

© Е. Е. Ермакова

ПОЧИТАЕМЫЕ ВОДНЫЕ ИСТОЧНИКИ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ: ИТОГИ И ПЛАТФОРМА ИССЛЕДОВАНИЯ

Ключевые слова: почитаемые водные источники, Тюменская область, типология водных святынь, сакральное, конструирование сакрального

Статья посвящена особенностям изучения почитаемых водных источников Тюменской области. Затрагивается проблема типологии водных святынь и предлагается авторская классификация, основанная на хронологическом и территориальном принципах, а также на степени их клерикализации. Поднимается вопрос методов и методологии исследования водных источников. Особое внимание уделяется определению ключевого термина исследовательской программы, которым может стать понятие “сакральное”. Рассматриваются разные подходы к сакральному, сложившиеся в практике осмысления религиозных объектов и феноменов, и предлагается уделять внимание каждому из них в целях наиболее полного раскрытия темы исследования. В условиях создания новых сакральных центров на материале почитаемых источников анализируются механизмы конструирования представлений о воде как главной ценности, которые неизбежно влекут за собой веру в ее силу.

Одна из характерных черт человеческого бытия — наделение сакральным статусом природных или рукотворных мест и объектов, среди которых в массовой православной культуре выделяются водные источники. В связи с тем что социальные практики на почитаемых источниках имеют религиозный характер, их всеобъемлющее изучение стало возможным лишь с 1990-х годов (за исключением более ранних работ археологов). Территориально исследование почитаемых мест изначально локализовалось в рамках Европейской России, особенно Европейского Севера и Северо-Запада, в зонах хорошей сохранности традиционной культуры и функционирования “деревенских” святынь. Именно на материале этих макрорегионов выполнено самое значительное число научных работ по данной тематике, представляющих точку отсчета и ориентир для изучения почитаемых водных источников, расположенных в других культурных зонах. Лишь в 2000-е годы эта исследовательская волна дошла до территории к востоку от Урала. Тогда же новосибирским историком Е.Ф. Фурсовой было высказано предположение, что “частота встречаемости святых мест в Сибири меньше, чем в Европейской России” (Фурсова 2006: 20). Надо отметить, что

Елена Евгеньевна Ермакова | <https://orcid.org/0000-0001-9003-4922> | elenaprema@mail.ru | к. филол. н., доцент | Тюменский государственный университет (ул. Володарского 6, Тюмень, 625003, Россия)

данный вывод, по большому счету достоверный, требует регионально-локальной и хронологической корректировки: так, после выхода в свет статьи Е.Ф. Фурсовой с 2007 г. обследовано и описано 11 почитаемых водных источников Тюменской области (изучались также некоторые почитаемые источники сибирских татар в Тюменской обл. и старообрядцев в Курганской обл., но здесь они не учтены). С начала 2000-х годов реконструировано или отстроено заново 7 водных святынь. Ранее информация о них в научный оборот введена не была; исключение составляют исторические сведения о колодце в с. Прокуткинском. Наряду со все возрастающим объемом материала в ходе изучения почитаемых водных источников я сталкивалась с целым рядом особенностей данной темы, которые более уместно назвать трудностями, релевантными для исследовательских практик того периода. Во-первых, водные (и др. православные) святыни не изучались системно, что позволило бы составить их типологию, приемлемую для разных историко-культурных зон России. Во-вторых, не были выработаны максимально отвечающие особенностям различных водных святынь вопросник и программа исследования, которые необходимы для начинающих исследователей, а также для того, чтобы корректно сопоставлять святыни из разных регионов. В-третьих, не было написано обобщающих работ по истории этого вопроса. Наконец, слабо проработана методология, а вместе с ней недостаточно отрефлексированы методы и подходы исследования водных источников. Во время написания обобщающего труда по этой тематике на материале Тюменской области я обращалась к каждой из перечисленных особенностей. И если история вопроса наиболее полно освещена мною в недавно вышедшей монографии (Ермакова 2018: 23–51), а вопросник станет темой отдельной статьи, то остальные проблемы получают освещение именно здесь, хотя частично они затронуты во всем корпусе моих публикаций по данной теме.

Почитаемые водные источники Тюменской области: общая характеристика и проблемы типологии

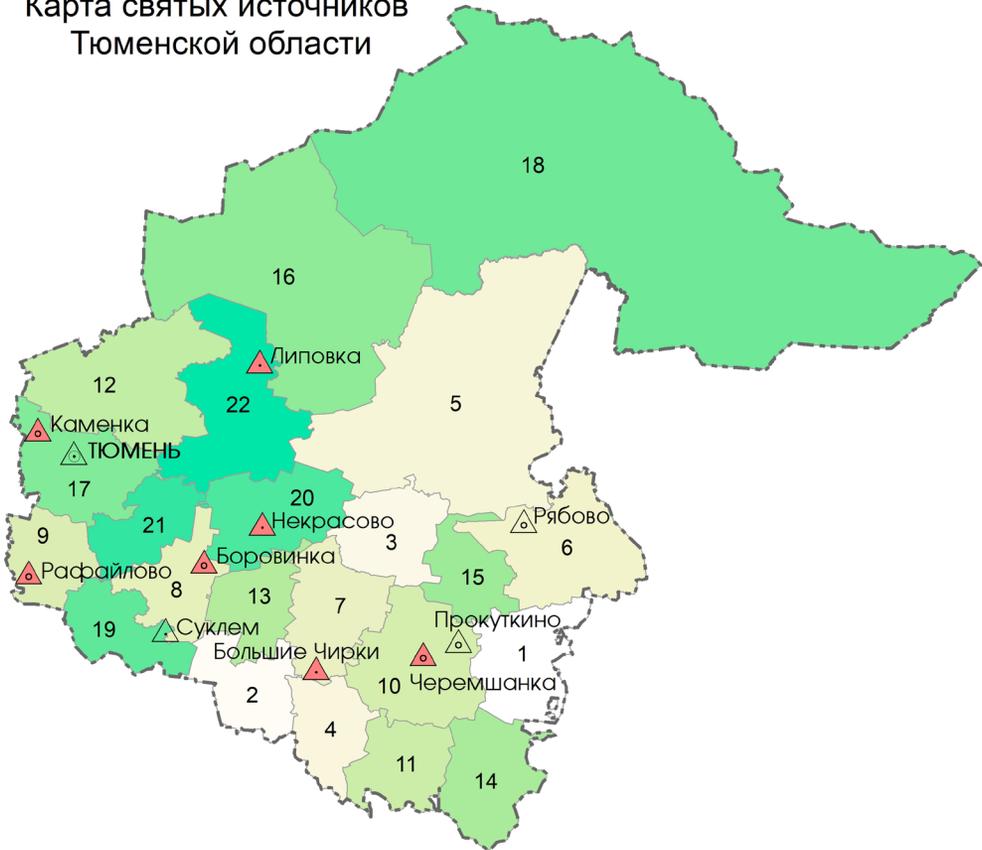
Представлю в общем виде краткую характеристику *всех* водных святынь Тюменской области в порядке возникновения их культа в рамках массовой православной культуры. Данная характеристика послужит основой для авторской типологизации почитаемых источников.

Ключ в одном из оврагов исторической части г. Тюмени. Возможно, это первый почитаемый водный источник на территории Сибири, т.к. начало возникновения его культа относится к первому десятилетию XVII в. Крестный ход к источнику проводился в знак благодарности в отвращение конского падежа в 1603–1605 гг. Ключ был уничтожен после выхода указов Петра I, регламентирующих “народные” церковные практики, однако возрожден и, вероятно, почитался до XIX в. В настоящее время не действует. О культе этого источника сохранились лишь краткие сведения в краеведческих работах.

Ивановский колодец в с. Черемшанка Ишимского р-на. Вероятно, начало его почитания относится ко второй четверти XVIII в., когда на пне обнаружили явленную икону Иоанна Крестителя, после чего в этом месте был сооружен колодец. Примерно с конца 1950-х годов колодец не почитался, восстановлен в 2000-е годы. В с. Черемшанка религиозная община немногочисленна, однако ввиду близости селения к г. Ишиму 7 июля у святого колодца достаточно многолюдно. Источник входит в экскурсионный маршрут турфирмы “Сибирский паломник” (структурное подразделение Тобольской митрополии).

Источник во имя великомученика и целителя Пантелеимона близ с. Боровинка Заводоуковского р-на. Местные жители считают, что источник чудесным образом забил в 1884 г. на месте встречи крестного хода с иконами Пресвятой Богородицы

Карта святых источников Тюменской области



1:5 000 000

У С Л О В Н Ы Е О Б О З Н А Ч Е Н И Я

Населенные пункты размещения источников

- Город
- Село
- Деревня

Источники

- ▲ Существующий
- △ Ранее функционировавший

Границы

- ▭ Областные

Муниципальные районы

- | | |
|----------------------------------|--------------------------|
| 1 Абатский район | 12 Нижнетавдинский район |
| 2 Армизонский район | 13 Омутинский район |
| 3 Аромашевский район | 14 Сладковский район |
| 4 Бердюжский район | 15 Сорокинский район |
| 5 Вагайский район | 16 Тобольский район |
| 6 Викуловский район | 17 Тюменский район |
| 7 Голышмановский район | 18 Уватский район |
| 8 Заводоуковский городской округ | 19 Упоровский район |
| 9 Исетский район | 20 Юргинский район |
| 10 Ишимский район | 21 Ялуторовский район |
| 11 Казанский район | 22 Яркковский район |

Рис. 1. Святые (православные) источники Тюменской области

Иверской и святого великомученика и целителя Пантелеимона. Вероятно, почитался в ближайшей округе. История источника в советское время неизвестна, и, скорее всего, его культ вообще не сложился. Оборудован каптажем в 2010 г. по инициативе священника О. Захарова, который тогда окормлял местный приход. В последние годы крестный ход к источнику, приходящийся на 9 августа — День целителя Пантелеимона, проходит нерегулярно, под руководством священника, с участием небольшого числа верующих из с. Боровинка, а также немногочисленных приезжих (несколько человек бывших односельчан).

Криванковский колодец близ д. Некрасово Юргинского р-на. Его появление ориентировочно датировано рубежом XIX—XX вв. Причины возникновения в народной молве разнообразны: здесь и легенды о горении свечей и пении на месте будущего колодца, и нарративы о том, что источник будет служить местом сбора верующих в безбожные годы, когда не будет священников и храмов. Паломничество к источнику в течение всего времени его существования практически не прекращалось, а в годы хрущевской антирелигиозной кампании верующие активно сопротивлялись уничтожению святого места. В день Девятой пятницы его посещают, как правило, жители Юргинского р-на, некоторые по традиции пешком и даже босиком. Приезжают паломники из других районов области по рекомендации местных священников или те, кто когда-то проживал в окрестных селениях. Это наиболее “укорененный” в народной среде почитаемый источник, элементы культа которого формировались непрерывно со времени его появления и впитали в себя разные компоненты духовных практик, реализуемых на святых местах. На функционирование источника в настоящем большое влияние оказывает местное духовенство, унифицируя обрядовые практики.

Ключ близ с. Рябово Викуловского р-на. Ключ стал почитаться к концу XIX — самом начале XX в. после того, как явился в вещем сне одной женщине. Паломники из Рябовской округи посещали источник на престольный праздник Девятой пятницы. В советское время к нему, несмотря на гонения, массово ходили крестным ходом примерно до 1970-х годов. В настоящее время источник не почитается, попыток его возрождения мной не зафиксировано, а местные жители приходят сюда только для поиска старых монет и из любопытства.

Колодец на кладбище в с. Прокуткино Ишимского р-на. Колодец был вырыт по требованию деревенской общины в 1911 г. на месте нахождения иконы Св. Евфимии на сельском кладбище для отвращения засухи, охватившей в тот год всю Западную Сибирь. В настоящее время икона находится в Никольском храме г. Ишима, а источник практически не почитается, хотя в 2000-х годах местные жители предпринимали попытку его возрождения, почистив место и соорудив новый сруб.

Колодец на территории Свято-Троицкого монастыря близ д. Суклём Упоровского р-на. Колодец, вероятно, появился в начале XX в. в результате активной деятельности монастыря, основанного в 1899 г. По некоторым данным, на источнике произошло явление Пресвятой Богородицы, после чего он стал почитаться. Монастырь был разрушен к концу 1930-х годов, а вместе с ним заброшен и колодец. На месте монастыря сейчас непролазные дебри, а д. Суклём практически обезлюдела.

Ивановский ключ в д. Большие Чирки Голышмановского р-на. Вероятно, почитание источника начало складываться после закрытия в округе храмов в конце 1920-х — начале 1930-х годов. Легенды о его возникновении не сформировались. К колодцу ходили 7 июля, скорее всего, непродолжительное время. К началу 2010-х годов от него осталось сгнившее наверхие сруба. Святыня возрождена по инициативе главы Среднечирковского сельского поселения после знакомства с моей публикацией и материалом тюменского журналиста, которые были посвящены судьбе этого источника. С 2014 г. на Ивановский ключ совершается крестный ход, после чего специалистами районного Дома культуры организуются

народные гуляния: проходит ярмарка, поются песни, проводятся игры и викторины, готовится угощение — уха из рыбы местных видов. Источники посещают жители Средних и Больших Чирков, районного центра Голышманово, а также некоторых близлежащих поселений.

Источник во имя святителя Николая Чудотворца в с. Каменка Тюменского р-на. Бывший родник на террасе р. Тура был оборудован каптажем в 2007–2008 гг. на средства меценатов по просьбе местной религиозной общины, а затем освящен. Одни набирают из него святую воду и обливаются в стоящей рядом купальне, другие не считают ее особенной и используют для питья и приготовления пищи. Источник входит в маршрут “Сибирского паломника”, к нему приезжает много горожан, поскольку он расположен недалеко от областной столицы. Культ источника формируется и ревностно контролируется членами местного религиозного прихода.

В честь иконы Божией Матери “Животворящий источник” в с. Рафайлово Исетского р-на. Руководитель местной религиозной общины считает, что рафайловский источник возник в середине XVII в., когда здесь формировалась православная обитель, однако недостаток информации и рассказы местных жителей не позволяют мне присоединиться к этому мнению. Официальное освящение ключа совершил в 2012 г. архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий. В пятницу Светлой седмицы здесь совершается водосвятный молебен, часто самим Димитрием в присутствии руководства Тобольской митрополии, семинаристов, монахинь из соседней общины, сестер милосердия, казаков, воцерковленных паломников и незначительного числа местных жителей. Столь частое посещение этого места высшими чинами митрополии и его активное легендирование церковью можно объяснить в т.ч. конкуренцией, ибо недалеко в с. Чимеево Курганской обл. находится самый почитаемый тюменцами источник.

Источник преподобного Мисаила Абалакского в Богоявленском скиту Свято-Знаменского Абалакского мужского монастыря в д. Липовка Ярковского р-на. Освященный в 2015 г. митрополитом Димитрием на территории подворья Абалакского монастыря, источник находится внутри капитальной постройки и оборудован системой очистки воды; помещение отапливается, под полом — система обогрева. Окунуться в его воды любит сам Димитрий, однако источник открыт для всех желающих. Сюда пролегает один из маршрутов “Сибирского паломника”.

Типологизация источников. Общая картина водных источников Тюменской области позволяет подойти к проблеме их типологизации. В отечественной науке существует несколько классификаций сакральных мест и объектов. *Территориальная классификация* частично разработана В.В. Виноградовым, который делит почитаемые святыни на три группы: 1) местные (почитаемые рядом деревень, входящих в одну поселенческую структуру); 2) региональные (им поклоняется население нескольких кустов деревень, расположенных на расстоянии 40–50 км); 3) национальные (известны на значительных территориях). Исследователь оговаривает, что трудно провести четкую границу между ними (Виноградов 2004: 234). Если первая группа возражений не вызывает, то названия и параметры классификации второй и третьей кажутся спорными. *Территориально-семантическую классификацию* приводит Т.А. Бернштам. В зависимости от расположения в пространстве и степени сакральности (почитания) она делит почитаемые места на две группы: “культурную” — точки/локусы в селении и вокруг (вблизи) него — и “природную” — объект в некотором (иногда значительном) отдалении от поселения (Бернштам 2007: 316). Данная классификация характеризует общинно-приходскую систему сакральных мест и не применима к современной ситуации, когда те же водные источники возникают как места паломничества не только для жителей одного селения. *Семантическая классификация* затрагивает социально-культурные особенности почитаемых святынь. Т.Б. Щепанская в монографии “Культура дороги в русской мифоритуальной



Рис. 2. Освящение источника в с. Рафайлово в 2012 г.
(частный архив Е.Г. Швецовой)

традиции XIX–XX вв.” оговаривает условное разделение священных мест на христианские (кресты, часовни, могилы святых) и природные (источники, деревья, камни, пещеры), отмечая, что обычно они образуют сакральные комплексы (Шепанская 2003: 264). Типологизация А.А. Ивановой, В.Н. Калущкова и Л.В. Фадеевой ориентирована на генезис, функции объекта и характер поклонения ему. Авторы структурируют почитаемые места на основании бинарных параметров: “культурное и природное” и “официальное и неофициальное” (Иванова и др. 2009: 36–38). Однако современный сакральный ландшафт очень сложно “запереть” в рамки оппозиции, он более “текуч” и свободен: “неофициальное” плавно перетекает в “официальное” и рождает новые, гибридные формы ритуальных практик.

В основу типологии почитаемых водных источников Тюменской области мной было положено несколько факторов, и, соответственно, возникло несколько классификаций, ориентированных на состояние святынь в наши дни.

Классификация по хронологическому принципу. В ее основе — время возникновения источников и их современное состояние: 1) недействующие святыни (ключ в г. Тюмени, Рябовский ключ, колодец в с. Прокуткино, колодец близ д. Суклём); 2) старые святыни, подразделяющиеся, в свою очередь, на действующие без перерыва (Криванковский колодец) и действующие с перерывом — возрожденные (Ивановский колодец в с. Черемшанка, источник близ с. Боровинка, Ивановский ключ в д. Большие Чирки); 3) новые святыни (источник в с. Каменка, источник в с. Рафайлово, источник в с. Липовка).

Классификация по территориальному принципу. В ее основе — место, откуда прибывают паломники на почитаемые святыни: 1) местные святыни (паломники

из одного населенного пункта) (источник близ с. Боровинка); 2) локальные святыни (паломники из одного района) (Ивановский ключ в д. Большие Чирки); 3) региональные святыни (паломники со всей территории Тюменской обл.) (Криванковский колодец, Ивановский колодец в с. Черемшанка, источник в с. Каменка, источник в с. Рафайлово, источник в с. Липовка).

Классификация по степени клерикализации. В ее основе — категория инициаторов появления святого источника, статус хранителей святыни, влияние на нее местного прихода и Тобольской митрополии. В итоге можно выделить три уровня клерикализации: 1) слабый (Ивановский ключ в д. Большие Чирки); 2) средний (Криванковский колодец); 3) сильный (Ивановский колодец в с. Черемшанка, источник близ с. Боровинка, источник в с. Каменка, источник в с. Рафайлово, источник в с. Липовка).

Типологизация святынь — это та оптика, которая позволит тщательно рассмотреть некоторые аспекты их функционирования. Отмечу также, что предложенные мной классификации основаны на материале лишь одного региона, в связи с чем полная экстраполяция их на другие культурные зоны, скорее всего, невозможна или возможна с корректировкой. Типологизация неизбежно связана с методологией исследования, и от того, какой набор методов, приемов и понятий применяется для изучения святых мест, зависит глубина проработки классификационных параметров, вопрос о которых по-прежнему открыт в отечественной практике изучения сакральных мест.

