

**СУЕВЕРНАЯ ТЕРАПИЯ  
«ДОКТОРА ЖИВАГО»  
(ЗАГОВОРЫ И ОБЕРЕГИ  
В РОМАНЕ Б.Л. ПАСТЕРНАКА)**

В полном объеме заговоры и заклинания стали включать в произведения изящной словесности еще в первой трети девятнадцатого века<sup>1</sup>. Однако в сознании большинства читателей такого рода опыты ассоциируются прежде всего с двумя крупнейшими текстами русской (и, конечно же, мировой) литературы века двадцатого – «Тихим Доном» Михаила Шолохова и «Доктором Живаго» Бориса Пастернака. Знаменательно, что к введению в структуру художественного произведения такого экзотического (а для советской фольклористики – даже «отреченного»<sup>2</sup>) жанра, как заговор, обратились писатели диаметрально противоположных взглядов, творческой манеры, происхождения и судьбы<sup>3</sup>. Видимо, они не случайно сошлись на территории архаических представлений и потаенного знания, где не имеют никакой силы законы повседневного рассудка и кончается власть поставляющей готовые схемы холодной рациональности. Она могла казаться последним прибежищем человека, свободного от классовой принадлежности, влияния предвзятых теорий, господства культуры над природой и, пользуясь выражением Б.Л. Пастернака, различных мировых дрязг «вроде перекройки земного шара» [Пастернак 1989, 375].

Поскольку соответствующие фрагменты «Тихого Дона» уже привлекали внимание исследователей [Проценко 1998; 2004], мы сконцентрируемся на «магической» составляющей романа Б.Л. Пастернака, не имеющей до сих пор сколько-нибудь развернутой оценки (подробное сопоставление предпринятых обоими художниками «трансплантаций» фольклорно-

<sup>1</sup> Это, в первую очередь, повести О. Сомова («Оборотень»), «Кикимора») и Н. Щукина («Посельщики»), «Ангарские пороги»).

<sup>2</sup> См. об этом: [Гацак 1991].

<sup>3</sup> Впрочем, центробежные силы, «двигавшие» их литературную эволюцию, в итоге оказались центростремительными – привели к присуждению Нобелевской премии. Разумеется, значение их творчества не сводится к наличию этой, пусть и престижной, награды.

го материала – это, безусловно, тема отдельной работы).

Исполнителем заговора в «Докторе Живаго» является «соперница» главного героя по ремеслу – солдатка Кубариха. Одетая в неизменную английскую пилотку и «интервентскую» шинель знахарка берется вылечить потерявшую молоко корову Палихи – жены славящегося своей жестокостью партизана Памфила Палых. Вместе с другими участниками партизанского отряда Живаго становится свидетелем ее действий<sup>4</sup>. Они начинаются с установления диагноза: «– Не доится, милая, – говорила Агафья. – Думала – межмолок, да нет, давно пора бы молоку, а все безмолочнееет. – Чего межмолок. Вон на соске у ней болячка антракс. Травку дам на сале, смазывать. И, само собой, нашепчу» [Пастернак 1989, 275]<sup>5</sup>.

После шуточного назначения цены за свою работу (сперва Кубариха просит «ситного ковригу да мужа» Агафьи, а затем – чтобы усилить комический эффект среди наблюдающих эту сцену – предлагает «ковригу скинуть» и сойтись «на одном муже» [Там же]; заказчица, впрочем, совершенно не улавливает иронии в этом скоморошьем («прейскуранте») знахарка интересуется, какая у коровы кличка. Узнав, что ее зовут Красава, Кубариха выражает почти что неудовольствие: «Тут почитай полстада все Красавы» [Пастернак 1989, 276]. Такая реакция обусловлена необходимостью точной адресации заговорного текста: большое количество совпадающих имен может привести к тому, что заговор отправится не по на-

<sup>4</sup> Такой открытый сеанс магической терапии противоречит обычным условиям знахарской практики, предполагающим отсутствие посторонних и соблюдение тайны. Прекрасно понимая это, Б.Л. Пастернак не только продемонстрировал закономерную реакцию Кубарихи на внимание собравшихся зевак, но и объяснил причины, по которым знахарка продолжала свое дело: «Она недобрым взглядом смеривала их с головы до ног. Но было ниже ее достоинства признаваться, что они ее стесняют. Самалобие артистки останавливало ее» [Пастернак 1989, 275]. Раздражение Кубарихи никак не связано с ее будто бы стеснительностью, волнением при виде столь многочисленной публики. Оно является следствием ее недовольства возможным разглашением каких-либо тайн престижного ремесла.

