



Комарович 1936 — *Комарович В.Л.* Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.

Криничная 1991 — *Криничная Н.А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Криничная 2004 — *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.

Криничная 2005 — *Криничная Н.А.* Мифологема сотворения мира и ее христианская трансформация (русско-карельские параллели) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона. Петрозаводск, 2005. С. 155—162.

Кулагина, Ковпик 2004 — *Кулагина А.В., Ковпик В.А.* Легенды, предания, рассказы об озере Светлояр и его окрестностях // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004. С. 218—248.

Морохин 1985 — Град Китеж: [Рассказы. Легенды. Предания: Сб.] / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. В.Н. Морохин. Горький, 1985.

Савельева, Новикова 2001 — «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. Новосибирск, 2001.

Савушкина 1972 — *Савушкина Н.И.* Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // Русский фольклор. Вып. XIII: Русская народная проза. Л., 1972. С. 58—76.

Савушкина 2003 — *Савушкина Н.И.* Сюжетно-композиционные типы рассказов о провалах // Традиционная культура. 2003. № 4 (12). С. 75—80.

Савушкина и др. 1973 — *Блинкова Л.А., Бородько Р.Г., Одинцова И.И., Савушкина Н.И.* Китежская легенда и несказочная проза Заволжья // Советская этнография. 1973. № 4. С. 113—122.

Северные предания 1978 — Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н.А. Криничная. Л., 1978.

Тодорова-Пиргова 1999 — *Тодорова-Пиргова И.* Представления о «том свете» в биографических нарративах // Живая старина. 1999. № 2 (22). С. 25—27.

Тэйлор 1939 — *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.

Чистов 1967 — *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XX вв. М., 1967.

Чистов 2003 — *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

Шеваренкова 1998 — Нижегородские христианские легенды / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Н. Новгород, 1998.

### Сокращения

АКарНЦ РАН — архив Карельского научного центра Российской Академии наук.

А.П. ЛИПАТОВА

(Ульяновск)

## «ЦЕНТР» И «ПЕРИФЕРИЯ» В САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ: СООТНОШЕНИЕ НАРРАТИВОВ (НА МАТЕРИАЛЕ УЛЬЯНОВСКОГО ПРИСУРЬЯ)

Понятия «центра» и «периферии» являются актуальными в структуре освоенного пространства<sup>1</sup>. Цель данной статьи — на конкретном материале проследить наличие закономерности, раскрывающей суть проблемы «центр — периферия» на уровне сакральных локусов. Мы обратимся к этиологическим «легендам», *объясняющим* священный статус объекта [Шеваренкова 2002, 13]<sup>2</sup>. Предмет анализа — зависимость характера нарративов о сельских святынях от статуса священного локуса в общей «сакральной организации деревенской округи» [Платонов].

Основой исследования послужили полевые записи, сделанные в фольклорно-этнографических экспедициях Ульяновского государственного педагогического университета по Ульяновскому Присурью в 2000—2005 гг., материалы фольклорного архива Ульяновского го-

<sup>1</sup> Термины «центр» и «периферия» заимствованы из географии, где сосуществуют разные подходы к интересующим нас понятиям. Некоторые ученые ограничиваются ими [Гришай, Иоффе 1991, 14—17]. Другие же считают их недостаточными для описания структуры пространства. Так, В.Л. Каганский предлагает следующую схему «основных зон и типов культурного ландшафта»: «центр — провинция — периферия — граница» [Каганский 2001, 60—96]. Мы же используем эти понятия в качестве характеристик статуса почитаемого места, его роли в общем «религиозном фонде» Ульяновского Присурья.

<sup>2</sup> Или, по терминологии А.А. Панченко, к «этиологическим преданиям... повествующим о происхождении “святости” того или иного почитаемого места» [Панченко 1998, 115]. Для нас было бы оптимальным выбрать обозначение «легенда / предание», поскольку в рамках данной статьи мы не ставим перед собой задачу дать жанровую характеристику текстов.



сударственного педагогического университета и личный архив автора.

