© Е.В. Платонов

ПОЧИТАЕМЫЙ КОЛОДЕЦ В СЕЛЕ САЖНОМ: КУЛЬТОВЫЙ ОБЪЕКТ В ФОКУСЕ КОНКУРИРУЮЩИХ ТРАДИЦИЙ

Ключевые слова: почитаемый колодец, икона, суеверие, традиция, минеральный источник, Синод, паломничество

В исследовании анализируются стратегии и дискурсы различных групп, вовлеченных в процесс освоения нового почитаемого места в с. Сажном Курской губернии летом 1887 г. Материалы, сохранившиеся в синодальном расследовании, позволяют сделать вывод о трех преимущественных точках зрения на происходящие события: традиционной, когда колодец и икона воспринимаются как чудотворные объекты, наделенные особой божественной силой, административной, когда они рассматриваются в качестве инструментов мошенничества со стороны местного духовенства, и естественно-научной, когда вода колодца считается минеральной лечебной водой. Противоборство этих трех интерпретаций привело к затяжной, но безрезультатной борьбе сельской общины за утверждение почитаемого объекта.

DOI: 10.31857/S086954150002458-3

В коллективах, в которых представления о настоящем и будущем опираются на опыт предшествующих поколений, каждое новое событие нуждается в строгой систематизации для определения своего места и обретения культурного статуса. Этот процесс, известный как традиционализация (*Humes* 1975: 353–354), является выстраиванием логической структуры традиции, без чего события представляют собой хаотическую совокупность действий и не имеют возможности обрести культурное значение.

В культовой сфере традиционализация сводится к моделированию известного исторического образца, обладающего авторитетом в глазах локального сообщества. Основной задачей общины и ее представителя – “хранителя святого места” – становится расшифровка и организация структуры события, исключение несущественных, нефункциональных или деструктивных для дальнейшего развития культа трактовок и логическое построение нарратива и событийного текста так, чтобы его могли понять все участники коммуникативного процесса. С этой точки зрения “хранитель” является не столько персонажем, обслуживающим культовый объект, сколько его полноправным творцом, что соотносится с известными этнографическими и историческими данными (*Штырков* 2012: 129–131), а происходящие события обусловлены жанровыми особенностями священных текстов и ориентированных на них текстов преданий. Сутью процесса становится постоянное воспроизведение информации, когда коллектив отправляет самому себе заранее известные тексты (*Бай-*

Евгений Викторович Платонов | <https://orcid.org/0000-0003-3800-6670> | platonov.eugeny@gmail.com | к.и.н. | Государственный Эрмитаж (Дворцовая наб. 34, Санкт-Петербург, 191000, Россия)

Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 181–197. <https://doi.org/10.31857/S086954150002458-3>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

бури 1993: 12–13): ситуация проигрывается всеми ее участниками в соответствии с той ролью, которую они готовы на себя взять. Конфликты, если они случаются, имеют в основном межобщинный характер, когда разные группы пытаются завладеть почитаемым объектом, при этом высокая символическая ценность предмета спора не ставится под сомнение. Однако при существовании нескольких традиций и возможности различных оценок происходящего канва интерпретаций значительно усложняется.

Все это в полной мере относится к основанию и развитию культовых мест в России XVIII–XIX вв. До конца XVII в. их формирование было подчинено единой семиотической системе, выработанной церковью и выраженной в христианских символах в рамках православной традиции. В целом этот процесс мало отличался от образования почитаемых мест в Европе до Реформации, а в регионах, где католическая церковь продолжала сохранять сильные позиции, и после, как показывают примеры Марпингена (1876 г.) (*Blackbourn* 1994), Дитрихсвальде (1877 г.) (*Dabrowski* 2013), регионов Италии (*Garnett, Rosser* 2013) и Испании (*Christian* 1981; *Christian* 1989: 75–105).

Положение коренным образом изменилось с началом Петровских реформ. В первой трети XVIII в. энергичной законодательской деятельностью Петра I и его единомышленников были радикально ограничены средневековые по своему происхождению религиозные практики, вследствие чего из церковной сферы влияния и из культурного обихода, наряду с прочими, исключались природные почитаемые места, часовни, местнотимые и несвидетельствованные мощи. Разглашения о появлении чудотворных икон на родниках или слухи о творимых ими чудесах рассматривались как обман, мошенничество, с помощью которых обогащались священники и миряне (ПСПр 1905: 595–598; общее описание процесса см.: *Лавров* 2000). Результатом усилий реформаторов стало возникновение новой жесткой семиотической системы бюрократического типа, которая воспроизводила и продуцировала собственные тексты и стереотипы по отношению к распространенным религиозным практикам (*Лотман* 2000: 410).

Однако в силу многих причин, в первую очередь за счет сохранения неизменным церковного обряда, разрушения средневековых культурных механизмов не произошло. Семиотические системы продолжали функционировать синхронно, при этом была выработана большая гибкость в их совмещении, так что один и тот же коллектив мог вести себя различно в разных коммуникативных ситуациях. На протяжении XVIII–XIX вв. слухи о явленных иконах и почитаемых родниках продолжали регулярно возникать в разных слоях общества и пользовались поддержкой со стороны приходского духовенства; однако с приездом следственных комиссий они преломлялись через призму Духовного регламента и законодательства и идентифицировались как средство обмана доверчивых паломников.

Предписанная регламентом процедура освидетельствования икон, “явившихся” при родниках, представляла собой формальный процесс с заранее известным результатом, поскольку объективной возможности вынесения положительного решения не существовало. Единственной задачей комиссии и консистории был сбор фактов, позволяющих подготовить решение о запрещении собраний на почитаемом месте, при этом принимались идентичные решения даже в случае противоположных выводов.

Так, в 1818 г. было предписано пресекать собрания народа и уничтожить часовню при роднике в Кишиневской губернии, “дабы положить тем преграду распространению и утверждению в народе суеверия”, поскольку вода родника, согласно результатам химического анализа, содержала минеральные компоненты, и исцеления, таким образом, происходили вследствие естественных причин (РГИА 4: Л. 80б.). Несколь-

ко позже, в 1829 г., в Рязанской епархии было запрещено собираться у почитаемого родника, поскольку минеральных свойств у воды этого источника обнаружено не было и исцеления происходили “по вере в Бога”; поэтому родник мог послужить местом собрания “легковерных” людей (РГИА 1: Л. 19об.). Однако после отъезда следственных комиссий и наказания “виновных” все возвращалось на круги своя. Культовые родники в большинстве случаев прочно и уже надолго занимали свое место на карте локальных почитаемых мест.

Конфликтное сосуществование двух систем было осложнено быстрым развитием и широким распространением научных знаний в начале XIX в., благодаря чему в обществе появился новый взгляд на непреходящий атрибут почитаемых родников — их целебные свойства, которые стало возможным объяснить минеральными свойствами источника. Эта интерпретация на протяжении XIX в. постепенно завоевывала все более прочные позиции и становилась альтернативой определению почитаемых родников как простого обмана (ср. схожие процессы в осмыслении почитаемых родников в Европе в XVII в.: *Walsham* 2008: 212–216).

