

УДК 347 (470-17)

М.Н. Мелютина, Н.М. Терехихин
Архангельск«Наследие»
№ 3 (2013)

ТВОРЦЫ И ХРАНИТЕЛИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ СЕВЕРА*

В статье раскрывается «идеациональный» фонд творчества К.Ф. Жакова, П.А. Сорокина, Б.В. Шергина как творцов и хранителей этнокультурного наследия народов Северной России. Особое внимание уделено исследованию религиозного и социокультурного наследия, воплощенного в организации земского (народного) самоуправления на Русском Севере. Дана также развернутая характеристика традиции часовенных приходов и образов ее хранителей.

Ключевые слова: К.Ф. Жаков, П.А. Сорокин, Б.В. Шергин, творчество, наследие, хранители, часовня, приход, религиозный, этнокультурный, традиция.

M.N. Melyutina, N.M. Terebikhin. Makers and keepers of ethno cultural heritage of the North.

The article reveals the «ideational» fund of creativity of K.F. Jakov, P.A. Sorokin, B.V. Shergin as creators and keepers of ethnocultural heritage of the Northern Russia people. The authors pay special attention to investigation of religious and sociocultural heritage, embodied in organization of the land (folk) self-government in the Russian North. The article also represents the detailed description of the chapel's parish tradition and the images of its keepers.

Key words: K.F. Jakov, P.A. Sorokin, B.V. Shergin, creativity, keepers, heritage, chapel, parish, religious, ethnocultural, tradition.

В социально-антропологической панораме творцов и хранителей сокровенного знания Севера, его священного Предания особо выделяются образы трех гениев северного «месторазвития», которые в своем житетворчестве воплотили и выразили различные ипостаси и грани идеи Севера, эйдоса его этнокультурного наследия: Каллистрата Жакова, Бориса Шергина и Питирима Сорокина.

К.Ф. Жаков и Б.В. Шергин принадлежат к социально-антропологическому типу людей «сердечного созерцания», погруженных и вознесенных в глубины и высоты национального духа. По определению А.В. Дугина, в традиционной социальной метафизике им соответствует каста жрецов-священников. «Люди жреческого типа склонны к созерцанию. Этот тип изначально предрасположен к погруженности сознания во внутренние миры, к интровертности, к центростремительной тенденции существования, к концентрации <...>. С точки зрения символизма цикла, священнический тип ближе всего стоит к небесной вечности, к неподвижной точке по ту сторону всякой длительности. Отсюда часто

* Исследование проведено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и Правительства Архангельской области (проект № 12-13-29004 а/С «Образы финно-угорского, скандинавского и русского православного наследия в этнокультурном ландшафте Поморья»).

встречающаяся в аскетической практике ритуальная «неподвижность» созерцателей» [Дугин, 1999, с.371].

Если К. Жаков, подобно своим духовным предкам – пермским шаманам-памам, своей личностью и вдохновенным («экстатическим») творчеством воплощает всю полноту и животворящее всеединство водно-лесного-людского мира финно-угров, то Борис Шергин – потомок древнего устюжского рода священнослужителей и солепромышленников, тесно связанных с землей Коми, с сероговскими солеваренными промыслами на священной реке народа коми – явился создателем философско-поэтического мифа Севера, борейское пространство которого озарено «беломорским» светом большой радости и святой софийной Красоты – Премудрости Божии.

К.Ф. Жаков, создавший литературную сагу о родной земле Коми – «Биармии», явился не только выразителем самосознания народов коми, но и живым воплощением и вестником северной Традиции, носителем особой сакрально-поэтической мудрости водно-лесного шаманского ландшафта геокультурного пространства финно-угров. «Зырянский Ломоносов» К.Ф. Жаков, опираясь на свою «семигранную» философию лимитизма*, представил развернутый «Этнологический очерк зырян», в котором исследуется влияние шести факторов на психическое развитие народа (национальный характер).

Следует отметить, что разработанная им модель этнокультурного ландшафта имеет двойственную природу «внутреннего» и «внешнего» ландшафта, поскольку К.Ф. Жаков являлся, с одной стороны, носителем и выразителем этнической традиции и национальной идеи коми, а с другой – ученым-исследователем, сформировавшимся в столичной интеллектуально-духовной среде, в которой весьма популярны были идеи географического и социально-экономического детерминизма, пронизывающие его концепцию национального характера коми**.

Природный каркас образа этнокультурного ландшафта коми, по мысли К.Ф. Жакова, составляют Лес и Река. Если река задает однолинейность и однонаправленность культурной жизни зырян, то их беспредельные леса порождают в них чувство замкнутости и «узости» своего этнического пространства, поэтому зыряне иные территории России именуют «широкими местами» и стремятся стать насельниками этих «широких мест»: «Такова здесь культурная жизнь человека – она однолинейна. Но есть здесь и нечто другое – лесная жизнь. Леса наполняют почти все пространство. Они – место охоты и подвигов, они – источник мистицизма и поэзии» [Жаков, 1990, с.315]. Лесной природный ландшафт – это не только источник мистического и поэтического дара зырян, но и пространство рождения их лесной шаманской религии: «Дремучий лес дал шаманству зырян определенное направление. Бог леса – *вэрса* – занял центральное место между богами, если не по могуществу, то по близости к человеку. Теперь, когда все старые боги забыты, бог леса еще играет огромную роль в их повериях, в суеверных рассказах» [Жаков, 1990, с.316].

* «Общество есть взаимодействие людей и вещей по семи категориям: территория, преемственность, хозяйство, характер народа, искусство, науки, мораль».

** «Поэзия религии, как и всякая поэзия, есть выражение природы местности, занятий и т.п. шести факторов, совокупным действием первых пытаюсь я объяснить характер данного народа».

Определяя роль «природы местности» в сложении национального характера коми, К.Ф. Жаков в качестве доминантных свойств природного ландшафта зырянской земли особо выделяет «однообразие пейзажей», «однообразие красок» и «сочетание линий», «однолинейность жизни», «беспредельность лесов», «однообразие природы» [Жаков, 1990, с.318]. С лесной природой этнокультурного ландшафта коми связана и важнейшая форма традиционного природопользования зырян – охота, которая явилась источником колдовства, мистического и поэтического творчества лесного народа и которая определила такие свойства его национального характера, как «подвижность», «космополитизм» и «предприимчивость», с одной стороны, и «скрытность», «замкнутость», «недоверие и неуважение к другим» – с другой. «Этнограф может заметить некоторую двойственность в душе зырянина: то он очень доверчив и наивен с вами, считает вас своим другом, готов помогать вам в вашем деле, то, при малейшем поводе, становится замкнутым, угрюмым и молчаливым» [Жаков, 1990, с.340–341].

