

Сибирская традиция почитания святых мест в контексте народной исторической памяти*

Галина В. Любимова

Памяти коллеги и друга
В.В. Виноградова

The concept of holy places in the East Slavic tradition involves water springs, hills, trees, stones, wooden crosses and other landscape objects, of natural or artificial origin, endowed with a sacred status. As a rule, the “beginning” of the revered place is interpreted in the narratives as a result of activity of mythological characters, epic heroes or divine forces. Based on the author’s field materials, archival documents, publications of local periodicals and published works of the Siberian Old Believer writers, the article discusses the veneration of sacred places in tradition of the Russian population of Siberia. Special attention is paid to the history of one of the most revered places of the Altai Territory (the holy spring near the village of Sorochy Log). Its origin is referred to the historical events of the Civil War. Nevertheless, the analysis revealed that these events are comprehended in people’s historical memory according to the principles of mythological thinking.

Keywords: sacred places, religious and ritual practices, people’s historical memory, Russian population of Siberia.

Вводные замечания

Важную роль в традиционных моделях организации жизненного пространства играет такая категория, как центр мира, на практике соотносимая с культовым или почитаемым местом. Символическое оформление подобных локусов, а также религиозно-обрядовые практики их почитания имеют ярко выраженную этническую и конфессиональную специфику. В восточно-славянской традиции святые места – это водные источники, холмы, деревья, камни, деревянные кресты и прочие ландшафтные объекты природного или искусственного происхождения, наделенные сакральным статусом. Повествовательный репертуар, который складывается вокруг подобных объектов, обычно содержит этиологические нарративы – легенды и предания, раскрывающие мифологическое происхождение той или иной сакральной точки. Как правило, «начало» почитаемого места трактуется как результат деятельности мифологических персонажей, эпических героев или божественных сил.¹

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 12-01-00199; при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации: НИР 6.2069.2011.

¹ Виноградова 1999

На основе полевых материалов автора, архивных документов, публикаций местной периодики, а также сочинений сибирских писателей-старообрядцев в статье рассматривается традиция почитания святых мест русским населением Сибири. Особое внимание уделяется проблеме трансформации повествований о происхождении местных святынь в первой половине XX в.

Хозяйственное и культурное освоение зауральских территорий русскими первопроходцами сопровождалось, как известно, повсеместным утверждением религиозных святынь и символов, означавших включение неизведанных ранее пространств в мир истинной, христианской веры. Монастыри и храмы становились паломническими центрами общесибирского значения. Основу местных народно-православных культов составили славянские народные воззрения, связанные с почитанием сакральных объектов природы.

Феноменология почитаемого места

Современное состояние сибирской традиции почитания святых мест, повсеместное возрождение которой в настоящее время происходит при непосредственном участии Русской Православной Церкви, характеризуется регулярным проведением крестных ходов и возведением культовых сооружений (деревянных крестов, часовен или храмов) в непосредственной близости от объекта природы, наделенного сакральным статусом. В подавляющем большинстве случаев подобным природным объектом оказывается водный источник (родник или ключ), отмеченный, согласно народным воззрениям, символикой женского плодородящего и исцеляющего начала. Указанная символика поддерживается бытующими вплоть до настоящего времени преданиями о так называемых явленных (всплывающих время от времени из воды) иконах («*божественных ликах*»), большая часть которых относится к богородичному типу.² Само явление божественного образа, пишет в этой связи А.А. Панченко, не только подчеркивает потусторонний, прежде всего, сакральный, статус приплывающего / уплывающего предмета, но и служит своего рода знаком, посредством которого потусторонний (сакральный) мир отмечает выделенность данного места из окружающего пространства, сообщая ему статус священного локуса.³

Одним из типичных в указанном отношении природно-сакральных комплексов является почитаемый источник, расположенный возле села Усть-Серта Чебулинского района Кемеровской области. В отличие от других подобных комплексов связанная с ним локальная традиция, по словам местных жителей, не прерывалась за все время существования советской власти. Все эти годы жители села, невзирая на отсутствие священника и активное сопротивление властей, совершали «молебства» на поля и к источнику, вода которого считалась святой, а потому – целебной. По словам лучшей «песельницы» и старейшей жительницы села «бабы Поли» (П.А. Масловой, 1909 г.р.), «*на Казанскую всегда службу в церкви служили, потом с иконами на часовню шли, воду (в источнике) святили, после – на кладбище, умерших поминали, медовуху пили*». Названный культовый комплекс являлся также местом периодических молений о дожде, когда к высшим

² Любимова 2012: 118

³ Панченко 1998: 135, 139

небесным силам взывали с молитвенными обращениями: «Пресвятая Мать Казанская, / Моли Бога о нас... / Многомилостивый Господи, / Услышь нас, молящих Тебе... / Святитель Никола, / Моли Бога, спаси нас» и т.п. (ПМА, 2002).

Местной святыней и религиозным символом праздника стала икона Казанской Божьей Матери, история которой драматична и в то же время достаточно типична. Появление ее в селе окутано тайной и связано с легендами о том, что сама «икона – явленная»: рассказывают, что лик Богородицы «являлся» в местном ключе. Вместе с тем, известно, что до 1936 г. местом пребывания иконы, размеры которой достаточно внушительны, а вес достигает 20 кг, была церковь, а после –



Рис. 1. Колодец со святой водой возле с. Жуланиха Заринского р-на Алтайского края

она попала к К.Т. Павлаковой (1926 г.р.). Десятилетней девочкой она привезла ее на санях домой, спасая от «активистов», которые «превратили церковь в зерносушилку и топили иконами стоявшую там печь».

