

© 2008

Г.В. Любимова

СПОСОБЫ САКРАЛИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА В СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНО-ОБРЯДОВЫХ ПРАКТИКАХ (НА МАТЕРИАЛАХ СИБИРСКОГО РЕГИОНА)*

Уделяя большое внимание так называемому *понимаемому пространству* (пространственным аспектам символических сторон культуры), отечественные исследователи, как было отмечено на конгрессе этнологов и антропологов 2003 года, в меньшей степени ориентировались на изучение *проживаемого пространства*, то есть, конкретных «практик освоения и использования пространства в разных обществах и разных средах»¹. Несколько ранее, приступая к изучению «сакральных очагов» Русского Севера, Т.А. Бернштам констатировала, что исследование **мировоззренческого аспекта культурного освоения пространства** в восточнославянской этнографии еще только «пробивает» себе дорогу². Вместе с тем, именно в последние годы в российской науке появилось большое количество публикаций, посвященных современным практикам почитания «святых мест» — особых точек пространства, обладающих, с точки зрения местного населения, сакральным статусом. Достаточно хорошо подобные практики изучены в отношении Европейской части страны и, прежде всего, Русского Севера, что касается сибирского региона, то публикации, основанные на русских материалах, носят единичный характер³.

Несмотря на долгие годы запретов и борьбы с местными культами почитаемые места, как подчеркивается во многих исследованиях, «продолжают оставаться актуальным явлением повседневной жизни»⁴. Более того, наблюдаемое сегодня повсеместное возрождение традиции почитания святых мест происходит при самом активном участии Русской Православной Церкви, хотя почитание местных святынь (священных камней, родников, деревьев, каменных или деревянных крестов и прочих ландшафтных объектов природного или искусственного происхождения) никогда прежде не предусматривалось каноническим церковным обиходом⁵.

В настоящее время, в русле «основных тенденций православного ренессанса России», как определяет особенность современной ситуации В.В. Виноградов, почитание святых мест вошло в новую фазу своего развития, примером чего могут служить как модификации прежних культовых комплексов, так и появление новых священных объектов⁶. Современные **способы сакрализации объектов природы** рассматриваются в статье на примере традиционных для сибирского региона христианских конфессий (народного православия и старообрядчества). В основу исследования положены многолетние полевые сборы автора,

Народная колонизация зауральских земель русскими первопоселенцами сопровождалась, как известно, повсеместным утверждением религиозных святынь и символов, означавших включение неизведанных ранее пространств в

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 08-01-00333а.

мир истинной, христианской веры. Организация заселяемых территорий помимо прочего предполагала не только прокладывание новых путей и определение границ, но также обустройство святынь и мест, обладавших «повышенным социальным статусом»⁷. Будучи культурной универсалией, центром и пространством, выражавшееся в создании «узлов связей, мест защиты и управления», формировало, таким образом, «каркас обитаемой территории», придавая ей определенную конфигурацию⁸. Так, в условиях иноэтничного окружения в роли символов освоенного пространства, а также сакральных центров поселения (мест регулярных молебнов, в том числе, по случаю засухи) у забайкальских старообрядцев выступали возвышавшиеся на окрестных сопках кресты⁹.

Современное состояние сибирской народно-православной традиции почитания святых мест, как показало проведенное исследование, связано с регулярным проведением крестных ходов и возведением культовых сооружений (*деревянных крестов, часовен или храмов*) в непосредственной близости от того или иного 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 (приплывающих по реке или всплывающих время от времени из родника) иконах («божественных ликах»), большая часть из которых относится к богородичному типу. Именно благодаря этим преданиям водный источник и окружающее его пространство приобретают в сознании верующих статус сакрального локуса¹⁰.

Рассмотрим некоторые общие и особенные черты процесса сакрализации объектов природы сельским населением Сибири на примере одного из наиболее почитаемых мест Алтайского края — **святого ключа**, расположенного возле с. Сорочий Лог Первомайского района, существенное влияние на характер почитания которого оказала народная память о событиях местной истории периода гражданской войны. Отметим также, что сопоставление разноплановых источников (в том числе, сведений, изложенных в старообрядческих сочинениях, публикаций в местной периодике 1920-х годов, а также современных полевых материалов), дало возможность проследить не только историю почитаемого места, но и восстановить обстоятельства, при которых произошла его сакрализация.