Географический образ этнокультурного ландшафта коми, запечатленный К.Ф. Жаковым в «Этнологическом очерке зырян», представляет собой целостную совокупность таких ключевых знаков и символов, как *Лес*, *Охота*, *Колдовство* (мистика, чародейство, поэзия), и связанную с ними двойственность национального характера коми: мобильность, космополитизм, подвижность, предприимчивость, замкнутость и скрытность. Создателями и творцами этнокультурного ландшафта зырян «были звероловы, колдуны, мистики, певцы» [Жаков, 1990, с.347]. Двойственности национального характера соответствует и двойственность этнокультурного ландшафта зырян, в структуре которого выделяются священное пространство (*Лес*) и пространство мирское (*Дом*). «Лес мой, древний, лес священный» (К.Ф. Жаков). Зырянский *Лес* являл собой то сакральное, «таинственно-страшное» (П.А. Флоренский) пространство, которое излучало мощную позитивную и негативную энергию. Стражем порога священного лесного царства и монопольным знатоком законов его пространственной организации являлся колдун, который в силу своего маргинального статуса служил посредником между сферами сакрального и профанного, *Леса* и *Человека*. «Лес – Вода» не означает, естественно, научного понятия «природа», как это установилось в литературном коми языке. *Вэр-Ва* – это обобщенное понятие *Леса* с большой буквы, включающее в себя все, что находится в *Лесу*, вместе с реками, озерами, ручьями и существами, которые обитают в нем. Лес сам по себе выглядит как огромное мыслящее живое существо, населенное живыми, разумными обитателями» [Му пуксьом, 2005, с.589].

Связь между *Лесом* и *Домом* осуществляется в форме ритуала охоты, предполагающего вхождение в священное лесное пространство, путешествие, поединок с обитателями лесного царства и жертвоприношение им. Предводителем артели охотников и жрецом-распорядителем охотничьего ритуала выступает шаман – колдун, наделенный особым мистическим и поэтическим даром общения с метафизическим миром сакрального. Колдун как маргинальная личность являлся «своим среди чужих» в потустороннем священном лесном мире и «чужим среди своих» в домашнем микрокосме, где он воспринимался как исчадие иного мира, как воплощение изнаночной, оборотной стороны священного, его темной периферией.

Вычегодско-Сухонская прародина Б.В. Шергина часто являлась ему в минуты поэтического озарения и умозрения родного северного Земноморья. Поэтический образ отцовской родины, сложившийся под впечатлением рассказов отца, бабушки и теток, всю жизнь оведал Бориса Шергина дорогим ему состоянием души, живо ощущающей родные места. «Все мне-ка Устюг Великий на ум приходит, – пишет Шергин в дневнике. – Кабыть, я в нем. Думается, что в теле мне там не бывать, а по исходе душа, небось, слетает тамо на Двину мою тихославную... Кабыть, ночь светлая июньская. Взор умный летит над лесами; конца им нету. Реки виются, отражая светлое северное небо. И вот стоит дивный город: одни храмы Божии белые. Древний, таинственный град Устюг Великий. Родина отеческая. Устюг Великий, Соль Вычегодская: что сказку вспоминал отец мой и тетка» [Шульман, 2003, с.25].

Жизнь Бориса Викторовича Шергина – это путь мирской (морской) святости, созерцания Красоты гиперборейского мира и моря. Неслучайно люди, близко его знавшие, отмечали, что портрет Шергина работы Юрия Ковалея напоминает иконографию Николая Чудотворца, а другие усматривали его сходство с образом преподобного Сергия Радонежского.

Северный миф Бориса Шергина, сотканный и сплетенный его жизнетворчеством, есть самое полное и прозрачное выражение самосознания поморской культуры, ее основоположных мифологем, смыслов и ценностей. Борис Шергин – последний истинный Поэт, Художник и Певец морской славы Севера, который в своем жизненном искусстве запечатлел религиозную и этнокультурную аксиологию Севера, особую севернорусскую идею, определяющую место Поморья в пространстве русского мира, во всем священном космосе русской жизни.

Северный текст Б. Шергина – поэта-мифотворца и философа Севера – это прежде всего «северо-морский» текст, в поэтике которого ключевое место занимает мифологический образ Белого моря (*Гандвика* – «Колдовского залива»), пред которым, как пред иконой пресветлой преображенной земли Севера, предстал радостный, умиленный и просветленный гений певца поморской Славы. Почти слепой старик, большую часть жизни проживший в Москве, в непереносимом отрыве от своей малой и милой родины, он обладал удивительным даром духовного преодоления пространства, позволявшим ему в состоянии молитвенного сосредоточения, поэтического умиления и восхищения Севером переноситься на берега родного Гандвика: «Я приник живоначальной памяти преподобного Савватия, и будто кто взял меня и поставил на берега пресветлого Гандвика, родимого моего моря». Слепой, как все истинные поэты, Борис Шергин видел невидимые профаническим зрением источники поэтического вдохновения, исходившие от *genius loci* очарованной «страны Финнов», живших во времена биармийских походов викингов на берега Гандвика. В интуициях Бориса Шергина образ Гандвика ассоциировался как с финно-карельской колдовской, поэтической землей рунопевцев «Калевалы», так и с молитвенным подвигом монахов Соловецкой обители, труженичеством всех святых, подвижавшихся в полуночных странах и пределах. Поэтому биармийский Гандвик для Бориса Шергина – это «Море Поэзии», а русское Белое море – «море Святости» («Святое море»).

Обладая божественным даром прозрения, тончайшей синергийной мистической интуицией, Борис Шергин, возможно, одним из первых открыл, явил изначальность морской стихии в русской душе, ландшафтную географию которой и поныне неправомерно связывают с *Лесом* и *Степью*. Море образует самый глубокий пласт в геологии русской души, составляет ее твердый фундамент, материк. Море всегда пребывало в русской душе как некое воспоминание о своей покинутой родине, и поэтому исторический путь России (ее путеводная идея) состоял в непрерывном движении к *Морю*, к обретению утраченной земли обетованной. Дорога России к морю, к берегам «семи морей» – это одна из ипостасей ее дороги к Храму, который открылся русской душе на Севере, на берегах Белого Студеного моря-океана, и который, как и пустыня, сокращает путь к Богу. Поэтому русские поморы свято верили, что, «кто в море не бывал, тот Богу не молился». Истинным молитвенником Севера и духовного сердца Поморья был и остается великий в своей малости подвижник и певец морской славы русских поморов Борис Викторович Шергин, устюжские корни которого связывают его с Питиримом Сорокиным, также рожденным в религиозном и этнокультурном пространстве русско-зырянского пограничья.

В отличие от К. Жакова и Б. Шергина, людей «сердечного созерцания», П.А. Сорокин воплощает в себе тип воина-странника-открывателя новых горизонтов бытия и познания и одновременно страстного проповедника, пророка жертвенной альтруистической любви, которая спасет мир от грехов и пороков впавшего в чувственную прелесть общества тотального потребления и самоистребления. Образ Питирима Сорокина, странника и пророка, запечатлен его учениками: «Я никогда не забуду этого исхудалого старца, выпрямившегося за кафедрой ультрасовременного зала университета Брандис, призывающего аудиторию покончить с соблазнами и приманками нашей “чувственной” культуры, осознать всю ошибочность этого пути развития и возвратиться на тропу “идеациональной” правильности. В тот момент мне ясно почудилось, что именно так должен был бы выглядеть странствующий проповедник, вышедший из дикого леса лишь для того, чтобы наставить заблуждающуюся толпу греховодных крестьян на истинный путь Господа» [Цит. по: История социологии..., 2001, с.483].

