Фольклор и антропология города Т. 8. N 3. 2026
Тип публикации: статья
EDN: QZUEST

# Иеротопическое пространство родноверческого обряда: центр и границы

**ДМИТРИЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ГРОМОВ** [1]

gromovdv@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-0443-8718
[1] Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Москва, Россия

Статья посвящена закономерностям формирования святилищ современных российских язычников, ориентирующихся на славянскую традицию (родноверов). За основу анализа взята теория иеротопии: комплексного построения сакральных пространств.

Рассматривая приведенный материал, мы видим, что и изученные нами святилища, и ответы информантов при всей вариативности указывают на существование определенной иеротопической матрицы, единой для этого направления современного язычества. Процесс формирования единого обряда происходит благодаря стихийному развитию обрядовых практик, через обмен информацией, методом проб и ошибок.

Монистические воззрения родноверов приводят к созданию пространств, в которых были бы представлены различные проявления божественного во всем его многообразии. В целом этот набор иерофаний призван отразить единство мира в его разнообразных проявлениях.

Пространство обряда, как правило, предполагает наличие центрального объекта. Он может изменяться от праздника к празднику (например, разные календарные дни предполагают обращение к разным идолам и природным объектам). Кроме того, функции центра в течение праздника могут переходить от одного объекта к другому. Это могут быть идол божества, почитаемый природный объект, алтарь, священный огонь, священный хлеб и т. д. Как центр может восприниматься и внутреннее пространство обряда, создаваемое хороводом участников. В целом ориентация на сакральный центр предполагает взаимодействие с божественной иерофанией, появляющейся в сакральном пространстве в священное время праздника в ходе обряда.

В родноверческой обрядности предполагается разделение на сакральное пространство святилища и профанное пространство за его пределами. Сакральное пространство создается, помимо прочего, за счет выстраивания границы. Большое внимание уделяется моменту пересечения этой границы через специальные ворота. Проход через ворота сопровождается очистительными ритуалами и представляет собой обряд перехода.

Через иеротопический анализ сакрального пространства просматривается структура современного родноверческого обряда как единства вза-

имосвязанных элементов, в основе которого находится ряд положений современного языческого мировоззрения; в частности, идея божественного присутствия во время праздника; идея монистического восприятия мира; идея встроенности в цикличность божественного времени; идея обожествления и почитания природы.

**Ключевые слова:** современное язычество, сакральное пространство, обрядность, иеротопия

Для цитирования статьи:
Громов, Д. В. (2026). Иеротопическое пространство родноверческого обряда: центр и границы. *Фольклор и антропология города, 8*(3), 15–44.

*Дата поступления в редакцию: 26.05.2026*
*Дата рецензирования: 16.06.2026*
*Дата принятия к публикации: 01.08.2026*
*© Д. В. Громов*

*Urban Folklore & Anthropology, V. 8. N. 3. 2026*
*Publication type: article*
*EDN: OZUEST*

# The Hierotopic Space of Rodnover Ritual: Center and Boundaries

**DMITRY V. GROMOV [1]**

gromovdv@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-0443-8718
[1] N.N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

This article examines the principles underlying the formation of sanctuaries among contemporary Russian pagans following the Slavic tradition (Rodnovers). The analysis draws on the concept of hierotopy, which examines the complex creation of sacred spaces. Despite their variability, both the sanctuaries studied and the informants' responses point to the existence of a shared hierotopic matrix characteristic of this branch of contemporary paganism. A common ritual form developed through the spontaneous evolution of ritual practices, information exchange, and trial and error.

The monistic worldview of Rodnovers leads to the creation of spaces in which the divine is represented in its diverse manifestations. Taken together, these hierophanies are intended to reflect the unity of the world in its diversity.

Ritual space generally includes a central object. This object may change from one festival to another; for example, different calendar dates involve ritual engagement with different idols and natural objects. Moreover, the function of the center may shift from one object to another during the festival. The center may be an idol representing a deity, a venerated natural object, an altar, sacred fire, sacred bread, and so on. The space enclosed by the participants' circle dance may itself be perceived as a center. In general, orientation toward the sacred center entails interaction with a divine hierophany manifested in sacred space during the sacred time of the festival.

Rodnover ritual practice distinguishes between the sacred space of the sanctuary and the profane space beyond it. Sacred space is created, among other things, through the establishment of a boundary. Particular significance is attached to crossing this boundary through specially designated gates. Passing through the gates is accompanied by purification rites and constitutes a rite of passage.

A hierotopic analysis of sacred space reveals the structure of contemporary Rodnover ritual as a complex unity of interconnected elements grounded in several principles of the contemporary pagan worldview: the idea of divine presence during the festival, a monistic understanding of the world, integration into the cyclical flow of divine time, and the divinization and veneration of nature.

**Keywords:** modern paganism, sacred space, ritual, hierotopy

To cite this article:
Gromov, D. V. (2026). The Hierotopic Space of Rodnover Ritual: Center and Boundaries. *Urban Folklore & Anthropology*, *8*(3), 15–44.

*Received: 26.05.2026*
*Reviewed: 16.06.2026*
*Accepted: 01.08.2026*
*© Dmitry V. Gromov*

Обрядовые практики предполагают построение специальных, предназначенных для этого пространств, связанных с отправлением культа, — святилищ в самом широком понимании. Археологические источники показывают существование таких пространств в глубокой древности [Renfrew 1985], в чрезвычайном многообразии они существуют и сейчас, обслуживая религиозные потребности общества [Egenter 2006]. В данной статье мы рассмотрим интересный случай конструирования сакральных пространств в современных обрядовых практиках. Речь идет о родноверах — современных российских язычниках, стремящихся к осмыслению исторических языческих верований славян и продолжению их традиции в современных условиях. Это спонтанно развивающееся, не институализированное религиозное движение, на протяжении последних трех с половиной десятилетий вырабатывающее собственную систему верований и обрядов.

Задачей исследования, часть которого представлена в данной статье, я вижу выявление структуры современного родноверческого обряда как комплексного единства взаимосвязанных элементов, в основе которого лежит ключевой элемент — ценности современного языческого мировоззрения. В статье будет показано, как в построении сакрального пространства и организации обряда проявляются несколько идей: идея божественного присутствия, происходящего во время праздника; идея монистического восприятия мира; идея встроенности в цикличность божественного времени; идея обожествления и почитания природы. Ввиду объемности дан-

ной темы сосредоточим внимание на только одном аспекте формирования пространства — конструировании его центра и границ.

В основе статьи лежат материалы собственных полевых исследований. С августа 2023-го по июль 2026 года я посетил 25 святилищных комплексов и отдельных святилищ в Москве, Санкт-Петербурге, Московской, Калужской, Рязанской и Тверской областях. Кроме того, удалось составить довольно полное представление еще о нескольких святилищах и постоянных местах исполнения обрядов в средней полосе России — как существующих ныне, так и прекративших свое существование. На 22 из перечисленных святилищ я участвовал в праздничных обрядах, иногда неоднократно, всего здесь довелось посетить 28 календарных обрядов.

Результаты личного включенного наблюдения дополняются материалами опроса. Пятнадцать человек письменно или устно ответили на предложенный им опросник, включающий 26 вопросов, касающихся закономерностей построения и использования сакрального пространства; ввиду своей объемности полученный материал использован в статье не полностью. Все наши респонденты — люди, уделяющие большое внимание обрядовым практикам, у всех них есть собственные святилища, в которых они регулярно проводят обряды или индивидуально, или в команде. Некоторые имеют опыт создания большого количества святилищ. За счет опроса объем материала, которым мы пользуемся, значительно расширился. Указанный опрос стал продолжением большого исследования, включающего более 60 глубинных интервью с российскими язычниками, преимущественно родноверами (средняя длительность интервью — 3,5 часа) [Громов 2026b].

Очертим основные **теоретические положения**, которые позволят нам осмыслить полученный эмпирический материал.