Все перечисленные тенденции наиболее ярко проявились во второй половине XIX в. в пореформенной России. В это время исчез очевидный авторитет следственного процесса: заключение комиссии становилось поводом для дискуссии, которая возникала между ориентированной на Духовный регламент администрацией и ориентированной на воплощение традиционных культурных механизмов части общества. Инструментарий давления на администрацию расширился, что приводило к переписке между крестьянскими обществами и Синодом; прошения об оставлении икон и почитаемых родников составлялись даже на Высочайшее имя, а епископам требовалось детально аргументировать свои решения, вплоть до составления исторических и этнографических справок о почитаемых местах в епархии. Широкому вовлечению разных слоев населения в обсуждение происходящего и формированию независимых мнений способствовало освещение текущих событий в прессе, немислимое для более раннего периода.

Одним из наиболее сложных и информативных дел такого рода стало расследование обстоятельств “явления” иконы, случившегося в апреле 1887 г. у с. Сажного Курской губ. (РГИА 3). Ему было уделено несколько строк в работе В. Ф. Шевцовой (*Шевцова* 2010: 319), однако комплексность и богатство исторических источников позволяют многократно обращаться к этим событиям. Пожалуй, это единственное дело, в котором большинство документов принадлежит не перу следователей, членам консистории или Синода, а обвиняемой стороне, что позволяет непосредственно изучить расстановку сил, тактику убеждения и побудительные мотивы разных сторон. Ниже мы попытаемся проанализировать материалы дела как серию дискурсов, отражающих взгляды различных групп, в течение трех лет принимавших участие в процессе традиционализации комплекса культовых объектов.

Начать нужно с публикаций в местных газетах, которые распространили сведения о чудотворном колодце и найденной в нем иконе гораздо раньше, чем в Синод было отправлено донесение недавно назначенного в Курскую епархию епископа Иустина (епископ в 1887–1893 гг.). Первая короткая заметка появилась в мае и содержала информацию о том, что священник с. Сажного сообщил местному становому приставу, что 19 апреля в колодце около села была найдена икона Христа Спасителя и что обратившиеся после этого за исцелением к воде из колодца пятеро крестьян получили облегчение в своих болезнях, причем один из крестьян прозрел (см. в газете “Курские губернские ведомости”. 16 мая 1887 г. № 35).

Более подробная статья была напечатана в “Курском листке” 18 июня 1887 г., озаглавлена “Чудеса в конце XIX века. (Письмо в редакцию)” и представляла со-

бой заметку паломника, подписанную неполным именем Ф. Ю-вич (*Ю-вич* 1887). Архивные документы позволяют установить, что заметка принадлежала становому приставу Федору Васильевичу Юркевичу, который по долгу службы был оповещен о происшествии и сыграл заметную роль в дальнейших событиях. В заметке описан личный опыт Ф. Юркевича, который на Преполование (в 1887 г. — 30 апреля) привез к колодцу свою дочь, страдавшую желудочными коликами, которая получила облегчение в своей болезни. Ф. Юркевич отметил большое количество паломников, собравшихся в селе (по его впечатлению, до 10 тыс. человек), наличие кликуш и то, что в этот день выздоровели 39 человек, из них четверо слепых и один умалишенный. 14 июля в новой заметке в “Курских губернских ведомостях” были кратко изложены обстоятельства обретения иконы, рассказывалось о крестных ходах из церкви к колодцу и отправлении молебнов, приводились сведения об исцелениях среди богомольцев и названо такое же их количество — 10 тыс. человек, видимо, по информации от Ф. Юркевича, почерпнутой из “Курского листка”. Однако здесь же добавлялось, что, в связи с начатым следствием, молебны перед иконой совершать запретили, крестные ходы к колодцу прекратились, а сама икона была оставлена в церкви до выяснения обстоятельств дела. Это примечание должно было остановить поток паломников и прекратить распространение “в публике различных толков” (см. в газете “Курские губернские ведомости”. 14 июля 1887 г. № 52).

В сообщениях о “явлении” интересна та быстрота, с которой разнесся слух об иконе: ведь со времени ее обнаружения прошло всего 11 дней, если ориентироваться на донесения официальных лиц. Однако известна и другая версия событий, опубликованная в августе 1887 г. Очередной путешественник, В. Овчаров, решивший своими глазами посмотреть на местную достопримечательность, писал:

Относительно того, при какой обстановке был найден образ Христа Спасителя, мне пришлось узнать следующее: 1-го апреля, пред вечером, одна из крестьянок соседнего с Сажным села Северского, возвращаясь домой из д. Крюковой и идя мимо колодца, принадлежавшего Сажному, захотела пить воды. Едва она погрузила в колодезь кружку, ее взяла, *как рассказывал нам священник* (курсив мой. — *Е.П.*), какая-то “оторопь”, почему она не могла зачерпнуть воды. Во второй раз повторилось то же самое. Тут она заметила в колодце плавающую икону. Колодезь от Северского отстоит с небольшим в 1 версте. Придя в свою деревню, крестьянка о замеченной ею иконе сообщила мужикам, из коих трое, молодые парни, уже поздно, отправились к колодцу, вынули из него икону и с пением “Христос Воскресе” (события происходили за 4 дня до Пасхи. — *Е.П.*), с огнями, принесли ее в свое село и поставили ее у себя дома. На другой день сельские власти Северского, усмотрев, что икона найдена не на их, а на чужой земле, и чтобы не быть за то в ответе, порешили отнести икону на старое место. В тот же день вечером икона была вновь брошена в колодезь. Несколько позже распространилась молва, что первоначально был обретен не лик Христа Спасителя, а Св. Троицы, и что крестьяне Северского, оставив у себя последнее изображение, отнесли в колодезь лик Спасителя (*Овчаров* 1887).

Важно отметить, что эта версия была записана со слов священника с. Сажного Александра Чеботарева, который в официальных донесениях придерживался другой хронологии событий, где история начиналась с обретения иконы в колодце 19 апреля, а самого священника жители с. Северского (оно же Кривцово) оповестили утром 20 апреля (РГИА 3: Л. 20). Если образ был вторично брошен в колодец, то здесь образуется хронологический разрыв со 2 по 19 апреля. В связи с тем, что колодец находился у дороги, маловероятно, что более двух недель икона плавала в колодце незамеченной. Скорее всего, все это время она находилась в с. Северском (Кривцово), откуда и начались распространяться слухи о “явлении” образа, тог-

да присутствие около 10 тыс. паломников 30 апреля в с. Сажном становится более понятным.

Замечание, что в колодец была брошена икона, подмененная жителями с. Северского (Кривцово), указывает на какой-то конфликт, который произошел после обретения иконы между священником села, прихожанами и сельскими властями. Вероятно, не все были согласны с тем, что икону следовало отнести обратно. Возвращение иконы в колодец и ее вторичное “обретение” привело к столкновению интересов причтов двух сел, Сажного и Северского. В итоге контроль над почитаемым местом и ответственность за него перешли к причту с. Сажного, а версия о подмене иконы нивелировалась сообщениями о чудесах от иконы Христа Спасителя, что не позволяло усомниться в подлинности образа, находящегося в с. Сажном. Со всем погасить конфликт не удалось: впоследствии главным свидетелем обвинения стал священник с. Северского (Кривцово) Василий Петровский (РГИА 3: Л. 7об., 145об.).

Здесь можно обратиться, наконец, к делу синодального расследования. Епископ Иустин 30 июля 1877 г. сообщал, что после донесения благочинного Дмитрия Ковалевского о найденной иконе

поручил ему по содержанию полученных консисториею бумаг негласно произвести дознание, — при чем было обнаружено: а) что найденная... икона очень древняя, с обгнившими краями и живопись на ней от времени потемнела, б) что к этой иконе и колодцу, в котором она найдена, притекают весьма многие жители не только окрестных селений, но и отдаленных местностей и в) что некоторые из них по молитве пред иконою, испив воды из колодца и помочив ею больные части тела, получили исцеление между прочим от таких болезней, которые, по-видимому, не могли быть уничтожены путем естественного лечения (РГИА 3: Л. 1об.—2).