В этом смысле «долгая дорога» жизни П.А. Сорокина воспроизводит архетипические пути-дороги его устюжских и пермских предков – охотников-воинов и иноков, промышленников и торговцев, мореходов и землепроходцев, «прирастивших» Россию не только Студеным океаном и Сибирью, но и «Часмой Землей Американской». Стремление Сорокина к созданию целостной системы интегрального знания и пророческая страстность в отстаивании истинности своего учения, с одной стороны, роднит его с энциклопедизмом и бойцовским духом М.В. Ломоносова, с истовой верой огнепального протопопа Аввакума, с другой – указывает на «северность» философии Сорокина, на ее связь с коренными идеями русской религиозной и социально-философской мысли – образами-категориями всеединства и соборности, восходящими к небесному образу Пресвятой Троицы. Исходя из тринитарного богословия, П.А. Сорокин строит свое учение об альтруистической любви как основе космического и социального миропорядка. «В космическо-онтологическом аспекте альтруисти-

ческая любовь или Добро, наряду с Истиной и Красотой, считалась одной из трех высших форм космических энергий, или действительности, или ценности, управляющей не только в человеческом обществе, но и во всем космосе. Подобно христианской Троице – Отец, Сын и Святой Дух – Любовь, Истина и Красота являются величайшими ценностями или энергиями, неразделимыми, но отличными друг от друга. По этой причине подлинная истина всегда добра и прекрасна, подлинная красота неизменно истинна и добра, и подлинная любовь всегда истинна и прекрасна. Потенциально каждая из них содержит две другие. В этой троице любовь постигается как объединяющая, интегрирующая и гармоническая космическая сила, которая противодействует дезинтегрирующим силам хаоса, объединяет то, что разделяется враждой, строит то, что разрушается разладом; создает и поддерживает великий порядок во всем универсуме. Формула “Бог есть любовь и Любовь есть Бог”, используемая практически во всех великих религиях, является вариацией этой космической концепции неэгоистической любви» [Сорокин, 1991, с.129]. Учение П.А. Сорокина об альтруистической любви воскрешает наследие тринитарного богословия и православной культуры Севера, его самобытной религиозной и социокультурной организации, известной как «земское самоуправление на Русском Севере».

Наиболее сильным сакрально-насыщенным архетипом-прообразом традиционного социально-культурного ландшафта Северной Руси являлся образ Собора. Соборность пронизывала и преобразовывала все аспекты северного измерения начиная от религиозного и социального устройства Земли («земства») до многогласной симфонии и гармонии национальных миров. Земское самоуправление на Русском Севере (Поморье) в XVI–XVIII веках, исследованию генезиса и структуры которого посвящен фундаментальный труд классика русской историографии М.М. Богословского [Богословский, 1909], является, на наш взгляд, тем идеальным народным социальным землеустройством, которое не только составляло сущностную особость социально-культурного ландшафта поморских городов, уездов и волостей, но и служит тем традиционным прообразовательным эталоном-идеалом, на пути усвоения которого единственно возможно и должно строительство современного местного самоуправления на Севере. О высоком порождающем социальном энергийном потенциале эйдоса «народного общежительства» свидетельствует тот факт, что, несмотря на имперский проект Петра Великого, направленный на создание регулярной российской государственности, церковности и общественности, земская традиция народного самоуправления продолжала существовать как в памяти поморского сакрального и социального ландшафта, так и в ландшафте памяти поморов.

Еще в начале XX века исследователи церковного быта Архангельской епархии отмечали, что «идеал древнерусского прихода как учреждения общинного продолжает еще жить в сознании простого народа, выражаясь часто в фактах, противоречащих существующим церковно-гражданским учреждениям» [Древнерусский приход..., 1916, с.19]. Поморы противились не только петровскому «новоманерному» судостроению, но и централизации местной церковно-приходской жизни, которая лишалась своего сакрального основания. На все повновения, вызовы и вопросы второй половины XVII–XVIII веков появились

«Наследие» № 3 (2013)

«Поморские Ответы», позволившие сохранить на Севере уникальный священный космос старой веры с его духовным центром – Выго-Лексинским общецелительством, ставшим «островом спасения», «камнем веры и правды» после падения Соловецкого монастыря. Верность Преданию (Традиции) позволила сохранить в Поморье чистоту древлеправославной веры с ее персонологической антропологией, имплицитно опиравшейся на идею народа – *мира* как (в терминологии классического евразийства) «соборной» «симфонической» личности, где каждая человеческая личность сохраняет свою неповторимость и индивидуальность, идущую от Бога.

Столь длительное сохранение традиционной народной философии всеединства, жизни и смерти «на міру», «всем міром» свидетельствует о том, что концепт *мира* (земства) принадлежит к числу вечных идей русского мирозерцания, могущих облекаться в разные, в том числе превращенные, формы (советская квазирелигиозность и святость учения, культ вождей; квазимонархический характер правления и тотальный коммунальный образ жизни). По мнению В.Н. Топорова, развивавшего традиции отечественной филологической, исторической и религиозно-философской мысли, концепты святости (и священства), царства, земства («мира») представляют собой «основоположные категории русской жизни, сыгравшие исключительную роль до рубежа XVII–XVIII вв.» [Топоров, 1987, с.189]. Рассматривая взаимоотношения трех фундаментальных концептов русской картины мира, В.Н. Топоров отмечает, что «среди них особо следует выделить: 1) связь святости, царства и земства с трехфункциональной схемой, исследованной Дюмезилем; 2) доминирующее положение святости в этой схеме; 3) невозможность ограничения священного только святостью *sensu stricto*, присутствие его и в царстве и в земстве; 4) «священный» характер всего этого трехчленного космоса русской жизни – святости, Царства, земства» [там же].

При этом следует уточнить, что трехфункциональная схема описывает не только священный макрокосм русской жизни, но и ее микрокосм, то есть земство (*мир*). Категория земства включала в себя не только «святость», но и «царство», понимаемое как система социально-правовых функций. Концепция трехфункциональности земского самоуправления на Русском Севере имеет давние и прочные традиции в отечественной историографии. Она опирается на классические фундаментальные труды Н.П. Павлова-Сильванского [1988], М.М. Богословского [1909], С.В. Юшкова [1913] и др. «Северный мир» как идеальная форма народного самоуправления, строившийся по заповеди «как мера и красота скажут», по законам Божественного Домостроительства, поражает удивительной простотой, соразмерностью, лаконичностью и в то же время симфоничностью, соборностью своего религиозного, социально-культурного ландшафта, запечатленного в изящной тринитарной формуле С.В. Юшкова: «Мир един, но троичен в своих проявлениях» [Юшков, 1913, с.10]. Троиединство северного мира проявлялось в трех его ипостасях (приход, волость, община), которые по-разному выражали троичную диалектику Собора или Совета мирян, являвшего собой нераздельное и неслиянное собрание человеческих личностей, которое самым принципиальным образом отличалось от плоского и убогого «коллективизма», растворявшего Божественное личностное начало в

механистическом соединении отдельных «одно-образных» или «без-образных» индивидуумов.