1. Пространственное обустройство сакральных мест имеет древнюю традицию, многие типологические элементы исторически повторяются. Археологические материалы позволяют судить, что самые ранние культовые пространства включали в себя объекты, привлекающие внимание, указывающие на наличие пограничной зоны между этим миром и иномирьем (в широком понимании), присутствие божества и свидетельства участия и подношений; они были вписаны в природные ландшафты, при входе на них осуществлялись очищающие обряды [Renfrew, Zubrow 1994: 47–54]. Исторический взгляд позволяет рассматривать ситуации перекодировки сакральных пространств при переходе из одной религиозной интерпретации в другую; в частности, при переходе от языческих верований к христианским [Saggioro 2014; Вагнер 1990: 28–30]. Изучая обрядовое творчество современных родноверов, необходимо учитывать традицию, на которую они стараются опираться. На настоящий момент накоплен большой объем информации, позволя-

ющей судить о том, как выглядели святилища древних славян: и располагающиеся на открытом воздухе сакральные пространства, и храмы [Срезневский 1846; Седов 1982; Рыбаков 1988: 121–163, 208–251, 255–258, 424–433, 460–517; Рыбаков 1994: 285–303, 419; Русанова 2002; Русанова, Тимощук 2007; Виноградов 2015]. По итогам исследований «выделяется целый ряд конструктивных деталей, свойственных большинству [славянских языческих] святилищ: символическое ограждение, обычно круглая форма капищ с идолом в центре, широкое применение камня и каменных вымосток, наличие священных колодцев, целебных источников, расположение поблизости общественных зданий. <…>. Закономерности в той или иной степени оказываются характерными для всей славянской земли» [Русанова, Тимощук 2007: 24–25].

2. Построение сакрального пространства подчиняется определенным закономерностям и предполагает структурирование [Bollnow 1963: 499]. Идеи о сакральном пространстве как мифологическом «центре», окруженном границами, рассматриваются многими авторами [Bollnow 1963; Байбурин 1983; Байбурин 1993; Egenter 2006], наиболее известным и цитируемым из которых является Мирча Элиаде [Элиаде 1994: 22–47; Элиаде 1998: 12–37]; более поздние работы не обходятся без ссылок на него, хотя иногда и звучат упреки в «евротеологичности» [Egenter 2006: 265]. В исследованиях по теме уделяется большое внимание различию внутреннего и внешнего пространства, первое из которых рассматривается как обжитое и «свое», а второе — как непредсказуемое, опасное и «чужое». Осмысление закономерностей построения сакрального пространства тесно связано с символической интерпретацией дома, или, более широко, обжитого пространства [Bollnow 1963; Байбурин 1983; Элиаде 1994: 37–45; Башляр 2004: 8–214; Egenter 2006]. Осмысление дома дает понимание его структуры как некоего сакрального центра (одного или нескольких), находящегося внутри, а также границ, непроницаемых для чужих, и проходов, позволяющих проникать между внутренним и внешним пространствами: «Домашние алтари и домашние боги выступают в роли маркеров места, а священные дверные косяки — в роли маркеров ворот» [Egenter 2006: 266].

3. Сакральное пространство ритуального действия — это не столько физическое пространство (набор зон и переходов между ними), сколько пространство смыслов и эмоций [Yi-fu Tuan 1990; Башляр 2004: 22–23; Trigg 2017; Хан 2021].

4. Отметим комплексность и структурность выстраивания сакрального пространства, включающего в себя множество элементов: собственно пространственное измерение, образы божеств, действия участников обряда, исполняемую музыку и сакральные тексты, а также многое другое. Для описания этой комплексно-

сти мы предлагаем в качестве теоретической рамки использовать концепцию иеротопии, предложенную А. М. Лидовым. Идея комплексности сакрального пространства высказывалась неоднократно, но именно концепцией иеротопии мы воспользуемся из-за того, что в ней содержится приглашение к широкому осмыслению религиозного творчества [Лидов 2009b]. Под иеротопией понимается «создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества» [Лидов 2009a: 9], подобное творчеству литературному, изобразительному или музыкальному [Лидов 2009a: 9, 5], хотя и имеющее религиозную основу [Лидов 2009a: 12]. При иеротопическом подходе святилище и происходящая на нем обрядность могут рассматриваться как структура, элементы которой взаимосвязаны и взаимообусловлены: «В этой пространственной образности в одно целое были сплетены архитектурные формы и священные изображения, литургическая утварь и обрядовые жесты, драматургия света и организация запахов, звучащее слово и воспоминания о произошедших на этом месте чудесах и знаковых событиях. <…> “Пространственные иконы” задумывались по законам иконографии, к возможностям которой прибавлялись световые, звуковые, ритуально-пластические и иные эффекты, образующих “срежиссированное” целое» [Лидов 2009a: 6–7]. Наконец, частями структуры являются создатели этого пространства, жрецы и участники обряда [Лидов 2009a: 14, 23]. В качестве инструментов для анализа были предложены понятия «пространственных икон» (комплексно выстроенных сакральных пространств), и «образов-парадигм» (которые мы бы определили как комплексные образы, предполагающие определенный перформативный посыл; «образ-парадигма <…> видим и узнаваем, но при этом принципиально не формализован, будь то изобразительная схема или логическая конструкция. В этом отношении он похож на метафору, теряющую смысл при пересказе или разделении на составляющие элементы» [Лидов 2009a: 26–27].

Дадим **краткую типологию** современных родноверческих святилищ, ранжировав их по размеру.

1. Крупные комплексы, созданные на частной территории как стационарное место для систематического проведения обрядовых действий. Иеротопия места для таких крупных комплексов, как правило, заранее продумана его создателями; так, помимо центральных объектов (открытого святилища или храма), используемых как базовые для проведения различных обрядов, есть еще локусы для отдельных действий — например, для почитания предков. Из осмотренных мной объектов к данному типу относятся три; все эти три комплекса, помимо прочего, включают крытые храмы.

2. Комплексы второго типа, обычно располагающиеся в общедоступных местах (лесах, парках). Это разрозненные площадки, до-

ступные всем желающим. В отличие от комплексов из предыдущего пункта, они, как правило, не содержат капитальных стационарных сооружений. В подборку входят два таких комплекса — один располагается в городском парке и состоит из шести капищ, другой — в пригородном лесу (четыре капища и одна отдельно стоящая капь)[1].

3. Одиночные стационарные капища в частном или общественном пространстве, предполагающие одну площадку, на которой представлено, как правило, несколько божеств. В моей подборке десять таких объектов.

4. Площадки на природе, не содержащие стационарных объектов, или же эти объекты очень малы. В качестве сакрального центра может использоваться какой-либо природный объект: крупное дерево (например, дуб), камень-валун, водоем и т. д. Иногда для проведения обряда делаются временные сооружения, которые по окончании демонтируются. В подборке пять таких объектов, но на самом деле нам известно много случаев, когда обряды проводятся именно в таких условиях.

При кажущейся пространственной несоразмерности святилища перечисленных типов построены согласно единой иеротопической схеме. То есть и у крупных комплексов, и у лесных полян, на которых проводятся календарные обряды, есть определенный набор элементов, структурно объединенных в единое целое и создающих единые «пространственные иконы», включающие «образы-парадигмы».

Поставив перед собой вопрос, что же является **центром** современного родноверческого святилища, мы не сможем ответить на него однозначно, потому что, во-первых, «центральных» объектов довольно много, во-вторых, «центровые» свойства объекта могут проявляться как пространственно (объекты маркируют и организуют территорию), так и функционально (на них направлено внимание участников обряда).