Первоначально епископ вынес довольно мягкое решение, оставив икону в церкви с. Сажного, разрешил молиться перед ней всем желающим частным образом, но запретил совершать молебны перед ней и на колодце, а также ходить крестным ходом с иконой к источнику, в котором она была обнаружена. Кроме того, была назначена комиссия, которая должна была произвести следствие о чудесах и выяснить, не принадлежит ли икона кому-либо из жителей окрестных деревень. Основной задачей на этом этапе стала локализация культа путем ограничения публичности и исключения ряда церковных ритуалов, которые создавали связь между иконой и местом ее “явления”.

Следователи, прибывшие на место 15 июля, обнаружили значительные изменения: у колодца, который имел собственное название — Подолёшечек (РГИА 3: Л. 49), многочисленными богомольцами непрерывно совершалось чтение и пение акафистов, к находившемуся “и прежде” у колодца кресту приделан киот, в котором горели перед иконами свечи, рядом с колодцем поставили стол с иконой Воскресения Христова, ящиком со свечами и деревянной тарелкой для подаваний. К июлю 1887 г. колодцев было уже два: основной колодец, в котором была найдена икона, глубиной в один аршин, наполнялся ключевой водой, откуда она по желобу стекала во второй и растекалась по лугу. Колодцы располагались у подножия большой горы, которая также была включена в систему почитаемого места. “Говорят, что какая-то женщина-богомолка предсказала, что на вершине горы, состоящей здесь из чернозема, будет воздвигнут храм в честь обретенной иконы и, взяв горсть земли с того места, дала повод брать с благоговением землю почти каждому верующему пилигриму” (Овчаров 1887). На этом месте в скором времени образовалась огромная яма, из которой, по уверениям богомольцев, раздавался колокольный звон (РГИА 3: Л. 69об.—70). Ука-

зание на то, что у колодца еще до появления иконы стоял деревянный крест, говорит о том, что колодец был уже включен в ритуальную сферу: дальнейшие свидетельства позволяют заключить, что у него проводилось ежегодное освящение воды 1 августа. В этом случае “явление” иконы нельзя назвать случайным событием, инициировавшим развитие культа: оно было обусловлено уже накопленным ритуальным потенциалом колодца.

Комиссии не удалось допросить свидетелей, поскольку все крестьяне были заняты на полевых работах; однако было найдено необходимым произвести химический анализ воды, а также командировать в село врача для освидетельствования состояния здоровья исцелившихся и их общей диагностики (РГИА 3: Л. 3—3об.). Публичность культа и количество паломников встревожили местную консисторию, откуда поступило распоряжение немедленно перенести икону Воскресения в церковь, разобрать киот и столик, запретить всякий денежный сбор у колодца и отчитаться по уже поступившим в церковь суммам (РГИА 3: Л. 4—4об.).

К этому времени молва о событии вышла за пределы губернии, и заметка о нем была напечатана в одном из выпусков московской газеты “Современные известия”, при этом приведены подробности, которые могли знать только местные жители. В заметке подчеркивалось большое количество паломников, которыми была загружена железнодорожная линия, говорилось об исцелениях, а также о противоречиях в комиссии — о разногласиях по поводу природы происходящих исцелений; особенно недружелюбно к новому культу относился благочинный Дмитрий Ковалевский (см. в газете “Современные известия”. 29 июля 1887 г. № 206).

Отдельно следует отметить распоряжение об определении состава воды. Практика химического анализа вод почитаемых источников в связи со слухами об исцелениях появилась в России в начале XIX в., одновременно с широким распространением научных знаний о минеральных водах и их пользе. Единственный крупный курорт Марциальные воды, развитию которого покровительствовал Петр I, вскоре после его смерти был заброшен, и на протяжении XVIII в. систематических разведок и обустройства минеральных источников не производилось (подробнее см.: *Широква* 2010: 18, 161—164). Однако с 1830-х годов сведения о них постоянно появлялись в печати и стали достоянием широкой общественности. Содержание водолечебниц рассматривалось как выгодное предприятие, они воспринимались как полноценная альтернатива заграничным лечебным водам, путешествие к которым было очень дорогим. Так, в том же 1887 г. в “Курском листке” рассказывалось, что в д. Огарковой Рыльского уезда при копании колодца был открыт серный ключ. Вода из него была отправлена для анализа в Петербург в надежде, что она будет полезна для лечения распространенного в губернии сифилиса (см. в газете “Курский листок”. 18 июля 1877 г. № 56). Вода действительно оказалась целебной, и хозяйка земли, на которой появился серный источник, госпожа Мажневская, предполагала сдавать колодец в аренду (см. в газете “Курский листок”. 18 февраля 1888 г. № 14). Другая заметка исторического характера о минеральных водах в губернии была напечатана в августе 1888 г. (Минеральный источник 1888), а, например, в 1891 г. в “Курских губернских ведомостях” был представлен отчет о минеральном составе открытого под Курском источника, который был близок к Пирмонтским и Дрибургским водам. Источник был обнаружен в дачах госпожи Стезевой, которая получила дозволение от Медицинского совета открыть водолечебный курорт (Минеральная вода 1891). Поэтому известия о большом количестве исцеленных в с. Сажном в определенных кругах рождали предположение об открытии нового минерального ключа.

Только к октябрю 1887 г. удалось допросить большинство свидетелей и участников событий, в связи с чем в Синод был направлен новый отчет епископа Иусти-

на. Согласно полученным данным, 10 человек из списка о своем исцелении никому не заявляли и выразили недоумение, почему их внесли в список выздоровевших, 12 других свидетелей хотя и ходили на колодец и пили из него воду, но исцеления, вопреки сведениям священника, не получили. Еще 13 человек подтвердили, что они получили облегчение или совершенно выздоровели после молитвы перед иконой и употребления воды колодца “но, по заключению... Белгородского городского врача Шебаева, исцеление их может быть объясняемо путем естественным, при пособии некоторых гигиенических средств и от употребления самой воды Саженского колодца, которая по своему щелочному свойству могла оказывать в некоторой степени свое благотворное... влияние” (РГИА 3: Л. 5об.—6). Наконец, два человека, по заключению врача, исцелились вследствие “религиозного настроения”. Выводы епископа были сформулированы довольно туманно:

В настоящее время к признанию иконы Христа Спасителя... за чудотворную, равно как и самую воду за целебную, не представляется твердых оснований, хотя с другой стороны нельзя с достоверностью и отвергать последствий проявления в разных лицах особенностей веры в помощь свыше, при молитве перед иконою и при употреблении воды (РГИА 3: Л. 7).

Комиссия, как и во многих похожих случаях, пыталась скомпрометировать деятельность локального сообщества по утверждению нового культа, объявив чудеса вымышленными и выделив группу лиц, ответственных за этот “обман”. Несколько более сложным алгоритмом были обусловлены показания свидетелей. Массовый отказ посещавших колодец от подтверждения исцелений должен навести на мысль о том, что священник фабриковал рассказы об исцелениях, однако и в других случаях наблюдается аналогичное поведение паломников (*Платонов 2014: 171*).

