

ПОЧИТАЕМОЕ МЕСТО В СЕЛЬСКОМ ЛАНДШАФТЕ: ЧЬЕ НАСЛЕДИЕ? К ИСТОРИИ СВЯТОГО КЛЮЧА НА АЛТАЕ

Г.В. Любимова

Галина Владиславовна Любимова | <http://orcid.org/0000-0003-3538-2806> | terra-gl@mail.ru | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт археологии и этнографии СО РАН (ИАЭТ СО РАН) (пр. Академика Лаврентьева 17, Новосибирск, 630090, Россия)

Ключевые слова

сельский ландшафт, почитаемое место, коллективная память, Гражданская война, локальное сообщество, культурное наследие

Аннотация

В статье рассматриваются проблемы взаимоотношения сельских локальных сообществ и местных ландшафтных святынь. Дается обоснование методологии исследования подобных локусов как функциональных зон культурных ландшафтов, мест памяти и объектов культурного наследия. Выявляются условия трансформации коллективной исторической памяти, воплощенной в почитаемом месте. На основе полевых и архивных материалов, местной периодики и сочинений сибирских старообрядцев воссоздается историческое прошлое одного из наиболее почитаемых мест Алтайского края — святого ключа, вобравшего в себя признаки как культового, так и мемориального места. Особое внимание уделяется произошедшему в жизни изучаемой святыни совмещению вернакулярных практик почитания святых мест и коллективной памяти о локальных событиях Гражданской войны. Анализируются значимые этапы в истории почитаемого места, а также причины его “переизобретения” в настоящее время.

Информация о финансовой поддержке

План НИР ИАЭТ СО РАН № FWZG-2022-0001 “Этнокультурное многообразие и социальные процессы Сибири и Дальнего Востока XVII–XXI вв. Исследования меняющейся роли традиционных культур, социальных институтов и экологических парадигм”

Согласно концепции, разработанной центром Всемирного наследия ЮНЕСКО, культурные ландшафты являются визитной карточкой различных регионов мира. Будучи результатом длительного взаимодействия человеческих сообществ с природной средой, одни ландшафты способствуют сохранению земного биоразнообразия, тогда как другие (прежде всего священные места [*sacred places*]) служат воплощением религиозных воззрений и практик. Таким образом, понятие культурного ландшафта включает в себя многообраз-

Статья поступила 04.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.03.2024
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Любимова Г.В. Почитаемое место в сельском ландшафте: Чье наследие? К истории святого ключа на Алтае // Этнографическое обозрение. 2024. № 2. С. 206–228. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020116> EDN: CJWBSH

Liubimova, G.V. 2024. Pochitaemoe mesto v sel'skom landshafte: Ch'io nasledie? K istorii sviatogo kliucha na Altae [A Revered Place in the Rural Landscape: Whose Heritage? On the History of the Holy Spring in Altai]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 206–228. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020116> EDN: CJWBSH

ные проявления всех типов взаимодействия человека с природным окружением с учетом не только материального, но и духовного освоения территорий (Cultural Landscapes 1992).

Данная статья посвящена проблемам взаимоотношения сельских локальных сообществ и местных ландшафтных святынь. На основе исторического прошлого одной из наиболее известных святынь Алтайского края анализируются условия, при которых происходит трансформация (“размывание”) коллективной исторической памяти, воплощенной в почитаемом месте, выявляются изменения символического значения самой святыни, а также связанных с ней отношений посессивности (представлений о том, кому она принадлежит или должна принадлежать).

Теоретической основой работы послужили концепции культурных ландшафтов, коллективной памяти и культурного наследия (*Cultural Landscape, Memory, Heritage Studies*). Согласно перечисленным подходам, культовые или сакральные типы мест (наряду с системой поселений, а также хозяйственными и промысловыми угодьями) входят в традиционную структуру сельских культурных ландшафтов, инвариантный характер которой проявляется в территориальном единстве обозначенных зон освоенного пространства (Калуцков 2011: 25; Кулешова 2019: 36–37; Любимова 2021: 9). Отмеченные функциональные зоны представляют собой картографическую проекцию основных сфер деятельности местного населения, совместно использующего ресурсы освоенной территории. Культурный ландшафт рассматривается при этом как “неотъемлемый аспект существования локальных сообществ”, задавая особую оптику исследования, когда на первый план выходит изучение “небольших локальных этнокультурных групп” (Ямсков 2003: 74; Каганский 2009: 62). В то же время, ареалы проживания таких сообществ определенным образом соотносятся со “сферами влияния” святых мест, которые “накладываются на видимые границы локальных групп”. Иными словами, каждая локальная группа территориально тяготеет к считающейся “своей” святыне (Щепанская 1995: 112; Иванова и др. 2003: 198; Кормина 2006: 130).

Концептуально “почитаемые (культовые, сакральные) места” — это очень емкие понятия. Сопоставимые с такой категорией, как “центр мира”, они играют важную роль в традиционных моделях организации жизненного пространства. Разнообразные способы коммуникации людей со сферой сакрального раскрываются в исследованиях, посвященных феноменам паломничества, отшельничества и монашества, включая историю почитания и реконструкцию прошлого святых мест. Насыщая пространство особыми историческими смыслами и символическими значениями, подобные локусы становятся воплощением коллективной памяти и локальной идентичности местного населения (Eade, Sallnow 1991; Coleman, Elsner 1995; Панченко 1998; Кормина 2019).

Данные выводы согласуются с концепцией памятных мест (*lieux de memoire*), согласно которой формирование, сохранение и презентация представлений сообщества о самом себе происходит путем конструирования мест памяти, тесно связанных с практиками коммеморации. В топографическом отношении такие места, обозначенные Пьером Нора как “святотерра спонтанной преданности и безмолвных паломничеств”, отличаются “точной локализацией и... (буквальной) укорененностью в почву” (Нора 1999: 47–48)¹. Основная функция мемориальных мест (“возвращение тех или иных событий

прошлого в настоящее”), уточняет Алейда Ассман, реализуется, таким образом, в особых точках времени и пространства, путем привязки культурной памяти к определенным датам календаря и конкретным топографическим координатам (Ассман 2014: 236–237).

Дополнительное измерение теме придает нормативно-правовой статус ландшафтных святынь, подпадающих под определение достопримечательных мест, что позволяет рассматривать их в качестве объектов природного и культурного наследия (Landscape Convention 2000; Федеральный закон 2002; Веденин, Кулешова 2004: 13–36). Особую актуальность, считает Тони Джадт, приобретает сегодня вопрос об агентности по отношению к мемориальным знакам: кто именно обладает правом устанавливать, определять содержание и решать, какой смысл для потомков они несут? (Джадт 2011: 47)

Основу работы составил многолетний мониторинг автором данной статьи локальных традиций почитания святых мест в южных районах Западной Сибири, особое место среди которых занимает почитание ставшего воплощением коллективной памяти о локальных событиях Гражданской войны святого ключа в с. Сорочий Лог Первомайского р-на Алтайского края (ПМА 2004–2022). Проведенные интервью с жителями села, работниками культуры, представителями администрации, религиозными активистами, паломниками и обитателями соседнего монастыря позволили проследить историю почитаемого места на протяжении большей части XX в. и зафиксировать изменение его символического значения в настоящее время.

Для воссоздания самой ранней истории сельской святыни привлекались дополнительные источники: нормативные документы (Церковь 1997), атеистическая и краеведческая литература (Ларина 1959; Родник б.г.; Строчков и др. 2001), а также материалы из Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), содержащие переписку губернских властей с Народным комиссариатом внутренних дел о массовом паломничестве к святому ключу летом 1925 г. Серия заметок и очерков на эту тему была опубликована в губернской газете “Красный Алтай” в 1925 г. Особую ценность для настоящего исследования составили сведения, собранные в старообрядческой “Повести о святом ключе” — составной части Урало-Сибирского Патерика (сводного сочинения по истории старообрядцев часовенного согласия). Представленные в Повести рассказы “об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог”, по мнению новосибирских археографов, содержат “обширный пласт народных религиозно-мифологических представлений”, обусловленных крестьянским происхождением создателей Патерика (Покровский, Зольникова 2002: 353–354; Журавель 2014: 439).