Сходные поверья о чудесном явлении в воде божественных ликов были зафиксированы в Заринском районе Алтайского края. Каждый из выявленных в селах Жуланиха и Среднекрасилово культовых комплексов в недавнем прошлом представлял собой возведенную над святым ключом храмовую постройку, включавшую обширную подземную часть – рукотворные пещеры. Самое раннее предание, повествующее о начале почитаемого места, датируется концом XIX в. Считается, что именно тогда деревенский пастух, захотевший напиться из родника, впервые «увидел в воде лик, икону Божьей Матери, всю в цветах», причем «в руки лик никак не давался». Позже родник был освящен батюшкой из деревенской церкви

(ПМА, 2001, с. Жуланиха) (рис. 1). Приведенный нарратив по классификации В.В. Виноградова относится к особой группе текстов, раскрывающих «мифологическое происхождение» сакральной точки.⁴ Деревенский пастух является здесь не случайным персонажем, поскольку сфера его профессиональной деятельности (как и охотника в других подобных текстах) протекает на границе обжитого и неосвоенного пространства, где, по народным воззрениям, могут проявлять себя силы потустороннего мира.

⁴ Виноградов 2004

Рассказы о явлении божественных ликов в святой воде продолжают оставаться характерной чертой современной народной религиозности. По словам местного жителя М.Н. Соколова (1946 г.р.), в детстве мать водила его на ключи: «как-то раз (она) говорит: «Смотри, Миша, что сейчас будет» – бросила копеечку, а из воды икона Божьей Матери с младенцем всплыла. Я сам все это видел». Подобные свидетельства воспринимаются носителями религиозного сознания как знак особой избранности, некоей отмеченности людей, которым явилось чудо, и наоборот, неспособность узреть одну из форм проявления божественной воли считается показателем греховности человека, его недостаточной готовности

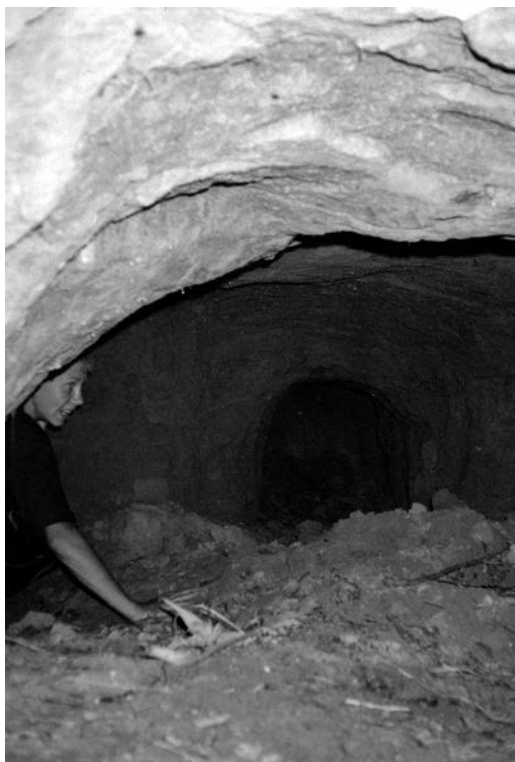


Рис. 2. Развалины подземного храма возле с. Среднекрасилово Заринского р-на Алтайского края.

быть избранным Богом. Другая местная жительница, Л.И. Киршина (1929 г.р.), рассказала, как к ним на ключ приезжали «четыре боговерующие женщины» и один поп из Барнаула: «Я тогда как раз голубику на горе рвала. Смотрю, слезы у одной из глаз так и льются. Она говорит: «Посмотри, ангелочки в воде купаются!», а я не вижу... Бог ничего мне не показал, потому, видно, что грешная. Пастух рядом корову пас и тоже ничего не видел». Ценность подобных свидетельств заключается в том, что в них, говоря словами Я.В. Чеснова, содержатся «тонкие описания религиозных состояний» – тех самых «индивидуальных переживаний», с которых и начинается любая форма религии.⁵ Постоянное чувство умиления, порой переходящее в восторг, является отличительной чертой особого психического состояния, преобладающего у большинства верующих в святом месте.⁶ Таким

образом, посещение святых мест позволяет наиболее ярко проявляться религиозным чувствам верующих, а подтверждением их истинности становятся чудесные явления, приближающие человека к миру божественного.

Сакральная топография

Топография местных святынь обычно складывается из ландшафтного объекта (камня, дерева, родника или песчаниковой пещерки) и сопутствующих ему

⁵ Чеснов 1999

⁶ Тарабукина 2000

культовых сооружений (часовенок и крестов), причем нередко в одном и том же месте может находиться сразу несколько таких объектов.⁷ К примеру, так называемая *Пещёрка* – одна из сельских святынь Гдовского района Псковской области – представлена довольно типичным для русского Северо-Запада сочетанием источника и камня с «божьем следом», к которым в данном случае добавлена «пещера», куда по преданию скрылась ступившая на камень Богородица.⁸

Специфический тип природно-сакральных комплексов, как уже отмечалось, был обнаружен в Заринском районе Алтайского края. Еще недавно они характеризовались наличием обширной подземной части – рукотворных *пещёр* (рис. 2). Сохранившиеся фундаменты строений, а также остатки пещер располагались на территории созданной в начале 1910-х годов Александро-Невской пустыни, являвшейся подворьем Алтайской Духовной миссии. По мнению барнаульских археологов, обследовавших один из подземных храмов в надпойменной террасе Чумыша, по своему внутреннему убранству, конфигурации ходов, галерей и лабиринтов, а также по расположению келий и технике создания куполообразных помещений указанный памятник представлял собой подобие Киево-Печерской лавры. В 1970-е годы степень сохранности его была такова, что позволяла определить основные размеры тоннелей, комнат и ниш, врезанных в глинистые стены. Нынешнее состояние сооружений является плачевным: обвалившиеся своды разрушили сложную систему соединительных коридоров, а грунтовые воды продолжают размывать почву (ПМА, 2001).

