

- № 28-го // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. 1899. № 12. С. 1–15.
6. О состоянии раскола и противораскольнической деятельности в Томской епархии в 1897/98 г. (Продолжение) // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. 1899. № 17. С. 1–14.
7. Уймоны (Из очерков Алтая) // Сибирские вопросы. 1912. № 19. С. 1–10.

### Любимова Галина Владиславовна

*Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, Российская Федерация*

## Советская кампания по борьбе с почитанием святых мест как фактор трансформации традиционной структуры сельских территорий<sup>1</sup>

**Аннотация.** На основе полевых материалов автора, архивных документов, публикаций в местной периодике, а также сочинений сибирских писателей-старообрядцев в статье рассматривается кампания по борьбе с паломничеством к водным источникам («святым ключам»), которая развернулась на Алтае и в сопредельных территориях с середины 1920-х гг. Опираясь на религиозно-законодательные акты более поздних периодов, автор приходит к выводу, что «десакрализация» почитаемых мест являлась фактором трансформации традиционной структуры сельских территорий и вела к изменению соотношения жилой, хозяйственной и сакрально-рекреационной зон освоенного пространства. **Ключевые слова:** почитаемые места, религиозно-обрядовые практики, структура сельских территорий, трансформация этнокультурных ландшафтов.

Проблема рационализации современных способов освоения природных ресурсов, а также целенаправленного формирования и оптимизации окружающей среды стала в последнее время одной из ключевых тем при обсуждении стратегии развития сибирского региона. Одним из наиболее эффективных инструментов экологически обоснованной организации сельских и городских территорий является сегодня такое направление научно-прикладных исследований, как ландшафтное планирование, призванное обеспечить «устойчивое природопользование и сохранение природных основ жизни» в целом [17].

Радикальная реструктуризация социально освоенного пространства, произошедшая в результате политико-хозяйственных и социокультурных преобразований, проводимых государством на протяжении XX в., определяет актуальность изучения и систематического описания закономерностей формирования, развития и смены этнокультурных ландшафтов на разных этапах советской и постсоветской истории<sup>2</sup>. Особую значимость в данном контек-

сте приобретает выявление региональной специфики, поскольку сохранение ландшафтного и этнокультурного многообразия, согласно Конвенции о всемирном природном и культурном наследии, ратифицированной Россией в 1988 г., является не только гарантией социально-политической стабильности, но и условием повышения туристической привлекательности территорий [9, с. 7–14].

Несмотря на активные процессы урбанизации, пишет в этой связи В. Н. Калуцков, сельские/деревенские ландшафты России (для которых характерна более тесная по сравнению с городскими ландшафтами связь местных сообществ с территорией) отличаются большим региональным разнообразием. К примеру, «на Русском Севере наряду с типично деревенскими можно встретить культурные ландшафты временных поселений» — так называемые «сенокосные деревни», «охотничьи займища» и пр. В то же время «для Русского Юга типичны хуторские и станичные культурные ландшафты». Значительный интерес представляют культурные ландшафты временных поселений «пространственно активных номадских этносов России — тундровых, лесных, степных» [15, с. 103].

При изучении таких регионов, как Урал и Сибирь, отмечает И. Л. Манькова, то есть территорий, для которых ключевой исторической проблемой являлось перманентное освоение на протяжении нескольких исторических периодов, концепт культурного ландшафта дает возможность проследить, как осваивалось и развивалось место/пространство, как оно усваивало или отвергало то, что привнеслось извне переселенческими волнами [20, с. 83]. Так, культурное своеобразие сибирских ландшафтов, возникших на ранних этапах освоения края, было связано с повсеместным утверждением религиозных святынь и символов, означавших включение неизведанных ранее пространств в мир «истинной, христианской веры». При этом непрерывная сеть святых мест охватывала всю территорию расселения русских. Одной

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 15-01-00453 «Этнокультурные ландшафты Южной Сибири. Историческая динамика и сравнительный анализ (конец XIX — XXI вв.)».

