

Рассказы о разрушении святыни в контексте цикла: наблюдение над одной закономерностью

Антонина Петровна Липатова

(Ульяновский государственный педагогический университет им. И. Н. Ульянова: Российская Федерация, 432071, г. Ульяновск, пл. Ленина, д. 4/5)

Аннотация. В статье осуществлена попытка рассмотреть цикл рассказов, группирующихся вокруг святыни, как живую, «самонастраивающуюся» систему. Структуру цикла образуют нарративы, описывающие этиологическое и историческое прошлое святыни и ее чудесное настоящее. В случае рутинизации устной традиции структура цикла нередко подвергается изменениям. Предмет нашего рассмотрения — корпус текстов о сакральном объекте в условиях широкого официального признания, сопровождающегося рутинизацией устной традиции. Происходит своего рода «перераспределение» ролей в рамках цикла. Сюжет этиологической легенды, зафиксированный во множестве письменных источников, становится «официальной историей» края. Рассказчики теряют интерес к ней, в традиции осуществляется пересказ, а не рассказывание по законам фольклорного текстообразования.

Примета легендарного — актуальность информации. Трансформантный тип вариативности, характерный для этиологической легенды, становится приметой рассказов о поругании святыни. Традиционно рассказы о разрушении сакрального объекта рассматриваются как «дочерние» образования. Однако при широком официальном признании статуса объекта рассказы о его разрушении начинают восприниматься как «ядро представления», именно с их помощью объясняется сакральность. Таким образом, говорить о деградации устной традиции даже при широком официальном признании не приходится.

Ключевые слова: легенда, устная несказочная проза, сакральный объект, вариативность, цикл.

Работа проведена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ № 34.6993.2017/БЧ «Специфика функционирования традиционной культуры и фольклора в процессе освоения русскими флористико-географических районов Ульяновского (Симбирского) Поволжья XVIII–XX вв.».

Дата поступления статьи: 16 января 2020 г.

Дата публикации: 25 июня 2020 г.

Для цитирования: Липатова А. П. Рассказы о разрушении святыни в контексте цикла: наблюдение над одной закономерностью // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 2. С. 103–114.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.2.009>

Никольская гора в п. Сурское (Сурского р-на Ульяновской обл., бывшее Промзино-городище Алатырского уезда Симбирской губ.) — сакральный объект, широко почитаемый в Ульяновской области и за ее пределами¹. За исцелением сюда идут из Самарской, Пензенской, Нижегородской² и других областей, из Мордовии и Чувашии, из Сибири и Украины: «Ходят все, ну как вот есть по Засурью все эти. Издалёка сейчас эт ездют, все верывают: из Куйбышева, из этыго там, ещё дальше, из Казани — везде. Ибрёкаюца сходить на гору. И едут» (Зап. от Татьяны Никифоровны Игоиной, 1925 г.р., с. Сухой Карсун, Карсунский р-н, Ульяновская обл.³. Соб. А. П. Липатова. 2004 г.) [ЛАА. Ф2004–27]; «Здесь раньше вот на Миколу, к Миколое за неделю — больше — шли: с Украины, сл. ... Откуда только ни шли. Вот Промзино. Вот разговорились вот в армии: “Вот где-то у вас вот Промзино”. — “Да, я говорю, да я около него был, да на этой на горе был”. — “Эх! А наши ходили туда. Целый месяц шли”. Пешком. Обет дают, как говорицца, и вот пешком. <...> Я служил не на Украине — сначала в Польше. А разговор был в Белоруссии, и украински были, москвичи были» (Зап. от Анатолия Петровича Киреева, 1931 г.р., с. Сара, Сурский р-н. Соб. А. П. Липатова. 2006 г.) [ЛАА].

Рассказывают, что в сложное для Промзина время чудесным образом явился святой Николай и остановил врагов, угрожающих селению. В брошюре А. Белова «Правда о “святых местах”», выпущенной в 1964 г. в издательстве «Советская Россия», чудо явления святого Николая в Промзине «разоблачается» наравне с общерусскими легендами о Ксении Блаженной, Граде Китеже и т.п. [Белов 1964, 32–33].

Согласно источникам конца XIX в., гора ранее называлась «Белой», поскольку

«совершенно лишена растительности, так как вся она состоит из чистого мела; от этого ее ровная и даже гладкая верхушка, особенно в летний солнечный день, приобретает такую ослепительную белизну, что глаза буквально не выносят ее блеска, видимого с восточной стороны на расстоянии целого десятка верст» [Токмаков 1895, 5].

Не только название, но и очертания святой горы изменилась со временем. В 1959 г. паломничество на гору было официально запрещено: «На протяжении десятков, а может быть, и сотен лет каждый год в теплые майские дни по всем дорогам и дорожкам, ведущим в Сурское, тащились паломники. <...> Отдельные шарлатаны и кликуши использовали эти скопления людей как средство наживы, разных манипуляций и фактически превращали район Сурской горы и родников в очаг распространения заразных заболеваний» [Конец «святых» колодцев 1960, 4; Конец «святым» колодцам 1960, 2]. По версии автора газетной заметки того времени «лопнуло терпение трудящихся Сурского р-на». Они потребовали «прекратить паломничество в район лесных родников и горы». Исполком Сурского райсовета депутатов трудящихся поддержал «законное требование жителей р-на». Облсполком утвердил решение райисполкома и в 1959 г. принял решение запретить паломничество в район Сурской горы [Там же].