Подвизавшиеся в пещерах монахи – «*пришлые откуда-то*» – «*свое хозяйство вели, скот держали, паишно...* У них в горе землянки были с окошками, кровати деревянные, лавки. Сами пещёры были выше, там тоже столы стояли, иконы висели, свечки горели. Все это еще на моей памяти было» (записано от П.М. Старостиной, 1913 г.р., с. Среднекрасилово). На сегодняшний день можно строить лишь предположения о причинах, побудивших монахов поселиться уединенно и оборудовать рукотворные пещеры, превратив их в подобие подземных храмов.

Возникновение традиции христианского пустынножительства восходит к истории ранних христианских общин, переживавших гонения в начале новой эры. Первые христианские подземные монастыри представляли собой «протянувшиеся под землей на десятки километров многоэтажные сооружения», включавшие жилые комплексы с кельями, а также хозяйственные помещения с печами для выпечки хлеба и хранилищами для зерна. Истоки этого явления, считает Ю.Ю. Шевченко, лежат во внутренней сущности самого христианства и связаны с практикой «умной молитвы». Особенно широкое распространение учение о священном безмолвии (*исихазм*) получило в православной среде. Полная темнота и тишина, возможные только в кельях подземных монастырей, считались «необходимейшим условием» так называемого «келейного правила», когда полагалось отвлечься в мыслях «от всего земного, телесного и скоропреходящего» и сосредоточиться на молитвенном поиске божественной искры в собственной душе.⁹

⁷ Панченко 1998: 77

⁸ Kormina 2003

⁹ Шевченко 2002: 112–116

Примечательная деталь заринских культовых комплексов заключалась в храмовых строениях, возведенных непосредственно над источником со святой водой: «в церкви у алтаря имелся колодец со святой водой, которой во время службы кропили народ», «прямо на колодце у монахов часовня стояла... К ним туда люди ходили. Богу молились, деньги несли, гостинцы». После революции монастырские комплексы были разрушены, а их обитатели – жестоко убиты: «думали, что там у них несметные богатства хранятся, но так ничего и не нашли...». Уже в годы советской власти на месте одного из разрушенных комплексов долгое время жила некая «бабка Залесиха», к которой ходили паломники из соседних сел (ПМА, 2001). По наблюдениям Т.А. Щепанской, старцы, отшельники и нищие нередко выступали в качестве своеобразных хранителей местных святынь. Само же святое место зачастую «символически сливалось с образом его хранителя».¹⁰

Народная историческая память

Трагические события местной истории XX в. не могли не сказаться на характере почитания святых мест и на содержании связанных с ними преданий. Известно, к примеру, что в 1920–1921 гг. вся Сибирь была охвачена крестьянскими антибольшевистскими восстаниями, за которыми в исторической литературе закрепилось название Сибирской Вандеи. Многочисленные восстания сибиряков, закончившиеся поражениями и сопровождавшиеся жестокими репрессиями, плохо вписывались в официальную героико-романтическую концепцию Гражданской войны. Более того, в советское время, пишет по этому поводу В.И. Шишкин, был сформирован идеологический стереотип, в соответствии с которым любая контрреволюционная акция рассматривалась как «черная», постыдная страница отечественной истории. Подобные факты следовало, как считалось, не изучать, а проклинать, или в лучшем случае предавать забвению.¹¹ Тем не менее, народная память о событиях Гражданской войны, «не вписавшихся» в официальный исторический дискурс, получила своеобразное преломление в традиционных религиозно-обрядовых практиках почитания местных святынь. Такова история одного из наиболее почитаемых мест Алтайского края – святого ключа возле села Сорочий Лог Первомайского района (рис. 3).

Алтайские историки реконструировали события, происходившие в Сорочьем Логу в начале 1921 года, когда недовольные политикой продразверстки – и «левые», и «правые» – перешли к активным действиям против советской власти. Вовремя раскрыв «контрреволюционный заговор», коммунисты арестовали весь новый состав волостного Совета народных депутатов. Часть «заговорщиков» была расстреляна сразу, «других вывели за село и порубили шашками».¹²

Вскоре после описанных событий место гибели «контрреволюционных повстанцев» («мучеников за веру» в современной народной интерпретации) начало приобретать сакральный статус, подтверждением чего стали регулярно наблюдаемые там «чудеса» – «пение невидимых певчих», появление свечек, которые горели сами собой и пр. Все это продолжалось до тех пор, пока, наконец, сквозь землю не «проступила кровь» и не «пробился родник», находившийся ранее «совсем в

¹⁰ Щепанская 1995: 118, 123

¹¹ Шишкин 1995

¹² Строчков и др. 2001: 57–62

другом месте» (ПМА, 2004). Общественное мнение, таким образом, было подготовлено к восприятию очередного «чуда», которое не заставило себя долго ждать. Матери одного из расстрелянных, каждый день ходившей на место гибели сына, привиделся в ключевой воде лик, будто бы сообщивший ей о том, что все погибшие «признаны Богом невинными мучениками», а возникший на месте их гибели родник – это «слезы матерей по невинно убиенным».¹³ Местное духовенство способствовало распространению новой легенды, а традиционные обходы полей в случае засухи («с иконами и с батюшкой») стали включать в себя обязательное посещение новообнаруженной святыни (ПМА, 2004).



Рис. 3. Святой ключ в с. Сорочий Лог Первомайского р-на Алтайского края.

теперь они святые – их образы видели в святом ключе»: «коммунисты убили... замучили (повстанцев), забросали (их) назьмом», но Святая Богородица «смыла с их лица грязь» и «дала» оставшимся в живых «святой ключ» (ГАРФ, Ф. Р-393, оп. 43а, № 1038, л. 181–186).

Наиболее развернутая подборка рассказов «об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог» оказалась представлена в старообрядческом сочинении «Повесть о святом ключе» – составной части так называемого Урало-Сибирского Патерика, капитального рукописного труда по истории часовенного согласия.¹⁴ И хотя расстрелянные и зарубленные шашками «заговорщики» не были старообрядцами, авторы-составители Патерика описывают их как последовате-

лей в случае засухи («с иконами и с батюшкой») стали включать в себя обязательное посещение новообнаруженной святыни (ПМА, 2004).