Происхождение святого источника: вернакулярные практики в контексте локальной исторической памяти

К почитаемым местам или сельским святыням обычно относят наделенные сакральным статусом ландшафтные объекты природного или искусственного происхождения (камни, родники, деревья, рощи, каменные или деревянные кресты и пр.). Обеспечивая возможность регулярной коммуникации со сферой сакрального, они “аккумулируют” в себе факты локальной истории и местные исторические предания, играя “роль объективированной коллективной памяти” (Панченко 1998; Фадеева 2002; Кормина 2019).



Рис. 1. Сакральный комплекс в с. Сорочий Лог Первомайского р-на Алтайского края. Фото автора, 2017 г.

Наиболее характерным видом таких объектов в степных и лесостепных районах Сибири являются почитаемые в народе водные источники, нередко объединенные эпитетом “святые”. В советский период расположенные в лесу или поле святыни служили для сельских жителей заменой церкви, компенсируя собой недостаток действующих сельских храмов (Кормина 2006: 142–143; Panchenko 2014: 46).

Распространенной формой почитания святых мест в современной сибирской традиции является регулярное проведение крестных ходов к деревянным крестам, часовням или храмам, расположенным неподалеку от водного источника, сакральный статус которого нередко поддерживается преданиями о “явленных” (иногда всплывающих из воды) “божественных ликах” (Любимова 2013). Периодическое появление (приплывание/уплывание) священного предмета или персонажа, пишет Александр Панченко, служит своего рода маркером потустороннего (сакрального) мира, благодаря которому происходит выделение данного места из окружающего пространства и наделение его статусом священного локуса (Панченко 1998: 135–139).

Святой ключ в с. Сорочий Лог в данном отношении представляет особый интерес как один из наиболее известных алтайских источников, вобравший в себя память о локальных событиях Гражданской войны. В настоящее время помимо самого источника сакральный комплекс включает относящиеся к “сфере влияния” женского Иоанно-Предтеческого скита, построенного неподалеку в начале 2000-х годов, установленную рядом с ключом икону, купальню, деревянное распятие и расположенную в ближней роще братскую могилу (см.: Рис. 1).

Довольно заметная роль ручья в хозяйственной жизни местной общины исторически определялась недостатком в районе питьевой воды: “отправляясь на пашню, крестьяне... заезжали на ключ брать в бочки воду” (ГАРФ. Л. 183об). Вера в целебные свойства воды, подкреплённая преданиями о явлении “святых ликов” (“божьей матери с младенцем и других святых”), актуализировала разнообразные формы почитания святыни, включая практику обетных приношений — “денег, полотна и др. предметов крестьянского производства” (Там же). Побывавший на месте в 1925 г. корреспондент газеты “Красный Алтай” сообщал: “Около кадки для купания в роднике, поставлен столб, на нем икона с горящими желтыми свечками. На столб жертвователи кладут приношение — холст. Кому идет этот приклад — неизвестно. — Богородице! — наивно ответил мне на этот вопрос один крестьянин” (Красный Алтай 01.08.1925).

Религиозно-коммеморативная функция почитаемого места начала выдвигаться на первый план вскоре после подавления крестьянских восстаний, которыми была охвачена Западная Сибирь в годы Гражданской войны (Шишкин 1997). “Сорокинское восстание” (1920—1921 гг.), участниками которого оказались жители Сорочьего Лога, явилось частью широкомасштабного антибольшевистского движения, развернувшегося в регионе в начале 1920-х годов. Согласно официальной переписке алтайских властей с центральным административным управлением НКВД,

[в] 1920 году Заобский район Барнаульского уезда был охвачен бандитизмом. Центром восстания было село Сорокино. На ликвидацию его были сосредоточены части особого назначения... Причины “Сорокинского восстания”... были на почве недовольства Советской Властью в области проведения налоговой политики... продрозверсткой и другими налогами <...> В этот период были расстреляны граждане с. Сорочий Лог в числе около 12 человек, и трупы их были свалены в овраг, где местные крестьяне сваливали вывозимый со дворов назем и всякий мусор. Впоследствии родственниками эти трупы были извлечены из оврага и похоронены на увале недалеко от “святого ключа” (ГАРФ. Л. 184об)².

Начавшийся уже в ранний советский период процесс выработки “единственно верной истории Гражданской войны” сопровождался формированием особого языка, который использовался для описания “официального советского военно-революционного мифа” (Безай, Безгин 2019: 685—686; Голубинов и др. 2020: 490—491). Расстрелянные и порубленные при подавлении Сорокинского восстания “граждане с. Сорочий Лог” — представители “кулацкого населения”, имевшие “по десятку и больше лошадей... дойных коров и весьма приличного размера посеvy”, в официальных документах были обозначены как “бандиты” (ГАРФ. Л. 184об). “Односторонний и очень специфический образ восстаний... как кулацко-эсеровских мятежей против советской власти”, — считают авторы монографии, посвященной памяти о крестьянских восстаниях эпохи Гражданской войны, — явился “продуктом внутренней эволюции большевистской идеологии”, который активно внедрялся через разнообразные государственные и партийные институты (Кравченко, Ломакин 2023: 14—16).

В отличие от официального дискурса, нашедшего отражение в переписке губернских властей с вышестоящими органами, воплощением памяти мест-

ных жителей о событиях Гражданской войны стали религиозные нарративы и вернакулярные практики, связанные со святым ключом в Сорочьем Логу. Особенностью почитания данной святыни явилось произошедшее в ее жизни совмещение народно-православной традиции и локальных исторических преданий. Место гибели крестьянских повстанцев стало отождествляться с почитаемым объектом природы (взявшим на себя в дополнение к религиозным еще и коммеморативные функции), а сами погибшие получили статус “мучеников за веру”.

Всплеск массового паломничества к ключу летом 1925 г., судя по всему, стал следствием распространившихся слухов о том, что убитые “пострадали за православную веру”. Согласно официальным документам,

[р]одственники расстрелянных бандитов, а по некоторым сведениям, церковный совет и местный поп, распространяют слухи, что убитые... “пострадали” за веру православную, теперь они святые — их образы видели в святом ключе <...> Мать одного из расстрелянных... сидя у могилы, рассказывает, что слышала голос сына, велевшего построить на “святом ключе” часовню: “Коммунисты убили, замучили, забросали их назьмом, но святая богородица... смыла с их лица (грязь) и дала нам святой ключ. Они теперь в святом раю, а мы здесь... мучимся” (ГАРФ. Л. 182, 184об—185).

В ходе развернувшейся “газетной кампании” в июле и августе 1925 г. регулярно печатались заметки и очерки с описанием истории “гражданки Шацкой” (“старухи Петровны”), “усиленно посещавшей ключ в поисках убитого... сына” — участника “заговора против Советской Власти”. Благодаря пущенным ею слухам, отмечалось в публикациях, наряду с привычными богородичными образами в воде стали являться “бог-отец и убитые, которые и велели (Петровне) объявить народу о святости ключа” (Красный Алтай 17.07.1925).

Наиболее развернутое религиозно-мифологическое осмысление событий получило отражение в сочинениях сибирских старообрядцев, также интересовавшихся “популярной в православной традиции темой чудесных исцелений у святых источников”. Объединенные общим названием “Повесть о святом ключе” рассказы об источнике в Сорочьем Логу вошли в капитальный труд по истории старообрядцев-часовенных — Урало-Сибирский Патерик (Покровский, Зольникова 2016: 233–234).

Период Гражданской войны представлен в Повести как “зима безбожия”, при этом сами события рисуются как предреченное еще в Святом Писании кровавое “междусоборие”, когда “восташа брат на брата и сын на отца со оружием” (Повесть 1999: 140). Несмотря на то что убитые “заговорщики” не являлись старообрядцами, авторы-составители Патерика подчеркивают, что все они “были христиане и пострадали за веру Христову” (Там же: 147).

Непосредственная связь “предреченных страдальцев” с источником раскрывается в Повести через концепт “чюда”. Первым “чюдом” стали видения, посетившие мать одного из убитых. Явившийся во сне сын (который “весь был изрезан на куски и искроен на ремения”) попросил перенести нетленные останки и положить вырезанный из его спины ремень рядом с телами погибших. Знаком сакральной отмеченности данного локуса явился забивший на месте найденного ремня “источник воды” (Там же: 140–141).

