пользовались В.В. Иванов и В.Н. Топоров, в частности, для прояснения образа славянского бога Велеса с помощью балтийских, индийских и других индоевропейских материалов (*Иванов, Топоров* 1974: 31–75). Наконец, сравнение дает возможность установить заимствования в верованиях изучаемого народа из культур, с которыми тот тесно взаимодействовал на определенном этапе своего исторического пути. Например, исследователи язычества К.В. Тревер и Б.А. Рыбаков рассматривали летописное славянское божество Смаргла как «заимствование» из пантеона ирано-язычных племен, считая этимологию самого его имени иранской и сопоставляя Смаргла с крылатым псом иранских мифов Сэнмурвом (*Рыбаков* 1994 [1981]: 435–436). Пожалуй, последняя из указанных задач сравнительного исследования наиболее актуальна для настоящей работы. Однако в

большинстве случаев мы будем говорить не о прямых заимствованиях, а скорее об «отражении» иноэтнических верований на русской «культурной почве». Также нужно отметить, что методология сравнительного анализа верований вызывает оживленные дискуссии в научной среде. Реконструкции, выполненные на основе сравнительного метода, подвергались критике, находили своих сторонников и противников.

Как бы то ни было, в своих сравнительных изысканиях исследователи язычества зачастую имели дело с «религиозными древностями». В то же время элементы язычества продолжают занимать заметное место в современной культуре жителей ряда регионов России (в частности, архангельской глубинки и отдаленных районов Республики Коми). Особенно важно отметить, что языческие верования широко бытуют в зонах этнического контакта, например, в контактной зоне русских и коми – у представителей обоих народов. Как мы увидим ниже, взаимодействие разноэтнических комплексов поверий является весьма значимым фактором их взаимного обогащения, а также стимулом дальнейшего народного мифотворчества.

Различия в восприятии преданий у этносов-соседей

Автору этих строк посчастливилось воочию наблюдать интереснейшее культурное явление. Речь идет о различиях в восприятии представителями разных народов какого-либо бытового случая, послужившего почвой для возникновения предания. Ввиду этнических различий в языческих представлениях одно и то же событие получает разную трактовку. Приведем пример.

В с. Чупрово Удорского р-на Республики Коми, населенном преимущественно коми, участники экспедиции записали рассказ о событии, произошедшем еще на памяти всех взрослых жителей села, однако уже получившем мистическое истолкование. Среди коми бытует поверье о вихре Шувгой (от коми *шувгыны* – шуметь), который, согласно местным быличкам, может унести человека и несколько дней носить по окрестностям, парализовав волю. Случаи временного исчезновения людей, приписываемые Шувгойю, до сих пор известны в этих местах. Один из них произошел в соседней с Чупрово деревней Коптюга: «А вон Южин Ваня в Коптюге, пятилетний ребенок, от дома взял ветер, унес, три дня ходил, обратно пришел. Пятилетний, как это он мог?» (ПМА 2: Шолпова), «Шувгой, вихрь (...) один (Ваня Южин – прим. авт.), ну он сейчас мужчиной стал, в Коптюге, а тогда ему 2 года было (...) тот вообще заикается (после того, как был «похищен Шувгоем». – *Прим. авт.*)» (ПМА 2: Прохорова).

Чупрово и Коптюга расположены на крайнем северо-западе Удорского р-на, здесь проходит административная граница с Архангельской обл. и этническая граница коми и русских. Первой русской деревней, расположенной на территории Лешуконского р-на Архангельской обл. является Кеба. Здесь также знают этот случай, но интерпретируют его по-своему: «В деревне Коптюге леший унес ребенка, потому что его прокляла мать. Сказала: “Понеси тебя леший!” Мальчик навсегда остался заикой. Родителям нельзя проклинать своих детей». (ПМА 2: Норина). Та же история дошла до нас в более раннем варианте, зафиксированном в Кебе в 1976 г. (через 2–3 года после описываемого случая). Мотив материнского проклятия здесь отсутствует (говорится, что мать в момент пропажи в доме отсутствовала). Больше того, не упоминается и сам леший, а лишь присутствуют явные намеки на то, что, по мнению информанта, Ваню похитила нечистая сила (АКФ: Матвеева). Однако в то же время мы встречаем сюжет, где ребенка, докучавшего матери и обруганного ею, «лешак утащил» и водил три дня, причем дело было «в Коми» (АКФ: Левкина, Текунёва). Нельзя исключать, что речь идет об одном и том же случае. В свою очередь истории о Шувгое на территории коми также не единичны. Таким образом, перед нами яркий пример того, как носители разных этнических духовных традиций по-разному «прочитывают» один и тот же сюжет, основываясь на своих представлениях. Одно и то же деяние коми приписывают Шувгойю, русские – лешему. К сожалению, не удалось выяснить, слышали ли жители Кебы коми трактовку рассматриваемого случая с Ваней Южиным, однако существенных поправок в общую картину данная де-

таль едва ли смогла бы внести. Описанное выше также может служить иллюстрацией того, как «необычные» события у представителей соседнего народа (наряду со своими собственными «волшебными» происшествиями) служат катализатором современного мифотворчества севернорусского населения.