Присурье характеризуется богатейшим «религиозным фондом» [Панченко 1998, 8]. Нас прежде всего будет интересовать Никольская гора (р/п Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.) и святой источник Девятая Пятница (с. Коноплянка Инзенского р-на Ульяновской обл.). Данные объекты были выбраны нами не случайно. Никольская гора и источник в Коноплянке представляют собой разные типы сакральных локусов, различающиеся «характером и степенью сформированности <...> информационного слоя, а также его ролью и местом в общей структуре ландшафта» [Веденин 2003, 8]. Никольская гора является **сакральным центром** Присурья, ее «информационная составляющая... чрезвычайно велика. Она накапливается и сохраняется в многочисленных печатных изданиях, <...> архивах, в устном творчестве» [Там же, 7]. Никольская гора известна далеко за пределами Сурского р-на: сюда за исцелением едут из Ульяновской, Самарской и других областей, из Мордовии и «даже из Сибири» (8)<sup>3</sup>. В обширном ареале с центром в р/п Сурское источник в Коноплянке относится к **периферийным** сакральным локусам. Подобные святыни, как правило, почи-

<sup>3</sup> Подобное можно было наблюдать и в XIX веке: «У подножия этой горы, по словам предания, и ютится сторожевой пункт пограничной линии. Что касается дальнейшей судьбы этой меловой горы... то спустя приблизительно лет 50 после того, как она приютила у своего подножия сторожевых людей пограничной линии, гора эта **приобрела громадное историческое значение не только для самого городища Промзина и его окрестностей, но даже для жителей всего Сурского края.** <...> Между тем весть о всем случившемся (св. Николай останавливает войска кубанских татар в 1600 г., а потом его икона является чудесным образом на горе. — *А.Л.*) в городище быстро разнеслась **по всему Сурскому краю**, откуда к явленной иконе начало стекаться множество народа, а особенно больных, как православных, так и инородцев» [Явление чудотворной иконы 1893, 18—19]. Поэтому «в Промзино к 9-му мая сходится множество богомольцев и даже из весьма отдаленных местностей на праздник явленной иконы св. Николая Чудотворца» [Заметка о Промзине 1866, 80]. См. также: [Ауновский 1870, 38—39].

таются жителями одного села / района. Так, святой родник в Коноплянке посещали жители Инзенского р-на: «...народу ходило! Т(а)руслейка, Юлово, Сосновка, Ярманки, Парламиха, Чумакино, Чалдаво, Коржевка, Шуватово. Пятино — все на этот ключ ходили» (13). Но, например, в селах Карсунского р-на Ульяновской обл. о существовании святого родника Параскевы Пятницы не слышали: «[Говорят, в Коноплянке тоже икона явилась.] Ну, от нас [Сухой Карсун. — Соб.] **далёко.** [Ваши туда не ходили?] Нет, мы не зна(е)м» (3). В данном случае «система ценностей фиксируется только в устной культуре, продуцируемой и сохраняющейся среди местного населения» [Веденин 2003, 8]. За поддержание традиции и трансляцию информации в **центральных и периферийных** сакральных локусах отвечают разные «институты»: на Николу Вешнего<sup>4</sup> в Сурское «*пъны-та съезжаются много. Архиев всяких! Съезжаются! Много!*» (8), а Девятая Пятница после Пасхи в Коноплянке<sup>5</sup> отмечается только местным населением.

Нам необходимо проследить, существует ли зависимость текстов о происхождении святого локуса от его статуса в общей системе почитаемых мест.

Концепт, изначально лежащий в основе событий, в результате которых образовались как **сакральный центр**, так **сакральная периферия** — чудо. Но в случае с **сакральным центром** и с **сакральной периферией** чудо осмысливается в традиции по-разному. Источник в Коноплянке приобрел особый статус в результате проникновения в наш мир энергии чудесного, Никольская гора стала почитаемым локусом вследствие вмешательства чудотворной энергии (о различении чудесного и чудотворного см.: [Ле Гофф 2001, 41—59]). «Истинные» чудеса — воплощение энергии чудесного — находятся вне сферы утилитарного. Здесь чудо «вообще не феномен», а «явленная сущ-

<sup>4</sup> На Святой горе явился св. Николай. Поэтому Николин день (22 мая) — время паломничества на Никольскую гору в Сурском.

<sup>5</sup> Девятая Пятница после Пасхи — день св. мученицы Параскевы, икона которой явилась в Коноплянке. В этот день совершается крестный ход с чудотворной иконой к источнику, где и проходит служба.