Барнаульские историки реконструировали события, происходившие в Сорочьем Логу в начале 1921 года, когда недовольные политикой продразверстки — и левые («бывшие партизаны»), и правые («остатки колчаковцев») — перешли к активным действиям против новой власти. Контрреволюционеры, как пишут авторы книги по истории села, «решили захватить власть через выборы», чтобы установить «Советы без большевиков». Вовремя раскрыв «заговор», коммунисты, по версии авторов, вначале «позволили» оппозиции прийти к власти, а затем, после выборов, арестовали весь новый состав волостного Совета народных депутатов. Часть «заговорщиков» была сразу расстреляна возле школы, «других вывели за село и порубили шашками»¹¹.

Согласно полевым материалам, вскоре после подавления заговора на месте

гибели «контрреволюционных повстанцев» стали происходить разные «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 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», и что возникший на месте их гибели родник — это «слезы матерей по невинно убиенным»¹². Церковь способствовала распространению новой легенды, объявив ключ в овраге за селом «святым», а традиционные обходы полей в случае засухи («с иконами и с батюшкой») стали включать в себя обязательное посещение новообретенной святыни (записано от П.П. Выходцевой, 1920 г.р.).

Широкая популярность ключа, связанная с распространением преданий о явлении «божественных ликом», пришлась на 1920-е годы, когда паломничество охватило буквально всю страну. «*Бесперывные вереницы народа*, — писала краевая газета «Красный Алтай» летом 1925 года, — *текут к ключу за исцелением, святой водицей и песочком*». Ежедневная посещаемость святого места составляла не менее 500 человек, а в иные дни, судя по донесениям местных властей, встревоженных «контрреволюционным характером» происшедшего, доходила до двух тысяч¹³.

Всегда популярная у православных «тема чудесных исцелений у святых источников», как отмечают Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова, явно интересовала и старообрядцев — составителей так называемого Урало-Сибирского Патерика, капитального рукописного труда по истории часовенного согласия. Одна из подборок рассказов о целебных источниках в третьем томе сочинения посвящена материалам о Троице-Сергиевой лавре, а другая — объединенная общим заглавием «**Повесть о святом ключе**» — включает в себя рассказы «об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог». Основное повествование о событиях гражданской войны и 1920-х годов принадлежит И.А. Потанину, а рассказы об исцелениях 1930–1960-х годов написаны м. Анной, м. Енафой и А.Г. Мурачевым¹⁴.

Период гражданской войны характеризуется И.А. Потаниным как «*зима безбожия*», когда «*восташа брат на брата и сын на отца со оружием*», о чем, как подчеркивает автор, было предсказано еще в Святом Писании («*якоже во Святом Писании предречеся о сем*»)¹⁵. Сами события рисуются в Повести как кровавое «*междуусобие*», когда «*несколько человек истинно верующих православных христиан*» были замучены «*единоплеменными, но отступившими в безбожие народами*». И хотя расстрелянные и зарубленные шашками «заговорщики» не были старообрядцами, автор повествования описывает их как последователей «истинной веры», принадлежность к которой и послужила причиной того, что на них «*аки достойных содеяся Божия благодати чудотворение*»¹⁶. Таким образом, своеобразная «**приватизация исторической памяти**» в данном случае проявилась в том, что погибшие в борьбе с «антихристовым государством» в мировоззре-

нии старообрядцев превратились не только в мучеников за веру, но еще и в единоверцев — ср.: «Свидетельствуют, что они были христиане и пострадали за веру Христову»¹⁷.

Текст «Повести о святом ключе» в мельчайших деталях позволяет восстановить, каким образом место гибели участников «контрреволюционного заговора» приобрело в народной исторической памяти сакральный статус.