*Возможные заимствования у субстратного населения
Бабушкин пенёк*

Пожалуй, еще более интересным с точки зрения изучения язычества в контексте культурного обмена различных этнических групп представляется культовый объект «Бабушкин пенёк» в д. Вожгора Лешуконского р-на, исследованный Севернорусской этнографической экспедицией в январе-феврале 2010 г.

Согласно сообщениям местных жителей и судя по увиденному на месте (визит на почитаемое место состоялся в начале февраля 2010 г., и точному обзору помешал обильный снежный покров), сам пенёк не сохранился, и его названием и сакральными свойствами теперь обладает небольшая поляна в лесу, где он, по рассказам, некогда стоял. Площадь поляны составляет несколько квадратных метров, расположена она примерно в 5 км к северо-западу от д. Вожгора, в стороне от автомобильной дороги, на небольшом проселке, где летом ходят пешком или же ездят на телегах, запряженных лошадьми, а зимой обычно ездят на снегоходах.

Этот путь истари используется местными жителями для выхода в лес по грибы и ягоды, а также как охотничий путик. Неподалёку от поляны расположено несколько охотничьих избушек. Как рассказали информанты Галёва Мария Кузьмовна, Любченко Владимир Михайлович, Ляпунова Людмила Михайловна и другие, пенёк и это место стали пользоваться почитанием вожгорцев после того, как в неопределенно отдаленном прошлом на этом пне скончалась заблудившаяся в лесу бабушка из Вожгоры, отправившаяся в лес за грибами или ягодами (ПМА 1: Ляпунова Л. М.). Мария Кузьмовна Галёва выдвинула также альтернативную версию смерти бабушки: «Дерево спилили, бабку задавило. А не так, не знаю, какая причина»; в ходе беседы затем она же указала и другой вариант гибели – «медведь забрал» (ПМА 1: Галёва). Однако данную версию не озвучил больше никто из опрошенных жителей. Все опрошенные информанты указывают в качестве события – отправной точки почитания этого места – именно смерть бабушки. Это касается и тех информантов, кто не назвал никакой конкретной причины смерти героини связанных с пнем преданий.

Как уже было сказано, пенёк расположен в 5 км от деревни, на месте первого привала по пути в лес, когда местные жители едут на охоту или идут за ягодами. Это отвечает принципам «периферийности» и «трансграничности» святых мест, выделенным авторами работы «Святые места в культурном ландшафте Пинежья»: «периферийность» (окраинное размещение или относительная удаленность от «окультуренного» пространства) и трансграничность (расположение на границах между какими-либо зонами, важными в представлениях северян, будь то порог дома или конец деревни) (Иванова, Калуцков, Фадеева 2009: 29). Как сообщили Ляпунова Раиса Саввиновна (1922 г.р.), Ляпунова Людмила Михайловна (1925 г.р.) и местный житель Алексей, охотники и собирательницы ягод целенаправленно приходили отдохнуть и попить чай именно к Бабушкиному пню.

Сведения относительно «культы пней» на Русском Севере достаточно скудны. В преданиях о чуде упоминается поклонение местных финно-угорских аборигенов пню, оставшемуся от священной ивы (здесь же упоминается распространенный обычай повязывать ленточки на почитаемые деревья): «Между Емецком и Хаврогорами на Хаврогорском острове существовала ива, которой они (чудь. – Прим. авт.) поклонялись. Бабушка рассказывала, что когда иву пытались сжечь, пенёк остался, и впоследствии поклонялись пню. Да и до сих пор можно встретить деревья около озер, на которых навязаны тряпочки. Даже современные люди считали, что, загадав желание и привесив к дереву тряпочку, можно верить в исполнение желаемого. Видимо, от племен чуди пошло

такое поклонение деревьям» (*Дранникова* 2008: 52). Отметим, что Емецк расположен на несколько сот километров западнее Вожгоры – на Северной Двине, в регионе с несколькими отличными от Лешуконья традициями. Т.А. Бернштам, ссылаясь на работу В. Мелетиева «Карельские сюжеты», приводит свидетельство из поверий поморов: «когда смерть придет где-нибудь в пустом месте, в лесу ли, или на воде, когда рыбу промышленяешь, то можно сдать грехи вот и такому пеньку, а на воде — камню, который бросится в глаза» (*Бернштам* 2009 [1983]: 188). Весьма примечательно, что здесь пень, как и в нашем случае, связан со смертью человека. Возможно, пень, возле которого происходила человеческая смерть, становился объектом народного культа? Здесь можно строить только догадки. Был свой священный пень и в Пинежье, в д. Жабье. Однако по записанному авторами «Святых мест...» рассказу не вполне ясно, являлся ли объектом поклонения местных жителей именно пень, отмеченный обетным крестом, или же пень выступает лишь как ориентир для креста: «Раньше крест – большой пень такой. Большой-большой. Дак вот к тому все ходили. К тому сначала ходили пню. Так пелены привяжем» (*Немытова // Иванова, Калуцков, Фадеева* 2009: 45).