Методология исследования

При определении программы исследования почитаемых святынь, как и любого другого объекта, необходимо действовать в рамках определенной методологии и применять конкретные методы. Изучение отдельных святынь и сакральных комплексов в отечественной науке осуществляется главным образом с помощью *историко-этнографического подхода*. Такое направление, а также дискурс о функциях святынь были заложены в первой крупной работе по теме — статье Т.Б. Щепанской “Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства)”. Главный вывод исследователя следующий: институт деревенских святынь Русского Севера предстает как способ структурирования социального пространства, а также как информационное поле, аккумулирующее преимущественно данные о кризисных ситуациях (о несчастьях) и одновременно способы их разрешения (*Щепанская* 1995: 119). Эта система, получившая название “кризисная сеть”, представляет собой некий идеально сложенный и четко функционирующий конструкт. В последующем работу нередко цитировали, при этом чаще всего вступая с ее автором в полемику по поводу одностороннего подхода к социальной интерпретации функций деревенских святынь (*Панченко* 1998; *Шеваренкова* 2004). Примером последующих исследований с применением историко-этнографического подхода являются работы Г.В. Любимовой, где автор рассматривает феноменологию почитаемого места (общие сведения, особенности почитания, причины сакрализации), сакральную топографию (ландшафтные объекты и культовые сооружения), народную историческую память (исторические события, связанные с местом), религиозно-обрядовые практики, фольклорные источники культа святынь. Святые места в ее интерпретации — “водные источники, холмы, деревья, камни, деревянные кресты и прочие ландшафтные объекты природного или искусственного происхождения, наделенные сакральным статусом” (*Любимова* 2013: 27), а роль почитаемых мест основана на фундаменте исторической памяти, формирующем “локальную идентичность местного населения”, базирующуюся на религиозных и экологических ценностях (Там же: 42).

Антропологический подход используется в статьях и монографиях А.В. Тарабукиной (*Тарабукина* 1998), Ж.В. Корминой (*Кормина* 2003, 2006), А.А. Панченко

(Панченко 2012), В.А. Шнирельмана (*Шнирельман* 2014). Суть одного из частных аспектов этой методологии применительно к сакральным объектам продемонстрирована в статье Ж.В. Корминой “Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь”. Опираясь на множественные интерпретации феномена паломничества к святыням на материале почитаемой святыни Пешёрка, она выделяет “конкурирующие религиозные дискурсы, или разные религиозные культуры” (Кормина 2006: 149), представленные паломниками, местным населением и священством, посещающими сельскую святыню. Эти группы формируют и транслируют разную паломническую культуру, одним из частных моментов которой являются способы подтверждения святости места, закрепленные в объясняющих и санкционирующих его почитание нарративах. Для паломников, “не владеющих фольклорной традицией верующих, обычно горожан, ориентированных на дискурс так наз. прицерковной среды”, Пешёрка — типичное в ряду других святынь, посещаемое с разными целями (совместное времяпрепровождение, коллекционирование впечатлений, ощущений и туземных редкостей) место оздоровления и получения прочих благ. Для живущих неподалеку Пешёрка стала основой локальной идентичности и объективированной коллективной памяти, для священника — местом приложения сил для ее “воцерковления”. Работы о почитаемых святынях, в которых исследователи обращались бы к разным паломническим дискурсам, единичны.

При размышлении о методах исследования почитаемых водных святынь первое, что приходит в голову, это правомерность использования обоих подходов, один из которых представляет само святое место в его объективно-предметной ипостаси через реконструкцию исторических сведений, ритуально-обрядовых особенностей паломничества, хронотоп и топографию, а другой делает акцент на субъективно-ментальных явлениях через разделение тех, кто приходит к источнику, на разные группы (состав которых может варьировать). Полагаю, в своей деятельности каждый исследователь должен использовать оба метода, хорошо осознавая при этом их преимущества и недостатки в рассмотрении определенного объекта.

Недостаточная теоретическая оснащенность исследований почитаемых водных святынь приводит к тому, что в работах по данной теме отсутствует ключевое понятие, которое помогло бы проблематизировать указанный объект и ввести его в современный научный дискурс. Полагаю, им могло бы стать понятие *сакральное*, которое способствовало бы и актуализации в рамках этой тематики таких областей знания, как социология и антропология религии (хотя сам термин “сакральное” в работах, посвященных святым местам, встречается, но ссылки на теоретическое обоснование отсутствуют, равно как нет и толкования его смысла). В связи с этим остановлюсь подробнее на данном аспекте методологической базы, на которой могут зиждиться объяснительные конструкции, используемые для анализа почитаемых водных источников.

В XX в. были предложены разные подходы к пониманию сакрального, однако наиболее обоснованны и актуальны, по моему мнению, два из них. Первый сформулирован в работе “Элементарные формы религиозной жизни” Э. Дюркгеймом: под сакральным он понимал некое коллективное представление, сущность которого — в социальном, причем сакральное есть результат проекции социального и инструмент сохранения и поддержания социального единства. В итоге смысл его теории — в редукционистском сведении сакрального к социальному, когда религия и сакральное не самоценны и необходимы лишь для освящения социального порядка. Сакральное выступает как инструмент в руках обладающих властью групп, необходимый для процесса структурирования сообществ (у Э. Дюркгейма — первобытных обществ; однако его выводы проецируются и на другие сообщества) через символы и ритуалы совместно исполняемых практик с целью формирования у них духа солидарности и единства (Дюркгейм 2018; Соколовский 2004).

Второе направление осмысления религиозных феноменов обозначено М. Элиаде, который в работе “Священное и мирское” называет момент контакта с сакральным иерофаней, “присутствием Божиим”: “Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства” (Элиаде 1994: 25). Он отрицает каузальные связи между религией и обществом, что делает религию, а вместе с ней и сакральное, автономной и иррелевантной социальным процессам (Соколовский 2004: 35–36). Здесь сакральному как внесоциальному и общекультурному явлению не нужна индульгенция, оправдывающая его существование, ибо оно вечно, носит вневременной характер, внеположно человеческому разуму и в какой-то мере управляет им. Позже в науке в похожем ключе заговорили о феноменологии сакрального, в т.ч. устанавливаемой через медиацию трансперсонального (Торчинов 1998). Для многих исследователей религиозных феноменов антропологическая категория *религиозного опыта* оказывается важной, а иногда и определяющей. К. Ваннер в дискуссии о теории, методах и опыте исследования религии отмечает, что в практиках медиации опыт “перекидывает мостик от имманентного к трансцендентному и связывает повседневные ритмы мирской жизни с экстраординарными ощущениями присутствия иного мира” (Кормина и др. 2017: 137). В своих работах она использует понятие “переживаемая религия” (*lived religion*), концептуализируя его вслед за Г. ле Бра, Р. Орси, Д. Холлом и др., с целью устранения противоречивости термина “народная религия”, который “устанавливает динамику противопоставления и иерархию, имеющую тенденцию к умалению важности мирян и их обрядового поведения и других практик, ежедневно направляющих жизни отдельных людей” (Ваннер 2012: 472).

В целом теория М. Элиаде носит, скорее, описательный характер и ориентирована на сбор фактического (эмпирического) материала о почитаемом месте, который каузально необъясним и требует постановки вопросов, не предполагающих логического продолжения (какой? где? сколько? когда? откуда?) (напр.: “Когда начали почитать источник?”). Такой подход и соответствующие ему вопросы я применяла при изучении “старых” источников, таких как в селах Прокуткино и Рябово.

Теория Э. Дюркгейма ориентирована на установление тех акторов и механизмов, которые намеренно здесь и сейчас с помощью определенных приемов конструируют сакральное как познавательный объект. В данном случае происходит интерпретация эмпирического материала, когда уместно спрашивать о четких закономерностях и причинах (почему? зачем? с какой целью? что происходит?) (напр.: “Как изменилось почитание источника в наши дни, и чем это вызвано?”). Полагаю, что такой подход оправдан при анализе “новых” источников, таких как в с. Рафайлово, культ которых складывается в этом месте и в это время и которые испытывают влияние общественных институтов, в первую очередь Церкви. Кроме того, его уместно использовать и при изучении “старых” источников, где происходит смена контролирующих акторов, как, например, в Криванково.

Наконец, понимание религиозного опыта направлено на выявление индивидуальных, часто интимных и даже до поры до времени неосознаваемых ощущений сакрального, не зависящих от того, “старый” источник или “новый”. Здесь речь может идти о текущем модальном опыте, степень контроля исследователя над опытом выражается скорее не в вопросно-ответных формах, а в понимании чувств говорящего, которые практически не связаны ни с “объективной” эмпирической реальностью, ни с навязываемыми идеологическими конструктами (напр.: “Опишите свои ощущения, когда обливаются святой водой из источника?”).

Объемное исследование сакральных объектов объединит в себе все три составляющие, однако в этой статье в силу специфики жанра я попытаюсь через призму

представлений о воде как главной ценности почитаемых святынь продемонстрировать технологии конструирования сакрального в сопоставительном ракурсе на материале двух святых мест.

Представления о воде на почитаемых водных источниках Тюменской области: конструирование смыслов и вера в силу

История почитания водных источников Тюменской области показывает, что чаще всего святым колодец/ключ становился не сразу. Как правило, сначала была *просто вода* из обычного родника, которую набирали жители поселения для своих нужд. Для получения нового статуса необходимо, чтобы вода в источнике стала обладать свойствами *особой жидкости*, которую можно употреблять сырой или после долгого хранения даже с большим числом “освященных” микробов. В православном богословии для поклонения “освящающим средствам Церкви” необходимо схождение на них Божией благодати, которая помогает “приобщаться к освящающим энергиям Бога” (Афанасий, митрополит Лимассольский 2013). Соответственно благодать Божия — это дар и милость Бога, над которой человек, с одной стороны, не властен, т.е. появление/“превращение” источника с питьевой водой в святой должно произойти, по верованиям, спонтанно и независимо от его усилий, с другой стороны, именно человек прикладывает усилия для того, чтобы источник стал святым и благоустроенным. Кто, как и с какой целью превращает обычную жидкость в святую воду, рассмотрим на примере типичной для региона святыни — источника, расположенного в с. Рафайлово Исетского р-на, названного по имени иконы “Живоносный источник”.

В селе долгое время функционировало 4 источника: “Видимо, по молитвам старца Рафаила на этом святом месте было <...> четыре <...> источника. Эти источники имели удивительную целебную силу: человек, который прибывал сюда, в Рафайлово, в Рафайловский монастырь, он мог исцелиться практически от всех болезней, не только духовных, но и телесных”. Эти данные активно пропагандируются руководителем местной религиозной общины Е.Ш., которая считает, что источники появились в тот момент, когда в эти края в 1645 г. пришел старец Рафаил и основал Рафайлов монастырь. Истории об этих источниках рассказаны Е.Ш. мне лично (ПМА 1: Е.Ш.), но похожая информация за ее же авторством повторяется в интернете:

Как рассказывают старожилы, источников в Рафайлово было четыре. Один, почитаемый особо, исцеляющий от парши (псориаза), богоборцы залили бетоном, и где он находился, сейчас никто точно сказать не может. Второй источник находился на западном краю села. Рядом с ним поставили ферму, а на месте самого источника сделали выгребную яму. Это старожилы помнят хорошо. Третий источник находился на территории Свято-Успенской женской общины, созданной перед самой революцией в память о Рафайловом монастыре в трех верстах от самого Рафайлово. Этот источник есть и сейчас, но пользоваться им нельзя, поскольку он в собственности предприимчивых хозяев, разливающих целебную водичку с брендом “Рафайлов монастырь” и торгующих ею. Четвертый источник тоже не раз за советский период подвергался различным экзекуциям (его засыпали, а он пробивался в другом месте), но поскольку советской власти удалось-таки убедить людей, что в ключике вода не особая, а просто чище, источник оставили в покое (Швецова 2014).

Полагаю, источники в Рафайлово, скорее всего, не считались ранее святыми, да еще и знаменитыми. О паломничестве к ним “всплыла” бы информация во время моих ежегодных посещений других “старых” источников региона и бесед со множеством людей. Жительница села, ко мнению которой апеллируют остальные пожилые информаторы, в беседе со мной вспоминает, что “бежал ручеек, речка еще

не запружена была. Кто знал, что он святой источник? <...> Наберешь, напьешься, умоешься. Никто не закапывал” (ПМА 1: М.Ф.). В подробном исследовании исетского краеведа А.Л. Емельянова “350 лет селу Рафайлово” данные об этих источниках отсутствуют (Емельянов 1995). Наконец, ни одной ссылки на архивные материалы, где упоминались бы рафайловские святые источники, не приводит и сама Е.Ш. на сайте возглавляемого ею прихода (История б.г.), хотя в личных беседах она отмечала, что свидетельства, где описана святость рафайловской воды, имеются (опять же без ссылки на конкретные документы). Однако для народной молвы точные подтверждения исторических фактов вовсе не нужны, и Е.Ш. конструирует на “религиозном пепелище” новый духовный центр Зауралья (Рафайловский монастырь, к слову, был закрыт задолго до революционных событий). Здесь, конечно, многое зависит от личности самой Е.Ш. и ее умения работать в жанре сторителлинга (по профессии она журналист, а в Рафайлово оказалась, видимо, по благословению владыки Димитрия). К этому следует добавить и сложившиеся схемы идеологического формирования православных (в т.ч. монастырских) духовных центров с обязательными водными источниками. Так, строители ближайшего к с. Рафайлово мужского монастыря в с. Чимеево Курганской обл. объясняют, что в один и тот же день с обретением чудотворной иконы Божией Матери недалеко от села появился источник (Мужской монастырь б.г.). Присутствие святого или иконы — непереносимое условие для того, чтобы было явлено еще одно чудо — чудо обретения водной святости. В интервью мне жительница Чимеево рассказала, что раньше источник не почитали, а набирали из него воду для личных нужд или когда ехали на покосы мимо по дороге. Чтобы вода оставалась чистой, был сделан сруб. В советское время источник забросили, устроив рядом с ним свалку. В 1978 г. двое местных жителей (один из них ее сын) очистили — тогда еще не святой — родник (ПМА 2: М.Н.). Однако кроме немногих старожилов и исследователя о таких фактах никто не знает, ибо объяснительные конструкции для широкой аудитории совершенно иные, они располагаются в иной плоскости.

Для превращения обычной воды в обладающую особыми свойствами ценность прибегают к самым разным средствам. Бесспорно, необходимым условием освящения источника является анализ воды в специализированной лаборатории. Мне не известны документы, изданные какими-либо церковными ведомствами, которые регламентировали бы качественные и количественные показатели святой воды, а моя практика показывает, что заявители сами определяют нужный им состав (СанПиН 2.1.4.1074.01 2001) (подробный анализ воды объемом и дорогостоящ). Народная молва гласит, что в воде святого источника близ Чимеево содержится серебро: “С давних времен за источником закрепилась слава целительного. Это поверье в какой-то степени подтвердили в 1993 году курганские ученые. Они выяснили, что вода в роднике обогащена серебром, а это, как известно, природный антисептик” (Гордиенко 2011). Где находится оригинал документа, мне неизвестно, поэтому я в 2013 г. взяла пробу воды на предмет содержания в ней серебра (а также некоторых других элементов). Химический анализ чимеевской воды показал, что серебро в ней действительно содержится, но в предельно малой концентрации, которую смогла определить лишь современная аппаратура: <0,005 мг/дм³ (Протокол КХА № 154). Официальный церковный источник осторожно подходит к характеристике воды, исходя из своего понимания истинных причин исцеления водой, которые связаны не только и не столько с ее свойствами как оксида водорода. Однако и в нем упоминается серебро:

Чудотворная сила воды, между прочим, имеет и научное подтверждение. В ней содержится большой процент серебра, которое еще со времен Древнего Рима известно своими целебными свойствами. Впрочем, больным и страждущим, которые сюда

приезжают в огромном количестве, и при этом, многие, если не все, выздоравливают, научное подтверждение ни к чему. Они молятся Божьей Матери и она им помогает (Чимеево б.г.).

Заказывая в 2010 г. анализ воды из источника в с. Рафайлово, Е.Ш., судя по протоколу, выбрала те показатели, которые также должны были принести некую “добавленную стоимость” целебной воде. Всего было проанализировано 14 параметров: уровень рН, азоты (3 вида), фосфат-ион, железо, жесткость, кальций, сульфаты, хлориды, гидрокарбонаты, магний, Na^+K , сумма ионов; при этом не была оценена безопасность воды в эпидемическом отношении, а среди “вредных” параметров упоминалась только общая жесткость. Заключение было следующим: “Вода может быть использована в питьевых целях, после отстаивания (произойдет осаждение окиси железа)”. Анализ воды показал, что в ней много железа (0,97 мг/л при норме 0,3), кальция (36,07 мг/л при норме 0,00) и магния (20,67 мг/л при норме 0,00) (Протокол КА 2010). На основании данного анализа Е.Ш. сделала вывод, что в результате употребления этой воды в пищу в Рафайлово много долгожителей. Так, по словам активистки, до 1970-х годов в селе средняя продолжительность жизни женщин была 97 лет, мужчин — 93 года. Пожилая информантка, прихожанка храма, отмечает: “У нас много долгожителей. Я думаю, от этой водички. За 90 лет живут” (ПМА 1: М.Ж.). О том, что в воде есть не только полезные для организма человека элементы, но и вредные, в т.ч. и свыше допустимых 0,3 мг/л железа (нерастворимая форма которого выпадает в виде осадка, или ржавчины, и заметна на стоке родника невооруженным глазом), в сообщении и в рассказах руководителя прихода не упоминается. А некоторые напрямую связывают святость воды и ее химический состав: “Проба воды пришла — что он святой источник” (ПМА 1: М.Ф.). Возможно, данную мысль сформулировала сама информантка, а возможно, такова была интерпретация пробы воды, исходящая от Е.Ш. В любом случае это утверждение стало еще одним доводом в пользу святости данного места и харизматической силы воды из рафайловского ключа, который должен выделяться на фоне другой давно “раскрыченной” святыни — источника в с. Чимеево; имиджу последнего необходимо было противопоставить что-то свое, без повторов чимеевской “серебряности”. Итогом стало признание паломниками чудотворного статуса рафайловского родника, о чем свидетельствует, например, такая запись:

Я, раб Божия Зоя, родилась и выросла в с. Рафайлово, и к моему стыду я не знала истории нашего села. Хочу выразить огромную благодарность и низкий поклон [Е.Ш.], за то что *она создала такое чудо* (курсив мой. — Е.Е.) в нашем селе. Восстановила храм преподобному Андрею Рафайловскому. Когда я больная и немощная, пришла в храм я с большим трудом выстаивала службы т.к. у меня болела спина и ноги я со слезами становилась на колени, еще у меня была страшная экзема на руках. Но я продолжала ходить в храм не смотря на скорби и испытания которые посылал мне Господь. Я пила святую воду с “Живоносного источника” прикладывалась к иконе преподобного Андрея к камушку привезенного с его мощей, читала Акафист и молитву пр. Андрею. А так же я прикладывалась к мироточивой иконе Божией Матери “Одигитрия” и к иконе Божией Матери “Скоропослушница”. И Господь меня услышал! Слава тебе Господи за все! Про свои болячки я сейчас вспоминаю все реже и реже. Благодарю Господа Бога и всех Святых! 10.04.2016. Е. З.А. (Книга свидетельство 2016).

