

# ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА В РЕЛИГИОЗНОМ ДИСКУРСЕ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ: СПОСОБЫ САКРАЛИЗАЦИИ ЛАНДШАФТА (CASE STUDY КРЕСТЬЯНСКОГО ВОССТАНИЯ НА АЛТАЕ В 1921 Г.)

Галина В. Любимова

*Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск, Россия*

**Резюме:** На материале локальных исторических событий периода Гражданской войны на Алтае в статье рассматриваются некоторые особенности народной исторической памяти. Предметом исследования стало, в частности, то, какие формы принимает культурная память сельского населения в том случае, когда народное отношение к событиям локальной истории отличается от их официальной трактовки.

**Ключевые слова:** Гражданская война, сельское население, религиозный дискурс, сакрализация ландшафта, коммеморативные практики

## I. ВВЕДЕНИЕ. КРЕСТЬЯНСКИЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ И ОФИЦИАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ

В советской историографии, как известно, широкое распространение получила героико-романтическая концепция Гражданской войны, согласно которой окончание военных действий в Сибири

было принято соотносить с разгромом войск Колчака и освобождением региона от белогвардейцев и интервентов. Однако при таком подходе из официального исторического дискурса полностью «выпал» целый период в истории края, а именно – крестьянские антибольшевистские восстания, которыми в начале 1920-х годов была охвачена вся Сибирь. Вооруженные выступления сибиряков (по аналогии с событиями Великой Французской революции) в новейшей исторической литературе получили название Сибирской Вандеи.

Восстания сибирских крестьян были вызваны широким спектром причин, главное место среди которых занимали недовольство произошедшей сменой политической власти, а также неприятие начавшегося передела земли, скота и личного имущества. Однако самое ожесточенное сопротивление правящему режиму было вызвано политикой продразверстки, для реализации которой Совет

народных комиссаров в июле 1920 г. издал постановление «Об изъятии хлебных излишков в Сибири». Сибирские крестьяне, утверждалось в документе, хранят в необмолоченном виде «до сотни миллионов пудов» хлеба, который лежит у них «без всякого употребления, подвергаясь опасности порчи и гниения». Крестьян, виновных в уклонении от сдачи «излишков», предполагалось «карать конфискацией имущества и заключением в концентрационные лагеря как изменников делу рабоче-крестьянской революции». Для обеспечения кампании выделялось 9000 штыхов и 300 сабель (Сибирская Вандея, 2001 : 6).

Недавно введенные в научный оборот архивные документы свидетельствуют, что политика насильственного изъятия так называемых «хлебных излишков» сопровождалась беспрецедентными методами давления на сельское население, которые не исключали конфискацию имущества, отправку на работу в шахты, разного рода пытки, а также имитацию расстрелов (Хенкин, 1995 : 25–27). Специально сформированные продовольственные отряды безвозмездно или за символическую плату изымали у земледельцев не только продовольственный, но и семенной фонд, по сути, обрекая беднейшее население на голодную смерть (Исупов, Кузнецов, 1999 : 103–105).

Один из очагов активных действий против советской власти (с центром в с. Сорокино) сложился в 1920 г. в Заобском районе Барнаульского уезда Алтайской губернии. На ликвидацию Сорокинского восстания, как следует из переписки губернских властей с центральным административным управлением НКВД, были брошены «части особого назначения». Причины Сорокинского восстания, по

мнению начальника губернского административного отдела, крылись в «недовольствии» местного населения советской властью «в области проведения налоговой политики», а именно – «продразверсткой и другими налогами, диктовавшимися историческим моментом». О степени накала классовой борьбы можно судить по авторской ремарке составителя донесения. Начавшись с избиения участников продотрядов, восстание дошло «до таких зверств», что «бандиты», как сказано в документе, «распиливали попадавших (им) в руки... живых коммунистов» со словами «это Вам, получите мясную разверстку» (ГАРФ, ф. Р-393, оп. 43а, № 1038, л. 184 об.)<sup>1</sup>.