ность» [Сошинский 1992, 233], «иерофаня» — «проявление чего-то “потустороннего”, какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в пределах, составляющих неотъемлемую часть нашего “естественного” мира, т.е. в “мирском”» [Элиаде 2000, 255]. Поэтому происшедшее чудо менее всего понятно: человек пытается по-разному интерпретировать его. С этим связана **«многозначность»**, а потому и неясность понятия чуда» [Булгаков 1994, 5] в данном случае. Чудеса, материализовавшие чудотворную энергию, принципиально отличаются от «истинных» чудес. Если в первом случае чудо было «первопричиной», то здесь оно становится чем-то вторичным, всего лишь ответом на просьбу человека. Так, гора в Сурском приобрела статус святой после того, как явившийся Николай Чудотворец спас русский народ от нашествия врагов. Об этом его «просили-умоляли, они знали, что, м(о)л, может, погибнуть — все мы будим у них, как говорится, в ихам, под их гнёт попадём, — и они просили, наши все просили: “Госпади! Госпади, ну ты, пожалуйста, уж сохрани нас, сбереги-помилуй!”» (12). «Назначение» чудес такого рода всегда одинаково: помощь человеку (социуму), попавшему в беду. Следовательно, здесь оказывается первостепенным не сам факт контакта с божественным, а его последствия. Такие чудеса легко интерпретируются: ведь «едва ситуация задана, незамедлительно становится ясно, что произойдет дальше» [Ле Гофф 2001, 47].

Итак, изначально повествования о **сакральном центре** и **периферии** различаются концептом, их образующим: «чудотворное» является основой нарративов, связанных с Никольской горой, а «чудесное» — повествований об источнике в Коноплянке. Эти различия влияют на дальнейшую судьбу текстов.

Обратимся к этиологическим легендам / преданиям, образующим «структуру цикла» [Шеваренкова 2002, 13] о Никольской горе. Все нарративы о Святой горе в Сурском можно разделить на три группы. Первую группу составляют тексты, в основе которых лежит мотив чудесного избавления края от нашествия татар после молитвы жителей, обращенной к святому: «[А почему гора святая

считается?] Да. Да. Ну как, святая гора-та. Я... Раньше у нас ведь когда татары наступали. И они дошли вот да Суры. А за Сурой там были болота. И всё такое. И вот. В эта время все просили: “Николай Угодник, выручи нас! Отче Милостивый, Николай Угодник”. И он освятил всё. И татары испугались. И часть утонули в этом, как яво, в болотах, в Суре. А часть уже начали — уже отступили. Вот поэтому гора и считается» (7); «[А как явился он, не рассказывают?] Эт давно еще. Лет тыщу назад. Ну, бутта, ну, татара-мангольска иго. И бутта он с мечом как-та вышил на гору-ту. Остановить натиск» (1); «А-а! Я те скажу что. Раньше были татары. Воёвали. Нападали. Казански вроде. С Казани. И вот или войска-та. Эт мне рассказали. Вот или оне. На Русь. На Русь. И они вот дошли до горы до этой, и значит, вот этот Николай Угодник явился, тут на этой горе. На белом коне и с мечом. Оне как увидели, и в попятку — и назад. Напугались и ушли. Больше всё. И вот эта гора. Всё её забросили. Была война» (8); «[А почему это место святым считается?] Там Николай Угодник что-та сотворял. Какие-то войны были. Хотели войны, но он <...> всех исключил, немцев там, например, как сказать. И война закончилась, ну приблизительно» (5).

Тексты второй группы характеризуются небольшим объемом и отсутствием деталей. Сюда относятся рассказы типа «Явился Николай Угодник в колодеце на Никольской горе» (24); «Тут, к этой Николай Угодник-ть явился. [А как он явился?] Я ни знай тоже. Эт надо чтоб старики рассказывали» (16). «Свернутый», неразвитый сюжет текстов такого рода обнаруживает незнание информантами «событий», повлекших за собой приобретение Никольской горой особого статуса.

В составе третьей группы текстов имеется небольшое количество этиологических легенд о Никольской горе, которые отсылают к преданиям о жизни самого Николая Угодника: «[Почему гора считается святой?] Ну ж там Николай Угодника роспяливали... Да. Подняли на крест. [Это когда, давно, наверное, было?] Эт уж я сама, дочка, не помню. Мне семьсят лет хотя, но не по-



мню» (14); «*Николай Угодник ни там, ни тута явился, его перенесли туда. Мощити. <...>. [А вот вы говорите, что Николай Угодник не там явился, а где он явился?] Где уж?! Я не выговорю. Забыла, где он явился. Ну, его перенесли. И вотта мощь перенесли... его-та перенесли туды. И сейчас там и гора, и всё стала святая, святая сейчас» (4); «*В Промзино явился Николай Угодник. Была гора, а там часо-венка. Там он и жил» (2). Подобные тексты единичны, невелики по объему и, как правило, лишены подробностей. Они являются скорее «погрешностями» системы, чем ее составляющими. Нарративы такого рода содержат информацию скорее о рассказчике, чем о предмете разговора<sup>6</sup>. Здесь, как нам кажется, «толчком» сюжетообразования<sup>7</sup> является незнание информантом ответа на вопрос, почему Николина гора считается святой.**