Сравнительные материалы показывают, что обретение статуса сакрального места в народно-православной (в том числе, старообрядческой) картине мира, связано с православным пониманием категории чуда. В изданном в 2003 г. сборнике «Православные чудеса последнего времени» (СПб) говорится, что «Господь для того посылает нам чудеса и знамения, чтобы мы, наконец, ощутили Его близость, почувствовали Его любовь...». И далее: «Церковь признает чудо, как проявление благого промысла Божия об отдельном человеке, семье, народе и даже целом мире», при этом «отличительной чертой чудес Божиих является благой результат»¹⁸.

Первое чудо, согласно «Повести о святом ключе», было связано с видениями, которые стали посещать мать одного из убитых. Тела замученных, как пишет И.Е. Потанин, 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»¹⁹, и не попросил перенести останки на другое место, поскольку на прежнем, по его словам, «источник воды имать потещи»²⁰.

Возникновение самого источника автор Повести связывает 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»²¹.

В литературе зафиксированы предания о возникновении святых источников из мощей священных персонажей²². В данном же случае родник появляется не просто в том месте, где невредимо пролежали тела погибших, но непосредственно из-под вырезанного из тела ремня.

Наряду с крестом ремень (и функционально эквивалентный ему пояс) являлся, как известно, «необходимым и достаточным предметом, ношение которого указывало на принадлежность к миру людей». И напротив, ритуальное снятие пояса, происходившее, как отмечает А.К. Байбурин, при родах, в некоторых видах гаданий, во время повального мора людей и скота и прочих случаях контакта со сферой «чужого», означало, что человек, снявший пояс, сам приобретает «признаки чужести». Таким образом, пояс, считает исследователь, использовался в качестве своеобразного канала или средства установления связи между «своим» и «чужим», то есть, «между различными зонами ритуально-мифологического пространства». В то же время, будучи предметом, сохранявшим тесную, «интимную связь с человеком, (и) его телом», снятый пояс — как «средоточие жизненной силы» — содержал, по мнению автора, «указание на категорию принадлежности, на распространение сферы своего влияния»²³.

По этой причине появление в Повести такой детали, как вырезанный из

спины убитого ремень, давший началу святому ключу, представляется далеко не случайным. Принадлежность «невинно убиенных» к сфере сакрального (подтверждением чего является такой признак, как нетленность их тел) наряду с особыми свойствами ремня / пояса как источника плодородной жизненной силы, согласно логике религиозно-мифологического мышления, 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.

Одной из закономерностей в жизни каждой природной святыни, как отмечает Л.В. Фадеева, является формирование собственного, обращенного в прошлое, повествовательного репертуара, основная цель которого заключается в сохранении истории свершившегося чуда²⁴. Подтверждением сакрального статуса источника в Сорочьем Логу стали зафиксированные в Повести предания о регулярном явлении «божественных ликом» в святой воде, а также многочисленные рассказы о случаях чудесного исцеления — ср: *«так о потече целебный источник воды, не глубок... но вельми прозрачен... И в воде видяхуся лики или образы Пресвятые Богородицы и святых угодников Божиих. И егда хотяше кто руками в воде взяти их, ничтоже обреташе»*²⁵. Побывавшая на святом ключе в 1962 (1962) году черница Анна упоминает виденные ею в воде образы *«Пресвятая Богородица со Превечным Младенцем, ангела хранителя, Иоанна Богослова и святителя Николы»*²⁶. В описании А.Г. Мурачева 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.: *помолившись, 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, — подчеркивает автор, — этих страдальцев знают на имя», поскольку недалеко от ручья находятся их могилы, куда люди ходят молиться и поминать убитых*²⁷.

Выделенность святого места из «обыденного пространственного поля», как отмечается во многих исследованиях, хорошо осознается всеми носителями традиции: «Святое место Бог указал. Там произошло чудо». При этом память о самом чуде находит свое воплощение не только в культовых сооружениях и фольклорных текстах, предстающих как материализованная история примыкающих к святыне поселений, но и в религиозно-обрядовых практиках (прежде всего, ритуалах лечения)²⁸.