<sup>2</sup> В зарубежных исследованиях подобная проблематика (идея сменяемости ландшафтов в процессе истории) рассматривается сквозь призму такого образа, как палимпсест — текст, написанный поверх более раннего текста. Так, применительно к культурному ландшафту Англии первый слой палимпсеста оказывается представленным буйной растительностью, деревьями, стадами и водоемами, создававшими картину организации социальной жизни средневековья. Железнодорожная станция следующего слоя символизирует наступление города на деревню, произошедшее в XIX в. Третий слой представлен старинными коттеджами, сохранившимися или восстановленными новыми владельцами в конце XX — начале XXI вв. Все это — и стада, и железнодорожная станция, и коттеджи — не что иное, как исторические «слои иконографии национального английского ландшафта» (см.: [13, с. 78]).

из побудительных причин старообрядческих переселений за Урал стали идеи эскапизма, получившие наиболее полное воплощение в истории беспоповских согласий. Обретение спасения в старообрядческом мировоззрении мыслилось, по сути, как поиск мест, отвечавших формуле «идеального ландшафта», поскольку подразумевало уход из мира антихриста «во темные леса, во далекие пустыни, во глубокие пещеры». Воплощением данной стратегии, связанной с традициями крестьянского пустынножительства, явилось формирование сети скитов и удаленных от мира поселений в таежных районах Западной и Восточной Сибири<sup>1</sup>.

Наряду с сельскохозяйственными угодьями традиционная структура деревенских культурных ландшафтов, согласно В. Н. Калущкову, включает в себя селитебные и сакральные типы мест [15, с. 25]. Преобразуя окружающую среду в процессе жизнедеятельности, уточняет Е. М. Главацкая, человек наделяет ландшафт не только новыми физическими, но и духовными характеристиками. Будучи частью культурного ландшафта, религиозный ландшафт является, таким образом, особым культурно-историческим феноменом. Представляя собой «религиозную ситуацию, складывающуюся на определенной территории в различные исторические периоды», такой ландшафт характеризуется распространением «представлений о существовании высших сил, влияющих на судьбу и жизнь людей, с которыми они пытаются установить диалог путем совершения определенных ритуальных практик и создания соответствующих институтов» [13, с. 77–79]<sup>2</sup>.

Социалистическая реконструкция сельского хозяйства сопровождалась, как известно, радикальной реструктуризацией социально-освоенного пространства. Внедрение новых аграрных технологий требовало смены структуры землепользования, уничтожения мелкополосицы и чересполосицы, увеличения посевных площадей и создания крупных земледельческих и животноводческих хозяйств [11, с. 132–133]. Основные направления землеустроительной поли-

тики советского государства были связаны с изменением форм землепользования в интересах коллективных хозяйств. Модернизация земледелия и животноводства вела, таким образом, к неизбежному перераспределению сельскохозяйственных угодий и новому территориальному размещению сельскохозяйственного производства. Именно с национализацией земли и отмены частной собственности на землю началась борьба с заимками, хуторами и выселками, существование которых рассматривалось как «разбазаривание колхозных земель», мешавшее использованию техники [25, с. 246, 251, 271]. Целенаправленное преобразование хозяйственно-поселенческой структуры села не могло не сказаться на религиозных ландшафтах сельских территорий, переживших существенную трансформацию в ходе кампании по борьбе с почитанием святых мест, развернувшейся по всей стране с середины 1920-х и достигшей своего апогея к концу 1950-х гг.

Святые места занимали особое место в народно-православной картине мира. Рассеянные по всей заселенной территории священные родники, деревья, камни, поклонные кресты, часовни и прочие ландшафтные объекты природного или искусственного происхождения включали в себя святыни локального, регионального и общенационального значения (см.: [18, с. 33]). Несмотря на то, что государственная политика первых лет советской власти предусматривала всемерный рост образованности, приобщение широких слоев населения к научно-техническим знаниям, а также ценностям рационализма и утилитаризма, реализация форсированной секуляризации в крестьянской среде значительно тормозилась. Русское крестьянство, пишет в этой связи В. А. Бердинских, было не просто сословием религиозным – будучи неотъемлемой частью народного быта, религия была «до того привычна, что просто не осознавалась как нечто отдельное от повседневной жизни» [7, с. 284]. Кроме того, считает А. Г. Вишневский, в условиях враждебного отношения советского государства к религии вопрос о нравственных основаниях проводимых в религиозной сфере преобразований оставался открытым [10, с. 180–181].