Можно сказать, что центральный объект — это объект, который в данный момент воспринимается как иерофания божества, пришедшего на праздник в гости к людям [Элиаде 1994: 25]. Чтобы объяснить, как изменяется центр внимания участников обряда, рассмотрим его в динамике, используя наиболее часто встречающийся сценарий проведения обряда: 1) участники обряда входят на территорию святилища, пройдя при этом очистительный обряд; в пространстве святилища находится капь божества или дру-

[1] Договоримся о некоторых терминах, используемых в статье и отражающих современные этнографические реалии. Скульптурные изображения языческих богов, используемые на святилищах для обрядов в родноверческой среде, чаще всего называют *чурами*, или *капями*, слово *идол* в речи используется редко. Стоит различать святилище и капище; капище — это святилище, на котором стоят капи, то есть скульптурные изображения богов [Даль, В. (1994). *Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 тт.* 2. М.: Прогресс; Универс, 216].

гой центральный объект; 2) участники выстраиваются в круг или полукруг, их внимание обращено на капь, иногда она оказывается в центре круга, иногда как бы встроена в круг участников сама (*Рис. 1*); 3) жрецы обращаются к капи (вернее, к богу, которого эта капь символизирует), приносятся жертвы, которые возлагаются на алтарь; 4) зажигается священный огонь; жрецы и прочие участники обращаются к богам, центрируя внимание на огонь; 5) собравшиеся на обряд, стоя в кругу, манипулируют прочими предметами, которые воспринимаются как иерофании; например, караваем хлеба или братиной с напитком. По этому описанию видно, что центром обряда могут быть поочередно капь, алтарь, огонь, хлеб и прочие объекты. Например, на зимнее солнцестояние в качестве центрального объекта может использоваться бадняк. То есть «центр» — понятие изменяющееся, и его функции переходят от одного объекта к другому; в обряде могут быть одновременно задействованы два или больше объектов.



***Рис. 1***. Участники обряда выстроились полукругом, ориентируясь на капь и огонь; жрецы обращаются к богам; жрица держит на руках каравай. Капище Светоярие, 8 сентября 2024 года, День Рода и Рожаниц. Из архива «Союза славянских общин славянской родной веры» (далее — ССО СРВ)

***Fig. 1***. Participants in the ritual stand in a semicircle facing the idol and the fire; the priests address the gods, and the priestess holds a ritual loaf. Svetoyariye Sanctuary, September 8, 2024, Day of Rod and the Rozhanitsy. From the archives of the Union of Slavic Communities of the Slavic Native Faith

Часто происходит ритуальное введение сакральных объектов в обряд, как бы их оживление. Так, алтарь может «торжественно покрываться рушником»[2], после чего он готов к обрядовым действиям (*Рис. 2, 6*). Способ «оживить» капь божества — обвязать ее тканым поясом (*Рис. 3*); этот прием имеет и практическое значение — за пояс или какую-либо другую обвязку можно затыкать обрядовые предметы (например, рог с напитком), таким образом капь будет символически включена в обряд[3]. Зажигание обрядового костра начинается с обращения к богам; в качестве бога представляется и сам огонь: «при возжигании Огонь освящают и нарекают Сварожичем»[4].

Рассмотрим отдельные объекты, воспринимаемые как центр, подробнее.



***Рис. 2***. Центральный объект капища Светоярие в начале праздника. Капь и горизонтальные поверхности украшены рушниками, что говорит об их готовности обряду. На алтаре лежат специально подготовленный каравай и обрядовая утварь. 2023 год. Из архива ССО СРВ

***Fig. 2***. The central object of the Svetoyariye Sanctuary at the beginning of the festival. The idol and the horizontal surfaces are decorated with embroidered ritual cloths, indicating that the sacred space has been prepared for the ritual. A specially prepared ritual loaf and ritual implements are placed on the altar. 2023. From the archives of the Union of Slavic Communities of the Slavic Native Faith

[2] ДС, м., Москва. Здесь и далее для обозначения информантов используются условные имена.
[3] ГА, ж., Москва.
[4] ДИ, м., Москва.

Изображения богов, или капи, чуры, издолбы, боговы столпы большей частью изготовлены из дерева. Обычно это бревно, в котором вырезан лик бога и его атрибуты (*Рис. 2–5*). Как правило, человек, хоть сколько-нибудь разбирающийся в современной языческой символике, легко распознает основных богов. Реже встречаются круговые скульптуры, передающие образы богов в реалистической манере (*Рис. 6*).



***Рис. 3***. Капь Велеса, обвязанная красным поясом. 24 сентября 2023 года, Коляда. Фото Д. В. Громова

***Fig. 3***. An idol of Veles tied with a red belt. September 24, 2023, Kolyada. Photo by D. V. Gromov



*Рис. 4*. Святилище (часть комплекса), включающее в себя пять капей. К воротам с заниженной вереей ведет символический мостик, 25 июля 2025 года, Перунов день. Фото Д. В. Громова

*Fig. 4*. A sanctuary (part of a larger complex) containing five idols. A symbolic bridge leads to a gate with a lowered crossbar. July 25, 2025, Perun's Day. Photo by D. V. Gromov



*Рис. 5*. Святилище, включающее в себя три капи. По сторонам от входа следы очистительных костров. 3 августа 2026 года, Перунов день. Фото Д. В. Громова

*Fig. 5*. A sanctuary containing three idols. Traces of purification fires are visible on either side of the entrance. August 3, 2026, Perun's Day. Photo by D. V. Gromov



*Рис. 6*. Капи на святилище Тихая гора во время обряда дополнены ритуальными предметами (одежда, топор и др.). 25 мая 2025 года. Из архива В. С. Казакова
*Fig. 6*. During the ritual, the idols at the Tikhaya Gora Sanctuary are furnished with ritual objects (clothing, an axe, etc.). May 25, 2025. From the archive of V. S. Kazakov

Современному родноверию свойственно монистическое мировоззрение, предполагающее единого бога (как правило, называемого Родом), проявленного в мире во множестве ипостасей — в образах различных богов; это было рассмотрено нами в отдельной статье [Громов 2025]. Объектом почитания является весь этот сонм богов, нам неизвестны родноверческие общины, которые почитали бы только отдельных богов, игнорируя остальных. Однако во время различных календарных праздников или по окказиональным причинам объектами почитания становятся именно конкретные капи божеств. То есть во время различных обрядов функции центра выполняют различные капи, это зависит от времени года и других причин. Например, на одном из святилищ во время различных праздников внимание сосредоточено на одной из трех капей — Даждьбога, Перуна или Макоши, в целом они создают единый комплекс (*Рис. 5*).

Стремление через визуальный подбор капей выразить иеротопическое многообразие монистического мира реализуется через следующие приемы.

– Создается комплекс сакральных локусов, каждый из которых используется для конкретных праздников.

– Создается комплекс изображений богов на одном локусе.

– Создается капь, четыре лика которой ориентированы по сторонам света и таким образом образуют пространственный круг.

– Капь через добавление соответствующих атрибутов (знаков, одежды, предметов и т. д.) символически перекодируется. Также для этого может быть использовано навершие (приносится на святилища только на время праздника). Приносить могут и капи в целом.

– Происходит поклонение одной капи, ситуативно символизирующей разных богов и предков. Так, известен случай, когда на святилище был установлен чур Рода — единого бога, включающего в себя всех богов и богинь.

Одним из центров сакрального пространства святилища является **алтарь** (требник) (*Рис. 2–6*) — место для принесения жертв (треб) богам; объект, «на который могут быть пролиты обрядовые напитки и сложены подношения»[5]. Как правило, это отдельные камни-валуны[6] (в том числе чашечники, имеющие углубления[7]), скопления небольших камней (иногда закрепленные глиной)[8], массивные деревянные колоды[9], которые обычно находятся у подножия капей или почитаемых деревьев: «Перед капью плоский гранитный камень, алтарь. На него во время обряда кладутся требы и по завершению снимаются и через костер отправляем богам. По сути, это стол богов»[10].

Некоторые информанты, отвечая на вопрос об алтаре, указали сооружения для разведения ритуального огня (очаги, огнища), поскольку именно очаг воспринимается как место для принесения жертв богам (основная функция алтаря). Однако чаще алтарь и огонь различаются: предметы, приготовленные в жертву, сначала кладутся на алтарные камни, а потом уже сжигаются на костре.