Первым из описанных в «Повести о святом ключе» случаев исцеления стало немедленное прозрение одной из упомянутых старушек (*«егда ремень искаху... прилете капля воды... и нача зрети добре сим оком»*)²⁹. Среди прочих случаев выделяется рассказ о чуде, произошедшем в семье *«безбожного коммуниста»*, у которого был *«глухонемой детище»*. Жена его, дождавшись отлучки мужа, отпра-

вила сына на святой ключ, где он успешно исцелился («*нача глаголати добре здраво и слышати*»). Вернувшись домой, муж не только не наказал жену «за ослушание», но и сам уверовал в Бога³⁰.

Особенно хорошо, судя по материалам разных источников, ключевая вода помогала в исцелении от «*трясавичной болезни*». Бесноватые, которых, как сказано в тексте Повести, едва могли удержать «*пять или шесть крепких и могучих*» мужей, еще издали начинали плакать, кричать разными голосами («*звериными, пещими и птичиими*») и непотребно ругаться («*лаяху матерны словесы*»). С одержимыми поступали по-разному — «*водою обливаху... питии даяху или перстию облагаху*», после чего бесы покидали человека, а сам он получал полное исцеление³¹.

Сходное описание (возможно, послужившее источником для приведенного текста Повести) находим в газете «Красный Алтай», один из корреспондентов которой летом 1925 г. сообщал, что уже при подведении к ключу «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 невероятной 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 нервных больных являлось, в глазах верующих, показателем святости почитаемого места, а усмирение их водой расценивалось как чудо³².

Массовое паломничество к ключу, пик популярности которого, как уже отмечалось, пришелся на середину 1920-х годов, заставило власти предпринять ответные меры, направленные на д е с а к р а л и з а ц и ю почитаемого места. О некоторых из них можно судить по тексту самой Повести, в которой упоминается о неоднократных попытках «*завалить источник навозом и гноем*», забить воронку «*бревнами и соломой*», взимать «*с каждого болящего*» за исцеление деньги и даже отгонять верующих «*насилием и страхом... казнями... пытками... и заключением в темницу*». Однако каждый раз за осквернением святыни следовало «восстановление святости» (когда вода пробивалась в другом месте)³³.

Вместе с тем, главную роль в развенчании чудодейственных свойств ключа призвана была сыграть пресса и, прежде всего, краевая газета «Красный Алтай». Понижение статуса почитаемого места достигалось при этом разными способами. Так, уже в одной из первых заметок на тему паломничества в Сорочий Лог говорилось: «*Как-то старухе Петровне вздумалось пустить легенду о «святом» ключе... По мысли Петровны, «святой ключ» пробил из болота в знак невиновности гибели ее родного сына*» (17.07.1925). Упоминание болота представляется здесь не случайным. Признаком «святости» в народных воззрениях обладали, как известно, места и объекты, соотносимые с понятием *в е р х а* (истоки рек, водоемы с проточной водой и пр.). В то же время, к категории безусловно «нечистых» относились места и водоемы, соотносимые с понятием *н и з а* и объединенные многозначным народным понятием «болото»³⁴.

В духе времени на волне антирелигиозной пропаганды корреспонденты издания стремились изобразить «истинную картину религиозного мракобесия», а «чудесам веры» противопоставить «чудеса науки и техники» (16.07.1925). Боль-

шое внимание в газете уделялось материалам о мнимом исцелении больных (17.07.1925). Наконец, сама вера в явление «божественных ликов» подавалась в публикациях в комическом виде. Так, имея в виду «поселившихся» в ключе «ангелов, архангелов, херувимов и серафимов», автор фельетона, укрывшийся под псевдонимом «Д. Колючий», вопрошал читателей: *«Неужели здравомыслящий человек может поверить, что в воде появились какие-то новые, невиданные до сих пор животные?»* И далее, неожиданно допустив указанную возможность, решительно заявлял, что коммунисты все равно выкинут их из ручейка *«как мокрых куриц»!* (31.07.1925).