По воспоминаниям местных жителей, по пути следования паломников выставляли кордоны, преграждающие проход к объекту; внизу, под горой, на месте святых родников был построен пионерский лагерь. Но, несмотря на это, народ все равно шел на святое место: «А тут сперва родник. Тут, знашь, его потом закрыли. Колодцам. Прodelали трубу.

¹ О масштабах посещения Никольской горы в начале XIX в. свидетельствуют архивные документы. На вопрос «нет ли в данной местности святынь, привлекающих богомольцев, и если есть, то сколько приблизительно ежегодно туда стекаются» в архивном документе 1811 г. помещен следующий ответ: в Алатырском уезде святыня «есть — в селе Промзине Чудотворная икона Святителя Николая Чудотворца, куда ежегодно, к вешней Николее стекаются богомольцев от 35 до 40000 человек. И, кроме того, в течение года прибывает до 15000 человек» [ГА УО. Ф. 76. Оп. 7. Д. 921. Л. 55].

² В сборнике легенд Нижегородской области читаем: «В Промзине была женщина. Не ходила, хромая, пять лет не ходила. Вот в Промзине исцелилась. Это такой поселок. На роднике там Николай Угодничек. <...> Она подошла, поклонилась. И вот она стала сразу на ногу» [Нижегородские христианские легенды 1998, 36].

³ Все записи, цитируемые далее, также сделаны в Ульяновской области.

В трубу — каждый. Даваться. Пряма даваться. Один раз вот я пошла — пошли мы вот с соседкой. Она умерла. С восьмого года. Дошли туды в лес-то. Идут ждамерски. Оттуда. Отель человек десять, наэрно, двенадцать ли. “Бабы, вернитесь, там не дают”. Сперва ведь не пускали. Спервой-то ходили. А тут стали запрещать. Стоит черный ворон. Эти. С повязкой. Патрули. “Вернитесь”. — “Нет, говорю, я пойду. Пускай, как хочут”. <...> Тут лагерь сделали. Пионерский. Черный ворон стоит. И патрули. Гляжу, ко мне идет один патруль. А трехлитрову банку налить водички святой. Вот идет: “Ты зачем сюды пришла?!” Я говорю: “Пить захотели, и вот пришла”. — “Мы не разрешам сюды”. Я говорю: “Я, чай, не водичанить пришла. А эту. Щас попию, водички налью и уйду”. Этой тетки-ти взяла. Эдак пью — он меня фотографироват. <...> “Ты чо меня фотографировашь? <...> Нет бы с медалями. <...> Ты бы раньше сказал. Я фронтовичка”. <...> “Ладно балясничать. Наливай скорее да уходи”. Ну, я попила. Налила и пошла. И он мне ничо» (Зап. от Марии Васильевны Куликовой, 1922 г.р., с. Шеешвина, Сурский р-н. Соб. И. С. Слепцова. 2000 г.) [ФА УлГПУ. Ф2000–13. № 87].

От сакрального объекта, привлекающего к себе огромное количество паломников из разных мест, постарались избавиться. Гору попытались «срыть». Поэтому сейчас «у ней верхушка как срезана»: «Иконка появилась. Иконка появилась и вот там родник и вот они назвали “Никольска гора”. Её вот даже трактором, вот ныншнний год мы ездили, женищина одна рассказывала. Говорит, её вот стали, вроде, срыть, убрать эту. Ну тод(з) а ведь запрещено всё была. Эт сейчас всё эта вот так вот слободно, а то(з)давить всё запрещено была — украдкой ездили на эту гору-ту. Ну вот оне эта, послали мужчин на тракторе, он там два раза, сколько ли проехал — расшибся насмерть. Ну святая место-то» (Зап. от Анастасии Федоровны Утловой, 1938 г.р., с. Сухой Карсун, Карсунский р-н. Соб. А. П. Липатова. 2004 г.) [ФА УлГПУ. Ф2004–27].

В традиции бытует множество рассказов, объясняющих необычную форму горы. Все тексты попадают в парадигму «надругание над святыней / наказание святотатцев».

Ю. М. Шеваренкова рассматривает все тексты, связанные со святым местом, как цикл, главный герой которого — «сама святыня как средоточие чудесного». «Совокупность различных рассказов <...> чудесного характера о священном объекте» и составляет содержание цикла [Шеваренкова 2002, 13]. Исследователь делит цикл о святыне на два элемента: «структуру цикла образуют этиологическая легенда, объясняющая священный статус объекта и относящая факт его возникновения к прошлому (1), а также легенды о чудесных свойствах святого места, многократно подтверждающие священный статус объекта и соотносимые с его недавним прошлым и настоящим (2)» [Там же, 13].

Дополним схему, предложенную Ю. М. Шеваренковой. Цикл о святом объекте, как правило, состоит из текстов, содержащих информацию об «этиологическом» прошлом святыни (о некоей точке отсчета — чуде, повлекшем сакрализацию объекта) (1); рассказов об «историческом» прошлом локуса (о разрушении святыни, о наказании святотатцев) (2); нарративов о чудесном настоящем святого места (чудесах, подтверждающих особую природу объекта сейчас) (3). Такое распределение неслучайно — оно хорошо сочетается с концепцией легендарного времени. Время легенды процессуально (Present Perfect): она рассказывает «о событиях или явлениях, которые воспринимались исполнителями как продолжающиеся в современности» [Чистов 1967, 335].