Еще одна функция алтаря — расположение на нем предметов, необходимых для богослужения; это «место, где лежат необходимые вещи для проведения определенного праздника, стоит вода в деревянной плошке, а также зерно как символ Матери-сырой-Земли; караваи для требы; братина и остальные необходимые пред-

[5] ТК, м., Калужская обл.

[6] БО, ж., Ставрополь; РБ, ж., Воронеж; ВК, м., Калуга; КИ, м., Москва; ТК, Калужская область; АЛ, м., Московская обл.; ВМ, м., Москва; ВК, м., Москва.

[7] РБ, ж., Воронеж; АР, м., Санкт-Петербург.

[8] ГА, ж., Москва; МБ, м., Москва; ДИ, м., Москва; ВК, м., Калуга; ТК, м., Калужская обл.

[9] ДС, м., Москва; ВК, м., Москва.

[10] АЛ, м., Московская обл.

меты. <…> Эти предметы располагались на огромных булыжниках с ровной поверхностью, застеленных обрядовыми рушниками»[11]. Для обеспечения обряда в качестве алтаря могут использоваться специальные столики, особенно в святилищах, где нет стационарного оборудования, и при большом скоплении участников обряда.

**Камни-валуны** используются в народной обрядности как сакральный локус. Соответственно, они востребованы в современных родноверческих практиках: как уже было сказано, их используют в качестве алтарей; известны и случаи, когда камень используется как отдельный сакральный объект в святилищном комплексе[12]. «Кроме самой алтарной функции камни выполняют символическую роль, отождествляясь с Бел-горюч камнем (Алатырем) из славянской космологии, Центром мира»[13]. Есть и практическая причина интереса к камням-валунам: «Если очаг-огнище, огненный алтарь нередко пробуют раскидать вандалы, то камни — незыблемы. На камне может приноситься клятва, камень может участвовать в заговорах ("кто сей камень изгложет, тот и силу мою превозможет")»[14].

Мне известно три случая, когда на святилищах выложены каменные лабиринты, сделанные по принципу северных мегалитов[15], они используются для обрядов.

**Огонь** — еще один «центральный» локус святилища. Он возжигается в начале обрядового действия и продолжает гореть на протяжении всего праздника. Огонь — иерофания, его присутствие на обряде — присутствие одного из богов. Обрядовый огонь — объект, насыщенный сакральными смыслами. Он часто персонализируется, имея имена Огонь (Огнь) Сварожич, Огонь-Батюшко, Огонь-Светлый Князь, Сокол-Огнекрыл[16]. Храм на Красотынке посвящен Огню Сварожичу; очаги для священного огня есть и в других известных мне родноверческих храмах. Все участники опроса в той или иной форме говорят о том, что обрядовый огонь должен поддерживаться особым образом, указывают правила его поддержания [Громов 2026а].

Как уже говорилось, близки по функциям место священного огня и алтарь — и то, и другое связано с принесением треб. Соответственно, и место огня может оформляться как стационарное сооружение, пригодное для принесения жертв: «Сакральный

[11] БО, ж., Ставрополь.
[12] ДБ, м.
[13] ВМ, м., Москва.
[14] ГА, ж., Москва.
[15] См., напр.: Резунков А. Г. (2019). *Игрища солнечных праздников Руси. Исповедь мистагога*. СПб., 2019. С. 97–103.
[16] МБ, м., Москва; БО, Ставрополь; ДИ, м., Москва; АЛ, м., Московская обл. и др.

центр — огненный жертвенник, возвышение из камней для священного огня, на котором сжигаются требы Богам»[17].

Наиболее часто встречающаяся форма священного костра — «крада». Она состоит из поленьев, составленных «колодцем» или «срубом» (*Рис. 7*). Примерно треть наших респондентов высказала мнение, что крада — это поминальный костер, что обусловлено, помимо прочего, формой: на сруб ставятся приносимые в жертву предметы, внутрь сруба складываются требы. По определению одного из наших информантов, крада — это «кострoвище, сложенное колодцем, для отправления треб богам»[18]. В отличие от крады, костер, сложенный «домиком», называется «купалицей»[19] и используется, как это видно из названия, на праздник Купалы (*Рис. 8*).



***Рис. 7***. Костер — «крада» перед началом обряда. Святилище Светоярие, 13 сентября 2025 года, День Рода и Рожаниц. Из архива ССО СРВ

***Fig. 7***. A krada bonfire before the beginning of the ritual. Svetoyariye Sanctuary, September 13, 2025, Day of Rod and the Rozhanitsy. From the archives of the Union of Slavic Communities of the Slavic Native Faith



***Рис. 8***. Костер — «купаленка» высотой около десяти метров, подготовленный к вечернему обряду. Святилище Красотынка, 22 июня 2024 года, Купала. Фото Д. В. Громова

***Fig. 8***. A kupalenka bonfire, approximately ten meters high, prepared for the evening ritual. Krasotynka Sanctuary, June 22, 2024, Kupala. Photo by D. V. Gromov

[17] ВК, м., Калуга.
[18] ТК, м., Калужская обл.
[19] ГА, м., Москва; АЛ, м., Московская обл.

Помимо чуров, алтаря и священного огня в обряде присутствует еще один «центровой» объект, чаще всего называемый **столп**. Его нельзя пощупать руками, он нематериален; но при этом его наличие подразумевается некоторыми жрецами, производящими обряд. Так, обратимся к описанию обряда в одной из книг волхва Велеслава (И. Г. Черкасова): «Обращение ко Богам напрямую — начинается с восставления *Столпа силы Боговой*, иже единит верх и низ, Небо и Землю, Всебожье и Всемирье, Божеское и человеческое <...> “Разыдись, темно, Разгорись, добро! Засверкай светло, Яри, ясное Солнце красное! *Стани-стань доли*, Яко Род вели! Яко Род вели — *С неба до земли*!”»[20] (курсив мой. — *Д. Г.*). Гимн, заканчивающий данную цитату, мне приходилось не раз слышать во время родноверческих богослужений. «Столп силы» упоминается и в тексте жреца Боруты (Г. Мищенко)[21].

Один из информантов так прокомментировал мой вопрос о наличии «столпа»: «Задача происходящего действия — связать небо и землю. Это должно произойти здесь и сейчас. То есть между людьми и богами должен возникнуть вот этот пресловутый “столп силы”. Не всегда его осознают как таковое; и те, кто, обряд делают так, как увидели, может быть, даже не знают точного предназначения происходящего, но делают то же, что делают те, кто это задумали. <...> Мы верим в то, что Род — божество вселенское, и поэтому он распространен повсюду. Но его проявление в виде богов надо как-то актуализировать в моменте. И для этого мы должны и призывать конкретных богов по именам, и для этого мы должны ставить пресловутый “столп силы”, чтобы возникал такой канал взаимосвязи»[22].

Приведем также описание обряда, сделанное одним из наших информантов, практикующим жрецом: «Лично для меня, условно, духовный центр святилища — это место костра, который зачастую расположен в геометрическом центре самого святилища. Почему так? Есть понятие “столп силы”. Он простирается в мир вышних богов (если обряд светлый), либо в навь (если обряд темный). Это связующая нить между мирами. Чур является своего рода почетным местом присутствия божества, вместилищем божественной силы. Если идет обращение к божеству, которого олицетворяет Чур, то, произнося речь заговора и славления, можно смотреть как на Чур, так и вверх над костром. Если в ходе обряда обращение адресуется еще и иным богам, то приоритетнее

[20] Велеслав, волхв. (2008). *Книга Велесовых Радений. Духовные практики и обряды Русско-Славянского Родноверия (Славянский Обрядник)*. М., 95.