Завершением идеологической кампании, проводимой газетой «Красный Алтай», явилось постановление сельсовета, в котором излагалась просьба к райисполкому *«ходатайствовать перед высшими органами о закрытии святого ключа»* (01.08.1925). Вскоре на организованном чекистами судебном процессе к лишению свободы были приговорены епископ Барнаульский Никодим и священник с. Сорочий Лог о. Василий³⁵. Таким образом, многие виды народных религиозных практик со второй половины 1920-х годов оказались под запретом. Специальным циркуляром НКВД в 1927 г. по всей стране были запрещены любые молитвенные и богослужебные действия вне храма, в том числе, связанные с традицией почитания местных святынь. Прекратившееся с конца 1920-х годов паломничество к водным источникам стало возобновляться в годы Великой Отечественной войны. Однако в рамках мощной антирелигиозной кампании, развернувшейся в 1958 г. в связи с постановлением ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”», в СССР было запрещено почитание 700 выявленных властями чудотворных источников³⁶.

Тем не менее, несмотря на все усилия со стороны властей полностью «закрыть» источник в Сорочьем Логу не удалось. В первые годы почитания святыни широкое распространение получила практика обетных приношений, когда к столбу с иконой, поставленному возле родника, паломники несли отрезки холста, *«наивно полагая, что их жертва идет непосредственно Богородице»* («Красный Алтай», 01.08.1925). Дважды в год (07.07 и 11.09) в память о расстрелянных и порубленных шашками «мучениках за веру» к святому ключу совершался крестный ход, причем в данном случае нельзя не заметить лежащей на поверхности аналогии между названием христианского праздника и характером почитаемого события. День Усекновения главы Иоанна Предтечи (11.09 н.ст.) посвящен, как известно, памяти убитых на поле брани воинов. При этом образ самого Иоанна Крестителя, как считает Т.А. Бернштам, чрезвычайно важен для православной идеи мученичества, поскольку именно этой святой в свое время «возглавил формирующийся на Руси пантеон мучеников, составлявшийся из популярных общехристианских и православных святых»³⁷.

Несколько лет назад в Сорочьем Логу появился женский Богородице-Казанский Иоанно-Предтеченский скит, по инициативе Барнаульской епархии начато строительство храма, разбит цветник. 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 в пластиковых бутылках и глину с песком в больших стеклянных банках (ПМА, 2004).

Рассмотрев историю почитания источника в Сорочьем Логу, попробуем выделить общее и особенное в способах сакрализации объектов природы сельским населением Сибири, привлекая сравнительные материалы по другим природным святыням.

Прежде всего, согласимся с предложенным В.В. Виноградовым определением, согласно которому почитаемые места — это «сакрализованные локусы, в которых, по представлению местных жителей, была явлена божественная сила»³⁸. Отметим также, что сама «божественная сила», судя по имеющимся материалам, может быть явлена либо через сакральные предметы, чаще всего, иконы богородичного типа (1), либо через священные персонажи — образы Богородицы, христианских святых и пр. (2).

Как правило, появление сакрального предмета в подобного рода текстах предшествует возникновению водного источника (1.1.). В рукописном «Сказании о Курской иконе Богородицы», к примеру, говорится, что родник забил прямо из-под найденной иконы — ср.: *«Один из жителей Рыльска, охотясь на берегу реки Тускарь, увидел икону, лежащую возле корней дерева ликом к земле. Когда он поднял ее, из земли забил источник»*³⁹.

Однако в ряде случаев придание сакрального статуса уже известному источнику происходит после явления в воде «божественных ликов» (1.2.). Такова история почитаемого места, расположенного возле с. Жуланиха Заринского р-на Алтайского края, самое раннее упоминание о котором относится к 1898 году. Именно тогда, как рассказывают, деревенский пастух, захотевший напиться воды, впервые *«увидел в роднике лик, икону Божьей Матери, всю в цветах»*, причем *«в руки лик никак не давался»*. Позже родник был освящен батюшкой из деревенской церкви (ПМА, 2001).