Задача статьи — рассмотреть особенности трансмиссии рассказов о разрушении Никольской горы и попытаться определить их место в цикле нарративов о святыне.

Характер этиологических текстов о Никольской горе — сакральном центре, имеющем широкую официальную поддержку, подробно рассмотрен ранее [Липатова 2008; 2013]. Сюжет о том, как святой Николай спас край от татар (этиологическое прошлое объекта), всем хорошо известен, поскольку закреплен в письменном слове: он часто печатается в местной прессе, его изучают на уроках краеведения, на вершине горы размещена гранитная плита, на которой высечено предание в стихотворной форме, и т.п. Письменные источники консервируют сюжет. Как верно замечает С. Е. Никитина, фиксация закрепляет

«в письменной форме местный инвариант текста», сводя к минимуму «его текстовые трансформации и варианты» [Никитина 1993, 40]. На эту особенность указывали многие исследователи. Например, Ю. А. Веденин полагает, что между письменными и устными носителями информации «возникают весьма сложные взаимоотношения. При активной популяризации ландшафта, хранящего в себе большой пласт традиционной культуры, возникает опасность ее деградации и потери» [Веденин 2003, 11].

Анализ информационного фонда Никольской горы показал, что говорить о процессе живого фольклорного текстообразования не приходится: информанты пересказывают всем известную «историю» [Липатова 2013]. По меткому выражению П. Рикёра, история есть «истина, насильственным путем унифицированная» [Рикёр 2002, 216]. А «лишь только какая-либо история становится хорошо известной — а так было с большинством традиционных или народных сказаний <...> — прослеживание истории перестает быть распознаванием смысла истории в целом, таящим в себе неожиданные находки или открытия; прослеживание истории означает теперь постижение самих хорошо известных эпизодов как ведущих к данному концу». Такая «история» всегда связана с «актом пере-сказа», а не с «актом рассказа» [Рикёр 1998, 83]. Разумеется, характер вариативности текста при «пере-сказе» принципиально отличается от характера вариативности текста в процессе рассказывания. Таким образом, тип вариативности текстов может являться показателем состояния, в котором находится традиция. Узкая «амплитуда колебания» сюжета характерна для этапа «истории» (закрепляется, как правило, один сюжет, варьирование которого сведено к минимуму). Если информация, заключенная в текстах, актуальна для рассказчиков и слушателей, то в традиции, как правило, бытуют различные версии события, а следовательно, осуществляется не пересказ всем известной «истории», а рассказ, подчиненный законам фольклорного текстообразования. Это примета «легендарной» парадигмы (подробнее см.: [Липатова 2008]).

Анализ корпуса текстов, связанных с Никольской горой, показал, что, с одной

стороны, налицо признаки «рутинизации» устной традиции. Часто информанты демонстрируют полное отсутствие интереса к вопросу, почему гора святой считается: «*Когда татары наступали игом на нас. Он с мечом встал на Никольской горе. И оне развернулись. Ушли назад. Знаете вы это все — вы читали это всё. Что вам рассказывать, вы же грамотные*» (Зап. от Нины Степановны Лагиной, 1937 г.р., п. Сурское, Сурский р-н, Ульяновская обл. Соб. А. П. Липатова. 2007 г.) [ЛАА. Ф2007-1]; «<Соб.: А где еще вот такие — святые — места есть?> *Ну чай вот, Никалай Угодник. Эта тоже все знают вот его. В Сурским. <Соб.: А расскажете про это?> Ну, а чё рассказывать. Там уж это всё тут сказано да рассказано. Это уж теперичи, у кого хошь спроси. Уж эти поны — они уж больше нашего знают. Мы-то сходим в год раз. А то ведь это там, да и хто постарше, там, они по книжкам, где, чао там записана. А мы чао ж знам-то. В год раз, а когда в два года, можа, съездим. И всё*» (Зап. от Зинаиды Александровны Селантьевой, 1929 г.р. (урож. с. Потьма, Карсунский р-н), с. Вальдиватское, Карсунский р-н. Соб. А. П. Липатова. 2005 г.) [ЛАА. Ф2005-20].

С другой стороны, говорить о «деградации» устной традиции несвоевременно. На Николу Вешнего на Никольскую гору стекаются тысячи паломников со всей России, приезжают представители церковной и светской власти Ульяновской области: «*На саму Николу там столпотворение. Идут берут фляги, кричат, орут. Там не помолицца, ничао. А когда вот одни, очень хороишо*» (Зап. от Валентина Васильевича Пырова, 1956 г.р., п. Сурское, Сурский р-н. Соб. А. П. Липатова. 2007 г.) [ЛАА. Ф2007-1].