<sup>5</sup> В том строе речи, которого придерживается Кубариха, слово *антракс* ощущается как чужеродное, принадлежащее не столько знахарской, сколько профессиональной медицинской терминологии; в таком впечатлении нет ничего субъективного, потому что указанная лексема заимствована из греческого языка. Ее применяли для обозначения «злого вереда, карбункула, злой болячки» [Даль 1989 (I), 18].



значению и вследствие этого окажется безрезультатным. Тем не менее Кубариха берется за дело: «Ну ладно. *Благословясь*». Сидя на доильной скамеечке у задних ног больной коровы, привязанной за рога к дереву, она стала произносить слова заговора: «*Тетка Моргосья, приди к нам в гости. Овторник-среду, сьми порчу вереду. Сойди восца с коровья сосца. Стой смирно, Красавка, не переверни лавку. Стой горой, дой рекой. Страфила, страшила, слупи наскрозь струп шелудовый, в крапиву брось. Крепко, что царско, слово знахарско*» [Пастернак 1989, 276].

Этот текст не имеет близких параллелей среди доступных нам публикаций заговоров. Известно, что «в период работы над романом, и особенно над второй книгой, Пастернак помимо разнообразных исторических документов (в этом приемы его работы совпадают с шолоховскими. – А.К.) обильно использовал фольклорные источники: сборники уральского фольклора, "Народные русские сказки" А.Н. Афанасьева, собственные фольклорные записи, которые он вел еще в Чистополе в 1942 г.» [Борисов 1989, 428]. Не исключено, что заговор Кубарихи как раз и относится к числу последних<sup>6</sup>.

В композиционном плане он состоит из пяти частей, первая из которых представляет собой призвание чудесного целителя и формулировку стоящей перед ним задачи – «снять» недуг (при этом указываются временные рамки ее реализации).

Имя Моргосья в русских заговорах (во всяком случае, в их публикациях) не встречается. Но в некоторых губерниях (например, в Курской) так называлась неделя жен-мироносиц, приходящаяся на третью неделю после Пасхи

<sup>6</sup> По мнению М. Летаровой-Гистер, высказанному ею в рецензии на книгу Дж. Бейли «Избранные статьи по русскому народному стиху» (М., 2001), заговор Кубарихи является тонкой стилизацией, ставшей результатом целенаправленной рефлексии Б.Л. Пастернака над соответствующим жанром народной поэзии (работа М. Летаровой-Гистер размещена на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика»: <http://www.ruthe-nia.ru/folklore/letarova1.htm>). Окончательное решение данного вопроса – «склеил» Б.Л. Пастернак исполняемый Кубарихой текст из фрагментов и формул самых разных заговоров, подверг редакции какую-то единичную запись или перенес ее в роман без малейших изменений – целесообразно пока отложить: необходимы дополнительные разыскания в области творческой истории «Доктора Живаго» (дальнейшая проработка возможных источников и поиск следов предполагаемой «рефлексии»).

[Даль 1989 (II), 345]<sup>7</sup>. Учитывая, что главным обрядом этого праздника было кумление [Максимов 1995, 586–588], зывание Моргосья в гости можно интерпретировать как желание вступить с мифологическим помощником в отношения посестримства, которые становятся дополнительной гарантией успеха.