Общее ужесточение религиозного законодательства 1920–1930-х гг., сопровождавшееся созданием массовых общественных организаций антирелигиозного характера (таких, как «Союз воинствующих безбожников» и др.) свидетельствует, что государственные органы стремились ликвидировать в стране все формы организованной религиозной жизни. Мифологизация событий, связанных с «репрессированием духовных ценностей», нашла отражение в устных рассказах о разрушении и разграблении церквей, уничтожении предметов религиозного культа и объектов религиозного почитания. Подобные нарративы, сюжет которых строился на описании «не поддающихся логике событий», неминуемо «следовавших за свершением святотатства», стали, по словам Т. К. Щегловой, основой для формирования «но-

<sup>1</sup> Оригинальные размышления о своеобразии культурных ландшафтов Сибири и Дальнего Востока, которые – «в силу известных историко-культурных и социально-экономических обстоятельств» – были лишены такого существенного национально-ландшафтного компонента, как «русская усадьба», представлены в статье Д. Н. Замятина. Многие зауральские каторжные, лагерные и прочие «квазиусадебные локусы», пишет автор, «воспринимались не только как пространства нечеловеческих мук и страданий, но и как места внезапно возникавших и развивавшихся параевропейских дискурсов о роли и взаимоотношениях культуры и этики, морали и цивилизации» [16, с. 86–89].

<sup>2</sup> Следует отметить, что на поздних этапах бытования традиционной культуры места совершения ритуальных практик нередко совпадали с местами коллективного отдыха. По этой причине в структуре сельских/деревенских культурных ландшафтов нового и новейшего времени целесообразно выделять не столько «сакральные», сколько «сакрально-рекреационные» зоны.

вого жанра возмездия за поругание православных святынь» [25, с. 215–217, 222].

Подтверждением сказанному может служить история святого ключа в Сорочьем Логу Белоярского района Барнаульского уезда, широкая популярность которого пришла на середину 1920-х гг., когда паломничество охватило буквально всю страну<sup>1</sup>. «Бесперывные вереницы народа, — писал корреспондент губернской газеты «Красный Алтай» летом 1925 г., — текут к ключу за исцелением, святой водицей и песочком» (17.07.1925) [3]. Ежедневная посещаемость святого места составляла не менее 500 человек, а в иные дни, судя по донесениям местных властей, встревоженных «контрреволюционным характером» происходившего, доходила до двух тысяч [23, с. 355].

Исходя из собственных представлений о «правильной» организации мира, доминирующие группы общества, отмечает Е. М. Главацкая, определяют, какие именно элементы ландшафта должны изменяться и какие методы при этом следует использовать. Таким образом, религиозный ландшафт демонстрирует отношения власти и контроля, продуктом которых он является [13, с. 81]. Вопрос о паломничестве «огромного количества богомольцев, стекавшихся к ключу», чтобы получить исцеление от различных недугов, был рассмотрен на заседании бюро Алтайского губкома, в ходе которого было установлено, что «действительно 17 и 19 июня (1925 г.) на «святой ключ» паломников стекалось огромное количество. Паломничеством охвачен сравнительно большой район, верст 100–150. Охвачен и Черепановский уезд Ново-Николаевской губернии». Участники заседания пришли к заключению, что «наплыв паломников имеет организованное начало, ибо не могли же верующие в целебное свойство „святого ключа“ в один день прибыть. В этом сомнения нет никакого. Окрестное население заранее было извещено о том, что открылся „святой ключ“ (и) что 17 июня на освящение этого ключа ожидался приезд архиепископа... Этим объясняется большой наплыв паломников», которые жертвуют «на благоустройство ключа и часовни... деньги, полотно и др. предметы крестьянского производства» [1, л. 183–183 об.].