Социально-культурный ландшафт северного мира порожден его трехфункциональной структурной моделью. «Мир, по нашему мнению, является социальным отношением. И если это социальное отношение рассматривать с точки зрения социально-правовой..., то мир является волостью, станом и т.п. Если это социальное отношение рассматривать с точки зрения церковно-канонической, то мир является приходом. Если же, наконец, мы будем рассматривать мир с точки зрения частного права..., то мир является поземельной общиной» [там же]. Отношения между тремя ипостасями мира (волость, приход, община) имели иерархический характер. Центральную роль в этой триаде играла сакральная (религиозно-духовная) функция, которая организовывала и санкционировала все остальные аспекты земского социально-культурного ландшафта: «Удовлетворение религиозных потребностей было всегда объединяющим стимулом всех союзов частного-правового порядка, было всегда причиной превращения этих союзов в союз публично-правовой, в мир» [там же]. Тернарная организация северного мира визуализирована в архитектурно-ландшафтных формах трехчастного храмового ансамбля погоста – религиозного и социокультурного центра волости. В храмовой троице, образованной двумя церквями и колокольней, явлена не только Софийная красота и Премудрость земского (земного) устроения, в ней слышны и отзвуки соборного тринитарного богословия, особого троичного «умозрения в дереве» или, как говорили на Руси, «в деревянном деле». По словам Ю.В. Линника, «триада Кижского ансамбля тоже звучит в унисон Святой Троицы. О Троице Боге в Кижках поведено трижды – и это изумительное троекратие глубоко созвучно тринитарной философии, суть которой на Руси столь глубоко выразили Сергей Радонежский, Епифаний Премудрый и Андрей Рублев» [Линник, 2007, с.4].

Высшей формой воплощения тринитарного богословия в социально-культурном ландшафте Поморья явились общежительные монастыри – *киновии*, преобразившие полуночные страны в Святое царство Северной Фиваиды. «Являя гармонию единства и разнообразия, Святая Троица воплощает соборное начало, соответственно, и воспроизводить его в дольных условиях следует соборно. Киновия оптимально отвечает этой цели. Киновия соединяет иноков нераздельно и неслиянно. Здесь действует та же диалектика, что обнаруживается нами в онтологических глубинах Святой Троицы. Именно этой диалектикой должна быть пронизана жизнь общежития. Нераздельность – это полнота единодушия, братская взаимность; неслиянность – это исихастский персонализм, раскрытие личности» [Линник, 2006, с.28]. Тринитарное богословие позволяет раскрыть феноменологию народной религиозности и порожденного ею социально-культурного ландшафта локальных северных социумов – часовенных приходов, триединство функций которых соотносится с тремя ландшафтными зонами (религиозной, публично-правовой, хозяйственной). Топологические отношения между ними можно представить в виде трех вписанных друг в друга концентрических окружностей, каждая из которых обладает особым сакральным (семиотическим) статусом.

Наивысшей степенью сакральности наделяется центр религиозной зоны (погост, церковь, часовня). Публично-правовая сфера социально-культурного ландшафта – место проведения мирских сходов и пиров-братчин. Она соотносится с околоцерковным пространством (трапеза, паперть-крыльцо храма, место около часовни и т.п.). Хозяйственная зона социокультурного ландшафта локализуется на периферии мира (хозяйственный двор, кузница, амбары, пашни, покосы, пространство промысловой деятельности и т.п.). По мере удаления от центра социально-культурного ландшафта сакральный статус пространства снижается. Но даже «низкая» сфера хозяйственной деятельности наделена священным смыслом и вписана в миротворный круг праздников и будней.

Вся семиосфера социально-культурного ландшафта Севера, порожденного социокультурной организацией и религиозной аксиологией северного мира, развернута в целостном природно-культурном ансамбле территории Кенозерского национального парка (Архангельская область), сохранившей архаическую мироустроительную традицию северных социумов (фото 1).



Фото 1. Кенозерский национальный парк. Фотография И. Шпиленка

Среди элементов социально-культурного ландшафта Кенозерья, представленного природными объектами, наделенными сакральной семантикой (озера, острова, холмы, камни, деревья, роци и т.д.), а также памятниками иеротопии (деревянные кресты, часовни, храмы, остатки монастырских руин и ландшафтов), особо выделяются часовни как центры социально-религиозной жизни северных миров (фото 2).



Фото 2. Часовня святого апостола Иоанна Богослова (д. Зехново). XVIII век
Фотография Ю. Кавера

С нашей точки зрения, северные часовни необходимо рассматривать в одном если не генетическом, то функционально-типологическом ряду с ритуальными постройками, священными и культовыми местами финских народов, предки которых создали субстрат этнокультурного сакрального ландшафта Поморья. В организации часовенных приходов православное храмоздательство преломлялось сквозь призму картины мира локального социума, ландшафт памяти которого воспроизводил архаические образы и символы финно-угорского мифопоэтического универсума.

Особенностью религиозной жизни Кенозерья является наличие широко распространенных часовенных приходов. Более восьмидесяти часовен, входивших в состав семи церковных приходов Кенозерья (Кенозерский, Кенский, Хергозерский, Лекшмозерский, Ряпусовский, Видягинский, Почезерский), образовывали самостоятельные «меньшие церковные общины» (В. Верюжский). Часовенные общины были характерны для Архангельской, Вологодской и Олонецкой епархий. Кенозерье выделяется высочайшим уровнем концентрации часовен. Согласно архивным данным, на рубеже XIX–XX веков в одном лишь Кенозерском приходе существовало более тридцати часовен [НАРК. Ф. 25. О. 15. Д. 38/ 886а. Л. 252–254].

Часовенные традиции связаны с периодом христианского освоения северных территорий и «деконструкции» их инородческого и иноверческого космоса. Часовни возникали одновременно с деревнями и «были устроены теми же «складчиками», которые, расчистив при совокупных усилиях место под пашню, или осушив болото под пожню, селились деревней на рощисте или близ оной. В силу исконного обычая, часть лесной рощисте или осушенного болота складчики обычно отделяли «на свечу» тому святому, имени которого посвящалась

«Наследие» № 3 (2013)

часовня» [Лютикова, 2009, с.52.]. Семейно-родственные или соседские группы, в «два-три друга», иногда в «десять друзей» объединившись вокруг часовни, образовывали часовенную общину или приход. До епархиально-приходского обустройства, развернувшегося во второй половине – конце XVIII века, часовенные приходы являлись основным проводником христианства на Русском Севере [Бернштам, 2007, с.63–64]. По мере формирования епархиальной системы управления часовни постепенно включались в церковные приходы.

Предельная концентрация часовен в Кенозерье дает возможность осмыслить многозначность и многомерность этого феномена, указывающего на Богоизбранность Кенозерья, полноту воплощения здесь идеалов народного православного Собора – «мира». Во всей полноте эту истину осознали народные зодчие, прославившие и украсившие священное пространство «светоносными ликами» храмов (П.А. Флоренский). Архаическая картина мира, связанная с мистической интуицией единства природы и человечества, нашла выразительное продолжение в организации природно-архитектурных ансамблей Кенозерья. Часовни в большинстве своем занимают высотные доминанты, уступы рельефа, береговые мысы, крупные острова и полуострова, места впадения в водоемы крупных волоков. При возведении часовен мастерами соотносились зрительные связи строений с водными и сухопутными путями, восходом и заходом солнца, с планировочной структурой жилых домов (фото 3). Местоположение часовни святого Николая на самой высокой горе в деревне Вершинино выражает принципиальную многозначность святого, любовь к которому на Русском Севере невероятно многомерна. Кенозерские часовни центрируют пространство вокруг себя, находясь и на низких гипсометрических уровнях (фото 4).