В силу причин идеологического характера события, подобные тем, что произошли в ходе Сорокинского восстания, не нашли отражения в официальной советской историографии. Любые примеры сопротивления правящему режиму, пишет по этому поводу В. И. Шишкин, расценивались в советское время как «черная» и даже постыдная страница отечественной истории. Подобного рода факты следовало, как считалось, не изучать, а проклинать или, в лучшем случае, предавать забвению (Шишкин, 1995).

## II. Мифологизация Сорокинского восстания

«Не вписавшиеся» в официальную концепцию события локальной истории получили тем не менее своеобразное отражение в народной исторической памяти и в частности – в специфических коммеморативных практиках, связанных с почитанием местных святынь<sup>2</sup>.



*Рис. 1. Святой ключ возле с. Сорочий Лог (Первомайский район Алтайского края), фото автора 2004 г.*

Так, в результате мифологизации событий, имевших отношение к подавлению в 1921 г. Сорочкинского восстания, место гибели «контрреволюционных повстанцев» («мучеников за веру» в народной интерпретации) приобрело статус почитаемого объекта природы. Сопоставление разноплановых источников позволило не только проследить историю одного из наиболее почитаемых мест Алтайского края (речь идет о святом ключе возле с. Сорочий Лог Первомайского р-на) (Рис. 1), но и восстановить обстоятельства, при которых произошла его сакрализация. Поиск ответа на

вопрос, почему такой обычный объект сельского ландшафта, как водный источник, соотношенный с фактами местной истории, стал, говоря словами С. А. Штыркова, «локусом ритуального тяготения» (Штырков, 2012), помог выявить специфические формы культурной памяти сельского населения.

Судя по тексту вышеупомянутого документа, в период подавления Сорочкинского восстания «были расстреляны граждане с. Сорочий Лог в числе около 12 человек», трупы которых были сброшены «в овраг, где местные крестьяне сваливали вывозимый со дворов навоз и всякий мусор». Впоследствии неподалеку от «могилы расстрелянных бандитов» «открылся» святой ключ, куда стало стекаться «огромное количество богомольцев», желавших получить исцеление от различных болезней и недугов (ГАРФ, ф. Р-393, оп. 43а, № 1038, лл. 182, 183, 184 об., 185 об.). Широкая популярность ключа, связанная с распространением преданий о явлении «божественных ликов», пришлась на середину 1920-х годов, когда паломничество охватило буквально всю страну. «Бесперывные вереницы народа, – писал корреспондент губернской газеты «Красный Алтай» летом 1925 года, – текут к ключу за исцелением, святой водицей и песочком» (17.07.1925). При этом размах самого явления не мог не вызвать озабоченности властей. Ежедневная посещаемость святого места составляла не менее 500 человек, а в иные дни (как, например, 17-19 июня 1925 г., когда ожидался приезд архиерея «на освящение ключа») стечение паломников «достигало... более 2000 человек». Все это давало центральной и местной администрации основание «предполагать» в паломничестве «организованное начало» и расценивать его как «кон-

трреволюционный заговор» (Покровский, Зольникова, 2002 : 355).

Сохранению памяти о Сорокинском восстании, по всей видимости, способствовала характерная для степных и лесостепных районов Сибири народно-православная традиция почитания святых мест, прежде всего – водных источников, отмеченных в народных воззрениях символикой плодородящего и исцеляющего начала. Названная символика, как было установлено в ходе полевых исследований, поддерживается бытующими вплоть до настоящего времени преданиями о так называемых явленных иконах. Считается, что эти иконы (или «божественные лики»), большая часть которых относится к богородичному типу, всплывают время от времени из родника, являясь на поверхности воды (Любимова, 2006 : 34). Само явление божественного образа, пишет в этой связи А. А. Панченко, не только подчеркивает потусторонний, прежде всего, сакральный, статус приплывающего / уплывающего предмета, но и служит своего рода знаком, посредством которого потусторонний (сакральный) мир отмечает выделенность данного места из окружающего пространства, сообщая ему статус священного локуса (Панченко, 1998 : 135, 139).