Специальное «изучение... вопроса на месте», предпринятое начальником ОГПУ Масловым и секретарем губкома Ляпиным, показало, что святой ключ представляет собой «небольшой ручеек... на заиленной болотистой согре», вытекающий из глинистого увала. «В сторону от увала идет несколько возвышенная местность... с небольшой черноземной почвой, на которой произрастают хлебные культуры и лесная поросль». Весенние воды привели к заиливанию согры, в результате чего «по ней стало возможным ходить и ездить: кочки исчезли, образовалась

торфяная корка и впоследствии на ней может быть хороший сенокос». Ключевая вода «приятна на вкус, когда она холодная, когда же делается теплой, имеет неприятный запах». Отправляясь на пашню, «крестьяне (обычно)... заезжали на... ключ брать в бочки воду», поскольку «в районе с. Сорочий Лог ощущается недостаток питьевой воды». За год до описываемых событий на ключе «были построены деревянный сруб и часовня. В нынешнем году весной вода размыва берега ручейка, и сруб унесла, а часовню в прошлом году местная ячейка разрушила. Теперь там ничего нет. Крестьяне имеют желание снова построить деревянный сруб и часовню» [1, л. 183 об.].

Жертвами «религиозного дурмана», по мнению авторов документа, стали «наиболее темные уголки деревни» — отсталые и обездоленные группы населения. Прежде всего «это девушка и женщина, которая на своих плечах выносит всю тяжесть семейной и деревенской жизни. Веря в то, что она может получить оздоровление от социальных болезней и других недугов, которые охватили деревню... она идет на «святой ключ» омыть свои сифилисные язвы, выпить воды от „лихоманки“, окатиться водой от черной болезни (паралича) и избавиться от других болезней и недугов» [1, л. 183 об.–184].

Несмотря на выявленные в ходе обследования «признаки деяний контрреволюционных организаций», в том числе запланированное торжественное перенесение «святых мучеников» (то есть убитых участников Сорокинского восстания), губернский отдел ГПУ постановил «не препятствовать совершению религиозных обрядов», а также «строжайше воспретить всякую попытку насилия над представителями религиозных культов» [1, л. 186]. Тем не менее вскоре после принятого постановления в местной периодике развернулась широкая кампания, направленная на десакрализацию почитаемого места.

Главную роль в развенчании чудодейственных свойств ключа призвана была сыграть губернская газета «Красный Алтай». Понижение статуса почитаемого места достигалось при этом самыми разными способами. Так, уже в первых заметках на тему паломничества в Сорочий Лог утверждалось, что «святой ключ пробил из болота», поэтому он является «рассадником заразы»: «на ключ идут люди, страдающие социально-опасными болезнями: это сифилис, трахома, экзема, короста... В серо-грязной луже пьют воду, купаются и тут же моют свои раны» (17.07.1925) [3].

Стоит отметить, что признаком «святости» в народных воззрениях обладали истоки рек, водоемы с проточной водой и прочие объекты природы, соотносимые с понятием верха, в то время как места, соотносимые с понятием низа и объединенные многозначным народным понятием «болото», относились к категории безусловно «нечистых» [8, с. 240]. Указание на болото, по мысли автора заметки, должно было «лишить» ключ его сакральных качеств. Кроме того, в данном случае нельзя исключать влияния общественно-политического дискурса 1920-х гг., в котором

<sup>1</sup> Обстоятельства возникновения святого ключа, связанные с сакрализацией места гибели участников Сорокинского восстания, произошедшего на Алтае в годы Гражданской войны, см.: [19, с. 72, 120–122].

слово «болото» использовалось для обозначения всего косного, отсталого и контрреволюционного<sup>1</sup>.

В духе времени на волне антирелигиозной пропаганды корреспонденты губернского издания стремились изобразить «истинную картину религиозного мракобесия», а «чудесам веры» противопоставить «чудеса науки и техники» (16.07.1925). Большое внимание в газете уделялось материалам о «мнимом исцелении больных» (17.07.1925). Наконец, сама вера в явление «божественных ликов» («поселившихся» в ключе «ангелов, архангелов, херувимов и серафимов») подавалась в публикациях в комическом виде. Так, автор одного из фельетонов, укрывшийся под псевдонимом «Д. Колючий», 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!» (31.07.1925) [3].

О некоторых способах борьбы с паломничеством к святому ключу можно судить по тексту старообрядческой «Повести о святом ключе», объединившей подборку рассказов «об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог» [23, 2002, с. 353–354]<sup>2</sup>. Авторы-составители «Повести» упоминают о неоднократных попытках властей «завалить источник навозом и гноем», забить воронку «бревнами и соломой», взять «с каждого болящего» деньги за исцеление и даже отгонять верующих «насилом и страхом... казнями... пытками... и заключением в темницу». Однако каждый раз за осквернением святыни, как следует из текста, происходило «восстановление святости», когда вода пробивалась в другом месте [4, с. 143, 145–146].