[21] Мищенко, Г. (Родобор, Борута) (2025). *Оглашение Веры (Ведания) Родных Богов и Предков Святых. Кологод (краткое пояснение Искона, Традиции, Обрядов и частных действ)*. М.: Ярга, 66, 69, 100.

[22] ДБ, м.

смотреть именно на костер (или над ним), то есть в направлении столпа силы. Алтарь сам по себе не представляет главного центра внимания»[23].

Таким образом, невидимый «столп», который создается жрецами во время исполнения обряда, это еще одно проявление «центра» сакрального пространства — ось, соединяющая все миры «с неба дó земли» и обеспечивающая контакт людей с богами во время обрядового действия.

Подводя итог описанию центра, отметим, что из-за обилия «центральных» объектов и их многофункциональности (ритуальным «центром» может оказываться несколько объектов одновременно) некоторые из наших информантов склонны считать «центровым» все пространство святилища, очерченное границами: «Сакральный центр — это место, где возжигается обрядовая крада (земной огонь). Через него идет соединение земли и неба. Это и изваяния, и столы, укрытые рушниками, на которых располагаются обрядовая утварь, магические предметы, сосуды с водой и обрядовая пища, которая соответствует празднику»[24]; «Сакральный центр — это все пространство внутри опашки. И это пространство может расширяться в зависимости от праздника. Если на празднике проходят игры, хороводы, то все эти действия попадают в центр сакрального пространства и, естественно, оно уже не умещается в пределах опашки»[25].

**Граница** стационарного святилища может выстраиваться с помощью ограды (всегда не сплошной, проницаемой для взгляда) (*Рис. 4–5, 9*), вала (*Рис. 12*), ровика, цепочки камней, положенных на землю бревен, опашки, выкошенной травы; могут добавляться и легкие заграждения с помощью колышков, веревок и лент; граница может дополняться горящими свечами и светильниками («в основном, при почитании предков»[26]). Конечно, возможны и комбинации; например, святилище может быть окружено оградой и внутри — ровиком. Приведем пример огораживания капища на небольшом частном участке: «Закрытая граница, ограда. За ней ров. За ней еще одна ограда, пока колышки и красная лента. То есть всего три ограды, охраняющие “сердце” капища»[27].

[23] КИ, м., Москва.
[24] МБ, м., Москва.
[25] БО, ж., Ставрополь.
[26] ДИ, м., Москва.
[27] РБ, ж., Воронеж.



*Рис. 9*. Оберег, защищающий границу святилища. Святилище Красотынка, 22 июня 2024 года, Купала. Фото Д. В. Громова
*Fig. 9*. A protective charm guarding the boundary of the sanctuary. Krasotynka Sanctuary, June 22, 2024, Kupala. Photo by D. V. Gromov

Редко, но возможны случаи, когда ограда ритуального пространства используется и как место расположения участников обряда. Так, в 2008 году во время II съезда Круга языческой традиции была проведена тризна, для которой по периметру круглой площадки, в центре которого располагались капь и крада, была вырыта канава, и на внутренней стороне канавы насыпан вал. «Участники трапезы вкушали ритуальную пищу, положенную на посуду, которая стояла на валу (земля отделяла внутреннюю часть капища от рва и людей). Тем самым мы были защищены от тех Сил, что "пришли" к записному столбу»[28]. Сидящие по кругу ощущали ногами разрытую сырую землю, что символически сближало их с умершими предками[29].

Как правило, границу святилища пересекать нельзя, часто запрет действует и вне обрядового времени. Даже в случае, если четкой границы нет: «Стараюсь входить и выходить из святилища только через пространство между деревьями, которое мною определено как вход. Если кто-то войдет или выйдет иначе, попрошу его так не делать, но трагедии из этого делать не буду»[30]. Два информанта пояснили запрет на пересечение границы с помощью метафоры дома: «Есть же вход, зачем при этом залезать через окно»[31].

[28] Адамович, Г. Э. (2008). *Поминание предков. Славянский ритуал*. Минск, 45.
[29] ДИ, м., Москва.
[30] ДС, м., Москва.
[31] КИ, м., Москва.

Ворота для входа в святилище являются местом не только пространственного, но и сущностного перехода: «Это также барьер, граница, которая разделяет и противопоставляет два мира, и, с другой стороны, это то парадоксальное место, где они сообщаются, где мир мирского может перейти в мир священного» [Элиаде 1994: 24]. Семантика ворот предполагает два аспекта. Во-первых, они создают торжественный настрой при вхождении в сакральное пространство божественного присутствия; этому способствует, в частности, праздничное оформление столбов и вереи ворот. Во-вторых, ворота должны обеспечить прохождение участников обряда из профанного пространства в сакральное через их очищение; этому способствуют очистительные обряды, производимые на входе в святилище. Пожалуй, стоит добавить и еще один аспект, на котором настаивают многие информанты: вхождение на территорию святилища предполагает формирование психической готовности к общению с богами. Из-за своей ритуальной значимости место входа, как правило, оформлено особым образом, а процесс вхождения обставлен специальной обрядностью, об этом говорят все без исключения информанты, и это подтверждается моими наблюдениями.

Ворота обильно украшаются (*Рис. 10*), причем эти украшения могут быть как стационарными (например, деревянная резьба, включающая традиционные орнаменты, солярную и растительную символику), так и съемными (ленты, рушники, цветы, колокольчики, ботала, лампады, свечи и др.). Кроме того, наши собеседники указывали способы украшения, применяемые для конкретных праздников: «Ворота, которые мы создаем в день праздника богини Макоши, украшаются вышитыми рушниками, на святилище бога Велеса стационарные ворота со дня осеннего равноденствия до дня Ярилы украшены ягодами калины и лентами»[32]; «На купальские действа ворота украшаются зеленью и ветками березы»[33]; «На Купало однозначно ставятся ворота и украшаются цветами и зелеными растениями»[34]; «На Купалу практикуется прохождение сквозь сплетенные из разных пород дерева ворота, украшенные 7, 9, 12 травами, или пролезание всех через огромный, в человеческий рост венок, удерживаемый двумя жрицами и сооруженный таким же образом»[35]; «Над воротами на День Перуна вешали голову кабана. Иногда вешают обережные черепа медведя или волка»[36]; «На Осенины ворота можно украсить чем-нибудь ярким в цветах осени, на-

[32] ГА, ж., Москва.
[33] МБ, м., Москва.
[34] БО, ж., Ставрополь.
[35] ДИ, м., Москва.
[36] ВК, м., Калуга.

пример, веточками красных ягод и желтой листвой»[37]. Встречается «язык лент», позволяющий с их помощью выражать определенные посылы.



*Рис. 10*. Украшенные ворота. Святилище Красотынка, 22 июня 2024 года, Купала. Фото Д. В. Громова
*Fig. 10*. Decorated gates. Krasotynka Sanctuary, June 22, 2024, Kupala. Photo by D. V. Gromov

Дважды мне доводилось видеть ворота с низкой вереей (верхней перекладиной), в том числе один раз под вереей ворот на цепях висела дополнительная перекладина, ее опускали во время богослужения, поэтому каждый, входящий на территорию святилища, наклонялся (*Рис. 4–5*). Как вариант обустройства перехода, на капище может вести мостик, перекинутый через ограждающий ров[38] (*Рис. 4*).

Сакрализация природы и стремление минимизировать порубку приводят к тому, что пары стоящих рядом деревьев при дополнительном украшении могут оформляться как ворота[39].

Обряды при входе на территорию святилища, как уже было сказано, имеют очистительный характер. Приведем описание одной из наших информанток: «Для входа на святилище в день обряда женщины создают «песенные врата», у нас есть особые народные песни, которые поются на этом этапе подготовки к обряду. На день богини Макоши участники обряда проходят через рушники, которые поочередно поднимают женщины, осуществляющие песенные

[37] КИ, м., Москва.
[38] БО, ж., Ставрополь; РБ, ж., Воронеж; ВК, м., Калуга; ВК, м., Москва и др.
[39] ДС, м., Москва.