Что касается самих жен-мироносиц, то в магических текстах они упоминаются крайне редко. Но даже тогда, когда это происходит, мы имеем не самостоятельных персонажей, а «статистов», теряющихся среди героев более высокого сакрального статуса. Именно так, например, обстоит дело в заговоре ко власти, обнаруженном в 1752 г. в бумагах иеродьякона новгородского Антониева Сийского монастыря Варлаама: «*Како <радуется?> Пресвятая Богородица Светламу Христу Воскресению и жены мироносицы, и святыя апостолы, тако ж возрадовались бы и на меня, раба Божия, царь, архиепископ и епископы, архимандриты и игумены, старцы и белцы, и все православныя христианы, мужие и жены, и малые младенцы*» [Смилянская 2002, 157–158]. Аналогичную картину можно наблюдать и в заговоре от вражеского оружия в сборнике XVIII в. из собрания Н.С. Тихонравова: «...*подите, стрелы, чрез деву Марию, и чрез главу Иоанна, Крестителя Господня, и чрез аггелы, и архаггелы, и чрез святыя евангелисты Матфея и Иоанна Богослова, Луку и Марка, в бедах помощника, и чрез празники Господни, и чрез жены мироносицы, и чрез святыя девы, и чрез православныя христианы, кои жили в законе Божий от начала свету*» [Сазонова, Топорков 2002, 279].

Дни, когда должно совершиться исцеление случайного, – вторник и среда – названы не случайно. Чаще всего именно они считаются «легкими» днями, благоприятствующими не только выполнению хозяйственных работ, но также чтению заговоров, выполнению разного рода магических процедур [Даль 1996, 35].

Недуги, которые должна снять тетка Моргосья, вряд ли стоит рассматривать в качестве

<sup>7</sup> Надо сказать, что В.И. Даль осуществляет календарно-территориальную дифференциацию тех названий данного праздника, которые принято считать вариативными. *Моргосья*, *Маргосье* и *Моргоски* закреплены у него за неделей жен-мироносиц, *Маргосье* относится к «взаимному посещению кумушек на семишккой неделе», а *Моргосья* объявлена «темным обрядом в народных игрищах: моргосью хоронят, как Кострому, в троишкую субботу или на всесвятское заговенье». Однако в большинстве случаев граница между этими названиями не проводится (см., например: [СРНГ 1982, 256]).



самостоятельных заболеваний: скорее всего, имеется в виду, что *вередá* является следствием порчи. Сама *вередá* – не что иное, как искаженное (в целях создания рифмы *середу* – *вереду*) слово *веред*, означающее любой стержневой нарыв. Эта болезнь может быть и у людей, о чем свидетельствует заговор «от вередá, чирья и болетопá», приведенный в сборнике Л.Н. Майкова («...а так же у раба Божия (имя рек) не было бы ни чирья, ни вередá, ни баенной нечисти») [Майков 1994, № 133].

Вторая часть текста – императив, обращенный уже к болезни, точнее к ее внешнему, зримому проявлению: «*Сойди восца с коровья сосца*»<sup>8</sup>. Как и все фразовые единства разбираемого заговора, он имеет рифмованную форму.

Затем идут формулы, которые не имеют прямого отношения к исцелению Красавки, а связаны с другой тематикой. Они характерны для заговоров, исполняемых для того, чтобы «корова стояла», чтобы «корова не лягалась», «была послушной хозяйке», т.е. на правильное поведение животного. Первая из них («*Стой... Красавка, не переверни лавку*») больше напоминает непосредственное обращение к животному в процессе лечения, чем полноправный элемент заговорной конструкции: выполнение высказанного пожелания не подразумевает долговременной перспективы, всё должно произойти здесь и сейчас. Зато вторая формула, построенная на гиперболизации («*Стой горой, дай рекой*»), воплощает стандартный мотив программирования желаемого поведения коровы. Она встречается в севернорусских [Ефименко 1878, 175 (№ 11)], среднерусских [Коровашко 1997, 49 (№ 198)] (в обоих случаях в том же виде, что и в романе Б.Л. Пастернака) и бытующих на территории русско-украинско-белорусского пограничья («*Стой, коро́у-ко, горой, давай молочка рекой*») [Полесские заговоры 2003, 499 (№ 858)]; («*Стой, корово-ко, гороу, давай молоко рекою*») [Там же, 501 (№ 862)] заговорах.

Следующая часть основана на контаминации двух мотивов: уничтожения зла и его ссылания в далекие, пустынные, непригодные для человеческого обитания места. И здесь тетку Моргосью несколько неожиданно сменяет персонаж по имени Страфила, который сдирает у коровы болячку (шелудивый «струп») и выбрасывает ее в крапиву.

