

ПРОСТРАНСТВО ВЕРЫ: РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ФАКТОР ЭТНИЧЕСКОЙ И КУЛЬТУРНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

УДК 281:93
ББК 86.37

Е. В. ПЛАТОНОВ
(Санкт-Петербург)

К ВОПРОСУ О ПОЧИТАНИИ РОДНИКОВ В XIX ВЕКЕ: МОДЕЛИ ПОВЕДЕНИЯ И ПРАКТИКА ПРИНЯТИЯ РЕШЕНИЙ

Аннотация. В статье на примере анализа двух дел из архива Санкт-Петербургской духовной консистории анализируются тенденции в восприятии различными сословиями и должностными лицами почитаемых родников в России в XIX в. Конфликтные ситуации, возникавшие в процессе освоения культовых объектов, рассматриваются как проявление противоречий между традиционными крестьянскими представлениями о почитаемом месте и реализацией законодательства XIX в.

Ключевые слова: природное почитаемое место, часовня, Синод, крестьянские праздники, культовый объект.

Изучение почитаемых родников является популярной темой современной этнографии и к настоящему времени представлено обширной библиографией [Серебренитский 1994; Панченко 1998; Шеваренкова 2000; Поплавская 2001; Виноградов 2006; Гераськин 2007; Ермакова 2010; Ермакова 2011; Ермакова 2011а и др.]. Интерес к этому типу культовых объектов обусловлен местом, которое занимают родники в народной культуре: их можно без преувеличения назвать наиболее распространенными природными почитаемыми объектами не только в России, но и в других

странах. Такое исключительное положение водных источников связано с древностью и универсальностью представлений о свойствах воды, известных предкам европейцев со времени индоевропейского единства, в античности и средневековье, адаптированных христианской церковью и с теми или иными изменениями существующих в наши дни [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 675—676; Филимонова 1983].

Борьба с почитаемыми родниками, наиболее остро вспыхнувшая в европейских странах после Реформации, в XVI—XVII вв., не привела к ощутимым результатам: несмотря на неоднократно издававшиеся светской и церковной властью запреты собираться у родников, молиться рядом с ними и пользоваться водой, которой приписывалось «особое» значение, и даже физическое уничтожение источников, почитаемые родники пользовались популярностью не только у простолюдинов, продолжавших поддерживать старинные традиции, но и у знати [Johansen 1997; Carrol 1999; Rattue 2001; Bugslag 2006; Walsham 2008; Oestigaard 2010].

В России репрессивные меры к простонародным культам стали применяться позже, в общем русле борьбы с «суевериями», развернувшейся в первые десятилетия XVIII в. [Лавров 2000; Смилянская 2003; Смилянская 2006]. Архивные материалы XVIII в., освещающие отношение церкви к почитаемым родникам, скудны и фрагментарны. XIX век, напротив, оставил нам большое количество следственных дел, в которых рассматриваются отдельные случаи возникновения святых источников.

В течение XIX в. по фактам стихийного появления мест, пользующихся религиозным почитанием, производилось строгое следствие как со стороны церковного, так и со стороны светского начальства. Т. А. Бернштам отмечает, что

после петровских реформ начался процесс «санкционирования», «проверки на святость» подобных мест, который шел постоянно, но в то же время число адаптированных церковью почитаемых мест было мизерным по сравнению с не признанными церковным начальством [Бернштам 2007, 316—317]. В настоящее время существует много источников, сообщающих о природных почитаемых объектах, — едва ли не основными из них являются этнографические записи конца XX — начала XXI в. Однако рассказы старожилов, в которых почитаемый объект описывается как факт, занявший свое место в культуре сельского и городского населения, очень редко освещают вопрос возникновения традиции почитания. Как правило, такие рассказы схематичны, суть событий в них выражается сжато, путем комбинации ключевых фактов, вследствие которых почитаемое место получает особое значение. Основное внимание в современных повествованиях занимают истории об исцелениях, случившихся относительно недавно, на памяти собеседника, или переданные в рассказах стариков.

Другие вопросы интересовали светских и духовных следователей синодального времени. Дела, рассматривавшиеся в духовных консисториях и Синоде в XIX в., содержат не просто упоминания о почитаемых родниках или их описания, но целый комплекс разносторонних и подробных сведений о зарождающемся культе с обстоятельными описаниями действий крестьян, духовенства и гражданского начальства. Наличие нескольких точек зрения, различных и не всегда согласованных между собой показаний крестьян, помещиков и священников позволяют в деталях понять реакцию сельской общины, клира и властей на появление нового или восстановление некогда почитаемого, но забытого и заброшенного культового объекта. Документы, сохранившиеся в архивах, представляют собой весьма информативный, насыщенный исторический, этнографический и религиозный источник, обращение к которому делает нас свидетелями процесса образования локальных почитаемых мест.