врата. Они символически осыпают входящих зерном, сбрызгивают водою, осекают серпом. На входе, на земле стоит чаша с горящей берестой, участники переступают через нее, также на входе могут стоять двое мужчин с факелами в руках, которые плавными движениями факелов очищают входящих. Уже на территории святилища происходит отстукивание бубном, которое не применяется в обрядах помина. Особое значение в неторных весенне-летних и осенних обрядах, и прежде всего обрядах помина, имеет омовение рук и лица водою, которую подносят женщины, возможно и утирание рушником (не обязательно)»[40]. Как мы видим из этого ответа на анкету, обряды вхождения на территорию святилища многообразны и, помимо прочего, варьируются в зависимости от праздника. Перечислим некоторые из них.

– Оббивание бубном — удары колотушкой по большому «шаманскому» бубну создают специфические и довольно сильные вибрации, направляемые на тело человека; жрец или двое жрецов сверху донизу, а иногда и с двух сторон, оббивают каждого входящего. Обычно и в этом, и в других похожих обрядах в паре выступают мужчина и женщина.

– Обзванивание колокольчиком или специальными металлическими чашами (вариант: входящий бьет в повешенный на входе колокол).

– Окуривание дымом костров, обычно горящих с двух сторон (*Рис. 5–10*); вариант: на земле помещается светильник, и входящие через него перешагивают.

– Окуривание горящими пучками травы или веток (полынь, можжевельник, чабрец, мята, шалфей, крапива).

– Обсекание входящих спереди и сзади взмахом топора, ножа, серпа. Два первых при этом считаются мужскими инструментами, а серп — женским[41].

– Мытье рук или окропление заговоренной водой.

– Возможны и другие формы, как, например, исполнение специальных песен[42], игра на гуслях, осыпание солью[43] или же овевание тканями, описанное выше. «На весеннее равноденствие можно еще обстучать людей ветками, которые уже пошли в рост»[44]. Как очистительный обряд может использоваться проход по лабиринту[45].

При рассмотрении обрядности неоднократно встречался такой подход: обряды освящения и перехода предполагают участие четырех стихий. Это может относится и к вхождению на капище:

[40] ГА, ж., Москва.
[41] КИ, м., Москва.
[42] МБ, м., Москва.
[43] ВМ, м., Москва.
[44] ТК, м., Калужская обл.
[45] АР, м., Санкт-Петербург.

«Очищение проводится всеми стихиями: воздух, земля — окуривание каждого человека чабрецом или можжевельником, также перешагивание трижды через курильницу перед входом на капище. “Мать Земля, мать трава, очисти меня от всего худого, темного, отжившего…”»[46].



*Рис. 11*. В начале обряда жрец с бубном делает обход хоровода. Обход делается двумя жрецами: первый (ведущий обряда) совершает обход внутри посолонь, второй — снаружи противосолонь. Святилище Красотынка, 19 июля 2025 года, Перунов день. Из архива ССО СРВ

*Fig. 11*. At the beginning of the ritual, a priest carrying a frame drum circles the participants. Two priests make the circuit: the first (the ritual leader) moves clockwise on the inside of the circle, while the second moves counterclockwise on the outside. Krasotynka Sanctuary, July 19, 2025, Perun’s Day. From the archives of the Union of Slavic Communities of the Slavic Native Faith

Все опрошенные сказали, что при входе в святилище после проведения очистительного обряда необходимо поклониться; иногда определенным образом.

[46] РБ, ж., Воронеж.

Когда все участники обряда входят внутрь святилища, происходит его закрытие на время обряда, об этом сказало большинство информантов, например: «Закрываем пространство обязательно, чтобы не вошло никакое худо, чужие враждебные духи, негативные энергетические сущности и т. д. Все равно как закрыть за собой дверь, придя домой. Это защита. Ведущий обряд отсекает от последнего входящего все худое чужое, недоброе. И втыкает топор в землю у ворот капища»[47]. Уже внутри святилища совершаются последние обряды очищения, они фактически являются началом собственно богослужения. В ходе такого обряда жрец может сделать дополнительный обход по периметру; так, на иллюстрации 11 (*Рис. 11*) виден жрец, идущий с бубном противосолонь по внешней стороне хоровода, в то время как со внутренней стороны проходит посолонь другой жрец — основной ведущий обряда; противоположно направленные действия формируют хоровод.



***Рис. 12***. После окончания обряда, но до окончания праздника святилище остается открытым. В данном случае организаторы освятили его электрическими гирляндами. Виден догорающий огонь; на святилище находится девушка, возможно, она делает частный обряд. 24 декабря 2023 года, Коляда. Фото Д. В. Громова

***Fig. 12***. After the ritual has ended but before the festival is over, the sanctuary remains open. In this case, the organizers have illuminated it with electric string lights. The fire is dying down; a woman is present in the sanctuary, possibly performing a private ritual. December 24, 2023, Kolyada. Photo by D. V. Gromov

[47] РБ, ж., Воронеж.

Заканчивая тему прохождения через границу, упомянем и о **закрытии** сакрального пространства по окончании богослужения. Если открытие границы производится всеми пришедшими на праздник и обставлено как торжественная встреча с божественным, то закрытие проходит незаметным; как правило, его осуществляют жрецы. Окончание обрядового действа предполагает два этапа. Во-первых, это окончание собственно обряда; во-вторых, окончание праздника в целом. Первое из этих действий, насколько я видел, обрядностью сопровождается мало: собственно, божественные иерофании, присутствующие на празднике, по-прежнему здесь — огонь продолжает гореть, пока не потухнет; капи стоят на своих местах, алтари застелены, на них лежат приношения. Как говорилось выше, иерофании в начале обряда «включаются», и они пока не выключены. Участники обряда идут трапезничать (место для совместной еды располагается неподалеку), на капища иногда возвращаются для проведения совместных обрядовых действий или частных обрядов (*Рис. 4, 12*). Второй этап закрытия сакрального пространства происходит позже, порой уже когда все ушли. Обряды окончательного закрытия сакрального пространства можно свести к двум категориям: во-первых, «отпускание» божественных гостей (богов, предков, духов природы); во-вторых, восстановление границы, поддерживающей пространство святилища в неактивном («спящем») состоянии[48], в том числе в целях защиты от вандалов.

Вкратце отметим еще несколько особенностей построения сакрального пространства, выявленных в ходе исследования (подробно об этом будет сказано в специальной публикации).

1. Святилища ориентируются по сторонам света.

2. Практически во всех случаях святилища имеют форму круга. Круг — «природоориентированная» геометрическая форма, отсылающая к идеям космогонической целостности, единства, гармонии, устойчивости, «круглого года», постоянного движения.

3. Движения внутри сакрального пространства, за исключением редких случаев, происходят посолонь, то есть слева направо, по часовой стрелке.

4. Встраиванию святилища в окружающее пространство способствует символическое взаимодействие с местными духами.

5. Одна из форм «вписывания» святилища в окружающий природный ландшафт — жертвоприношение (совершается растительными продуктами).

6. При конструировании пространства святилища охотно используются природные объекты, в частности деревья.

[48] ГА, ж., Москва; МБ, м., Москва; РБ, ж., Воронеж; ДИ, м., Москва; ВК, м., Калуга; КИ, м., Москва; АР, Санкт-Петербург и др.

7. Правила построения сакрального пространства в общих чертах действует и в случаях, когда обряд проводится не на стационарном святилище, а на случайном месте.

Как можно увидеть из приведенных выше материалов опроса и личного полевого наблюдения, мы имеем дело с единой комплексной системой построения сакрального пространства; наши собеседники были солидарны в своих мнениях, хотя и наблюдалась вариативность во второстепенных деталях[49]. Пользуясь терминологией **теории иеротопий**, мы можем сказать, что родноверческие святилища представляют собой «пространственные иконы», выражающие определенные идеи монистического языческого почитания богов и природы.