Завершением идеологической кампании, целью которой было запрещение паломничества к почитаемому месту, явилось постановление сельсовета с просьбой к райисполкому «ходатайствовать... о закрытии святого ключа» (01.08.1925) [3]. Вскоре на организованном чекистами судебном процессе к лишению свободы были приговорены епископ Барнаульский Никодим и священник с. Сорочий Лог о. Василий [23, с. 355]. Специальным циркуляром НКВД в 1927 г. по всей стране были запрещены любые молитвенные и богослужебные действия вне храма, включая порицаемое Синодом почитание чудотворных источников. Таким образом, многие виды народных религиозных практик с конца 1920-х гг. оказались под запретом.

Значительное оживление религиозной жизни, в том числе возобновление паломничества к водным источникам, произошло в годы Великой Отечественной войны. Тяготы военного времени и обусловлен-

ный ими всплеск народной религиозности заставили руководство страны отказаться от методов воинствующего атеизма и согласиться с легализацией Русской православной церкви. Принятые меры, способствовавшие росту национально-патриотического самосознания, стали одной из причин, позволивших переломить негативный ход военных действий. Однако уже в первые послевоенные годы в зоне особого внимания государства вновь оказались внехрамовые религиозно-обрядовые практики (различные формы паломничества к святым местам, крестные ходы, моления и пр.).

В рамках мощной антирелигиозной кампании, развернувшейся в связи с Секретной запиской Совета по делам Русской православной церкви (24.09.1958) и последовавшим за ней постановлением ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым „святым местам“» (28.11.1958), в СССР было запрещено почитание 700 выявленных властями чудотворных источников, более 60 из которых приходилось на долю РСФСР [24, с. 38, 43]. Уполномоченным по делам религии вменялось в обязанность разработать мероприятия, исключавшие саму возможность посещения «святых мест». Использование подобных мест «сообразно с местными условиями» вылилось, по сути, в «перепрофилирование» территорий: так, чтобы не допустить паломников к почитаемым ключам, родникам и озерам, на прилегающих территориях возводились хозяйственные учреждения, размещались пионерские лагеря, воинские части и дома отдыха, организовывались пасеки, пастбища и плантации опытных посевов. Опираясь на разнообразные методы пропаганды, власти пытались убедить население, что участие в паломничестве наносит ущерб не только здоровью, но и природному окружению. Редакторам различных СМИ рекомендовалось публиковать высказывания медицинских работников об опасности распространения инфекционных заболеваний в «святых местах», а руководителям предприятий, учреждений и колхозов предписывалось проводить собрания трудовых коллективов для выработки постановлений о запрещении паломничества, якобы опасного «возможными эпидемиями, пожарами, вытаптыванием урожаев и луговых угодий». Организаторы крестных ходов («бродячее духовенство и монашествующие») объявлялись «юрдствующими» и «шарлатанствующими элементами», которые используют паломничество «для разжигания религиозного фанатизма и извлечения у населения больших денежных средств» [2, с. 120–129].

Применявшиеся при этом методы борьбы с паломническими практиками носили ярко выраженный антиэкологический характер. По данным Ю. В. Гераськина, источники повсеместно заваливались навозом, мусором и камнями, заливались бетоном, соляной и засыпались хлорной известью [12, с. 4–6]. В с. Шубенка Зонального района Алтайского края, по словам местных жителей, «советская власть лила в святой ключ керосин», а позже «поставила

<sup>1</sup> О значении слова «болото» в словаре революционной эпохи см.: [6, с. 20–23].

<sup>2</sup> Публикацию текста и комментарии к Повести, в качестве составной части вошедшей в Урало-Сибирский Патерик – капитальный труд по истории часовенного согласия – см.: [4, с. 140–147].

на его месте свинарник» [25, с. 218]. В отношении Криванковского колодца в Юргинском районе Тюменской области дополнительно к уже известным мерам были совершены действия, аналогичные традиционному наказанию колдунов. Ср.: «И запахали... его, и кол осиновый вбили, и... хлорки сверху-то насыпали» [14, с. 9–10, 12].