Согласно официальной точке зрения, изложенной в донесении начальника Алтайского губернского отдела в центральное административное управление НКВД, при подавлении Сорокинского восстания «были расстреляны граждане с. Сорочий Лог в числе около 12 человек», трупы которых были сброшены «в овраг, где местные крестьяне сваливали вывозимый со дворов назем и всякий мусор». Впоследствии неподалеку от «могилы расстрелянных бандитов» «открылся» святой ключ, куда стало стекаться «огромное количество богомольцев», желавших получить исцеление от различных болезней и недугов. «Родственники расстрелянных бандитов, – как сказано в документе, – распространяют слухи (о том), что убитые... «пострадали» за православную веру,

¹³ Там же 2001: 65

¹⁴ Публикацию текста и комментарии к Повести см.: Покровский 1999: 140–147

лей «истинной веры». Период Гражданской войны характеризуется в Повести как «зима безбожия», когда «восташа брат на брата и сын на отца со оружием». Сами события рисуются в ней как кровавое «междуусобие», когда «несколько человек истинно верующих православных христиан» были замучены «единоплеменными, но отступившими в безбожие народами». Таким образом, погибшие в борьбе с «антихристовым государством» в мировоззрении старообрядцев превратились не только в мучеников за веру, но еще и в единоверцев («свидетельствуют, что они были христиане и пострадали за веру Христову»).

В жизни каждой природной святыни, отмечает Л.В. Фадеева, происходит закономерное формирование собственного, обращенного в прошлое повествовательного репертуара, целью которого является сохранение истории свершившегося чуда.¹⁵ Опираясь на текст Повести, попробуем проследить, каким образом происходила сакрализация места гибели участников Гражданской войны в Сорочьем Логу.

Первое чудо, согласно Повести, было связано с видениями, которые стали посещать мать одного из убитых. Тела замученных, говорится в тексте, пролежали невредимо всю зиму, божьим промыслом сохранившись «от зверей и птиц плотоядных и от истления» вплоть до весны, пока во сне не явился «сын своей матери», более других пострадавший при подавлении «заговора» (в повествовании сказано, что он «весь был изрезан на куски и искроен на ремения»), и не просил перенести останки на другое место, поскольку на прежнем, по его словам, «источник воды имать потещи».¹⁶

Возникновение самого источника связывается в Повести с примечательной деталью: снова явившись во сне своей матери, сын поблагодарил ее за перезахоронение мощей, но велел найти вырезанный из его спины ремень и положить рядом с погребенными телами. Когда же старушка-мать с подругой пришли на прежнее место искать ремень и «с велиим трудом» обрели его, то у них «под ногами нача являтися вода, аки источник помалу тещи начинаше».¹⁷ В литературе зафиксированы тексты о возникновении святых источников из мощей священных персонажей, однако в данном случае родник появляется не просто в том месте, где невредимо пролежали тела погибших, но непосредственно из-под вырезанного из тела ремня.

Известно, что наряду с крестом ремень (и функционально эквивалентный ему пояс) являлся «необходимым и достаточным предметом, ношение которого указывало на принадлежность к миру людей». И напротив, ритуальное снятие пояса означало установление контакта со сферой «чужого». Таким образом, пояс, подчеркивает А.К. Байбурин, использовался в качестве своеобразного канала или средства установления связи между «своим» и «чужим», то есть, «между различными зонами ритуально-мифологического пространства».¹⁸ По этой причине появление в Повести такой детали, как вырезанный из спины убитого ремень, давший началу святому ключу, представляется далеко не случайным. Согласно логике религиозно-мифологического мышления, принадлежность «невинно уби-

¹⁵ Фадеева 2002: 130

¹⁶ Покровский 1999: 140–141

¹⁷ Там же: 141–142

¹⁸ Байбурин 1992: 5–8

енных» к сфере сакрального (подтверждением чего является такой признак, как нетленность их тел) наряду с особыми свойствами ремня / пояса не могли не сказаться на свойствах окружающего пространства, знаком сакрализации которого явился пробившийся родник. При этом именно ремень стал тем каналом, по которому сакральные свойства потустороннего мира получили возможность «перетекать» (в прямом и переносном смысле) к месту гибели участников «заговора», сообщая ему статус священного локуса.

Подтверждением сакрального статуса источника в Сорочьем Логу стали зафиксированные в Повести предания о регулярном явлении «божественных ликов» в святой воде, а также многочисленные рассказы о случаях чудесного исцеления:



Рис. 4. Почитаемый источник в п. Ложок Искитимского р-на Новосибирской области.

*«так о потече целебный источник воды, не глубок... но вельми прозрачен... И в воде видяхуся лики или образы Пресвятыя Богородицы и святых угодников Божиих. И егда хотяше кто руками в воде взяти их, ничтоже обреташе».*¹⁹ Побывавшая на святом ключе в 7470 (1962) году черница Анна упоминает виденные ею в воде образы «Пресвятыя Богородицы со Превечным Младенцем, ангела хранителя, Иоанна Богослова и святителя Николы».²⁰ В другом описании приводятся свидетельства «двух жен», согласно которым вода в ключе во время молитвы начинает «тревожиться и ходить кругами, и выкидывать пузырьки». Примечательно, что «божественные лики» в данном случае заменяются тщательно выписанными образами «погибших страдальцев». Ср.: помолвившись, жены удостоились увидеть в воде «три венца и в каждом

по три человека... Сперва вышел один разноцветный радужный (венец), и в нем три человек величиной 5 сант. в рубашке, в поясочке, в штанах босые, и так проплыли по дну вниз по ручью примерно метра 4... и невидимы стали. Чрез несколько минут вышел второй (венец)... (а потом) третий». «Тамошние жители, – подчеркивается в повествовании, – этих страдальцев знают на имя», поскольку недалеко от ручья находятся их могилы, куда родственники ходят молиться и поминать убитых.²¹