Религиозно-мифологические нарративы о явлении божественных ликов в святой воде послужили своего рода «матрицей», на которую наложилась народная память о событиях, произошедших в Сорочьем Логу. Согласно полевым материалам, вскоре после подавления восстания место расстрела повстанцев начало приобретать сакральный статус, подтверждением чего стали регулярно наблюдаемые там «чудеса» – «пение невидимых певчих»,

появление свечек, которые горели сами собой и пр. Все это продолжалось до тех пор, пока, наконец, сквозь землю не «проступила кровь» и не «пробился родник», находившийся ранее «совсем в другом месте» (ПМА, 2004)<sup>3</sup>. Общественное мнение, таким образом, было подготовлено к восприятию очередного «чуда», которое не заставило себя долго ждать. Так, авторы книги по истории села пишут, что 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», а сам родник – это «слезы матерей по невинно убиенным» (Строчков и др., 2001 : 65).

Логику той же ментальной схемы можно проследить по материалам официальных документов. «Родственники расстрелянных бандитов, – пишет автор донесения в НКВД, – распространяют слухи (о том), что убитые... «пострадали» за православную веру, теперь они святые – их образы видели в святом ключе... Коммунисты убили... замучили (их), забросали назьмом, но Святая Богородица не дает им этого сделать. Она смыла с их лица грязь ... и дала нам святой ключ... Теперь они (убитые) в святом раю, а мы, грешные, здесь мучимся». Особое внимание в документе обращается на то, что рассказы о «явлении Богородицы или Иисуса Христа с погибшими» окружают последних ореолом святости. Сама же эта «нелепость» «переходит их уст в уста», распространяется «по всему району, городу Барнаулу, и выходит за пределы Алтайской губернии» (ГАРФ, ф. Р-393, оп. 43а, № 1038, лл. 182, 185, 185 об.). Следует отметить, что распространению новой легенды в немалой степени способствовало

и местное духовенство, поскольку традиционные обходы полей в случае засухи («с иконами и с батюшкой») спустя какое-то время после описанных событий стали включать в себя обязательное посещение новообретенной святыни (ПМА, 2005).

### III. СПОСОБЫ САКРАЛИЗАЦИИ ЛАНДШАФТА

Исключительный интерес для выявления механизмов формирования культурной памяти в рамках народно-религиозного дискурса представляет старообрядческое сочинение «Повесть о святом ключе», в которое вошли рассказы «об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог» (публикацию текста и комментариев к Повести см.: Духовная литература, 1999 : 140–147). Сама Повесть явилась составной частью так называемого Урало-Сибирского Патерика – капитального рукописного сочинения по истории старообрядцев часовенного согласия. Показательно, что период Гражданской войны характеризуется в нем как «зима безбожия», когда «восташа брат на брата и сын на отца со оружием» о чем, как подчеркивается в повествовании, было предсказано еще в Святом Писании («якоже во Святем Писании предречеся о сем»). Не случайно погибшие в Сорочьем Логу повстанцы названы в тексте «предреченными страдальцами» (Духовная литература, 1999 : 146)<sup>4</sup>. Сами события рисуются в Повести как кровавое «междуусобие», когда «несколько человек истинно верующих православных христиан» были замучены «единоплеменными, но отступившими в безбожие народами». И хотя расстрелянные и зарубленные шашками «заговорщики» не были старообрядцами, авторы описывают их как последователей «истинной

веры», принадлежность к которой и послужила причиной того, что на них «аки достойных содеяся Божия благодати чудотворение» (Духовная литература, 1999 : 140). Своеобразная «приватизация исторической памяти» проявилась в данном случае в том, что составители Патерика, не имея прямого отношения к событиям Сорокинского восстания, объявили их частью своей истории. Так, погибшие в борьбе с «антихристовым государством» повстанцы в мировоззрении старообрядцев превратились не только в мучеников за веру, но еще и в единоверцев. «Свидетельствуют, – говорится в самой Повести, – что они были христиане и пострадали за веру Христову» (Духовная литература, 1999 : 147).