Преобладание повествований о том, как святой Николай чудесным образом останавливает вражеское войско, соотношенных с локусом, который мы охарактеризовали как *сакральный центр*, не случайно. «Ценной для общества информацией» являются только те ландшафты, «на территории которых располагается множество *памятников истории* (выделено нами. — *А.Л.*) и культуры» [Веденин 2003, 11]. «Функция» рассказов о спасении от татаро-монгольского завоевания — напоминание о значимости локуса, о его древности. Именно «историческое»<sup>8</sup>, а не «чудесное» выходит на первый план в нарративах о Никольской горе: «*А ведь точно-та мы ничао не знаем (разговор идет о посещении Святой горы в Сурском. — Соб.), милиньки мае, эта, вишь, чего хошь наговори, чао хошь — ну, мы точно ничего не знаем, а теперь наша время — мы теперь вообще*

<sup>6</sup> Раскрытие «социального измерения нарративной традиции» [Кормина] не входит в нашу задачу.

<sup>7</sup> В основе сюжета — образ сакрального персонажа, давшего название Николиной горе, а не само святое место, не история возникновения его святости.

<sup>8</sup> Не противоречит этому и тот факт, что сам Николай Угодник явился, чтобы помочь людям. Просто тогда — «еще до нас» (19) — священное *само* снисходило к человеку: «*Были люди-та другие. Бог калякал с людьми» (8).*

*ничего... Кака теперь нам история! Всё. Она ушла. Вся история. Где осталась маленька, в книжках, это берегите вот. А вот такую живую вот историю вы сейчас нигде не найдёте» (6). Так как «история» связана скорее «с актом пересказа», чем «с актом рассказа» [Рикёр 1998, 83], главной для информантов становится точность при передаче «всем известных» событий, «документальность» их пересказа: «*Хто знат, вить всё по слухам. Хто знат, как точно-то» (6). Боязнь ошибиться связана с предполагаемой реакцией собирателя: «[А где еще вот такие — святые — места есть?] Ну, чай, вот, Николай Угодник. Это тоже все знают вот яво. В Сурским. [А расскажите про это.] Ну, а чо рассказ(ы)вать. Там уж это всё тут сказано да рассказано. Этъ уж теперичи, у кого хошь спроси» (20). Отсюда пассивность при передаче известной информации, нежелание рассказывать. Казалось бы, информация о том, как образовалось святое место, расположенное на территории села, должна быть актуальной для его жителей, ведь подобные нарративы «принадлежат общему информационному фонду деревни; очевидно, крестьянин узнавал их в детстве одновременно с другими сведениями об окружающем ландшафте и сельском календаре» [Панченко 1998, 116]. Несмотря на это, распространенными (даже среди жителей р/п Сурское), а следовательно, показательными оказываются ответы информантов, выявляющие незнание преданий о происхождении сакрального места: «[А почему гора святой считается?] Ну что, гора и всё. [Там, говорят, Николай Угодник явился?] Там вроде и воды берут, там служат. [Говорят, там икона в роднике явилась.] Нет, я не знаю. А иконы-то эти повесили, наверно» (23).**

Источником информации становится плита, установленная на вершине горы, на которой «записана всё этъ придания» (21): «[А почему гора святая считается?] А вы наверху были? [Да.] Вот там плита, вы бы прочитали. [Эта вот как там написано, так и было?] Да. Да» (7); «*Ну, вот вы почитали там, эта там на плите-та. Там вот всё написано: что, чо и как» (12).*

Традиционны также ссылки на «авторитетные источники» (книги, которые



якобы хранятся в церкви, «свидетельства» священников и т.п.): «[А почему гора ваша святой считается?] *Вы знаете что?! Кого-нибудь ещё спросите — вам все подробности. Мы две старушки... А вам бы в церковь сходить. Вы не были? Там вот есть книги — в них всё про это записано*» (11); «[Расскажите, как икона на Николиной горе явилась.] *Ну, а чо рассказ(ы)вать. Там уж это всё тут сказано да рассказано. Эт уж теперичи, у ко(е)го хошь спроси. Уж эти пьны — они уж больше нашего знают. Мы-то ходим в год раз. А то ведь это там, да и хто постарше, там, они по книжкам, где чао там записано. А мы, чего ж зна(е)м-то. В год раз, а когда в два года, можа, съездим. И всё*» (20); «[А почему гора святая считается?] *Ну, когда там были, вот там кто был, миликесский поп... Прокъл. Он эта, ну эт, рассказывал там историю, почему. Там чо-та связано с этими, с монголо-татарами, да?»* (21).