Аналогичный характер носит почитание источника в п. Ложок Искитимского района Новосибирской области (рис. 4). Считается, что подземный ключ

¹⁹ Покровский 1999: 142

²⁰ Там же: 145

²¹ Там же: 147

забил здесь на месте массовой гибели заключенных, отбывавших наказание в особом лагерном пункте, входившем в систему СИБЛАГА (сибирских лагерей особого назначения), который просуществовал в поселке с 1929 по 1956 год. По свидетельству очевидцев, это был один из самых жестоких каторжных лагерей бывшего Советского Союза. В течение полугода неотвратимый силикоз убивал работавших в известковых карьерах людей. Надпись на установленном возле источника стенде гласит, что «там, где когда-то царили страдания, и проливалась кровь человеческая, начинают бить родники». Как и в Сорочьем Логу, культовый комплекс в Ложке воспринимается местным населением и приезжающими паломниками как «*памятник безвинно пострадавшим за веру*» (ПМА, 2005). Главной святыней почитаемого места, в честь которой в Ложке в 2002 г. был открыт храм, стала икона Пресвятой Богородицы «Живоносный источник», название которой актуализирует традиционные представления об источниках как символе божественной благодати и богородичной помощи. Таким образом, понятие «источник» употребляется здесь в расширительном смысле, поскольку относится и к объекту природы, и к Богородице как источнику жизни.

Выявленные материалы о соотношении почитаемых комплексов с божеством, преимущественно, женским, по всей видимости, являются отражением народных воззрений о святых местах как особой разновидности объектов, отмеченных символикой женского плодородящего начала – ср.: *родник, родище* – место, рождающее воду; *почора, пещера* – пещера, печь как символ женской утробы и т.п.²² Выделенность святого места из обыденного пространства хорошо осознается всеми носителями традиции: «*святое место Бог указал. Там произошло чудо*».²³ При этом память о самом чуде (то есть, явлении «божественной силы») находит воплощение не только в фольклорных текстах и культовых сооружениях, представляющих как материализованная история примыкающих к святыне поселений, но и в религиозно-обрядовых практиках (прежде всего, ритуалах лечения).

Религиозно-обрядовые практики

На протяжении большей части XX в. почитаемые места оставались одним из оплотов народной религиозности. Более того, в советское время, когда количество действующих сельских храмов было невелико, для многих деревенских жителей местные святыни «практически заменили церкви».²⁴

Широкая популярность святого ключа в Сорочьем Логу, связанная с распространением преданий о явлении в воде «божественных ликов», пришлась на середину 1920-х годов, когда паломничество охватило буквально всю страну. «*Беспрерывные вереницы народа, – писал корреспондент губернской газеты «Красный Алтай» летом 1925 года, – текут к ключу за исцелением, святой водицей и песочком*» (17.07.1925). Ежедневная посещаемость святого места составляла не менее 500 человек, а в иные дни, судя по донесениям местных властей, встревоженных «контрреволюционным характером» происходившего, доходила до двух тысяч.²⁵

²² Щепанская 1999

²³ Фадеева 2002: 126

²⁴ Панченко 1998; Виноградов 2004

²⁵ Покровский, Зольникова 2002: 355

Распространенным «способом коммуникации с сакральным миром», воплощением которого выступало почитаемое место, являлась практика «обетных» приношений. «На благоустройство ключа и часовни» в Сорочьем Логу, говорилось в отчете начальника Алтайского губернского отдела ГПУ, паломники «жертвуют деньги, полотно и другие предметы крестьянского производства» (ГАРФ, Ф. Р-393, оп. 43а, № 1038, л. 183об.). Корреспондент газеты «Красный Алтай» сообщал, что к поставленному возле родника столбу с иконой верующие несут приношения в виде отрезков холста, «наивно полагая, что их жертва идет непосредственно Богородице» (01.08.1925). При этом «вещественная форма» самих приношений нередко содержала сведения о бедствиях и несчастьях, характерных для данной местности.²⁶ Автор опубликованной в газете «Безбожник» заметки, посвященной обличению чудотворных свойств явленной иконы Божьей Матери в Ялуторовском уезде Тобольской губернии, с осуждением констатировал, что паломники: «понавешали на нее риз, лампад... Глаз болит – подвешивают искусственный глазок из драгоценного камня, нога болит – золотую ножку несут заступнице для напоминания» (1923, №39). Выполненные из золота или серебра приношения в виде различных частей тела, которые подвешивались к чтимой иконе во время болезни или в благодарность за исцеление, были известны не только в пределах восточнославянского ареала, но и по всей Европе.²⁷

Особую категорию «ключников» или богомольцев к святым ключам составляли лица, страдавшие нервными заболеваниями («кликушеством»). В рамках антирелигиозной кампании, развернувшейся летом 1925 г., большое количество «разоблачающих» материалов на эту тему было напечатано в газете «Красный Алтай». Уже при подведении к ключу, как сообщали корреспонденты с места событий, «кликуши» начинают сильно волноваться, но после обрызгивания водой быстро успокаиваются. «Вот пятеро мужиков, – читаем в одной из публикаций, – тащат к ключу тщедушную женщину, которая отбивается от них с неимоверной силой. Больная кричит, сквернословит, все лицо ее перекашивается, глаза выворачиваются, кажется, что она вот-вот испустит в конвульсиях последний вздох. Брызнули водой – она успокаивается и начинает креститься» (01.08.1925). Таким образом, беснование нервнобольных являлось, в глазах верующих, показателем святости почитаемого места, а усмирение их водой расценивалось как чудо.