В жизни каждой природной святыни, отмечает Л. В. Фадеева, происходит закономерное формирование собственного, обращенного в прошлое повествовательного репертуара, целью которого является сохранение истории свершившегося чуда (Фадеева, 2002 : 130). Первое чудо, согласно Повести, было связано с видениями, которые стали посещать мать одного из убитых. Тела замученных, как сказано в тексте, пролежали невредимо всю зиму, божьим промыслом сохранившись «от зверей и птиц плотоядных и от истления» вплоть до весны, пока во сне не явился «сын своей матери», более других пострадавший при подавлении «заговора» (в повествовании сказано, что он «весь был изрезан на куски и искроен на ремения»), и не попросил перенести останки на другое место, поскольку на прежнем, по его словам, «источник воды имеет потещи» (Духовная литература, 1999 : 140–141).

Возникновение самого источника связывается в Повести с примечательной деталью: снова явив-

шись во сне своей матери, сын поблагодарил ее за перезахоронение мощей, но велел найти вырезанный из его спины ремень и положить рядом с погребенными телами. Когда же старушка-мать с подругой пришли на прежнее место искать ремень и «с велиим трудом» обрели его, то у них «под ногами нача являтися вода, аки источник помалу тещи начинаше» (Духовная литература, 1999 : 141–142). В литературе зафиксированы тексты о возникновении святых источников из мощей священных персонажей, однако в данном случае родник появляется не просто в том месте, где невредимо пролежали тела погибших, но непосредственно из-под вырезанного из тела ремня<sup>5</sup>.

Подтверждением сакрального статуса источника в Сорочьем Логу стали зафиксированные в Повести предания о регулярном явлении в воде «божественных ликом»: «тако потече целебный источник воды, не глубок... но вельми прозрачен... И в воде видяхуся лики или образы Пресвятые Богородицы и святых угодников Божиих. И егда хотяше кто руками в воде взяти их, ничтоже обреташе» (Духовная литература, 1999 : 142).

Отличительной чертой повествовательного репертуара, сложившегося вокруг данной местной святыни, можно считать насыщенность его мужскими персонажами. Так, побывавшая на святом ключе в 7470 (1962) году черница Анна наряду с виденными ею в воде образами «Пресвятая Богородицы со Превечным Младенцем», упоминает образы Иоанна Богослова, святителя Николая и прочих угодников. В другом описании приводятся свидетельства «двух жен», согласно которым вода в ключе во время молитвы начинает «тревожиться и ходить кругами, и выкидывать пузырь-

ки». Примечательно, что «божественные лики» в данном случае заменяются тщательно выписанными образами «погибших страдальцев». Помолвившись, как сказано в тексте, жены удостоились увидеть в воде «три венца и в каждом по три человека... Сперва вышел один разноцветный радужный (венец), и в нем три человекка величиной 5 сант. в рубашке, в поясочке, в штанах, босые... Чрез несколько минут вышел второй (венец)... (а потом) третий». «Тамошние жители», подчеркивает автор, знают этих страдальцев поименно, поскольку «недалеко от ручья... находятся (их) могилы» (Духовная литература, 1999 : 147).

Другая группа религиозно-мифологических нарративов объединила рассказы о случаях чудесного исцеления. Первым из таких случаев стало немедленное прозрение одной из упомянутых старушек («егда ремень искаху... прилете капля воды... и нача зрети добре сим оком») (Духовная литература, 1999 : 142). Среди прочих случаев выделяется рассказ о чуде, произошедшем с «безбожным коммунистом», в семье которого был «глухонемой детище». Дождавшись отлучки мужа, жена, как сказано в тексте, отправила сына на святой ключ, где он успешно исцелился («нача глаголати добре здраво и слышати»). Вернувшись домой, муж не только не наказал жену «за ослушание», но и сам у веровал в Бога (Духовная литература, 1999 : 142-143).