Помимо рассказов о случаях чудесного исцеления, подтверждением особого статуса источника стали предания о “явленных” в воде ликах: “такو потече целебный источник воды, не глубок... но вельми прозрачен... И в воде видяхуся лики или образы Пресвятыя Богородицы и святых угодников Божиих <...> Иоанна Богослова и святителя Николы” (Повесть 1999: 142, 145). Примечательно, что в некоторых описаниях “божественные лики” замещаются тщательно выписанными образами убитых. Так, в 7476 (1968) г. верующие могли наблюдать, как

на том месте, где... убиты были страдалцы... вода (начинает) тревожиться, и ходить кругами, и выкидывать пузырьки. И от етих пузырьков исходит тонкий туманчик и... слышится благоухание фимианом. После сего... во время моления увидали три венца... сперва вышел один разноцветный радужный, и в нем три человек... в рубашке, в поясочке, в штанах, босые, и так проплыли по дну вниз по ручью... и невидимы стали. Чрез несколько минут вышел второй... И подолзе третий венец вышел (Там же: 147).

При этом близкие родственные связи жителей Сорочьего Лога с погибшими подчеркиваются в Повести указанием на то, что “тамошние жители этих страдалцев знают на имя. Недалеко от ручья [находятся] их могилы, [куда] люди ходят молиться... и поминают [убитых]” (Там же).

В целом специфику сформировавшегося в Сорочьем Логу культа можно рассматривать как проявление той “архаической смысловой связи между образом насильственной смерти и самим понятием священного”, о которой пишет Александр Панченко, ссылаясь на книгу Рене Жирара “Насилие и священное” (1977)³. Вместе с тем отсутствие возможностей легитимного поминовения односельчан явилось условием формирования новых вернакулярных практик, ставших воплощением самой непосредственной связи ландшафтной святыни и местного крестьянского сообщества.

Десакрализация почитаемого места: апробация местными органами власти способов борьбы с паломничеством

Пик посещаемости святого ключа пришелся на середину 1920-х годов. “Беспрерывные вереницы народа, — отмечалось в местной периодике, — текут к ключу за исцелением, святой водицей и песочком” (Красный Алтай 17.07.1925). “Бывают дни, — сообщалось в переписке губернских властей, — когда... число паломников достигает до 2000 человек” (ГАРФ. Л. 182).

Ответной реакцией местных активистов на массовое паломничество стало решение об искоренении “религиозных предрассудков”. Согласно отчету Алтайского ГПУ,

[в] прошлом году на этих ключах были построены деревянный сруб и часовня <...> В нынешнем году весною, вода размывала берега ручейка и сруб унесла <...> местная ячейка, не получив указания, что ей в данном случае делать, решила бороться с этим предрассудком и разрушила часовню <...> Теперь там ничего нет. Крестьяне имеют желание снова построить деревянный сруб и часовню (ГАРФ. Л. 183об, 185об).

Стечение “огромного количества паломников” послужило поводом для политических обвинений духовенства. Как отмечалось в донесении губернских властей,

[н]аплыв паломников... на “святой ключ” и на могилы расстрелянных бандитов... имеет организованное начало <...> Несомненно, что к организации этого “святого” дела имеют... отношение представители религиозного культа и церковный совет... (распространяющие слухи) о видениях и разговорах с душами расстрелянных бандитов, [которых] они стараются окружить ореолом мученичества <...> [Все] это носит несомненно политический характер, ибо [здесь] есть некоторые признаки деяний контрреволюционных организаций (ГАРФ. Л. 183, 185об).

Провозглашенная большевиками политика отделения церкви от государства опиралась на доминировавшую в социальных науках с конца XIX в. теорию секуляризации. Руководствуясь идеями неизбежного ослабления религии под давлением модернизации, советская власть перешла к политике “сплошной секуляризации”, направленной не только “против Церкви и духовенства, но и против приходов и прихожан” (*Фриз* 2013: 2, 12–13). Придав паломничеству в Сорочий Лог политический характер и связав его с деятельностью “контрреволюционных организаций”, местные власти развернули кампанию по десакрализации почитаемого места.

Особая роль в развенчании свойств святого ключа отводилась местной периодике. В публикациях газеты “Красный Алтай”, в частности, сообщалось, что родник “пробил из... болота”, неся тем самым “угрозу народному здравью” (Красный Алтай 16.07.1925, 17.07.1925). Апеллируя к распространенным в народе представлениям о “нечистых” местах, автор, скорее всего, учитывал и новое значение понятия “болото”, вошедшего в политический лексикон 1920-х годов как метафорическое обозначение всего косного и отсталого, что не смогло вписаться в революционную риторику. Завершением идеологической кампании явилось ходатайство сельского совета к райисполкому “о закрытии святого ключа” (Там же 01.08.1925), а также судебное постановление о лишении свободы епископа Барнаульского Никодима и священника с. Сорочий Лог отца Василия (*Покровский, Зольникова* 2002: 355).

Одним из наиболее информативных источников о методах борьбы советской власти с паломничеством стала упомянутая старообрядческая Повесть. Редкое свидетельство о воцарившейся после подавления крестьянских восстаний атмосфере страха приводится в самом начале Повести: “Мног страх тогда бысть в людех, яко... избиваху убийцы всех... без милости, мужеск пол, многа даже и женска <...> и вси кряхуся страха ради смертного” (Повесть 1999: 141).

После примеров чудесного исцеления приходящих из дальних мест людей в тексте идет описание неудавшейся попытки “безбожных отступников” разрушить почитаемое место (“завалить источник навозом и гноем, дабы воду повредить и удержать”), однако “в другое место рядом потече вода светла, яко ж и прежде” (Там же: 143). Такими же неудачными оказались попытки властей поставить на ключе колодец с замком, брать с больных за исцеление деньги и насильно отгонять верующих под страхом тюремного заключения:

Еще умыслиша сделать кладязь на источнике, и пустить чрез него воду, и закрывать его на замок, и брать деньги за исцеление каждого болящего. Но... не поиде бо в кладязь вода... а в кладязе возмерде... Аще и насилием, и страхом отгоняху и казнью, и пытками, и заключением в темницу... но не возмогша сим отгнати требующих исцеления, с верою приходящих... И тако отступиша безбожнии от своих неподобных начинаний. А вернии и вси болящии... начаша приходити отсюду на источник, приемляху исцеления... И воду пиюще, и в дома своя за дальное разстояние набирающе в сосуды... (Там же).

Приведенные в Повести рассказы о периоде с 1930 до 1968 г. подтверждают сделанный Григори Фризом вывод о “живучести” народных религиозных практик в советское время — хотя бы и “в форме внецерковной веры”. Именно поэтому, подчеркивает автор, в новых исследованиях о российской секуляризации первой половины XX в. происходит смещение акцентов с “неверия” населения на его “расцерковление” (Фриз 2013: 1, 13).

Побывавшая на ключе в 1962 г. черница Анна свидетельствовала, что “очень много миру приезжают на ключь... Пьют воду и купаются... А в ключе... вода бьет в воронке. Власть эту воронку забили бревнами и соломой, бревна до сих пор стоят... [Однако в новом месте] пробило такую же воронку” (Повесть 1999: 145). В других свидетельствах, также относящихся к 1960-м годам, наряду с попытками изменить целебные свойства ключевой воды уже известными способами (завалить источник “навозом... землей и всем гноем”) упоминаются новые запреты и преследования со стороны властей (в том числе за нарушение “карантина в виду болезни”). Следствием этого стало распространение скрытных практик почитания святого места:

...а потом власти стали запрещать на ключь ходить, но народ стал ходить тайком... Сейчас преследуют власти и не дают свободно ходить на святой ключь. Стоит карантин в виду болезни. Борьба идет не допускать людей туда. Нонче... ездили трое жен наших. За деньги украдкой в непроходном месте взяли воды и песку привезли (Там же: 146).

Данные фрагменты Повести, по всей видимости, относятся к периоду реализации принятого в 1958 г. секретного Постановления «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”». С самого начала атаки на религию, подчеркивает Сергей Штырков, объектом государственного внимания стали практики, имевшие репутацию низовых (которые “сложно воспринимать в рамках институализированной деятельности”) (Штырков 2010: 307). Именно поэтому уполномоченным по делам религии было предписано разработать “мероприятия”, исключавшие саму возможность посещения святых мест. С этой целью на прилегающих к ним территориях планировалось возведение хозяйственных построек, размещение пионерских лагерей и домов отдыха, пастбищ и плантаций опытных посевов. В данном случае, считает автор, важны были не конкретные дела, а сама идея строительства — пропагандистская риторика: “вместо мрачного прошлого создается светлое будущее”. Причем на официальном уровне все выглядело как инициатива местных активистов (Там же: 328–329, 331).