Совместными усилиями партийных и советских органов к началу 1960-х гг. по всей стране было прекращено паломничество к наиболее посещаемым источникам. Однако как только давление со стороны центра ослабевало, паломничество, как пишет Ю. В. Гераськин, восстанавливалось — «если не по числу участников, то хотя бы по частоте посещений в дни церковных праздников» [12, с. 1–3, 7]. Устойчивый характер внехрамовых религиозно-обрядовых практик в советское время, считает А. А. Панченко, определялся тем, что местные святые в условиях, когда количество действующих сельских храмов было минимальным, практически заменили деревенским жителям церковь [21, с. 77]. При этом наиболее значимая функция святых мест, подчеркивает автор, была связана с формированием своеобразного «института религиозного потребления» — «горизонтальных» социальных сетей в пределах одной деревни или группы сельских поселений. Подобные сети, «неподконтрольные приходскому духовенству и местной администрации», содержали в себе определенные возможности для «неформальной» религиозной деятельности. Последнее подразумевало не только «производство», распространение и использование «святостей» (различных материальных носителей сакральной силы — воды, песка или камешков, предназначенных помогать паломникам в различных кризисных ситуациях), но и перераспределение мирских ценностей, а также интенсивный обмен информацией. Именно это потребление и спутствовавшие ему неформальные сети и были среди главных целей административной борьбы с «суеверными» или «языческими» обычаями русских крестьян [22, с. 278–279].

Специфика современной религиозной ситуации, согласно материалам многолетних полевых исследований, связана с повсеместным возрожде-

нием традиции почитания святых мест, самая активная роль в котором принадлежит сегодня Русской православной церкви. Так, переживший период упадка в годы советской власти святой ключ в Сорочьем Логу вновь привлекает к себе внимание паломников. Несколько лет назад на месте почитаемого комплекса 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, по окончании которых совершаются массовые крещения детей и взрослых. Приезжая из ближних и дальних мест в надежде получить исцеление, люди увозят с собой воду и глину с песком в больших пластиковых бутылках и стеклянных банках [5]. В то же время на смену стихийным народным религиозно-обрядовым практикам почитания святых мест в настоящее время приходят организованные формы паломничества и религиозного туризма, которые по-своему трансформируют религиозный ландшафт, оказывая тем самым косвенное влияние на структуру сельских территорий.

*Lyubimova Galina*

*Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS, Novosibirsk, Russian Federation*

#### **Soviet campaign against the veneration of holy places as a factor transforming the traditional structure of rural areas**

On the basis of author's field materials, archival documents and publications in local periodicals, as well as works of Old Believer's Siberian writers the article discusses the campaign against pilgrimage to the water sources («the holy springs»), which took place in the Altai region and adjacent territories since the mid of the 1920s. Based on the religious laws of later periods, the author concludes that «desacralization» of the revered places was a factor transforming the traditional structure of rural areas and leading to changes in the ratio of residential, economic, sacral and recreational spaces of the developed territories. **Keywords:** *revered places, religious and ritual practices, structure of rural areas, transformation of ethnic and cultural landscapes.*

#### **Источники и литература**

1. ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 43а. № 1038. Л. 181–186.
2. «Добиться закрытия так называемых „святых мест“» // Источники. Вестник Архива Президента Российской Федерации, 1997. № 4. С. 120–129.
3. Красный Алтай: орган губкома РКП, губисполкома, губпрофсовета. 1925 г.
4. Повесть о святом ключе // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск: Сиб. хронограф, 1999. С. 140–147.
5. ПМА, с. Сорочий Лог, Первомайский район Алтайского края, мониторинг с 2004 г.
6. Архипова А. С., Мельниченко М. А. Почему Ленин носил ботинки, а Сталин — сапоги? // Живая стари-
- на. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2007. № 4. С. 20–23.
7. Бердинских В. А. Крестьянская цивилизация в России. М.: Аграф, 2001. 432 с.
8. Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 208–317.
9. Веденин Ю. А., Кулешова М. Е. Культурный ландшафт как объект культурного и природного наследия // Известия РАН. Сер. географическая. 2001. № 1. С. 7–14.
10. Вишневицкий А. Г. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. М.: ОГИ, 1998. 432 с.
11. Власова И. В. Традиционное сельское хозяйство на