Не исключено, что приведенное описание послужило одним из источников для старообрядческих текстов об исцелении от «трясавичной болезни». Бесноватые, которых, как сказано в «Повести о святом ключе», едва могли удержать «пять или шесть крепких и могучих» мужей, еще издали начинали плакать, кричать разными голосами («звериными, песьими и птичьими») и непотребно ругаться («лаяху матерны словесы»). С одержимыми поступали по-разному – «водою обливаху... титии даяху или перстию облагаху», после чего бесы покидали человека, а сам он получал полное исцеление.²⁸

Представленные материалы подтверждают полученные на материалах Русского Севера выводы о том, что «сферы влияния» святых мест, к которым сте-

²⁶ Щепанская 1995: 119

²⁷ Панченко 1998: 92–94

²⁸ Покровский 1999: 143–144



Рис. 5. Крестный ход к святому ключу в день Казанской Богоматери, с. Усть-Серта Чебулинского р-на Кемеровской области.

каются сведения о характерных для данной местности несчастьях и бедствиях, определенным образом «накладываются на видимые границы локальных групп». Основная функция местных святынь, образующих, по определению Т.Б. Щепанской, своего рода «кризисную сеть», заброшенную на заселенную территорию, заключается, таким образом, в поддержании «эколого-демографического равновесия (баланса между ресурсами территории и воспроизводством жизни на ней)».²⁹ Вместе с тем, формы взаимоотношений человека и святыни, по справедливому замечанию В.В. Виноградова, не могут сводиться только к «кризисной» или «экстремальной» модели. Будучи органичной частью календарной обрядности округа, ежегодные посещения сакральной точки в праздничные дни способствуют скорее «не ликвидации «кризиса», а сохранению достигнутого баланса сил в окультуренном пространстве». При этом сами святыни, то есть, почитаемые с детства места, нередко воспринимаются как символы «малой» родины, аккумулирующие в себе коллективную историческую память и формирующие локальную идентичность местного населения.³⁰

Устойчивой формой регулярных (как минимум – ежегодных) посещений местных святынь являлась практика крестных ходов. Так, приуроченный ко дню иконы Казанской Божьей Матери (8 июля ст.ст. / 21 июля н.ст.) престольный праздник в с. Усть-Серта издавна был известен популярной в округе ярмаркой, на которую съезжались из окрестных сел всего Мариинского уезда. Вместе с тем, структурообразующим элементом празднества служил крестный ход – торже-

²⁹ Щепанская 1995: 110

³⁰ Виноградов 2004; 2012



Рис. 6. Пролезание под иконой Казанской Богородицы во время крестного хода к святому ключу (там же).

ственное шествие верующих и духовенства с иконами и хоругвями к святому источнику, расположенному приблизительно в четырех километрах от селения (рис. 5). Исключительный интерес в данном случае представляет то, что пространство, образованное движением крестного хода, и в наши дни воспринимается верующими как сакральное. Участники состоявшегося в 2002 году шествия, среди которых были представители как старшего поколения, так и молодежь, желая получить исцеление от той или иной болезни, ложились на землю или проползали на коленях под носилками с установленной на них иконой Богородицы (рис. 6). Как пояснила одна из местных жительниц, А.П. Зорина (1922 г.р.), «когда Казанскую несут, то тот, кто хочет исцелиться, крестится и под нее подлезает, а саму икону над ним проносят». Происходящее при этом символическое пересечение границы сакрального и профанного миров, по мнению А.А. Панченко, означает приобщение богомольцев к святости и благодати, заключенной в местной святыне.³¹

Как правило, посещение местной святыни было приурочено к значимой дате народно-православного календаря, нередко совпадавшей с престольным праздником села. Вместе с тем, в ряде случаев нельзя не заметить лежащей на поверхности аналогии между названием праздника и характером почитаемого события. Так, крестный ход к святому ключу в Первомайском районе Алтайского края в память о расстрелянных и порубленных шашками «мучениках за веру» совершался дважды в год, в том числе, в день Усекновения главы Иоанна Пред-

³¹ Панченко 1998: 111–115

течи (11 сентября н.ст.), когда церковь поминает убитых на поле брани воинов (рис. 7). Пережив период упадка в годы советской власти, святой ключ вновь привлекает внимание паломников. Несколько лет назад в Сорочьем Логу появился женский Богородице-Казанский Иоанно-Предтеченский Скит, по инициативе Барнаульской епархии ведется строительство храма, разбит цветник, а само «святое место» облагоустроено срубом, настилом и навесом. Владыка из Барнаула регулярно проводит крестные ходы к роднику, по окончании которых устраиваются массовые крещения детей и взрослых. Приезжая из ближних и дальних мест в надежде получить исцеление, люди увозят с собой воду и глину с песком в больших в пластиковых бутылках и стеклянных банках (ПМА, 2004). Все это соответствует отмеченной в последнее время тенденции использования почи-



Рис. 7. Богомольцы у иконы Казанской Богородицы в день Усекновения главы Иоанна Предтечи, с. Сорочий Лог Первомайского р-на Алтайского края.

таемых источников как мест забора не столько «святой», сколько «экологически чистой» воды в больших объемах.³²

Другой современной тенденцией почитания святых мест, по наблюдениям В.В. Виноградова, является появление новых и «воцерковление» прежних культовых комплексов.³³ Так, полевые исследования в Горном Алтае показали, что в зоне русско-алтайского культурного пограничья при активной поддержке Русской Православной Церкви в последние десятилетия формируется культ священной горы, также соотносимый с богородичной символикой (ПМА, 2007, п. Чемал, Чемальский р-н). В настоящее время наиболее популярной среди туристов и религиозных паломников святыней Чемала, где еще в середине XIX в. был основан Чемальский стан Алтайской Духовной миссии, является легендарный остров Макария с высеченным в скалах или «явившимся» (в народной интерпретации) образом Богородицы с младенцем (рис. 8).