Особенно хорошо, судя по материалам разных источников, ключевая вода помогала в исцелении от «трясавичной болезни». Бесноватые, которых, как подчеркивается в Повести, едва могли удерживать «пять или шесть крепких и могучих» мужей, еще издали начинали плакать, кричать разными голосами («звериными, псими и птичними») и не-

потребно ругаться («лаяху матерны словесы»). С одержимыми поступали по-разному – «водою обливаху... питии даяху или перстию облагаху», после чего бесы покидали человека, а сам он получал полное исцеление (Духовная литература, 1999 : 143–144).

Сходное описание (возможно, послужившее источником для приведенного текста Повести) находим в газете «Красный Алтай», один из корреспондентов которой летом 1925 г. сообщал, что уже при подведении к ключу «кликуши» начинают сильно волноваться, но после обрызгивания водой быстро успокаиваются. «Вот пятеро мужиков, – читаем в одной из публикаций, – тащат к ключу тщедушную женщину, которая отбивается от них с неимоверной 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 нервнобольных являлось, в глазах верующих, показателем святости почитаемого места, а усмирение их водой расценивалось как чудо.

Одним из наиболее распространенных «способов коммуникации с сакральным миром», воплощением которого служило почитаемое место, стала практика «обетных» приношений. «На благоустройство ключа и часовни» в Сорочьем Логу, как отмечалось в отчете начальника Алтайского губернского отдела ГПУ, паломники «жертвуют деньги, полотно и другие предметы крестьянского производства» (ГАРФ, Ф. Р-393, оп. 43а, № 1038, л. 183об.). Корреспондент газеты «Красный Алтай»

также сообщал, что к поставленному возле родника столбу с иконой верующие несут приношения в виде отрезков холста, «наивно полагая, что их жертва идет непосредственно Богородице» (01.08.1925).

Материальным воплощением памяти об исторических событиях в Сорочьем Логу стали культовые сооружения – деревянный сруб и часовня, возведенные крестьянами в 1924 г. на месте гибели повстанцев. Архивные документы свидетельствуют, что местная партийная ячейка, не получив соответствующих указаний «сверху», решила самостоятельно бороться с «религиозным дурманом» и «разрушила часовню», а «сруб деревянный над источником весенней водой унесло» (ГАРФ, ф. Р-393, оп. 43а, № 1038, л. 185 об.). Массовое паломничество к ключу, пик популярности которого, как уже отмечалось, пришелся на середину 1920-х годов, заставило власти предпринять ответные меры, направленные на десакрализацию почитаемого места. О некоторых из них можно судить по тексту старообрядческой Повести, в которой говорится о неоднократных попытках «завалить источник навозом и гноем», забить воронку «бревнами и соломой», и даже отгонять верующих «насилением... казнями... и заключением в темницу». Однако каждый раз за осквернением святыни, как следует из повествования, происходило «восстановление святости» (когда вода пробивалась в другом месте) (Духовная литература, 1999 : 143, 145–146). Не случайно легенды о подтверждении сакрального статуса почитаемого места, не поддающегося разрушительному воздействию безбожников, выделяются исследователями в особую сюжетно-тематическую группу (Фадеева, 2002 : 133–134).

#### IV. СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ ВОПЛОЩЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Пережив период упадка в годы советской власти, святой ключ вновь привлекает внимание паломников. Несколько лет назад в Сорочьем Логу появился женский Богородице-Казанский Иоанно-Предтеченский скит, по инициативе Барнаульской епархии ведется строительство храма, разбит цветник, а само «святое место» облагорожено срубом, настилом и навесом. 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. Все это соответствует отмеченной в последнее время тенденции использования почитаемых источников как мест забора не столько «святой», сколько «экологически чистой» воды в больших объемах (Виноградов, 2012 : 72).