- Русском Севере // Традиционный опыт природопользования в России / под ред. Л. В. Даниловой, А. К. Соколова. М.: Наука, 1998. С. 119–138.
12. Гераськин Ю. В. Из истории борьбы советской власти с паломничеством к святым источникам // Российский научный журнал. 2007. № 1. С. 1–7.
  13. Главацкая Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. 2008, № 4 (21). С. 76–82.
  14. Ермакова Е. Е. Почитание Криванковского колодца в Юргинском районе Тюменской области // Антропологический форум. 2010. № 12 Online. С. 1–52.
  15. Калущков В. Н. Этнокультурное ландшафтоведение: учебное пособие. М.: Геогр. фак. МГУ, 2011. 112 с.
  16. Замятин Д. Н. Русская усадьба: ландшафт и образ // Вестник Евразии. 2006. № 1. С. 70–91.
  17. Ландшафтное планирование: принципы, методы, европейский и российский опыт. Иркутск: Ин-т географии СО РАН, 2002. 141 с.
  18. 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.
  19. Любимова Г. В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции). Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2012. 208 с.
  20. Манькова И. Л. Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 83–97.
  21. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. 306 с.
  22. Панченко А. А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 448 с.
  23. Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 471 с.
  24. Чистяков П. Г. Почитание местных святынь в советское время: паломничество к источнику в курской коренной пустыни в 1940–1950 гг. // Религиоведение. 2006, № 1. С. 38–48.
  25. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX в. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.

### Майничева Анна Юрьевна

*Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, Российская Федерация*

### Православные культы в русских старожильческих поселениях Тобольской и Енисейской епархий в начале XX века

**Аннотация.** Статья посвящена малоизученной теме формирования сети священных мест русских старожилов Сибири. На примере Тобольской и Енисейской епархий показано, что к началу XX в. старожильческих поселениях был представлен развитый корпус престолонаименований. Наибольшее распространение получило почитание свт. Николая Чудотворца, Пресвятой Троицы, Покрова Пресвятой Богородицы, Архистратига Михаила, Рождества Христова, св. ап. Петра и Павла, св. пророка Илии. В рассматриваемый период шло расширение и укрепление церковной системы: строились церкви, часовни, молитвенные дома; учреждались новые престолы. **Ключевые слова:** православные культы, почитание святых мест, церкви, русские старожилы, Сибирь.

К началу XX в. в Тобольской и Енисейской губернии сложилась сеть русских старожильческих поселений, население которых окормлялось церковно- и священнослужителями утвержденных епархий. Одной из преобладавших форм православных святых мест являлись православные культовые здания: соборы, церкви, часовни, моленные дома. Соборы и церкви имели один или несколько престолов во имя почитаемых святых, евангельских событий и божественных ипостасей, что заставляет с вниманием относиться не только к наименованию храмов, но и к посвящению престолов. Одним из информативных источников, позволяющих установить посвящения престолов церквей, а также количество церквей, часовен и моленных домов, являются епархиальные справочные книги, созданные в первые десятилетия XX в. К таким изданиям относится «Справочная книга Тобольской епархии», изданная в 1913 г., где собраны сведения о храмах на 1 сентября 1913 г. [Справочная книга, 1913, далее СК] и «Краткое описание приходов

Енисейской епархии» [Краткое описание, 1916, далее КО], в подготовке которого принимали участие сотрудники специально созданного Церковно-историко-археологического общества, по которым проведены подсчеты и выявлены наименования часовен и престолов церквей, установлены престольные праздники и особо почитаемые иконы. Работа выполнена по гранту РГНФ № 12-01-00199.

К первым десятилетиям XX в. старожильческих поселениях Тобольской и Енисейской епархий существовало 494 храма (без учета 15 единоверческих) и более 400 часовен и моленных домов. Количество каменных храмов составляло более 1/3 от общего числа – 170, остальные были сделаны целиком из дерева или имели каменный фундамент. Причем в старожильческих селах Енисейской епархии количество каменных церквей (21) преобладало над числом деревянных (15). Часовни из камня исчислялись буквально единицами – их насчитывалось три. Большая часть церквей и все часовни были одноэтажными.