Фото 3. Часовня святого апостола Андрея Первозванного (д. Видягино) XVIII век. Фотография М. Кудрявцева



Фото 4. Никольская часовня (д. Вершинино). XVIII век
Фотография И. Шпиленка

Часовня «Сошествие святого Духа на апостолов» (деревня Глазово) расположена «на водах» – узкой перемычке, разделяющей две лахты протяженного полуострова, который в половодье превращается в остров. Часовенные строения поражают удивительной простотой, лаконичностью и в то же время симфоничностью своих форм.

Общим свойством часовенной культуры является маргинальность ее пространственных, временных и «цивилизационных» измерений. Христианская часовня приходит на смену ритуальным постройкам и культовым местам прибалтийско-финских аборигенов края. О процессе христианизации, когда происходила замена духа-хозяина места христианским святым, писали Н.Ф. Яницкий [1914, с. 131] и Г.А. Никитин [2004, с. 338]. С периодом христианского освоения кенозерских земель связаны посвящения часовен преподобным, основателям северных монастырей: преп. Диодорию Юрьегорскому (деревни Тыр-Наволок, Глубозерская), преп. Зосиме и Савватию Соловецким (деревня Вильно), преп. Феодосию Тотемскому (деревня Трихнова Гора) и другим. Знаком исторической памяти являются часовни, возведенные в честь святого Благоверного князя Александра Невского. Это посвящение связано с тем, что образы святых

князей Бориса и Глеба в агиографии и народном благочестии ассоциированы с образом защитника православных рубежей Северной Руси – святого Александра Невского. Отметим, что по сравнению с сопредельными северными территориями, где часовенная традиция также была развита, «собор святых» Кенозерья необычайно разнообразен. Часовенные посвящения являются хранителями глубинной памяти о времени новгородского и московского освоения территории.

Часовня являлась сакральным центром деревни (мира) и одновременно могла принадлежать частному лицу. В строительстве собственных храмов (часовен) отчетливо проявилось архаическое по своему происхождению, но весьма созвучное православному мирозерцанию стремление к личной, персональной встрече с Богом. В устных рассказах сохранился сюжет о часовне, посвященной великомученику Пантелеиму Целителю: «...шел странник – Пантелей, попросился ночевать, и никто его не пустил. И он ночевал под елкой, где сейчас часовня, и утром ушел. А деревня после того сгорела. И вот поставили часовню в честь этого Пантелея» [Ведерникова, 2004, с.296]. Обязательной богослужбной практикой являлись «частные молебствия» после литургии в приходском соборе на Погосте: «Каждый, кто пришел по обещанию, старается отслужить молебен особо от других <...> такие молебствия продолжают нередко до вечера» [НАРК. Ф. 25. Оп. 20, Д. 39/444. Л. 3–4 об.].

Маргинальность часовенной топографии роднит ее с образом Креста и феноменом «росстани». В часовенной традиции Кенозерья придорожные часовни занимают особое место. Согласно историческим сведениям, часовни «на росстани» возводили как «часовые», «стражи» определенной территории [Фрейман, 1936, с.86–88]. Прообразом придорожной часовни являлись языческие столбы, хранившие прах умершего предка и определявшие границу его владений. В этом смысле их можно уподобить римскому термину – божеству границ или межевому камню – *кудурру* с изображением символов богов, охраняющих территорию в Древнем Вавилоне. Примечательно, что среди придорожных часовен Кенозерья часовня, посвященная св. вмч. Кирику и Улите в деревне Филипповская, располагается на пересечении дорог, одна из которых маркирует древнее кладбище Почезерского прихода. «Надмогильные домины», являвшиеся одной из форм древнего столбового погребения, являются редким памятником, сохранившимся на территории приходского кладбища. Св. вмч. Кирика и Улиту, которым посвящена часовня, крестьяне считали защитниками от змей, а в пресмыкающихся, по древнему поверью, продолжают жить души предков. В Кенозерье отмечены и другие часовни «на местах общественных погребений», выполняющие функцию своеобразного «надгробного памятника». Часовня на кладбище Почезерского погоста, посвященная Усекновению Главы Иоанна Предтечи, является типом поминального памятника (часовня утрачена). Согласно историческим сведениям, в часовнях на деревенских кладбищах особых праздников не бывает.

Расположение храмов на границах не только разделяло пространство живых и мертвых, но и отмечало рубеж канонического богословия и народного благочестия. По преданиям русского народа, св. вмч. Параскева признавалась охра-

нительницей полей и скота. В языческие времена в честь нее ставились столбы «на росстани» дорог. С введением христианства наши предки заменили эти памятники часовнями в честь св. вмч. Параскевы Пятницы [Церковно-народный месяцеслов..., 1990, с.48]. Часовня в деревне Тырышкина, посвященная культуре святой, также расположена на границе деревни и дороги, ведущей в поле. Часовни ставили на дальних сенокосах, в охотничьих угодьях, на берегах рек и озер.

Пограничьем являлось и само Кенозеро, которое отделяло приходской собор от деревень, расположенных на многочисленных островах и полуостровах. Сообщение с собором во время замерзания воды озера или таяния льда на нем становилось невозможным. В кенозерской деревне Ряпусова часовня во имя Сретения Господня была построена «ради собрания престарелых и малолетних на общую молитву за дальним разстоянием их деревни от церкви которая состоит в десяти верстах и притом за водою»; в деревне Горбачиха часовня также строилась «за разстоянием их деревни от приходской церкви в десяти верстах и за водами в вешнее время<...> приходит к церкви путь весьма неудобной» [НАРК. Ф. 25. Оп. 16. Д. 14/15, Л. 6.]. Мотив «отдаленности» и «недоступности» приходской церкви, дополняемый иногда еще и «леностью мирян» как причиной и поводом часовенного храмоздательства, – это скрытая форма отказа от посещения «чужого» храма и сохранения верности «своим» богам.

Часовни являются ярким свидетельством неизбывной тяги русского человека к пустынножительству, к монашескому укладу жизни как к своему предельному идеалу. Свидетельством тому является не только прямой симбиоз монастыря и мира, объединенных общим храмом, но и строительство природо-рожных часовен-келесек для молитвенного уединения и отдыха богомольцев. В Кен-озерье почитание получили часовни, которые являлись своеобразными «монастырскими подворьями» отдаленных от деревень обитателей Кенозерья. Часовни представлялись образом паломнического пути, служили остановками на «росстани» в труженическом пути паломников. «Макарьевские» часовни располагались в деревнях Качикова Горка, Федоровская (Овчин-Конец). В деревне Карпова часовня сохраняет память о прп. «Пахомушке Кенском». Прп. Диодору Юрьегорскому («Иодорий») поставлены часовни в деревне Тыр-Наволоки и Глубозерская. Посвящение прп. Антонию Сийскому («Антонию Великому») хранит часовня в деревне Поромское. По сведениям историка К.А. Докучаева-Баскова, на берегу реки Кены располагалась часовня, обозначавшая место, где произошло чудесное видение Андрею Никифоровичу (будущему основателю Антониево-Сийского монастыря), когда он шел в Кенский монастырь. Исторические источники сохранили текст легенды с поэтичным описанием этого события: «Застигла его ночь, и в тонком сне увидел он светлого мужа, украшенного сединами, в белых ризах, с крестом в руках, который сказал ему: “ты будешь муж желаний духовных, пустынное воспитание и множеству иноков наставник”» [Докучаев-Басков, 1887, с.258]. Примечательно, что бытует легенда в иной интерпретации: «Шли три брата – Антоний, Макарий и Пахомий, в местах, где они отдыхали, ставили свои церкви» (Старицына Е.И., деревня Першлахта) [Программа «Паспортизация деревень»].