Особый статус места требует сбалансированности в повествовании «исторического» и «чудесного». Поэтому рассказы «исторического» содержания практически всегда выступают в паре с повествованиями о том, как в советское время тракторист, пытавшийся срыть гору, упал, но чудесным образом не разбился: «*Явился Николай Угодник там. Ну, икона Николай Угодника. Возродилась, что ли. Появилась. Явленна. Пряма на горе. Пряма гора была очень высока. И вот там стали, эту гору хотели <...>. Ну, народ-то ездили-ездили (в советское время. — Соб.). Ну и хотели эту гору срыть, Господь не дал эту гору срыть. Тракторист, не знаю, он упал с этой горы, пряма на тракторе, не знай чего. Эту гору не стали срывать. Ну срыли её немножко. Вот все и служат*» (25); «*С детства мне только эта рассказывали, как мужик с ума сошел, который гору пытался срыть. Он не разбился — его дерево задержало. Там на горе. Тогда и поверили, что гора святая. Там больше у нас действительно ничего и не знают*» (18). Именно рассказ о наказании тракториста взял на себя «функцию» подтверждения чудесной природы данного локуса.

Повышение сакрального статуса места влечет за собой концептуальную перестройку системы: «чудо» становится

«историей». Этого не происходит с текстами, относящимися к локусу, почитание которого не выходит за пределы одного-двух сел.

Нарративы «исторического» содержания встречаются и в Коноплянке: «*С татарами-то воевали. А там у нас граница — вал — он да Ульяновского доходит, этот вал. Да. Да. Да. С вилами воевать-то наши пошли с татарами. Татары-ти на нас, на русских. А русски — на татар. Ну, от. И Прасковья-мученица как эт ударила, как бомбу. Они, татары-ти, назад. И убежали... Эта всё правильно было. Ну, наши-ти всё равно победили, русски-ти — Вани*» (10). Но наравне с текстами «исторического» содержания в Коноплянке бытуют другие версии образования почитаемого места.

Энергия чудесного по-разному являет себя на роднике в Коноплянке. Св. Параскева сама «решает», кому явиться: «*Эта... нас-ти не была. Эт давным-давно эта история. Вот плава(е)т иконка... И женщина ловила-ловила. А вот выплывает из сруба иконка, вот такая — Прасковья-мученица — не даётся. Старушка тут тоже в Бога веруща хорошо: “Доченька, подойди-ка сюда”, — позвала, так вот этака девочка: “Ни подойдёт ли к твоим младенским рученькам Прасковья мученица?!”. Она подошла. Вот эдак спустилась, рученькой. И она выплыва(е)т, пряма к ней на руки. Иконка-то»* (13); «*Вот я слышала, давным-давно вот это. И вот ходила туда полоскать эта мордовка, ходила туда полоскать бельё... Вот полоска(е)т, и вот ей в этот накатывается камешек — вот в бельё... Она, гаварит, раз его отстранила — он опять. Она, гаворит, опять его отстранила. Ну и потом он закат(ы)вается... Взяла его. Мож быть, можа, там лик какой был — не поглядела ничего и положила в карман. Пришла домой — его положила в сундук... И вот уж я не знаю, не знай, ей во сне, что ли, так говорят: “Зачем ты меня держишь в сундуке-то? Меня в сундуке-то не надо держать — меня надо показывать”. И вот она, видно... к попу пошла... Он говорит: “Ну, принеси мне его”. Он обнаружил этот лик. [Этот камушек, который в иконе?] Или, можа быть, на этом камушки-ти лик был? Потом они его как, можа быть, срисовали»* (19). Икона может разговаривать