На святой горе в Сурском и по сей день совершаются чудеса, подтверждающие особый статус объекта: лики святых являются на дереве, в воде, на небе, на камушках. В традиции бытует огромное количество рассказов о необычных явлениях и чудесных исцелениях на святом месте: «*Вот он везде, слышишь, появлялся Николай-то. Вот я из Горьковской области. У нас тоже там роднички, знаете какие! Также появлялся и он там. Появлялся. Видели иконку, видели. Которы достойны — они видют его. Появлялся там. <...> Сноха у меня вот видела. Там дерево*

недалеко от родника. Она вот так отошла. И говорит: “Присмотришь. Там ведь лик”. Листочки вот как-то так...” (Зап. от Надежды Александровны Колентьевой, 1936 г.р., с. Княжуха, Сурский р-н. Соб. А.П. Липатова. 2008 г.) [ЛАА. Ф2008–4]; «Утром рано как этот народ пошел Богу молицца, и мы пошли. Увидали мы липу. На липе — ой, не могу <плачет> — Никола батюшка нарисованный. Он не нарисованный! И это женщина подошла. Мы с Валей глядели-глядели. Она видит — я нет. Я говорю: “Батюшки, я что? Я, наверно, проклята!” Она говорит: “Нет-нет-нет. Увидишь”. Увидала. Никола батюшка. Пряма как икона. Одна женщина подошла — тоже увидала. И говорит: “А это нарисовали нарочно”. Вся такая разоделта! “Это нарочно написано”. Я говорю: “Нарочно?!” А я все-таки семь лет-то кончила! “Поглядим!” Я ленточку красну взяла. Я эту липу завязала — завтра пойдем поглядим, да?! — после обеда пойдем поглядим. После обеда пошли. Эта ленточка висит наша, а Николы больше нет. Я говорю: “Вот и нарисована! Вот он явился”. А в этот в колодце смотрели — тоже явлена Никола батюшка являлся. Ну, я не буду врать, я не видела. На дереве я сама лично видала с племянницей. Она меня могоже на три года. Вот мы это видели. <...> Вот это вот интересно. Я хорошим людям расскажу, а плохой человек — он что — ему рассказывать неинтересно. Вот к племяннице я ездила в Урень. Больно уж свекровь у неё была такая строгая. Вот я рассказывала. Она: “Вот это тебе явление!” И всю жизнь хорошо в семье прожила со свекром и со свекровью. Детей не одна растила» (Зап. от Веры Арсеньевны Котовой, 1927 г.р., с. Языково, Карсунский р-н. Соб. А.П. Липатова. 2007 г.) [ЛАА. Ф2007–2]. Все это свидетельствует об актуальности для носителей традиционного сознания информации о данном сакральном объекте.

Помимо активизации интереса к чудесному «настоящему» святыни, наблюдается повышенное внимание и к так называемому «историческому» прошлому Никольской горы. Рассмотрим характер вариативности текстов о трактористе, дерзнувшем срыть святую гору.

Все нарративы распадаются на две группы. По одной версии тракторист разбился насмерть и не смог осуществить задуманное. Эти тексты являются «назидательными нарративами о каре» [Штырков 2001, 202] и попадают в парадигму рассказов о наказании святотатцев [Добровольская 1997; Штырков 2001; Фадеева 2003; Липатова 2012; Буйских 2014; Юрчук, Казаков 2018]. По другой — тракторист чудесным образом спасся от неминуемой гибели. Такие повествования можно рассмотреть в рамках парадигмы рассказов о чудесном спасении.

Наиболее частотными являются рассказы о том, что мужчина расшибся, сорвавшись с горы: «Её вот даже трактором, вот нынешний год мы ездили, женщина одна расказвала. Говорит, её вот стали, вроде, срыть, убрать эту. Ну, тогда ведь запрещено всё было. Эт щас всё эта вот так вот слободно, а тогда ведь всё запрещено было — украдкой ездили на эту гору-ту. Ну, вот она это, послали мужчин на трактаре, он там два раза, сколько ли проехал — расшибся насмерть. Ну, святая места-то» (Зап. от А. Ф. Утловой, 1938 г.р., см. выше); «Эту гору срывали. Да. Этот гору, где крест-та. Эту гору срывали. <...> И вот этот <...> говорили, вот свякровь у меня, вот в эта время, они сами с этыго, с четвёртого года-то, и трактор-то упал, и тракторист погиб» (Зап. от З. А. Селантьевой, 1929 г.р., см. выше). По версии некоторых рассказов, «распахать» святую гору предлагали многим, но согласился один: «Запрещали туды ходить-то вот. И послали туды трактор распахать её. Тут заловили, он — нет, другой — нет. Ох, храбрый, нашёлся пахать гору. Заехал на вершину-то, стал съезжать и кувыркнулся насмерть. И больше с тех пор всё. И стали разрешать, а то запрещали. Вот так вотта. Больше никто не поехал» (Зап. от Т. Н. Игониной, 1925 г.р., см. выше).

Иногда наказание осмысляется по-другому: тракторист якобы не разбился, а был задавлен: «Я вот слышала, когда Николу, Никольску гору рыли, срывали этим трактора. Один, grit, упал, и его задавили. Это я слышала» (Зап. от В. А. Котовой, 1927 г.р., см. выше)⁴.

⁴ В подобных текстах наблюдается некоторая симметричность богохульства и наказания за содеянное (см.: [Штырков 2001, 202; Липатова 2012, 87–97; Петров 2018, 12;] и др.).