Аналогичный характер носит почитание источника в п. Ложок Искитимского района Новосибирской области. Считается, что подземный ключ забил здесь на месте массовой гибели заключенных, отбывавших наказание в особом лагерном пункте, входившем в систему СИБЛАГа (сибирских лагерей особого назначения). По свидетельству очевидцев, это был один из самых жестоких каторжных лагерей бывшего Советского Союза, просуществовавший в поселке с 1929 по 1956 годы. В течение полугодия неотвратимый силикоз убивал работавших в известковых карьерах людей. Надпись на установленном возле источника стенде гласит, что

«там, где когда-то царили страдания, и проливалась кровь человеческая, начинают бить родники». Как и в Сорочьем Логу, культовый комплекс в Ложке воспринимается местными жителями и приезжающими паломниками как «памятник безвинно пострадавшим за веру» (ПМА, 2005). Главной святыней почитаемого места, в честь которой в Ложке в 2002 г. был открыт храм, стала икона Пресвятой Богородицы «Живоносный источник», название которой актуализирует традиционные представления об источниках как символе божественной благодати и богородичной помощи. Таким образом, понятие «источник» употребляется здесь в расширительном смысле, поскольку относится и к объекту природы, и к Богоматери как источнику жизни.

Мониторинг современного состояния традиции почитания святых мест подтвердил выявленную ранее тенденцию к «воцерковлению» водных источников, когда на смену стихийным народно-религиозным обрядовым практикам приходят организованные формы религиозного паломничества и туризма (ПМА, 2012). В то же время для местных жителей подобные святыни, то есть, почитаемые с детства места, продолжают оставаться символами «малой» родины, которые аккумулируют в себе коллективную историческую память и формируют локальную идентичность сельского населения. Таким образом, представленные материалы подтверждают сделанный Ж. В. Корминой вывод о «существовании конкурирующих религиозных дискурсов, или разных религиозных культур, в рамках современного русского православия» (Кормина, 2006).



В целом, проведенное исследование показало, что механизмы конструирования культурной памяти о событиях локальной истории (прежде всего, тех, которые не «вписались» в официальный исторический дискурс) тесно связаны с сакрализацией местного ландшафта. Восприятие, интерпретация и оценка локальных исторических событий в памяти местного населения происходит в соответствии с определенными (и, что важно отметить – уже сложившимися!) ментальными схемами и образами. В религиозном дискурсе сельского населения происходившие в Сорочьем Логу события периода Гражданской войны оказались соотношены с народно-православной традицией почитания святых мест и общехристианской идеей мученичества. Место расстрела участников крестьянского восстания стало почитаемым объектом природы, а сами повстанцы приобрели статус «мучеников за веру» (при этом в старообрядческой среде произошло еще и превращение их в единоверцев). Таким образом, культурная память о Сорокинском восстании получила воплощение в религиозно-мифологических нарративах (преданиях о явлении божественных ликов в святой воде и рассказах о случаях чудесного исцеления), ритуальных практиках (прежде всего, ритуалах лечения), а также культовых сооружениях (крестах, часовнях и храмах).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- [1] ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации.  
 [2] Процессы коммеморации (commemoration) связывают обычно с формированием, сохранением и презентацией сообществом представлений о самом себе и своей истории - в том числе, с помощью памятных или мемориальных мест. Одной из разновидностей коммеморативных

практик, считает французский историк Франсуа Артог, является возрождение прежних и создание новых священных локусов, которые структурируют пространство и насыщают его особыми смыслами. Обращение к прошлому становится при этом способом осознания собственного настоящего (Hartog, 2003 : 132).

- [3] ПМА – полевые материалы автора.  
 [4] Парадокс «псевдокнижной атрибуции» как отличительная черта народного исторического сознания был описан А.А. Панченко. Сталкиваясь с проблемами, которые находятся за пределами привычных форм повседневной жизни, носители традиционного мировоззрения обычно трактует их как «свершившиеся пророчества», описанные в свое время еще в канонических текстах и апокрифической литературе (Panchenko, 2001).  
 [5] Известно, что наряду с крестом ремень (и функционально эквивалентный ему пояс) являлся «необходимым и достаточным предметом, ношение которого указывало на принадлежность к миру людей». И напротив, ритуальное снятие пояса означало установление контакта со сферой «чужого». Таким образом, пояс, подчеркивает А. К. Байбурин, использовался в качестве своеобразного канала или средства установления связи между «своим» и «чужим», то есть, «между различными зонами ритуально-мифологического пространства» (Байбурин, 1992 : 5-8). По этой причине появление в Повести такой детали, как вырезанный из спины убитого ремень, давший начало святому ключу, представляется далеко не случайным. Согласно логике религиозно-мифологического мышления особые свойства ремня / пояса не могли не сказаться на свойствах окружающего пространства, знаком сакрализации которого явился пробившийся родник. При этом именно ремень стал тем «каналом», по которому сакральные свойства потустороннего мира получили возможность «перетекать» (в прямом и переносном смысле) к месту гибели участников «заговора», сообщая ему статус священного локуса.