Один из универсальных способов сакрализации обживаемого пространства заключается, как известно, в соотношении реально существующих объектов природы с элементами библейского ландшафта или персонажами священной истории (к примеру, монастырские иноки знаменитой православной обители на острове Валаам создали свой Иерусалим с Гефсиманским садом, Кедром, Елеонской горой и Мертвым морем). Нечто похожее произошло и в Чемале, где

³² Виноградов 2012: 72

³³ Там же: 67

поднимающийся из воды скалистыми уступами остров – любимое место уединенных молитв первых миссионеров – получил свое второе название, Патмос, в честь греческого островка, на котором, по преданию, молился автор «Апокалипсиса» Иоанн Богослов. За время своего существования данное место, опекаемое монахинями из расположенного поблизости православного скита, обросло бытующими не только в русской, но и в алтайской среде преданиями, в которых дается обоснование его сакрального статуса. Появившийся при содействии Барнаульской епархии каменный лик Богородицы с младенцем уже в силу своего доминирующего положения призван освящать поселение и оберегать его жителей,

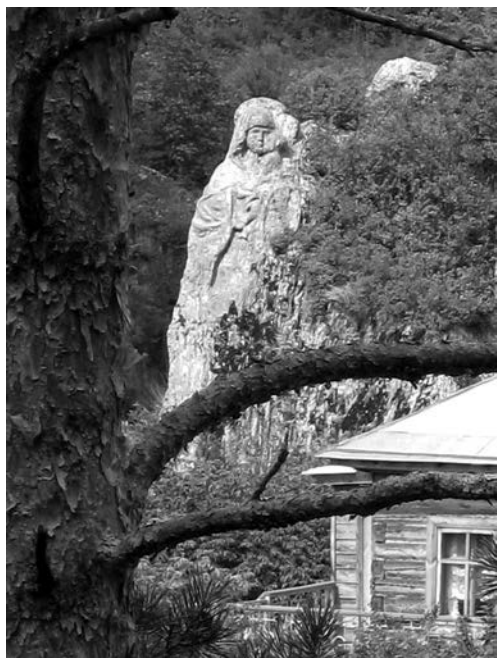


Рис. 8. «Явившаяся» в скалах Богородица, п. Чемал Чемальского р-на Республики Алтай.

придавая окружающему пространству статус священного локуса.

Таким образом, в результате процесса «воцерковления», который происходит при активном участии Русской Православной Церкви, на смену стихийным народным религиозно-обрядовым практикам почитания святых мест в настоящее время приходят организованные формы религиозного паломничества и туризма.

Заключение

Святые места, повсеместное возрождение которых в настоящее время происходит при непосредственном участии Русской Православной Церкви, занимают особое место в народно-православной картине мира современного сельского населения. Будучи ярким проявлением народной религиозности, они не только формируют специфику

местного ландшафта и локальные особенности народного календаря, но и определяют сами способы коммуникации с сакральным миром.

Проведенное исследование показало, что наиболее распространенным видом сакральных объектов природы в сибирской народно-православной традиции являются водные источники. Вместе с тем, в зоне русско-алтайского культурного пограничья в последнее время активно формируется культ священной горы. Тем не менее, важнейшей характеристикой святого места и в том, и в другом случае оказывается его соотношенность с богородичной символикой, которая поддерживается преданиями о явлении «божественных ликов» (икон богородичного типа или образов самой Богородицы и христианских святых). При этом память о свершившемся чуде находит воплощение не только в фольклорных текстах и культовых сооружениях, но и в религиозно-обрядовых практиках (прежде всего, ритуалах лечения).

Трагические события отечественной истории XX в. не могли не сказаться на характере почитания местных святынь и на содержании связанных с ними преданий. Сопоставление разноплановых источников (полевых материалов автора, архивных документов, публикаций местной периодики, а также сочинений сибирских писателей-старообрядцев) позволило подробно проследить историю одного из наиболее почитаемых мест Алтайского края (святого источника возле села Сорочий Лог) и восстановить обстоятельства, при которых произошла его сакрализация. Было показано, что в результате контаминации народной исторической памяти и культа местных святынь место расстрела участников Гражданской войны стало почитаемым объектом природы, а сами погибшие приобрели статус «мучеников за веру». Таким образом, события локальной истории, не «вписавшиеся» в официальный исторический дискурс, получили своеобразное преломление в народных религиозно-обрядовых практиках почитания святых мест.

Отличительной чертой преданий о «божественных ликах» в данном случае можно считать насыщенность их мужскими персонажами, когда наряду с явленными в воде богородичными образами упоминаются образы Иоанна Богослова, святителя Николая и других божьих угодников, а также тщательно выписанные образы самих погибших. Все это не исключает актуализации народных воззрений о святых местах как особых объектах природы, соотнесенных с женским божеством и отмеченных символикой женского плодородящего и исцеляющего начала.

В результате «воцерковления» святых мест на смену стихийным народным религиозно-обрядовым практикам в настоящее время приходят организованные формы религиозного паломничества и туризма. При этом одна из современных тенденций почитания святых мест связана с восприятием их как мест «экологически чистых». В то же время, почитаемые места продолжают оставаться символами «малой» родины, которые аккумулируют в себе историческую память и формируют локальную идентичность местного населения. Значительное место в этих процессах принадлежит религиозным и экологическим ценностям, воплощением которых и становятся ландшафтные объекты, наделенные сакральным значением.

Литература

- Байбурун, А.К. 1992, Пояс (к семиотике вещей). В: Т.В. Станюкович (ред.), *Из культурного наследия народов Восточной Европы*. XLV, 5–13. СПб., МАЭ РАН.
- Виноградов, В.В. 2004, Механизмы трансляции сакральной информации (на примере почитаемых мест Северо-Запада России). В: Н.Н. Абубакирова-Глазунова (ред.), *Механизмы передачи фольклорной традиции*, 232–248. СПб., РИИИ.
- Виноградов, В.В. 2012, Современные тенденции почитания святых мест (на материале Северо-Запада России). *Традиционная культура* 3(47), 67–75.
- Виноградова, Л.Н. 1999, Источник. В: Н.И. Толстой (ред.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* 2, 426–429. М., Международные отношения.