Это объясняется особенностями поведения опрошенных в различных ситуациях: восприятие колодца как почитаемого источника воды подразумевало декларацию веры в совершившиеся чудесные исцеления. В ситуации допроса комиссией уверенность в чудесах блекла, не говоря о том, что в случае подтверждения своего исцеления паломник мог стать объектом дополнительных следственных действий. С другой стороны, независимо от поведения свидетелей в разных ситуациях, священник Чеботарев заносил слухи об исцелениях в свои записи, благодаря чему они обретали самостоятельное значение вне связи с реальными лицами и вне действительного исхода лечения. Список исцеленных от мошей или иконы в традиционной культуре был единственным документом, подтверждающим действительность священного предмета¹. И священник, и члены комиссии формировали такую доказательную базу, которая требовалась от них для решения задач каждой из сторон.

Таким образом, к лету 1887 г. в связи с обнаружением в колодце иконы и начавшимся расследованием сформировалось несколько описывающих эти события текстов. Первый из них озвучивал богомольцам священник Александр Чеботарев (опубликованная запись В. Овчарова), им же был начат процесс традиционализации почитаемого источника и иконы путем ведения записей об исцелениях и служения около колодца молебнов. Одним из элементов этого процесса было распространение рассказов паломниками, образцом которого является заметка Ф. Юркевича об исцелении дочери. Вторая группа текстов, нацеленная на десакрализацию почитаемого места, была представлена заключением комиссии и написанным на этом основании донесением в Синод епископа Иустина. Задачей следователей было выстроить свой каноничный текст, с чем они успешно справились, вызвав при этом недовольство местного общества: в первый же приезд возник конфликт комиссии с приставом Ф. Юркевичем, который, наблюдая за ее действиями, “дозволял себе резкие выра-

жения по отношению к председателю комиссии протоиерею Курдюмову, угрожая в другой раз не допустить его в село Сажное” (РГИА 3: Л. 3об.). Тексты эти были предназначены для разных аудиторий. Первый, ориентированный на паломников, синтетически воплощал всю полноту традиционных представлений о чудотворной иконе (обстоятельства обретения, исцеления, обустройство почитаемого колодца и т.д.), второй, адресованный церковной администрации, был сосредоточен на выявлении характерных черт события, позволявших вынести решение о ликвидации почитаемого места. Третий вариант представлений о роднике как минеральном источнике стал формироваться после привлечения к следственным действиям врача.

Заключения комиссии было вполне достаточно для того, чтобы Консистория отказалась признать икону чудотворной, а колодец целебным. Священнику Александру Чеботареву было предложено искать себе другой приход, а становой пристав Ф. Юркевич и урядник были отстранены от должностей, поскольку они, по версии следствия, вместе со священником оказались главными распространителями слухов об исцелениях. Икону разрешено было оставить в алтаре приходской церкви и не забирать ее в кафедральный собор города Курска ввиду опасения крестьянского бунта (РГИА 3: Л. 8об.).

В других случаях после предпринятых мер в публичном развитии культа явленной иконы и почитаемого колодца можно было бы поставить точку, здесь же они послужили стимулом для консолидации людей самых разных званий против решения духовных властей. В ноябре 1887 г. обер-прокурору Синода К.П. Победоносцеву были направлены прошения от станового пристава Ф. Юркевича, священника А. Чеботарева и прихожан Никольской церкви, в которых были сформулированы их возражения.

В личном и эмоциональном письме пристав Юркевич, уволенный, но сразу же принятый обратно на службу, рассказывает, как он сам был свидетелем множества исцелений, будучи в с. Сажном по должности, а вскоре окончательно убедился в чудотворности иконы и целебности воды, которая вылечила его дочь, умиравшую от расстройства желудка (некоторое время назад от подобной болезни скончался его сын). Юркевич указывал на пристрастность произведенного следствия. Члены комиссии (состоящей из двух благочинных, одного священника и одного полицейского чиновника) открыто выражали недовольство по поводу наплыва богомольцев “и везде старались или окончательно уничтожить веру в милость Божию, объясняя все естественными причинами, или же умалить значение образа и чудесных от него явлений”, небрежно обращались с чудотворной иконой: перебрасывали ее из рук в руки, вырезали вросший в икону мох, кололи и само изображение, называя его безобразным (РГИА 3: Л. 13об.—14). Поведение членов комиссии на роднике было более чем предосудительным — явившись, они прервали на середине чтение акафиста, а собравшихся богомольцев обозвали “штундистами”, таким категорическим образом обозначив свое понимание собраний у родника выходящими за рамки официального православия. Во второй, осенний приезд, следователи «издевались над их религиозными убеждениями, заставляя... раздеться малоумного крестьянина села Сажного — Василия, и одну слепую женщину мыть глаза, говоря: “если ты при нас исцелишься — мы поверим в чудеса”» и прогоняли богомольцев от колодца (РГИА 3: Л. 15об.).

Священник Александр Чеботарев подал очень осторожную докладную записку, в которой отрицал свое участие в прославлении иконы. Так, он уверял, что отказывался служить перед иконой и только после долгих уговоров отслужил молебен Троице (ср. выше с информацией о том, что первоначально найдена была икона Троицы). Паломники, желавшие видеть икону, получали ее из рук ктитора, который

оставил ее в церкви на аналое, где она пролежала почти 7 месяцев, пока не последовал указ о переносе иконы в алтарь (в ноябре 1887 г.). По усиленной просьбе прихожан Чеботарев служил у колодца водосвятный молебен на Преполовление без выноса явленной иконы, но крестных ходов не совершал и перед обретенной иконой не служил. Чеботарев всячески подчеркивал недовольство богомольцев своей осторожной позицией и собственное отстраненное отношение к происходящему, называя себя свидетелем: "...вообще в деле о чудесных действиях, являемых якобы от найденной иконы Христа Спасителя в колодце близ села Сажного и воды онаго, я никакого участия не принимал, вел себя осторожно, зная, что в подобных случаях вину возводят на священника. Что же касается разных чудес и исцелений, то о них судить не могу и не берусь" (РГИА 3: Л. 22об.).

Оправдания священника, которому порекомендовали искать новое место, понятны, однако противоречат как его собственным рассказам о том, как он ходил к колодцу с крестным ходом и служил молебны, так и свидетельству очевидца, который писал, что в доме у священника останавливались паломники из числа купцов и мелкопоместных дворян, которым он лично рассказывал о "явлении" иконы (*Овчаров* 1887). Его сомнения в совершавшихся чудесах еще менее вероятны: список исцеленных вел именно священник, о чем было известно консистории; позже он озакакомит с этим списком обер-прокурора. Некоторые сообщения позволяют заключить, что и сам Чеботарев был одним из излечившихся (РГИА 3: Л. 58). Не перекладывая явно ответственность за прославление иконы на плечи прихожан, Чеботарев стремится дистанцироваться от произошедших событий и создать впечатление, что он не смел отказать требованиям паломников, повторяя аргументы, постоянно звучавшие на протяжении XIX в. из уст священников, оказавшихся в подобной ситуации. Чеботарев разделяет общие представления о чудотворном образе и колодце, распространяет их среди паломников и, записывая случаи исцелений, выдает их комиссии и Синоду за информацию от третьих лиц, что должно было свидетельствовать о его объективности.

Наконец, в третьем прошении от прихожан подчеркивалась безукоризненная честность священника Чеботарева, его 20-летняя беспорочная служба, трезвость, бескорыстность и то, что его усилиями в селе с 1874 г. была открыта школа, почему они, прихожане, за 171 подписью, просили не удалять священника от прихода (РГИА 3: Л. 24–27).