Участие в паломничестве рассматривалось властями как религиозный пережиток, наносящий ущерб не только здоровью людей, но и природной среде из-за опасности распространения инфекционных заболеваний, а также из-за “возможных эпидемий, пожаров, вытапывания урожаев и луговых угодий” (Церковь 1997: 120–129; Гераськин 2008: 148–152). Несмотря на декларации о защите природы, способы реализации Постановления не имели ничего общего с природоохранной деятельностью: источники повсеместно заваливались навозом, мусором и камнями, заливались бетоном, соляжкой и засыпались хлорной известью (Там же). В одном из районов Алтайского края, по воспоминаниям местных жителей, “советская власть лила в святой ключ керосин”, а позже — поставила на его месте свинарник (Шеглова 2008: 218)⁴.

Некоторые из этих методов, как показывает история святого ключа на Алтае, были апробированы местными органами власти задолго до выхода указанного Постановления — во второй половине 1920-х годов. Так, судя по очерку А. Лариной, опубликованному в 1959 г. в сборнике для “пропагандистов, агитаторов и беседчиков”, очередной всплеск паломничества в Сорочий Лог пришелся на 1929 г., “когда страна приступила к осуществлению сплошной коллективизации и... ликвидации кулачества как класса”. Все это снова оживило «легенды о “святости” ключа» и привело к усилению “потока паломников и... вспышке эпидемических заболеваний”. После того, как “специальная комиссия” разоблачила “нелепые слухи о чудодейственных свойствах ручья”, а результаты были “доложены... массовому сельскому сходу”, святой ключ, по словам автора, “никто не посещал примерно лет 18–20”. Однако «в последние годы (т.е. в конце 1950-х годов. — Г.Л.), — отмечает А. Ларина, — снова находятся охотники замолить свои грехи или избавиться от тяжких недугов с помощью “святой” водицы» (Ларина 1959: 102–103).

Антирелигиозные кампании, проводившиеся на селе местными активистами вплоть до 1960-х годов, не смогли привести к полному уничтожению местных святынь. Напротив, считает Панченко, они способствовали популяризации таких культов, породив до сих пор распространенные в русской деревне повествования о божьем наказании святотатцев (Panchenko 2014: 49).

Изменение символического значения ландшафтной святыни

Сложившийся вокруг святого ключа в Сорочьем Логу религиозный дискурс изначально характеризовался наличием разных групп акторов, значение которых со временем менялось. Изучение более чем вековой истории почитания сельской святыни выявило тенденции к уменьшению роли местных жителей, увеличению доли в ритуальном поле паломников и преобладание официальных религиозных институтов в настоящее время.

Ведущая роль в формировании данного культа принадлежала местным жителям. Как отмечалось выше, хозяйственное значение источника в жизни крестьянской общины сочеталось с религиозным: отправляясь на полевые работы, крестьяне “заезжали на ключ набрать в бочки воду”, вера в целебные свойства которой подкреплялась преданиями о явлении “божественных ликом”.

Подавление антибольшевистского восстания ознаменовало собой новый этап в истории почитаемого места. Именно на данном этапе происходит формирование нового семейного культа и переосмысление прежнего общинного. При-

чины превращения “отдельной ландшафтной точки” в объект почитания одной семьи и целой общины, по словам Панченко, типологически связаны с неким семейным кризисом (беспокойством о пропавших или умерших родственниках, хозяйственных невзгодах и пр.). Необходимость обустройства святыни объясняется при этом полученным во сне “приказом священного агента”, побудившим человека принести некий артефакт в определенное место (Panchenko 2014: 46–47). Специфическим артефактом в данном случае, согласно “Повести о святом ключе”, стал найденный старушкой-матерью ремень, вырезанный из спины убитого сына; убиенный явился во сне, чтобы показать место, где позже пробилась “источник воды”⁵.

Невзирая на противодействие “местной ячейки” и региональных властей, жители Сорочьего Лога, как показали приведенные материалы, продолжали поминать погибших до конца 1960-х годов. Еще в 1968 г. “тамошние жители” регулярно посещали могилы и могли перечислить “страдальцев” по имени. Однако существенную роль в затухании традиции, по всей видимости, сыграл фактор страха — ср.: “местные боялись на источник ходить могилки почитать” (ПМА 2021: А.М. Находкин, 1956 г.р.)⁶.

Такая группа акторов, как паломники, отчетливо заявила о себе вскоре после подавления Сорокинского восстания. Привлеченные слухами о свершившемся чуде, жители окрестных деревень стремились посетить святыню, чтобы получить “средства религиозного потребления” (“воду из почитаемого источника... кору священного дерева [и] песок из святого места”) — все то, что можно было использовать “в лечебных целях, для защиты от ворожбы и колдовства” (Panchenko 2014: 47). Местные крестьяне относились к “ключникам” “покровительственно”, поскольку паломники платили им за подводы, провизию и ночлег (Красный Алтай 01.08.1925).

Традиция пешего паломничества с ночевками в Сорочьем Логу, прерванная в 1930-е годы, возродилась во второй половине 1940-х годов («после войны “божественные” на ночлег просились... местные с них денег за это не брали») (ПМА 2019: З.И. Баяндина, 1941 г.р.). Окончательное ее затухание произошло в конце 1960-х годов, когда из Барнаула в село “пустили рейсовый автобус” (ПМА 2019: В.А. Рассыпнов, 1945 г.р.). Начиная с 1970–1980-х годов, с появлением в советских семьях личных автомашин, среди горожан распространилась традиция выезжать “отдыхать и рыбачить на природу”. По словам одного из жителей Барнаула, “сколько себя помню, в праздники и на выходные ездили сюда (на расположенное рядом водохранилище) на рыбалку. *Мать просила воды с ключа привезти* (курсив мой. — Г.Л.), а мы — на пикник, с водочкой, огурчиками” (ПМА 2019: муж., около 50 лет).

Пережив репрессии второй половины 1920-х, а также конца 1950-х — первой половины 1960-х годов, когда верующие вынуждены были “ходить (на ключ) тайком” и брать воду с песком из святого места “за деньги украдкой”, почитание источника в позднесоветское время стало все больше смыкаться с практиками экологического туризма. Отмеченная тенденция, включавшая в себя обязательное омовение в святой воде, лежала в русле “нового тактического курса” властей, занятых со второй половины 1960-х годов разработкой своеобразных “планов диверсификации святых мест” в “места оздоровительного паломничества” (Гераскин 2008: 151). В те же годы наметилась практика использования “святой воды” в качестве “экологически чистого” средства (Виноградов 2012: 72).

Наиболее существенные изменения в истории почитаемого места произошли благодаря служителям религиозного культа. Судя по донесениям властей, после подавления восстания “церковный совет и местный поп” активно распространяли слухи о видениях и разговорах с душами убитых. Будучи представителями “зажиточного кулацкого населения”, некоторые участники “заговора”, возможно, и сами являлись членами церковного актива. Важно, однако, подчеркнуть, что жители Сорочьего Лога были расстреляны и порублены шашками в 1921 г. не за свою принадлежность к христианской вере, а за участие в антибольшевистском восстании. Тем не менее именно религиозная трактовка этих трагических событий легла в основу доминирующего сегодня исторического нарратива.

По словам матушки Марфы (1940 г.р.), старшей монахини женского монастыря, строительство которого было начато в 2002 г., здешний источник пробыл в годы Гражданской войны: “Почему здесь? Да потому что сюда священников со всех мест свозили... у нас тут повсюду овраги (куда расстрелянных сбрасывали)... могилы копать не надо” (ПМА 2019). На сайте краевой библиотеки изложена наиболее популярная среди современных паломников версия: “История этого места такова: по преданию, источник забил из земли, пропитанной кровью невинно убиенных, так как в этих местах в смутные годы Гражданской войны расстреливали православных священников вместе с семьями и прихожанами. Тогда у родника начали замечать явления Богородицы народу” (Родник б.г.).