- Любимова, Г.В. 2012, *Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции)*. Новосибирск, ИАЭТ СО РАН.
- Панченко, А.А. 1998, *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России*. СПб., Алетейя.
- Покровский, Н.Н. (ред.) 1999, *Духовная литература староверов востока России XVIII – XX вв.* Новосибирск, Сибирский хронограф.
- Покровский, Н.Н., Н.Д. Зольникова 2002, *Староверы-часовенные на востоке России в XVIII – XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания*. М., Памятники исторической мысли.
- Строчков, П.И., И.П. Строчков, В.А. Рассыпнов 2001, *Сорочий Лог: история села*. Барнаул, БГПУ.
- Тарабукина, А.В. 2000, *Фольклор и культура прицерковного круга*. СПб. Режим доступа: < http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html > (дата обращения 20.03.2013)
- Фадеева, Л.В. 2002, «Память пространства»: устные рассказы о святых местах в полевых записях. *Славянская традиционная культура и современный мир*. 4, 124–135. М., ГРЦРФ.
- Чеснов, Я.В. 1999, По страницам работ С.А. Токарева о происхождении и ранних формах религии. *Этнографическое обозрение* 5, 16–24.
- Шевченко, Ю.Ю. 2002, Русское подземножителство и черниговский период в житии прп. Антония (Великого) Печерского. В: Т.А. Бернштам (ред.), *Христианство в регионах мира*, 110-139. СПб., МАЭ РАН.
- Шишкин, В.И. 1995, Гражданская война в Сибири (1920 г.). *Сибирская заимка*. Режим доступа: < <http://zaimka.ru/soviet/shishkin2.shtml> > (дата обращения 15.10.2012)
- Щепанская, Т.Б. 1995, Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства). В: Т.А. Бернштам (ред.), *Русский Север. К проблеме локальных групп*, 110–176. СПб., МАЭ РАН.
- Щепанская, Т.Б. 1999, Пронимальная символика. В: Т.А. Бернштам (ред.), *Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы XLVII*, 149–190. СПб, МАЭ РАН.
- Kormina, Jeanne 2003, Oral Stories about a Village Sacred Place. The Social Dimension of Narrative Tradition (A Pilgrimage in Contemporary Russia: Competing Religious Discourses). Режим доступа: < http://www.anthrobase.com/Txt/K/Kormina_J_01.htm > (дата обращения 10.11.2012)

Сокращения

БГПУ – Барнаульский Государственный педагогический университет

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

ГПУ – Государственное политическое управление

ГРЦРФ – Государственный республиканский центр русского фольклора

ИАЭТ СО РАН – Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук

МАЭ РАН – Музей антропологии и этнографии Российской академии наук

НКВД – Народный комиссариат внутренних дел

ПМА – полевые материалы автора

РИИИ – Российский Институт истории искусств

СИБЛАГ – Сибирский исправительно-трудовой лагерь (составная часть ГУЛАГа (Главного управления лагерей) – главного органа системы политических репрессий в СССР)

Siberian Folk Tradition of the Veneration of Sacred Places in the Context of People's Historical Memory

Galina V. Lyubimova

The centre of the world plays an important role in the traditional models of living space. In practice, it can be correlated with a holy or revered place. The symbolic presentation of these loci and the ritual practices of their worship have a strong ethnic and confessional specificity. The concept of holy places in the East Slavic tradition involves water springs, hills, trees, stones, wooden crosses and other landscape objects of natural or artificial origin, endowed with a sacred status. Narratives formed around such objects usually contain legends revealing the mythological origin of a sacred point. As a rule, the “beginning” of the revered place is interpreted as a result of activity of mythological characters, epic heroes or divine forces. Based on the author's field materials, archival documents, local periodicals and published works of the Siberian Old Believer writers, the article discusses the veneration of sacred places in tradition of the Russian population of Siberia. Special attention is paid to transformation of the narratives about the origin of local shrines in the first half of the twentieth century.

Since the end of the sixteenth century, the economic and cultural development of the Trans-Ural area was accompanied by widespread adoption of Christian shrines and symbols. It meant the inclusion of previously unknown spaces in the world of “true faith”. Temples and monasteries became the pilgrimage centres of truly Siberian values. The local Orthodox cults were formed on the basis of Slavic folk beliefs associated with the worship of sacred objects of nature. Most often, it was a water source: a spring with healing and fertile properties. According to legends, these properties were gained through the icons (“faces of the divine”) that sometimes appeared in the holy water. Memories of the miracle were embodied not only in the texts and places of worship, but also in the religious and ritual practices (especially the healing rituals).

The tragic events of national history of the twentieth century affected the character of the veneration of local shrines and the content of the associated narrations. A comparison of different sources made it possible to analyse the history of one of the most revered places of Altai Territory (the holy spring near the village of Sorochy Log) and to restore the circumstances of its sacralization. The paper shows that contamination of people's historical memory and cult of local shrines resulted in the place of execution of the participants of Civil War obtaining a sacred status and becoming the place of pilgrimage. At the same time those who died acquired the status of martyrs. Thus, the events of local history that have not fit into the official historical discourse

obtained a reflection in the religious and ritual practices of veneration of holy places. A distinctive feature of the legends about the “faces of the divine” in this case is a large number of Christian male characters and carefully written out images of “martyrs”. All this does not exclude the mainstream folk beliefs about the holy places as special objects of nature correlated with the female deity and endowed with healing and fertile properties. The spontaneous religious and ritual practices of veneration of sacred places are replaced now by organized forms of religious pilgrimage and tourism. One of the current trends is the perception of holy places as being ecologically clean. At the same time, the revered places remain the symbols of the “small” homeland that accumulate people’s historical memory and shape the identity of local population.