Возможно, имеет смысл связывать почитание пней с сохранившимися элементами культа деревьев, значительно шире распространенного в Архангельской обл. Однако в нашем случае (в отличие от истории с «чудской ивой») такая связь не прослеживается, поскольку ключевой фигурой здесь является именно умершая бабушка, а не пень как таковой.

Предания о заблудившейся в лесу и погибшей пожилой женщине и почитание места ее смерти отсылают нас к исследованиям Д.К. Зеленина о «заложных покойниках» – умерших «нестественной» смертью. Согласно классификации исследователя, в разряд заложных попадают и «в лесу заблудившиеся», и «замерзшие в дороге» (*Зеленин* 1995 [1916]: 41, 68) – то есть и наша бабушка. Однако сразу же бросается в глаза несоответствие между культом Бабушкиного пня в Вожгоре и построениями Д.К. Зеленина. По мнению исследователя, «...все заложные покойники имеют между собою и весьма много общего. Это покойники нечистые, недостойные уважения и обычного поминовения, а часто даже вредные и опасные» (Там же: 40). Здесь же мы видим прямо противоположную картину: все опрошенные информанты говорят о том, что у бабушки (или пня) просят помощи и удачи. Например: «пойдешь, так хлебца возьмешь, ягодок наберешь, так вот этой бабушке – бабушке-побываленке и положишь. Снесешь еще и платок, белый платок» (ПМА 1: Ляпунова Л. М.). Бабушка выступает как сугубо положительный персонаж.

Впрочем, и сам автор работы о заложных покойниках описывает могилы пользующихся народным уважением мертвых подобного разряда – речь идет о могилах павших в боях легендарных богатырей в Псковской губ. и Галиции (*Зеленин* 1995 [1916]: 61). Отмечается, что, «доживая за гробом срок своей жизни, заложные сохраняют все свои свойства, свой нрав, склонности и привычки» (Там же: 61). Мотив смерти как начало почитания какого-либо места упоминается и А.А. Ивановой, В.Н. Калуцковым и Л.В. Фадеевой: «Место воспринимается как святое, поскольку здесь погиб человек. Так в современных рассказах возникает архаичный мотив жертвы, освящающей сакральное пространство...» (с. Сура, Е.А. Кучина, 1940 г.р.)» (*Иванова, Калуцков, Фадеева* 2009: 56–57).

В той же работе встречаем интереснейшую легенду о праведном Артемии, погибшем во время грозы. Юноше сначала было отказано в погребении, так как местные жители сочли такую смерть проявлением божьего гнева (как смерть типичного заложного покойника). Однако затем, когда мощи Артемия, спустя несколько лет, были обреты невредимыми, жители окрестностей сочли это признаком его святости (*Иванова, Калуцков, Фадеева* 2009: 39). Однако у нас нет никаких сведений о личности бабушки, согласно рассказам информантов, давшей жизнь рассматриваемому сакральному месту. Нам не известно, была ли она при жизни праведной и мудрой и были ли после ее смерти какие-либо знамения ее «святости». Отметим, что бабушка, разумеется, не относится к числу даже местно чтимых святых, народная память не сохранила и ее имени. Поэтому, если

нашу бабушку и можно условно занести в разряд «заложных покойников», то она здесь необычная гостья. При этом она явно выпадает и из «обычной» системы почитания предков, которая включает в себя ряд ритуалов, осуществляемых дома и на кладбище.

Помимо прочего, Д.К. Зеленин справедливо отмечает, что «где бы заложные ни жили, но они всегда сохраняют самую тесную связь с местом своей смерти и с местом своей могилы» (Зеленин 1995 [1916]: 48). Как мы видим в нашем случае, связь с местом гибели самая тесная. Данными о месте захоронения бабушки мы, к сожалению, не располагаем.

Особо подчеркнем, что культ Бабушкиного пня практически полностью лишен христианских черт. Можно упомянуть обычай креститься во время просьб, обращенных к пню. Об этом обычае рассказала Раиса Саввиновна Ляпунова (1922 г. р.) (ПМА 1: Ляпунова Р.С.). Остается неясным, является ли это всеобщим правилом. Также на этой поляне, как рассказывают местные жители, был поставлен крест. Вероятно, речь идет о попытке придать христианский статус языческому сакральному месту через установку там креста. Любопытно, что крест в подобных ситуациях органично «вписывается» в языческий культ. Яркий тому пример – крест, установленный христианами миссионерами в ненецком святилище Козьмин перелесок, о котором речь пойдет ниже: «После разгрома, проведенного духовной миссией, ненцы продолжали поклоняться этому священному месту и делать здесь свои приношения, а лоскутки из разноцветного сукна развешивали и на воздвигнутом здесь духовной миссией кресте» (Окладников 2007: 132).