В 1990-е годы святой ключ, по словам местных жителей, “подхватила” церковь. Строительству скита предшествовало появление на ключе “отшельника (монаха, юродивого) Иоанна”, прожившего там несколько лет. “Его сюда прислали, чтобы он за святым местом смотрел. Вначале он в землянке жил, потом келью ему построили... люди туда пропитание несли <...> А сам он деревню с молитвой обходил... в черной рясе, с иконой” (ПМА 2021: А.М. Находкин, 1956 г.р.; ПМА 2022: С.И. Миронов, 1964 г.р.). Задача новоявленного хранителя святыни, вероятно, заключалась в том, чтобы подготовить общественное мнение к последующему “воцерковлению” святого места⁷.

Земля, на которой теперь расположен монастырь, прежде принадлежала сельскому поселению. В 2000-е годы “по закону о церковной реституции” ее передали скиту (ПМА 2021: В.А. Рассыпнов, 1945 г.р.). Глава местного сельсовета В.Н. Иванов, работавший в то время в селе землеустроителем, поясняет, что оформление земли в собственность Барнаульской епархии произошло уже после постройки скита, по ходатайству Алтайской митрополии:

Вначале около двух гектар пастбищ... перевели в земли промышленного назначения, а уже потом безвозмездно отдали Барнаульской епархии (сразу передать землю в собственность епархии было нельзя)... Об этом отец Сергей, митрополит Алтайский и Барнаульский, хлопотал... А вообще-то эта земля была бросовая, ее под пастбище больше для порядка записали. Скитники хотя бы облагородили место... Святой родник — памятник краевого значения. Его сначала местные фермерá для себя благоустроили, потом ему особый статус присвоили — памятник Природы регионального (2000 г. — Г.Л.) и краевого (2002 г. — Г.Л.) значения. Скит уже позже стали строить, а землю — после этого переоформили (ПМА 2022).



Рис. 2. Крестный ход в Иоанно-Предтеченском скиту. Фото автора, 2022 г.



Рис. 3. Паломники у святого ключа.
Фото автора, 2022 г.

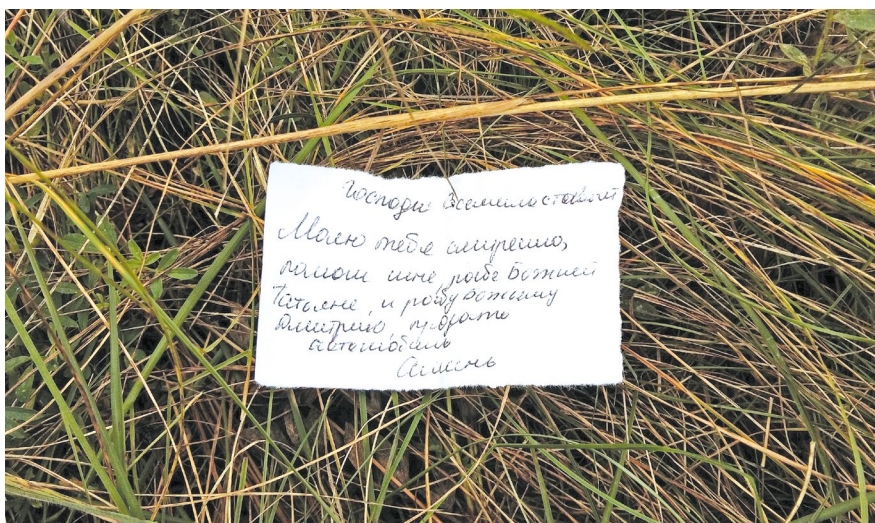


Рис. 4. Записка, оставленная у деревянного распятия. Фото автора, 2019 г.

В настоящее время на территории скита помимо храма и святого источника имеются кельи, трапезная и церковная лавка, разбит цветник. Насельники занимаются хозяйством, возделывают небольшой огород. Дважды в год в скиту проводятся крестные ходы, регулярно устраиваются паломнические поездки к святому ключу (ПМА 2019) (см.: Рис. 2, 3).

Судя по материалам последних лет, участники таких поездок не особенно интересуются местной историей, больше внимания обращая на “ауру” места, где, как считается, можно “почувствовать особую благодать” (ПМА 2022). Поднявшись от источника вверх по лестнице к деревянному распятию, многие паломники, помолившись, оставляют в щелях поклонного креста “записочки”, речь в которых, как правило, идет о даровании здоровья и семейного благополучия (“Боженька, дай всем моим родным здоровья, Твоя раба...”), но иногда в записках встречаются и более конкретные пожелания (см.: Рис. 4) (ПМА 2017).

Сопоставляя сакральные места в городском и сельском пространствах, Андрей Мороз рассматривает практику написания записок как характерную для городской среды традицию, которая насчитывает не одну сотню лет (“ср. Стену плача в Иерусалиме”). Гораздо чаще, чем в деревенской среде, предметом ожидания городских паломников становится при этом пожелание денег, работы, квартиры, машины и прочих материальных благ (Мороз 2015: 92–94, 99). Оказавшись перед лицом сельской святыни, городские паломники сохраняют стереотипы поведения, выработанные в их среде.

Что касается жителей Сорочьего Лога, то одним из факторов трансформации их отношения к местной святыне стали радикальные изменения в составе населения. По оценкам одного из уроженцев села, “местных в селе осталось меньшинство, остальные — приезжие... Из 500 дворов почти 90 выставлены сегодня на продажу” (ПМА 2021: В.А. Рассыпнов, 1945 г.р.). Еще более существенным фактором, благодаря которому жители села перестали считать местную святыню “своей”, явилась произошедшая апроприация прилегаю-

щей к ключу территории официальными религиозными институтами. “Когда в скиту коммерческая линия пошла, — продолжает наш собеседник, — это отвратило от него местных жителей” (Там же). Негласное противостояние скита и сельской церкви многими воспринимается как конкуренция. Вкладывая большие средства в развитие скитского комплекса, церковные власти гораздо меньше внимания уделяют местному храму (восстановление которого тем не менее завершилось в 2023 г.).

* * *

Зафиксированное “переизобретение” почитаемого места стало результатом изменения символического значения ландшафтной святыни, прошедшей путь от индивидуально-семейного и общинного культа к краевой достопримечательности под патронажем официальной церкви. Жесткие рамки памяти, заданные большевиками сразу после подавления крестьянских восстаний, на долгие годы табуировали данную тему. Вместе с тем маргинализация участников событий достигалась путем создания образа восстаний как “бандитских погромов” и “кулацко-эсеровских мятежей” (Кравченко, Ломакин 2023: 16–17). Невозможность легитимного поминовения погибших привела к переосмыслению сложившегося в Сорочьем Логу народно-православного культа: место гибели крестьянских повстанцев стало отождествляться с сакральным объектом природы, а сами убитые получили статус “мучеников за веру”.

Благодаря усилиям официальных религиозных институтов в доминирующем сегодня дискурсе родник в Сорочьем Логу воспринимается в качестве священного локуса, связанного с гибелью не столько участников крестьянского восстания, сколько православных священников и прихожан. Данная версия согласуется с официальной позицией Православной церкви о канонизации верующих, погибших в советское время. Ведущиеся в церковной среде с конца 1980-х годов споры о формах коммеморации новомучеников увенчались консенсусом о «недопустимости “политизации” памяти о жертвах репрессий и необходимости устранить из этой памяти “непатриотические” и “антисоветские” тенденции». По сути, считает Николай Эппле, это означало “вытеснение негативной памяти о советском прошлом” из публичного религиозного дискурса (Эппле 2022: 60–62, 69).

Нынешний официальный статус ландшафтной святыни — памятник природы краевого значения, выполняющий водоохранную, научную, рекреационную и культовую функции (см.: Родник б.г.) — не отражает исторической роли почитаемого места. По своей сути родник в Сорочьем Логу является памятником истории и культуры, объектом природного и культурного наследия (Федеральный Закон 2002)⁸.

Особое значение в данном контексте приобретает вынесенный в заголовок статьи вопрос о нормативно-правовой принадлежности почитаемого места, который перекликается с названием уже отмеченной публикации Тони Джадта «“Места памяти” Пьера Нора. Чьи места? Чья память?» (Джадт 2010), а также работы Питера Ховарда “Исторические ландшафты и недавнее прошлое: Чья история?” из упомянутой монографии о ценностном подходе к исторической среде (Howard 2016). Рано или поздно, подчеркивается в предисловии к книге, практика управления наследием сталкивается с проблемой того, чьи именно ценности должны лежать в основе этого процесса. Значимость исторического

места определяется опытом и памятью людей. Между тем защита и сохранение наследия до сих пор базируются на “приоритете экспертного права”. Нарратив о наследии, считают исследователи, должен строиться на основе диалога, предусматривающего “практики участия” (*participatory practices*) местных жителей при отборе охраняемых объектов (Gibson, Pendlebury 2016: 7–8, 10). Именно по этой причине “движение к вернакулярности” (*move towards the vernacular*) следует рассматривать как перспективный тренд, характеризующий все области управления наследием (Ibid.: 53, 57).