За священника и икону заступались не только жители с. Сажного, но и более влиятельные лица. Так, в феврале 1888 г. в Синод поступило прошение полковника В.Д. Муяки, который жаловался на преосвященного Иустина. Полковник дал обет возложить ризы из золота и серебра на иконы Богородицы и Спасителя церкви с. Сажного, но епископ, ссылаясь на то, что расследование еще не завершено, воспретил ему это сделать. По мнению полковника, риза могла быть возложена на икону вне контекста споров о ее происхождении, а просто в знак уважения к образу, что дозволялось православной церковью. Однако очевидно, что такой знак внимания к иконе только укреплял в глазах местных жителей и паломников мнение о ее чудесном "явлении". В своей объяснительной записке в Синод по этому поводу епископ уже открыто обвинял священника Чеботарева в обмане, предполагая "некоторую во всем этом деле подделку со стороны священника, употребляющего в своем увлечении все меры к наибольшему прославлению обретенной в колодце иконы и распространению молвы о происходящих в селе Сажном исцелениях" (РГИА 3: Л. 35). Несмотря на то что у епископа не было сомнений в заинтересованности священника, Синод отменил его решение и постановил возложить ризы на иконы (РГИА 3: Л. 45).

Впрочем, в оставлении иконы в селе был заинтересован не только причт церкви. В очередном донесении от 19 июля 1888 г. Иустин доводит до Синода сведения об

образовании второй комиссии, поскольку действия первой подпали под сомнения; здесь же он замечает: “Большинство из подписавшихся под прошением оставили прямое свое занятие — хлебопашество, а занялись извозом богомольцев от станции железной дороги до села Сажного и отдачею квартир для богомольцев, приезжающих в село” (РГИА 3: Л. 46об.). Кроме извоза и постоя, местные жители выигрывали за счет продажи продуктов и бутылок для воды, необходимых паломникам (*Овчаров* 1887). В конце своего донесения епископ сообщает, пытаясь склонить членов Синода на свою сторону и подтолкнуть их к более решительным действиям, что после “явления” иконы в с. Сажном (т.е. чуть больше чем за год) в Курской епархии было отмечено уже шесть “явлений” икон и все они по указу 1722 г. отобраны в епископскую ризницу, после чего слухи о них прекратились.

Общий контекст донесения позволяет предположить, что слухи о “явлении” икон оценивались епископом Иустином в полном согласии с Духовным регламентом: как распущенные для скверноприбытчества, и бороться с ними епископ предполагал самыми жесткими мерами. До приезда второй комиссии

полицейский урядник Сербухов с 3-го сентября (1887 г. — *Е.П.*), ... неотлучно почти находился в селе Саженском, возвращал богомольцев, объявляя им решение первой комиссии “что ничего тут нет и что напрасно они идут сюда молиться”, иных отгонял, забрасывая посуду от колодца, у иных вовсе их посуду разбивал, забив колодец дощечками, малое отверстие в оный давало возможность взять воды своею кружечкою, — богомольцы же как осенью, так и зимою, несмотря на стужу и метель, всю весну и лето, все настоящее время не перестают ежедневно притекать в мою церковь, — писал в Синод Александр Чеботарев (РГИА 3: Л. 49об.).

Кроме того, чтобы остановить богомольцев, им уже на границе Курской губ. говорили, что колодец закрыт, церковь опечатана, а священник сослан (РГИА 3: Л. 49об.).

Одновременно с перепиской с Синодом Чеботарев составлял записи об исцелениях и собирал свидетельства о чудесах, произошедших от иконы. Все вместе они составили внушительный список в 115 фактов, в разной степени подробно описанных, и множились буквально на глазах. Список исцеленных свидетельствует о том, что к роднику обращались люди самых разных сословий и с различными болезнями. Так, в нем указана “полковница” М.Ф. Пункт, привезшая на богомолье своего расслабленного внука, который начал ходить и ходит уже более года, упомянутый выше петербуржец полковник В.Д. Муяки, белгородский артиллерийский капитан А.Н. Терлецкий, дочь которого исцелилась от расстройства желудка, известный нам становой пристав Ф. Юркевич, городские чиновники, мещане города Белгорода и Курска, купцы, крестьяне, послушники монастырей и даже вдова-лютеранка, которая излечила больные ноги (РГИА 3: Л. 50—55). Обычная практика лечения включала в себя обливание водой у колодца или прием воды внутрь, а также заказ молебна перед явленной иконой; для тех больных, которые не могли приехать сами, воду забирали их родственники. Особо усердные богомольцы ночевали у колодца (РГИА 3: Л. 52) и даже жили рядом с ним. С лечебными свойствами источника считались и врачи, приписывая их минеральному составу воды. Так, один из курских докторов дал своей пациентке два рубля серебром, чтобы она смогла еще какое-то время пробыть в Сажном для окончательного выздоровления (РГИА 3: Л. 65—66).

Однако в записках священника настоятельно проводилась мысль о том, что исцеления не были связаны с физическими свойствами воды. На первом месте при описании исцелений стоит церковный молебен или частная молитва перед иконой, и только на втором обливание водой и употребление ее внутрь. Под № 13 указана

солдатка из г. Белгорода, которая плохо ходила и плохо видела, но прозрела, когда после молебна священник покропил ей глаза. “Переночевавши на колодце, она, не зайдя в церковь, пошла домой. На дороге вновь ослепла. Вернулась к иконе поблагодарить Христа Спасителя, снова стала видеть и не болит ногами” (РГИА 3: Л. 52).

Версия о минеральном характере воды бытовала за пределами общины, но не могла найти поддержки в крестьянской среде сельского прихода. Для аргументации своей позиции в очередном коллективном письме в Синод прихожане приводили пример безрезультатного употребления воды без молитвы и исповедания веры военным доктором Азаровым. Он месяцами жил в с. Сажном как на водном курорте, пользуясь водой колодца, однако неохотно посещал церковь и не молился перед иконой Спасителя. “И чем же кончилось? Узвезен был из нашего села с тем же неверием и нераскаянием, не получив никакой целебной помощи от минерального состава воды и методического ее употребления” (РГИА 3: Л. 157–158). В газетах, впрочем, описывались другие случаи неудачного обращения к водам, лишенные всякой мистики: одна из крестьянок, глаз которой был поврежден азотной кислотой, употребленной по ошибке вместо лекарства, зрение так и не восстановила (см. в газете “Курский листок”. 24 июля 1877 г. № 58).

Отдельная группа текстов, представленная пророчествами, была призвана зафиксировать права местной общины на икону и придать событию историческую глубину, поскольку “явление” якобы было предсказано задолго до 1887 г (ср. *Eriksen* 2005: 303–307). Так, одной крестьянке “в сновидении было ... открыто одною женою, что ты получишь себе исцеление от недуга твоего через 5 лет в Сажном в июне месяце, я дам тебе там бутылку воды” (РГИА 3: Л. 55); женщина эта исцелилась. В другом рассказе крестьянин с. Сажного,

когда он шел во сне с своей мельницы и когда стал подходить к роднику, где ныне обретаена икона 19 апреля 1887 г., то он видал три лица с сияющими венцами на голове. Послышал голос от находящегося в середине: “подойди ближе!”, он в страхе отказывался, что нечист. “Нечистота человеческая отходит, как те сорняки, кои с этого источника уносятся водою. Ты скажи обществу, чтобы очистили сие место, если же не послушают тебя, то объяви о сем священнику. Это место прославится, будет часовня, и более сего, он тогда сам увидит; да скажи же священнику!” (РГИА 3: Л. 55).