При посещении Бабушкиного пня крест обнаружен не был. От Галёвой Марии Кузьмовны (1932 г.р.) удалось записать предание о поругании креста и воздаянии совершившему святотатство (что является, как пишет ряд исследователей, характерным сюжетом в фольклоре, связанном со святыми местами): «Клавдий Изосимович, дом красивый у которого. <...> Он на охоту ходил, ставил на тетеру. Так, на дороге на большой ему крест мешал, да он все ходит и видит бабку в тряпках, крест то есть, и он ему мешал. <...> в лес ходил, так по путику по его крест стоял. Силушки ходит, проверяет, его это тревожило. Убрал крест в болото. Мастер был, кузнец. Люди говорят, что Клавдий крест в болото затоптал, и его бог наказал» (ПМА 1: Галёва).

Бабушка обладает примечательной способностью: являться людям за пределами ее урочища: «Был случай. Бабка за морошкой ходила. Шла с морошкой – пить захотела. У бабушкина пня стоит стеклянка с водой. Она взяла воду и выпила. И сказала: “Я тебе потом принесу”. Один день, два, три не идет, а потом ей бабка та и приснилась: “А чего ты воду-то все не несешь?”. Ну и она пошла потом, и воду унесла там то, поставила. Она тоже там ходила на Кортюгу, по ягоду ходила. Там и потерялась. Заблудилась. Медведь забрал, теперь и не найдешь.¹ Так говорят. И она ей приснилась: “А что воду-то выпила, а мне воду-то и не несешь?”. И она на другой день понесла воды. И все хорошо было у нее» (ПМА 1: Галёва).

Ляпунова Людмила Михайловна (1925 г.р.) упомянула интересное обращение к бабушке, которое не назвал больше ни один информант: побываленка. Так она обращалась к бабушке, когда ходила по грибы/ягоды или на охоту. Хотя бывало, что к бабушке приходили целенаправленно, а не мимоходом. И к ней же, по мнению информанта, обращались в случае трудных родов у коровы: «Бабушка-побываленка, бери ключи золотые, открявай коробью мясную и выпускай отрока ли отроковицу» (ПМА 1: Ляпунова Л.М.). Данная деталь почитания наделяет заплутавшую бабушку чертами архаичной рожаницы – «помощницы при родах» (Гальковский 2000 [1913]: 156). Однако, несмотря на то, что Людмила Михайловна сознательно отождествляет лесную бабушку и «бабушку-побываленку», можно предположить, что она произвольно переносит черты покровительницы Бабушкиного пня на персонажа народного заговора, который с нею первоначально никак связан не был.

Известен другой заговор, охраняющий скотину от порчи, с участием домового и «бабушки-хозяйюшки», по-видимому, его жены: «Дедушко-домовеюшко, бабушка-хозяйюшка, храни, береги от глаз людских» (Дранникова, Разумова 2009: 101). В ряде других подобных обращений к духам-покровителям дома используется формула «хозя-

ин с хозяйшкой!» (Иванова 1998: 43, 45, 57). Что же касается такого атрибута бабушки-побываленки, как золотые ключи, то он фигурирует и в других заговорах на отёл, где адресатом обращения служит уже «Пресвятая мати Богородица» (Там же: 47), а также в заклинании на человеческие роды, где обращаются к «каменной королеве» (Там же: 6). Возможно, здесь уместно будет вспомнить, что еще средневековые христианские поучения против язычества свидетельствуют о частичном сращении в народном сознании культов Рожаниц и Богородицы. Что же касается каменной королевы, то здесь отсыл к языческому «идолопоклонству» представляется достаточно явным.

Как уже отмечалось, к бабушке обращаются за помощью в лесных промыслах. Ей приносят самые разнообразные «жертвы»: наши информанты называли хлеб, конфеты, ягоды, тряпки, платки и даже пули. За успехи в лесных начинаниях бабушку благодарили.

Отметим также, что пень находится близ родника, обладающего, по мнению информантов, целебными свойствами, что, возможно, роднит его с обетными крестами Лешуконья, часто расположенными у святых ручьев. О роднике у Бабушкиного пня рассказали Ляпуновы Людмила Михайловна и Раиса Саввиновна, а последняя рассказала, что ее бабушка учила из этого ключа «обязательно водички попить» (ПМА 1: Ляпунова Р.С.).

В поиске культурных аналогов Бабушкиного пня неожиданно параллель с умершей «не своей смертью» бабушкой-покровительницей обнаруживается в саамском фольклоре. Это Моресь-аканчъ – морская бабушка из предания кольских саамов о возникновении острова Кильдин (близ Кольского полуострова). Моресь-аканчъ – добрая колдунья, перешедшая море по туману и пытавшаяся перевезти по воде «большой кусок земли», чтобы заслонить им Териберскую губу от непогоды. К несчастью, бабушку в пути застало утро, а человеческий крик остановил движение земли по воде, в результате чего и появился остров Кильдин, а бабушка окаменела: «И стала она главным морским сейдом, добрым духом моря. Много раз саамы-промышленники к каменной бабушке ходили, китовые позвонки ей в подарок приносили, рыбу всякую. И всем она удачу в морском промысле делала» (Морская бабушка 1990: 19). Этот миф, дошедший до нас в форме сказки, в ряде своих элементов удивительно напоминает предание о вожгорской бабушке: трагическая смерть, покровительство живым, помощь в их промыслах, благодарственные жертвоприношения местных жителей. Основные различия состоят в том, что в Вожгоре мы имеем дело с «лесной» бабушкой, тогда как саамская бабушка – морская. В Вожгоре – деревянный пень, у саамов – камень-сейд. Однако эти значимые различия все же не исключают возможность существования в народных представлениях особой категории добрых духов – бабушек-помощниц, а также связи этих поверий с язычеством финно-угорских народов.