Примечания

¹ Идея “места” или “укорененности на местности”, как подчеркивают авторы монографии о ценностном подходе к исторической среде, имплицитно входит в представления о наследии, материальные объекты которого самым непосредственным образом (“через пуповину”) связаны с географическим положением (*connected umbilically to a geographical location*) (Gibson, Pendlebury 2016: 5). В этой связи Л. Гибсон акцентирует внимание на том, что исторический опыт многих сообществ далеко не всегда представлен в ландшафтных памятниках (культурных объектах под открытым небом), тогда как наличие или отсутствие таких маркеров в культурном ландшафте может существенным образом влиять на идентичность самих сообществ (Gibson 2016: 67).

² Местные краеведы показали, что в начале 1920-х годов недовольные политикой продразверстки — и “бывшие партизаны”, и “остатки колчаковцев” — перешли к активным действиям против советской власти. Согласно авторам книги по истории села, коммунисты вовремя раскрыли “заговор”, участников которого сразу же расстреляли и порубили за селом шашками (Строчков и др. 2001: 51–55).

³ Исследуя нарративы о местных общинных святынях и “сам процесс выделения сакрального места”, включая создание границы между сакральным и профанным, автор упоминает особый тип легенд, в которых насилие представлено как основной источник сакральности (Panchenko 2014: 50, 57).

⁴ Причину пассивного поведения при разрушении святынь Т.К. Щеглова видит в особенностях религиозного сознания крестьян: испытывая огромный эмоциональный удар, они тем не менее считали, что “наказание за такое кощунство... дело [не их], а самого Господа” (Там же: 233).

⁵ Воплощая собой самую тесную (телесную) связь “предреченных страдальцев” с водным источником, указанная деталь (вырезанный из спины ремень) хорошо соотносится с метафорой “пуповины”, которую используют Л. Гибсон и Д. Пендлбери, говоря об “укорененности” объектов материального наследия и их генетической связи с местным сообществом (см. Прим. 1).

⁶ Исследователи исторической памяти о Тамбовском восстании также отмечают, что до сих пор сидящий в респондентах страх не позволяет им открыто признавать себя потомками пострадавших крестьян (“антоновцев”) (Кравченко и др. 2020: 152).

⁷ Будучи частью повсеместного процесса возрождения святых мест, “воцерковление” сельских святынь, по мнению Ж.В. Корминой, “состоит в переводе (народно-православной традиции)... на церковный язык” и “включении ее в регулярный церковный календарь” (Кормина 2019: 145–147).

⁸ На примере святого ключа в Сорочьем Логу, имеющего на сегодня только “охранный статус памятника природы”, авторы недавней публикации обращают внимание на отсутствие современных разработок по идентификации сакральных объектов природы и ставят вопрос о внесении соответствующих изменений в законодательство (Труевцева и др. 2022: 99–101).

Источники и материалы

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-393. Оп. 43а. № 1038.

- Красный Алтай 1925 — Красный Алтай. Орган губкома РКП, губисполкома, губпрофсовета (Газета). 1925.
- Ларина 1959 — Ларина А. Как возник “святой ключ” в селе Сорочий Лог Краюшкинского района // Беседы на научно-атеистические темы. Барнаул: Алтайское книжное изд-во, 1959. С. 97–103.
- ПМА — Полевые материалы автора. 2004–2022 гг., с. Сорочий Лог Первомайского р-на Алтайского края.
- Повесть 1999 — Повесть о святом ключе. Урало-Сибирский Патерик (фрагменты) // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 140–147.
- Родник б.г. — Родник Святой ключ // Справочно-информационный центр “Экология” Алтайской краевой универсальной научной библиотеки им. В.Я. Шишкова. <http://akunb.altlib.ru/o-tsentre-ekologiya/pamyatniki-prigrody/rodnik-svyatoj-klyuch> (дата обращения: 30.05.2023).
- Строчков и др. 2001 — Строчков П.И., Строчков И.П., Рассыпнов В.А. Сорочий Лог: история села. Барнаул: БГПУ, 2001.
- Федеральный закон 2002 — Федеральный закон “Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации” от 25.06.2002. http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37318
- Церковь 1997 — Церковь под контролем. «Добиться закрытия так называемых “святых мест”» // Источник. Вестник архива Президента Российской Федерации. 1997. № 4. С. 120–129.
- Cultural Landscapes 1992 — Cultural Landscapes // UNESCO World Heritage Centre. 1992. <https://whc.unesco.org/en/culturallandscape>
- Landscape Convention 2000 — Council of Europe Landscape Convention. Florence, 2000. <https://rm.coe.int/16807b6bc7>

Научная литература

- Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛЮ, 2014.
- Безай О.В., Безгин В.Б. Социальный облик и участь крестьянских повстанцев 1920–1921 гг. По материалам фондов Государственного архива Тамбовской области // Вестник архивиста. 2019. № 3. С. 685–699. <https://doi.org/10.28995/2073-0101-2019-3-685-699>
- Веденин Ю.А., Кулешова М.Е. (ред.) Культурный ландшафт как объект наследия. М.; СПб: Институт Наследия, 2004.
- Виноградов В.В. Современные тенденции почитания святых мест (на материале Северо-Запада России) // Традиционная культура. 2012. № 3 (47). С. 67–75.
- Гераськин Ю.В. Борьба со “святыми источниками” в Рязанской области (1948–1970 гг.) // Вопросы истории. 2008. № 3. С. 148–152.
- Голубинов Я.А., Поршинева О.С., Суржикова Н.В. Прошлое для будущего: история российской Гражданской войны в нарративах 1930-х гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия, История России. 2020. Т. 19. № 2. С. 490–502. <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2020-19-2-490-502>
- Джадт Т. “Места памяти” Пьера Нора. Чьи места? Чья память? // Империя и нация в зеркале исторической памяти / Ред.-сост. И. Герасимов, М. Мо-

- гильнер, А. Семенов. М.: Новое издательство, 2011. С. 45–74.
- Журавель О.Д.* Идеологические обоснования агиографии Урало-Сибирского патерика. Повествовательные стратегии // Урало-Сибирский Патерик: тексты и комментарии. Т. 1–2 / Отв. ред. Н.Н. Покровский. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 403–445.
- Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Материалы к этнокультурному атласу “святые места Пинежья” // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Т. 2 / Отв. ред. А.А. Иванова. М.: МГУ, 2003. С. 198–241.
- Каганский В.Л.* Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии // Обсерватория культуры: журнал-обозрение. 2009. № 1. С. 62–70.
- Калуцков В.Н.* Этнокультурное ландшафтоведение. М.: Географический факультет МГУ, 2011.
- Кормина Ж.В.* Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. Вып. 3 / Под ред. Ж.В. Корминой и др. СПб.: Изд-во ЕУ СПб., 2006. С. 130–150.
- Кормина Ж.В.* Паломники: этнографические очерки православного нomaдизма. М.: ВШЭ, 2019.
- Кравченко А.В., Ломакин Н.А., Склез В.М., Соколова А.Д.* Парадоксы темпоральности: память о крестьянских восстаниях 100 лет спустя // Сибирские исторические исследования. 2020. № 1. С. 144–165. <https://doi.org/10.17223/2312461X/27/8>
- Кравченко А.В., Ломакин Н.А.* (ред.) Чужими голосами: память о крестьянских восстаниях эпохи Гражданской войны. М.: НЛО, 2023.
- Кулешова М.Е.* Феномен культурного ландшафта Кенозерья // Наследие и современность. 2019. № 2 (2). С. 35–48.
- Любимова Г.В.* Сибирская традиция почитания святых мест в контексте народной исторической памяти // *Studia Mythologica Slavica*. 2013. Т. XVI. Р. 27–45.
- Любимова Г.В.* Структура и динамика сельских культурных ландшафтов. Обзор отечественной и англоязычной литературы // Гуманитарные науки в Сибири. 2021. Т. 28. № 2. С. 5–12.
- Мороз А.Б.* Сакральные места в городском и сельском пространстве: традиционные и новые практики // Ситуация постфольклора: городские тексты и практики / Сост. М.В. Ахметова, Н.В. Петров. М.: ФОРУМ, 2015. С. 89–100.
- Нора П.* Между памятью и историей. Проблематика мест памяти // Франция — память. СПб.: Изд-во СПбУ, 1999. С. 17–50.
- Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002.
- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* “Чюдесные события” третьего тома Патерика // Урало-Сибирский Патерик: тексты и комментарии. Т. 3 / Отв. ред. Н.Н. Покровский. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 213–269.
- Труевцева О.Н., Булгаева Г.Д., Гибельгаус Т.А.* Идентификация сакральных родников как объектов природного, материального и нематериального культурного наследия // Гуманитарные науки в Сибири. 2022. Т. 29. № 1. С. 99–106.
- Фадеева Л.В.* “Память пространства”: устные рассказы о святых местах в поле-