По другой версии он захлебнулся в воде: «И там начали эту часовню ломать. Ломать. И людей таких дождались, “Мы её растащим, мы её расковыряем”. Её стали, на все стороны. <...> Трактора пригнали. Один был больно уж такой материшинник, и больна уж ловкай был: “Я её раздёрю, я всю гору разломаю”. И ни чао у него не получилась. И вот он с этой горы-ти упал с трактором. И насмерть его убило. В воду он утонул и захлебнулся. И больше не стал. Тут другого посылают. Он говорит: “Нет, я пожить хочу”, — не пошёл. Третьего посылали — и третий не пошёл. Так и. <...> Не най, четвёртый иль какой — были дураки. Ну, пригнал трактор, и опять давай её ковырять, давай. Ну, стал ковырять, да зря. И опять кубарём — кубарём с трактором с горы. Что?! Господь видит, что напрасно он её ломат. И опять яво. Он упал. Уж после этого больше не стали её» (Зап. от Анны Федоровны Агаповой, 1931 г.р., с. Сухой Карсун, Карсунский р-н. Соб. А. П. Липатова. 2004 г.) [ЛАА. Ф2004–9].

Варианты, реализующие разные способы наказания богохульника («расшибся», «задавили», «захлебнулся»), являются по отношению друг к другу «синонимическими и обратимыми заменами» (К. В. Чистов). Природа такой вариативности — контекстуальная синонимия, она не приводит к трансформации сюжета, поскольку является «...естественным порождением устного характера трансмиссии» [Путилов 2003, 192].

Исследователи подметили, что в текстах о поругании местных святых «...достаточно четко вырисовывается фигура главного святотатца. Как правило, таким маргиналом-осквернителем, вызывающим всеобщее осуждение, становится “свой” же, выходец из того же населенного пункта, который выслуживается перед начальством, участвует в разрушении за деньги либо же совершает поругание в состоянии пьяного куража» [Буйских 2014, 273]. С этим трудно не согласиться [Липатова 2012, 92–95]. Как правило, злодеяние совершает знакомый, родственник; его поступок оценивается однозначно отрицательно: нередко в качестве карателей выступают сами односельчане: «Наказал нашава зятя. Мы жили в Чувашии, и вдруг к нам пришло письмо. Пишут, что... Яво звали Ваней. Иван Петрович... Снял он

колькола с церкви. Эт я примерна училась во втором классе. Вот какая ца была. Ну вот прислали, вроде он когда, и потом срезали крысты, верх, и вот когда срезали крысты, сняли последний колькал, он вроде слез, вышал эттуда с цэркви, а народ, вся сяло сабрался, как и стар и мал, всё, грт, сяло было. Ну, нас не было, мы ни видали, только нам в письме потом написали. И он вроде слез аттуда и так страшна сказал: “Вот глядити на меня, я теперь царь и Бог”. Вот. И тут жы он захворал. Признали (а)ппиндицит. И врач-то какой был. Раньше-ти какие врачи-то были — так себе, он яво галубуиравай солью напоил, пока до Карсуна везли, у няво все кишки переело, и он умер. На другой жы день, когда это всё съделал. Вот как бог наказал. Сразу. Зятя нашава. Вот так вот. “Я, грт, титерь вот хто. Молитесь, грт, на меня”» (Зап. от Анастасии Ильиничны Шляевой, 1926 г.р., с. Сухой Карсун, Карсунский р-н. Соб. А. П. Липатова. 2004 г.) [ЛАА. Ф2004–15]; «Ну наверна, вот уж не Бог, а значит, вот наказал этот, врач: соли-ти дали ему там, а у няво аппендицит был. Не знай. Ну, вот мы все говорили, что, мол, Бог наказал яво за колькал. <Соб.: А он его стаскивал?> Он у нас на селе председателем был. Он указанья дал. Указанья дал. Вот мы все его и кляли» (Зап. от Екатерины Николаевны Лесиной, 1924 г.р., с. Сухой Карсун, Карсунский р-н. Соб. А. П. Липатова. 2004 г.) [ЛАА. Ф2004–15]. Характерная для рассказов эмоциональная выразительность обусловлена формой текстов — нарративы о наказании за святотатство, как правило, имеют форму квазимеморатов [Юрчук, Казаков 2018, 330].

Показательно, что отмеченные особенности нарративов о наказании святотатцев не проявились в корпусе текстов о Никольской горе. Фигура тракториста лишена выпуклости. Несмотря на то что время рассказов — относительно недалекое прошлое, в описании героя отсутствуют черты, включающие его в круг «своих» — односельчан, знакомых, родственников. Образ тракториста лишен и заведомо отрицательных характеристик: в большинстве текстов отсутствуют привычные детали, подтверждающие его корыстный (или какой-либо другой) интерес. Рассказчики подчеркивают, что не по своей воле мужчина идет на преступление против Бога:

«Его заставляли пахать-то. Он верх снахал. Она ведь выше была» (Зап. от Таисии Николаевны Лифановой, 1931 г.р., д. Засарье, Сурский р-н. Соб. А.П. Липатова. 2006 г.) [ЛАА. Ф2006–18].

Основная задача рассказчика не осудить святотатца, а подчеркнуть чудесную природу случившегося. Здесь, скорее всего, «святотатство оказывается поводом для демонстрации чудесных свойств священной реликвии, ландшафтного объекта или гробницы почитаемого угодника. Это своеобразное “средство проверки”, обеспечивающее формирование, развитие и поддержку того или иного культа» [Панченко 2013].