Особую сложность представляет следующая проблема. Вожгорская бабушка предстает перед нами как реальный человек, заблудившийся в лесу и погибший, тогда как Моресь-аканчъ – персонаж мифологический. Позволим себе, однако, предположить, что и для саамских рыболовов, и для архангельских охотников и грибников – их бабушки являются в равной степени реальными персонажами, влияющими на их жизнь сверхъестественным образом. Наличие у саамской бабушки прижизненных волшебных способностей, например, ходить по туману и т.д., не может служить препятствием при ее сопоставлении с бабушкой вожгорской, поскольку народная вера приписывает и многим живущим с ними бок о бок людям, слывающим колдунами, самые разнообразные магические умения и навыки.

Привлечение к анализу Бабушкиного пня саамского материала может показаться произвольным использованием случайных параллелей из этнической среды, которая никак не связана с жителями Лешуконья. Однако саамы, ныне компактно проживающие в Скандинавии и на Кольском полуострове, некогда имели гораздо более широкий ареал расселения, включавший в себя, насколько можно судить по данным топонимики, и восточные районы Архангельской обл. О проживании в этих краях саамов свидетельствуют такие гидронимы, как Уя, Пысса, Кулой и др., рассматриваемые многими исследователями как саамские (см: *Вольский, Романова* 2007: 341–342; *Туркин* 1986).

Разумеется, это не дает оснований считать предания о бабушке-побываленке прямым заимствованием у саамов либо наследием саамского субстрата (наличие которого в рассматриваемом регионе на момент появления русских колонистов вызывает большие сомнения). Однако определенная связь здесь существовать может – возможно, представление о бабушке-помощнице перешло в русский обиход от какого-либо иного урало-язычного этнического субстрата, связанного, в свою очередь, с саамами. Данные предположения все же пока следует оставить в разряде шатких гипотез.

Итак, в почитании Бабушкиного пня мы видим целый ряд языческих элементов: здесь и дух-помощник, и заговоры, и подарки-жертвы, и многое другое. Да и само по себе это почитание – проявление язычества, лишь едва тронутое христианством.

Бабушкин пень на сегодняшний день представляет собой уникальный сакральный объект, не имеющий прямых аналогов. Необходим дальнейший сбор сведений (а по возможности, и непосредственное наблюдение за культовыми действиями) в д. Вожгора, а также поиск новых священных пней и преданий о бабушках-помощницах на русском Севере и, в частности, в Лешуконском р-не Архангельской обл. Также важнейшим направлением дальнейшего исследования представляется поиск параллелей в культурах уральских народов, поскольку «чудской» и саамские материалы уже добавили любопытные штрихи к картине рассматриваемого культурного феномена.

*Отражение верований оленеводческих народов (ненцев и коми-ижемцев)
в культуре севернорусского населения*

Северо-восточные районы Архангельской обл. (Мезенский, Лешуконский, Пинежский) являются для русского этноса пограничными с оленеводческими народами: ненцами и коми-ижемцами (последние – оленеводческая этническая группа северных коми). Между соседями издавна существуют тесные связи. В частности, ненцы до сих пор иногда перегоняют сюда на зимовку свои стада. Указанные народы (особенно ненцы) сохранили немало языческих представлений и обычаев. Эти традиции не стали объектом прямого заимствования, однако нашли на русской культурной почве заметное отражение. Речь пойдет о культовых местах оленеводов и их восприятии окрестным русским населением.

Урочище Чупрово. Одним из любопытнейших и до сих пор не вполне изученных мест является урочище Чупрово на Верхней Пинеге. Урочище представляет собой сравнительно обширный участок леса в сосновом бору на правом берегу Пинеге. Отличительной чертой данного урочища являются антропогенные отметины на сосновых пнях и некоторых живых старых соснах. Происхождение указанных отметин до сих пор не вполне выяснено. Данное урочище было открыто для науки в 1983 г., хотя местным жителям оно было известно и ранее (о чем явственно свидетельствует наличие традиционного микропонима для этого места). Изучение урочища начала выдающаяся исследовательница русского Севера Т.А. Бернштам с группой своих сотрудников. К сожалению, изучение не было доведено до конца в связи с кончиной Татьяны Александровны. Историография по этому загадочному месту до сих пор исчерпывается единственной статьей Т.А. Бернштам (Бернштам 1992).

По предположению исследовательницы, отметины на соснах имеют культовую функцию и коми-ижемское либо ненецкое (лесное) этническое происхождение. В конце июля – начале августа 2010 г. Севернорусская этнографическая экспедиция МГУ посетила урочище Чупрово, а также провела опрос жителей ближайших населенных пунктов (Городецк, Сура, Засурье), в том числе лесников, культурных работников и старожилов. Были выяснены некоторые дополнительные детали относительно географических особенностей и истории этого места. Проблема в осмыслении назначения ур. Чупрово состоит в отсутствии на данный момент известных науке прямых аналогов такого рода культовых «личин»-отметин у соседних народов. Таким образом, окончательная атрибуция чупровских «личин» требует дополнительных исследований.