- вых записях // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 4 / Сост. В.Е. Добровольская. М.: Гос. республиканский центр русского фольклора, 2002. С. 124–135.
- Фриз Г.Л. Православие, власть и секуляризация в России, 1860–1940 // ГИИМ: Доклады по истории. 2013. https://perspectivia.net/servlets/MCRFileNodeServlet/ploneimport_derivate_00011434/freeze_september.doc.pdf
- Шишкин В.И. (отв. ред.) Сибирская Вандея. Вооруженное сопротивление коммунистическому режиму в 1920 г. Новосибирск: Олсиб, 1997.
- Штырков С.А. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: республиканская газета в борьбе с религиозными пережитками (на примере Северо-Осетинской АССР) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках / Сост. и отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. С. 306–343.
- Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008.
- Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп / Ред.-сост. Т.А. Бернштам. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 110–176.
- Эппле Н. Неудобное прошлое: память о государственных преступлениях в России и других странах. М.: НЛО, 2022.
- Ямсков А.Н. Этноэкологические исследования культуры и концепция культурного ландшафта // Культурный ландшафт: теоретические и региональные исследования / Отв. ред. В.Н. Калуцков, Т.М. Красовская. М.: Изд-во МГУ, 2003. С. 62–77.
- Coleman S., Elsner J. Pilgrimage Past and Present: Sacred Travel and Sacred Space in the World Religions. L.: British Museum Press, 1995.
- Eade J., Sallnow M.J. (eds.) Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. L.: Routledge, 1991.
- Gibson L. Cultural Landscapes and Identity // Valuing Historic Environments / Eds. L. Gibson, J. Pendlebury. L.: Routledge, 2016. P. 67–93.
- Gibson L., Pendlebury J. Introduction // Valuing Historic Environments / Eds. L. Gibson, J. Pendlebury. L.: Routledge, 2016. P. 1–16.
- Howard P. Historic Landscapes and the Recent Past: Whose History? // Valuing Historic Environments / Eds. L. Gibson, J. Pendlebury. L.: Routledge, 2016. P. 51–64.
- Panchenko A. How to Make a Shrine with Your Own Hands: Local Holy Places and Vernacular Religion in Russia // Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief / Eds. M. Bowman, Ü. Valk. L.: Routledge, 2014. P. 42–62.

Research Article

Liubimova, G.V. A Revered Place in the Rural Landscape: Whose Heritage? On the History of the Holy Spring in Altai [Pochitaemoe mesto v sel'skom landshafte: Ch'io nasledie? K istorii sviatogo klucha na Altae]. *Этнографическое обозрение*, 2024, no. 2, pp. 206–228. <https://doi.org/10.31857/S0869541524020116> EDN: CJWBSH ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Galina Liubimova | <http://orcid.org/0000-0003-3538-2806> | terra-gl@mail.ru | Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (17 Acad. Lavrentiev Avenue, Novosibirsk, 630090, Russia)

Keywords

rural landscape, revered place, collective memory, Civil War, local community, cultural heritage

Abstract

The article examines the problems of the relationship between rural local communities and local landscape shrines. Drawing on fieldwork data, archival materials, local periodicals, and writings of Siberian Old Believers, I attempt to reconstruct the historical past of the Holy Spring, one of the most revered places in the Altai region, which bears the characteristics of both the cult and memorial place. I inquire into the conditions leading to transformations in the historical memory that is embodied in revered places and expound the methodology for studying such loci as functional zones of cultural landscapes, locations of memory, and objects of cultural heritage. I further specifically address the interesting case of overlapping vernacular practices of venerating holy places and collective memory of local events during the Civil War. Finally, I examine the most significant stages in the history of the revered place, as well as the reasons for its “reinvention” at the present time.

References

- Assmann, A. 2014. *Dlinnaia ten' proshlogo. Memorial'naia kul'tura i istoricheskaia politika* [The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Policy]. Moscow: NLO.
- Bezai, O.V., and V.B. Bezgin. 2019. Sotsial'nyi oblik i uchast' krest'ianskikh povstantsev 1920–1921 gg. Po materialam fondov Gosudarstvennogo arkhiva Tambovskoi oblasti [Social Image and Fate of Peasant Rebels of 1920–1921: Materials from the Funds of the State Archive of the Tambov Region]. *Vestnik arkhivista* 3: 685–699. <https://doi.org/10.28995/2073-0101-2019-3-685-699>
- Coleman, S., and J. Elsner. 1995. *Pilgrimage Past and Present: Sacred Travel and Sacred Space in the World Religions*. London: British Museum Press.
- Eade, J., and M.J. Sallnow, eds. 1991. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.
- Eppele, N. 2022. *Neudobnoe proshloe: pamiat' o gosudarstvennykh prestupleniiakh v Rossii i drugikh stranakh* [An Inconvenient Past: The Memory of State Crimes in Russia and Other Countries]. Moscow: NLO.
- Fadeeva, L.V. 2002. “Pamiat' prostranstva”: ustnye rasskazy o sviatyykh mestakh v polevykh zapisiakh [“Memory of Space”: Oral Stories about Holy Places in Field Records]. In *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir* [Slavic Traditional Culture and the Modern World], edited by V.E. Dobrovolskaia, 4: 124–135. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora.
- Friz, G.L. 2013. Pravoslaviie, vlast' i sekuliarizatsiia v Rossii, 1860–1940 [Orthodoxy, Power and Secularization in Russia, 1860–1940]. In *GIIM: Doklady po istorii* [History Reports]. https://perspectivia.net/servlets/MCRFileNodeServlet/ploneimport_derivate_00011434/freeze_september.doc.pdf
- Geraskin, Y.V. 2008. Bor'ba so “sviatymi istochnikami” v Riazanskoi oblasti (1948–1970 gg.) [The Fight against “Holy Springs” in the Ryazan Region (1948–1970)]. *Voprosy istorii* 3: 148–152.
- Gibson, L. 2016. Cultural Landscapes and Identity. In *Valuing Historic Environments*, edited by L. Gibson and J. Pendlebury, 67–93. London: Routledge.
- Gibson, L., and J. Pendlebury. 2016. Introduction. In *Valuing Historic Environments*, edited by L. Gibson and J. Pendlebury, 1–16. London: Routledge.
- Golubinov, Y.A., O.S. Porshneva, and N.V. Surzhikova. 2020. Proshloe dlia budushchego: istoriia rossiiskoi Grazhdanskoi voyny v narrativakh 1930–kh gg. [The Past for the