Верность этого утверждения косвенным образом подтверждает наличие второй версии события, согласно которой тракторист, дерзнувший срыть гору, остался жив. В подобных рассказах природа актора (его дерзость, корысть и т.п.) не важна — все внимание рассказчиков сосредоточено на чудесном спасении человека.

Рассказывают, что мужчина успел выпрыгнуть из машины: «Она была только выше. Гора. Но во время советского периода эту гору трактором срезали. И есть такое предание. Якобы когда срезали эту гору, тракторист вместе с этим трактором покатились под гору, но он успел выпрыгнуть и остался якобы живой» (Зап. от Веры Петровны Кудрешовой, 1925 г.р., п. Сурское, Сурский р-н. Соб. А.П. Липатова. 2008 г.) [ЛАА. Ф2008–6].

По версии других рассказов от верной гибели святотатца спасло чудо — трактор зацепился за единственное дерево (кустик), растущее на горе: «Стали срывать. И вот писали в газете: тракторист вот на тракторе срезал эту. <...> И у него трактора стал кувыркацца. И вот остановился за дерево. <...> Он ушел в лес, и неделю его не могли найти. И так он умер — никому ничего не сказал, что вот это он увидел» (Зап. от Галины Ивановны Кулагиной, 1942 г.р., с. Сара, Сурский р-н. Соб. А.П. Липатова. 2006 г.) [ЛАА. Ф2006–2]; «Туда на тракторе заезжали, трактор свалился в эту кручу, но он, ничао не делалось яму — как бы повис. Патом яво оттуды доставали» (Зап. от Валентины Васильевны Тихоновой, 1926 г.р., с. Потьма, Карсунский р-н. Соб. А.П. Липатова. 2005 г.) [ЛАА. Ф2005–5].

Несмотря на чудесное спасение от неминуемой гибели, наказания своего богохульник не избежал — в дальнейшем мужчина сошел с ума или начал заикаться (онемел): «Он заика был. Я ни знаю, он заикался. Совсем не говорил. А вот как, чо?! А вот трактор, грит, стал и стоит у кусточку (который не дал трактору соврваться в пропасть. — А. Л.). Да и он заика. <...> А вот стал хворать и хворать, болеть и болеть. А живой, нет?! Это давно» (Зап. от Лидии Васильевны Лазаревой, 1939 г.р., с. Вальдиватское, Карсунский р-н. Соб. А.П. Липатова. 2005 г.) [ЛАА. Ф2005–20].

Согласно концепции Б.Н. Путилова, полагающего, что «в системе отношений между вариантами существует ряд ступеней, определяемых по характеру близости или раздельности» [Путилов 2003, 211], тексты о чудесном спасении хулителя и рассказы о наказании святотатца соотносятся друг с другом как версии (третья ступень вариативности).

В корпусе нарративов о трактористе, дерзнувшем срыть Никольскую гору, есть текст, «расположенный в системе отношений между вариантами», но являющийся «самостоятельным произведением» [Путилов 2003, 211]. Рассказывают, что трактористу запретил срывать гору явившийся ему святой Николай: «Да. Да. Хотели ее распахать. Заехал трактор. Подошел, грит, там старичок и говорит: “Уезжайте, там из-под горы-то родничок течет. Колодец, — говорит, — вы весь Сурск затопите”. Это Николай Угодник вот явился ему. <...> Его заставляли пахать-то. Он верх снахал. Она ведь выше была. И трактор у него пошел, был, — его спасло дерево, этого мужика. И он, грит, выбежал из этого трактора. И без оглядки убежал. Рассказывают. Да» (Зап. от Т.Н. Лифановой, 1931 г.р., см. выше). По мнению Б.Н. Путилова, это четвертая ступень изменений текста [Путилов 2003, 211].

Появление этиологического персонажа в текстах такого рода неожиданно, поэтому и очень показательно. Несмотря на то что текст явно распадается на два блока: чудесное появление Николая Чудотворца и спасение тракториста от неминуемой гибели, — сюжет выглядит вполне цельным: под горой расположен святой источник, воды которого чудесным образом затопили бы селение, если бы люди

дерзнули покуситься на святыню. История с трактористом начинает обрастать легендарными чертами.