И если в 2012 г. Е.Ш. посетовала: “У нас все ездят в Чимеево, у нас все знают. Нет пророка в своем отечестве. Свой чудотворный источник стоит, а за чудесами надо куда-то ехать. У нас столько чудесных мест, у нас столько святости, у нас столько благолепия, столько духа Святаго витает над нами, а мы куда-то рвемся”, то в 2017 г., когда я вновь посетила рафайловский приход, здесь произошли



Рис. 3. На Ивановском ключе в д. Большие Чирки.
(фото автора, 2017 г.)

разительные перемены: было выстроено здание храма, приобретено и отреставрировано множество икон, оформлена “Книга свидетельств...” и, как следствие, увеличилось число паломников, которые щедро оставляют в дар намоленным иконам серебряные и золотые подвесы. Рафайловский “проект” был бы невозможен без деятельности Е.Ш., которая в очень сложных для себя условиях практически из ничего создала новое сибирское чудо. Достаточно было понимания, как конструируются святости, чтобы в их благодатные свойства практически сразу же поверили.

В этих зауральских историях можно увидеть и соревнование между двумя точками притяжения паломников, которые наряду с потребностями в благодати и исцелении приносят сюда и свои кошельки, давая возможность монастырю в Чимеево и приходу в Рафайлово, расположенным на одном паломническом пути, но относящимся к разным митрополиям, существовать и развиваться, распоряжаясь таким важным в наше время ресурсом, как вода, да еще и с “добавленной ценностью” (напр., она дает продление жизни). Это право институт Церкви вновь получил с начала 1990-х годов, когда в стране сменилась идеология, произошли масштабные, экономические и политические перемены, в т.ч. и рокировка управляющих акторов. Церковь вторгается в те социальные ниши, которые ранее контролировала не полностью (в XVIII — начале XX в. в Синодальный период) или практически не контролировала (в XX в. в советскую эпоху), исходя из своей роли бюрократического института по распределению харизмы, освящаемой и легитимируемой традицией (Вебер 1994). В частности, что касается почитаемых источников, — они долгое время в XX в. функционировали вне каких-либо институциональных рамок и контролировались представителями “одомашненной религии” (Dragadze 1993: 148–156), как правило, женщинами — в их почитании были пересмотрены сложившиеся десятилетиями обрядовые практики и предложен новый стандартизированный ритуал. Существующий конфликт двух духовных центров обывателю заметить трудно, и даже

мне как исследователю он открылся не сразу, поэтому внешне все выглядит благопристойно и гармонично. Теперь институту Церкви принадлежит негласное право распоряжаться самым святым местом и его ресурсами, в т.ч. благодатным сокровищем и медиатором Божьей благодати — водой, взамен чего он получает необходимые для функционирования материальные блага, чаще всего деньги, и имиджевые ресурсы.

* * *

Введение в понятийный аппарат исследования категории сакрального необходимо для работы с таким сложным объектом, в котором сочетаются, с одной стороны, изобретенные идеологемы, транслируемые заинтересованными акторами в рамках определенного социального порядка, а с другой — искренняя вера людей в высшие силы. Рассмотрение объекта с обоих ракурсов позволяет исследователю видеть те *скрепы*, которые сконструированные структуры превращают в объект веры. В итоге само понятие сакрального, проявляющееся в ходе его работы, отличается от тех дефиниций, которые были приведены ранее. В моем представлении *сакральное (а вместе с ним и сами водные источники)* — это социально-культурный конструкт (сакральность), с помощью которого социальными акторами в определенное время на определенной территории с помощью тех или иных объектов формируется идеология группы, транслируемая в повседневных ритуализованных практиках через моменты воздействия высших сил и подразумевающая веру в них и веру в их помощь со стороны общества (части сообщества), сконцентрированную в собственном религиозном опыте и демонстрируемую посредством определенных ритуалов. Этот вывод можно экстраполировать и на “старые” водные источники с поправкой на то, что смыслы и идеи их возникновения можно лишь реконструировать, опираясь, как правило, на современную информацию. В итоге сакральные объекты предстают категорией индивидуализированной социальности, где работают некие общие механизмы конструирования общества посредством культурных и религиозных символов и идей, и перемещаются в плоскость ментальных традиций, где действуют конкретные устойчивые религиозные практики, например “сенсуальные/чувственные формы” (*sensational forms*) (Meyer 2006, 2008, 2009). Данная статья позволяет еще раз заострить внимание на феномене почитаемых водных святынь, не только функционирующих в рамках православной религиозной среды, но и вторгающихся (умышленно или случайно?) в другие части современного российского социума, примером чему может служить задание ученикам новосибирской общеобразовательной школы поразмышлять о чудесах святой воды (В Новосибирске... 2019).

КОММЕНТАРИИ

© А. Б. Мороз

О ПОЧИТАНИИ ИСТОЧНИКОВ

Мне кажется, круг проблем, связанных с исследованием почитаемых источников, значительно шире, а возможные подходы к их изучению вовсе не ограничиваются двумя, приведенными Е.Е. Ермаковой в своей статье: “историко-этнографическим” и “антропологическим”. Первую сложность создает сам задействованный понятийный аппарат: автор оговаривает необходимость введения понятия *сакральный*, которое между тем широко используется и в цитируемых работах. Однако существенно более важно уточнить понятие *почитаемый*. Как правило, когда оно применяется, говорят о самих культовых объектах, в то время как в действительности мы имеем дело с разными мотивациями и формами их “почитания”. Попробую обозначить круг проблем, связанных с исследованием источников.

1. Что мы понимаем под *почитанием*, и где проходит граница между посещением источника, просто чтобы взять из него воды для каких-либо целей, и *почитанием*? Предположим, что критерием тут может служить ситуация, в которой вода из источника берется вопреки тому, что есть более удобный способ ее получить (водопровод, колодец у дома и т.п.). В этом случае возникают мотивирующие тексты, их задача объяснить, почему воду надо брать именно из источника, когда ее надо брать, как и с какими целями.

2. Насколько почитание источников находится в сфере религиозного и, соответственно, насколько вообще применимо понятие *сакрального* к разговору об источниках? Несомненно, роль конфессиональных текстов (книжных или фольклорных) в поддержании статуса источника огромна. Здесь важны и прототексты (напр., ветхо- и новозаветные), и нарративы, непосредственно привязанные к конкретному объекту (напр., агиографические). Однако в современной ситуации мы можем наблюдать формы почитания, ни в какой мере не привязанные ни к какой конкретной конфессии и даже вообще не имеющие отношения к религиозной сфере. Встречающиеся время от времени и по сей день рассуждения относительно “языческой” природы почитания природных объектов, в т.ч. источников, или вообще попытки увидеть в этом почитании корни какой-либо одной религиозной системы малоубедительны. По всей видимости, мы имеем дело с универсалией, которая не связана с одним конкретным конфессионально- и этнокультурным фоном. Трудно судить, насколько это было возможно в XIX в. и ранее, но совершенно определено в современном мире такое почитание может и вовсе находиться вне конфессиональных рамок. Так, в Вельском р-не Архангельской обл. нами был обнаружен источник “Серёжа”, который обустроил дачник, приезжающий в близлежащую деревню летом, в память о своем внуке, погибшем вследствие несчастного случая. Источник не понимается как святой, не приурочен ни к какому церковному празднику, не связан ни с каким сакральным персонажем и вообще со сферой сакрального, однако он стал местом посещения, т.е. почитаемым (к нему ездят за водой, которую используют в особых случаях). Разумеется, это скорее курьез, чем правило, однако ситуация не вызывает ни малейшего недоумения и диссонанса

у местных жителей, которые приняли возникновение источника как норму и стали ездить за водой туда, куда ранее не ездили (природный источник не пользовался известностью).

3. Насколько попытки классификации адекватны материалу и вообще существенны? Деление на “старые” и “новые”, возможно, релевантно в каком-то отношении, интересующем автора, но, по сути, мало что объясняет. Если “новизна” заключается в том, что раньше не было известно того или иного источника, то встает вопрос, что именно имеет значение для исследователя: появление собственно географического объекта, момент, когда на этот объект обращено внимание социума и он включен в те или иные практики (становится объектом почитания), или структура самого почитания. Иными словами, есть ли существенная разница между источником, почитавшимся непрерывно в течение пары сотен лет, источником, почитание которого известно из литературы и возобновлено недавно, и источником, введенным в оборот усилиями энтузиастов? На мой взгляд, при историческом подходе важно пытаться понять, насколько изменились мотивации и формы почитания, а не только датировать объекты и практики. Так, например, современное школьное образование (со всеми его плюсами и минусами), популярные публикации из области естественных наук, а также псевдонаучные и эзотерические статьи и выступления формируют сравнительно новый набор характеристик и мотиваций почитания источников, которые подчас вытесняют, а иногда сосуществуют или взаимодействуют со “старыми” конфессиональными. Вода в источниках (как и крещенская вода) отличается от “обычной” тем, что стоит год и не портится, тем, что в ней много “ионов серебра” (не то потому, что таков изначально состав святой воды, не то оттого, что священник при совершении водосвятного молебна погружает в нее серебряный крест); вода из почитаемых источников хороша не только для исцеления, но и для засолки огурцов и приготовления компота — насущных нужд сельского жителя. Эти новации при всем том мало меняют основную структуру почитания. Соответственно, важно понимать, каков исследовательский интерес: выявление и датировка источников, изучение форм почитания, фиксация и анализ текстов и т.п. Любое описание “традиции” будет провоцировать ее “сохранение”, “возрождение”, “(ре)конструирование”. Любая классификация — укладывание живой материи в прокрустово ложе умозрительных схем.

4. Если рассматривать почитание источников как единую систему, а не множество идентичных или внешне сходных “традиций”, то, видимо, невозможно при ее описании удовлетвориться ди- или трихотомией: новый—старый, местный—локальный—региональный и т.п. Стоило бы задуматься над более широким набором отдельных признаков и в соответствии с их (не)релевантностью охарактеризовать конкретные объекты. Каждая из этих характеристик может быть присуща или нет отдельному источнику, может определять характер его почитания и значимость для локального или регионального сообщества. Вот их примерный набор, который, естественно, может и должен быть расширен:

- связь с каким-либо культом, включенность в конфессиональный дискурс (или несколько дискурсов);
- институционализированный—неинституционализированный;
- характер социума (социумов), апроприировавшего источник;
- входит/не входит в комплекс (состав комплекса, место, занимаемое источником в комплексе);
- связанные как с собственно источником, так и с использованием воды;
- структура (просто природный источник — колодец — купель и т.п.);
- изменения в структуре;
- мотивирующие тексты (их характер, сюжеты, особенности, которые этими текстами приписываются воде и источнику);

— наличие или отсутствие публикаций об источнике в разного рода медиа, его медийная популярность.

5. При системном рассмотрении почитания источников трудно переоценить картографирование. Оно, кстати, позволяет избежать таких малообоснованных утверждений, как допущенное Е.Е. Ермаковой: «Территориально практика исследования почитаемых мест изначально локализовалась в рамках Европейской России, особенно Европейского Севера и Северо-Запада, зонах хорошей сохранности традиционной культуры и функционирования “деревенских” святынь». Тезис, вероятно, основан на наличии в поле зрения автора работ, описывающих именно эти регионы. Так, не упомянута крайне важная для рассматриваемой темы книга В.А. Лобача и Т.В. Володиной (*Лобач, Валодзина* 2016). Распространение сведений о том или ином этнокультурном явлении зависит от множества факторов, среди которых не последнее место занимает наличие/отсутствие зафиксированного материала, т.е. заинтересованного исследователя, оказавшегося в нужное время в нужном месте. Не следует забывать и природные особенности конкретного региона, физическое наличие и распространенность источников. Точное картографирование с учетом указанных обстоятельств могло бы способствовать выстраиванию типологии почитания исследуемых объектов и соотнесению их с другими этнокультурными явлениями.

© А. А. Панченко

**“МЕСТНЫЕ СВЯТЫНИ”:
“МАТЕРИАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ”,
АГЕНТНОСТЬ И МЕДИАЛЬНОСТЬ**

В последние 20 лет на русском языке написано довольно много исследований о культурах так наз. местных святынь. За это время в России, как и в других постсоветских странах, существенно трансформировались самые разные виды ландшафтов — от географических и демографических до религиозных и экономических. Менялись и сами святыни, а также связанные с ними нарративы, ритуальные практики и формы социального взаимодействия. Вряд ли, впрочем, стоит думать, что когда-то (неважно, в Средние века, или в Новое время, или в XX в.) подобные культуры отличались устойчивостью и единообразием. Любое священное место представляет собой лишь один фрагмент сложной системы значений и общественных отношений, проектируемой, скажем так, на окружающее нас пространство. Поэтому история подобных локусов прямо зависит от социальной, экономической и культурной динамики, которую более или менее пристальный взгляд позволяет увидеть не только в “современных”, но и в так наз. традиционных обществах.

Так или иначе сейчас, вероятно, действительно стоит подвести некоторые теоретические итоги и антропологических исследований священных мест в России, и новейшей истории последних. Статья Е.Е. Ермаковой — хороший повод для такого разговора. Поставленные в ней вопросы о типологии и методологии исследования

локальных святынь, несомненно, заслуживают обсуждения. Правда, начинать именно с классификации, как это делает Е.Е. Ермакова, мне кажется не очень правильным. Классификация, предпринимаемая исследователем (т.е. этическая, а не эмпирическая), всегда инструментальна и обусловлена какими-то теоретико-методологическими предпосылками и ожиданиями. Универсальных и всегда пригодных типологий в социальных науках не бывает. Поэтому Е.Е. Ермаковой следовало бы сначала определить свои методологические приоритеты, а потом уже обсуждать проблемы классификации. Исследовательница, впрочем, и сама пишет об этом, оговариваясь, что ее типология основана на не слишком представительном региональном материале, “в связи с чем ее полная экстраполяция на другие культурные зоны, скорее всего, невозможна”. Но стоило ли тогда вообще заниматься проблемами классификации, если не было возможности привлечь более широкий круг данных? Кроме того, в статье, к сожалению, вообще не обсуждаются вопросы, связанные с эмпирическими классификациями и терминами, имеющими отношение к священным локусам и объектам. На мой взгляд, это важная проблема, которой вообще следует уделять специальное внимание.

Вместе с тем предлагаемая Е.Е. Ермаковой типология дает основания задуматься о некоторых более общих вопросах. Собственно говоря, уже само выделение “водных святынь” в качестве отдельного класса объектов вызывает у меня некоторые сомнения. Напомню, что речь в статье идет о довольно ограниченной региональной выборке, однако, если мы обратимся к большему количеству соответствующих данных, то нам, скорее, придется думать о том, как определить общие рамки для типологии сакральных объектов и предметов. Кроме того, в современном мире, где священные места все чаще становятся *shared* (т.е. используемыми разными религиозными, социальными и тому подобными группами, о чем я еще скажу ниже), довольно странно ограничиваться только теми из них, которые так или иначе ассоциируются с православием “синодального образца”. Почему мы, говоря о Тюменской области, забываем о старообрядческих, мусульманских и “нью-эйджерских” святынях, а также о священных местах ненцев, хантов и манси? Если наша задача состоит в обсуждении более или менее общей методологии изучения сакральных локусов, то стоило бы как раз ориентироваться на компаративный анализ и в исторической, и в современной перспективе.

Три принципа классификации святынь, предложенные Е.Е. Ермаковой, заслуживают отдельного методологического обсуждения. Хронологическая типология как таковая еще ни о чем не говорит, тем более что не очень понятно, как в ней разграничиваются “старые” и “новые” святыни. Другое дело, что сам по себе диахронный взгляд на динамику почитания сакральных локусов (в т.ч. на их “возникновение”, “исчезновение” и “возрождение”) действительно важен, поскольку позволяет проследить зависимость подобных культов от социально-экономических, политических, демографических и прочих факторов. Стоит, правда, помнить, что более или менее детально документированная история местных святынь на территории России ограничивается, как правило, XIX — началом XXI в. В некоторых случаях мы располагаем письменными либо археологическими данными, охватывающими также XVII—XVIII вв., но это применимо далеко не ко всем регионам.

Территориальная классификация, основанная на географии паломничества, позволяет лучше понять, какие именно социальные сети и взаимодействия формируют и поддерживают культы местных святынь. Вместе с тем у Е.Е. Ермаковой она выглядит несколько упрощенной и механистичной. Во-первых, структура и направленность паломнических потоков могут легко трансформироваться даже в течение относительно коротких временных периодов, поэтому статус и региональная значимость священных объектов тоже оказываются довольно изменчивыми. Во-вторых, важна не только география паломничества, но и то, какие именно сообщества или

институции претендуют на контроль в отношении конкретной святыни. В своей работе о культе святых Иоанна и Иакова Менюшских я предложил говорить по крайней мере о трех типах такого контроля применительно к русской крестьянской культуре Нового времени — семейном, общинном и институциональном — и в соответствии с ними различать “индивидуальные, или спонтанные”, “общественные, или коммунальные” и, наконец, “официальные” святыни (Ланченко 2012: 181–185). Стоит отметить, что в разных обществах и культурах могут доминировать различные типы контроля в отношении сакральных объектов. Хорошим примером, отчасти контрастирующим с нормами русской аграрной культуры последних столетий, может служить армянский культ “домашних святынь” (*тан сурб*) — своеобразных сакральных центров, представляющих собой достояние одной семьи или небольшой группы внутри сельской общины. “Домашняя святыня” — это материальный объект (будь то “крестовый камень” — *хачкар*, старинная книга или какой-то иной предмет), находящийся в отдельном помещении в доме или в специально выстроенной часовне. Предполагается, что такая святыня обладает особыми силами, проявляющимися главным образом в исцелении от различных болезней. Появление новой святыни, как правило, предваряется снами и видениями (напр., о *хачкаре*, который необходимо найти и принести в дом) (Antonyan 2011: 325–327). В отличие от аналогичных сакральных объектов в русской крестьянской культуре, обычно легко подвергающихся, так сказать, коммунализации и быстро приобретающих общинный статус, армянские “домашние святыни”, как правило, находятся под контролем отдельных ритуальных специалистов, занимающихся целительством и гаданием. Насколько я могу судить, *тан сурб* служат важным средством формирования неформальных социальных связей внутри сельской общины: “домашняя святыня” зачастую оказывается своего рода общественным центром, вокруг которого объединяется группа семей или кровных родственников.