Наконец, 7 марта 1888 г. – в первый день Великого поста – и сам Александр Чеботарев увидел чудесный сон, как будто он молится в церкви перед явленным образом, который взяла в руки некая жена, одетая в белые одежды, и благословила священника, а после икона сама перелетела по воздуху прямо в руки Чеботарева (РГИА 3: Л. 55).

Все эти сообщения передают насыщенную слухами о чудесах атмосферу с. Сажного в процессе формирования нового культа, превратившую село в крупный паломнический центр. Летом 1888 г. “Курские губернские ведомости” между прочим сообщали, что, несмотря на предпринятые меры, на поклонение иконе по-прежнему продолжают прибывать богомольцы из разных мест России (см. в газете “Курские губернские ведомости”. 5 августа 1888 г. № 59). Даже враждебные действия играли на руку прославлению иконы: В. Овчаров писал, что “запрещение службы молебнов еще более вселяет в простых классах народа убеждение в чем-то чудесном” (*Овчаров* 1887). Общественное мнение оценивало действия церковных властей однозначно. В благодарственном письме священнику один из паломников сумбурно писал:

Я сидел с одним боголюбивым человеком и вел рассказ от своих грешных уст о Ваших святых трудах, о чудесах от источника воды и от образа, а наипаче не место человека

просвещает, а человек место, я все грешный познал в скинии Вашей, благодарю Господа, что я не лишился желаемого, но и претерпевый до конца просветится аки Солнце, не мне Вам говорить. Простите, но если и гонение Вам предстоит от неверия не познавших истины, то молчите (РГИА 3: Л. 104).

К концу 1888 г. в Синод поступил отчет второй комиссии, в котором повторялись выводы, сделанные комиссией первой: что главными распространителями слухов о чудесных исцелениях были местный становой пристав Федор Юркевич, урядник Николай Гринев и священник Александр Чеботарев “в видах привлечения большей массы богомольцев” и что из числа записанных случаев исцеления подтвердились 57, которые можно объяснить минеральными свойствами воды, а 34 случая не подтвердились (РГИА 3: Л. 133об.—134).

Впрочем, фигуранты дела не собирались сдаваться, направив серию писем церковной администрации. Пристав Юркевич в письме обер-прокурору обвинил и вторую комиссию в пристрастности, потребовав проведения нового, третьего расследования. Кроме того, им были высказаны серьезные претензии по самой судебной процедуре — “по закону всякое следствие, — писал Юркевич, — по окончании его, должно быть предъявлено сторонам, — между тем — как о результатах его я узнал лишь из указа святейшего правительствующего Синода” (РГИА 3: Л. 144).

В отличие от реформированного гражданского суда, основные черты суда церковного оставались консервативными. Он был закрытым, все функции судебной власти и управления концентрировались в руках архиерея, который выносил решение и к которому возвращались апелляции, и даже значительно возросшая во второй половине XIX в. роль Духовных консисторий не меняла сути дела (см.: *Соколов* 1870: 976, 1004). Само объявление решения Синода без возможности оправдаться, донести свою точку зрения или просто гласно возразить после судебной реформы выглядело как административный произвол.

Александр Чеботарев жаловался, что стал жертвой оговора и настаивал, что вода не является минеральной, ссылаясь при этом на результаты официальной экспертизы Врачебной Курской губернской управы. Единственным источником исцелений он называл веру и молитву паломников. Это мнение разделяли прихожане села: в своем прошении в Синод они заявляли:

Мы, как и все, получавшие исцеление по своей вере в чудотворность сей иконы Христа Спасителя, не смеем верить, по неутвердительным гаданиям или мнениям докторов-экспертов, чтобы получавшиеся после богомоления и раскаяния пред сею иконою исцеления от душевных скорбей и телесных недугов происходили от минерального будто бы свойства воды колодца..., а веруем, как и все, притекавшие к сей иконе, в одну лишь чудотворную силу Божию от сей иконы, без помощи которой лечение даже у знаменитых докторов остается нередко безуспешным и смертельным (РГИА 3: Л. 158об.—159).

Священник и прихожане предпочитали свою интерпретацию событий, указывая, что 57 случаев исцелений все-таки подтвердились, и отвергая естественно-научное объяснение причины этих исцелений.

Поскольку решением Синода чудотворную икону предписывалось отдать в собор г. Курска, прихожане утверждали, что “взятие из нашей церкви сей Богом данной нам иконы Христа Спасителя может сильно поколебать нашу веру, равно как и веру многих притекавших к ней” (РГИА 3: Л. 158об.). Разрушение почитаемого места отменяло и “действительность” чудесных событий последних лет, но все же позиция Синода была последовательной, и в марте 1889 г. было предписано икону

оставить в Курском соборе, а священника Чеботарева пока не переводить на другое место, вопреки решению местной консистории.

В августе 1889 г. жители с. Сажного, лишившись иконы и пережив лето, традиционную пору паломничества, решили применить другую тактику и направили обер-прокурору Синода сугубо рациональное прошение. Они жаловались на бедность своего прихода и просили вернуть икону обратно, апеллируя не к аргументам веры, а признавая, что к иконе ходят богомольцы и приносят доход, но теперь богомольцы посещают только колодец, чтобы набрать там воды, и приношений не оставляют, по крайней мере, приношений, сравнимых по своей величине с платой за молебны. Действительно, благотворители в 1887 и 1888 гг. положили на счет церкви в банк по 3000 р. — внушительную сумму, которая дополнялась ежедневным кружечным сбором (РГИА 3: Л. 50). За 150-ю подписями просители утверждали, что Курский собор богаче приходской церкви, а Саженская церковь требует ремонта: сборы от чудотворной иконы могли бы помочь в деле строительства (РГИА 3: Л. 180об.—181). Неожиданно возникший крайне рациональный аргумент, должно быть, произвел обратное действие, и икону по-прежнему предписано было хранить в городском соборе.

Таким образом, икона все же была отобрана из церкви с. Сажного, но исполнение этого простого и законного для того времени решения потребовало значительных усилий и работы нескольких комиссий, а священник, как и все остальные, судя по всему, избежали наказания за разглашение сведений о чудотворной иконе и роднике. Комплекс документов этого дела демонстрирует нам характерные особенности восприятия почитаемых мест, типичные для второй половины XIX в. (*Шевцова* 2010: 314).

Одна из этих особенностей заключается в реализации двух архаичных стратегий в условиях значительно изменившегося пореформенного общества: первая заключалась в воспроизведении привычных для церкви и народной культуры путей традиционализации иконы, восходящих к средневековым образцам, вторая — в воспроизведении бюрократических и административных шаблонов, сформированных в первой трети XVIII в. Первая стратегия демонстрирует очевидную жизнеспособность. После обретения иконы немедленно была образована сеть, связывающая почитаемые объекты топографически (инфраструктура почитаемого места, его тесная связь с приходской церковью и хранящейся в ней иконой Спасителя) и с помощью регулярно проводившихся ритуалов (молебны, освящение воды, чтение акафистов крестьянами). Началось распространение сверхъестественных представлений на окружающие природные объекты (гора у колодца), было разработано соответствующее этиологическое предание. Впоследствии в процессе традиционализации транслировались необходимые для развития и закрепления значения почитаемого места тексты в форме рассказов об исцелениях и в форме пророчеств. Это был ясный для всех слоев населения культурный процесс, имеющий известные аналогии в рамках церковной традиции и церковного предания, а также обладавший своими каналами коммуникации и своим инструментарием, понимание которого не вызывало затруднений, в том числе и у оппонентов. Противоборство с общиной могло иметь значительные последствия для несогласных с общей трактовкой происходящего: так, сыну благочинного Дмитрия Ковалевского, Алексею, распространявшему “черные слухи свои о появлении иконы в колодце”, пришлось продать свою лавку и дом в с. Сажном и переселиться в Сибирь “вследствии такого опозорения себя пред ... обществом” (РГИА 3: Л. 155).