«На росстани», по дороге в Макарьевскую Хергозерскую пустынь, стояла часовня во имя Честного Животворящего Креста Господня [ГААО. Ф. 104. Оп. 3. Д. 445. Л. 2 об.]. Маленькая часовенка, указывающая дорогу в Челмогорскую пустынь, описана Н. Токмаковым: «Как отрадно встретить святыню среди дремучего леса! Часовенка стоит на самой росстани, между дорогами, ведущими в Пудоско и на Челму. Нередко богомольцы и прохожие отдыхают у ней; все стены ее были исписаны их именами» [Токмаков, 1896, с.9]. Паломнические маршруты способствовали возникновению уникального явления «распразднования» часовен, когда к первоначальному посвящению добавлялось еще одно и, соответственно, новый часовенный праздник. Георгиевская часовня в деревне Спицына, находившаяся на пути к Макарьевскому монастырю, приобрела второе посвящение преподобному Макарию («Макарий попутный»). В воспоминаниях местных жителей сохранилось двойное название часовни в деревне Казариновская. Известно, что здесь стояла часовня св. Пантелеимона Целителя (хранителя путников), но так как она была расположена на пути в Макарьевский монастырь, то имела «праздничное приложение» преподобному Макарию.

Ментальная карта часовенного мира нашла выражение в наиболее почитаемых «обетных» часовнях. «Обет» связан с кризисными ситуациями, когда наступал хаос и распадался привычный порядок вещей. Ритуальное пограничье, обретающее форму прошения или благодарности во избежание падежа скота, «хлебного недорода», пожара или другого стихийного бедствия, было знакомым для северного крестьянина. В архивных документах сохранились свидетельства о строительстве часовен «по обету» индивидуально или коллективно кенозерскими крестьянами.

Маргинальность часовенной традиции проявлялась в вопросе взаимоотношения церковных и часовенных приходов, выразившись в антитезе запрета – разрешения. Возведение часовен было запрещено многочисленными церковными указами, в том числе «в виду тайного богослужения, которое раскольники совершали в часовнях» [Лютикова, 2009, с.55]. Церковный раскол и сохранение древнего благочестия на Севере актуализировало часовенную традицию Кенозерья. В архивном документе, датированном 1712 годом, мы встретили сведения о часовне, расположенной в деревне Думино, а также многочисленные указания на крестьян, сгоревших в XVII веке «в церковном расколе» [РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 168. Л. 140 об.]. Отметим и стилистическое влияние культуры Выговско-Лексинской пустыни на архитектуру часовен, иконопись, церковную мебель и храмовую утварь Кенозерья. Антитеза запрета – разрешения в часовенной традиции ярко выражена в богослужебной практике в безалтарных храмах. Архивные документы, записки исследователей и полевые материалы соискателя свидетельствуют о практике служения священников в часовнях, которая категорически запрещалась церковными властями. «В часовне на Мамоном острове крестили детей, стояла купель, священник приезжал из Почезера», – свидетельствует местная жительница П.Н. Ножкина [Программа «Паспортизация деревень»] (фото 5). В Музейном фонде Кенозерского парка хранится книга «Требник» с дарственной надписью: «1924 г. 20 июля в Мамоновскую часовню Св. прор. Бож. Илии на добрую память священник Дмитрий Кожевников (староцерковник)». Прихожане

приглашали священника ближайшей церкви для совершения праздничной службы в часовне, и он вычитывал все церковные службы, кроме литургий. В Проповеди священника Олонецкой епархии Каргопольского уезда Кенозерского прихода Степана Федорова викарию Новгородской митрополии указывается, что в приходе «товарищ мой священник Лаврентей Федоров по части ево выходит и отправляет служение молебнов» (в часовнях. – *М.М., Н.Т.*). Традиционно и сами миряне выполняли обязанности священников в своих «малых» церквях: вычитывали службы, а также от «великой нужды» крестили младенцев и отпевали покойников.



Фото 5. Часовня св. пророка Божия Или (д. Мамонов остров). XVIII век
Фотография Ю. Грейдинга

Одним из важнейших аспектов исследования часовенных приходов в сакральном пространстве Кенозерья является их анализ в контексте религиозно-антропологического дискурса. Речь идет о функциях и роли часовенных приказчиков, позднее – старост, которые «держали ключ» и являлись ревностными хранителями часовенного согласия. Часовенная традиция, основанная на восприятии человеком «личного бога» и доверии хранителю ключей от храма, является примером преобразования и воцерковления язычества на Севере. Деятельность часовенного старосты, в обязанности которого входило сохранение традиции, роднит его с функциями волхва (жреца), совмещавшего общественные и сакральные функции посредника между людьми и божествами в языческой Руси. В функции старосты часовни входило совершение таинств и обрядов (крещение младенцев, отпевание покойников); хранение сакральных атрибутов (иконы, обетные «тканые привесы»); руководство ритуальными жертвенными трапезами; сбор

«Наследие» № 3 (2013)

пожертвований в часовенную казну и хранение ее, приглашение приходских священников для отправления молебнов в праздничные дни, продажа заветного предмета для исцеления ребенка (в исключительных случаях). Со здоровьем младенцев связаны традиции почитания часовенного праздника во имя прп. Симеона Богоприимца в деревне Бояринова [Мелютина, 2009, с.65].

Важную роль в персоналогии сакрального института часовенных старост играет гендерный фактор. В северорусской крестьянской традиции служение в часовне было мужским занятием [Лютикова, 1992, с.150], сохранялось неизменное правило: «женщина в собрании да молчит». По мнению религиоведа А.А. Панченко, «институт “хранителей” местных святых восходит к синодальному периоду» [Панченко, 2005, с.265–273]. В кенозерских документах дореволюционной эпохи выявлены редкие материалы о приказчиках. Самое раннее свидетельство относится к 1805 году: имя часовенного приказчика часовни св. Иоанна Предтечи в деревне Горбачиха – Иван Филиппов [Заручевская, 2009, с.535]. В коллективной памяти жителей деревни Горы (Фомина Гора) сохранилась история о старосте часовни Тихвинской Богоматери старике Харине [Давыдов, 1982, с.89]. Старожилы деревни Усть-Поча вспоминают: «Дедушка Манушкин, он под старосту, он все церковны песни пел и вот в часовенке-то там у Николы Угодника все служил. Нигде не учился, он так служил» [там же, с.114]; смотрителем часовни Николая Чудотворца в деревне Горбачиха был Михаил Федорович Юрьев.