Приведенные легенды, по классификации В.В. Виноградова, относятся к особой группе текстов, повествующих о н а ч а л е почитаемого места и раскрывающих «мифологическое происхождение» той или иной сакральной точки⁴⁰. Деревенский пастух (как и охотник из упомянутого «Сказания»), по всей видимости, не является здесь несчастливым персонажем, поскольку сфера его профессиональной деятельности протекает на границе обжитого и неосвоенного пространства, где, по народным воззрениям, могут проявлять себя силы иного мира.

Аналогичные предания о всплывающих время от времени из родника «божественных ликах» были зафиксированы в с. Усть-Серта Чебулинского района Кемеровской обл. (ПМА, 2002)⁴¹. Сама символика приплывания / уплывания, как пишет в этой связи А.А. Панченко, состоит в подчеркивании потустороннего, в том числе, сакрального, статуса приплывающего / уплывающего предмета. Следовательно, явление или приплывание иконы, по мысли автора, также можно рассматривать как знак, посредством которого потусторонний (сакральный) мир отмечает выделенность того или иного места из окружающего пространства, сообщая ему статус священного локуса⁴².

Отдельную группу текстов составляют предания о водных источниках, забивших от следа, оставленного на камне Богородицей или иным священным персонажем (2.1.)⁴³. Вместе с тем, встречаются свидетельства о происхождении источников от святых мошей (2.2.)⁴⁴ и даже непосредственно от живых людей,

облаченных священным статусом (2.3.). Пример последнего рода можно обнаружить в рассказе священноинока Евагрия (1982 г.р.), по словам которого, енисейские старообрядцы-пустынники всегда лечились исключительно родниковой водой: *«Если когда заболеем, воды напьемся из ключа. Ключ этот из-под ноги у матушки Надежды забил, он целебный был»*⁴⁵.

Наконец, к особому (относительно новому) типу преданий о почитаемых местах можно отнести тексты, сложившиеся на основе народной исторической памяти о поворотных событиях местной истории XX в. (3).

Подобно тому, как история святого ключа в Сорочьем Логу возводится к событиям гражданской войны, начало источника в п. Ложок Искитимского района Новосибирской области относится к другому не менее трагическому периоду. Считается, что подземный ключ пробился здесь на месте массовой гибели заключенных, с 1929 по 1956 гг. отбывавших наказание в особом лагерном пункте №4 (ОЛП-4), входившем в систему Сиблага. На установленном возле источника стенде с информацией об историческом прошлом поселка так и говорится, что *«там, где когда-то царили страдания и проливалась кровь человеческая, начинают бить родники»* (ПМА, 2005)⁴⁶.

Рассмотренная типология преданий о начале того или иного почитаемого места (в данном случае, водного источника), позволяет утверждать, что выявленный репертуар по истории святого ключа в Сорочьем Логу включает в себя практически все типы подобных текстов.

Возникновение источника в данном случае оказывается «подготовлено» рядом чудесных явлений, к числу которых можно отнести и «пение невидимых певчих», и появление свечек, горевших «сами собой», и проступившую сквозь землю кровь. Сам родник появляется в том месте, где пролежали тела погибших, а его сакральный статус подтверждается бытующими вплоть до настоящего времени преданиями о регулярном явлении в воде «божественных ликов» и многочисленными рассказами о случаях исцеления.

В то же время, история святого ключа в Сорочьем Логу характеризуется рядом специфических черт, выделяющих его среди других почитаемых мест. Отличительной особенностью является возникновение ключа на месте гибели «контрреволюционных повстанцев», превратившихся в народном сознании в «мучеников за веру», а в сознании старообрядцев — еще и в единоверцев (*«истинно верующих православных христиан»*), о чем недвусмысленно сказано в старообрядческом сочинении «Повесть о святом ключе», в качестве составной части вошедшем в так называемый Урало-Сибирский Патерик. Принадлежность погибших к сфере сакрального подтверждается в Повести таким признаком, как нетленность их тел. Более того, именно вырезанный из спины одного из убитых ремень становится тем «каналом», по которому сакральные свойства потустороннего мира получают возможность «перетекать» к месту гибели *«предреченных страдальцев»*, сообщая ему статус священного локуса.