Нет сомнений, что Страфила – это Страфиль-птица русских духовных стихов о Голу-

биной книге и Егории Храбром<sup>9</sup>. Способность Страфила «*слупить наскрозь*» шелудивый струп может быть сопоставлена с умением Страфиль-птицы топить корабли: «*Страфиль птица... пробивает судна, судна поморския...*» [Бессонов 1861, 273]. Кроме того, Страфиль-птица – «*всем птицам отец / мати*» [Белова, 1999, 240]. В этой функции она типологически тождественна змеиным царям / царицам и предводителям различных демонизированных персонажей<sup>10</sup>. Эпитет «страшила» не следует рассматривать как указание на чудовищный облик Страфила. Это, скорее всего, рудимент многочисленных вариантов определения слова (восходящих к искаженному греческому «*струфокамил*» – страус [Фасмер 1971, 771]), в отдельной «серии» которых – Страхвиль, Страхвирь, Страхиль, Страхтир – народная этимология вычленила корень «страх». С этой точки зрения перед нами своеобразная редупликация, заставляющая вспомнить имя такого загадочного заговорного персонажа, как Страх-Рах<sup>11</sup>.

Другим «оправданием» появления Страфила-страшили в словах Кубарихи являются заговоры, в которых какая-либо птица (клювом, лапами, когтями) вынимает или выгребает из коровы недуг. Особенно широко такого рода тексты представлены в подборке Е.Р. Романова [Романов 1891, 129–130 (№№ 30–33), 131 (№ 39), 133 (№№ 46–48), 134 (№№ 50, 52), 188 (№№ 1, 4), 191 (№№ 14, 16), 192–193 (№№ 18, 20–22), 194 (№ 27)]. Наличие орнитоморфных персонажей не противоречит и той контаминации мотивов, о которой говорилось выше. Так, в полесском заговоре от кровотечения у коровы «*двенадцать воронов, двенадцать ворон, двенадцать воронят*» забирают «*всю кровь*» и относят «*кна черета, болота*»: «*там ей место гулять, а тут ей нэ бывать*» [Полесские заговоры 2003, 484 (№ 835)].

Завершает заклинание Кубарихи модификация стандартной закрепки («*Слово мое крепко*»), снабженная ритмизованным сравнительным оборотом (в нем обладатель магического

<sup>9</sup> См. о ней: [Веселовский 2001, 253–255; Мочульский 1887, 142; Кирпичников 1890; Белова 1999, 240–241].

<sup>10</sup> В качестве примеров можно привести змею Македоницу – всем змеям старшую и большую [Сахаров 1997, 43 (№ 10)] и Сатанилла – отца лихорадок-трясавиц [Короленко 1894, 278].

<sup>11</sup> В одной из присушек ему молятся о создании «*семидесяти семи ветров, семидесяти семи выхорев*» [Майков 1994, № 25]. Внешность Страха-Раха, который сидит на лежащей в море дубовой колоде, при этом не описывается.

<sup>8</sup> *Восца* – упорный, иногда гнойный лишай, нагноившая язва, на людях и на скоте... Лекарки прижигают восцу веретеном» [Даль 1989 (1), 252].

знания приравнивается, по сути дела, к носителю верховной власти).

Зону контакта между романами М.А. Шолохова и Б.Л. Пастернака (намеченную в начале данной статьи) расширяет и присутствие в них тематически совпадающих текстов – оберегов от оружия<sup>12</sup>. Два таких оберега Юрий Живаго находит после боя партизан с белыми, осматривая убитых и раненых. Обладателем одного из них был погибший телефонист: «На шею у убитого висела ладанка на шнурке... В ней... бумажка». Она «содержала извлечения из девяностого псалма с теми изменениями и отклонениями, которые вносят народ в молитвы, постепенно удаляющиеся от подлинника от повторения к повторению. Отрывки церковно-славянского текста были переписаны в грамотке по-русски» [Пастернак 1989, 254].