Нам удалось получить информацию, свидетельствующую о том, что в Чаженьгском старообрядческом ските, в «часовне, где собирались для богомоления одни женщины, службу отправляла девица Анна Иванова Синицына или Залеских» [Островский, 1900, с.2]. Функцию приказчиков-старост начинают исполнять «божественные старушки» во второй половине XX века.

Военные годы изменили «заветные» традиции, и функции часовенного старосты стали частью женской субкультуры. Воспоминания деревенского сообщества позволяют фиксировать имена и судьбы людей, для которых официальный разрыв с церковью не означал утрату христианских заповедей. Рассказы местных жителей сохранили ценную информацию, которая не могла быть зафиксирована в официальных документах советского периода: «в часовне Тихвинской Богоматери в деревне Шишкино “старушка-староста” продавала свечи по 15 коп. за штуку» (1982 г.) [Давыдов, 1982, с.89]. Анализ информации, датированной второй половиной XX века, позволяет сделать вывод о преемственности функций старосты, передаче «службы из рук в руки» членом одной семьи. В часовне Афанасия архиепископа Александрийского в деревне Тарасово до конца 1970-х годов (времени упразднения деревни) старостой служила Агафья Александровна Артемьева. Ранее «часовенкой заведовал» ее дед, «старовер-беспоповец». Старостой Ильинской часовни на Мамоновом острове был Н.Ф. Ножкин (1882–1981). «Сорок два года старостой в часовне был и ходил в часовню каждое воскресенье и по праздникам знатным, молился. Вся семья верила и молилась. Пойдешь за стол – помолись. Скажет всегда: подьте в часовню, сегодня праздник – надо Богу почесть отдать. Праздновали мы Илью-пророка. А часовня на таком месте стояла, плывешь по озеру, а она вот на горе стоит», – вспоминает П.Н. Ножкина [Шатковская, 2010, с.43].

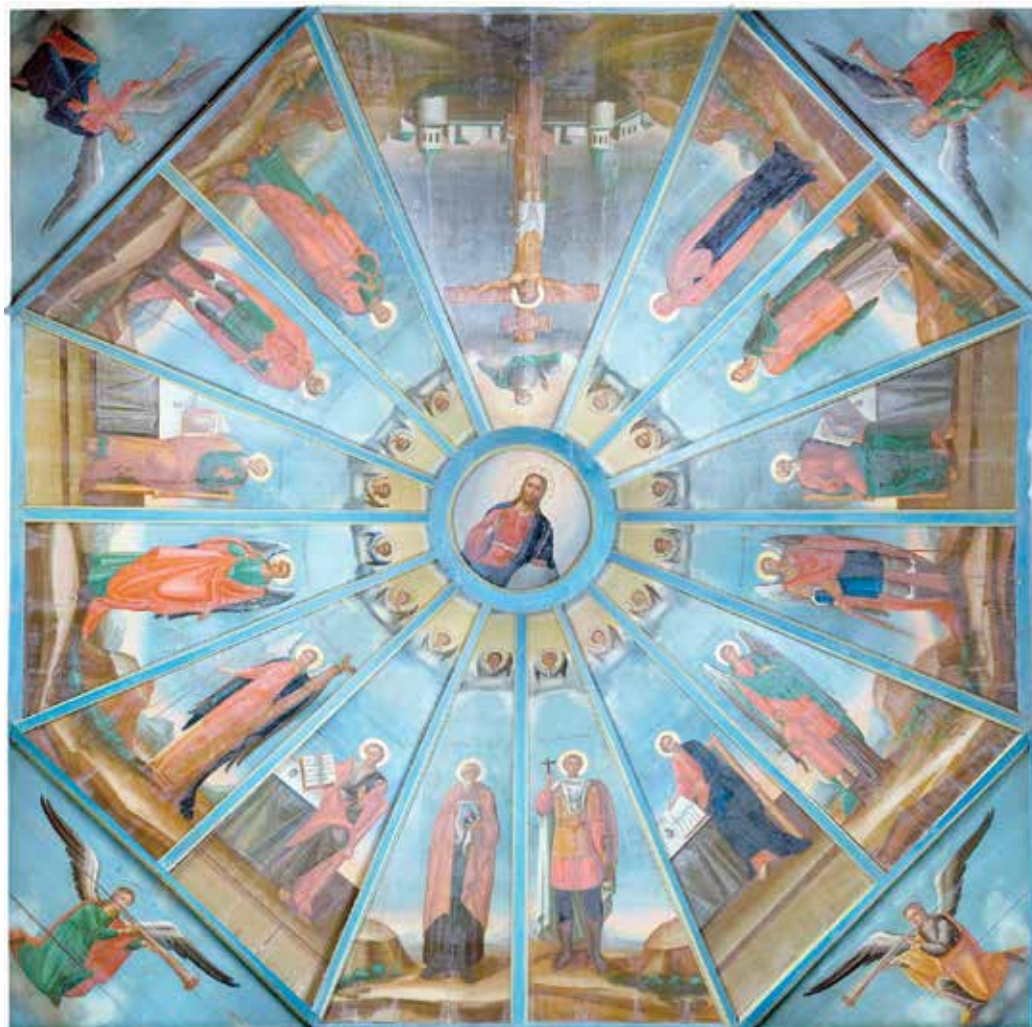


Фото 6. Расписное небо в часовне Рождества Пресвятой Богородицы (д. Тамбич-Лахта). Последняя четверть XIX века. Фотография Н. Кулебякина

В связи с государственной политикой укрупнения деревень деревня Мамонов остров вошла в число «неперспективных», и шестнадцать лет семья Ножкиных жила на острове одна. Земной хранитель Ильинской часовни с глубочайшей печалью переживал вывоз часовни в музей «Малые Корелы» в 1974 году. П.Н. Ножкина вспоминает: «Отец ключ от часовенки не дал, “ставики”, “мост” все было ветхое, ломом выламывали дверь. Иконы, книги взяли в музей, а ветхие “заветы” выбросили. Мы вырыли могилку и похоронили их» [Программа «Паспортизация деревень»]. Через несколько лет после утраты духовной святыни Николай Филиппович умер, не дожив 13 дней до своего столетия. Его дочь, Пелагея Николаевна Ножкина, стала инициатором возрождения Никольской часовни в деревне Вершинино и ее старостой. Пелагея Николаевна воспомина-

ет, как в заброшенную часовню собрались женщины, лопатами и топорами отскребли мусор, привели часовню в порядок. «Все иконы были украдены. А теперь люди несут обратно. Приду, на крыльце иконки стоят. Я их святой водой вымою, и ставлю в часовню» [Шатковская, 2010, с.43]. Часовней, которая была перестроена из амбара деревни Глушево Буяновым Виктором Алексеевичем в 1950 году и установлена в роще у деревни Шишкино, «заведовали» его бабушка Анастасия Лаврентьевна (1881–1957) и мама Татьяна Степановна (1901–1976) Буяновы [Программа «Паспортизация деревень»]. По свидетельству старожилов, «в часовне много икон было, иконостас был на стене, был ящик, деньги спускали, кто-то все унес, поджег, на месте вся сгорела», за часовней также «Сицина Парасковья ходила, приглядала» [там же].