Характерной чертой преданий о «божественных ликах» в данном случае можно считать насыщенность их мужскими персонажами, когда наряду с явленными в воде образами Богородицы с младенцем упоминаются образы Иоанна Богослова, святителя Николая и других божьих угодников, а также тщательно выписанные образы самих погибших. Все это не исключает актуализации

традиционных представлений о соотношенности водных источников с женским божеством, проявлением которых могут служить зафиксированные случаи обетных приношений, предназначенных «непосредственно Богородице».

Акцентируя внимание на том, что святые места аккумулируют стекающиеся к ним сведения о характерных для данной местности несчастьях, бедствиях и способах их преодоления, Т.Б. Щепанская пришла к выводу, что почитаемые места образуют своего рода *кризисную сеть*, «наброшенную» на заселенную территорию⁴⁷. Вместе с тем, формы взаимоотношений человека и святыни, как пишет В.В. Виноградов, не могут сводиться только к «кризисной» или «экстремальной» модели. Будучи органичной частью календарных обрядов, ежегодные посещения сакральной точки в праздничные дни, по мнению автора, способствуют скорее «не ликвидации “кризиса”, а сохранению достигнутого баланса сил в окультуренном пространстве»⁴⁸. Проведенное исследование показало, что одним из популярных «способов коммуникации с сакральным миром», воплощением которого выступает святое место, и в настоящее время продолжает оставаться участие верующих в крестных ходах. При этом само пространство, образованное движением крестного хода, в ряде случаев также воспринимается участниками шествия как сакральное⁴⁹. Занимая особое место в народно-православной картине мира, почитаемые места и связанные с ними поверья и ритуалы, таким образом, формируют специфику местного ландшафта и определяют локальные особенности народного календаря.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Тишков В.А. Культурный смысл пространства // Этнографическое обозрение. 2004. №1. С. 14.
2. Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 238–239.
3. См.: Любимова Г.В. Почитаемые места в народно-православной картине мира сельского населения Сибири // Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX–XX вв. Новосибирск, 2006. С. 33.
4. Виноградов В.В. Почитаемые места: конец XX // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 239.
5. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 12–14.
6. Виноградов В.В. Механизмы трансляции сакральной информации (на примере почитаемых мест Северо-Запада России) // Механизмы передачи фольклорной традиции. СПб., 2004. С. 233.
7. Люцидарская А.А. Колонизация Сибири: человек и пространство. Народы Сибири: История и культура. К 75-летию выдающегося этнографа профессора Г.И. Пелих. Новосибирск, 1997. С. 152.
8. Тишков. Ук. соч. С. 14–31.
9. Любимова Г.В., Голубкова О.В. Почитание крестов и культ гор в религиозно-обрядовой практике забайкальских старообрядцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 4. Барнаул, 2001. С. 114.
10. Любимова. Ук. соч. С. 33–34.