Показательно, что сюжетный ход с явлением святого, спасающего врагов от неминуемой гибели как следствия их богохульных действий, характерен и для этиологической легенды о Никольской горе. Николай является во сне врагам/захватчикам: *«У свекрови была вот книжечка небольшая. Ей кто-то дал ее почитать. Это не ее личная была. Вот я тоже читала. Вот как он явился. Вот они пришли на ту сторону Суры, они встали. А там такой лес — дебри. Они стояли. И наши-ти стоят смотрят, и татары-ти стоят. Наши-ти боятся этих. И вот он это — ему во сне приснилось одному. Здесь вот: Чтоб он переправился, к ним, один, нашито, стражник. А там, grit, во сне приснился: Он, grit, его предупредил: “Если не покинешь это место — ослеплю”. И вот он не послушал его, говорит: “Чао эт, grit, приснилось — ни знай чао: старец, grit, в белых ризах, в белом одеянии”. Аж блеск, grit, от него шел. Он ему на вторую ночь приснился. Они троя суток там стояли, по преданию. И вот когда, значит, он ему во вторую ночь приснился, поднялась буря, вот, и больно уж вот эти — бурелом вот был, так деревья малало, и они, grit, это... А он уж рассказал — вот чао приснилось. Они значит в панике. Они заблудились все — не вышли, grit, они. А тут болота, все озера. Ослепил их вот это — молнии сверкали больно уж. Гроза, молнии. И их, grit, ослепило всех. А здесь вот нет — мол они отступили. А там вот написано было — гроза, больно уж разразилась гроза, они, grit, все, затерялись в этих болотах, в этих озерах и в этих дебрях»* (Зап. от Нины Петровны Павельевой, 1931 г.р., п. Сурское, Сурский р-н. Соб. А.П. Липатова. 2007 г.) [ЛИАА]. Появление нехарактерного для рассказов о наказании святотатцев сюжетного хода, скорее всего, следствие интерференции сюжетов, а также двух парадигм: исторической и легендарной.

Итак, анализ текстов о том, как тракторист дерзнул срыть Никольскую гору, показал, что происходит своего рода «оптимизация» сюжета: тексты теряют явные приметы нарративов о святотатцах (однозначность отрицательной оценки действий героя, узнаваемость героя,

вследствие его близости рассказчику — герой, как правило, является родственником, соседом нарратора). Это позволяет встроить тексты о наказании святотатца в другую парадигму — легендарного, чудесного.

Особенность легенды — ее инициальность: именно легенды дают начало культам и верованиям. Тексты о наказании богохульников, как правило, такой самостоятельностью не обладают. Это отмечают и исследователи, обращавшиеся к текстам о поругании святынь: подобные рассказы «редко становится предметом специального разговора. Эта ситуация проецируется и на собственно рассказы о разрушении святыни: момент разорения святого места, как правило, не является самоцелью рассказчика» [Фадеева 2003]; см. об этом же [Буйских 2014, 264]. В цикле о Никольской горе рассказы о разрушении сакрального объекта начинают играть особую роль. Показательно, что иногда именно при помощи истории о трактористе объясняют особый статус объекта: *«С детства мне только эта рассказывали, как мужик с ума сошел, который гору пытался срыть, — рассказывает жительница п. Сурское. — Тогда и поверили, что гора святая. Там больше у нас действительно ничего и не знают. А еще там на горе есть плита — там вот это предание написано. Его сочинил кто-то»* (Зап. от Александры Александровны Самелюк, 1983 г.р., п. Сурское, Сурский р-н. Соб. А.П. Липатова. 2007 г.) [ЛИАА. Ф2007–1]; *«В Сурскам гора есть. Святой она называетсяца. Распахать гору решили. Трактар заехал и кувыр! Оттуда! Вот поэтому и святая гора»* (Зап. от Полины Ивановны Терентьевой, 1907 г.р., с. Княжуха, Сурский р-н. Соб. Г.В. Терехова, Н.Е. Боровкова. 1981 г.) [ФА УлГПУ. Ф. 4. 1981].

О том, что данная история имеет некий потенциал инициальности, свидетельствует факт существования традиций, в которых сакральность объектов объясняется при помощи похожего сюжета. Пример — почитание священной горы Ирт-гах в Хакасии, называемой русскими «Самохвалом». В.А. Бурнаков приводит следующий текст: *«Некий молодой самоуверенный мужчина безмерно хвалился своей удалью. Однажды он заявил, что сумеет спуститься верхом на коне по крутому склону этой горы. Однако*

осуществить задуманное ему не удалось: всадник вместе с конем погиб. В назидание остальным эту гору стали называть «Самохвалом» [Бурнаков 2012, 339]⁵.

Будучи изначально дочерним рассказом, история о трактористе становится своего рода «ядром представления» [Чистов 1967, 11–12]. Об этом свидетельствует и характер вариативности рассказов. Наличие разнообразных версий события свидетельствует об актуальности информации, заключенной в рассказах. Известно, что «любое явление жизнеспособно лишь до тех пор, пока оно способно менять структуру» [Кербелите 2006, 102]. Широкая амплитуда «колебания» сюжета является приметой трансформантного типа вариативности, характерного для текстов легендарной парадигмы.

Происходит своего рода перераспределение ролей в рамках корпуса текстов

о Никольской горе: сужение амплитуды «колебания» рассказов об «этиологическом» прошлом объекта (о иерофании, о чуде, повлекшем сакрализацию Белой горы) компенсируется увеличением амплитуды вариативности нарративов о разрушении святыни в обозримой «исторической» перспективе. Таким образом, цикл рассказов, группирующихся вокруг объекта, — живая, «самонастраивающаяся» система, имеющая свои «механизмы защиты» и «сопротивления» в условиях, традиционно понимаемых как неблагоприятные для устной культуры. Выявленные в рамках исследования закономерности позволяют по-новому взглянуть на процессы деградации и рутинизации устной традиции, как правило, сопровождающие широкое официальное признание почитаемого объекта.

Источники и материалы

Белов 1964 — Белов А. В. Разоблачение легенды // А. В. Белов Правда о «святых местах». М.: Советская Россия, 1964. С. 30–36.

ГА УО — Государственный архив Ульяновской области.