По информации Т.А. Бернштам и ее помощников в исследовании, местным населением это место воспринималось как нечистое: «Краткий опрос И.В. Даниловым и В.А. Шелегом местных жителей об урочище свелся к следующим ответам: русское население (особенно – женщины) не любит говорить о Чупрово и без редкой хозяйственной надобности его не посещает...» (Бернштам 1992: 170). Исследовательница связывает это с тем, что иноэтничные культовые места часто воспринимались местными жителями как места обитания нечистой силы: «...существовали и различия этнического порядка, сильнее всего выраженные в неприятии русским населением отдельных культовых мест, с которыми, как правило, были связаны «чудские» предания; характеристики подобных объектов выражались, как правило, в понятиях «нерусского», «нехристианского», «нечистого» т. е. – ч у ж о г о мира» (Бернштам 1992: 191).

Проведенные нами опросы среди жителей д. Городецк показали, что в настоящее время «темный» ореол вокруг этого места почти рассеялся. Местные жители часто посещают урочище в поисках черники и грибов, а заведующая местным клубом, Екатерина Михайловна Постникова (1966 г.р.), любит бывать здесь с семьей и с целью сбора ягод, и чтобы посмотреть на необычные «личины» и ямы. Екатерина Михайловна знает об урочище также по статье Т.А. Бернштам или каким-либо ее популярным переложениям. Сами же старожилы, как городецкие, так и осановские (Осаново – ближайшая к Чупрово деревня, ныне нежилая) ничего не могут рассказать об этом месте: «я вот даже у своих людей старых иногда спрашиваю – они не знают...» (ПМА 2: Постникова).

Один из бывших жителей д. Осаново (ныне проживает в с. Сура) также рассказал, что никаких особенных преданий о Чупрово среди местных жителей слышно не было: «Я то, конечно, и бывал там (в Чупрово. – *Прим. авт.*) ...там эти пеньки бывали... [А что за пеньки?] Чего-то там вырублено, я так и не понял. [А что местные говорят про эти пеньки, с этими личинами?] Да ничего не говорят...» (ПМА 2: Постников). Другая переселенная жительница той же деревни Мария Осиповна Кычѣва своим рассказом также не подтвердила особый статус рассматриваемого места. Она сообщила, что там «пугало» (это значит, что здесь людей могли посещать видения или им слышались странные звуки, источником которых считается нечистая сила). Однако, по ее же словам (и по свидетельствам других собеседников), такое «пугающее» место в округе далеко не единично: «[Вы видели там (в Чупрово. – *Прим. авт.*) такие есть пни особенные, с такими выщерблинами какими-то, то ли личины, то ли затесы какие-то, необычные такие?] Кто знает, не примечали... Раньше лес выборочно брали, лес выбирали, который получше. Раньше люди тоже знали, какая древесина хорошая, какая плохая, рохля-то она мало стоит, зачем она... Выбирали, какой получше лес. (...) [А не слышали, чтобы Чупрово пользовалось дурной славой, или вообще что-нибудь особенное про это место говорили?] Ну что тоже все пугало [В Чупрово? А в других местах?] Так много где пугало, кто ведь знает... Кто пугало, что пугало, не знаю. (...) На Белой горе рассказывали чего-то. Это где перевоз был. Ну, из деревни ее видно, с Осаново...» (ПМА 2: Кычѣва).

Больше того, некоторые из опрошенных нами людей утверждают, что вообще не слышали вплоть до последних лет об этом урочище и никаких отметин там не видели, хотя и бывали в том месте. Особенно удивителен тот факт, что это пришлось услышать от бывшего лесника Ивана Андреевича Хромцова 1932 г.р.: «[А Вы видели отметины на пнях в Чупрово?] В наши времена не было, я и не слышал. В тех местах я раньше был, я там посадки делал – и пней-то никаких не видал. И на Уе бывал, и выше даже бывал – там на 70 километров вглубь, названия-то такого, Чупрово, не было» (ПМА 2: Хромцов). Неясно, полностью ли соответствует сказанное действительности, или это отчасти связано с упомянутым Т.А. Бернштам нежеланием говорить об этом месте. Тем не менее такое высказываемое незнание о каком-либо особом статусе урочища характерно почти для всех опрошенных нами информантов (к сожалению, не удалось организовать опросы в д. Лавела, также близко расположенной к урочищу, это – дело будущих полевых сборов). Таким образом, приходится признать, что в настоящий момент память о сакральном статусе Чупрово почти иссякла.