11. Оставим приведенные оценки на совести авторов, до сих пор находящихся в плену идеологизированных трактовок отечественной истории. Отметим только, что легитимный приход к власти путем выборов вряд ли можно расценивать как «захват» или «заговор». Согласимся, однако, с общей оценкой событий как «кровавой трагедии гражданской войны», исключавшей всякую возможность какого бы то ни было компромисса — см.: *Строчков П.И., Строчков И.П., Рассыпнов В.А.* Сорочий Лог: история села. Барнаул, 2001. С. 57, 62 и др.
12. Там же. С. 65.
13. *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 355.
14. Там же. С. 353–354. Публикацию текста и комментариев «Повести о святом ключе» — см.: *Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв.* / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Т.1. Новосибирск, 1999. С. 140–147.
15. О парадоксе «псевдокнижной атрибуции» как отличительной черте народного исторического сознания — см.: *Panchenko A.* Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives About the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // SEEFA Journal. Spring 2001. Vol. VI. № 1. P. 10–25 // www.ruthenia.ru/folklore/panchenko2.htm). Не случайно погибшие в Сорочьем Логу повстанцы названы матерью Енафой «предреченными страдальцами» — см.: *Духовная литература.* С. 146.
16. Там же. С. 140.
17. Там же. С. 147.
18. *Православные чудеса* последнего времени. СПб., 2003. С. 439–440, 441.
19. В тексте Повести говорится, что он «*весь был изрезан на куски и искроен на ремени*» — см.: *Духовная литература.* С. 140.
20. Там же. С. 140–141.
21. Там же. С. 141–142.
22. *Тарабукина А.В.* Фольклор и культура прицерковного круга. Дис. ... кан. филол. н. СПб., 2000. 2: 5.4 и др. // www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html).
23. *Байбурин А.К.* Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. Сб. МАЭ. Т. XLV, СПб., 1992. С. 5–8, 10.
24. *Фадеева Л.В.* «Память пространства»: устные рассказы о святых местах в полевых записях // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 4. М., 2002. С. 130.
25. *Духовная литература.* С. 142.
26. Там же. С. 145.
27. Там же. С. 147.
28. *Панченко.* Ук. соч. С. 139; *Фадеева.* Ук. соч. С. 126.
29. *Духовная литература.* С. 142.
30. Там же. С. 142–143.
31. Там же. С. 143–144.
32. *Любимова.* Ук. соч. С. 43.
33. *Духовная литература.* С. 143, 145, 146. Не случайно легенды о подтверждении сакрального статуса почитаемого места, не поддающегося разрушительному воздействию безбожников, выделяются исследователями в особую сюжетно-тематическую группу — см.: *Фадеева.* Ук. соч. С. 133–134.
34. См.: *Бернштам.* Ук. соч. С. 240.
35. *Покровский, Зольникова.* Ук. соч. С. 355.
36. *Чистяков П.Г.* Почитание местных святынь в советское время: паломничество к

- источнику в курской коренной пустыни в 1940-1950 гг. // Религиоведение. 2006, №1. С. 38, 43.
37. *Бернштам*. Ук. соч. С. 292.
 38. *Виноградов*. Ук. соч. С. 230.
 39. *Чистяков*. Ук. соч. С. 39; см. также: *Тулцева Л.А.* Народное почитание старца Серафима в Нижегородской и Рязанской областях в XX в. // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. Нижний Новгород, 2005. С. 419.
 40. *Виноградов*. Механизмы трансляции сакральной информации. С. 239.
 41. *Любимова*. Ук. соч. С. 34; см. также: *Фадеева*. Ук. соч. С. 129-130.
 42. *Панченко*. Ук. соч. С. 135, 139.
 43. К примеру, главной святыней Почаевского монастыря является песчаный камень, на котором, как считается, «остался след стопы вдавленный, правой ножки Божьей Матери... И потек источник воды» — см.: *Тарабукина А.В.* Фольклор и культура прицерковного круга, 3:2.
 44. Такова легенда о возникновении родника, вытекающего «из мощей матушки Александры» — основательницы знаменитой Дивеевской обители (Там же, 2:5.4).
 45. *Мурашова Н.С.* Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 205.
 46. *Любимова*. Ук. соч. С. 47.
 47. *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–112.
 48. *Виноградов*. Ук. соч. С. 237.
 49. *Любимова*. Ук. соч. С. 42.

WAYS OF DEIFICATION OF SPACE IN MODERN RELIGIOUS — CEREMONIAL PRACTICE (ON MATERIALS OF SIBERIAN REGION)

G.V. Ljubimova

By the example of Christian faiths (national Orthodoxy and Old Belief) traditional for the Siberian region the article considers modern religious-ceremonial practice on worship of «sacred places». These are special points of space which possess the sacral status from the point of view of the local population. Comparison of various sources (including, the data stated in the old believe compositions, publications in the local periodical press of the twenties and some modern field materials) has allowed the author to trace in detail the history of one of the most sacred places of the Altai territory and to reconstruct the circumstances of making it the sacred one that is its deification.