В современном мире дело, однако, осложняется тем, что локальные святыни (и существующие достаточно долгое время, и появляющиеся сегодня) зачастую становятся объектами “совместного использования” со стороны различных и нередко соперничающих групп. Подобные ситуации в последние годы были неоднократно описаны на материалах различных культур и обществ (Hayden 2002; Bowman 2010, 2012; Darieva et al. 2018: 8–10). В результате практики и нарративы, связанные с сакральными объектами, формируются и существуют в режиме открытой социальной конкуренции, а иногда и конфликта. Мне самому приходилось наблюдать, как члены одной нью-эйджерской общины пытались если не взять под контроль священный родник, почитаемый старообрядцами, то, по крайней мере, “приобщиться” к нему. Закончилось это тем, что “коренные” пользователи святыни попросту уничтожили религиозные символы, размещенные там “пришельцами”. Случаи “совместного использования” необходимо принимать во внимание и при классификации местных святынь, и при анализе их почитания. На мой взгляд, третий классификационный принцип (“степень клерикализации”), предложенный Е.Е. Ермаковой, подразумевает лишь один из вариантов “совместного использования”. Здесь конкретная религиозная организация пытается поставить под свой контроль локальные культы священных объектов. Другое дело, что сам по себе этот контроль не обязательно предполагает унификацию нарративов и практик, связанных со святынями, поскольку позиции и предпочтения конкретных священников, приходских “активистов”, представителей митрополии, монашествующих и т.п. также могут существенно различаться. Поэтому, на мой взгляд, нам стоит обращать большее внимание не на “клерикализацию” как таковую, а на различия (и синхронные, и диахронные) в нарративах, практиках и дискурсах, связанных с той или иной святыней.

Предлагаемое Е.Е. Ермаковой разграничение “историко-этнографического” и “антропологического” подходов в исследовании местных святынь не кажется мне

вполне удачным. Если, например, сравнивать упомянутые в статье работы Т.Б. Щепанской и Ж.В. Корминой, то следует иметь в виду, что они основаны на довольно разных материалах. Т.Б. Щепанская писала о почитании священных объектов в позднее советское время на Русском Севере, т.е. об относительно гомогенных сообществах с низкой степенью мобильности. Здесь, вероятно, также сосуществовали конкурирующие дискурсы в отношении местных святынь (в т.ч. и “атеистический”), однако их противостояние не было столь уж заметно, что и позволило исследовательнице нарисовать “монологическую” картину соответствующих культов. Ж.В. Кормина же изучала священный объект, расположенный в Гдовском р-не Псковской обл., и собирала свои материалы на рубеже 1990-х и 2000-х годов. В это время здесь происходило устойчивое снижение численности коренного населения, постепенно замещаемого горожанами-“дачниками”, а иногда и мигрантами из других регионов. Кроме того, в 1990-е годы началась новая “клерикализация” российской провинции, сформировалась практика паломнического туризма, а мобильность городского и сельского населения России заметно повысилась. В силу всех этих факторов исследованная Ж.В. Корминой сельская святыня, расположенная сравнительно недалеко от крупных городов, также может считаться объектом “совместного использования” различными (в социальном, а в известном смысле и в религиозном отношении) группами. Вместе с тем я согласен с Е.Е. Ермаковой в том, что, скажем так, статический анализ локальных культов, не учитывающий и макро-, и микроисторическую динамику дискурсов, общественных сетей и взаимодействий, ритуальных и нарративных практик и т.д., вряд ли может считаться правомерным. Стоит, впрочем, иметь в виду, что эта динамика может подразумевать и сосуществование конкурирующих дискурсов, и отсутствие такой конкуренции в определенных социальных условиях: святыни бывают и *shared*, и *non-shared*.

Сама констатация необходимости “процессуального” анализа локальных культов, однако, вовсе не исчерпывает теоретических вопросов, стоящих перед исследователем местных святынь. По мнению Е.Е. Ермаковой, удобным средством методологической проблематизации здесь могло бы стать обсуждение существующих теорий сакрального. Мне, впрочем, всегда казалось, что попытки примирить дюркгеймианское и феноменологическое понимание сакрального (последний подход, кстати, восходит не только к М. Элиаде, но и к Р. Отто) вряд ли могут увенчаться успехом. Кратко упоминаемые Е.Е. Ермаковой работы Б. Майер — как и всю научную школу “материальной религии” — действительно можно рассматривать в контексте идей М. Элиаде (ср., напр.: *Plate* 2014: 7–8), однако влияние феноменологических методов здесь все же опосредовано другими теориями. Напомню, что в своих исследованиях, посвященных религии и медиа в современном мире, Б. Майер предлагает использовать термин “сенсуальные формы” (*sensational forms*):

Это относительно устойчивые способы осуществления и организации доступа к трансцендентному, которые обеспечивают структуры повторения, создающие и поддерживающие связи между верующими в контексте конкретных религиозных режимов. Эти формы передаются и совместно используются; они обеспечивают участие верующих в тех или иных религиозных практиках; они играют главную роль в формировании моральных субъектов и сообществ (*Meyer* 2013: 315).

Иными словами, концепция Б. Майер касается социальных и медиальных режимов организации религиозного опыта. Исходя из этих оснований исследовательница выстраивает типологию “медиальных модальностей”, характерных для различных “религиозных режимов”. Если границы между медиумом и посланием не вполне очевидны (как, скажем, в случае иконопочитания, где материальный объект не отделяется от транслируемых им “духовных сил”), медиа тяготеют к “исчезновению”. Если пригодность существующего медиума становится предметом дискуссии

и/или появляются альтернативные варианты (напр., в рецепции священных изображений и библейского текста у протестантов), позволительно говорить о “спорных” медиа. Наконец, медиа могут становиться “сверхъявными” (*hyper-apparent*): так, в частности, обстоит дело с использованием современных коммуникативных технологий в харизматическом христианстве (Meyer 2013: 317–320).

Исследование культов местных святынь в этом теоретическом контексте представляется мне достаточно перспективным. И сами почитаемые ландшафтные объекты, и доступные благодаря их существованию материальные носители харизматической силы (будь то вода, песок, кора, щепки и т.п.) действительно воспринимаются (и верующими, и не верующими) сквозь призму более или менее устойчивых сенсуальных форм. Здесь, помимо всего прочего, стоило бы говорить не только о типологии медиальности, но и о различных видах агентности. Нарративная традиция зачастую подразумевает, что сакральный объект опосредует послания со стороны того или иного агента (икона, мертвец(ы) и т.п.). Вместе с тем и сам этот объект иногда может восприниматься в качестве независимого агента, служащего источником харизматической силы.

На мой взгляд, в такой перспективе разграничение “старых” и “новых” сакральных объектов не имеет особого смысла, равно как и рассуждения об “изобретении ритуальной традиции” применительно к “местам силы” неоязычников и нью-эйджеров (Шнирельман 2014)¹. Другое дело, что разные сенсуальные формы почитания священных мест действительно соотносятся с различающимися режимами социальности и типами “моральной экономики”. “Обеты” и практика “сдавать грехи” на “святых местах” у севернорусских крестьян XIX–XX вв. очевидным образом подразумевают несколько иной тип моральной субъектности по сравнению с “энергетическими чистками” и медитациями современных нью-эйдж паломников. Впрочем, проблема различных социальных режимов и их связи с ритуальным контекстом уже достаточно давно обсуждается в антропологии паломничества (см.: Тухтаев 2018), и наработанный теоретический опыт необходимо иметь в виду специалистам, занимающимся исследованием “старых” и “новых” святынь в постсоветских обществах.

В заключение хотел бы подчеркнуть, что изучение сакральных ландшафтных объектов, на мой взгляд, должно подразумевать внимание к большему числу культурных и социальных контекстов: многообразным типам дискурсов об окружающем человеке пространстве (*place-lore*) (Valk, Sävborg 2018), существующим в современной культуре, антропологии паломничества и туризма, различным формам религиозной медиальности и т.п. Сама по себе концептуализация и выделение “местных” (и тем более “водных”) святынь в качестве особого класса объектов в этой перспективе иногда будет скорее исказить, а не “настраивать” нашу исследовательскую оптику. Впрочем, без этого тоже вряд ли удастся обойтись.

Примечания

¹ Ср. критику самого понятия “изобретенной традиции” у М. Салинса (Sahlins 1999).

© Т. Б. Щепанская

МАРКЕР В СИСТЕМЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЯ ЗНАНИЯ

Почитаемые водные источники, как и другие сакрализованные природные объекты, оказались в поле моего внимания в связи с изучением традиционных систем территориальных коммуникаций (Щепанская 1995, 2003). В рамках этого подхода ключевые задачи были связаны с выявлением роли такого рода объектов в организации мобильности, с одной стороны, и коммуникативных практик — с другой. Если рассматривать почитаемые источники как символически насыщенные объекты, то это был подход, ориентированный на изучение прагматики; нарративы мест (в т.ч. источников) фиксировались нами в полевых условиях вместе с их интерпретациями и описаниями (или непосредственным наблюдением) влияния этих нарративов на поведение, в особенности в сфере коммуникаций и мобильности. Это позволило перейти с микроуровня — поведенческих сценариев, реализуемых в сфере влияния почитаемых источников (точнее сказать, сакральных комплексов, в состав которых они обычно входили) — на макроуровень: описание потоков мобильности людей и информации. Таким образом, становилась видимой система организации территориальных коммуникаций, чаще всего локальных, региональных, в некоторых случаях иерархически организованных более широких систем. Нельзя сказать, что в рамках такого подхода игнорируется собственно религиозный характер почитания источников: культовые практики, религиозные представления и чувства рассматриваются как регуляторы (факторы привлечения паломников, стабилизации их потоков), предметом изучения становится их влияние на характер информации и информационного взаимодействия, распределение ролей в системе коммуникаций и т.д. Однако очевидно, что здесь основное внимание переносится с процессов формирования практик почитания на их последствия. Надо сказать, что такой подход вписывается в исследовательскую традицию (довольно широко распространенную в антропологии, фольклористике, оказывающую влияние и на прикладные исследования в сфере экологии или экономической географии), в рамках которой сакральные места и объекты рассматриваются с точки зрения их роли в организации территориального поведения, в частности особого рода мобильности (Coyle 2000). На базе этой традиции ныне оформляется направление “исследования паломничества” (*Pilgrimage Studies*) и “Сеть исследования паломничества” (*Pilgrimage Studies Network — Pilnet*) (Pilnet n.d.) при Европейской ассоциации социальных антропологов (*European Association of Social Anthropologists*). Это направление непосредственно связано с более широкой сферой исследований культурного (и сакрального) ландшафта. Характерно, что предметом изучения становятся как исторические формы ландшафтно-ориентированных религиозных практик (Horster 2010), так и современные, причем последние понимаются довольно широко. Так, Марион Бауман описывает современное паломничество в английском городке Гластонбери, включая в перечень его видов как

Татьяна Борисовна Щепанская | <http://orcid.org/0000-0002-1545-9282> | poehaly@yandex.ru | к.и.н., ведущий научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский фонд фундаментальных исследований, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 18-511-00018 Бел_a]

привычные западные христианские модели, так и паломничество, связанное с Богиней, кельтским календарем, путешествия, вдохновленные энергией земли, а также посещение конференций и симпозиумов и (с оговорками) отдельные примеры духовно значимого соприсутствия (которые могут считаться, но могут и не считаться паломничеством), а также виртуальные паломничества (*Bowman* 2008: 242).

Как видим, проводимое Е.Е. Ермаковой различие между “традиционными” и “новыми” формами здесь не мешает рассматривать их в рамках общей модели духовного путешествия. Да и сам сакральный ландшафт Гластонбери Бауман анализирует во всем богатстве его глубокой истории и активных трансформаций в настоящее время. Коммуникативная функция — роль точки притяжения и организации мобильности — это место сохраняет. Именно подобная функция в системе социальных/территориальных коммуникаций становится основанием включения сакрализованных мест в сферу интересов описываемого исследовательского направления. Приводя слова Кима Нотта о том, что особенность места основывается на “сложности социальных отношений и сумме нарративов”, связанных с ним (*Knott* 2005: 33), Бауман обнаруживает несколько более конкретных оснований привлекающей паломников (т.е. организующей систему территориальных коммуникаций) силы Гластонбери: “...гибкий корпус мифов, отличительные черты природы и пейзажа (колдцы, холмы и деревья) и — с начала XX в. — заметную духовную субкультуру” (*Bowman* 2008: 242). Думаю, эта трехэлементная схема могла бы быть полезна и при работе с отечественным материалом.

Что касается предлагаемого Е.Е. Ермаковой разделения исследований почтительных источников (и сакрализованных мест в целом) на этнографические и социально-антропологические, то не очень понятны критерии их разграничения. Социальная антропология объединяет множество теоретических подходов, в т.ч. прагматический, функционалистский, анализ нарративов (использованные, в частности, в упоминаемых ею моих работах), а этнография остается ее неотъемлемой составляющей в качестве метода и эмпирической основы.

Я бы обратила внимание на другие линии разделения, вдоль которых консолидируются современные исследования сакрализованных мест (в т.ч. водных источников). Я говорю об антропологических исследованиях, но имею в виду, что они во многих случаях включены в междисциплинарные. Кроме уже упомянутого мобилистского направления, среди широко представленных в литературе можно назвать еще этноэкологическое, экономическое и исследования идентичности. Довольно часто сакральные центры связаны с переживаниями коллективной (локальной, этнической) идентичности — как ее важнейшие и тщательно охраняемые проекции (см.: *Gomes* 2005; *Arora* 2006; *Laukkanen* 2018). При этом посещение сакрального водного источника объединяет переживания/ожидания опыта тела (купание, обливание; лечебный эффект, приписываемый воде), территории (путешествие, пейзаж) и социальной коммуникации (с другими паломниками, хранителями источника, сакральными специалистами, авторитетами, служителями культуры).

Этноэкологическое направление привлекает внимание как междисциплинарное и объединяющее довольно большой массив публикаций, в которых традиции сакрализации мест рассматриваются как обоснование практик сохранения природных территорий и объектов: водных источников, рош, горных ландшафтов (см., напр.: *Klubnikin et al.* 2000; *Shen et al.* 2012; *Walsh et al.* 2013; *Coggins, Gesang* 2014; *Samakov, Berkes* 2017). Впрочем, экологический подход не отрицает мобилистского, а в некоторых случаях использует его модели. Так, в статье Айбека Самакова и Фикрета Беркеса (*Samakov, Berkes* 2017) священные места на территории биосферного заповедника Иссык-Куль предлагается классифицировать как по их биофизическим характеристикам, так и по причинам, по которым люди их посещают, — т.е. основания мобильности становятся одним из средств их определения. В этой статье сакральные

места рассматриваются как разновидность “общего” в понимании Элиноор Остром (*Остром* 2013; *Ostrom* 1990). Однако авторы статьи отмечают черту, отличающую этот вид объектов от прочих из категории “общего”: «...чем больше людей посещает конкретное место, тем выше “сила” этого места и больше усилий по сохранению направляется на него» (*Samakov, Berkes* 2017: 422). Таким образом, именно свойство поддерживать паломничество как форму мобильности выступает и как основа экологического эффекта священных мест. Далее авторы, подчеркивая, что именно положительная зависимость сохранения от частоты посещений отличает сакрализованные места от разновидностей “общего”, характеризующихся вычитаемостью. Под “вычитаемостью” авторы вслед за Остром понимают “ту степень, в которой использование товара или сервиса одним индивидом уменьшает его доступность для потребления другими” (*Ostrom* 2005: 23–24). Это понятие представляется важным для понимания роли священных источников еще в одном контексте, также непосредственно связанном с коммуникацией: в контексте функционирования священных мест как систем распределенного знания (или, точнее, систем распределения знания).

Здесь надо сделать отступление, обратившись к модели культуры как системы распределенного знания. Фредрик Барт считает возможным, рассуждая о сообществах, пользоваться понятием “распределенное знание”, в некоторых отношениях замещая им понятие “культура”: последнее описывает модель разделяемого общего знания, в то время как в реальности оно распределяется между людьми или сегментами сообщества неравномерно, и в этом смысле концепция “распределенного знания” описывает происходящий в сообществе информационный процесс точнее. Отсюда следует задача исследовательской деятельности: изучать распределение знания — его присутствие или отсутствие у конкретных людей, — а также процессы, оказывающие влияние на это распределение (*Barth* 2002: 1–2). Неравномерность распределения знаний Барт рассматривает как важное условие и импульс к большей части человеческих интеракций, обмен знаниями — как их условие и содержание, и, соответственно, установление баланса знания разделяемого и различающегося — как центральную исследовательскую задачу при изучении всякого социального сотрудничества.

А. Кимбалл Ромни и Кармелла С. Мур описывают культуру (культурную общность) как разделяемое знание о семантических структурах знания, которое может быть привязано к пространственным моделям (*Romney, Moore* 1998: 314). Это позволяет вернуться к исследованию сакральных мест, обратив внимание на их моделирующие свойства. Причем эти места могут рассматриваться в качестве модели не только идеального (мифического) мира, но и социальной коммуникации. Так, взаимодействия в сфере влияния сакральных мест организованы вокруг системы социальных ролей, каждая из которых соотносена с мифологической схемой и наделена определенными характеристиками в системе информационного обмена. Паломники идут к сакральному объекту как вопрошающие, нуждающиеся в ответе, а потому готовые к восприятию и принятию информации; “хранитель” (эта функция может быть индивидуализирована или распределена между жителями близлежащих мест) воспринимается как носитель информации о местоположении сакрального объекта, его свойствах (исцеляющих, просветляющих сознание, очищающих и т.п.), целитель или помощник (эта роль также бывает распределена между хранителями, жителями, другими паломниками и сакральными специалистами) — о способах излечения и решения разнообразных проблем паломников. Впрочем, в рамках этой реплики я могу только обозначить теоретическую перспективу изучения сакральных объектов как системы распределения знания в качестве исследовательской программы.

В этом контексте хотелось бы вернуться к понятию “вычитаемость”, характеризующему общий ресурс с точки зрения его распределенности: насколько его

использование индивидом снижает доступ к этому ресурсу для других? В контексте анализа распределения знания понятию “вычитаемость” может быть близка концепция классов дистрибутивности, предлагаемая Евгением Малышкиным. Петербургский философ ставит задачу “составить классификацию дистрибутивности: на какие классы может быть разделена сама эта способность вещей (или идей) быть разделяемыми?” (Малышкин 2015: 55). В частности, он предлагает классификацию по степени (единичная — особенная — всеобщая дистрибутивность), модальности (положительная/отрицательная), обусловленности (напр., временным фактором — отложенная дистрибутивность). Классификация по степени дистрибутивности — в зависимости от границ (возможно ли разделить ресурс на всех либо он способен сохраняться только у одного носителя или распределяться выборочно) — может быть соотнесена с концепцией “вычитаемости” Остром.

Эти рассуждения позволяют по-новому взглянуть на свойства воды священных источников — в системе распределения знания вода в данном случае выглядит как ресурс, обладающий высокой степенью распределимости (или малой вычитаемостью). Паломники берут с собой святую воду, разносят ее по своим домам и селениям, где эта вода обладает ценностью носителя сакральных свойств как частичка священного источника, овеществленная память о его посещении. Сакральные специалисты производят символические манипуляции с помощью этой воды (мажут, сбрызгивают ею паломников), которая становится опять же овеществлением передаваемого знания как сакрализованной ценности. Вода становится маркером взаимодействий, обеспечивающих циркуляцию знания, которое тоже представляет собой в этой системе хорошо распределимый ресурс.

© А. П. Липатова

ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫНЬ: ПОВОРОТ В СТОРОНУ ЧЕЛОВЕКА

Исследование особенностей почитания сакральных локусов плотно вошло в научную повестку дня этнографии, фольклористики и других гуманитарных наук. Примерно за 30 лет активного интереса к этой теме накоплен богатый эмпирический материал (Щепанская 1995; Панченко 1998; Шеваренкова 2000; Фадеева 1998, 2002; Липатова 2012; Платонов 2018; Черных 2017; Виноградов 2019 и др.). Сейчас можно утверждать, что на “сакральной карте” практически не осталось белых мест — “деревенские” святыни Европейского Севера и Северо-Запада, Сибири, Поволжья не раз становились предметом научного интереса ученых. Несмотря на это, единой методологии исследования сакральных объектов до сих пор не существует.

Е.Е. Ермакова предлагает различать два подхода к изучению почитаемых источников: “историко-этнографический” и “антропологический”. Первый, по мнению исследователя, реализуется в работах Т.Б. Щепанской и Г.В. Любимовой, второй — в работах Ж.В. Корминой, А.В. Тарабукиной, А.А. Панченко и В.А. Шнирельмана. Противопоставляя исследовательские стратегии, Е.Е. Ермакова

не приводит четких оснований для их разграничения, а также не говорит, в чем сокрыта их принципиальная несхожесть. В силу этого у читателя формируется стойкое мнение, что “антропологический” подход (фокус которого, по мнению Е.Е. Ермаковой, — “разные паломнические дискурсы”) “вкладывается” в “историко-этнографический”, поскольку сфера интересов последнего предельно широка: это и “феноменология почитаемого места (общие сведения, особенности почитания, причины сакрализации)”, и “сакральная топография (ландшафтные объекты и культовые сооружения)”, и “народная историческая память (исторические события, связанные с местом)”, и “религиозно-обрядовые практики; фольклорные источники культуры святых”. “Подходы” (или “методы”), которые Е.Е. Ермакова описывает как разные, не противопоставлены друг другу и могут гармонично сочетаться в рамках одного исследования, если отвечают его задачам.

Работы, в которых внимание исследователей сосредоточено на “субъективно-ментальных явлениях через разделение тех, кто приходит к источнику, на разные группы (состав которых может варьировать)”, скорее всего, иллюстрируют не особый исследовательский “подход” или “метод”, как полагает Е.Е. Ермакова, а демонстрируют смену парадигм научного знания, выразившуюся в переосмыслении традиционного подхода к проблеме человека. О том, что социально-гуманитарные дисциплины, такие как социология, история, этнография, психология, лингвистика, стоят на так наз. антропологическом повороте, писали многие (напр.: Кузнецов 2000; Поселягин 2012). Не избежала “антропологического бума” и фольклористика, в которой, по мнению С.Ю. Неклюдова, поворот в сторону человека “произошел, когда интересы фольклористики переместились с анализа текста как имманентной структуры (что было унаследовано еще от русского формализма) на коммуникационные, социальные, культурные аспекты традиции” (Неклюдов 2018: 10).

И нарративы, и практики интересуют исследователя не сами по себе, а в силу своей антропоцентричности, субъектности, в силу своей способности стать знаковым медиатором создающего и интерпретирующего дискурсы человека (Поселягин 2012).

Безусловно, важнейшие характеристики текста (напр., “социальное измерение нарративной традиции”, “варианты интерпретации святости” [Кормина 2003: 26], “тип вариативности” [Липатова 2013]) имеют антропологическую фокусировку. Фольклорный текст, чтобы попасть в “закрома культуры” (К.В. Чистов), должен обладать для рассказчика (и, соответственно, слушателя) такими характеристиками, как эксклюзивность, инициальность, прецедентность, актуальность. Поэтому событие, легшее в основу нарратива, нередко экстремально, необычно (напр., чудо явления иконы, чудо исцеления на роднике). Разумеется, такой рассказ не всегда вызывает доверие у слушателя: за “достоверность” события необходимо побороться. Формирование у слушателя аттитюда, согласно модели убеждающей коммуникации (К.И. Ховланда, напр.), зависит от стимулов двоякого рода: сообщения и его источника (коммуникатора). Таким образом, “вычеркнуть” человека из процесса даже при “историко-этнографическом” подходе не представляется возможным.

Установлено, что не только психологические особенности нарратора, не только его принадлежность к “разным религиозным культурам” (паломники, местное население, священство) (Кормина 2006: 149), но и его место проживания относительно святости (его включенность в тот или иной информационный поток) особым образом влияют на нарративную стратегию рассказчика (Липатова 2012: 97–116, 2013). Противопоставление “антропологического” и “историко-этнографического” подходов не имеет под собой оснований.

“Финальным объектом” изучения всегда остается человек (Поселягин 2012) — человек, впервые переживающий встречу с чудесным, человек, пребывающий на святом месте. Знаковыми медиаторами человека, манифестирующего себя

посредством дискурсивных и нарративных практик, являющихся, в свою очередь, и характеристикой информационного поля священного объекта, могут выступать и “феноменология почитаемого места (общие сведения, особенности почитания, причины сакрализации)”, и “сакральная топография (ландшафтные объекты и культовые сооружения)”, и “народная историческая память (исторические события, связанные с местом)”, и, естественно, “религиозно-обрядовые практики; фольклорные источники культа святынь”, т.е. все то, что попадает в “сферу интересов” “историко-этнографического” подхода.

Основные “узлы” почитания сакрального объекта (формулировка В.В. Виноградова) не являются константной характеристикой: они изменяются в зависимости от удаления от места и времени иерофании (термин М. Эдиале) (*Лунатова* 2012). Зависят они и от типа объекта, подвергнувшегося анализу. Е.Е. Ермакова в качестве рабочей гипотезы предлагает типологизацию объектов, состоящую из “классификации по хронологическому принципу” (“недействующие святыни”, “старые святыни”, “новые святыни”), “классификации по территориальному принципу” (“местные”, “локальные” и “региональные святыни”), “классификации по степени клерикализации” (“слабая”, “средняя” и “сильная”).

Предложенное Е.Е. Ермаковой разделение на отдельные классификационные модели не кажется продуктивным, поскольку выделенные исследователем характеристики представляются нам взаимосвязанными: отделить один классификационный признак от другого можно только условно.

Мы предлагаем в качестве “рабочей” модели использовать понятие статуса локуса, позволяющее рассмотреть сакральную географию местности как систему, как сеть (смыслов), элементы которой связаны друг с другом иерархически.

Г.А. Исаченко замечает, что

среди большого потока текстов о культурных ландшафтах очень мало работ, где рассматривались бы культурные ландшафты конкретной территории в их пространственной иерархии. <...> Невозможно отрицать, что культурные ландшафты разноразмерны (разномасштабны), а многие из них, по сути дела, “вложены” друг в друга (*Исаченко* 2003).

Нам представляется, что статус сакрального локуса — понятие инклюзивное, поскольку носители традиционной культуры различают сакральные объекты по значимости. Например, по мнению местных жителей, Попов родник (Новоспаский р-н Ульяновской обл.) не является местом культа:

Там особо ничего такого нет. Ну, просто в целом за водой, когда вот... дождей нет, туда, бывало, ходят — с иконой Николая Чудотворца. Ну, макают ведь в воду, чтоб дождик. Бабушки вызывают дождик — молятся — вокруг деревни ход как бы делают. Вот. И потом ходят куда-нибудь в речку, либо в родник макают икону, чтоб дождь — вызывают. <...> Сильный или слабый, но дождик как бы начинается — это есть. И вот на Попов родник тоже ездят — но в основном за водой туда. Свечки кто чё зажигают. Но это не место культа. Вот некоторые же ходят молятся, какие-то там часовни, церкви сто[ят], а это нет такого, нет там такого — не место поклонения особо такого уж (*ЛАА А.Л.* 2004).

Ученые выделяют разные модели иерархии “сакральной организации деревенской округи” (формулировка Е.В. Платонова) (*Шепанская* 1995: 112; *Фадеева* 1998: 103; *Виноградов* 2019: 29), мы же предлагаем в зависимости от статуса объекта различать официально признанный сакральный центр, локальные сакральные центры и сакральную периферию.

Официально признанный сакральный центр организует и центрирует всю систему священных локусов. Такой объект, как правило, имеет давнюю историю: его

информационный фонд сформирован — рассказы об официально признанном сакральном локусе записываются и за пределами области; чудо, повлекшее сакрализацию объекта, уже давно стало историей края — оно зафиксировано в письменных источниках. Почитание таких объектов активно поддерживается официальной церковью.

Локальные сакральные центры, как правило, почитаются жителями одного района. Информация о таких сакральных объектах не относится к разряду всем известной — это, скорее, своего рода “своя” история села.

Примета так наз. *сакральной периферии* — преобладание прагматического компонента в почитании. В информационном фонде локусов практически отсутствуют этиологические тексты, объясняющие святость объекта; рассказы о чудесах на роднике тоже, как правило, редки.

Степень сформированности информационного фонда зависит от статуса объекта. Сведения о том, как официально признанный сакральный центр приобрел святость, выходят далеко за границы района: рассказы об объекте можно услышать практически в любой точке области (а нередко и за ее пределами), их часто печатают в местной прессе. Сообщения о “неофициальных” сакральных центрах, как правило, не выходят за пределы района, в котором расположен родник, но для местных жителей они являются очень актуальными. О периферийных сакральных источниках знают жители одного-двух соседних сел — информационный ареал подобных локусов достаточно узок.

Определению статуса локуса может способствовать анализ вариативности рассказов о нем. Поскольку сакральные центры часто имеют официальное признание, сюжет о чуде, повлекшем сакрализацию объекта, оказывается закрепленным при помощи письменного слова. Письменные источники начинают выполнять “консервирующую функцию”, фиксирующую сюжет и удерживающую его инвариантную структуру (Никитина 1993: 40), которая легко вычленяется в устных рассказах о данных объектах. Сюжетные трансформации и варианты в рамках корпуса текстов сведены к минимуму. Константный тип вариативности свидетельствует о том, что сюжет давно стал “фактом”, “историей”, от которой стараются не отклоняться. При ретрансляции осуществляется “пере-сказ” всем известного события (П. Рикёр), а не рассказ, подчиненный законам фольклорного текстообразования. Для информационного фонда локальных сакральных центров характерен трансформантный тип вариативности. Наличие разнообразных версий события, развернутая система варьирования текста свидетельствуют об актуальности сведений о них. Как известно, “любое явление жизнеспособно лишь до тех пор, пока оно способно менять структуру” (Б. Кербелите).

Статус объекта влияет и на “распределение” функции локуса в рамках “кризисной сети” (Т.Б. Щепанская): если среди посетителей родников с низким сакральным статусом, как правило, преобладает “прагматическое” понимание сакрального (на родниках святят воду на Крещение, совершают молебствования во время засухи), то на объекты, статус которых выше, паломников нередко привлекают случающиеся там разнообразные чудеса (исцеления, явление ликов святых, появление сакрального персонажа, по имени которого назван родник), обряды, совершаемые на таких локусах, характеризуются большим разнообразием (обетные практики, “пограничные”, апотропейные, очистительные ритуалы).

Статус объекта — характеристика подвижная, подвергающаяся изменениям и в синхронии (по мере удаления от места иерофании), и в диахронии (по мере удаления от времени иерофании) (Лунатова 2018).

Выявленные закономерности являются универсальными и характеризуют как “старые”, так и “новые святыни” (Е.Е. Ермакова). Пока информация об объекте актуальна для местных жителей, пока она вызывает когнитивный диссонанс

у участников коммуникации и заставляет их испытывать “колебание” (Цв. Годоров) по поводу события, независимо от того, “новый” культ перед нами или “старый”, действует одна тенденция. Как только объект приобретает широкую известность и так наз. официальное признание, закрепляющее в письменной форме “историю” локуса, вариативность, а значит, и колебание рассказчика нивелируются; когнитивный диссонанс, подпитывающий собой актуальность “истории”, разрешается. Исследовательские стратегии относительно сакральных объектов, уже функционирующих, и локусов, сакральность которых конструируется в настоящее время, принципиально одинаковы. Но анализ информационного фонда объекта с богатой историей открывает перед исследователем интересные перспективы.

Итак, статус локуса (как “средоточие” “историко-этнографических” параметров объекта) коррелирует с характером рассказов об объекте. Тексты, в свою очередь, являются важнейшей манифестацией человека — человека, столкнувшегося с чудом, с сакральным. Таким образом, статус оказывается “антропоцентричной” категорией, позволяющей, помимо всего прочего, выявить и то состояние, в котором находится традиция.

Примечания

¹ Ср.: В.В. Виноградов выделил основные “узлы” сакрального объекта. По мнению исследователя, “в функционирование почитаемого места в разной степени оказываются вовлечены следующие ключевые для культуры понятия: пространство (в конкретной ландшафтной реализации); время (в первую очередь — ритуальное); коллектив и его вера (предстает в символическом выражении); человек, его индивидуальность” (Виноградов 2019: 23).

© А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева

О “СТАРЫХ” И “НОВЫХ” САКРАЛЬНЫХ ОБЪЕКТАХ И ПРИНЦИПАХ ИХ КЛАССИФИКАЦИИ

Статья Е.Е. Ермаковой затрагивает ряд важных аспектов изучения сакральных пространств. Особое внимание уделяется методологическим основаниям изучения традиции, критериям разделения сакральных объектов на “старые”, “традиционные” и “новые”, а также принципам их классификации. Нижеследующие комментарии базируются главным образом на нашем опыте полевого этнографического

Александр Геннадьевич Селезнев | <http://orcid.org/0000-0001-6096-7190> | seleznev@myttk.ru | к.и.н., доцент, старший научный сотрудник | ФГБУН Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН (пр. Маркса 15, Омск, 644024, Россия) | доцент | ФГБОУ ВО Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского (пр. Мира 55а, Омск, 644077, Россия)

Ирина Александровна Селезнева | <http://orcid.org/0000-0003-2292-0476> | ir_selez@mail.ru | к.и.н., доцент, директор Сибирского филиала | Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (ул. Андрианова 28, Омск, 644077, Россия) | доцент | ФГБОУ ВО Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского (пр. Мира 55а, Омск, 644077, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский фонд фундаментальных исследований, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 17-01-00423-ОГН]

изучения сакральных пространств, как традиционных, так и сформировавшихся в поздне- и постсоветскую эпоху. К первым относятся важнейшие памятники религиозной культуры мусульман Западной Сибири (тоболо-иртышских татар) — культовые комплексы *астана* (Селезнев и др. 2009). Ко вторым — мощный современный сакральный центр, функционирующий в течение последней четверти века в районе д. Окунево (Селезнева 2014; Селезнев 2014), а также созданные различными религиозно-экологическими группами экопоселения, получившие с начала 2000-х годов распространение на территории Омской области (Селезнев, Селезнева 2017а).

В своей статье Е.Е. Ермакова сетует на недостаточную методологическую проработанность теоретической части исследования почитаемых водных святынь, а также отмечает отсутствие ключевого понятия, “которое помогло бы проблематизировать указанный объект и ввести его в современный научный дискурс”. Нам представляется такое утверждение излишне категоричным.

Например, сохраняет потенциал развития весьма популярное в отечественной гуманитаристике понятие иеротопии (Лидов 2009: 12). Первоначально оно применялось для описания явлений, связанных с христианством, главным образом православием, затем было включено и в область исламоведческих исследований (Ларина 2019; Селезнев 2013). Учитывая территориальные рамки статьи Е.Е. Ермаковой, уместно отметить, что рассматриваемая концепция находит отражение в работах по истории и культуре Сибири (см., напр.: Семенова 2013).

Опираясь на полевой опыт, мы предприняли попытку применить теорию иеротопии к эмпирике сакральных комплексов современной эпохи, возникших в поздне- и постсоветскую эпоху (Селезнев 2011; Селезнев, Селезнева 2017б). К аналогичным выводам пришли и другие авторы. В.А. Шнирельман рассматривает данную концепцию в качестве одного из методологических подходов к изучению экзотических явлений современного религиозного ренессанса (Шнирельман 2014: 3–4). Сейчас, как и в момент рождения, понятие иеротопии вызывает жаркие споры относительно своего содержания и границ применения (Заграевский 2018; Охоцимский 2018). Тем не менее полагаем, что данный концепт (наряду, разумеется, с другими) может быть использован в качестве искомого Е.Е. Ермаковой понятия, формирующего теоретико-методологический базис исследования.

Требует дальнейшего обсуждения и детализации предложенное Е.Е. Ермаковой разделение исследуемых ею сакральных объектов (святых источников) на “старые” и “новые”. Хронологии их появления исследователь придает особое значение. Перечень святых водных источников Тюменской области приведен в хронологическом порядке. Тот же принцип заложен в основу одной из предложенных автором классификаций исследуемых сакральных объектов. Они подразделяются на: 1) недействующие святыни; 2) старые святыни, среди которых, в свою очередь, выделяются действующие без перерыва и действующие с перерывом, возрожденные; 3) новые святыни. Кроме того, в работе приведены еще два варианта классификации. В основу одной из них заложен территориальный принцип: святыни делятся на местные, локальные и региональные. Другая базируется на степени клерикализации священных водных источников с членением на слабую, среднюю и сильную.

Как известно, классификация является одним из важнейших инструментов научного познания. Фундаментальное значение имеет заложенный в ее основу критерий. Нам представляется, что при всей важности принципов, на которых базируется предложенная Е.Е. Ермаковой систематизация святылиц, главный фактор их функционирования остался за рамками рассматриваемых классификационных схем. Полагаем, что в качестве такового должна выступить идеология религиозных и культурных групп, почитающих сакральные объекты и осуществляющих в их рамках ритуальные и культовые практики. Изученные нами современные сакральные пространства классифицируются в соответствии с тем набором идей и представлений,

которые были характерны для культурно-религиозных объединений, создавших данные локусы (отдельные их сегменты) или/и осуществляющих по отношению к ним паломничество и иные культовые действия. Именно на этом основании выделяются комплексы, образованные общинами неоиндуистов (бабаджистов, кришнаитов) в Окуневе, адептами (изобретения) языческой славянской культуры (ведо-русскими, родноверами, староверами-инглингами) в Окуневе и экопоселениях или членами влиятельного нового религиозного движения анастасиевцев в экопоселениях (Селезнев 2018).

Применим ли подобный критерий к анализируемым в статье Е.Е. Ермаковой святыням с учетом характерного, в т.ч. и для православия, разнообразия режимов, моделей, дискурсов, способов легитимации современной религиозности (см., напр.: Агаджанян, Русселе 2011; Кормина 2012)? Думается, что автор дала положительный ответ на этот вопрос в заключительном выводе работы, где речь идет как раз об *идеологии группы*, которая формируется в рамках социально-культурного конструкта сакрального (или сакральности). К сожалению, специфические особенности этих идеологий, позволяющие провести их классификацию, в работе не рассмотрены. Между тем данная проблематика весьма актуальна на фоне инвенционального характера формирования современных религиозных групп, практик, ритуалов, а также усиливающейся тенденции к их фрагментации и сегментации.

Определение “новые” применяется к сакральным пространствам и их атрибутам, сформировавшимся в поздне- и постсоветскую эпоху. Этот период характеризуется бурным ростом новых религиозных движений, конструированием разнообразных “мест силы”, изобретением причудливых мифологий, ритуалов и традиций. Значимым рубежом, безусловно, является распад Советского Союза, породивший цепь больших и малых социальных потрясений. Мировоззренческий кризис поздней и постсоветской эпохи, сопровождающие его психологические травмы и фрустрации выступили питательной средой новой российской религиозности, принимающей порой весьма причудливые формы. Эти процессы нашли яркое отражение в мотивах эсхатологии и катастрофизма (Ахметова 2010), националистических и культуралистских мифах, широко представленных в идеологии постсоветских религиозных движений. Конец 1980-х — начало 1990-х годов — время формирования большинства новых сакральных комплексов. Центр в Окуневе, например, образовался в 1992 г. Несколько ранее началась сакрализация Аркаима. В 1993 г. была найдена мумия молодой женщины пазырыкской эпохи на плоскогорье Укок на Алтае. Неожиданно археологическая находка превратилась в объект интенсивной сакрализации, мифологизации и выстраивания новых национальных идентичностей. В общественном дискурсе артефакт обрел статус “алтайской принцессы”. Мифология “принцессы” пронизана эсхатологическими и катастрофическими мотивами. С ее “местью” связывались расстрел Белого дома, войны в Чечне и на Украине, разрушительные землетрясения на Алтае в первые два десятилетия XXI в. (Plets et al. 2013). Название статьи польского исследователя А. Халембы (Halemba 2008) метафорически обыгрывает эту историю: “Что испытываешь, когда религия уходит у тебя из-под ног?” Как реакция на нарастание кризисных явлений в социокультурной и экологической сферах, на постсоветском пространстве на рубеже веков широко распространяются экопоселения (в Европе, Америке и Австралии последние появились после Второй мировой войны).

В то же время анализ эмпирики постсоветской религиозности позволяет говорить о принципиальном сходстве традиционных, архаичных и новейших социальных практик и мифологических мотивов. Традиционные архетипы и комплексы легко встраиваются, а порой и ложатся в основу новой мифологии, формирующейся в рамках современных сакральных пространств (иеротопий). Мифологизированное мышление свободно включает эти архетипы в свой репертуар. В слегка

модернизированном виде они выступают как существенный компонент современного российского мировоззрения. Характерным приемом такой модернизации выступает, например, нарочитый сциентизм, наполнение новых религиозных нарративов квазинаучной фразеологией. “Официальная” наука при этом решительно отвергается.

Примером, ярко иллюстрирующим выдвинутое положение, является схема формирования хронотопа сакрального пространства (Селезнев, Селезнева 2017б). Святые места обычно связаны с символически вечными элементами ландшафта: горой, пещерой, отдельными большими камнями, деревьями, живописными озерами или речными долинами. Эти и подобные объекты, соединяющие воедино пространство и время (вечность!), составляют естественную основу хронотопа культового комплекса, вокруг них он, собственно говоря, и выстраивается.

В случаях, описываемых Е. Е. Ермаковой, в качестве таких объектов выступают, конечно, водные источники (автор, кстати, употребляет термин “хронотоп” в своей статье). Строго говоря, в рамках такой методологии водный источник — это еще не целостный священный комплекс. Это *основа*, на (вокруг) которой создается сакральное пространство. При этом последнее состоит не только из овеществленных, видимых объектов, но включает в себя и нематериальные элементы: психические переживания паломников, ритуальные практики, разнообразные нарративы, фольклорные произведения и пр.

Принципиально сходен алгоритм формирования современных сакральных комплексов. Разница лишь в том, что в эпоху модерна использовать в качестве священных объектов пещеры, камни или деревья зачастую не современно и не престижно. Требуется интеллектуально более насыщенный, сциентизированный объект, связывающий освящаемое место с вечностью и призванный стать основой формирующегося сакрального пространства. Практически идеально на эту роль подходят значимые в общественном дискурсе археологические памятники. Именно с ними ассоциирована большая часть современных сакральных центров: Аркаим на Южном Урале, Окунево в Омской области, скифские погребения Укока, окуневские изваяния в Хакасии, Долина царей в Тыве, Свяжск и Болгар в Татарстане, дольмены на Кавказе и т.п. Развернувшаяся вокруг таких комплексов оккультно-мистическая “свистопляска” уже давно рассматривается специалистами в числе важнейших социокультурных факторов, определяющих становление и развитие модных постмодернистских течений современной археологической мысли (Клейн 2011: 344; Leskovar, Karl 2018). Однако качественных различий здесь нет: новая мифология, связанная с древними памятниками, является лишь модернизацией весьма архаичных традиционных представлений и архетипов.

Другие компоненты культа святынь также обнаруживают удивительную живучесть и существуют в ритуальной практике и представлениях как традиционных (“старых”), так и новых сакральных пространств. Таковы, например, упомянутые в статье Е. Е. Ермаковой инициационные сновидения (“вещие сны”), стимулирующие адептов к паломничеству или “открытию” святыни. Имеется множество свидетельств, что и в наши дни сновидения являются побуждающим мотивом внутреннего религиозного преображения. Вероятно, наличие таких вневременных универсалий является важным фактором устойчивости сферы сакрального.

© Е. Е. Ермакова

ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

Моя статья носит название “Почитаемые водные источники Тюменской области: итоги и платформа исследования”, и локальная привязка играет здесь конституирующую роль. Та система почитаемых водных источников, которая сложилась в регионе (не самом известном, если говорить о его представленности на большой “сакральной карте”), с моей точки зрения, подчиняется своим закономерностям. Выходят ли эти закономерности за пределы своей зоны и можно ли перенести типологии, разработанные для “моей” системы объектов, на другие похожие святые источники в других локусах, или же иные типологии можно экстраполировать на материал тюменского Зауралья? Благодаря репликам исследователей, в поле зрения которых находятся похожие объекты, я могу ответить на эти вопросы и пойти дальше в своем размышлении о почитаемых родниках.

Создавая свою типологию, я действовала в рамках аристотелевской таксономии, пытаюсь сформировать идеальный конструкт, куда можно поместить любой объект из моего ряда. В рамках настоящей статьи мне не удалось в полной мере раскрыть суть предложенной мной системы. Наибольшую дискуссию вызвала классификация источников по хронологическому принципу, которая несколько шире и переменнее, чем разделение их на “старые” и “новые”, т.к. включает в себя и недействующие святыни. Через этот параметр мне важно было показать темпоральность почитаемых источников, рассматривая их как объекты со своим “жизненным циклом” в социальном измерении времени. Этот ракурс исследования позволяет ответить на вопросы: почему одни источники забываются, а другие продолжают посещаться? какие социальные факторы вызывают к жизни новые святыни и, наоборот, какие события влияют на то, что источник оказывается заброшенным и его перестают почитать? Как давно укоренилась традиция поклонения святым источникам в локальном сообществе? Сама эта классификация может быть подвижной изнутри, т.к. тот или иной сакральный объект может перемещаться из одного состояния в другое в пределах своего “жизненного цикла”, тесно увязанного с “жизненным циклом” территории, ее событиями, включенными в контекст исторических событий большой страны. Например, один из источников Тюменской области — Прокуткинский — был выкопан крестьянами в тот год, когда Западную Сибирь поразила страшная засуха. Казалось бы, обычный локальный аграрный кризис. Но это был 1911 г., и “крупная” оптика позволяет и обязывает рассматривать появление святого места в контексте “политического тела” большой российской истории, когда в волнении местных жителей и их бунте против священника можно увидеть предвестие революционных событий.

В разделе “старые” святыни я выделяю действующие без перерыва источники и возрожденные. Даже при беглом взгляде на список священных объектов бросается в глаза, что вторых больше, без перерыва же в регионе действовал лишь один источник — Криванковский колодец (здесь необходимо учитывать условность этого разделения, т.к. мне неизвестны латентные практики паломничества). Это свидетельствует в т.ч. о наличии различных способов сопротивления власти в регионе, о степени консолидации верующих и в целом паломников и о сакральном месте как особой точке “сборки” и “пересборки” коллектива (Б. Латур), темпоральность (существование во времени) которого интересно исследовать именно с помощью почитаемых источников, где уже субъектом может стать колодец, а объектом — сам человек, коллектив и соответственно коллективность. Здесь можно поразмышлять

о том, насколько “сильными” для данного коллектива являются сакральные маркеры, каким образом эти маркеры взаимосвязаны между собой в рамках одной территории и взаимосвязаны ли вообще, насколько параллельно протекают процессы, прерывающие почитание того или иного источника (в этом случае оторвемся от их дискретности и уделим внимание их соприсутствию), и от каких факторов они зависят. Кроме того, интересно проанализировать и сами эти факторы: они точечного (в конкретном месте) и краткого (определяют конкретное событие) воздействия, или же их давление растянуто во времени, и темпоральные стадии вычленишь трудно — также как трудно установить степень влияния того или иного актора. Примером этому может служить Рябовский ключ: одни информаторы говорят, что его забросили после смерти жительницы села — активной верующей, другие — что источник утрачивал свое значение постепенно и на это повлияли атеистическая пропаганда в школе и переселение в Рябово жителей из других местностей.

Наконец, выделяя в особую группу именно новые святыни, я, прежде всего, “шла” вслед за материалом, основываясь на факте существования 11 источников Тюменской области. В последние годы я стала свидетелем и отчасти инициатором появления ряда новых почитаемых водных святынь (вопрос об исследовательских экспериментах оставляю в стороне, тем более что данная проблема в рамках взаимодействия ученого и сакрального ландшафта освещена мной на конференции “Эксперименты и экспериментальность в антропологии и междисциплинарных исследованиях” в МГУ в 2018 г.). Время появления первого из новых источников в с. Каменка связано с началом моего изучения почитаемых святынь в 2007 г., с тех пор с перерывом в несколько лет стали функционировать три святыни (особенности конструирования одной из них, рафайловской, освещены мной в ряде статей). Темпоральная классификация, если ее оснастить большим числом переменных (что предлагает А.Б. Мороз), поможет “остановить мгновение” и понять здесь и сейчас, как происходит сборка сакрального, какие акторы в ней участвуют и какие смыслы вкладывают в свои действия в этот момент времени. Тем более что вряд ли исследователю будущего повезет, и он сможет найти архивные документы, например “Прокуткинское дело”, в настоящем же ему приходится зачастую быть “детективом”, находя “улики” и связывая их в единое целое (так случилось со мной в Рафайлово, где я исследовала, как люди “делают вещи”). Понятно, что к другим источникам (“старым” или недействующим) данную тактику сбора материала я уже применять не буду.

Лексема “новые” не означает того, что это источники, в которые создатели вкладывают какой-то новый смысл и видят их принципиально отличными от источников “старых” или недействующих. Но не совсем верно, с моей точки зрения, также предполагать существование какого-то одного инварианта, по образцу которого возникают и функционируют разные святыни. Они появляются и действуют в разное время, по разным причинам и с разными целями, а также в разной конфигурации (одни как самостоятельные объекты, другие в рамках сакрального комплекса), с разным ритуальным наполнением, в разных масштабе и контексте. В то же время у “моих” объектов имеются определенные общие черты, которые влияют на их онтологию и, соответственно, эпистемологию. В какой-то степени эти черты формулирует классификация по территориальному принципу, т.к. территориализация присуща, наверное, любому объекту (подобному по свойствам “моему”). В значительной степени на онтологию и прагматику святого места влияет степень его клерикализации, что в полной мере демонстрируют источники Тюменского региона. Правда, разделение святынь на основании этого показателя весьма условно, что влечет за собой необходимость более пристального его осмысления, как, впрочем, и любого другого, положенного в основу любой типологии. Так, классификация, предложенная А.П. Липатовой, при условии ее экстраполяции на почитаемые водные источники не “работает” на тюменском материале, а значит, она не универсальна.

Локальных сакральных центров в Тюменской области практически нет, тем более что благодаря различным медиа информационная сеть постоянно расширяется, выходя за пределы только одного региона; таким образом, административные рамки уже не работают, и здесь можно говорить о делекализации. Более того, у нас нет одного официально признанного сакрального центра, организующего и объединяющего всю систему священных локусов, и можно смело утверждать, что таковым для тюменцев является Чимеевский монастырь в Курганской обл. с его почитаемой иконой и святым источником. Правда, после пожара, уничтожившего старинный храм и оригинал иконы Чимеевской Божьей Матери, скорее всего, это село потеряет (на время или навсегда) свое прежнее значение для разных групп паломников (и здесь исследователю важно проследить, в какой мере святой источник сможет играть роль сакрального центра, заместив утерянную икону).

Наконец, если говорить о прагматике сакральной периферии, то она захватывает практически все святыни, сакрально центрированные. И я бы не стала по отношению к почитаемым источникам (сакральным объектам) применять термины “популярный”/“непопулярный”, т.к. сакральное, по крайней мере на моем материале, не мыслится паломниками в оценочных категориях “низкий” или “высокий”. Равно как и не стала бы “накидывать” бинарную схему “центр — периферия” на систему изучаемых объектов, особенно в наше время, когда нельзя не заметить разнонаправленные процессы по конструированию и практически одномоментному размыванию идентичности (в случае последнего — вступая в “отношения” с институтом Церкви).

Несмотря на всю несхожесть почитаемых источников, их исследование с помощью научных методов предполагает процедуру упорядочения (не в рамках типологии). И, видимо, такое же упорядочение данных объектов осуществляется как теми, кто их создает, так и теми, кто их использует в своих сакрально-прагматических практиках. Здесь я солидарна с А.А. Панченко, который обратил внимание на эпистемологический потенциал работ Б. Майер и ее категории *sensational forms*, плохо переводимой на русский язык (возможно, “сенсуальные формы” или “чувственные формы”). Под *sensational forms* Б. Майер понимает устойчивые, повторяющиеся формы, легитимирующие доступ к трансцендентному и определяющие религиозные контент (убеждения, доктрину, символы) и нормы. Данные формы, отмечает автор, составляют религиозную эстетику “чувствующего тела” (*field of the sensing body*), которая и управляет чувственным взаимодействием с божественным и между людьми и порождает особые чувства (Meyer 2013). Здесь находится та антропологичность, которая избегает дихотомии и стремится к “системной” индивидуальности, последнюю можно понять, увидев в ней ключевые закономерности новой сакральной реальности. В этом контексте разговор может идти о такой эпистемологии сакральных мест, которая, наряду с предложенными А.Б. Морозом параметрами, могла бы включать:

- практики взаимодействия паломников с властью (духовной), которые можно характеризовать (по моим предварительным материалам) как “избегание”, “нейтралитет” и “признание”;
- практики экспроприации властью (светской) святого места и использование “харизматических” ресурсов, “предоставляемых” святыми местами, в своих целях;
- формы поведения паломников в публичном пространстве святого места (“публичная религия”): демонстративные, латентные, морализирующие и др.;
- вещи на святом месте: какие вещи берут паломники с собой, как их используют, кому передают, что приобретают;
- ритуальный дресс-код — одежда на святом месте: что с ее помощью демонстрируют паломники, как используют в рамках инкорпорации в местное сообщество и в качестве формы для общения с высшими силами;

— телесность на святом месте, в т.ч. практики обнажения своего тела при обливании святой водой: частичное обнажение тела, закрытие тела и др.;

— “акустика” святого места — как разговаривают паломники на святом месте: громко или тихо говорят, с кем вступают в беседы и что рассказывают вне интервью о святом месте (антрополог здесь может находиться в позиции подслушивающего наблюдателя).

Обращение к “сенсуальным формам” поможет также выйти из дихотомии Э. Дюркгейма и М. Элиаде, социального и божественного, равно далеких как от человека, так и от вещного мира с его собственным голосом.

Источники и материалы

- Афанасий, митрополит Лимассольский* 2013 — *Афанасий, митрополит Лимассольский*. О благодати Божией // Православие.Ru. 14.01.2013. <https://pravoslavie.ru/58777.html>
- В Новосибирске... 2019 — В Новосибирске школьникам дали задание о чудесах святой воды // Сибирь.Реалии. 30.05.2019. <https://www.sibreal.org/a/29971818.html>
- Гордиенко* 2011 — *Гордиенко Л.* Заметки туриста. Легенды Чимеево // Вслух.ru. Новости. Туризм. 28.09.2011. <http://www.vsluh.ru/news/tourism/236209>
- Емельянов* 1995 — *Емельянов А.Л.* 350 лет селу Рафайлово. Тюмень: б.и., 1995.
- История б.г. — История Рафайловского монастыря // Официальный сайт прихода в честь Преподобного Андрея игумена Рафайловского. <http://rafailovo.cerkov.ru/istoriya-monastirya> (дата обращения: 02.01.2019).
- Книга свидетельств 2016 — Книга свидетельств благодатной помощи от иконы прп. Андрея игумена Рафайловского, чудотворного камушка с места его погребения, мироточивой иконы Божией Матери “Одигитрия”, “Благословляющей” иконы Божией Матери “Скоропослушница”, святого источника и др.: рукопись // Архив прихода в честь Преподобного Андрея Игумена Рафайловского, с. Рафайлово Исетского р-на Тюменской обл.
- ЛАА А.Л. 2004 — Личный архив А.П. Липатовой. 2004 г. Интервью: Лешин Сергей Валерьевич, с. Репьевка Новоспасского р-на Ульяновской обл., 1953 г.р.
- Мужской монастырь б.г. — Святой источник Казанской-Чимеевской иконы Божией Матери // Курганская епархия. Паломнику. <http://kurganvera.ru/category/palomniku/pamyatnyemesta> (дата обращения: 12.11.2014).
- ПМА 1 — Полевые материалы Е.Е. Евдокимовой. Экспедиция в Исетский р-н Тюменской обл. в 2010, 2013 гг. (информанты: Е.Ш.; М.Ф., 1927 г.р.; М.Ж., 1952 г.р.).
- ПМА 2 — Полевые материалы Е.Е. Евдокимовой. Экспедиция в Белозерский р-н Курганской обл. в 2011 г. (информант: М.Н., 1930 г.р.).
- Протокол КА 2010 — Протокол КА поверхностных вод от 08.06.2010. Место отбора: Источник (д. Рафайлово). Выполнен ФГУП “Государственный научно-производственный центр рыбного хозяйства ГОСРЫБЦЕНТР” // Личный архив Е.Ш. (фотокопия в архиве Е.Е. Ермаковой).
- Протокол КХА № 154 — Протокол КХА № 154 // Личный архив Е.Е. Ермаковой.
- СанПиН 2.1.4.1074-01 2001 — Постановление Главного государственного санитарного врача Российской Федерации от 26 сентября 2001 года № 24. СанПиН 2.1.4.1074-01 “Питьевая вода. Гигиенические требования к качеству воды централизованных систем питьевого водоснабжения. Контроль качества. Гигиенические требования к обеспечению безопасности систем горячего водоснабжения” (с изменениями на 2 апреля 2018 года) // Техэксперт. <http://docs.cntd.ru/document/901798042>
- Чимеево б.г. — Чимеево. Чимеевский святой источник // Отдых в деревне Лебяжье. Поездка в Чимеево. <http://derleb.narod.ru/chimeevo.html#c4> (дата обращения: 03.01.2019).
- Швецова* 2014 — *Швецова Е.Г.* Исчезнувшая обитель // Православный просветитель. <http://tobolsk-eparhia-press.ru/prosvetitel/number.php?dat=2013.05&st=4>
- Pilnet n.d. — Pilgrimage Studies Network // EASA: European Association of Social Anthropologists — Association Européenne des Anthropologues Sociaux. <https://easaonline.org/networks/pilnet> (дата обращения: 10.07.2019).