Сразу же следует оговорить, что внимание церкви было обращено далеко не на все факты почитания родников. Этно-

графические материалы конца XIX — начала XX в. являют нам большое разнообразие в типологии этих культовых объектов: родники разнятся по масштабу паломничества к ним, по степени их известности, по месту расположения (от глухих, необжитых мест до включенных в монастырские комплексы), наконец, по их генезису или причине, в связи с которой воды родника стали пользоваться славой. В первой половине XIX в. донесения к благочинным, епископам и в Синод отправлялись только тогда, когда появление родника непосредственно касалось сферы церковного управления и церковного надзора. Это происходило в тех случаях, когда около него служил молебны приходской причт, у родника находили икону, которую считали явленной, возникновение родника сопровождалось рассказами о явлении во сне или наяву святых. Все эти обстоятельства, как правило, приводили к тому, что к родникам начиналось массовое паломничество, вслед за чем появлялись и распространялись слухи о случившихся исцелениях, еще больше увеличивавших популярность источника. Такие происшествия были чреватые дальнейшим неуправляемым развитием событий, и стихийное почитание родников стремились пресекать. Во второй половине XIX в., после изменения государственной политики по отношению к часовням и значительно упрощения процесса согласования и постройки, почитаемые родники также попадают в сферу внимания Синода в связи с прошениями возобновить или выстроить около такого, зачастую древнего и давно известного почитаемого родника часовню.

В настоящей статье мы рассмотрим обстоятельства возникновения двух почитаемых источников на территории Санкт-Петербургской губернии, сведения о которых относятся к середине XIX в., к тому времени, когда репрессии в отношении природных почитаемых мест уже несколько утихли, однако такие места продолжали держать под постоянным контролем властей разного уровня.

В октябре 1841 г. благочинному, священнику Гдовского Дмитриевского собора Федору Быстревскому (служил в Дмитриевском соборе в 1832—1864 г.

[ИСС 1885, 131]), поступил рапорт от священников Воскресенской церкви с. Вейно. В рапорте они сообщали, что в д. Заборовье крестьянин Федор Титов, разглашая свое сновидение о святителе Митрофане Воронежском, расчищает какой-то старый колодец и устраивает над ним основание для часовенки, в которой намерен поставить образ этого святого [ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 24, 4]. Кроме того, Титовым был найден у колодца обломок старинного каменного креста¹, что повлекло за собой возникновение «суеверия» среди простого народа. «Суеверие» заключалось в том, что паломники набирали воду и пользовались ею для исцеления различных болезней.

Согласно допросу, učinенному земским исправником бароном Зальцем, причина почитания этого родника заключалась в следующем: *«Федор Титов <...> объявил, что он был нездоров три года, нынешним летом (1841 г. — Е. П.) видел во сне человека, который приказал ему поднять камень от дороги и отнести оный к часовне, находящейся в дер. Заборовье и с давних времен там построенной, и это им исполнено. По прошествии недели он почувствовал облегчение и по вторичному в сновидении приказанию того же человека очистил ключ, находящийся под горою близ упомянутой часовни, и вымылся около праздника Воздвижения выходящею из оною водою. Наконец, третьим сновидением по внушению того же человека, одетого в платье клирошан, он заказал написать образ святит. Митрофана крестьянину дер. Выскатки² для поставления его под ключом, где велено ему поставить часовню»* [Там же, 29].

Праздник Воздвижения упомянут здесь недаром: согласно информации клировых ведомостей, часовня в д. За-

¹ Ниже в документе помещено описание этого каменного обломка, составленное протоиереем К. П. Несвицким (служил в Дмитриевском соборе в 1832—1845 гг.) вместе с гдовским исправником: «камень сей имеет вид неправильного треугольника дикого булыжного свойства, длиною 3/4 аршина, толщиною в 5 вершков, на одной стороне по-видимому высеченный знак || и три жилы» [ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 24, 18].

² Как упоминается в другом документе этого дела, крестьянина, которому заказали написать икону, звали Андреем Саввиным.

боровье была посвящена празднику Обновления Храма Воскресения Христова в Иерусалиме, который празднуется накануне Праздника Воздвижения Креста Господня: то есть крестьянин омылся водою из целебного источника в деревенский праздник. Этому же празднику был посвящен престол церкви в с. Вейно, а один из ее приделов был освящен во имя канонизированного за 10 лет до этих событий епископа Митрофана Воронежского. Таким образом, можно говорить о том, что сновидение крестьянина и его действия были тесно связаны с местной, приходской системой праздников.

Благочинный донес о самоуправстве Титова в консисторию, в связи с чем со стороны духовного начальства был предпринят ряд мер: составлено обращение в земский суд Гдовского уезда с просьбой запретить крестьянину строить часовню у колодца, обломок каменного креста рекомендовалось перенести к приходской церкви для употребления на усмотрение причта, а от священников потребовали вразумлять и увещевать крестьянина, чтобы он прекратил рассказы о сновидении и свою деятельность по обустройству родника и часовни. Основание часовни, представлявшее к тому времени прямоугольник размером 2x1/4 аршина (примерно 1,5x1 м), было уничтожено полицией. В дальнейшем из Гдовского духовного правления в консисторию регулярно поступали рапорты, отражавшие развитие событий.

Первый рапорт пришел 2 декабря 1841 г. В нем второй священник Гдовского собора, Константин Несвицкий, доносил, что 22 ноября к ключу в д. Заборовье явилось много народа, поскольку 23 ноября, в праздник святителя Митрофана, ожидалось освящение образа, заказанного крестьянином Титовым и поставленного в Вейнской церкви. Образ этот находился в церковной ризнице, священники не решились выставлять его с другими иконами в церкви, не имея официального разрешения, «однако многие из приходящих искали его и просили отнестъ на ключ, в 4-х верстах в дер. Заборовье отстоящей от села Вейна, на коем ныне часовня самовольно крестьянином Титовым отстроенная разрыта, дабы тут служить молебствие»

[Там же, 20]. Паломники ожидали, что к источнику будет организован крестный ход, как это делалось по отношению к признанным святыням. К этому дню готовились и чиновники: в Вейнской церкви присутствовали члены Гдовского земского суда, которые уведомили людей о ложном и суеверном разглашении, и народ спокойно разошелся «в свои селения». После этого судебские вместе с полицией отправились к самому источнику, у которого было собрано медными деньгами 16 рублей с копейками, скорее всего оставленные паломниками накануне, кои обратили в пользу Вейнской церкви. Федор Титов на эти два дня был отослан из деревни по какому-то надуманному предлогу, якобы по господской надобности.

14 декабря аналогичный рапорт был представлен Симеоном Преображенским, священником церкви с. Вейно. Кроме описания событий 22—23 ноября в рапорте присутствуют и некоторые другие детали. Так, из него становится ясно, что колодец с родником находился посреди деревни, прямо против дома Титова, истекал тремя ручьями, которые тут же скрывались в землю. Согласно рапорту, с Титовым были проведены беседы, которые имели мало успеха: *«он слепо вверен своему образу и видимо ему одному хочет поклоняться, примерно ожесточен, полагая меня (т. е. приходского священника. — Е. П.) причиной разрушившегося предприятия и, более, удержания его образа. При вопросе, что его образ не священ, он произнес, что его мир православный освятил; мало говорит, кажется умопомешанным, при всяком ответе знаменуется крестом»* [Там же, 23—24]. Тем временем жители д. Заборовье, впечатленные большим количеством паломников, собиравшихся летом и осенью к колодцу, и рассказами Федора Титова, решили установить в дополнение к деревенскому празднику Обновления Храма еще одно общее деревенское празднование — в честь святого Митрофана.

Ход представленных событий отчетливо вскрывает суть моделей поведения, которые были реализованы всеми участвовавшими в этих событиях лицами, а равно и конфликтные противоречия в отношении к почитаемому источнику со стороны крестьянской

общины, синодальной церкви и государства. Федор Титов успел сделать достаточно много до того, как рассказы о роднике дошли до слуха священников. Интерпретируя свой сон и исцеление как явление милости Митрофана Воронежского, Титов без сомнений принялся обустривать источник, который должен был представлять законченный культовый комплекс — родник и небольшую новую часовню у самого источника. Принимая во внимание небольшие размеры основания часовни, можно предположить, что, будучи построенной, она могла бы походить на столбик. Перенос фрагмента каменного креста к старой часовне, с чего началось постепенное исцеление крестьянина, также не было случайным действием в контексте представлений о каменных крестах в западной части Петербургской губ. Они упоминаются в историографии именно в связи с целительными свойствами [Трофимов 1911, 93], которые считались присущими им не в меньшей степени, чем святой воде или иконам. Создание нового культового комплекса приобретало значение восстановления целостности группы почитаемых объектов, усиливавших, таким образом, свои сакральные свойства.

Несомненно, что одновременно с этими действиями крестьянин рассказывал односельчанам историю своего исцеления, благодаря чему родник стал широко известен в округе и сразу же привлек множество паломников: уже в октябре и ноябре 1841 г. (меньше чем через месяц после исцеления Титова) к роднику собирались «толпы народа». Как можно судить по рапорту благочинного, только после начала широкого паломничества родник попал в поле зрения священников, которые запросили инструкции относительно дальнейших действий. Таким образом, основные события происходили скрытно от глаз клира: процесс освоения почитаемого объекта в крестьянской среде протекал без участия священников и официальной церкви, что не лишало источник его особых свойств. Федор Титов как хранитель святыни (пользуясь терминологией Т. Б. Щепанской [Щепанская 1995, 117]) на начальном этапе был центральной фигурой разворачивающихся событий.

Другое отношение к объявившемуся роднику продемонстрировала церковь в лице консистории. В документах нет ссылок на законодательство, которым оперировали в данном случае, но действия властей говорят о том, что в канцелярии архиерея руководствовались пунктом 19 принятого весной того же 1841 г. Устава духовных консисторий. Согласно этому пункту, «в случае суеверных действий или разглашений, производящих на народ заметное впечатление, особенно с признаками неблагонамеренного вымысла или корыстных видов» епархиальный архиерей прилагал «к мерам вразумления и увещания» [ПСЗ 1842, 224]. Новые часовни другим положением этого же Устава разрешалось строить только по самым уважительным поводам и с разрешения Святейшего Синода, построенные же самовольно следовало уничтожать. Поэтому, в частности, основание часовни разрушили, а с Титовым проводились беседы, о содержании которых можно догадываться.

Третья линия поведения была продемонстрирована паломниками, явившимися на праздник Митрофана Воронежского. В первую очередь обращает на себя внимание то, что накануне, 22 ноября, паломники направились к ключу, который до признания церковью и проведения молебнов имел неустойчивый статус, выражал, скорее, потенциальную сакральность, подтвержденную в глазах людей исцелениями. Для окончательной и несомненной легитимизации источника паломники просили организовать к нему крестный ход и установить у него икону, но отказ в этом со стороны клира, подкрепленный мнением членов Земского суда, не поколебал сколько-нибудь серьезно отношение к источнику, равно как и отказ освятить образ в церкви не изменил отношения к иконе и ко всему происходящему самого Федора Титова.

Конфликтная ситуация, в которой главными действующими лицами были клир приходской церкви, с одной стороны, и крестьянская община — с другой, показала, что при необходимости выбора между нормативной религиозностью, регулируемой церковью, и непосредственным восприятием сакрального крестьяне отдавали предпочтение по-

следнему, ориентируясь на общую православную традицию, нежели руководствуясь указаниями священника. Это подтверждается желанием крестьян д. Заборовье установить празднование св. Митрофану вопреки явному сопротивлению клира, а также последующими событиями.

Следующим по очередности рапортом от 25 января 1842 г. священник Симеон Преображенский доносил, что дело несколько сдвинулось с мертвой точки — под влиянием проповедей Федор Титов отдал в церковь скопленные от подаваний «медной монетой» деньги в размере 48 руб., а поток паломников понемногу иссякал, поскольку образ святителя по-прежнему находился в ризнице церкви и был скрыт от глаз, а «колодезь суеверия по мелководию выморозивше до дна» [ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 24, 34 об.].

Однако слухи о целебном колодезе распространились уже далеко. В феврале 1842 г. священнику передали пожертвование в размере 2 руб. 50 коп. из Нарвы, от некоего Карла Фридриха, с просьбой употребить 2 р. на свечи, а остальное на молебен угоднику, а 3 марта «явилось несколько десятков человек из уездов Лугского, Ревельского и дальних погостов здешнего (т. е. Гдовского. — Е. П.), и ведомо, что все приходящие были на месте суеверия в дер. Заборовье» [Там же, 36]. Паломники постепенно включали родник в систему сельских почитаемых мест, и его посещение было приоритетным по отношению к посещению церкви, куда они явились *после* отдания дани уважения источнику. Роднику, как непосредственному источнику чудесных исцелений, в традиционной иерархии сакральных мест придавалось преимущественное значение.

До лета 1842 г. никаких новых событий не происходило: зимой источник замерз, весной, с разливом вод, был подтоплен, но в июне месяце «с открытием пути и теплоты, увечные, по большей части люди дальние, начали находить, и никто не минует ключа суеверия. Блюстители порядка, сотския, однопомещицы с крестьянином Титовым и все жители дер. Заборовья, примерно довольствуются приходящими, стараясь посещения оных скрывать от меня за тайну» [Там же, 40]. В июле положение усугубилось.

Время от времени в церковь с. Вейно являлись «толпы народа» с требованием отслужить молебен святителю, а распоряжением местных властей у источника был поставлен полицейский караул, призванный не допускать паломников до родника. Испугавшиеся полиции крестьяне нашли способ добиться своего, они получали воду «от Заборовских и ближних деревень женщин под секретом, которая <...> не из самого ключа, но из той деревни приемлетя с таковым же рвением». Основное сочувствие «суеверию» проявляли жители трех ближайших деревень, где ночевали приходящие паломники: д. Лужки, Залесье и самого Заборовья [Там же, 41—41об.]. Помимо определенной гордости за то, что в их селении находится чудотворный источник, привлекающий большое количество людей, и стремления сделать святыню доступной, свою роль сыграло и то, что родник был одной из статей доходов крестьян, получивших возможность немного заработать на странниках. В августе 1842 г. были приняты наконец решительные меры: как можно догадаться из очередного рапорта Симеона Преображенского, колодец был закопан полицией и паломничество прекратилось.

На втором этапе существования почитаемого родника главную роль в распространении информации о нем сыграли паломники. Трудно предположить, что ситуация в ближайших к церкви деревнях находилась под контролем приходского священника: местные жители проявляли осторожность и скрывали свой пиетет к роднику. «Толпы паломников», «люди дальние», о которых идет речь в донесении, собирались под влиянием распространившихся рассказов о чудотворном источнике, окончательно закрепляя его на карте локальных святынь региона. То, что ими с благодарностью принималась вода не только из самого колодца, но и из любого другого водного источника, находившегося на территории деревни, несколько расширяет представления о топографии святого места, которое, по существу, может иметь плавающие границы в зависимости от конкретных обстоятельств.

Но кульминация была еще впереди. Федор Титов, очень недовольный тем, что ему не разрешили поставить к роднику собственную икону, о судьбе кото-

рой он не знал (икона в марте 1842 г. по запросу vicария Санкт-Петербургского Венедикта (Григоровича) была отправлена из Вейнской церкви в Санкт-Петербург), искал повод выяснить отношения. Эта возможность представилась ему в деревенский праздник Обновления Храма, 13 (26) сентября. В часовню одним из помещичьих дворовых был поставлен старый, поновленный образ Николая Чудотворца, к которому «народ благоговел». Молебен в деревенский праздник отправлял всё тот же священник, Симеон Преображенский, который спросил про образ и кресты, повешенные на образе, «*чьи они?*», на что Титов довольно грубо ответил: «*у Вас украдены*», намекая тем на свою икону, и еще прибавил ругательных слов в его адрес. Инцидент переполнил чашу терпения: Титова обвинили в том, что он тратит часовенные деньги на собственные нужды, поместили крестьянина в тюрьму, но позже выпустили под наблюдение местного начальства, на чем его следы в этой истории обрываются.

Что касается иконы святителя Митрофана Воронежского, то после того, как ее доставили в Петербург, Венедикт (Григорович) распорядился поместить икону в Петропавловский собор или одну из церквей Александро-Невской лавры [РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Д. 1428, 11]; по свидетельству крестьянина Ефима Андреева, во второй половине XIX в. образ хранился в ризнице одной из церквей лавры [ИСС 1885, 164].

Конфликт, разгоревшийся между крестьянином и клиром, был отражением глобального конфликта между двумя тенденциями в понимании религиозности — традиционной, воплощенной Титовым, крестьянской общиной и паломниками, и государственной, реализованной клиром и полицией. Согласно первой, источник, так явно указанный явившимся во сне святым, требовал соответствующего порядка последующих действий: обустройства, почитания, проведения служб около него для полноценного включения источника в систему христианских локальных святынь. Постоянные препятствия, которые воздвигали на этом пути священнослужители и гражданские власти, в корне ломали возможность соблюдения неписаных правил, что расценивалось

крестьянской общиной не как исполнение церковного и гражданского законодательства, а как непосредственная борьба с явленной святыней, апогеем чего стало заваливание колодца.

Почти одновременно с явлением святителя Митрофана Воронежского во сне Федору Титову на территории Санкт-Петербургской губернии произошло открытие еще одного источника, только на востоке, в Новолодожском уезде. Однако отношение к нему и последующий ход дела представляют разительный контраст с историей, приключившейся в д. Заборовье.

В первом рапорте, поданном в консисторию, описана внешняя сторона событий: «...близ погоста Теребужки, церкви во имя святителя Николая, обретаена у горы ручья икона, к которой многие жители стекаются для поклонения. По прибытии пристава 1-го стана в означенный погост найдено, что место, где явилась святая икона, около речки или ручья внизу, расстоянием от церкви не более 80 сажен (160 м. — Е. П.); икона же деревянная, в длину и ширину вершка полтора, в земли сохраняющаяся, но изображенного на оной лика узнать нельзя, и угол у иконы сгнил и поврежден. Самое место огорожено с трех сторон от горы жердями, для хода народа положены доски и близ ключа, из которого истекает чистая вода, поставлена кружка для вклада денежного сбора, а наверху оной прибит медный крест и положен ковш для черпания воды. Деньги же из кружки вынимаются священноцерковнослужителями вышеупомянутого погоста, а жители окрестных мест принимают икону сию за явленную» [ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 173, 1—1об.]. Викарий Петербургский Венедикт (Григорович) списался по этому случаю с гражданским губернатором, чтобы до получения подробной информации были приняты «через благонадежного чиновника секретные под рукою меры к удержанию народных стечений» [РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 718, 1об.]. Из Новолодожского духовного правления были потребованы подробные объяснения, и тогда открылось, что колодец этот уже год как был известен в качестве целительного, еще до явления иконы, потому что водой этого колодца вылечилась некая Евфимия Ильина, крестьянка господина Мещерского из

д. Лужи. Как можно понять из контекста донесения, к нему ходили за святой водой и ранее, до начавшихся исцелений.

Происшествие с крестьянкой подробно описывается в рапорте священника Теребужского погоста Иоанна Миролюбова († 1851 г.): «1841 года Августа 11 числа, деревни Лужи, господина князя Мещерского крестьянина Ильи Стефанова дочь, девица Евфимия Ильина, бывшая в работницах в дер. Гнорях у крестьянина <...> Якова Алексеева, жала овес на поле, находящемся за дер. Гнорями, по правую сторону дороги от Старой Ладоги. Часу в 3-м пополудни приходит к ней из леса, окружающего с северной стороны поле, невидимое никем непонятное существо — женщина в женском монашеском одеянии, и говорила, чтобы она объявила народу, чтобы он в праздник не работал, потому что работы производят ей ужасные мучения, а чтобы народ поверил ее словам, она, сняв с груди крест большой блестящий, дала работнице поцеловать, отчего она онемела и отнялась правая рука и нога. Тогда она сказала ей, что если она хочет исцелиться, то должна приобщиться Христовых Тайн в день Успения Божией Матери, отслужить молебен с водоосвящением на колодце, находящемся подле погоста Теребужки <...> на берегу речки против сгоревшего гумна. Колодезь сей не был известен ей и худо помнили его жители погоста Теребужки, потому что из него никто водой не пользовался от давнего времени. Так как девица сия была действительно лишена языка и в крайнем расслаблении, в чем никто не сомневался, то она была исповедана и святых Христовых Тайн приобщена, и по просьбе ея молебен с водоосвящением отслужен, после сего она выздоровела. Выздоровление ее поселило в окрестных жителях веру в целебность воды, больные брали ее и, как говорят некоторые, выздоравливали, но мы, не имея достоверных свидетельств, о сем Вашему Благословиению не доносили» [ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 173, 12—12об.]³.

То, что причт не поставил в известность благочинного о слухах, распространявшихся о целебном колодце,

³ Интересный синкретический женский образ представляет собой Параскеву Пятницу, как можно понять по описанию ее облика и выраженной просьбе, а также связи культа этой святой с Богородичным культом (см. [Левин 2004, 141—142]).

было большим упущением со стороны священнослужителей, поскольку они были обязаны доносить о подобных событиях. Священнослужители отговаривались неимением достоверных сведений, однако указание на службу молебна, после которого крестьянка выздоровела, а также то, что причт вынимал деньги из кружки, поставленной у колодца, опровергает это заявление. С донесением медлили, боясь непредсказуемых последствий неминуемого расследования и опасаясь лишиться дохода от паломников.

Последовательность событий, опираясь на информацию рапорта, можно восстановить следующим образом: от воды заброшенного колодца, который некогда пользовался славой святого источника, произошло явное и очевидное для всех исцеление, за которым последовали и другие. Явление иконы завершило логическую последовательность событий в освоении почитаемого места, после чего колодец был обустроен местными жителями. Без сомнений, этот родник был некогда связан со второй стоявшей на погосте церковью, освященной во имя иконы Казанской Божией Матери. Церковь была упразднена в XVIII в. и сгорела в 1809 г. [ИСС 1885, 194].

Неожиданный поворот делу придало то, что 25 мая 1842 г., через несколько дней после начала переписки с консисторией, икона от родника исчезла, и никто не мог показать, куда она делась. Следует предполагать, что икона была скрыта крестьянами, опасавшимися, что икону заберут, в лучшем случае — в приходскую церковь. Если бы икону забрал причт, это, скорее всего, отразилось бы в переписке с консисторией, если, конечно, причт не действовал здесь заодно с прихожанами. Как показывает анализ подобных дел, относящихся к XIX в., священники были весьма заинтересованы в том, чтобы около церкви или в приходе существовала местночтимая святыня, поскольку она становилась источником неистощимого дохода, который мог превышать по своим размерам доход от исполнения треб или свечной продажи.

В конце июня 1842 г. Иоанн Миролюбов сообщил, что людей к источнику собирается всё меньше и меньше,

выразив при этом надежду, что скоро и совсем ходить перестанут⁴. Но в следующем, июльском, рапорте священник признавал, что люди всё еще ходят к источнику, пьют воду из ключа, умываются ею и берут с собой, вкладывая деньги в кружку на столбе, а в церкви заказывают молебны.

В связи с этим в августе 1842 г. в консистории было принято не характерное для подобных случаев решение: «*Остановить народ каким бы то образом ни было брать воду из ключа, умываться ею и уносить в дома, значило бы раздражать более фантазию народа, нежели пресечь его стечение к ручью; посему до ключа не касаться и оставить оный в том виде, в котором он был до открывшейся в нем иконы, кружку же с крестом принять и молебны мнимо-явленной иконе в церкви не петь, а известному святому или святой, например Б. М. Казанской, Смоленской или другой известной*» [ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 34. Д. 173, 36]. Таким образом произошла адаптация почитаемого источника, который, в отличие от родника в д. Заборовье, не был уничтожен и не исчез из людской памяти, но достаточно органично был включен в приходскую систему почитаемых мест.

Через два года из консистории поинтересовались, как обстоят дела с иконой и нет ли стечения народа к роднику, на что из Новоладожского духовного правления ответили, что сведений об иконе нет, стечения народа на месте ее находки не бывает и молебны в церкви не служатся [Там же, 40—40об.].

Два из многочисленных примеров отношения к попавшим в поле зрения церкви почитаемым родникам демонстрируют не только разнообразие отношений к почитаемым природным объектам со стороны представителей разных сословий и должностных лиц, но и дифференцированный подход к ним церковных властей. В первом случае зарождавшийся культ стремились пресечь достаточно жесткими мерами,

⁴ Такая же точка зрения была высказана в Синодальном приговоре по этому делу: «*поелику икона скрылась, должно прекратиться и стечение народа*» [РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 718, 7об.—8]. Это свидетельствует о том, что степень почитания природных объектов, тем более — водных, синодальными членами явно недооценивалась.

что привело к обострению отношений между клиром и сельской общиной. Во втором — предполагалось, что источник постепенно будет забыт сам по себе. Однако в обоих случаях почитание источников продолжалось: крестьянин Ефим Андреев в своих записках 1865 г. свидетельствовал, что и после того, как Заборовский источник был завален землей и камнями, «народ в сильном негодовании на начальника разошелся и с тех пор ходит на праздник в погост Вейно; берут и воду из источника; верующие получают исцеление и приносят свои дары в благодарность угоднику божию» [ИСС 1885, 164]. Оговорка, что воду всё же набирают в источнике, а исцеления продолжают, указывает на то, что родник в полной мере продолжал функционировать как местнотчимая святыня.

Что же касается родника в Теребужском погосте, то следующее известие о нем, относящееся к 1880-м гг., свидетельствует, что почитание родника в скором времени возобновилось, а скорее всего, и не прекращалось, вопреки донесению Духовного правления. В Историко-статистических сведениях этот колодец упомянут как особо чтимый прихожанами. По рассказам местного дьякона Петра Дмитриева, служившего уже около 40 лет, а значит, бывшего свидетелем описанной истории с явленной иконой, водой колодца исцелились три человека: упомянутая Ефимия Ильина (названная здесь новоланджской мещанкой, а не крестьянкой), сын вдовы дьякона и дочь помещицы Рымлевой, Вера. Последний случай исцеления точно датирован 1871 г. Более того, причтом церкви Теребужского погоста было испрошено разрешение ходить на источник с крестным ходом и совершать у него водосвятные молебны в предназначенные для этого дни [ИСС 1885, 197].

На Теребужском погосте в 1869 г. была выстроена каменная церковь, освященная во имя Успения Богородицы [Памятная книга 1899, 396], в чем можно видеть прямую связь с почитаемым родником, первое значительное исцеление от которого произошло именно в этот праздник. Если в д. Заборовье действия крестьянина Федора Титова были включены в рамки уже существовавших приходских праздников, то во втором

случае почитание родника само оказало влияние на формирование праздничной системы прихода.

Анализируя различные модели поведения сторон при возникновении почитаемого родника, реализованные в двух указанных случаях, произошедших почти одновременно на территории одной епархии, можно сделать следующие выводы.

Почитаемые родники и известные способы их доместикации были настолько прочно укоренены в культуре сельского населения, что появление нового объекта влекло за собой цепочку прогнозируемых действий со стороны крестьян, участвовавших в этом процессе в разных ролях: хранителей святыни, паломников, странноприимцев — действовавших в соответствии с традиционными представлениями о своей роли в разворачивающихся событиях, обходя те препятствия, которые возникали на их пути.

Процесс открытия почитаемого родника мог протекать без участия клира и церкви, однако в идеале требовал своего завершения в виде определенного обустройства (маркирование христианскими предметами культа) и постоянной поддержки со стороны церкви путем служения около него водосвятных молебнов. Однако отсутствие официального признания мало заботило паломников и местных жителей, пользовавшихся водой источника.

Исполнение законодательства XVIII—XIX вв. официальными лицами, к числу которых относились и священники, на уровне сельской общины воспринималось как непосредственная борьба с явленной святыней. Предпринимаемые меры не приводили к ожидаемым результатам, затрагивая лишь внешнюю сторону бытования источника: после того как утихали страсти, родник прочно входил в существующую приходскую систему святых мест и праздников и мог, в свою очередь, оказывать влияние на ее развитие.

Литература

Бернштам 2007 — Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2007.

Виноградов 2006 — Виноградов В. В. Почитание источников в Псковской области:

колодец в болоте // Традиционная культура. 2006. № 4. С. 33—40.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть II. Тбилиси, 1984.

Гераськин 2007 — *Гераськин Ю. В.* Из истории борьбы советской власти с паломничеством к святым источникам // Российский научный журнал. 2007. № 1. С. 25—33.

Ермакова 2010 — *Ермакова Е. Е.* Почитание Криванковского колодца в Юргинском районе Тюменской области // Антропологический форум. № 12. On-line. С. 1—52.

Ермакова 2011 — *Ермакова Е. Е.* Исцеление водой: почитаемые источники юга Тюменской области // Вестник Тюменского государственного университета. 2011. № 2. С. 27—32.

Ермакова 2011а — *Ермакова Е. Е.* Почитание ключа вблизи села Рябово Викуловского района Тюменской области // Гуманитарные науки в Сибири. 2011. № 3. С. 111—113.

ИСС 1885 — Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып. X. СПб., 1885.

Лавров 2000 — *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М., 2000.

Левин 2004 — *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России / пер. с англ. А. Л. Топоркова и З. Н. Исидоровой. М., 2004.

Памятная книга 1899 — *Памятная книга по Санкт-Петербургской епархии* / сост. Н. М. Кутепов. СПб., 1899.

Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Поплавская 2001 — *Поплавская Х. В.* Паломничество, странноприимство и почитание святынь (по материалам Рязанского края) // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков: итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 251—300.

ПСЗ 1842 — Полное собрание законов Российской империи. Собрание II. Т. XVI. Отд. I. СПб., 1842.

Серебреницкий 1994 — *Серебреницкий К.* Чудотворные источники Самарской епархии // Хождение по Самарским святыням. Самара, 1994.

Смилянская 2003 — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. М., 2003.

Смилянская 2006 — *Смилянская Е. Б.* О концепте «суеверие» в России века Просвещения // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. Studia Ethnologica. Вып. 3. СПб., 2006.

Трофимов 1911 — *Трофимов К.* Каменные кресты Гдовского уезда // Санкт-Петербургский земской вестник. 1911. Июнь.

Филимонова 1983 — *Филимонова Т. Д.* Вода в календарных обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Шеваренкова 2000 — *Шеваренкова Ю. М.* Легенды о святых источниках (опыт систематизации сюжетов на материале Нижегородской области) // Вестник Нижегородского университета. 2000. № 1. С. 77—84.

Щепанская 1995 — *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север и проблемы локальных групп. СПб., 1995.

Bugslag 2006 — *Bugslag J.* Local Pilgrimages and Their Shrines in Pre-Modern Europe. URL: http://peregrinations.kenyon.edu/vol2-1/SpecialSection/Local_Pilgrimage_1_2.pdf

Carrol 1999 — *Carrol M. P.* Irish Pilgrimage — Holy Wells and Popular Catholic Devotion. Baltimore, 1999.

Johansen 1997 — *Johansen J. Ch.* Holy Springs and Protestantism in early modern Denmark: a medical rationale for a religion practice // Medical History. 1997. № 41. P. 59—69.

Oestigaard 2010 — *Oestigaard T.* The topography of holy water in England after the Reformation // Perceptions of Water in Britain from Early Modern Times to the Present: An Introduction. Bergen University Press, 2010. P. 15—34.

Rattue 2001. — *Rattue J.* The Living Stream: Holy Wells in Historical Context. Boydell Press, 2001.

Walsham 2008 — *Walsham A.* Sacred Spas? Healing springs and religion in Post-Reformation Britain // The Impact of the European Reformation: Princes, Clergy and People. Edition by Bridget Heal and Ole Peter Grell, 2008. P. 209—230.

Сокращения

РГИА — Российский государственный исторический архив.

ЦГИА СПб. — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга.

Summary. *The author considers two cases of different attitude towards holy springs by officials and people of various social classes in the villages within former Saint-Petersburg province in the middle of XIX c. Conflicts among priests, bureaucracy, and peasants during reclamation of the springs were provoked by contradictions between traditional and juridical attitude to the natural holy places.*

Key words: *natural holy place, chapel, holy well, The Holy Synod, popular religion, cult of springs.*