Вторая стратегия опиралась только на исполнительность чиновников. Законодательные акты петровского времени, имевшие своей целью в начале XVIII в. преодоление кризиса традиционализма (*Каменский* 2001: 82) и внедрение новых культурных

норм, в том числе в церковной сфере, к концу XIX в. выглядели явным анахронизмом. Бюрократический подход не имел никакой поддержки за пределами круга административных лиц и ограниченное применение, поскольку его ресурса не хватило в итоге даже на наказание священника, а светские лица были и вовсе выведены за пределы его действия. Сформированная на протяжении XVIII в. сословная обособленность духовенства и закрытость сферы церковного делопроизводства привели к тому, что давление на сельский приход во главе с принявшим сторону прихожан священником оказывали лишь выходцы из среды духовенства: соседи-священники, благочинные, их родственники, епископ и Синод. Миряне, за редким исключением, отказывались поддерживать официальную версию, если она шла вразрез с их интересами.

Предположение о минеральных свойствах воды источника подсказывало третий путь к объяснению чудесных исцелений и открывало новые возможности традиционализации колодца, построенные на медицинских представлениях своего времени. Однако вопрос о минеральном составе воды стоял особняком и не имел самостоятельного значения для противоборствующих сторон. Его было важно разъяснить, чтобы получить возможность добавить еще один аргумент в пользу выводов комиссии или опровергнуть их. Поддержка такой версии в XIX в. в большей степени характерна для врачей, крупных помещиков, купцов и предпринимателей, готовых торговать водой и обустраивать водолечебницы, но не для духовенства или крестьян. Разделение мнений в зависимости от культурных или религиозных предпочтений общины, осваивающей целебный родник, отмечено и для других европейских стран (*Lotz-Heumann* 2013: 238–239). Корочанский уезд, где произошло “явление” иконы, в то время находился на последнем месте среди других уездов губернии как по развитию земской медицины, так и по состоянию народного образования. “В Корочанском уезде положение земской медицины настолько печально, что большая половина населения вовсе лишена врачебной помощи”, — отмечалось в докладе IV съезда врачей Курской губ. (см. в газете “Курский листок”. 23 июня 1890 г. № 38). Это обстоятельство также препятствовало распространению и внедрению медицинских знаний, оставляя беднейшим слоям населения традиционные методы лечения: многочисленных знахарей и церковь.

Кроме того, к единому мнению относительно состава воды медики так и не пришли, что само по себе усложнило интерпретацию происходящих исцелений, оставив этот вопрос открытым². Даже безусловно минеральные источники Курского уезда, свойства которых были подтверждены неоднократно исследованиями, как, например, упоминавшийся выше железисто-щелочной источник в дачах госпожи Стеzewой, реклама которого часто появлялась на страницах “Курского листка” в 1890-х годах, в начале XX в. не эксплуатировались и не посещались больными (РГИА 2: Л. 24). Научно обоснованная версия не нашла своей аудитории, заинтересованной в развитии бальнеологического курорта, а кроме того, подкрепляла выводы комиссии, профанируя “чудеса” и вызывая сопротивление общины. Успешные примеры освоения и развития минеральных источников во второй половине XIX в. обычно демонстрировали либо монастыри, где водолечение сочеталось с курортными услугами и церковными службами³, либо казенные учреждения с государственной поддержкой, наиболее известными из которых в числе прочих являются Старорусские минеральные воды (*Тиличев* 1900).

Для второй половины XIX в. известны лишь единичные примеры одобрения епископами или Синодом стихийно сложившейся практики почитания родников, и происходило это только тогда, когда такие источники не были связаны с рассказами о чудесах или о “явлениях” икон. Что касается колодца в с. Сажном, то он не

был уничтожен, существует до сих пор и носит название “Святого”; его оформление и указание на то, что вода в нем освящена, свидетельствует о сохранении его особого статуса и о том, что местный причт продолжает использовать его в водосвятных ритуалах (*Плаксин б.г.*).

Примечания

¹ Во второй половине XIX в. такие списки трансформировались в рапорты и акты, составленные при появлении чудес и адресованные церковной администрации; они постоянно публиковались в епархиальных ведомостях каждой епархии (см. среди прочего: *Никодим* 1913: 898–901).

² Эти противоречия могут быть объяснены объективными сложностями в медицинском применении минеральных вод. Надо заметить, что, хотя многие родники действительно содержали минеральные вещества, вода далеко не всех из них по своему химическому составу могла считаться целебной с врачебной точки зрения, так что обнаружение минеральных веществ еще не давало повода делать вывод о причинах исцелений. Множество заключений отрицательного характера содержится в делах фонда Медицинского департамента и врачебных управлений разных губерний, посвященных изучению минеральных источников в 1830–1900 гг.: воды их были богаты минералами, но лечебного значения не имели.

³ См. пример успешной трансформации почитаемого родника в водолечебницу к концу XIX в. – Корнилиево-Комельский монастырь (*Историческое и статистическое описание* 1855; *Волоцкой* 1877).

Источники и материалы

Волоцкой 1877 – *Волоцкой В.* Несколько слов о минеральных источниках вообще и о Корнилевском в особенности // *Вологодские губернские ведомости*. 1877. 3 января 1877 г. № 1. Часть неофициальная.

Историческое и статистическое описание 1855 – *Историческое и статистическое описание Корнилиево-Комельского монастыря*, составленное в 1852 году. Вологда, 1855.

Минеральная вода 1891 – *Минеральная вода под Курском* // *Курские губернские ведомости*. 17 июля 1891 г. № 57.

Минеральный источник 1888 – *Минеральный источник* // *Курские губернские ведомости*. 9 августа 1888 г. № 60.

Никодим 1913 – *Никодим, еп. Рыльский*. Новые случаи благодатной помощи по молитвам святого Иоасафа, Белгородского чудотворца // *Воронежские епархиальные ведомости*. 1913 г. № 32. Часть неофициальная. С. 898–901.

Овчаров 1887 – *Овчаров В.* Поездка в с. Сажное // *Курский листок*. 2 августа 1887 г. № 61.

Плаксин б.г. – *Плаксин О.* Родник “Святой колодец” между селами Сажное и Кривцово // *Святой источник*. <http://svyato.info/9145-svyatoy-kolodec.html> (дата обращения: 27.08.2018)

ПСПр 1905 – Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 9. 1735–1737 гг. СПб.: Синодальная типография, 1905.

РГИА 1 – Российский государственный исторический архив. Ф. 1286. Оп. 4. Д. 298. По донесению Рязанского гражданского губернатора об открытом Данковского уезда при селе Малинках якобы целебного родника. 22.07.1829.

РГИА 2 – Российский государственный исторический архив. Ф. 1297. Оп. 216. Д. 168. О доставлении сведений о всех минеральных источниках, обнаруженных в Империи. 13.05.1903–20.01.1905.