Научная литература

- Агаджанян А., Русселе К.* (ред.) Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. М.: Весь мир, 2011.
- Ахметова М.* Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.
- Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та; Петербургское Востоковедение, 2007.
- Ваннер К.* Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах Советской Украины // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 3–4. С. 464–484.
- Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.
- Виноградов В.В.* Механизмы трансляции сакральной информации (на примере почитаемых мест Северо-Запада России) // Механизм передачи фольклорной традиции / Под ред. Н.Н. Абубакировой-Глазуновой. СПб.: РИИИ, 2004. С. 232–248.
- Виноградов В.В.* Северорусские почитаемые места: топика святынь. СПб.: Автономная некоммерческая организация “Проповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры”, 2019.
- Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом “Дело” РАНХиГС, 2018.
- Ермакова Е.Е.* Почитаемые водные источники в сакральном ландшафте Тюменской области. Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2018.
- Заграевский С.В.* О научной обоснованности иеротопии // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2018. № 1 (15). С. 49–69.
- Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М.: ОГИ, 2009.
- Исаченко Г.А.* Культурный ландшафт как объект дискуссии // Юбилейная научная конференция “Культурный ландшафт: теория и практика” (3–11 ноября 2003 г.). Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Географический факультет. Вопросы теории культурного ландшафта. <http://www.kultland2003.narod.ru/1-1.html>
- Клейн Л.С.* История археологической мысли: В 2 т. Т. 2. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2011.
- Кормина Ж.В.* Пещёрка // Живая старина. 2003. № 3. С. 25–28.
- Кормина Ж.К.* Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 130–151.
- Кормина Ж.В.* Номадическое православие: о новых формах религиозной жизни в современной России // Ab Imperio. 2012. № 2. С. 195–227.
- Кормина Ж., Панченко А., Штырков С.* Социальные исследования религии: теория, методы и опыт // Антропологический форум. 2017. № 35. С. 129–166.
- Кузнецов А.М.* Антропология и антропологический поворот современного социального и гуманитарного знания // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. 2. № 1. С. 49–67.
- Ларина Е.И.* Сакральные пространства казахов: историческая память, иеротопия и идентичность // Электронный научно-образовательный журнал “История”. 2019. Т. 10. Вып. 1 (75). <https://doi.org/10.18254/S0002560-5-1>
- Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
- Лидов А.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Феория, 2009.
- Липатова А.П.* Народно-религиозные представления и практики // Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Т. 1 / Отв. ред. И.А. Морозов, М.П. Чередникова. М.: Индрик, 2012. С. 97–116.
- Липатова А.П.* К вопросу о вариативности фольклорного текста // Антропологический форум. 2013. № 18 Online. <http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/18online>
- Липатова А.П.* Сакральная география Ульяновского Присурья // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № S5. С. 154–165.

- Лобач У.А., Валодзина Т.В.* Святыя крыніцы Беларусі. Мінск: Беларуская навука, 2016.
- Любимова Г.В.* Сибирская традиция почитания святых мест в контексте народной исторической памяти // *Studia Mythologica Slavica*. 2013. Т. XVI. С. 27–45.
- Мальшикин Е.В.* Омонимия “я” и распределенное знание // *Вестник Томского государственного университета*. Серия: Философия. Социология. Политология. 2015. № 4 (32). С. 54–64.
- Неклюдов С.Ю.* Фольклор на “антропологическом повороте” // *Фольклор и антропология города*. 2018. Т. 1. С. 9–13.
- Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993.
- Остром Э.* Управление общим. Эволюция институций коллективного действия / Пер. Т. Монтян. Киев: б.и., 2013.
- Охоцимский А.Д.* Иеротопия как принцип и инструмент // *Праксема. Проблемы визуальной семиотики*. 2018. № 2 (16). С. 62–85.
- Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: “Крестьянская агиология” и религиозные практики в России Нового времени. М.: НЛО, 2012.
- Платонов Е.В.* Почитаемый колодец в селе Сажном: культовый объект в фокусе конкурирующих традиций // *Этнографическое обозрение*. 2018. № 6. С. 181–197.
- Поселягин Н.* Антропологический поворот в российских гуманитарных науках // *НЛО*. 2012. № 113. <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/113/po5.html>
- Селезнев А.Г.* Старые и новые иеротопии Сибири: технология конструирования религиозной идентичности // *Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность* / Ред. М.А. Жигунова, Е.М. Данченко. Омск: Полиграфический центр КАН, 2011. С. 123–136.
- Селезнев А.Г.* Исламские культовые комплексы астана в Сибири как иеротопии: сакральные пространства и религиозная идентичность // *Вестник археологии, антропологии и этнографии*. 2013. № 2 (21). С. 111–119.
- Селезнев А.Г.* Новая мифология истории: архетип “древних цивилизаций” и сакральный центр в районе деревни Окунево // *Этнографическое обозрение*. 2014. № 5. С. 41–59.
- Селезнев А.Г.* Экологические поселения: варианты освоения локального пространства и принципы классификации // *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий*. 2018. Т. 24. С. 439–442.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* “Жить по совести и в ладу с природой”: новые экологические поселения в современном социокультурном пространстве (Западная Сибирь, Омская область) // *Вестник Омского университета*. Серия “Исторические науки”. 2017а. № 4 (16). С. 264–276.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Археологические памятники и новые сакральные пространства: иеротопия, хронотоп и глобальная информационная среда // *Уральский исторический вестник*. 2017б. № 1 (54). С. 135–143.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: Марджани, 2009.
- Селезнева И.А.* Сакральный центр и внешний мир: проблемы взаимодействия // *Этнографическое обозрение*. 2014. № 5. С. 59–73.
- Семенова В.И.* Иеротопия Тюмени (сакральное пространство города конца XVI–XVIII вв.) // *Интеграция археологических и этнографических исследований*. Т. 2 / Гл. ред. Н.А. Томилов. Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2013. С. 280–283.
- Соколовский С.В.* Антропологические модели священного и мирского у Э. Дюркгейма и М. Элиаде // *Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”* / Под ред. В.И. Харионовой. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 29–39.
- Тарабукина А.В.* Святые места в картине мира современных “церковных людей” // *Живая старина*. 1998. № 4. С. 28–31.
- Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.
- Тюхтяев А.Е.* Паломничество как объект антропологического исследования // *Археология и этнография понтийско-кавказского региона* / Под ред. В.И. Колесова, И.В. Кузнецова, Р.Ш. Кузнецовой. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2018. С. 87–105.

- Фадеева Л.В.* Духовно-религиозные основы культурного ландшафта Пинежья (к проблеме иерархической организации культурного ландшафта) // *Калуцков В.Н. и др.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье (Семинар “Культурный ландшафт”: первый тематический выпуск докладов). М.: Изд-во ФМБК, 1998. С. 79–107.
- Фадеева Л.В.* “Память пространства”: устные рассказы о святых местах в полевых записях // Славянская традиционная культура и современный мир. 2002. Т. 4. С. 124–135.
- Фурсова Е.Ф.* Православие и массовые формы религиозного сознания сибиряков (XX – начало XXI вв.) // Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX–XX вв. / Отв. ред. Е.Ф. Фурсова. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006. С. 4–32.
- Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX века. Ч. IV, Местные праздники. М.: Litres, 2017.
- Шеваренкова Ю.М.* Легенды о святых источниках (опыт систематизации сюжетов на материале Нижегородской области) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Филология. 2000. № 1. С. 77–84.
- Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород: Растр-НН, 2004.
- Шнирельман В.А.* Места силы: конструирование сакрального пространства. Введение к дискуссии // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 3–9.
- Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. Вып. 5 / Ред.-сост. Т.А. Бернштам. СПб.: МАЭ РАН; РФФИ, 1995. С. 110–176.
- Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003.
- Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Antonyan Yu.* Religiosity and Religious Identity in Armenia: Some Current Models and Developments // *Acta Ethnographica Hungarica*. 2011. Vol. 56 (2). P. 315–332.
- Arora V.* The Forest of Symbols Embodied in the Tholung Sacred Landscape of North Sikkim, India // *Conservation & Society*. 2006. Vol. 4. No. 1. P. 55–83.
- Barth F.* An Anthropology of Knowledge // *Current Anthropology*. 2002. Vol. 43. No. 1. P. 1–18.
- Bowman G.* Orthodox-Muslim Interactions at “Mixed Shrines” in Macedonia // *Eastern Christians in Anthropological Perspective* / Ed. C. Hann, H. Goltz. Berkeley: University of California Press, 2010. P. 195–219.
- Bowman G.* Introduction: Sharing the Sacra // *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places* / Ed. G. Bowman. Oxford: Berghahn Books, 2012. P. 1–10.
- Bowman M.* Going with the Flow: Contemporary Pilgrimage in Glastonbury // *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred* / Ed. P.J. Margry. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. P. 241–280.
- Coggins Ch., Zeren G.* Animate Landscapes: Nature Conservation and the Production of Agropastoral Sacred Space in Shangrila // *Mapping Shangrila: Contested Landscapes in the Sino-Tibetan Borderlands* / Ed. E.T. Yeh, Ch. Coggins. Seattle: University of Washington Press, 2014. P. 205–228.
- Coyle Ph.E.* “To Join the Waters”: Indexing Metonymies of Territoriality in Cora Ritual // *Journal of the Southwest*. 2000. Vol. 42. No. 1, Ritual and Historical Territoriality of the Nayari and Wixarika Peoples. P. 119–128.
- Darieva T., Mühlfried F., Tuite K.* Introduction // *Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus* / Ed. T. Darieva et al. Oxford: Berghahn Books, 2018. P. 1–18.
- Dragadze T.* The Domestication of Religion under Soviet Communism // *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice* / Ed. C. Hann. L.: Routledge, 1993. P. 148–156.
- Gomes B.M.* Vosaad: The Socio-Cultural Force of Water (A Study from Goa) // *Sociological Bulletin*. 2005. Vol. 54. No. 2. P. 250–276.
- Halemba A.* What does It Feel Like when Your Religion Moves under Your Feet? Religion, Earthquakes and National Unity in the Republic of Altai, Russian Federation // *Zeitschrift für Ethnologie*. 2008. Bd. 133. H. 2. P. 283–299.
- Hayden R.M.* Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans // *Current Anthropology*. 2002. Vol. 43. No. 2. P. 205–231.

- Horster M.* Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World // *Revue de l'histoire des religions*. 2010. Vol. 227. No. 4. P. 435–458.
- Klubnikin K. et al.* The Sacred and the Scientific: Traditional Ecological Knowledge in Siberian River Conservation // *Ecological Applications*. 2000. Vol. 10. No. 5. P. 1296–1306.
- Knott K.* The Location of Religion: A Spatial Analysis. L.: Equinox, 2005.
- Laukkanen S.* Holy Heritage: Identity and Authenticity in a Tibetan Village // *Chinese Heritage in the Making: Experiences, Negotiations and Contestations* / Ed. C. Maags, M. Svensson. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018. P. 195–219. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2204rz8.11>
- Leskovar J., Karl R.* (ed.) *Archaeological Sites as Space for Modern Spiritual Practice*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- Meyer B.* Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. Amsterdam: Vrije Universiteit, 2006.
- Meyer B.* Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction // *Material Religion*. 2008. No. 4 (2). P. 124–135.
- Meyer B.* Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding // *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses* / Ed. B. Meyer. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2009. P. 1–30.
- Meyer B.* Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium // *A Companion to the Anthropology of Religion* / Ed. J. Boddy, M. Lambek. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- Ostrom E.* *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Ostrom E.* *Understanding Institutional Diversity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Plate S.B.* *A History of Religion in 5½ Objects: Bringing the Spiritual to Its Sense*. Boston: Beacon Press, 2014.
- Plets G., Konstantinov N., Soenov V., Robinsson E.* Repatriation, Doxa, and Contested Heritages: The Return of the Altai Princess in an International Perspective // *Anthropology and Archeology of Eurasia*. 2013. Vol. 52. No. 2. P. 73–98.
- Romney A.K., Moore C.C.* Toward a Theory of Culture as Shared Cognitive Structures // *Ethos*. 1998. Vol. 26. No. 3. P. 314–337.
- Sahlins M.* Two or Three Things that I Know about Culture // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1999. Vol. 5. No. 3. P. 399–421.
- Samakov A., Berkes F.* Spiritual Commons: Sacred Sites as Core of Community-Conserved Areas in Kyrgyzstan // *International Journal of the Commons*. 2017. Vol. 11. No. 1. P. 422–444.
- Shen X., Lu Z., Li S., Chen N.* Tibetan Sacred Sites Understanding the Traditional Management System and Its Role in Modern Conservation // *Ecology and Society*. 2012. Vol. 17. No. 2. P. 13. <http://dx.doi.org/10.5751/ES-04785-170213>
- Valk Ü., Sävborg D.* Place-Lore, Liminal Storyworld and Ontology of the Supernatural. An Introduction // *Storied and Supernatural Places: Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas* / Ed. Ü. Valk, D. Sävborg. Helsinki: Finnish Literature Society, 2018. P. 7–26.
- Walsh F.J., Dobson P.V., Douglas J.C.* Anpernirrentye: A Framework for Enhanced Application of Indigenous Ecological Knowledge in Natural Resource Management // *Ecology and Society*. 2013. Vol. 18. No. 3. P. 18. <http://dx.doi.org/10.5751/ES-05501-180318>

Research Article (with Comments)

Ermakova, E.E. The Revered Wellsprings of the Tyumen Region: Research Platform and Outcomes [Pochitaemye vodnye istochniki Tiimenskoi oblasti: itogi i platforma issledovaniia]

Comments:

Moroz, A.B. On Revering Wellsprings [O pochitanii istochnikov]

Panchenko, A.A. “Local Shrines”: “Material Religion”, Agency, and Mediation [“Mestnye sviatyni”: “material’naia religiia”, agentnost’ i medial’nost’]

Shchepanskaia, T.B. A Marker in the System of Distribution of Knowledge [Marker v sisteme raspredeleniia znaniia]

Lipatova, A.P. Respecting Sanctuaries: A Turn toward the Human [Pochitanie sviatyn': povorot v storonu cheloveka]

Seleznev, A.G., and I.A. Selezneva. On “Old” and “New” Sacred Objects and Their Classification Principles [O “starykh” i “novykh” sakral'nykh ob'ektakh i printsipakh ikh klassifikatsii]

Ermakova, E.E. Response to Commenters [Otvét opponéntam]

Etnograficheskoe obozrenie, 2019, no. 6, pp. 92–137. <https://doi.org/10.31857/S086954150007771-8>
ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Author:

Elena E. Ermakova | <https://orcid.org/0000-0001-9003-4922> | elenaprema@mail.ru | University of Tyumen (6 Volodarskogo St., Tyumen, 625003, Russia)

Commenters:

Andrei B. Moroz | <http://orcid.org/0000-0002-5164-8080> | abmoroz@yandex.ru | Higher School of Economics — National Research University (20 Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russia)

Alexander A. Panchenko | <https://orcid.org/0000-0002-7292-0303> | apanchenko2008@gmail.com | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya St., 191187, St. Petersburg, Russia)

Tatiana B. Shchepanskaia | <http://orcid.org/0000-0002-1545-9282> | poehaly@yandex.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Antonina P. Lipatova | <https://orcid.org/0000-0002-9041-1342> | antonina.antonina282@yandex.ru | Ulyanovsk State Pedagogical University (4/5 Lenin Square, 432071, Ulyanovsk, Russia)

Alexander G. Seleznev | <http://orcid.org/0000-0001-6096-7190> | seleznev@myttk.ru | Institute of Archeology and Ethnography, Siberian Branch RAS (15 Marx Ave., Omsk, 644024, Russia)

Irina A. Selezneva | <http://orcid.org/0000-0003-2292-0476> | ir_selez@mail.ru | Siberian Branch of the Likhatchev Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage (28 Andrianova St., Omsk, 644077, Russia)

Keywords

Tyumen region, revered wellsprings, sacred water sources, typology, construction of sacredness

Abstract

Taking the case of the Tyumen region of Russia, the article examines the issue of revered wellsprings or sacred water sources as it is studied and interpreted in scholarly literature. The issue is important, for today there may be observed an emergence of new sanctuaries built on water sources, and it is essential to understand the ways in which the symbolic construction of water as valuable and endowed with power occurs. I address the question of typology of sacred water sources and suggest a classification thereof, which adheres to the chronological and territorial principles, taking into account at the same time the degree of their “clericalization”. I further touch upon the problem of method in the study of such objects and pay special attention to the notion of the “sacred” as arguably the key term in research of the kind. There are a variety of approaches to the understanding of the “sacred”, which have been

developed in different schools of thinking about religious objects and phenomena, and I attempt to discuss their particular advantages and shortcomings. I am grateful to the colleagues who have supplied thoughtful comments to the article and thus helped bringing to light the import and complexity of this topic.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [grant no. 18-511-00018 Bel_a] (T.B. Shchepanskaia)

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [grant no. 17-01-00423-OGN] (A.G. Seleznev and I.A. Selezneva)

References

- Agadzhanian, A., and K. Russele, ed. 2011. *Prikhod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaia sistema rossiiskoi religioznosti* [Parish and Community in Modern Orthodoxy: The Root System of Russian Religiosity]. Moscow: Ves' mir.
- Akhmetova, M. 2010. *Konets sveta v odnoi otdel'no vziatoi strane: religioznye soobshchestva postsovetskoi Rossii i ikh eskhatalogicheskii mif* [The End of the World in One Country: Religious Communities in Post-Soviet Russia and Their Eschatological Myth]. Moscow: OGI; RGGU.
- Antonyan, Yu. 2011. Religiosity and Religious Identity in Armenia: Some Current Models and Developments. *Acta Ethnographica Hungarica* 56 (2): 315–332.
- Arora, V. 2006. The Forest of Symbols Embodied in the Tholung Sacred Landscape of North Sikkim, India. *Conservation & Society* 4 (1): 55–83.
- Barth, F. 2002. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology* 43 (1): 1–18.
- Bernshtam, T.A. 2007. *Prihodskaia zhizn' russkoi derevni: ocherki po tserkovnoi etnografii* [Parish Life of the Russian Village: Essays on Church Ethnography]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta; Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Bowman, G. 2010. Orthodox-Muslim Interactions at “Mixed Shrines” in Macedonia. In *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, edited by C. Hann and H. Goltz, 195–219. Berkeley: University of California Press.
- Bowman, G. 2012. Introduction: Sharing the Sacra. In *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, edited by G. Bowman, 1–10. Oxford: Berghahn Books.
- Bowman, M. 2008. Going with the Flow: Contemporary Pilgrimage in Glastonbury. In *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, edited by P.J. Margry, 241–280. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Chernykh, A.V. 2017. *Russkii narodnyi kalendar' v Prikam'e. Prazdniki i obriady kontsa XIX — serediny XX veka* [Russian Folk Calendar in Prikamye: Holidays and Ceremonies of the Late 19th — mid 20th Century]. Ch. IV, *Mestnye prazdniki* [Local Holidays]. Moscow: Litres.
- Coggins, Ch., and G. Zeren. 2014. Animate Landscapes: Nature Conservation and the Production of Agropastoral Sacred Space in Shangrila. In *Mapping Shangrila: Contested Landscapes in the Sino-Tibetan Borderlands*, edited by E.T. Yeh and Ch. Coggins, 205–228. Seattle: University of Washington Press.
- Coyle, Ph.E. 2000. “To Join the Waters”: Indexing Metonymies of Territoriality in Cora Ritual. *Journal of the Southwest* 42 (1), *Ritual and Historical Territoriality of the Nayari and Wixarika Peoples*. P. 119–128.
- Darieva, T., F. Mühlfried, and K. Tuite. 2018. Introduction. In *Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*, edited by T. Darieva et al., 1–18. Oxford: Berghahn Books.
- Dragadze, T. 1993. The Domestication of Religion under Soviet Communism. In *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, edited by C. Hann, 148–156. London: Routledge.
- Durkheim, E. 2018. *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaia sistema v Avstralii* [The Elementary Forms of the Religious Life]. Moscow: Izdatel'skii dom “Delo” RANKhiGS.
- Eliade, M. 1994. *Sviashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane], translated by N.K. Garbovskii. Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- Ermakova, E.E. 2018. *Pochitaemye vodnye istochniki v sakral'nom landshafte Tiimenskoi oblasti* [Sacred Water Springs in the Sacred Landscape of the Tyumen Region]. Tyumen': Izdatel'stvo Tiimenskogo gosudarstvennogo universiteta.