- Future: A History of the Russian Civil War in Narratives of the 1930s.]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta družby narodov. Seriya, Istorii Rossii* 19 (2): 490–502. <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2020-19-2-490-502>
- Howard, P. 2016. Historic Landscapes and the Recent Past: Whose History? In *Valuing Historic Environments*, edited by L. Gibson and J. Pendlebury, 51–64. London: Routledge.
- Ivanova, A.A., V.N. Kalutskov, and L.V. Fadeeva. 2003. Materialy k etnokul'turnomu atlasu "sviatye mesta Pinezh'ia" [Materials for the Ethno-Cultural Atlas "Holy Places of Pinezh'ye"]. In *Aktual'nye problemy polevoi fol'kloristiki* [Current Problems of Field Folkloristics], edited by A.A. Ivanova, 2: 198–241. Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- Judt, T. 2011. "Mesta pamiati" P'era Nora. Ch'i mesta? Ch'ia pamiat'? ["Places of Memory" by Pierre Nora: Whose Places? Whose Memory?]. In *Imperiia i natsiia v zerkale istoricheskoi pamiati* [Empire and Nation in the Mirror of Historical Memory], edited by I. Gerasimov, M. Mogilner, and A. Semenov, 45–74. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Kaganskii, V.L. 2009. Kul'turnyi landshaft: osnovnye kontseptsii v rossiiskoi geografii [Cultural Landscape: Basic Concepts in Russian Geography]. *Observatoriia kul'tury: zhurnal-obozrenie* 1: 62–70.
- Kalutskov, V.N. 2011. *Etnokul'turnoe landshaftovedenie* [Ethnocultural Landscape Science]. Moscow: Geograficheskii fakul'tet MGU.
- Kormina, Z.V. 2006. Religioznost' russkoi provintsii: k voprosu o funktsii sel'skikh sviatyn' [Religiosity of the Russian Provinces: On the Function of Rural Shrines]. In *Sny Bogoroditsy. Issledovaniia po antropologii religii* [Dreams of the Virgin Mary: Studies in the Anthropology of Religion], edited by Z.V. Kormina, et al., 3: 130–150. St. Petersburg: Izdatel'stvo EU SPb.
- Kormina, Z.V. 2019. *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays on Orthodox Nomadism]. Moscow: VShE.
- Kravchenko, A.V., N.A. Lomakin, V.M. Sklez, and A.D. Sokolova. 2020. Paradoksy temporal'nosti: pamiat' o krest'ianskikh vosstaniakh 100 let spustia [Paradoxes of Temporality: Remembering Peasant Uprisings 100 Years Later]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 144–165. <https://doi.org/10.17223/2312461X/27/8>
- Kravchenko, A.V., and N.A. Lomakin, eds. 2023. *Chuzhimi golosami: pamiat' o krest'ianskikh vosstaniakh epokhi Grazhdanskoi voiny* [In Strange Voices: The Memory of the Peasant Uprisings of the Civil War Era]. Moscow: NLO.
- Kuleshova, M.E. 2019. Fenomen kul'turnogo landshafta Kenozher'ia [The Phenomenon of the Cultural Landscape of Kenozero]. *Nasledie i sovremennost'* 2 (2): 35–48.
- Liubimova, G.V. 2013. Sibirskaia traditsiia pochitaniia sviatkh mest v kontekste narodnoi istoricheskoi pamiati [Siberian Tradition of Veneration of Holy Places in the Context of Folk Historical Memory]. *Studia Mythologica Slavica* XVI: 27–45.
- Liubimova, G.V. 2021. Struktura i dinamika sel'skikh kul'turnykh landshaftov. Obzor otechestvennoi i angloiazychnoi literatury [Structure and Dynamics of Rural Cultural Landscapes: Review of Domestic and English-Language Literature]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* 28 (2): 5–12.
- Moroz, A.B. 2015. Sakral'nye mesta v gorodskom i sel'skom prostranstve: traditsionnye i novye praktiki [Sacred Places in Urban and Rural Space: Traditional and New Practices]. In *Situatsiia postfol'klora: gorodskie teksty i praktiki* [The Situation of Post-Folklore: Urban Texts and Practices], edited by M.V. Akhmetova and

- N.V. Petrov, 89–100. Moscow: FORUM.
- Nora, P. 1999. *Mezhdru pamiat'iu i istoriei. Problematika mest pamiati* [Between Memory and History: Problems of Places of Memory]. In *Frantsiia – pamiat'* [France – Memory], 17–50. St. Petersburg: Izdatel'stvo SPbU.
- Panchenko, A.A. 1998. *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskie sviatyni Severo-Zapada Rossii* [Studies in the Field of Folk Orthodoxy: Village Shrines of the North-West of Russia]. St. Petersburg: Aleteia.
- Panchenko, A. 2014. How to Make a Shrine with Your Own Hands: Local Holy Places and Vernacular Religion in Russia. In *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, edited by M. Bowman and Ü. Valk, 42–62. London: Routledge.
- Pokrovskii, N.N., and N.D. Zolnikova. 2002. *Starovery-chasovennye na vostoке Rossii v XVIII–XX vv. Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia* [Old Believers-Chapels in the East of Russia in the 18th – 20th Centuries: Problems of Creativity and Social Consciousness]. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli.
- Pokrovskii, N.N., and N.D. Zolnikova. 2016. “Chiudesnye sobytiia” tret'ego toma Paterika [“Wonderful Events” of the Third Volume of Paterik]. In *Uralo-Sibirskii Paterik: teksty i kommentarii* [Ural-Siberian Paterik: Texts and Comments], edited by N.N. Pokrovskii, 3: 213–269. Moscow: Izdatel'skii Dom YaSK.
- Shcheglova, T.K. 2008. *Derevnia i krest'ianstvo Altaiskogo kraia. Ustnaia istoriia* [Village and Peasantry of the Altai Territory: Oral History]. Barnaul: BGPU.
- Shchepanskaia, T.B. 1995. Krizisnaia set' (traditsii dukhovnogo osvoeniia prostranstva) [Crisis Network (Traditions of Spiritual Development of Space)]. In *Russkii Sever: k probleme lokal'nykh grupp* [Russian North: To the Problem of Local Groups], edited by T.A. Bernshtam, 110–176. St. Petersburg: MAE RAN.
- Shishkin, V.I., ed. 1997. *Sibirskaiia Vandeia. Vooruzhennoe soprotivlenie kommunisticheskomu rezhimu v 1920 g.* [Siberian Vendée: Armed Resistance to the Communist Regime in 1920]. Novosibirsk: Olsib.
- Shtyrkov, S.A. 2010. Prakticheskoe religiovedenie vremen Nikity Khrushcheva: respublikanskaia gazeta v bor'be s religioznymi perezhitkami (na primere Severo-Osetinskoii ASSR) [Practical Religious Studies of the Times of Nikita Khrushchev: Republican Newspaper in the Fight against Religious Remnants (On the Example of the North Ossetian ASSR)]. In *Traditsii narodov Kavkaza v meniaiushchemsia mire: preemstvennost' i razryvy v sotsiokul'turnykh praktikakh* [Traditions of the Peoples of the Caucasus in a Changing World: Continuity and Gaps in Sociocultural Practices], edited by Y.Y. Karpov, 306–343. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Truevtseva, O.N., G.D. Bulgaeva, and T.A. Gibelgaus. 2022. Identifikatsiia sakral'nykh rodnikov kak ob'ektov prirodnogo, material'nogo i nematerial'nogo kul'turnogo naslediiia [Identification of Sacred Springs as Objects of Natural, Tangible and Intangible Cultural Heritage]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* 29 (1): 99–106.
- Vedenin, Y.A., and M.E. Kuleshova, eds. 2004. *Kul'turnyi landshaft kak ob'ekt naslediiia* [Cultural Landscape as a Heritage Object]. Moscow; St. Petersburg: Institut Naslediiia.
- Vinogradov, V.V. 2012. Sovremennye tendentsii pochitaniia sviatykh mest (na materiale Severo-Zapada Rossii) [Modern Trends in the Veneration of Holy Places (On the Material of the North-West of Russia)]. *Traditsionnaia kul'tura* 3 (47): 67–75.
- Yamskov, A.N. 2003. Etnoekologicheskie issledovaniia kul'tury i kontseptsiiia kul'tur-

nogo landshafta [Ethnoecological Studies of Culture and the Concept of Cultural Landscape]. In *Kul'turnyi landshaft: teoreticheskie i regional'nye issledovaniia* [Cultural Landscape: Theoretical and Regional Studies], edited by V.N. Kalutskov and T.M. Krasovskaia, 62–77. Moscow: Izdatel'stvo MGU.

Zhuravel, O.D. 2014. Ideologicheskie obosnovaniia agiografii Uralo-Sibirskogo paterika. Povestvovatel'nye strategii [Ideological Substantiations of the Hagiography of the Ural-Siberian Paterik: Narrative Strategies]. In *Uralo-Sibirskii Paterik: teksty i kommentarii* [Ural-Siberian Paterik: Texts and Comments], edited by N.N. Pokrovskii, 1–2: 403–445. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury.