

**ПОЧИТАЕМЫЕ МЕСТА  
В НАРОДНО-ПРАВОСЛАВНОЙ КАРТИНЕ МИРА  
сельского населения Сибири**

Один из феноменов современного религиозного сознания, как отмечается во многих исследованиях, связан с повсеместным возрождением традиции почитания святых мест, которые несмотря на долгие годы запретов и борьбы с местными культами «продолжают оставаться актуальным явлением повседневной жизни» (Панченко, 1998, С.67; Виноградов, 2002, С.239 и др.). Более того, самая активная роль в этом процессе принадлежит сегодня Русской Православной Церкви, хотя почитание местных святынь - священных камней, родников, деревьев, каменных или деревянных крестов и прочих ландшафтных объектов природного или искусственного происхождения - никогда прежде не предусматривалось каноническим церковным обиходом (см.: Панченко, 1998, С.12-14)<sup>1</sup>.

Рассеянные по всей заселенной территории местные или деревенские святыни, как установлено, составляют своего рода единую «иерархически организованную сетевую структуру», включающую в себя объекты локального, регионального, общероссийского и общехристианского значения (Тарабукина, 1998). Место почитаемой святыни в сложной иерархической системе определяется, таким образом, ее «силой», действие которой может распространяться как на локусы с радиусом информации в 100 км, так и на весь христианский мир в целом (Виноградов, 2002, С.236)<sup>2</sup>.

Достаточно хорошо подобная «сетевая структура» изучена в отношении Европейской части страны, особенно - такого региона, как Русский Север (см.: Терехин,

---

<sup>1</sup> Полевые материалы последних лет показывают, что однозначно негативное отношение официальной церкви к народным обычаям и обрядам, о чем говорят хорошо известные по истории средних веков «Поучения против язычества» и более поздние церковные документы (см.: Покровский, 1981 и др.), в настоящее время, по сути, сменяется сознательным участием духовенства в «оживлении» последних. Более того, исследователи считают возможным говорить о такой характерной черте современного периода в развитии почитаемых мест, как их «воцерковление» (Виноградов, 2004, С.232-248; Кормина, 2006, С.130-151). Ярким примером тому может служить история одной из вятских народных традиций. Так, еще в 1739 г. Синоду было приказано уничтожить местный источник, прекратить его почитание и проследить за наказанием всех виновных. Однако уже в наши дни названный источник стал одной из самых почитаемых святынь Вятского края - местом постоянного паломничества и ежегодно совершаемого Великорещецкого крестного хода с молебнами и водосвятием (Коршунков, 2001, С.90-104).

<sup>2</sup> В.В. Виноградов выделяет следующие группы святынь, ареалы почитания которых образуют единую информационную сеть: «местные», объединяющие несколько расположенных рядом деревень, «региональные», стягивающие богомольцев с территории нескольких «кустов» деревень, и «национальные», известные на значительных территориях (Виноградов, 2004, С.232-248).

1993; Денисова, 1995; Щепанская, 1995; Панченко, 1998; Тарабукина, 1998; Виноградов, 2004; Кормина, 2006 и др.). Специальных работ, посвященных изучению данного вопроса на русских сибирских материалах, за исключением единичных публикаций (Фурсова, 2004; Любимова, 2005 и др.), пока не существует. В настоящей статье предпринята попытка обобщить собранные в последние годы материалы о почитаемых местах Алтайского края, а также Новосибирской и Кемеровской области.

### *Феноменология почитаемого места.*

#### *Предания о явлении божественных ликов в святой воде*

Проведенное исследование, в частности, показало, что почитание местных святынь сельским населением Сибири обычно связано с регулярным проведением крестных ходов и возведением культовых сооружений (деревянных крестов, часовен или храмов) в непосредственной близости от того или иного объекта природы, наделенного сакральным статусом. В подавляющем большинстве случаев подобным природным объектом является водный источник (родник или ключ), отмеченный, согласно народным воззрениям, символикой женского плодородящего и исцеляющего начала. Указанная символика поддерживается бытующими вплоть до настоящего времени преданиями о так называемых явленных иконах, большая часть из которых относится к богородичному типу (Любимова, 2001, С.533-537).

Одним из типичных в указанном отношении природно-сакральных комплексов можно считать почитаемый источник, расположенный возле **с. Усть-Серга Чебулинского района Кемеровской области**. В отличие от других подобных комплексов связанная с ним локальная традиция, по словам местных жителей, ни разу не прерывалась за все время существования советской власти. Все эти годы жители села, невзирая на отсутствие священника и активное сопротивление властей, совершали «молебства» на поля и к источнику, вода которого считалась святой, а потому - целебной. По словам лучшей «песельницы» и старейшей жительницы села «бабы Поли» (Пелагеи Архиповны Масловой, 1909 г.р.), *«На Казанскую всегда службу в церкви служили, потом с иконами на часовню шли, воду святтили, после - на кладбище, умерших поминали, медовуху пили»*. Названный культовый комплекс являлся также местом периодических молений о дожде, когда к высшим силам взывали с молитвенными обращениями - ср.: *«Пресвятая Мать Казанская, / Моли Бога о нас... / Многомилостивый Господи, / Услышь нас, молящих Тебе... / Святитель Никола, / Моли Бога, спаси нас»* и т.п. (ПМА, 2002).

Местной святыней и религиозным символом праздника стала икона Казанской Божьей Матери, история которой драматична и в то же время достаточно типична.

Появление ее в селе окутано тайной и связано с легендами о том, что сама «икона - явленная», однако «никто не знает, откуда она явилась... Где-то в Казани (как полагают) родился младенец, в том месте и обнаружили икону» (см.: Лутовинова, 1977, С.47). По другим сведениям, лик Богородицы время от времени являлся в местном ключе (ПМА, 2002).

До 1936 г. местом пребывания иконы, размеры которой достаточно внушительны, а вес достигает 20 кг, была церковь, после - она попала к Капитолине Титовне Павлаковой. Десятилетней девочкой она привезла ее на санях домой, спасая от «активистов», которые «превратили церковь в зерносушилку и топили иконами стоявшую там печь». В настоящее время на возвращении иконы, по-прежнему хранящейся в доме К.Т. Павлаковой, активно настаивает вновь открывшаяся церковь, здание которой сгорело в 1987 году. Проведенная несколько лет назад реставрация, носившая любительский характер, изменила внешний облик иконописного образа, приблизив его по стилистике к наивной живописи, но, к счастью, не нанесла необратимого ущерба, поскольку была сделана поверх прежнего изображения (Рис.1).

Сходные поверья о чудесном явлении в воде божественных ликов были зафиксированы в **Заринском районе Алтайского края**, на территории, прилегающей к однотипным культовым комплексам, каждый из которых в недавнем прошлом представлял собой возведенную над святым ключом храмовую постройку, включавшую в себя обширную подземную часть - рукотворные *пещёры*.

Большая часть преданий о явлении иконы Богородицы относится к культовому комплексу, расположенному возле **с. Жуланиха** (Рис.2). Самое раннее из них датируется 1898 годом, когда деревенский пастух, захотевший напиться из родника, впервые «увидел в воде лик, икону Божьей Матери, всю в цветах», причем «в руки лик никак не давался». Позже родник был освящен батюшкой из деревенской церкви (ПМА, 2001). Приведенную легенду, по классификации В.В. Виноградова, можно отнести к особой группе текстов, повествующих о *н а ч а л е* почитаемого места и раскрывающих «мифологическое происхождение» той или иной сакральной точки (Виноградов, 2004, С.232-248)<sup>3</sup>.

Рассказы о явленных иконах продолжают оставаться характерной чертой современной народной религиозности. Один из местных жителей (М.Н. Соколов, 1946 г.р.) поделился личными воспоминаниями: «Я еще пацаненком был, мать меня на ключи

---

<sup>3</sup> Деревенский пастух, по всей видимости, является здесь не случайным персонажем, поскольку сфера его профессиональной деятельности протекает на границе обжитого и неосвоенного пространства, где, по народным воззрениям, могут проявлять себя силы потустороннего мира. К примеру, так называемый Явленный родник близ Дивеева, судя по бытующим поверьям, также был найден пастухами (см.: Тульцева, 2005, С.419).

*водила и как-то раз говорит: “Смотри, Миша, что сейчас будет” - бросила копеечку, а из воды икона Божьей Матери с младенцем всплыла. Я сам все это видел».*

Подобные свидетельства воспринимаются носителями религиозного сознания как знак особой избранности, некой отмеченности людей, которым явилось *ч у д о*, и наоборот, неспособность узреть одну из форм проявления божественной воли считается показателем греховности человека, его недостаточной готовности быть избранным Богом. По словам Л.И. Киршиной (1929 г.р.), недавно к ним на ключ приезжали *«четыре боговерующие женщины»* и один поп из Барнаула. *«Я тогда как раз голубику на горе рвала. Смотрю, слезы у одной из глаз так и льются. Она говорит мне: “Посмотри, ангелочки в воде купаются!”, а я не вижу... Бог*

*(36) ничего мне не показал, потому, видно, что грешная. Пастух рядом корову пас и тоже ничего не видел»* (Рис.3). Ценность подобных свидетельств заключается в том, что в них, говоря словами Я.В. Чеснова, содержатся «тонкие описания религиозных состояний» - тех самых «индивидуальных переживаний», с которых, по мнению автора, и начинается любая форма религии (Чеснов, 1999, С.16-24).

Постоянное чувство умиления, порой переходящее в восторг, является отличительной чертой особого психического состояния, преобладающего у большинства верующих в святом месте (Тарабукина, 2000, Гл.2, §1). Таким образом, святые места позволяют наиболее ярко проявляться религиозным чувствам верующих, а подтверждением их истинности становятся чудесные явления, приближающие человека к миру божественного.

Вместе с тем, трагические события XX в. не могли не сказаться на характере почитания святых мест и на содержании связанных с ними преданий. Так, в результате взаимного наложения народной исторической памяти и культа местных святынь, имеющего непосредственное отношение к «народной мифологии пространства» (см.: Панченко, 1998, С.14), место расстрела участников гражданской войны в **с. Сорочий Лог Первомайского района Алтайского края** стало почитаемым объектом природы.

Согласно полученным сведениям, вскоре после подавления заговора место гибели «контрреволюционных повстанцев» («мучеников за веру» в современной народной интерпретации) начало приобретать сакральный статус, подтверждением чего, по словам информаторов, стали регулярно наблюдаемые там «чудеса» - «пение невидимых певчих», появление свечек, которые горели сами собой<sup>4</sup> и пр. Все это продолжалось там до тех пор, пока, наконец, сквозь землю не «проступила кровь» и не «пробился родник»,

---

<sup>4</sup> Корреспондент газеты «Красный Алтай», к примеру, отмечал, что «самым чудесным проявлением ключа» в Сорочьем Логу помимо исцелений в народе считают горение свечей и появление на воде святого лика (17.07.1925).

находившийся ранее «совсем в другом месте» (ПМА, 2004). Общественное мнение, таким образом, было подготовлено к восприятию очередного «чуда», которое не заставило себя долго ждать. Матери одного из расстрелянных, каждый день ходившей на место гибели сына, привиделся в ключевой воде лик, будто бы сообщивший ей о том, что все погибшие «признаны Богом невинными мучениками», и что возникший на месте их гибели родник - это «слезы матерей по невинно убиенным» (Строчков и др., 2001, С. 65). Церковь способствовала распространению новой легенды, объявив ключ в овраге за селом «святым», а традиционные обходы полей в случае засухи («с иконами и с батюшкой») стали включать в себя обязательное посещение новообретенной святыни (записано от П.П. Выходцевой, 1920 г.р.).

Что касается «появившихся на дне ручья» святых ликов, то сообщения о них носят явно противоречивый характер. По одним сведениям, это были изображения «расстрелянного сына» или же самого «Бога-отца с убитыми», велевшими объявить народу о святости места, по другим - верующим явилась «Божья Матерь с младенцем». Вот что писала об этом краевая газета «Красный Алтай», развернувшая летом 1925 года широкую кампанию по борьбе с «религиозным дурманом и мракобесием»: «Как-то старухе Петровне вздумалось пустить легенду о «святом» ключе... По мысли Петровны, «святой ключ» пробил из болота в знак невинности гибели ее родного сына. На месте ключа ей было видение - Бог-отец и убитые, которые и велели ей объявить народу о святости ключа» («Красный Алтай, 17.07.1925). А уже на следующий день в заметке на ту же тему говорилось, что «гражданка Шацкая», увидевшая в ключе «изображение своего расстрелянного сына», стала настоящей «проповедницей» для паломников, советуя им «внимательно всматриваться в воду на дно, где движутся песок и муть»: «Смотрите, дольше смотрите, - советует Шацкая всем проходящим на ключ женщинам, - и вы увидите Божью мать с младенцем и других святых» (Там же, 18.07.1925). Не случайно к столбу с иконой, поставленному возле родника, паломники, как сообщал автор очередной корреспонденции, стали со временем нести приношения в виде отрезков холста, «наивно полагая, что их жертва идет непосредственно Богородице» (Там же, 01.08.1925) (Рис.4).

Пережив период упадка в годы советской власти<sup>5</sup> святой ключ в настоящее время вновь привлекает к себе внимание паломников, а продолжающие бытовать легенды о явленных иконах наполняются новым содержанием: так, летом 2004 года в Сорочьем Логу были записаны предания о том, что именно в здешнем святом ключе была явлена знаменитая на Алтае Коробейниковская икона (см. далее).

---

<sup>5</sup> По словам информаторов, «как колхозы пошли, все на ключе порушили» (ПМА, 2004).

Аналогичный характер носит почитание источника в п. **Ложок Искитимского района Новосибирской области**. Возникший на месте массовой гибели заключенных, отбывавших наказание в особом лагерном пункте №4 (ОЛП-4), входившем в систему СИБЛАГА (сибирских лагерей особого назначения), культовый комплекс в Ложке, судя по результатам проведенных исследований, воспринимается местным населением и приезжающими паломниками как «памятник безвинно пострадавшим за веру» (ПМА, 2005).

Главной святыней почитаемого комплекса, также как многих других подобных мест, стала одна из икон богородичного типа, а именно - икона Пресвятой Богородицы «Живоносный источник». Каноническая история ее появления, связанная с чудесным исцелением Богоматерью некоего слепца у источника близ Константинополя, восходит к середине V века.

На самых ранних из посвященных данному образу икон Богоматерь с младенцем Христом на лоне изображается в середине установленной над источником чаши, похожей на крещенскую купель. На Руси в иконах указанного типа происходит дальнейшее усложнение композиции: появляется деревянный кладезь с бьющей фонтаном струей воды, по сторонам которого изображаются вселенские святители. Черпая живоносную воду, они раздают ее стоящим вокруг людям, одержимым различными недугами (Рис.5) (см. материалы сайта: [www.lojok.orthodoxy.ru](http://www.lojok.orthodoxy.ru)).

Посвященный иконе храм был открыт в 2002 г. Прихожане считают, что лучше было бы назвать его в честь российских мучеников, а вот «часовню на роднике» - «живоносным источником», но - «так уж епархия в Новосибирске решила». Носителей религиозного сознания не смущают противоречия, связанные с восприятием местной святыни<sup>6</sup>. С одной стороны, многими признается, что «сакральный статус» родник приобрел относительно недавно, не ранее 1970-х годов, с началом строительства дамбы. С другой - считается, что именно этот ключ «был записан» еще в Евангелии (Рис.6).

Этим фактом, возможно, объясняется и то, что в ходе проведенного обследования в Ложке не удалось зафиксировать распространенные в других почитаемых местах предания о явлении божественных ликів в святой воде. Видимо, само название прихода в честь иконы Пресвятой Богородицы «Живоносный источник» актуализирует традиционные представления об источниках как символе божественной благодати и богородичной помощи. Понятие «источник» употребляется при этом в расширительном

---

<sup>6</sup> О противоречивости как отличительной черте любого фольклорного явления и традиционного мышления в целом см.: Путилов, 1994, С.54; Тарабукина, 2000, Вступление.

смысле, значение которого относится и к объекту природы, и к Богородице как источнику жизни, «ибо от Нее произошел Христос, Путь, Истина и Сама Жизнь» (Там же).

Буквальное истолкование метафоры о Богородице как источнике жизни можно обнаружить в мифологических по своему характеру текстах, повествующих о начале того или иного почитаемого места<sup>7</sup>. Особый интерес в данном случае представляют легенды о возникновении того или иного источника из обретенной богородичной иконы. Так, происхождение уже упоминавшегося Явленного родника близ Дивеева, согласно преданию, связано с обретением иконописного образа Богородицы - ср.: *«И вот подняли плиту, а на одной-то стороне - отец Серафим, а на другой-то стороне - (образ) “Умиление” Божьей Матери... И стал родник, целительный...»* (Тульцева, 2005, С.419). Согласно другому тексту, изложенному в рукописном «Сказании о Курской иконе Богородицы», родник забил прямо из-под найденной иконы - ср.: *«Один из жителей Рыльска, охотясь на берегу реки Тускарь, увидел икону, лежащую возле корней дерева ликом к земле. Когда он поднял ее, из земли забил источник»* (Чистяков, 2006, С.39).

Приведенные материалы о соотносительности почитаемых комплексов с божеством, преимущественно, женским, по всей видимости, отражают народные воззрения о святых местах как особой разновидности объектов, отмеченных символикой женского плодородящего начала<sup>8</sup> - ср.: *родник, родище* - место, рождающее воду; *почора, пещера* - пещера, печь как символ женской утробы и т.п. (см.: Щепанская, 1999). Не случайно большой популярностью в Ложке пользуются рассказы о случаях исцеления приезжающих паломниц от бесплодия. По словам Е.В. Семеновы (1936 г.р.), *«Одной женщине сказали, что у нее не будет детей. Она стала сюда на родник ездить, купаться и родила сначала одного мальчика, а через какое-то время - другого»* (ПМА, 2005).

История обретения так называемой Коробейниковской святыни - иконы Богородицы **с. Коробейниково Усть-Пристанского р-на Алтайского края** (Рис.7) имеет свои особенности. Так же, как и в приведенных выше примерах, чудотворная икона Казанской Божьей Матери относится к явленным иконам, но само явление произошло не в источнике, а во сне. Судя по материалам местной периодики и сайта алтайской епархии, в

---

<sup>7</sup> К примеру, главной святыней Почаевского монастыря является песчаный камень, на котором, по преданию, *«остался след стопы вдавленный, правой ножки Божьей Матери... И потек источник воды»* (Тарабукина, 2000, Гл.3, §2).

<sup>8</sup> Более редкий пример природных сакральных комплексов, отмеченных покровительством мужского божества (в данном случае - православного святого), представляют собой почитаемые ландшафтные объекты юга Нижегородского области, связанные с памятью преподобного Серафима Саровского. Называемый «Царским» источник широко известен как место регулярных молений, в том числе от бездождия, а большие лесные валуны («святые камушки») со следами молившегося на коленях батюшки Серафима популярны среди паломников благодаря своей целительной силе (см.: Тульцева, 2005, С.417-418).

1930-е годы икона была брошена у входа превращенной в зерносклад церкви, вследствие чего «была сильно истерта ногами, верхний слой крошился, на грунтовке (имелись) выбоины и царапины, а в середине - щель шириной с палец». Трижды являвшаяся во сне местной благочестивой жительнице (с младенчества слепой) Олюшке Темной Богородица наказала ей спасти свой образ. Вскоре после спасения последовали чудеса обновления, когда изображенные на иконе лики Богоматери и Младенца засияли новыми красками. В 1994 году обновленная икона была возвращена в восстановленный храм, а память об этом событии отмечается ежегодным крестным ходом (см. материалы сайта: [www.altai.eparhia.ru](http://www.altai.eparhia.ru)). Показательно, что раньше, по словам местных жителей, святого родника в здешних местах не было - *«одни лишь ключи в овраге у протоки от Чарыша»*. Обустройство его (Рис.8) совпало по времени с восстановлением церкви и возвращением в нее иконы Божьей Матери (ПМА, 2005), что, по всей видимости, можно расценивать как пример сознательного конструирования святого места, одним из обязательных элементов которого в народно-православном дискурсе выступает ландшафтный объект, наделенный сакральным статусом.

И напротив, почитание природных святынь в старообрядческой традиции, как показало проведенное исследование, не является ее отличительной особенностью. Проживающие в верховьях Енисея (Каа-Хемский р-н, Республика Тыва) старообрядцы-часовенные, к примеру, убеждены, что *«источнику молиться у христиан нельзя»*. В то же время, староверы признают целебные свойства родниковой воды, которая, зачастую допускается ими в качестве единственно возможного лечебного средства - ср.: *«Бог дал целебный источник, так лечитесь»*<sup>9</sup> (ПМА, 2004).

В старообрядческой картине мира, особенно среди наиболее радикальных беспоповских согласий, представители которых вынуждены были регулярно менять места своего проживания, святые места, как показали новосибирские археографы, - это, прежде всего, локусы средоточения истинной веры, освященные молитвами праведников и окропленные слезами подвижников веры. Месторасположение Святой Земли или топоса, освященного традицией пустынножительства, в мировоззрении старообрядцев оказывается, таким образом, подвижным (см.: Журавель, 2003, С.58-59), то есть, не имеющим точной привязки к определенному природно-географическому объекту.

---

<sup>9</sup> По словам священноинока Евагрия, старообрядцы пустынники - обитатели удаленных от мира скитов - также предпочитают лечиться исключительно родниковой водой - ср.: *«Если когда заболеем, воды напьемся из ключа. Ключ этот из-под ноги у матушки Надежды забил, он целебный был. Вот и все лечение. А так особо не болели»* (Мурашова, 2003, С.205). Происхождение ключа в данном случае очень напоминает версию происхождения одного из расположенных в Дивеево источников, вытекающего, согласно преданию, *«из мощей матушки Александры»* - основательницы знаменитой православной обители (Тарабукина, 2000, Гл.2, §5.4).



Итак, одна из важнейших характеристик почитаемого места в народно-православных воззрениях сельского населения Сибири, как можно судить по представленным материалам, связана с бытующими вплоть до настоящего времени преданиями о явленных в воде божественных ликах<sup>10</sup>.

Именно такого рода предания, когда икона Богородицы приплывает по реке или всплывает из родника, и придают сакральный статус объекту природы, отмеченному в данном случае символикой женского плодородящего и исцеляющего начала. При этом сама символика приплывания / уплывания, как пишет А.А. Панченко, состоит в подчеркивании потустороннего, в том числе, сакрального, статуса приплывающего / уплывающего предмета. Следовательно, явление или приплывание иконы - это, по мысли автора, знак, посредством которого потусторонний (сакральный) мир отмечает выделенность того или иного места из окружающего пространства, сообщая ему статус священного локуса (Панченко, 1998, С.135, 139). Более того, имеющие отношение к сельским святыням поверья и ритуалы определенным образом формируют пространственно-временную структуру или особенности местного ландшафта и календаря в пределах выделенной территории (Там же, С.178-179).

Рассмотрим, каким образом происходит организация жизни людей в пространстве и времени на прилегающих к почитаемым местам территориях.

### ***Сакральная топография почитаемого места***

Топография деревенских святынь, как отмечается в литературе, складывается обычно из ландшафтного объекта - камня, дерева, родника или песчаниковой пещерки - и сопутствующих ему часовенок и крестов, причем нередко в одном и том же месте может находиться сразу несколько таких объектов<sup>11</sup> (см.: Панченко, 1998, С.77).

Специфический тип природно-сакральных комплексов, как уже отмечалось, был обнаружен в Заринском районе Алтайского края. Еще недавно комплексы подобного типа отличались наличием обширной подземной части (рукотворных *пещёр*), принадлежавшей возведенной над ключом храмовой постройке. Сохранившиеся фундаменты строений, а также остатки пещер, в которых некоторые исследователи находят сходство с Киево-

---

<sup>10</sup> Не случайно почитаемые места нередко определяют как «сакрализованные локусы, в которых, по представлению местных жителей, была явлена божественная сила» (см.: Виноградов, 2002, С.230).

<sup>11</sup> К примеру, так называемая *Пещёрка* - одна из сельских святынь Гдовского р-на Псковской области - представлена довольно типичным для русского Северо-Запада сочетанием источника и камня с «божьим следом», к которым в данном случае добавлена «пещера», куда по преданию, скрылась ступившая на камень Богородица (см.: Кормина, 2006, С.130-151).

Печерской лаврой<sup>12</sup>, располагались на территории созданной в начале 1910-х годов Александро-Невской пустыни, являвшейся подворьем Алтайской Духовной миссии (см. материалы сайта: [www.altai.eparhia.ru](http://www.altai.eparhia.ru)).

Подвизавшиеся в пещерах монахи, судя по всему, были выходцами из одних и тех же мест. Культурный комплекс возле с. Жуланиха появился примерно в 1910 г., когда на заимке были вырыты пещеры и возведены монастырские постройки - ср: *«Там на ключе монах один жил, он сам пещёры вырыл, двери навесил. К нему потом другие монахи поселились. Внутри пещёр все было побелено, оцекатурено, иконы висели, свечи горели»; «Монахи эти не из местных были, пришлые откуда-то. Они свое хозяйство вели, скот держали, пашню»* (ПМА, 2001). Сходным образом был оборудован комплекс возле с. Среднекрасилово - ср.: *«Пещёры здесь давно, их два монаха вырыли - Иван и Данила. Один был местный, другой - пришлый, безродный... У них в горе землянки были с окошками, кровати деревянные, лавки. Сами пещёры были выше расположены, там тоже столы стояли, иконки на стенах висели. Все это еще на моей памяти было»* (записано от П.М. Старостиной, 1913 г.р., с. Среднекрасилово). На сегодняшний день можно строить лишь предположения о причинах, побудивших монахов поселиться уединенно и оборудовать рукотворные пещеры, превратив их в подобие подземных храмов.

Возникновение традиции христианского пустынножительства, как отмечают исследователи, связано с гонениями, которые пережили ранние христианские общины в начале нашей эры. Появившиеся в Малой Азии первые христианские подземные монастыри представляли собой «протянувшиеся под землей на десятки километров многоэтажные сооружения», включавшие жилые комплексы с кельями, а также хозяйственные помещения с печами для выпечки хлеба и хранилищами для зерна (см.: Шевченко, 2002, С.112). Вместе с тем, поиск причин строительства подземных молитвенных комплексов во внешних - политических и идеологических - ситуациях, как считает Ю.Ю. Шевченко, видимо, бесплоден: «слишком разнохарактерные времена и территории охватывает традиция подземножительства»<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> По мнению барнаульских археологов, обследовавших один из подземных храмов в надпойменной террасе Чумыша (возле с. Среднекрасилово), по своему внутреннему убранству, конфигурации ходов, галерей и лабиринтов, а также по расположению келий и технике создания куполообразных помещений указанный памятник представлял собой подобие Киево-Печерской лавры. Еще в 1970-е годы степень сохранности его была такова, что позволяла определить основные размеры тоннелей, комнат и ниш, врезанных в глинистые стены (археологическое описание памятника хранится в Заринском районном краеведческом музее). Нынешнее состояние сооружения, как и аналогичного ему комплекса возле с. Жуланиха, является плачевным: обвалившиеся своды разрушили сложную систему тупиков и соединительных коридоров, а грунтовые воды продолжают размывать почву (ПМА, 2001).

<sup>13</sup> Так, подобная форма отшельничества и отрешения от мирской жизни существовала на Руси в глубокой древности. Из русского былинного эпоса, к примеру, известно, что достигший

Истоки этого явления, по мнению автора, лежат во внутренней сущности самого христианства и связаны с практикой «умной молитвы» (молитвенным поиском божественной искры в собственной душе) или *исихазма*, как называют это направление в русском православии. Полная темнота и тишина, возможные только в кельях подземных монастырей, были «необходимейшим условием» так называемого «келейного правила», когда полагалось отвлечься в мыслях «от всего земного, телесного и скоропреходящего» (Там же, С.115-116).

Возвращаясь к заринским культовым комплексам, отметим такую деталь, как храмовое строение, возведенное непосредственно над источником со святой водой. В одном случае (с. Жуланиха), говорится, что *«в церкви у алтаря имелся колодец со святой водой, которой во время службы кропили народ»*. В другом (с. Среднекрасилово) - сказано, что *«прямо на колодце у монахов часовня стояла. Со временем, к ним стали люди ходить. Богу молились, деньги несли, гостинцы»*. После революции монастырские комплексы были разрушены, а их обитатели - жестоко убиты: *«думали, что там у них несметные богатства хранятся, но так ничего и не нашли...»*. Уже в годы советской власти на месте одного из разрушенных комплексов долгое время жила некая «бабка Залесиха», к которой ходили паломники из соседних сел (ПМА, 2001).

По наблюдениям Т.А. Щепанской, старцы, отшельники, нищие и тому подобные категории лиц нередко выступают в качестве своеобразных хранителей местных святынь. Само же святое место зачастую «символически сливается с образом его хранителя» (Щепанская, 1995, С.118, 123). Рассмотренные материалы позволяют сделать предположение, что хранители местных святынь обретаются, как правило, там, где по тем или иным причинам отсутствует иконописный образ Богородицы как символ явленной в тех местах божественной силы. Действительно, культовые комплексы Заринского района (где прежде обретались монахи-подземножители, а позже проживала «бабка Залесиха») - это единственный пример почитаемого места, где подобного образа нет, в то время как религиозные символы других природно-сакральных комплексов представлены иконами богородичного типа. В трех случаях (с. Коробейниково Усть-Пристанского р-на, с. Сорочий Лог Первомайского р-на и с. Усть-Серта Чебулинского р-на) это иконы Казанской Божьей Матери, и в одном (п. Ложок Искитимского р-на) - это икона Пресвятой Богородицы «Живоносный Источник».

---

преклонных лет Илья Муромец строит «церковь соборную» или «церковь пещерную», а по окончании работы - окаменевают или, как вариант, невидимая ангельская сила уносит его в пещеры - ср.: *«Да как нацял строить церкву Пешиерскую, / Тутова стар и окаменел»* (см.: Криничная, 1997, С.38). Возведенное им сооружение оказывается, таким образом, его последним пристанищем или гробницей (Там же).

Почитание перечисленных святынь, как показало проведенное исследование, связано с регулярным проведением крестных ходов<sup>14</sup>, один из которых отмечен характерной особенностью.

Приуроченный ко дню иконы Казанской Божьей Матери (8 июля ст.ст. / 21 июля н.ст.) престольный праздник в с. Усть-Серта издавна был известен популярной в округе ярмаркой, на которую съезжались из окрестных сел всего Мариинского уезда. Вместе с тем, структурообразующим элементом праздника служил крестный ход - торжественное шествие верующих и духовенства с иконами и хоругвями к святому источнику, расположенному приблизительно в четырех километрах от селения. Исключительный интерес в данном случае представляет тот факт, что пространство, образованное движением крестного хода, и в наши дни воспринимается верующими как сакральное. Участники состоявшегося в 2002 году шествия, среди которых были представители как старшего поколения, так и молодежь, желая исцелиться от какой-либо болезни, ложились на землю или проползали на коленях под носилками с установленной на них иконой (Рис.9). Как пояснила одна из местных жительниц, А.П. Зорина (1922 г.р.), *«когда Казанскую икону несут, то тот, кто хочет исцелиться, крестится и под нее подлезает, а саму икону над ним проносят»*. Аналогичные действия, согласно полевым материалам, совершались во время приуроченного к Девятой Пятнице крестного хода в соседнем Тяжинском районе (с. Мало-Пичугино) (ПМА, 2002).

Семантика данного и других имеющих отношение к деревенским святыням «пограничных обрядов» - таких, как *обход*, *оползание* или *опоясывание* «священных локусов», - как считает А.А. Панченко, связана с традиционными представлениями «о защите, замыкании и ограничении определенного пространства». Особую роль в них, по мнению автора, играет «символика пространственной границы» сакрального и профанного миров, пересечение которой означает приобщение богомольцев к святости и благодати, заключенной в местной святыне (Панченко, 1998, С.111-115)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Приметой настоящего времени являются так называемые «автомобильные крестные ходы», которые совершаются в последние годы, в частности, из Барнаула в Коробейниково в статусе «общероссийских». В этой связи отметим, что «степень механизации передвижения прибывающих к святыне паломников», то есть те усилия, которые предпринимаются для преодоления пути, может, по мнению ряда исследователей, служить косвенным критерием степени их религиозности (см.: Кормина, 2006, С.130-151).

<sup>15</sup> *Пролезание (подлезание, проползание)* под иконой с целью исцеления можно также соотнести с хорошо известными в этнографической литературе ритуалами, направленными на отделение человека от болезни путем *протаскивания* его через отверстия (дупло, окно, расщепленное дерево и пр.), являющиеся своеобразной метафорой «входа в иной мир» (Славянская мифология, 1995, С.61). В этой связи, отметим, что в местной традиции существовал способ излечения детей, означавший символическое перерождение или «вторичное рождение»

Другой «способ коммуникации с сакральным миром», воплощением которого выступает почитаемое место, связан с практикой «обетных» приношений (Там же, С.98). Выше уже приводился пример «наивной веры» паломников в то, что их «жертва» в виде отрезков холста, принесенных к столбу с иконой возле святого ключа, «идет непосредственно Богородице». В то же время, приношения или обеты в их вещественной форме сами по себе нередко несли информацию о том или ином несчастье, характерном для данной местности (см.: Щепанская, 1995, С.119). Ярким подтверждением тому являются сведения, опубликованные в газете «Безбожник». В небольшой заметке за 1923 год (№39), посвященной обличению чудотворных свойств одной из святынь Ялуторовского уезда, речь шла о том, что с некоторых пор население окрестных сел стало приносить «явленной иконе Смоленской Божьей Матери» дары. Случилось это после того, как приехавший однажды в большое село на р. Тобол исправник набросился на народ, мол, «не чтите заступницу, купцов за бороды потянул - жертвуйте». После этого местные жители потянулись к заступнице с дарами: *«Понавешали на нее риз, лампад... Глаз болит - подвешивали искусственный глазок из драгоценного камня, нога болит - золотую ножку»* несли владычице для напоминания<sup>16</sup>.

Особую категорию «ключников» или богомольцев к святым ключам составляли лица, страдающие нервными заболеваниями (истерией, эпилепсией и пр.). Так, упоминавшийся уже родник в Сорочьем Логу Первомайского р-на Алтайского края всегда расценивался верующими как одно из мест, наделенных чудесным свойством не только являть паломникам лики святых, но также исцелять больных от разного рода физических и душевных недугов. Большое количество «разоблачающих» материалов на эту тему было напечатано в краевой газете «Красный Алтай» в рамках антирелигиозной кампании, развернувшейся летом 1925 года.

Уже при подведении к ключу, как сообщали корреспонденты с места событий, «кликуши» начинают сильно волноваться, но после обрызгивания водой быстро успокаиваются. *«Вот пятеро мужиков, - читаем в одной из публикаций, - тащат к ключу тщедушную женщину, которая отбивается от них с невероятной силой. Больная кричит, сквернословит, все лицо ее перекашивается, глаза выворачиваются, кажется, что она вот-вот испустит в конвульсиях последний вздох. Брызнули водой - она успокаивается и начинает креститься»* (01.08.1925). Таким образом, беснование

---

заболевшего ребенка - ср: *«слабеньких младенцев сквозь калач протаскивали», «бабушка протаскивала ребенка через калач, а сам калач собаке отдавала»* и пр. (ПМА, 2002).

<sup>16</sup> Выполненные из золота или серебра приношения в виде различных частей тела (руки, ноги, глаз, торса), которые подвешивались к чтимой иконе во время болезни или в благодарность за исцеление, были известны не только в пределах восточнославянского ареала, но и по всей Европе (см.: Панченко, 1998, С.92-94).

нервнобольных являлось, в глазах верующих, показателем святости почитаемого места, а усмирение их водой расценивалось как чудо.

В статье «Кликота и пророчество» среди прочих условий, при которых кликуша «начинает бесноваться», А.А. Панченко выделяет так называемую «боязнь святостей». Приступ кликоты, как пишет автор, может спровоцировать запах ладана, встреча со священником, звук церковного колокола, вид чудотворной иконы и пр. (статья опубликована на сайте: [www.ruthenia.ru/folklore/panchenko8.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko8.htm)). Имеющиеся материалы позволяют дополнить этот ряд таким условием, как непосредственная близость святого места. Известно, к примеру, что скиты старообрядцев часовенного согласия, а также могилы основателей указанного согласия на Урале, у Веселых Гор, были знамениты тем, что помогали одержимым избавиться от бесов: «последние, - как пишет Н.Н. Покровский, - в присутствии иноков или их реликвий начинали непотребно ругаться» (Покровский, 1991, С.103). Посвятившая свое исследование истории и культуре православной прихрамовой среды А.В. Тарабукина также подчеркивает, что, находясь в святом месте (будь то монастырь, церковь или почитаемый источник), каждый человек, согласно воззрениям людей «церковного круга», оказывается под особым покровительством святых (в то время как остальное земное пространство считается захваченным дьяволом). Однако там же, то есть, в святом месте, «пребывает множество чертей, изгнанных старцами-экзорцистами из бесноватых». Описывая современную атмосферу Серафимо-Дивеевского монастыря, исследовательница, в частности, отмечает, что так же, как и в прежние времена, там «кричат бесноватые и исцеляются больные» (Тарабукина, 2000, Вступление, Гл.2, §4, 5.4).

Полученные в ходе исследования данные подтверждают сделанные на материалах Русского Севера выводы о том, что «сферы влияния» святых мест, к которым стекаются сведения о характерных для данной местности бедствиях, несчастьях, а также о способах их преодоления, определенным образом «накладываются на видимые границы локальных групп». При этом основная функция местных святынь, образующих, по определению Т.Б. Щепанской, своего рода *кризисную сеть*, сводится к поддержанию «баланса между ресурсами территории и воспроизводством жизни на ней»<sup>17</sup> (Щепанская, 1995, С.110-112, 118 и др.). Вместе с тем, формы взаимоотношений человека и святыни, как пишет В.В. Виноградов, не могут сводиться только к «кризисной» или «экстремальной» модели.

---

<sup>17</sup> И.М. Денисова также считает, что широко представленный в регионе культовый комплекс «дерево и источник у его корней» (нередко дополненный часовней или обычным навесом), будучи при этом «основой составляющей мифологемы Мирового дерева», непосредственно соотносится «с представлениями о жизни и смерти людей ближайшего поселения» (см.: Денисова, 1995, С.24).

Являясь органичной частью календарной обрядности округа, ежегодные посещения сакральной точки в праздничные дни, по мнению автора, способствуют скорее «не ликвидации “кризиса”, а сохранению достигнутого баланса сил в окультуренном пространстве» (Виноградов, 2004, С.232-248). При этом сами святыни, то есть, почитаемые с детства места, нередко воспринимаются как символы «малой» родины, аккумулирующие в себе коллективную историческую память и формирующие локальную идентичность местного населения (Там же; Кормина, 2006, С.130-151).

### ***Традиция почитания святых мест***

#### ***в контексте народной исторической памяти о местных событиях 1920 – 1930-х годов***

Подобно тому, как специфика местного ландшафта формируется представлениями о «сакральном пространстве», локальные особенности народного календаря определяются представлениями о «сакральном времени».

Паломничество к почитаемому месту, как пишет В.В. Виноградов, тесно переплетено с праздничным циклом округа, в том числе, с престольными праздниками: из года в год в определенный день к известному месту приходят богомольцы, служится молебен, совершаются обетные действия. Здесь же часто проводятся ярмарки (Виноградов, 2002, С.236-237). Однако, как справедливо замечает А.А. Панченко, это лишь обобщенная картина. Особенности соотношения культов почитаемых мест с деревенской праздничной культурой раскрываются только при исследовании конкретных традиций (Панченко, 1998, С.74).

Почитаемый источник в Чебулинском р-не Кемеровской области, как уже упоминалось, служил местом периодических молений о дожде, а также ежегодно совершаемого крестного хода, приуроченного к престольному празднику селения - дню Казанской Божьей Матери. На популярную в округе ярмарку, приуроченную к тем же дням, по словам старожилов, *«с Мариинска на конях приезжали»* (ПМА, 2002).

В подземных храмах Заринского р-на Алтайского края с ведома местных священников в дни церковных праздников проходили службы - ср.: *«На Троицу или на Миколу сначала в церкви обедню стояли, потом на ключ шли, гостинцы монахам несли. Я сама туда лет 12-ти ходила... В часовне службу служили, потом в пещеры заходили, молитвы пели. Монахи - впереди, остальные - за ними»* (записано от П.М. Старостиной, 1913 г.р., с. Среднекрасилово). Там же, на ключе, *«ребятишек крестили»*, а также молились в случае бездождя: *«Летом, когда хлеба сохнут, старушки соберутся, распятыё возьмут и на братские могилки идут. Потом - гривой вдоль пашины, на святой ключ. Молитвы читают - “Отчу”, “Достойну”, “Верую в единого Бога”»* (ПМА, 2001).

Поклонение святым местам, как видно из приведенных примеров, было связано со значимыми датами народно-православного календаря, нередко совпадавшими с престольными праздниками соседних сел. Вместе с тем, в ряде случаев нельзя не заметить лежащей на поверхности аналогии между названием христианского праздника и характером почитаемого события. Так, крестный ход к святому ключу в Первомайском р-не Алтайского края в память о расстрелянных и порубленных шашками «мучениках за веру» совершался дважды в год, в том числе, в день Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 августа ст.ст. / 11 сентября н.ст.), когда церковь поминает убитых на поле брани воинов. Наряду с этим, в этот день действует строгий запрет есть все круглое, напоминающее человеческую голову (яблоки, арбузы, картошку, капусту, лук), а также петь, плясать и резать ножом<sup>18</sup> (ПМА, 2004). Таким образом, события реального исторического времени «вторгались» порой в течение времени сакрального, существенным образом «корректируя» формы его проявления. По этой причине характер почитания святых мест на протяжении XX столетия претерпевал значительные изменения.

Известно, к примеру, что в 1927 г. специальным циркуляром НКВД были запрещены любые молитвенные и богослужебные действия вне храма, включая как официально разрешенные церковной властью уже «сложившиеся» крестные ходы, так и порицаемые Синодом спонтанно возникавшие на местах религиозные практики, в том числе, почитание чудотворных источников. Прекратившееся с конца 1920-х годов паломничество к водным источникам в западных и центральных районах страны стало возобновляться в годы Великой Отечественной войны. Однако уже в рамках мощной антирелигиозной кампании в конце 1950-х годов по всему СССР было прекращено паломничество к 700 выявленным властями святым местам (см.: Чистяков, 2006, С.38-40, 43).

Позиция официальной церкви и местного духовенства по данному вопросу не всегда совпадала. Если официальная церковь (по крайней мере, вплоть до самого последнего времени) считала паломничество к священным источникам проявлением «язычества», то далеко не все священнослужители на местах смотрели на почитание местных святынь отрицательно. Вполне вероятно, что духовенство, как пишет П.Г. Чистяков, относилось к подобным практикам достаточно терпимо. Вместе с тем, подчеркивает автор, как только правительство начало «кампанию по борьбе с почитанием

---

<sup>18</sup> Та же «наивная символика» зачастую усматривается и в соотношении названий икон с содержанием просьб к изображенной на ней Богородице, когда «Казанскую», к примеру, просят исцелить от болезней глаз, «Калужскую» - от болезней ушей, «Троеручицу» - от болезней рук, «Черниговскую» - от болезней ног и т.п. (ПМА, 2005). Приведем также замечание А.В. Тарабукиной о том, что «святого, чтобы обратиться к нему с молитвенной просьбой, “церковные люди” выбирают исходя из содержания этой просьбы» (Тарабукина, 2000, Гл.3, §3).



святых мест, духовенство, не желая идти на открытый конфликт, согласилось на все выдвинутые властями требования» (Там же, С.43, 44).

В то же время, каждая локальная традиция отличалась своей собственной спецификой. «Молебства» к святому ключу в Чебулинском р-не Кемеровской области, по словам информаторов, продолжались все годы советской власти, несмотря на отсутствие священника и активное сопротивление властей, когда *«коммунисты на конях на мосту стояли и не давали иконы к роднику нести»*. Подобная ситуация в целом была характерна для всего региона<sup>19</sup>. Согласимся с мнением В.В. Виноградова, сравнившего почитаемые места в советский период, когда особенно актуальной стала «практика проведения молебнов без священника наиболее начитанными и богомольными односельчанами», с одним из немногих «местных» оплотов народной религиозности (Виноградов, 2004, С.232-248). Более того, в послевоенные годы, когда количество действующих сельских храмов было очень невелико, для многих деревенских жителей местные святыни, как пишет А.А. Панченко, практически заменили церкви (Панченко, 1998, С.77).

Возвращаясь к чебулинской традиции, следует отметить, что интерес к ней резко возрос в начале 1990-х годов, после того, как в областной газете «Левый берег» был опубликован материал (1994, №30/202), в котором обращалось внимание на сохранившийся до современных дней «духовный обряд», а также на необходимость расчистки родника и сбора средств для строительства храма. *«После шумихи в газете, - вспоминают местные жители - в село стал приезжать священник из Маршинска, а еще через четыре года в Усть-Серте появился свой батюшка»* (ПМА, 2002).

Пещерные храмы в Заринском р-не Алтайского края просуществовали недолго, а судьба их обитателей оказалась трагичной: *«Когда банды “зеленых” ворвались на святой ключ, монахи были на молитвах. Всех их связали одной веревкой, прогнали через всю деревню и поотрубали головы шапками. Это было в 1919 г. Позже монастырь сгорел»*. По другим сведениям, *«церкву на ключах сожгли, всех монахов повязали одной веревкой и порубили на Коровьих могилках»*. Святые ключи сохранились на месте разрушенных культовых комплексов вплоть до настоящего времени. С недавних пор их стали чистить и огородили оградкой (ПМА, 2001).

Не менее трагичные, но получившие гораздо более широкую огласку события разворачивались вокруг почитаемого источника в Первомайском р-не Алтайского края.

---

<sup>19</sup> По данным Е.Ф. Фурсовой, тайные ходы по оброку к святому источнику в с. Вознесенка Венгеровского р-на Новосибирской области, где, по преданию, во «времена оные» явилась икона «Святой Параскевы», продолжались на протяжении всего советского периода (Фурсова, 2004, С.151-152).

Рассмотрим подробнее обстоятельства, связанные с появлением легенды о чудотворных свойствах святого ключа. Однако, прежде всего, отметим примечательное свойство народной исторической памяти, в силу которого современные жители Сорочьего Лога, хорошо осведомленные о том, что святой ключ существует в селе со времен гражданской войны, плохо представляют, кто именно пострадал в кровавых событиях тех лет. Большинство информаторов придерживаются мнения о том, что в тех местах расстреляли людей, которые *«то ли за советскую власть шли, то ли против - теперь не поймешь»*<sup>20</sup>.

Монахини из Барнаульского Знаменского женского монастыря, подворье которого появилось недавно рядом со святым ключом, убеждены, что в 1921 году там были расстреляны *«верующие монахи и священники»* (ПМА, 2004). Прихожанка Свято-Духовского храма в Тальменке (Алтайский край), вернувшаяся из организованной местным батюшкой поездки в Сорочий Лог, сообщила, что там, на святом ключе, похоронены *«два священника с дьяконом»* (ПМА, 2005). И лишь в одном случае был получен ответ, что святой ключ расположен на месте гибели *«мучеников за веру»*, выступивших против советской власти (записано от К.А. Кошкиной, 1920 г.р.).

Барнаульские историки восстановили события, происходившие в Сорочьем Логу в начале 1921 года, когда недовольные политикой продразверстки - и левые («бывшие партизаны»), и правые («остатки колчаковцев») - перешли к активным действиям против новой власти. Контрреволюционеры, как пишут авторы книги по истории села, «решили захватить власть через выборы», чтобы установить «Советы без большевиков». Вовремя раскрыв «заговор», коммунисты, по версии авторов, вначале «позволили» оппозиции прийти к власти, а затем, после выборов, арестовали весь новый состав волостного Совета народных депутатов. Часть «заговорщиков» была сразу расстреляна возле школы, «других вывели за село и порубили шашками»<sup>21</sup> (см.: Строчков и др., 2001, С.57, 62).

Широкая популярность ключа, связанная с распространением преданий о явлении божественных ликов, пришлась на 1920-е годы, когда паломничество охватило буквально всю страну. «Бесперывные вереницы народа, - писала газета «Красный Алтай» летом 1925 года, - текут к ключу за исцелением, святой водицей и песочком». Ежедневная посещаемость святого места составляла не менее 500 человек, а в иные дни, судя по

---

<sup>20</sup> Точно так же местное население затрудняется дать однозначный ответ на вопрос о том, кем были разрушены подземные монастырские комплексы в Заринском р-не - ср.: *«то ли беляками, то ли красными»* (ПМА, 2001).

<sup>21</sup> Оставим подобные оценки на совести авторов, до сих пор находящихся в плену советской школы историографии. Отметим только, что легитимный приход к власти путем выборов вряд ли можно расценивать как «захват» или «заговор». Согласимся, однако, с общей оценкой событий как «кровавой трагедии гражданской войны», исключавшей всякую возможность какого бы то ни было компромисса (Строчков и др., 2001, С.62).

донесениям местных властей, встревоженных «контрреволюционным характером» происходившего, доходила до двух тысяч (см.: Покровский, Зольникова, 2002, С.355).

Всегда популярная у православных «тема чудесных исцелений у святых источников», как отмечают Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова, явно интересовала и старообрядцев - составителей так называемого Урало-Сибирского Патерика, капитального рукописного труда по истории часовенного согласия. Одна из подборок рассказов о целебных источниках в третьем томе сочинения посвящена материалам о Троице-Сергиевой лавре, а другая - объединенная общим заглавием «Повесть о святом ключе» - включает в себя пять текстов разных авторов «об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог». Основное повествование о событиях гражданской войны и 1920-х годов принадлежит И.А. Потанину, а рассказы об исцелениях 1930-1960-х годов написаны м. Анной, м. Енафой, И.А. Потаниным и А.Н. Мурачевым (см.: Покровский, Зольникова, 2002, С.353-354).

Сопоставление изложенных в Патерике сведений, а также публикаций в местной периодике 1920-х годов с современными полевыми материалами дает возможность проследить историю почитания святого источника с момента ее зарождения вплоть до наших дней.

В Патерике в передаче И.Е. Потанина события рисуются как кровавое «междуусобие», когда «несколько человек истинно верующих православных христиан» были замучены «единоплеменными, но отступившими в безбожие народами». И хотя расстрелянные антикоммунистические повстанцы не были старообрядцами, автор повествования не только именует их так, как староверы-часовенные раньше называли лишь членов своего согласия, но и подчеркивает, что «на сих, аки достойных, содеяся Божия благодати чудотворение» (см.: Покровский, Зольникова, 2002, С.354).

Зададимся вопросом, почему расстрелянные и зарубленные шашками участники «контрреволюционного заговора» превратились в народной памяти в «мучеников за веру», а в сознании старообрядцев еще и в единоверцев? Возможно, одной из причин указанного парадокса исторической памяти послужило то, что осудивший заговорщиков сельский сход, как пишут авторы книги по истории села, происходил в день религиозного праздника (на Крещение), «по окончании богослужения в храме». Однако логика религиозного сознания, не исчерпываясь лежащими на поверхности фактами, могла включать в себя и более глубокие причины, связанные с «долго незаживающей раной памяти», когда «все (жители села) считали себя виновными в той трагедии» (Строчков и др., 2001, С. 60, 64). Что касается оценок, изложенных авторами Патерика, то здесь можно высказать предположение, что погибшие в борьбе с «антихристовым государством»

повстанцы в мировоззрении старообрядцев естественным образом воспринимались как пострадавшие за истинную веру.

В духе времени на волне антирелигиозной пропаганды корреспонденты краевого издания «Красный Алтай» в посвященных святому ключу материалах стремились изобразить «истинную картину религиозного мракобесия» и противопоставить «чудесам веры» «чудеса науки и техники». Подробно описывалась работа комиссии Губисполкома, членам которой, в частности, удалось выяснить, что «изображение головы в воде одного колодца» есть ничто иное, как отражение стенки «со случайными пятнами», напоминающими в воде лицо («божественный лик») (16 июля, 1925 г.). Большое внимание уделялось «целебным» свойствам ключа в материалах о мнимом исцелении больных и о реальной опасности заразиться трахомой, сифилисом и другими болезнями - ср.: «В серо-грязной луже (паломники) пьют воду, купаются и тут же моют свои раны» (17 июля, 1925 г.). Наконец, сама вера в явление божественных ликов в ряде публикаций была представлена в комическом виде. Так, автор небольшого фельетона, укрывшийся под псевдонимом «Д. Колючий», имея в виду «поселившихся» в ключе «ангелов, архангелов, херувимов и серафимов», вопрошал читателей: «Неужели здравомыслящий человек может поверить, что в воде появились какие-то новые, невиданные до сих пор животные»? И далее, неожиданно допустив указанную возможность, решительно заявлял, что коммунисты все равно выкинут их из ручейка «как мокрых куриц!» (31 июля, 1925 г.).

Завершением идеологической кампании, проводимой газетой «Красный Алтай», явилось постановление сельсовета, в котором излагалась просьба к райисполкому «ходатайствовать перед высшими органами о закрытии святого ключа» (1 августа, 1925 г.). Однако, несмотря на все усилия со стороны властей, в результате которых на организованном чекистами судебном процессе к лишению свободы были приговорены епископ Барнаульский Никодим и священник с. Сорочий Лог о. Василий (см.: Покровский, Зольникова, 2002, С.355), полностью «закрыть святой ключ» не удалось<sup>22</sup>.

В последнее время, в русле «основных тенденций православного ренессанса России», как определяет особенность современной ситуации В.В. Виноградов, почитание святых мест вошло в новую фазу своего развития, примером чего могут служить как модификации прежних культовых комплексов, так и появление новых священных

---

<sup>22</sup> На проводившихся по всей стране собраниях, посвященные «закрытию» святых источников, звучали классические для советского времени антирелигиозные аргументы. Говорилось, что паломничество не совместимо с советской действительностью, противоречит задачам коммунистического строительства, мешает работе в колхозе, что к источнику ходят только бездельники и т.п. Таким образом, как подчеркивает П.Г. Чистяков, власти пытались создать видимость того, что инициатива в данном случае исходит от народа (Чистяков, 2006, С.44).

объектов (Виноградов, 2004, С.232-248). Несколько лет назад в Сорочьем Логу появился женский Богородице-Казанский Иоанно-Предтеченский Скит, с 2000 года по инициативе Барнаульской епархии здесь ведется строительство храма, разбит цветник, а само «святое место» облагорожено срубом, настилом и навесом (Рис.10). Владыка из Барнаула регулярно проводит крестные ходы к роднику, по окончании которых устраиваются массовые крещения детей и взрослых. Приезжая из ближних и дальних мест в надежде получить исцеление, люди увозят с собой воду в пластиковых бутылках и глину с песком в больших стеклянных банках (ПМА, 2004).

Примером возникшего уже в наше время почитаемого места является культовый комплекс в Искитимском р-не Новосибирской области, включающий в себя часовню, купальню, крест и обнесенный срубом родник. Считается, что подземный ключ забил здесь на месте гибели заключенных лагеря особого режима, который просуществовал в поселке с 1929 по 1956 год. По свидетельству очевидцев, это был один из самых жестоких каторжных лагерей бывшего Советского Союза, по сути, лагерь уничтожения. В течение полугода неотвратимый силикоз убивал работавших в известковых карьерах людей. Вместе с уголовниками и штрафниками в особой зоне лагеря помещались политические заключенные, многие из которых страдали за веру (см. материалы сайта: [www.lojok.orthodoxy.ru](http://www.lojok.orthodoxy.ru)).

На установленном возле источника стенде с информацией об историческом прошлом поселка сказано, что «там, где когда-то царили страдания, и проливалась кровь человеческая, начинают бить родники». Все это напоминает версию о происхождении святого ключа в Сорочьем Логу, согласно которой возникший на месте гибели повстанцев родник - это «слезы матерей по невинно убиенным». При этом в народной памяти и расстрелянные участники контрреволюционного заговора, и погибшие заключенные одного из самых жестоких лагерей особого режима воспринимаются абсолютно сходным образом, а именно - как «безвинно пострадавшие мученики за веру».