Единственным информантом, сообщившим сколь бы то ни было выразительные сведения о Чупрово, стал житель д. Городецк, краевед-любитель, Валерий Иванович Никифоров: «Нам старушки наши говорили, что ходить там (в Чупрово. – *Прим. авт.*) нельзя. [Да? Прямо вот Вам лично говорили?] Да, говорили, что там нельзя. [А почему нельзя там ходить?] Не знаю, ничего не говорили – просто нельзя и все. Вот Данилов оттуда взял идола в Малые Корелы, а у нас-то не то, что брать, ходить-то там нельзя. Вот говорят – потому немного и прожил. Ну и еще говорили: не надо там ходить – заблудишься...» (ПМА 2: Никифоров). Данное сообщение соответствует, в целом, сведениям, приведенным в статье Т.А. Бернштам.

Козьмин перелесок. Возможно, аналог урочищу Чупрово стоит искать в ближайшем к нему действующем языческом святилище – Козьмином Перелеске, в его описании также имеются упоминания о пнях-идолах: «В этом перелеске стояли деревянные “болваны” – столбы с завершениями в виде человеческих голов. Некоторые были сделаны из растущих здесь на корню деревьев» (*Окладников 2007: 128*). Сопоставление козьминских и чупровских «идолов» до настоящего времени не проводилось. Впрочем, как уже говорилось, данное сопоставление лежит за пределами круга тем настоящей работы. Весьма любопытно также установить восприятие местным русским населением Козьмина перелеска (что, однако, может быть затруднено более отдаленным от русских поселений, чем урочище Чупрово, местоположением Перелеска). До сих пор сведения об этой важной проблеме исчерпываются легендарным сообщением о том, как Перелесок получил свое русское название: «Несколько русских рыбаков (ватага) во главе с Козьмой ехали на озера через это жертвенное место. Они насмеялись над идолами и украшениями, висящими на деревьях. Вдруг лошади отказались идти и так стояли до тех пор, пока рыбаки не дали обета уважать жертвенные места ненцев. Козьма первым повесил на берёзу свой цветной кушак в знак примирения. С тех пор место стали называть Козьмин перелесок» (*Окладников 2007: 129*). Для того чтобы увеличить багаж сведений такого рода, необходимо проведение новых полевых сборов информации в окрестностях Мезени. Отметим, что в рассказе о Козьме подчеркивается необходимость уважительного отношения к иноэтничной языческой вере, тогда как на Пинеге предполагаемое оленеводческое святилище рассматривается как пристанище нечисти. Подобная ситуация, когда почитание святыни перенимается соседней этнической, религиозно отличной, группой, – не единична. В качестве еще одной иллюстрации данного явления можно привлечь гординский надгробный камень в Удмуртии, исследованный Е.В. Поповой. Данная святыня представляет собой древнебулгарское надгробие, почитаемое татарами-мусульманами д. Гордино и окрестных татарских поселений. Несмотря на то, что «святая могила» воспринимается как мусульманская святыня, ее почитание несет на себе отчетливый отпечаток архаичного культа предков – их поминовения и просьб о помощи в житейских делах. «Местные бессермяне также почитают эту святыню, хотя посещать ее не имеют права, так как являются христианами. Однако они обращаются к совершающим моление татарам, а прежде – к деревенскому мулле, с просьбой поклониться и прочитать там молитвы. При этом они отдают садака продуктами (мукой, крупой, чаем)» (*Попова 2004: 173*). Неподалеку от святой могилы расположен родник ээкошмес («большой родник»), почитаемый татарами и бессермянами уже наравне: «моление проводили совместно и бессермяне, и татары, поскольку “погода для всех одна”. Вместе идут, потому как это корбан. В одной деревне живут» (Там же: 175). Вполне вероятно, что в случае Козьмина перелеска мы имеем дело со сходным феноменом народной духовной жизни, что и в Гордино, где он лучше исследован и более рельефно выявлен. Очевидно, соседние этнические группы могут перенимать те или иные духовные практики друг друга, когда те имеют отношение к архаичным представлениям, идентичным или близким у этих народов. Однако уточнение отношения русских к Козьмину перелеску требует проведения полевой работы.

Заключение

Как убедительно демонстрируют полевые материалы этнографических экспедиций МГУ зимы и лета 2010 г., фольклорной экспедиции МГУ 1976 г., а также обширный массив материалов, опубликованный другими исследователями (см., напр.: *Дранникова, Разумова* 2009; *Иванова, Калуцков, Фадеева* 2009 и др.), нехристианские представления о сверхъестественном, вплоть до настоящего времени, чрезвычайно широко распространены на русском Севере. По всей видимости, значительный пласт этих верований не берет свои корни в русской традиции, а является результатом заимствования у иноэтничных соседей, либо влияния иноэтничного субстрата. Разумеется, большая часть этих представлений дошла до наших дней в деформированном виде, как под влиянием православия, так и в результате длительной государственной атеистической пропаганды. Крайне важно также учитывать такой фактор, как нарушение традиционных каналов передачи информации, в том числе и мировоззренческой. Для традиционного сельского сообщества, которому была присуща статичность и преемственность на протяжении нескольких столетий, характерна устная межпоколенная передача знаний и представлений.