#### ССЫЛКИ

- [1] *Сибирская Вандея*. Документы. В 2 тт. / А. Н. Яковлев (ред.), В. И. Шишкин (сост.). Ed. Москва, Россия: Международный фонд «Демократия», 2000; 2001.

- [2] Е. М. Хенкин, «К вопросу о продовольственной политике начала 1920-х годов (по материалам Новониколаевской губернии)», [In:] *Страницы истории Новосибирской области. Люди. События. Культура*. Ч. 2. Ed. Москва, Россия: РИЦ ИСПИ РАН, сс. 25–27. 1995.
- [3] В. А. Исупов и И. С. Кузнецов, *История Сибири. Ч. III. Сибирь: XX век*. Ed. Новосибирск, Россия: ИНФОЛИО-пресс, 1999.
- [4] В. И. Шишкин, «Гражданская война в Сибири (1920 г.)», *Сибирская заимка*. 1995. [Online]. Available: <http://zaimka.ru/soviet/shishkin2.shtml> [Web. 20.10.2012].
- [5] F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Ed. Paris, France: Edinions du Seuil, Paris, 2003.
- [6] С. А. Штырков, *Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины)*. Ed. С.-Петербург, Россия: Наука, 2012.
- [7] Н. Н. Покровский и Н.Д. Зольникова, *Староверы-часовенные на востоке России в XVIII – XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания*. Ed. Москва, Россия: Памятники исторической мысли. 2002.
- [8] Г. В. Любимова, «Почитаемые места в народно-православной картине мира сельского населения Сибири», [In:] *Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX - XX вв.* Ed. Новосибирск, Россия: ИАЭТ СО РАН. сс. 33-49. 2006.
- [9] А. А. Панченко, *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России*. Ed. С.-Петербург, Россия: Алетейя, 1998.
- [10] П. И. Строчков, И. П. Строчков и В. А. Рассыпнов, *Сорочий Лог: история села*. Ed. Барнаул, Россия: БГПУ, 2001.
- [11] *Духовная литература староверов востока России XVIII – XX вв.* Т. 1. / Н. Н. Покровский (ред.). Ed. Новосибирск, Россия: Сибирский хронограф, 1999.
- [12] A. Panchenko, «Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives About the End of the World in Present Day Russian Folk Culture», *SEEFA Journal*, vol. VI. № 1. pp. 10–25. Spring 2001. [Online]. Available: [www.ruthenia.ru/folklore/panchenko2.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko2.htm) [Web. 15.10.2012].
- [13] Л. В. Фадеева, «Память пространства»: устные рассказы о святых местах в полевых записях», *Славянская традиционная культура и современный мир*, № 4, сс. 124–135. 2002.
- [14] А. К. Байбурин, «Пояс (к семиотике вещей)», [In:] *Из культурного наследия народов Восточной Европы*, Сб. МАЭ, XLV. Ed. С.-Петербург, Россия: МАЭ РАН, сс. 5–13. 1992.
- [15] В. В. Виноградов, «Современные тенденции почитания святых мест (на материале Северо-Запада России)», *Традиционная культура*, № 3 (47), сс. 67–75. 2012.
- [16] Ж. В. Кормина, «Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь», [In:] *Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии*. Ed. С.-Петербург, Россия: ЕУ СПб, сс. 130–150. 2006.