«человеческим голосом» и способна «являться не всем, не для всех» (13): «*Вот там всё говорили когда-то — вал проходит — эта была татарская граница... И пошли кто-то в этот родничок. Плава(е)т иконка... Станут доставать — она убигёт, станут доставать — убигёт. И потом она проговорила: “Пусть придёт вот такая женщина, названья ей — Прасковья. (Ну эта кто знает — село-та большое.) Недавно родила...” Пошли в церкву и говорят: “Вот так и так...” — “Правильно, вот Прасковья недавно родила...” Ну вот ей сказали, и она пошла, и она ей в руки дала. Полотенце растелила и её понесла в храм... Вот, а её звали Прасковья. Её и называли эту икону — Прасковья мученица» (23); «*Это у нас один старик всё ходил... Эта, на Гримячий. Эта в лису... В этом родничке явилась Девята Пятница — Пресвятая мученица Параскева. Вот он всё ходил, чистил роднички... Вот пойдёт, как только праздник: “Пойду я, Прасковья, на Гримячу и почию там родничок”. Он пошел. Оттоль идёт. Пришел, говорит: “Что, — говорит, — мне привиделось!” — “Что?!” — “Я, — говорит, — подошел к родничку чистить родник, там, — говорит, — лик, женский лик. В этом родничке. Я, — грит, — хотел его взять, этот вроде камушка...” — и он мырнул от него и сказал: “Меня ни трогай”, — голосом человеческим. Эта явилась вот эта явленна иконка» (17). В другом рассказе вместо иконы появляется святая, изображенная на ней: «*Явилась Божья Мать — Прасковья-мученица, дочка. Это она явилась... прям в этом родничке... Явилась. И она была нагишом. У одной-то у старушки-то... и вот они пошли. У ней муж утонул, у одной-то в пруду... И она тосковала об нём. И вот пошли они в часовенку со старой... И они стали молиться Богу, просить терпенья. И она им окликват: “Терпите, — говорит, — осталась ты вдовушка”. Ну, она и правильно, терпела. “Что ж, — говорит, — ты к нам не выходишь?” — “А я... голая. Принесите мне одежду. Холстик”. Они... нигде ни видят, а она разговарива(е)т... Они на второй день пошли... эт холстик понесли. На стол положили.... А на третий день опять пошли. Этот холстик забрали. Вот это сама Прасковья-мученица. Она им явилась.... А их она ни допустила сама на себя поглядеть» (10).***

«Чудесное» в представлениях, связанных со святыми местами, может быть «сконцентрировано» в характеристике либо самого локуса, либо того предмета, в результате появления которого произошла сакрализация места. В первом случае в нарративах так или иначе будет подчеркиваться «функциональность» почитаемого локуса. Эту особенность мы встречаем в текстах о Никольской горе: здесь «чудесное» «сосредоточено» в многочисленных рассказах об исцелениях в святом месте. Именно это позволяет горе в Сурском поддерживать статус *сакрального центра*. В случае с *периферийным* источником в Коноплянке первичным по отношению к чудесному оказывается не сам локус, а икона — предмет, «поведение» которого строится по «человеческой» модели, т.е. предмет максимально подвижный и непредсказуемый<sup>9</sup>. «История» чудотворной иконы святой Параскевы принципиально незавершена. Она являлась не только в прошедшем «мифологическом» — «*давным-давно вот это*» (19), «*прадеды ни помнят... когда явилась явленна там икона*» (23), в прошедшем «историческом» времени — тогда, когда жил старик, который «*всё ходил, чистил роднички*» (17), но и в наши дни: «*Завозили хлеб в церкву. И она (тетя информанта. — Соб.) вот сказала кладовщику: “Мне не найдёшь ли эту куколку?”. Да она и попалась. Попалась. Вот, под лопатами попалась. [А когда это было?] Эта давно вот. Я еще молодая была*» (15); «*Стали мести-заметать, зерно насыпать... и моя свекровь нашла иконку... Она говорит: “Ба, Прасковья-мученица, Параскева!”*» (10)<sup>10</sup>. Это свидетельствует о том, что источник в Коноплянке — сакральный локус с живой творческой энергией «чудесного».

А.А. Панченко замечает следующую тенденцию: «...содержание таких сказаний (этиологических преданий. — А.Л.) может варьироваться даже в пределах од-

<sup>9</sup> Неслучайно с явленными иконами связаны следующие мотивы: икона «не хочет» идти туда, куда ее уносят, и возвращается на то место, где она явилась; икона вследствие какого-либо проступка людей покидает то или иное место и появляется где-то еще.

<sup>10</sup> Последние тексты «еще» не имеют легендарного характера.



ной деревни; хотя вариации эти обычно всё же сохраняют общую структуру и тематику повествования» [Панченко 1998, 116]. Если это верно в случае с *сакральным центром* — с Никольской горой, то по отношению к *периферийному* источнику в Коноплянке мы не можем говорить о наличии единой «версии» происхождения данного сакрального локуса. Здесь «каждый рассказчик занимается присваиванием значений этому объекту ландшафта» [Кормина]. Н.М. Терехин, рассматривая поверья, связанные с вятской ярмаркой, отмечает: «Столь сильный разброс версий предания об исторической битве... заставляет усомниться в историчности описываемых преданием событий» [Терехин 1993, 116]. То же самое мы можем сказать и относительно святого источника в Коноплянке. Этиологические легенды здесь призваны постоянно напоминать не об исторической значимости данного ландшафта, а о его чудесной природе. Более того, тексты о святом источнике индивидуализированы и детализированы<sup>11</sup>. Здесь повторяемости (Николина гора) противопоставляется единичность, а «историческому» — «чудесное».