В XX в. данная картина претерпела серьезнейшие изменения, связанные, в частности, с внедрением школьного образования, появлением и возрастанием роли средств массовой информации, значительно усилившейся мобильностью населения, выразившейся в переселении в рассматриваемый регион значительных масс людей, а в последние десятилетия в еще более значительном оттоке местных жителей в города (в Архангельск, Северодвинск, Санкт-Петербург, Москву и др.).

Несмотря на указанные выше оговорки, элементы язычества остаются живой составной частью современной культуры Русского Севера, поэтому отдельно следует подчеркнуть важность анализа межэтнических связей и культурного обмена в ходе изучения язычества. Как выявили исследования, языческие представления соседних народов могут являться как предметом заимствования, так и (намного чаще) импульсом, вызывающим к жизни собственные языческие представления русских северян. Данный процесс живого народного «мифотворчества» активно продолжается и ныне.

Исследование такого немаловажного аспекта духовной культуры северян, как наследие язычества в их современной культуре, требует продолжения и значительного углубления. Уже сейчас можно очертить направления будущих изысканий в рассматриваемом регионе. Так, если Пинежский р-н является в настоящий момент достаточно детально и разносторонне исследованным, то более отдаленный и, в силу ряда причин, «более архаичный» Лешуконский р-н Архангельской обл. остается для этнологии своеобразной *terra incognita*, хотя в настоящий момент не вызывает сомнений, что полевые исследования среди сельского населения, расселенного по рекам Вашка и Пёза, а также – среднему течению Мезени принесут весьма интересные и важные результаты как с точки зрения изучения духовной культуры, так и в других этнографических аспектах.

Примечание

¹ Информант говорит про бабушку, в честь которой назвали пень, а не про ту, что выпила воду.

Литература

- АКФ – Архив кабинета фольклора МГУ им. М.В. Ломоносова, Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Кеба, 1976 г. (Матвеева Е.Е., г.р. неизв., ФЭ: 11-1481-1487; Левкина М.С., 1910 г.р., ФЭ: 11-1728-1729; Шекунёва А.И., 1906 г.р., ФЭ: 11-1455-1456).
- Аничков 2009 [1914] – Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. М., 2009.
- Арутюнов 1982 – Арутюнов С.А. Рец. на: Б.А. Рыбаков. Язычество древних славян // Сов. этнография. 1982. № 4.
- Бернштам 2009 [1983] – Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. М., 2009.

- Бернштам* 1992 – *Бернштам Т.А.* Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // *Русский Север. Ареалы и культурные традиции.* СПб., 1992. С. 165–194.
- Вольский, Романова* 2007 – *Вольский К.П., Романова Е.К.* Беседы по начальному топонимическому просвещению. Архангельск, 2007.
- Гальковский* 2000 [1913] – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000.
- Дранникова* 2008 – *Дранникова Н.В.* Чудь в устной традиции Архангельского Севера. Архангельск, 2008.
- Дранникова, Разумова* 2009 – *Дранникова Н.В., Разумова И.А.* Мифологические рассказы Архангельской области. М., 2009.
- Зеленин* 1995 [1916] – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Иванов, Топоров* 1974 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванова* 1998 – *Иванова А.А.* Заговоры и заклинания Пинежья. Карпогоры, 1998.
- Иванова, Калуцков, Фадеева* 2009 – *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. М., 2009.
- Морская бабушка* 1990 – Семилетний стрелок из лука. Мурманск, 1990.
- Окладников* 2007 – *Окладников Н.А.* Край родной Мезенский. Очерки о прошлом Мезенского края. Архангельск, 2007.
- ПМА 1 – Полевые материалы Севернорусской экспедиции МГУ в д. Вожгора Лешуконского р-на Архангельской обл., январь 2010 г. (информанты: М.К. Галёва, 1932 г.р.; М.В. Любченко; Л.М. Ляпунова, 1925 г.р.; Р.С. Ляпунова, 1922 г.р.).
- ПМА 2 – Полевые материалы Севернорусской экспедиции МГУ в Удорский р-н Республики Коми, а также Лешуконский и Пинежский районы Архангельской обл., август 2010 г. (информанты: М.О. Кычёва, 1926 г.р.; В.И. Никифоров г.р., неизвестен; К.И. Норина, 1955 г.р.; Е.А. Постников, 1932 г.р.; Е.М. Постникова, 1966 г.р.; Г.М. Прохорова, 1951 г.р.; И.А. Хромцов, 1932 г.р.; Н.М. Шолпова, 1946 г.р.).
- Попова* 2004 – *Попова Е.В.* Гординский надгробный камень «святая могила» – памятник чепецких татар и бессермян // *Культовые памятники Камско-Вятского региона.* Ижевск, 2004. С. 173.
- Рыбаков* 1994 [1981] – *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1994.
- Толстой* 1996 – *Толстой Н.И.* Язычество древних славян // *Очерки истории культуры славян.* М., 1996.
- Туркин* 1986 – *Туркин А.И.* Топонимический словарь Коми АССР // <http://zyrians.foto11.com/geokomi14>
- Чернецов* 1994 – *Чернецов А.В.* Двоеверие: мираж или реальность? // *Живая Старина.* М., 1994. № 4. С. 16–19