Хранительницы кенозерских часовен Анна Федоровна Силуянова (часовня св. Флора и Лавра, д. Семеново), Александра Александровна Капустина и Анна Александровна Семенова (часовня св. Иоанна Богослова, д. Зехново), Валентина Федоровна Сивцева (часовня св. Антония Сийского в д. Поромское), Кулакова Анастасия Федоровна и Соснина Мария Филипповна (часовня Казанской Божией Матери в д. Минино), Анна Лаврентьевна Глушевская (часовня Собор Пресвятой Богородицы, д. Глушево), Анастасия Богданова (Никольская часовня, д. Бухалово), Мария Александровна Поромонова (часовня Рождества Богородицы, д. Тамбич-Лахта) (фото 6), Таисия Николаевна Томилова, Пелагея Николаевна Ножкина (Никольская часовня, д. Вершинино), Богданова Анна Степановна (Часовня Преподобной Анастасии, д. Косыцыно), Мария Михайловна Шахова (часовня «Вознесение Господне», д. Телицыно) и другие «божьи старушки» являют пример земного подвига служения священной традиции мирского религиозно-социального устройства, сохранения Кенозерского природно-культурного ландшафта, который становится ландшафтом памяти всех тех, кто призван Севером, кто причастен его сокровенному знанию, его Свету Невечернему.

Литература

- Анциферова А.И.* Северный иконописец Федор Захаров Иок: новые материалы к биографии // Михайловские чтения. Религиозно-культурное пространство региона: вчера, сегодня, завтра. Архангельск, 2011. – С. 22–27.
- Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 311 с.
- Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII веке. Ч. 1. М.: Синодальная типография, 1909. – 425 с.
- Ведерникова Н.М.* Фольклор как способ отражения культурного ландшафта: по материалам экспедиционных выездов 2000–2002 гг. // Культурный ландшафт как объект наследия. М-СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – С. 286–312.
- Давыдов А.Н.* Этнографическая проблематика изучения Кенозерья // Разработка научной документации для проектируемого национального парка на Кенозере Плесецкого района Архангельской области. Архангельск. Т. 2. 1982. Машинопись. Научный архив ФГБУ Национальный парк «Кенозерский». КНП н/а № 173. – 131 с.
- Докучаев-Басков К.А.* Подвижники и монастыри Крайнего Севера. Кенский монастырь, Пахомьева пустыня // Христианское чтение. СПб., 1887, № 7/8. – С. 254–298; № 9/10. – С. 477–517.
- Древнерусский приход и его пережитки в церковно-общественной жизни Архангельской епархии. Архангельск, 1916. – 11 с.
- Дугин А.Г.* Абсолютная Родина. М.: Арктогея, 1999. – 752 с.
- Жаков К.Ф.* Этнологический очерк зырян. Под шум северного ветра. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990. – 464 с.

- Заручевская Е. Б.* Письменные источники о храмах Кенозерья // Небеса и окрестности Кенозерья. Расписные потолки, иконы, деревенские часовни и церкви, составляющие историко-культурный ландшафт Национального парка «Кенозерский». М.: Программа «Первая публикация», 2009. – С. 534–539.
- История социологии в Западной Европе и США. М.: Издательство НОРМА, 2001. – 576 с.
- Линник Ю. В.* Вознесенье: альманах Юрия Линника. Петрозаводск: Музей Русского Севера, 2007. – 16 с.
- Линник Ю. В.* Новгород Великий и Русский Север. Петрозаводск: Музей Русского Севера, 2006. – 62 с.
- Лютикова Н. П.* Пинежские часовни по письменным источникам XVIII–XIX вв. // Русский Север. Ареалы и культурная традиция. СПб.: Наука, 1992. – С.148–164.
- Лютикова Н. П.* Часовни в жизни северного крестьянства (по архивным материалам) // Небеса и окрестности Кенозерья. Расписные потолки, иконы, деревенские часовни и церкви, составляющие историко-культурный ландшафт Национального парка «Кенозерский». – М.: Программа «Первая публикация», 2009. – С. 52–60.
- Мелюткина М. Н.* Народный месяцеслов: посвящения и праздники кенозерских часовен // Небеса и окрестности Кенозерья. Расписные потолки, иконы, деревенские часовни и церкви, составляющие историко-культурный ландшафт Национального парка «Кенозерский». М.: Программа «Первая публикация», 2009. – С.60–65.
- Му пуксьом. Сотворение мира. Мифология народа Коми. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. – 622 с.
- Никитин Г. А.* Жертвоприношение в Карелии // Материалы по этнографии [сборник] / Отв. ред. О. М. Фишман. – Т. II: Народы Прибалтики, Северо-Запада, среднего Поволжья и Приуралья. СПб.: Деловая полиграфия, 2004. – С. 335–347.
- Островский Д.* Каргопольские «бегуны». Петрозаводск: Олонец. губерн. тип., 1900. – 22 с.
- Павлов-Сильванский Н. П.* Феодализм в России. М.: Наука, 1988. – 678 с.
- Панченко А. А.* Образ старосты в русской крестьянской культуре // Отечественные записки, М., 2005, № 3. – С.265–273.
- Программа «Паспортизация деревень». Научный архив ФГБУ Национальный парк «Кенозерский».
- Русское художественное серебро. Из собрания Архангельского музея изобразительных искусств. Архангельск: Правда Севера, 1999. – 314 с.
- Сорокин П. А.* Таинственная энергия любви // Социологические исследования, М., 1991, № 8. – С.121–137.
- Токмаков И.* Историко-статистическое и археологическое описание Челмогорской мужской пустыни. М., 1896. – 72 с.
- Топоров В. Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – *Svet // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. – С.226–227.
- Фрейман Н.* Придорожная часовня – пережиток древнего «погребения на столбах на путях» // Советская этнография, М., 1936, № 3. – С. 86–92.
- Церковно-народный месяцеслов на Руси И. П. Калинского. М.: Художественная литература, 1990. – 238 с.
- Шатковская Е. Ф.* Кенозерский национальный парк // Небеса ручной работы. Расписные потолки и иконы из храмов Кенозерского национального парка: каталог выставки. Северодвинск: ЗАО Партнер НП, 2010. – С.6–87.
- Шульман Ю. М.* Борис Шергин: Запечатленная душа. М.: Фонд Бориса Шергина, 2003. – 288 с.
- Шургин И. Н.* Часовни Кенозерья // Старобрядческая культура Русского Севера. М.-Каргополь, 1998. – С.117–120.
- Юшков С. В.* Очерки истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв. СПб: Типография А. Александрова, 1913. – 139 с.
- Яницкий Н. Ф.* Севернорусская часовня в конце XVII века (по переписи 1692 года) // Юбилейный сборник историко-этнографического кружка при Императорском университете св. Владимира. Киев: Типография 2-й артели, 1914. – С.125–131.

Сокращения

ГАОО – Государственный архив Архангельской области
НАРК – Национальный архив Республики Карелия
РГАДА – Российский государственный архив древних актов