РГИА 3 – Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 168. Д. 1439. О найденной на колодце близ села Сажного Корочанского уезда иконе Христа Спасителя. 7.08.1877–30.01.1890.

РГИА 4 – Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 99. Д. 906. Отношение преподобного Кишеневского о кладязе, имеющем целительную воду. 19.10.1818.

Соколов 1870 – *Соколов Н.К.* О началах и формах духовного суда // *Православное обозрение*. 1870. № 6. С. 973–1010.

- Тиличев* 1900 — *Тиличев С. В.* Путеводитель по Старорусским минеральным водам с 21 иллюстрацией и с 6 планами. Издание казенного управления вод. СПб.: Тип. А. С. Суворина. 1900.
- Ю-вич* 1887 — *Ю-вич Ф.* Чудеса в конце XIX века. (Письмо в редакцию) // Курский листок. 18 июня 1887 г. № 48.

Научная литература

- Байбури* А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- Каменский А. Б.* От Петра I до Павла I. Реформы в России XVIII в. Опыт целостного анализа. М., 2001.
- Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М.: Дрвлекранилище, 2000.
- Лотман Ю. М.* Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI—XIX веков / Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2000. С. 400—416.
- Платонов Е. В.* Почитаемые родники в XIX в.: роль “хранителя святыни” в формировании культа // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 162—175.
- Шевцова В. Ф.* Православие в России накануне 1917 г. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010.
- Широкова В. А.* Гидрохимия в России. Очерки истории. М.: ИИЕТ РАН, 2010.
- Штырков С. А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012.
- Blackbourn D.* Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany. N.Y.: Alfred A. Knopf, 1994.
- Christian W.A. Jr.* Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Christian, W.A. Jr.* Local Religion in Sixteenth-Century Spain. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Dabrowski P.M.* Multiple Visions, Multiple Viewpoints: Apparitions in a Polish-German Borderland, 1877—1880 // The Polish Review. Vol. 58 (3). 2013. P. 35—64.
- Eriksen A.* Our Lady of Perpetual Help: Invented Tradition and Devotional Success // Journal of Folklore Research. 2005. Vol. 42. № 3. P. 295—321.
- Garnett J., Rosser G.* Spectacular Miracles. Transforming Images in Italy from the Renaissance to the Present. L.: Reaction Book, 2013.
- Lotz-Heumann U.* Finding a Cure. Representations of Holy Wells and Healing Waters in Early Modern Germany // Wissenschaftsgeschichte und Geschichte des Wissens im Dialog — Connecting Science and Knowledge / Eds. S. Flubacher, K. Greyerz, Ph. Senn. V&R Unipress, 2013. P. 233—253.
- Walsham A.* Sacred Spas? Healing Springs and Religion in Post-Reformation Britain // The Impact of the European Reformation: Princes, Clergy, and People / Eds. O.P. Grell, B. Heal. Aldershot: Ashgate, 2008.

Research Article

Platonov, E.V. A Holy Well in the Sazhnoye Village: The Cult Object in the Focus of Rival Traditions [Pochitaemyi kolodets v sele Sazhnom: kul'tovyi ob'ekt v fokuse konkuriruiushchikh traditsii]. *Этнографическое обозрение*, 2018, no. 6, pp. 181—197. <https://doi.org/10.31857/S086954150002458-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Evgenii Platonov | <https://orcid.org/0000-0003-3800-6670> | platonov.eugeny@gmail.com | The State Hermitage Museum (34 Dvortsovaya Naberezhnaya, St. Petersburg, 191000, Russia)

Keywords

holy well, icon, apparition, superstition, tradition, mineral water, Synod, pilgrimage

Abstract

The article examines the viewpoints and discourses of various social groups involved in the process of open-

ing up a holy well in the Sazhnoye village, Kursk region, in 1887 Different social groups tried to propagate alternative conceptions about the fact of apparition of the icon in the well. I single out three main viewpoints/discourses: traditional, according to which the icon and water were passed for the vehicle of the holy well and grace; administrative, according to which the objects were considered as the tool of fraud employed by the clergy in order to get an income from pilgrims; and social-scientific, according to which the healing of the pilgrims was ascribed to the quality of mineral components of the water. The confrontation of these positions became the cause of a long and unfruitful struggle between different social groups for the affirmation of a definite clear-cut status of the holy well.

References

- Baiburin, A.K. 1993. *Ritual v traditsionnoi culture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavlyan-skih obriadov*. [Ritual in Traditional Culture: Structural-Semantic Analysis of East-European Rites]. St. Petersburg: Nauka.
- Blackbourn, D. 1994. *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in nineteenth-century Germany*. New York: Alfred A. Knopf.
- Christian, W.A. Jr. 1981. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Christian, W.A. Jr. 1989. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Dabrowski, P.M. 2013. Multiple Visions, Multiple Viewpoints: Apparitions in a Polish-German Borderland, 1877–1880. *The Polish Review* 58 (3): 35–64.
- Eriksen, A. 2005. Our Lady of Perpetual Help: Invented Tradition and Devotional Success. *Journal of Folklore Research* 42 (3): 295–321.
- Garnett, J., and G. Rosser. 2013. *Spectacular miracles. Transforming images in Italy from the Renaissance to the present*. London: Reaction Book.
- Kamenskiy, A.B. 2001. *Ot Petra I do Pavla I. Reformy v Rossii XVIII veka. Opyt tselostnogo analiza* [From Peter I till Pavel I. Reforms in Russia XVIII Century. Experience of Complete Analysis]. Moscow: RGGU.
- Lavrov, A.S. 2000. *Koldovstvo i religii v Rossii. 1700–1740 gg.* [Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740]. Moscow: Drevlekhranilishe.
- Lotman, Yu.M. 2000. Problema znaka i znakovoi sistemy i tipologiya russkoi kultury XI–XIX vekov [Problem of the Sign and Sign System and Typology of the Russian Culture XI–XIX Centuries]. In *Semiosfera*, edited by Yu. M. Lotman, 400–416. St. Petersburg: Iskusstvo.
- Lotz-Heumann, U. 2013. Finding a Cure. Representations of Holy Wells and Healing Waters in Early Modern Germany. In *Wissenschaftsgeschichte und Geschichte des Wissens im Dialog – Connecting Science and Knowledge*, edited by S. Flubacher, K. Greyerz and Ph. Senn, 233–253. V&R Unipress.
- Platonov, E.V. 2014. Pochitaemye rodniki v XIX veke: rol “khraniteliia sviatyni” v formirovanii kulta [Holy Wells in XIX Century: Meaning of Shrine Keeper in the Cult Formation]. *Einograficheskoe obozrenie* 5: 162–175.
- Shevtsova, V.F. 2010. *Pravoslavie v Rossii nakanune 1917 g.* St. Petersburg: Dmitry Bulanin.
- Shirokova, V.A. 2010. *Gidrokhimia v Rossii. Ocherki istorii*. Moscow: IIRT RAN.
- Shtirkov, S.A. 2012. *Predaniia ob inozemnom nashestvii: krestianskii narrativy i mifologia landshafta (na materialakh Severo-Vostochnoi Novgorodchiny)* [Stories about of Foreign Invasion: Peasants Narrative and Mythology of Landscape (on East-Novgorod District Data)]. St. Petersburg: Nauka.
- Walsham, A. 2008. Sacred Spas? Healing Springs and Religion in Post-Reformation Britain. In *The impact of the European Reformation: princes, clergy, and people*, edited by O.P. Grell and B. Heal. Aldershot: Ashgate.