Пастернак дает маленький лингвистический комментарий к тем деформациям, которые претерпел исходный текст. «В псалме говорится: "Живый в помощи Вышнего". В грамотке это стало заглавием заговора: "Живые помощи". Стих псалма: "Не убоиши... от стрелы летящая во дни (днем)" – превратился в слова ободрения: "Не бойся стрелы летящей войны". "Яко позна имя мое", – говорит псалом. А грамотка: "Поздно имя мое". "С ним есмь в скорби, изму его..." стало в грамотке "Скоро в зиму его"» [Там же].

Как указывает писатель, «текст псалма считался чудодейственным, оберегающим от пуль» [Там же]. Солдаты в первую мировую войну (и, наверное, раньше) носили его как талисман<sup>13</sup>. В силу этого талисмана верили не только люди из простонародья, представители «непросвещенных» социальных низов, но и те, кому нельзя было отказать ни в образованности, ни в приобщении к достижениям культуры. Юрий Андреевич убедился в этом, когда подошел к телу убитого (как ему казалось) молодого белогвардейца. На одной цепочке вместе с нательным крестом и медальоном у юноши висел «какой-то плоский золотой футлярчик или тавлинка с поврежден-

ной, как бы гвоздем вдавленной крышечкой. Футлярчик был полураскрыт. Из него вывалилась сложенная бумажка. Доктор развернул ее и глазам своим не поверил. Это был тот же девяностый псалом, но в печатном виде и во всей своей славянской подлинности» [Там же]. Когда принятый за убитого «застанал и потянулся», стали ясны и причины повреждений на крышке футляра: именно в нее попала пуля, что и спасло жизнь владельцу амулета. Было бы натяжкой желание объяснить случившееся превосходством и большей силой канонической формы девяностого псалма перед его искаженным вариантом: просто всё сочувствие доктора, как и автора, было на стороне потерпевших поражение в стычке с партизанами белых. Чудесно спасшийся юноша, Сережа Ранцевич, принадлежал к отпрыскам семейства, близких Юрию Живаго «по духу, его воспитания, его нравственного склада, его понятий» [Пастернак 1989, 252].

Пастернак посчитал нужным сказать несколько слов и об использовании этого талисмана в «мирное», послереволюционное время. Спустя десятилетия (имеются в виду 1930-е гг.) «его стали зашивать в платье арестованные и твердили про себя заключенные, когда их вызывали к следователям на ночные допросы» [Пастернак 1989, 254]. Таким образом, подчиняясь духу времени, оберег от оружия сменил свою функцию: он (оставаясь всё тем же текстом девяностого псалма) превратился в заговор, обслуживающий подход к властям, умиловление судей и, видимо, желание «оттерпеться» во время пытки (приобрести нечувствительность к боли во время истязаний). Стало ли это последней метаморфозой в его бытовании – покажет будущее.

## Литература

Белова 1999 – Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 1999.

Бессонов 1861 – Калики переходные. Сб. стихов и исследование П.А. Бессонова. СПб., 1861. Вып. 2.

Борисов 1989 – Борисов В.М. Река, распахнутая настезь. К творческой истории романа Бориса Пастернака «Доктор Живаго» // Пастернак Б.Л. Доктор Живаго: Роман. М., 1989. С. 409–429.

Веселовский 2001 – Веселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине [1872] // Веселовский А.Н. Мерлин и Соломон: Избранные работы. М., 2001.

Гацак 1991 – Гацак В.М. К возвращению «отреченных» разделов фольклора и фольклористики //

<sup>12</sup> Отметим, что в «Тихом Доне» они примыкают к тем заговорам, которые насыщены языческой символикой (остров Буян, камень Алатырь, железный муж и т.д.), а в «Докторе Живаго» – к молитвам канонического типа.

<sup>13</sup> Обычай носить в ладанке молитвы или заговоры является разновидностью вербальной магии и «связан с особым почитанием сакральных письменных знаков, с восприятием букв как персонализированных символов» [Смилянская 2003, 77].



Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991. С. 151–158.

Даль 1989 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. 1–2.

Даль 1996 – *Даль В.И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996.

Ефименко 1878 – Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко. Ч. 2. Народная словесность // Тр. этногр. отдела Имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те. М., 1878. Кн. V. Вып. II.