В основе родноверческих святилищ находится образ-парадигма, объединяющий сакральный Центр и границу между сакральным и профанным пространством. В образах Центра символически представляются иерофании, отражающие ценности современной языческой парадигмы. Можно сказать, что действия создателей святилищ и организаторов обрядов являются перформативным высказыванием, выражающим базовые ценности язычества через обрядовое действие. Перечислим, как некоторые мировоззренческие аспекты воплощаются в элементах структуры священных пространств и обрядов.

1. Идея божественного присутствия, происходящего во время праздничного обряда, проявляется как образ-парадигма через символическое предоставление статуса иерофании объектам, постоянно и/или поочередно представляющим Центр сакрального пространства (капи, огню, алтарю и т. д.). Сакральность Центра подчеркивается, помимо прочего, формированием границы, отгораживающей его от профанного пространства. Образ-парадигма сакральности конструируется также и обрядами очищения, которые совершаются участниками обряда при пересечении границы святилища.

2. Идея монистического восприятия мира выражается через подбор богов, представленных на святилище. Как правило, предполагается презентация всего сонма богов, символически охватываются все проявления единого Божества. Также этому способствует конструирование символики «трех миров», происходящее через присвоение троичности центральному объекту, выстраивание

[49] Как показывают собранные материалы, данные идеи рефлексируются в родноверческом сообществе. Так, можно привести несколько текстов волхва Велеслава, написанных в конце 1990-х — начале 2000-х годов [Велеслав, волхв. (2008). *Книга Велесовых Радений. Духовные практики и обряды Русско-Славянского Родноверия (Славянский Обрядник)*. М., 71–86]. Не без удовлетворения скажу, что приведенные в статье обобщения были сделаны на основе полевых материалов еще до знакомства с этими текстами.

центрального «столпа, соединяющего землю и небо», включение в структуру элементов ландшафта и природных стихий.

3. Идея встроенности в цикличность божественного времени подчеркивается через конструирование космогонической модели коловращения, обеспечивающей воспроизводство жизни. С этим связано предпочтение планирования святилища как круга с центром, что соответствует историческим прототипам; по оценке историка архитектуры Г. К. Вагнера, «для такого важного сакрального объекта, как языческое святилище, круглая форма была выбрана потому, что она наиболее адекватно выражала идею Вечности (бесконечный циклизм) и идею законченности в самой себе» [Вагнер 1990: 29]. Космогоничность святилища подчеркивается через его ориентацию по сторонам света. Цикличность показана через подбор богов. Наконец, осмысление цикличности поддерживается обрядовым движением участников обряда посолонь.

4. Идея обожествления и почитания природы выражается во введении природных объектов в иеротопию святилища и обряда. Этому способствует включение святилища в окружающий его ландшафт. Вопреки Паскалю Буайе, говорившему о противопоставлении «природного» и «культурного» как об «одном из общих культурных аттракторов» [Буайе 2018], современные родноверы, наоборот, символически вводят природу в круг своих «культурных» иерофаний.

Тема иеротопии разрабатывается большей частью в рамках изучения христианства; однако было заявлено, что это инструмент, пригодный для рассмотрения самых разных сакральных традиций от древности до современности [Лидов 2009b], даже ставился «вопрос о иеротопических группах, как это сделано для языковых семей» [Лидов 2009a: 25]. При этом хочется отметить, что именно для изучения родноверия (и современных языческих верований вообще) данный подход применим значительно больше, чем для изучения христианства. То, что иеротопия христианского богослужения носит комплексный характер и сакральное здесь выстроено в «пространственную икону», приходится доказывать. Напротив, родноверческие практики в таких доказательствах не нуждаются, поскольку это направление изначально развивало свою обрядность в логике «пространственных икон», встроенных в природный ландшафт и насыщенных перформативными действиями. Такой подход был обусловлен, помимо прочего, ценностями родноверия — почитанием природы и предков, интересом к смене природных циклов и др.

На основании вышесказанного можно сделать следующие **выводы**.

Рассматривая приведенный материал, мы видим, что и изученные нами святилища, и ответы информантов-родноверов при всей

вариативности указывают на существование определенной иеротопической матрицы, единой для этого направления язычества. Некоторые подходы к построению сакрального пространства святилища основываются на научной литературе; в то же время не прослеживается какого-либо единого источника для формирования единого обряда, что заставляет признать, что этот процесс на протяжении 1990–2020-х годов происходил благодаря стихийному развитию обрядовых практик, через обмен информацией, методом проб и ошибок. Перечислим некоторые черты современного родноверческого построения сакрального пространства.

Монистические воззрения родноверов приводят к созданию пространств, в которых были бы представлены различные проявления божественного во всем его многообразии. Как следствие, и обширные комплексы святилищ, и небольшие сакральные площадки представляют собой презентации различных иерофаний божественного. В целом этот набор иерофаний призван отразить единство мира в его разнообразных проявлениях. Кроме того, такая представленность обеспечивает возможность круглогодичной обрядности в данном сакральном пространстве.

Пространство обряда, как правило, предполагает наличие центрального объекта. Он может изменяться от праздника к празднику (например, разные календарные дни предполагают обращение к разным капям и природным объектам). Кроме того, функции центрального объекта в течение праздника могут переходить от одного объекта в другому. Это могут быть капь божества, почитаемый природный объект, алтарь, священный огонь, священный хлеб и т. д. Как центр может восприниматься и внутреннее пространство обряда, создаваемое хороводом участников. В целом ориентация на сакральный центр предполагает взаимодействие с божественной иерофанией, появляющейся в сакральном пространстве в священное время праздника в ходе обряда.

В родноверческой обрядности предполагается разделение на сакральное пространство святилища и профанное пространство за его пределами. Сакральное пространство создается, помимо прочего, за счет выстраивания границы. Большое внимание уделяется моменту пересечения этой границы через специальные ворота. Проход через ворота сопровождается очистительными ритуалами и представляет собой обряд перехода.

Через иеротопический анализ сакрального пространства просматривается структура современного родноверческого обряда как комплексного единства взаимосвязанных элементов, в основе которого находится ряд положений современного языческого мировоззрения; в частности, идея божественного присутствия во время праздника; идея монистического восприятия мира; идея встроенности в цикличность божественного времени; идея обожествления

и почитания природы. В данной статье мы сосредоточились на рассмотрении только двух составляющих иеротопии современного родноверческого обряда — понятий центра и границы. Однако тема будет продолжена, так как в структуру обряда входит еще много элементов, образующих структурное единство и создающих единую «пространственную икону». В последующих работах я планирую продолжить описание этой иеротопии, рассмотрев иконографию языческих богов, выраженную в капях, сценариях обрядов, богослужебных текстах, «образах-парадигмах» природных стихий и многом другом.

## Литература


Байбурин, А. К. (1983). *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Л.: Наука. https://elibrary.ru/QAGZOD.

Байбурин, А. К. (1993). *Ритуал в традиционной культуре*. СПб.: Наука. https://elibrary.ru/QJAZFT.

Башляр, Г. (2004). *Избранное: Поэтика пространства*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). (Серия «Книга света»). https://elibrary.ru/QWGJCT.

Буайе, П. (2018). *Анатомия человеческих сообществ. Как сознание определяет наше бытие*. М.: Альпина-Паблишер.

Вагнер, Г. К. (1990). *Искусство мыслить в камне: (опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры)*. М.: Наука.

Виноградов, А. В. (2015). Каменные храмы западных и балтийских славян дохристианской эпохи. *Исторический формат*, (4), 33–38. https://elibrary.ru/VBTMCT.

Громов, Д. В. (2025). Единобожие и многобожие в современном российском язычестве. *Вестник антропологии*, (3), 245–258. https://doi.org/10.1017/10.33876/2311-0546/2025-3/245-258 https://elibrary.ru/BIQISO.