Таким образом, события исторического прошлого, как видно из представленных материалов, не могут не влиять на характер почитания местных святынь, а также на содержание связанных с ними преданий. Вместе с тем, нельзя не заметить общих типологических признаков, характерных для традиции почитания святых мест сельским населением Сибири.

Прежде всего, местная святыня представляет собой своеобразный природно-сакральный комплекс, включающий в себя культовое сооружение, возведенное в непосредственной близости от источника, вода которого считается святой, а потому - целебной. Сакральный статус такого источника поддерживается бытующими вплоть до

настоящего времени преданиями о явленных в воде божественных ликах или иконах богородичного типа. Соотнесенность почитаемого комплекса с божеством, преимущественно, женским, как было показано, отражает народные воззрения о святых местах как особых объектах природы, отмеченных символикой женского плодородящего начала.

Почитаемые святыни, таким образом, занимают совершенно особое место в народно-православной картине мира современного сельского населения. Будучи ярким проявлением народной религиозности, они отвечают одной из «элементарных религиозных потребностей людей» - «потребности в упорядоченном и непосредственном контакте с сакральным миром» (см.: Панченко, 1998, С.260, 265; Виноградов, 2002, С.232). В то же время, способы коммуникации с сакральным миром - то есть, имеющие отношение к святым местам регулярные моления о дожде, крестные ходы, массовые крещения детей и взрослых, обетные приношения в знак благодарности за исцеление и пр. - формируют специфику местного ландшафта и определяют локальные особенности народного календаря.

Повсеместно наблюдаемое возрождение святых мест, как и появление новых священных локусов, которое происходит в настоящее время при непосредственном участии Русской Православной Церкви, можно считать одним из признаков пробуждения национального самосознания, идущего в русле поисков новой русской идентичности. Значительное место в этих процессах принадлежит религиозным и экологическим ценностям, которые находят воплощение в православных и природно-сакральных святынях местного, регионального и национального значения, аккумулирующих народную историческую память о поворотных событиях отечественной истории XX в.

### **Примечания**

**ПМА** - полевые материалы автора

**Виноградов В.В.** Почитаемые места: конец XX // Христианство в регионах мира. СПб, 2002.

**Виноградов В.В.** Механизмы трансляции сакральной информации (на примере почитаемых мест Северо-Запада России) // Механизмы передачи фольклорной традиции . СПб, 2004.

**Денисова И.М.** Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995. (Глава I. Материалы по культу священного дерева на Русском Севере).

**Журавель О.Д.** К изучению топики старообрядческой культуры: пустыня как святая земля // Гуманитарные науки в Сибири. 2003, №3. 1

**Кормина Ж.В.** Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб.: Изд-во Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2006.

**Коршунков В.А.** Петров день в Вятском крае: Поклонение водным источникам // Традиционная культура. 2001, №2.

**Криничная Н.А.** На росстани: мифологема судьбы в этнографическом освещении // Этнографическое обозрение, 1997, №3.

**Лутовинова Е.И.** Фольклор Кемеровской области. Кемерово. 1997.

**Любимова Г.В.** Явление иконы Пресвятой Богородицы (к вопросу о некоторых особенностях религиозного сознания сельского населения Сибири) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. VII. Материалы Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. 2001 г. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001.

**Любимова Г.В.** Традиции почитания «святых мест» православным населением Сибири // Проблемы трансмиссии и бытования этнокультурных традиций славянского населения Сибири XVIII - XX вв. Новосибирск, 2005.

**Мурашова Н.С.** Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII - XX вв. Новосибирск, 2003.

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

**Покровский Н.Н.** Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981, №5.

**Покровский Н.Н.** За страницей «Архипелага Гулаг» // Новый мир, 1991, №9.

**Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.** Староверы-часовенные на востоке России в XVIII - XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.

**Путилов Б.Н.** Фольклор и народная культура. СПб, 1994.

**Славянская мифология.** Энциклопедический словарь. М., 1995.

**Строчков П.И., Строчков И.П., Рассыпнов В.А.** Сорочий Лог: история села. Барнаул, 2001.

**Тарабукина А.В.** Святые места в картине мира современных «церковных людей» // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 1998, №4.

**Тарабукина А.В.** Фольклор и культура прицерковного круга. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. СПб., 2000 ([www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina\\_tarabukina.html](http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html)).

**Теребихин Н.** Сакральное пространство Русского Севера. Архангельск. 1993.

**Тульцева Л.А.** Народное почитание старца Серафима в Нижегородской и Рязанской областях в XX в. // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. Материалы конференции. Москва - Саров. 2004. Нижний Новгород, 2005.

**Фурсова Е.Ф.** Поклонение святому источнику во имя св. Параскевы в Барабе в прошлом и настоящем // Феномен почитания «святых мест» в культуре русских сибиряков в XX в. // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т.Х. Ч.II. Материалы Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. 2004 г. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004.

**Чеснов Я.В.** По страницам работ С.А. Токарева о происхождении и ранних формах религии // Этнографическое обозрение. 1999, №5.

**Чистяков П.Г.** Почитание местных святынь в советское время: паломничество к источнику в курской коренной пустыни в 1940-1950 гг. // Религиоведение. 2006, №1.

**Шевченко Ю.Ю.** Русское подземножительство и черниговский период в житии прп. Антония (Великого) Печерского // Христианство в регионах мира. СПб, 2002.

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

**Щепанская Т.Б.** Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. Сб. МАЭ, Т.LVII, СПб, 1999.

**Рис.1.** Икона Казанской Божьей Матери у почитаемого источника во время ежегодно совершаемого крестного хода (с.Усть-Серта, Чебулинский р-н, Кемеровская обл.).

**Рис.2.** Обнесенный оградой святой ключ, в котором, по преданию, неоднократно являлся лик Богородицы (с. Жуланиха, Заринский р-н, Алтайский край).

**Рис.3.** Местная жительница, пришедшая «за святой водичкой на ключи» (с. Жуланиха, Заринский р-н, Алтайский край).

**Рис.4.** Икона Богородицы и святой ключ в с. Сорочий Лог (Первомайский р-н, Алтайский край) на месте расстрела участников «контрреволюционного заговора» в годы гражданской войны.

**Рис.5.** Главная святыня культового комплекса в п. Ложок Искитимского р-на Новосибирской обл. - икона Пресвятой Богородицы «Живоносный источник».

**Рис. 6.** Святой ключ в п. Ложок (Искитимский р-н, Новосибирская обл.) на месте массовой гибели заключенных СИБЛАГА. Надпись на металлической доске гласит:

*Нам чудесный родник подарила земля,  
В нем такая вода, что не сыщешь в округе,  
Не ценить это место святое нельзя,  
Берегите его, пожалуйста, люди*

**Рис. 7.** Чудотворная икона Казанской Божьей матери в с. Коробейниково (Усть-Пристанский р-н, Алтайский край).

**Рис. 8.** Купальня у святого ключа в с. Коробейниково (Усть-Пристанский р-н, Алтайский край).



**Рис. 9.** Проползание на коленях под иконой во время крестного хода к святому источнику.

**Рис.10.** Женский Богородице-Казанский Иоанно-Предтеченский Скит в Сорочьем Логу. Выполненные из дерева фигуры распятого Христа и архангела Михаила.

## АННОТАЦИЯ

В статье рассматривается один из феноменов современного религиозного сознания, связанный с повсеместным возрождением традиции почитания святых мест. На основе полевых материалов, собранных автором в Алтайском крае, а также в Новосибирской и Кемеровской областях, выявляются типологические признаки названного явления, которые подробно анализируются в разделах: «Феноменология почитаемого места. Предания о явлении божественных ликом в святой воде», «Сакральная топография почитаемого места», а также «Традиция почитания святых мест в контексте исторической памяти о местных событиях 1920 - 1930-х годов».

Почитаемые святыни, как показано в исследовании, занимают особое место в народно-православной картине мира современного сельского населения. Будучи ярким проявлением народной религиозности, они определяют способы коммуникации с сакральным миром и формируют специфику местного ландшафта, а также локальные особенности народного календаря. В то же время возрождение святых мест и появление новых священных локусов можно считать одним из признаков пробуждения национального самосознания, идущего в русле поисков новой русской идентичности.

*Любимова Г.В.* Почитаемые места в народно-православной картине мира сельского населения Сибири // Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX - XX вв. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН. 2006. С. 33-49.