«Чудо» играет важную роль в судьбе *периферийных сакральных локусов*. Их статус неустойчив и требует постоянных «подтверждений». Ликвидировать несоответствие между значимостью локуса и его непопулярностью под силу только стихии чудесного: посредством «чуда» периферийные источники приобретают вес в общей системе сакральных объектов. В отличие от статуса *периферии* статус *сакрального центра* не требует доказательств: события, повлекшие за собой сакрализацию локуса, давно осмыслены — это уже «история».

Оценка события, повлекшего сакрализацию локуса, или как «истории», или как «чуда» влияет на характер наррати-

<sup>11</sup> Речь идет о деталях «мифологического» характера, позволяющих исследователям приходиться к таким заключениям: «В христианских святых, наполняющих народную легенду, очень трудно узнать святых житийной литературы... Зато в них можно опознать языческие божества в христианской оболочке и с христианской номенклатурой...» [Пропп 1998, 284].

вов, повествующих о нем. «Отношения» между «историей» («сакральный центр») и «чудом» («сакральная периферия») мы воспринимаем как оппозиционные. *Запрограммированность* (например, при помощи молитвы), *понятность, статичность* события, с одной стороны, противопоставлены его *непонятности, неопределенности и подвижности* — с другой. Поэтому и нарративы о данных локусах противопоставляются в соответствии со следующими признаками: *осмысление в рамках определенной системы — принципиальная несистемность, сюжетное единообразие — подвижность сюжетов, «заданность» значения — многозначность интерпретаций...*

### Литература

Ауновский 1870 — Ауновский В. Село Промзино в 1739 году, по отказным книгам Алатырского уезда, и сравнение его с нынешним // Симбирский сборник. Т. 2 / Изд. Симбирским Губернским Статистическим Комитетом; Под ред. действит. члена и секретаря комитета В.А. Ауновского. Симбирск: Типография Губернского Правления, 1870. С. 21—40.

Булгаков 1994 — Сергей Булгаков, протоиерей. О чудесах евангельских. М., 1994.

Веденин 2003 — Веденин Ю.А. Информационные основы изучения и формирования культурного ландшафта как объекта наследия // Известия РАН. Сер. «География». 2003. № 3. С. 7—13.

Грицай, Иоффе 1991 — Грицай О.В., Иоффе Г.В. Центр и периферия в региональном развитии. М., 1991.

Заметка о Промзине и Сурской хлебной // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Вып. 1 / Изд. Симбирским статистическим комитетом. Симбирск: В губернской типографии, 1866. С. 80—95.

Каганский 2001 — Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: Сб. ст. М., 2001.

Кормина — Кормина Ж. Устные рассказы об одной сельской святыне: социальное измерение нарративной традиции: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.eu.spb.ru/ethno/science/conf2002/20.doc>.

Ле Гофф 2001 — Ле Гофф Ж. Чудесное // Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 41—85.

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

Платонов — Платонов Е.В. Сакральная организация деревенской округи: [Электрон-



ный ресурс]. Режим доступа: [http://www.countryside.spb.ru/Folk\\_religion/Folkreligion.htm](http://www.countryside.spb.ru/Folk_religion/Folkreligion.htm).

Пропп 1998 — *Пропп В.Я.* Легенда // *Пропп В.Я.* Поэтика фольклора. М., 1998. С. 269—300.

Рикёр 1998 — *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М., 1998.

Сошинский 1992 — *Сошинский С.А.* Чудо обновления // *Новый мир.* 1992. № 6. С. 231—238.

Теребихин 1993 — *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск, 1993.

Шеваренкова 2002 — *Шеваренкова Ю.М.* Русская устная народная легенда в ее жанровых разновидностях: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2002.

Элиаде 2000 — *Элиаде М.* Священность природы и космическая религия // *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Обряды и символы. Священное и мирское. М., 2000. С. 307—330.

Явление чудотворной иконы 1893 — Явление чудотворной иконы св. Николая Мирликийского в городище Промзине Симбирской губернии и исторический очерк Промзина / Сост. П. Карамзин. Саратов: Типо-литография Ф.М. Киммель, 1893.