- Fadeeva, L.V. 1998. Dukhovno-religioznye osnovy kul'turnogo landshafta Pinezh'ia (k probleme ierarkhicheskoi organizatsii kul'turnogo landshafta) [Spiritual and Religious Foundations of the Cultural Landscape of Pinega (to the Problem of the Hierarchical Organization of the Cultural Landscape)]. In *Kul'turnyi landshaft Russkogo Severa: Pinezh'e, Pomor'e (Seminar "Kul'turnyi landshaft": pervyi tematicheskii vypusk dokladov)* [Cultural Landscape of the Russian North: Pinezhye, Pomerania (Seminar "Cultural landscape": First Thematic Issue of Reports)], by V.N. Kalutskov et al., 79–107. Moscow: Izdatel'stvo FMBK.
- Fadeeva, L.V. 2002. "Pamiat' prostranstva": ustnye rasskazy o sviatykh mestakh v polevykh zapisiakh ["Memory of Space": Oral Stories of Holy Places in Field Recordings]. *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennii mir* 4: 124–135.
- Fursova, E.F. 2006. Pravoslavie i massovyie formy religioznogo soznaniia sibiriakov (XX — nachalo XXI vv.) [Orthodoxy And Mass Forms of Siberian Religious Consciousness (20 — Beginning of 21 Century)]. In *Pravoslavnye traditsii v narodnoi kul'ture vostochnykh slavian Sibiri i massovyie formy religioznogo soznaniia XIX–XX vv.* [Orthodox traditions in Folk Culture of the Eastern Siberia Slavs and Mass Forms of Religious Consciousness in 19–20 Centuries], edited by E.F. Fursova, 4–32. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arkhologii i etnografii SO RAN.
- Gomes, B.M. 2005. Vosaad: The Socio-Cultural Force of Water (A Study from Goa). *Sociological Bulletin* 54 (2): 250–276.
- Halemba, A. 2008. What does It Feel Like when Your Religion Moves under Your Feet? Religion, Earthquakes and National Unity in the Republic of Altai, Russian Federation. *Zeitschrift für Ethnologie* 133 (2): 283–299.
- Hayden, R.M. 2002. Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans. *Current Anthropology* 43 (2): 205–231.
- Horster, M. 2010. Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World. *Revue de l'histoire des religions* 227 (4): 435–458.
- Isachenko, G.A. 2003. Kul'turnyi landshaft kak ob'ekt diskussii [Cultural Landscape as an Object of Discussion]. In *Iubileinaia nauchnaia konferentsiia "Kul'turnyi landshaft: teoriia i praktika" (3–11 noiabria 2003 g.)*. *Moskovskii gosudarstvennyi universitet im. M.V. Lomonosova. Geograficheskii fakul'tet. Voprosy teorii kul'turnogo landshafta*. <http://www.kultland2003.narod.ru/1-1.html>
- Ivanova, A.A., V.N. Kalutskov, and L.V. Fadeeva. 2009. *Sviatye mesta v kul'turnom landshafte Pinezh'ia (materialy i kommentarii)* [Holy Places in the Cultural Landscape of Pinega (Materials and Comments)]. Moscow: OGI.
- Kleyn, L.S. 2011. *Istoriia arkhelogicheskoy mysli. T. 2* [History of Archaeological Thought. Vol. 2]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Klubnikin, K., et al. 2000. The Sacred and the Scientific: Traditional Ecological Knowledge in Siberian River Conservation. *Ecological Applications* 10 (5): 1296–1306.
- Knott, K. 2005. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox.
- Kormina, Zh.V. 2003. Peshcherka [A Little Cave]. *Zhivaia starina* 3: 25–28.
- Kormina, Zh.K. 2006. Religioznost' russkoi provintsii: k voprosu o funktsii sel'skikh sviatyn' [Religiosity of the Russian Province: On the Issue of the Function of Rural Shrines]. In *Sny Bogoroditsy. Issledovaniia po antropologii religii* [Dreams of the Virgin: Anthropological Studies of Religion], edited by Zh.V. Kormina, A.A. Panchenko, and S.A. Shtyrkov, 130–151. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt Peterburge.
- Kormina, Zh.V. 2012. Nomadicheskoe pravoslavie: o novykh formakh religioznoi zhizni v sovremennoi Rossii [Nomadic Orthodoxy: About New Forms of Religious Life in Modern Russia]. *Ab Imperio* 2: 195–227.
- Kormina, Zh., A. Panchenko, and S. Shtyrkov. 2017. Sotsial'nye issledovaniia religii: teoriia, metody i opyt [Social Studies of Religion: Theory, Methods and Experience]. *Antropologicheskii forum* 35: 129–166.
- Kuznetsov, A.M. 2000. Antropologiya i antropologicheskii povорот sovremennogo sotsial'nogo i gumanitarnogo znaniia [Anthropology and the Anthropological Turn of Modern Social and Humanitarian Knowledge]. *Lichnost'. Kul'tura. Obschestvo* 2 (1): 49–67.
- Larina, E.I. 2019. Sakral'nye prostranstva kazakhov: istoricheskaya pamiat', ierotopiia i identichnost' [Sacral Spaces of Kazakhs: Historical Memory, Iyerotopiya and Identity]. *Istoriia* 10 (1). <https://doi.org/10.18254/S0002560-5-1>
- Latur, B. 2014. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuiu teoriiu* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory]. Moscow: Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki.

- Laukkanen, S. 2018. Holy Heritage: Identity and Authenticity in a Tibetan Village. In *Chinese Heritage in the Making: Experiences, Negotiations and Contestations*, edited by C. Maags and M. Svensson, 195–219. Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2204rz8.11>
- Leskovar, J., and R. Karl, ed. 2018. *Archaeological Sites as Space for Modern Spiritual Practice*. New-castle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Lidov, A. 2009. *Ierotopiia. Prostranstvennye ikony i obrazy-paradigmy v vizantiyskoy culture* [Hierotopy. Spatial Icons and Images Paradigm in Byzantine Culture]. Moscow: Feoriia.
- Lipatova, A.P. 2012. Narodno-religioznye predstavleniia i praktiki [Folk Religious Beliefs and Practices]. In *Traditsionnaia kul'tura Ul'ianovskogo Prisur'ia. Etnodialektnyi slovar'. T. 1* [The Traditional Culture in the Region of Ulyanovsk Prisure: The Ethnodialect Dictionary. Vol. 1], edited by I.A. Morozov and M.P. Cherednikova, 97–116. Moscow: Indrik.
- Lipatova, A.P. 2013. K voprosu o variativnosti fol'klornogo teksta [To the Question of Variability of Folklore Text]. *Antropologicheskii forum* 18 Online. <http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/18online>
- Lipatova, A.P. 2018. Sakral'naia geografiia Ul'ianovskogo Prisur'ia [Sacred Geography of the Ulyanovsk Region]. *Traditsionnaia kul'tura* 19 (S5): 154–165.
- Liubimova, G.V. 2013. Sibirskaia traditsiia pochitanii sviatykh mest v kontekste narodnoi istoricheskoi pamiati [Siberian Folk Tradition of the Veneration of Sacred Places in the Context of People's Historical Memory]. *Studia Mythologica Slavica* XVI: 27–45.
- Lobach, U.A., and T.V. Valodzina. 2016. *Sviatyya krynitsy Belarusi* [Sacred Wellsprings of Belarus]. Minsk: Belaruskaiia navuka.
- Malyshkin, E.V. 2015. *Omonimiia "ia" i raspredelennoe znanie* [Omonymy of "Me" and Distributed Knowledge]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta: Filosofii. Sotsiologii. Politologii* 4 (32): 54–64.
- Meyer, B. 2006. *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Meyer, B. 2008. Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction. *Material Religion* 4 (2): 124–135.
- Meyer, B. 2009. Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*, edited by B. Meyer, 1–30. New York: Palgrave Macmillan.
- Meyer, B. 2013. Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium. In *A Companion to the Anthropology of Religion*, edited by J. Boddy and M. Lambek. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Nekliudov, S.Yu. 2018. Fol'klor na "antropologicheskome povorote" [Folklore at the "Anthropological Turn"]. *Fol'klor i antropologiiia goroda* 1: 9–13.
- Nikitina, S.E. 1993. *Ustnaia narodnaia kul'tura i yazykovoie soznanie* [Oral Folk Culture and Linguistic Consciousness]. Moscow: Nauka.
- Okhotsimskii, A.D. 2018. Ierotopiia kak printsip i instrument [Hierotopy as Principle and Instrument] *Praksema. Problemy vizual'noi semiotiki* 2 (16): 62–85.
- Ostrom, E. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrom, E. 2005. *Understanding Institutional Diversity*. Princeton: Princeton University Press.
- Ostrom, E. 2013. *Upravlenie obshchim. Evoliutsiia institutsii kolektivnogo deistviia* [Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action], translated by T. Montian. Kiev.
- Panchenko, A.A. 1998. *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskie sviatyni Severo-Zapada Rossii* [Researches of Folk Orthodoxy: Village Shrines of the North-West of Russia]. St. Petersburg: Aleteia.
- Panchenko, A.A. 2012. *Ivan i Yakov — neobychnnye sviatye iz bolotistoi mestnosti. "Krest'ianskaia agiologiiia" i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov, Unusual Saints from a Marshland: "Peasant Hagiology" and Religious Practices in Modern Age Russia]. Moscow: NLO.
- Plate, S.B. 2014. *A History of Religion in 5½ Objects: Bringing the Spiritual to Its Sense*. Boston: Beacon Press.
- Platonov, E.V. 2018. Pochitaemyi kolodets v sele Sazhnom: kul'tovyi ob'ekt v fokuse konkuriruiushchikh traditsii [The Revered Well in the Village of Sazhnoye: A Cult Object in the Focus of Competing Traditions]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 181–197.

- Plets, G., N. Konstantinov, V. Soenov, and E. Robinsson. 2013. Repatriation, Doxa, and Contested Heritages: The Return of the Altai Princess in an International Perspective. *Anthropology and Archaeology of Eurasia* 52 (20): 73–98.
- Poseliagin, N. 2012. Antropologicheskii povorot v rossiiskikh gumanitarnykh naukakh [Anthropological Turn in the Russian Humanities]. *NLO* 113. <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/113/po5.html>
- Romney, A.K., and C.C. Moore. 1998. Toward a Theory of Culture as Shared Cognitive Structures. *Ethos* 26 (3): 314–337.
- Sahlins, M. 1999. Two or Three Things that I Know about Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3): 399–421.
- Samakov, A., and F. Berkes. 2017. Spiritual Commons: Sacred Sites as Core of Community-Conserved Areas in Kyrgyzstan. *International Journal of the Commons* 11 (1): 422–444.
- Seleznev, A.G. 2011. Starye i novye ierotopii Sibiri: tekhnologiya konstruirovaniia religioznoi identichnosti [Old and New Hierotopies of Siberia: The Technology of Constructing Religious Identity Population]. In *Naselenie Sibiri: mezhnatsionalnye otnosheniia, obrazovanie i kulturnaia identichnost'* [The Population of Siberia: Interethnic Relations, Education and Cultural Identity], edited by M.A. Zhigunova, E.M. Danchenko, 123–136. Omsk: Poligraficheskii tsentr KAN.
- Seleznev, A.G. 2013. Islamskie kul'tovye komplekсы astana v Sibiri kak ierotopii: sakral'nye prostranstva i religioznaia identichnost' [Islamic Siberian Cult Complexes of Astana as Hierotopy: Sacral Spaces and Religious Identity]. *Vestnik archeologii, antropologii i etnografii* 2 (21): 111–119.
- Seleznev, A.G. 2014. Novaya mifologiya istorii: arkhētīp “drevnikh tsivilizatsii” i sakral'nyi tsentr v raione derevni Okunevo [A New Mythology of History: The Archetype of “Ancient Civilizations” and the Sacral Centre Near the Village of Okunevo]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 41–59.
- Seleznev, A.G. 2018. Ekologicheskie poseleniia: varianty osvoeniia lokal'nogo prostranstva i printsipy klassifikatsii [Ecovillages: Options for the Development of Local Space and Classification Principles]. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii* 24: 439–442.
- Seleznev, A.G., and I.A. Selezneva. 2017. “Zhit' po sovesti i v ladu s prirodou”: novye ekologicheskie poseleniia v sovremennom sotsiokul'turnom prostranstve (Zapadnaya Sibir', Omskaia oblast') [“To Live According to Conscience and in Harmony with Nature”: New Ecovillages in the Modern Socio-Cultural Space (Western Siberia, Omsk Region)]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya “Istoricheskie nauki”* 4 (16): 264–274.
- Seleznev, A.G., and I.A. Selezneva. 2017. Arkheologicheskie pamiatniki i novye sakral'nye prostranstva: ierotopii, khronotop i global'naia informatsionnaia sreda [Archaeological Objects and New Sacral Spaces: Hierotopy, Chronotope and Global Information Environment]. *Uralskii istoricheskii vestnik* 54: 135–143.
- Seleznev, A.G., I.A. Selezneva, and I.V. Belich. 2009. *Kult svyatykh v sibirskom islame: spetsifika universal'nogo* [Cult of Saints in Siberian Islam: The Specificity of the Universal]. Moscow: Mardzhani.
- Selezneva, I.A. 2014. Sakral'nyi tsentr i vneshnii mir: problemy vzaimodeistviia [The Sacral Center and the Outside World: The Problems of Interaction]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 59–73.
- Semenova, V.I. 2013. Ierotopiiia Tiumeni (sakral'noe prostranstvo goroda kontsa XVI–XVIII vv.). [Hierotopy of Tyumen (The City Sacred Space of the Late 16th–18th Centuries)]. In *Integratsiia arkheologicheskikh i etnograficheskikh issledovaniia. T. 2* [Integrating Archaeological and Ethnographic Research. Vol. 2], edited by N.A. Tomilov, 280–283. Irkutsk: IrGTU.
- Shchepanskaia, T.B. 1995. Krizisnaia set' (traditsii dukhovnogo osvoeniia prostranstva) [Crisis Network (Traditions of Spiritual Exploration of Space)]. In *Russkii Sever: k probleme lokal'nykh grupp* [Russian North: Toward the Issue of Local Groups], edited by T.A. Bernshtam, 110–176. St. Petersburg: MAE im. Petra Velikogo (Kunstkamera).
- Shchepanskaia, T.B. 2003. *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [The Culture of the Road in the Russian Mythic-Ritual Tradition of the 19th–20th Centuries]. Moscow: Indrik.
- Shen, X., Z. Lu, S. Li, and N. Chen. 2012. Tibetan Sacred Sites: Understanding the Traditional Management System and Its Role in Modern Conservation. *Ecology and Society* 17 (2): 13. <http://dx.doi.org/10.5751/ES-04785-170213>
- Shevarenkova, Yu.M. 2000. Legendy o sviatykh istochnikakh (opyt sistematizatsii suzhetov na materiale Nizhegorodskoi oblasti) [Legends of Holy Sources (Experience of Systematization of Plots on the Material of the Nizhny Novgorod Region)]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo. Seriya: Filologiya* 1: 77–84.
- Shevarenkova, Yu.M. 2004. *Issledovaniia v oblasti russkoi fol'klornoi legendy* [Research in the Field of Russian Folklore Legend]. Nizhnii Novgorod: Rastr-NN.

- Shnirelman, V.A. 2014. Mesta sily: konstruirovaniye sakral'nogo prostranstva. Vvedenie k diskussii [Places of Power: Construction of Sacred Space: Introduction to the Discussion]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–9.
- Sokolovskii, S.V. 2004. Antropologicheskie modeli sviashchennogo i mirskogo u E. Diurkgeima i M. Eliade [Anthropological Models of the Sacred and Profane in E. Durkheim and M. Eliade]. In *Sakral'noe glazami "profanov" i "posviashchennykh"* [Sacral through the Eyes of the "Lay" and the "Initiated"], edited by V.I. Kharitonova, 29–39. Moscow: IEA RAN.
- Tarabukina, A.V. 1998. Sviatye mesta v kartine mira sovremennykh "tserkovnykh liudei" [Holy Places in the Worldview of Modern Church-Going and Strictly Observant]. *Zhivaia starina* 4: 28–31.
- Tiukhtiaev, A.E. 2018. Palomnichestvo kak ob'ekt antropologicheskogo issledovaniia [Pilgrimage as an Object of Anthropological Research]. In *Arkheologiia i etnografiia pontiisko-kavkazskogo regiona* [Archaeology and Ethnography of the Black Sea and Caucasus Region], edited by V.I. Kolesov, I.V. Kuznetsov, and R.Sh. Kuznetsova, 87–105. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet.
- Torchinov, E.A. 1998. *Religii mira: opyt zapredel'nogo: psikhotehnika i transpersonal'nye sostoiianiia* [The Religions of the World: The Experience of the Beyond: Transpersonal States and Psychotechnics]. St. Perersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Valk, Ü., and D. Sävborg. 2018. Place-Lore, Liminal Storyworld and Ontology of the Supernatural. An Introduction. In *Storied and Supernatural Places: Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*, edited by Ü. Valk and D. Sävborg, 7–26. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Vanner, K. 2012. Perezhivaemaia religiia: kontseptual'naia skhema dlia ponimaniia pogrebal'nykh obriadov v prigranichnykh raionakh Sovetskoi Ukrainy [Lived Religion: A Conceptual Framework for Understanding Death Rituals in Soviet Ukrainian Borderlands]. *Gosudarstvo. Religiia. Tserkov'* 3–4: 464–484.
- Vinogradov, V.V. 2004. Mekhanizmy transliatsii sakral'noi informatsii (na primere pochitaemykh mest Severo-Zapada Rossii) [Mechanisms of Translation of Sacred Information (on the Example of the Revered Places of the North-West of Russia)]. In *Mekhanizm peredachi fol'klornoii traditsii* [Mechanism of Transmission of Folk Tradition], edited by N.N. Abubakirova-Glazunov, 232–248. St. Petersburg: RIII.
- Vinogradov, V.V. 2019. *Severorusskie pochitaemye mesta: topika sviatyn'* [North Russian Revered Places: A Topic of Shrines]. St. Petersburg: Avtonomnaia nekommercheskaia organizatsiia "Propovskii tsentr: gumanitarnye issledovaniia v oblasti traditsionnoi kul'tury".
- Walsh, F.J., P.V. Dobson, and J.C. Douglas. 2013. Anpernirrentye: A Framework for Enhanced Application of Indigenous Ecological Knowledge in Natural Resource Management. *Ecology and Society* 18 (3): 18. <http://dx.doi.org/10.5751/ES-05501-180318>
- Weber, M. 1994. *Izbrannoe. Obraz obshchestva* [Favourites: Image of Society]. Moscow: Yurist.
- Zagraevskii, S.V. 2018. O nauchnoi obosnovannosti ierotopii [About Scientific Validity of Hierotopy]. *Praksema. Problemy vizual'noi semiotiki* 1 (15): 49–69.