Кирпичников 1890 – *Кирпичников А.И.* К вопросу о птице Страфиль // Журнал министерства народного просвещения. 1890. Ч. 270, № 7. С. 99–108.

Коровашко 1997 – Нижегородские заговоры (В записях XIX – XX веков) / Сост., вступ. ст. и коммент. А.В. Коровашко. Н. Новгород, 1997.

Короленко 1894 – *Короленко П.П.* Черноморские заговоры // Сборник Харьковского историко-филол. об-ва. Харьков, 1894. Т. 4. С. 274–282.

Майков 1994 – Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994.

Максимов 1995 – *Максимов С.В.* Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995.

Мочульский 1887 – *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.

Пастернак 1989 – *Пастернак Б.Л.* Доктор Живаго: Роман. М., 1989.

Полесские заговоры 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990 гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.

Проценко 1998 – *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-н/Д., 1998. С. 241–255.

Проценко 2004 – *Проценко Б.Н.* Фольклор в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон» и духовная культура донских казаков // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. науч. конф. М., 2004. Вып. 6. С. 125–133.

Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

Сазонова, Топорков 2002 – Заговоры от вражеского оружия в сборнике XVIII в. / Публикация Л.И. Сазоновой, А.Л. Топоркова // Отреченное чтение в России XVII – XVIII веков. М., 2002. С. 265–294.

Сахаров 1997 – *Сахаров И.П.* Русское народное чернокнижие. СПб., 1997.

Смилянская 2002 – Заговоры и гадания из судебного-следственных материалов XVIII века / Публикация Е.Б. Смилянской // Отреченное чтение в России XVII – XVIII веков. М., 2002. С. 99–172.

Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.

СРНГ 1982 – Словарь русских народных говоров. Л., 1982. Вып. 18.

Фасмер 1971 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. III.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

ННГУ им. Н.И. ЛОБАЧЕВСКОГО

(1999 – 2004 гг.)

*Предлагаемый вниманию читателей список публикаций преподавателей, аспирантов кафедры русской классической литературы и сотрудииков Центра фольклора филологического факультета Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского продолжает библиографический список, представленный в альманахе «Традиционная культура» в 2001 г.<sup>1</sup> Он также составлен по хронологическому принципу, причем данные за 1999 – 2000 гг. дополняют ранее опубликованные.*

1999

**Корепова К.Е.** Проводы-похороны орнитоморфных существ в нижегородской календарной обрядности // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. науч.-практ. конф. – М.: ГРЦРФ, 1999. – Вып. 3. – С. 97–103.

**Корепова К.Е.** Сказочные сборники XVIII века и устная традиция // Русский фольклор: Мат. и исслед. – СПб., 1999. – Т. XXX. – С. 151–163.

**Мир детства** / Директор проекта К.Е. Корепова. Технический ред. Ю.М. Шеваренкова. Создатели разделов: К.Е. Корепова, Ю.М. Шеваренкова // Электронный сайт фольклорного архива Нижегород. гос. ун-та им. Н.И. Лобачевского. – <http://www.unn.ru/folklore/fmirdet.htm> (1999 г.).

2000

**Корепова К.Е.** Северные сказочники и книжная лубочная культура // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: Докл. III Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения – 99». – Петрозаводск, 2000. – С. 114–120.

**Шеваренкова Ю.М.** Жанровые разновидности народной религиозной легенды // Пятая сессия молодых ученых. Гуманитарные науки: Тез. докл. – Н. Новгород, 2000. – С. 41–42.

**Шеваренкова Ю.М.** Легенды о святых источниках (опыт систематизации сюжетов на материале Нижегородской области) // Вестн. Нижегород. гос. ун-та им. Н.И. Лобачевского. Сер. «Филология». – Н. Новгород, 2000. – № 1 (2). – С. 77–84.

2001

**Вестн. Нижегород. гос. ун-та им. Н.И. Лобачевского. Сер. «Филология».** – Н. Новгород, 2001. – № 3.

<sup>1</sup> Некоторые публикации нижегородских исследователей традиционной культуры / Мат. подгот. О.А. Кузнецова // Традиционная культура. 2001. № 1 (3). С. 111–113.