#### Исполнители

1. Валентин Васильевич (фамилия неизвестна), 1956 г.р., родился и проживает в р/п Сурское Сурского р-на; ЛАА.

2. Григорьева Матрена Ивановна, 1893 г.р., с. Ермоловка Вешкаймского р-на. Зап. А.П. Рассадиным, Н. Лукьяновой; ФА УлГПУ, 1978 г.

3. Давыдова Евдокия Петровна, 1926 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун Карсунского р-на, в школе не училась; ФА УлГПУ.

4. Епифанова Анастасия Федоровна, 1918 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун Карсунского р-на, в школе не училась; ФА УлГПУ.

5. Елдакова Любовь Семеновна, 1932 г.р., родилась и проживает в с. Потьма Карсунского р-на, образование 4 кл.; ФА УлГПУ.

6. Епифанова Мария Федоровна, 1927 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун Карсунского р-на, образование 3 кл.; ФА УлГПУ.

7. Житов Вениамин Алексеевич, 1925 г.р., родился и проживает в р/п Сурское Сурского р-на, образование среднее; ЛАА.

8. Игониная Татьяна Никифоровна, 1925 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун Карсунского р-на, в школе не училась, грамотная; ФА УлГПУ.

9. Кузюрина Анна Яковлевна, 1927 г.р., родилась и проживает в р/п Сурское Сурского р-на, образование 6 кл.; ЛАА.

10. Лунина Елизавета Ивановна, 1927 г.р., родилась в с. Чамзинка Инзенского р-на, проживает в с. Коноплянка Инзенского р-на, в школе не училась; ФА УлГПУ.

11. Лидия Михайловна (фамилия неизвестна), 1932 г.р., родилась и проживает в р/п Сурское Сурского р-на, среднее образование; ЛАА.

12. Лагина Нина Степановна, 1937 г.р., родилась и проживает в р/п Сурское Сурского р-на, среднее образование; ЛАА.

13. Москвичова Елизавета Павловна, 1922 г.р., родилась и проживает в с. Проломха Инзенского р-на, в школе не училась, грамотная; ФА УлГПУ.

14. Нина Семеновна (фамилия неизвестна), 1943 г.р., родилась и проживает в р/п Сурское Сурского р-на, образование 4 кл.; ЛАА.

15. Прасковья Пантелеевна (фамилия неизвестна), 1920 г.р., родилась и проживает в с. Коноплянка Инзенского р-на, неграмотная; ФА УлГПУ.

16. Пахомова Прасковья, 1930 г.р., мордовка, 50 лет живет в с. Сухой Карсун Карсунского р-на, образование 4 кл.; ФА УлГПУ.

17. Ралли Александра Ивановна, 1924 г.р., родилась и проживает в с. Чамзинка Инзенского р-на, в школе не училась, грамотная; ФА УлГПУ.

18. Самелюк Александра, 1983 г.р., родилась в с. Сара Сурского р-на, 7 лет проживает в р/п Сурское Сурского р-на, образование неоконченное высшее; ЛАА.

19. Сидорова Антонина Петровна, 1936 г.р., родилась и проживает в с. Коноплянка Инзенского р-на, образование 8 кл.; ФА УлГПУ.

20. Селантьева Зинаида Александровна, 1929 г.р., родилась в с. Потьма Карсунского р-на, 56 лет проживает в с. Вальдеватское Карсунского р-на, образование 3 кл.; ФА УлГПУ.

21. Симонова Валентина Николаевна, 1963 г.р., родилась и проживает в с. Большое Шуватово Инзенского р-на, библиотекарь; ФА УлГПУ.

22. Тихонова Валентина Васильевна, 1926 г.р., родилась и проживает в с. Потьма Карсунского р-на, образование среднее; ФА УлГПУ.

23. Тихонова Валентина Михайловна, 1927 г.р., родилась и проживает в р/п Сурское Сурского р-на, образование 3 кл.; ФА УлГПУ.

24. Чекунова Вера Александровна, 1927 г.р., родилась и проживает в с. Чамзинка Инзенского р-на, образование 3 кл.; ФА УлГПУ.

25. Шыршаева Нина Николаевна, 1939 г.р., родилась и проживает в с. Сухой Карсун Карсунского р-на, образование 9 кл.; ФА УлГПУ.

#### Сокращения

ЛАА — личный архив автора.

ФА УлГПУ — Фольклорный архив Ульяновского государственного педагогического университета.