Громов, Д. В. (2026a). Огонь: осмысление в родноверии. *Родные боги. Труды по индоевропейской и славянской теологии (ТИСТ). Т. II: Огонь-Сварожич*. М. (В печати).

Громов, Д. В. (2026b). Проект «Неоязычество в Российской Федерации». В В. А. Тишков (Ред.). *Идентичность, патриотизм и единство народов России. Отчет о выполнении Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности (2023–2025 гг.)*, 263–270. М.: ИЭА РАН.

Лидов, А. М. (2009a). *Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*. М.: Дизайн. Информация. Картография. https://elibrary.ru/VQMEXN.

Лидов, А. М. (ред.) (2009b). *Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств. Сборник статей*. М.: Индрик.

Русанова, И. П. (2002). *Истоки славянского язычества: Культовые сооружения Центральной и Восточной Европы в I тыс. до н.э. — I тыс. н.э.* Черновцы: Прут. https://elibrary.ru/VQMEXN.

Русанова, И. П., Тимощук Б. А. (2007). *Языческие святилища древних славян*. М.: Ладога-100. https://elibrary.ru/QPGNYF.

Рыбаков, Б. А. (1988). *Язычество Древней Руси*. М.: Наука. https://elibrary.ru/CRUTHV.

Рыбаков, Б. А. (1994). *Язычество древних славян*. М.: Наука. https://elibrary.ru/RBNDBJ.

Седов, В. В. (1982). *Восточные славяне VI–XIII вв.* М.: Наука. (Археология СССР).

Срезневский, И. И. (1846). *Святилища и обряды языческого богослужения древних славян*. Харьков: Университетская типография.

Хан, Е. И. (2021). «Топофилия» и «топофобия»: к феноменологии пространственного опыта. *Вопросы философии*, (1), 55–65. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-1-55-65 https://elibrary.ru/TNZHKJ.

Элиаде, М. (1998). *Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость*. СПб.: Издательство «Алетейя».

Элиаде, М. (1994). *Священное и мирское*. М.: Издательство МГУ.

Bollnow, O. F. (1963). Der Mensch und der Raum. *Universitas*, 18, 499–514.

Egenter, N. (2006). Architectural anthropology. In H. J. Birx (Ed.). *Encyclopedia of anthropology,* 261–269. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage publications.

Renfrew, C. (1985). *The archaeology of cult: The sanctuary at Phylakopi*. London: British School of Archaeology at Athens.

Saggioro, A. (2014). Definizioni dello spazio sacro fra paganesimo e cristianesimo. Nel L. Carnevale, Ch. Cremonesi (a cura). *Spazi percorsi e sacri. I santuari, le vie, i corpi*. [Civiltà e religioni. III], 143–162. Libreriauniversitaria.it.

Renfrew, C., Zubrow, E. B. W. (Ed.). (1994). *The ancient mind: Elements of cognitive archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511598388.

Trigg, D. (2017). *Topophobia: A phenomenology of anxiety*. London: Bloomsbury Academic.

Tuan, Y.-F. (1990). *Topophilia. A study of environmental perception, attitudes, and values*. New York: Columbia University Press.

## References

Bachelard, G. (2004). *Selected works: The poetics of space*. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN). https://elibrary.ru/QWGJCT (In Russian).

Bayburin, A. K. (1983). *Dwelling in the rituals and beliefs of the Eastern Slavs*. Leningrad: Nauka. https://elibrary.ru/QAGZOD (In Russian).

Bayburin, A. K. (1993). *Ritual in Traditional Culture*. St.-Petersburg: Nauka. https://elibrary.ru/QJAZFT (In Russian).

Bollnow, O. F. (1963). Der Mensch und der Raum. *Universitas*, 18, 499–514.

Boyer, P. (2018). *Anatomy of human communities. How consciousness defines our being*. M.: Al'pina-Pablisher. (In Russian).

Egenter, N. (2006). Architectural anthropology. In H. J. Birx (Ed.). *Encyclopedia of anthropology,* 261–269. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.

Eliade, M. (1994). *Sacred and profane*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. (In Russian).

Eliade, M. (1998). *The myth of eternal return. Archetypes and recurrence*. St.-Petersburg: Aleteyya. (In Russian).

Gromov, D. V. (2025). Monotheism and polytheism in modern Russian paganism. *Vestnik antropologii*, (3), 245–258. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-3/245-258 https://elibrary.ru/BIQISO (In Russian).

Gromov, D. V. (2026). Fire: Conceptualization in Rodnovery. Rodnyye bogi. *Trudy po indoyevropeyskoy i slavyanskoy teologii (TIST). T. II: Ogon'-Svarozhich*. Moscow (In Russian, in press).

Gromov, D. V. (2026). Project "Neo-paganism in the Russian Federation". In V. A. Tishkov (Ed.). *Identity, Patriotism, and Unity of the Peoples of Russia. Report on the Implementation of the Program of Scientific Research Related to the Study of the Ethnocultural Diversity of Russian Society and Aimed at Strengthening Russian Identity (2023–2025)*, 263–270. Moscow: N.N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. (In Russian).

Khan, Ye. I. (2021). "Topophilia" and "Topophobia": Toward the Phenomenology of Spatial Experience. *Voprosy filosofii*, (1), 55–65. (In Russian).

Lidov, A. M. (2009). *Hierotopy. Spatial icons and image-paradigms in Byzantine culture*. Moscow: Dizayn. Informatsiya. Kartografiya. https://elibrary.ru/VQMEXN (In Russian).

Lidov, A. M. (Ed.). (2009). *Hierotopy. Comparative studies of sacred spaces. A collection of articles*. Moscow: Indrik. (In Russian).

Renfrew, C. (1985). *The archaeology of cult: The sanctuary at Phylakopi*. London: British School of Archaeology at Athens.

Renfrew, C., Zubrow, E. B. W. (Eds.). (1994). *The ancient mind: Elements of cognitive archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511598388.

Rusanova, I. P. (2002). *The origins of Slavic paganism: Religious buildings of Central and Eastern Europe in the 1st millennium BC. – 1st millennium AD*. Chernovtsy: Prut. https://elibrary.ru/VQMEXN (In Russian).

Rusanova, I. P., Timoshchuk B. A. (2007). *Pagan sanctuaries of the ancient Slavs*. Moscow.: Ladoga-100. (In Russian).

Rybakov, B. A. (1988). *Paganism of ancient Rus'*. Moscow: Nauka. https://elibrary.ru/CRUTHV (In Russian).

Rybakov, B. A. (1994). *Paganism of the ancient Slavs*. Moscow: Nauka. https://elibrary.ru/RBNDBJ (In Russian).

Saggioro, A. (2014). Definizioni dello spazio sacro fra paganesimo e cristianesimo. Nel L. Carnevale, Ch. Cremonesi (a cura). *Spazi percorsi e sacri. I santuari, le vie, i corpi*. [Civiltà e religioni. III], 143–162. Libreriauniversitaria.it. (In Italian).

Sedov, V. V. (1982). *Eastern Slavs of the 6th–13th centuries.* Moscow: Nauka. (Archaeology of the USSR). (In Russian).

Sreznevskiy, I. I. (1846). *Sanctuaries and rites of Pagan worship of the ancient Slavs*. Khar'kov: Universitetskaya tipografiya. (In Russian).

Trigg, D. (2017). *Topophobia: A phenomenology of anxiety*. London: Bloomsbury Academic.

Vagner, G. K. (1990). *The art of thinking in stone: (An attempt at a functional typology of ancient Russian architectural monuments)*. Moscow: Nauka. (In Russian).

Vinogradov, A. V. (2015). Stone churches of the Western and Baltic Slavs of the pre-Christian era. *Istoricheskiy format*, (4), 33–38. https://elibrary.ru/VBTMCT (In Russian).

Tuan, Y.-F. (1990). *Topophilia. A study of environmental perception, attitudes, and values*. New York: Columbia University Press.