Токмаков 1895 — Историко-статистическое и археологическое села Промзино-Городище Алатырского уезда, Симбирской губернии / Сост. И. Токмаков. М.: Типография Вильде, Верхняя Кисловка, собственный дом, 1895.

Конец «святых» колодцев 1960 — Конец «святых» колодцев // Ульяновская правда. 1960. 12 мая. С. 4.

Конец «святым» колодцам 1960 — Конец «святым» колодцам // Голос колхозника. 1960. 20 мая. С. 2.

ЛАА — Личный архив автора.

Нижегородские христианские легенды 1998 — Нижегородские христианские легенды: Сб. народных христианских легенд / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. М. Шеваренковой. Н. Новгород: КиТиздат, 1998.

ФА УлГПУ — Фольклорный архив кафедры литературы Ульяновского государственного педагогического университета им. И. Н. Ульянова.

Исследования

Буйских 2014 — Буйских Ю. «Кара Божья» и «Чудо Господнее» в рассказах об осквернении святынь в текстах современной украинской крестьянской традиции // Acta Baltico-Slawica. 2014. № 38. С. 263–278.

Бурнаков 2012 — Бурнаков В. А. Священная гора Ирт-таг — Самохвал в мифоритуальной системе хакасов (конец XIX–XX век) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. № 18. Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2012. С. 338–341.

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

⁵ По другим версиям гора Ирт-таг получила свой высокий статус в сакральной иерархии вследствие того, что «богатырь Ир-Тохчын после утомительной охоты на чудовищного волка поднялся на вершину и, подложив под голову седло, уснул беспробудным сном» [Там же, 339]. На периферии корпуса текстов о Никольской горе есть альтернативно объясняющие произошедшее чудо. Согласно одной версии одинокий холм в Промзино-Сурское приобрел сакральность после захоронения в нем «пустынника», павшего в битве с татарами: «Вот еще существует про пустычника. Вот я читала, что, когда он здесь скит вырыл, к нему пришли и другие и стали здесь жить. Потом опять же татаро-монголы напали, только там другой вариант: бились, тоже сражение, только они сами бились. В результате он погиб и его захоронили в этой горе якобы. А потом обрели икону, потому что он был праведник, такой образ жизни вел, и потому что он якобы охранял наш поселок» (Зап. от Галины Вениаминовны Морозовой, 1969 г.р., п. Сурское, Сурский р.-н. Соб. А. П. Липатова. 2008 г.) [ЛАА. 2008–2].

Добровольская 1997 — *Добровольская В. Е.* Несказочная проза о разрушении церквей // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. матер. науч.-практ. конф. М.: Гос. респ. центр русского фольклора, 1997. Вып. 2. С. 76–88.

Кербелите 2006 — *Кербелите Б.* Новые возможности структурно-семантической классификации сказок // Проблемы структурно-семантических указателей: Сб. ст. / Под ред. А. В. Рафаевой. М.: РГГУ, 2006. С. 93–113.

Липатова 2008 — *Липатова А. П.* Чудо/история: характер вариативности предания и легенды // Традиционная культура. 2008. № 2 (30). С. 88–95.

Липатова 2012 — *Липатова А. П.* Наказание святотатцев // Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь. Т. 2 / Отв. ред. И. А. Морозов, М. П. Чередникова. М.: Индрик, 2012. С. 87–97.

Липатова 2013 — *Липатова А. П.* К вопросу о вариативности фольклорного текста // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 3–27.

Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993.

Панченко 2013 — *Панченко А. А.* О пользе святотатства, или Pussy Riot глазами антрополога. URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/o-polze-svyatotatstva-ili-pussy-riot-glazami-antropologa> (дата обращения: 24.04.2019).

Петров 2018 — *Петров Н. В.* «Зоино стояние»: фольклорный сюжет и социальная реальность // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 3 (71). С. 112–125.

Путилов 2003 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003.

Рикёр 2002 — *Рикёр П.* История и истина. СПб.: Алетейя, 2002.

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

Фадеева 2003 — *Фадеева Л. В.* Рассказы о разорении святыни в современной устной традиции Пинежья: (К проблеме специфики сюжета и жанра) // Рябининские чтения-2003 / Отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск: Карел. науч. центр РАН, 2003. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/guabinin-2003/29.html> (дата обращения: 23.04.2019).

Чистов 1967 — *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967.

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

Штырков 2001 — *Штырков С. А.* Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии. Вып. 1: Фольклористика. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2001. С. 198–210.

Юрчук, Казаков 2018 — *Юрчук Л. А., Казаков Л. В.* Псковские легенды о наказании за святотатство (по материалам фольклорного архива Псковского государственного университета) // Беларускае падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палых даследаванняў: Электронны зб. навук. артыкулаў IV Міжнар. навук. канф. да 50-годдзя Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта. Новополец: Полоцкий гос. ун-т, 2018. С. 328–337.

© А. П. Липатова, 2020

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Липатова А. П. <https://orcid.org/0000-0002-9041-1342>

Кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка, литературы и журналистики Ульяновского государственного педагогического университета им. И. Н. Ульянова: Российская Федерация, 432071, г. Ульяновск, пл. Ленина, д. 4/5; тел.: +7 (8422) 44-19-09; e-mail: antonina.antonina282@yandex.ru

Stories About the Destruction of a Shrine in the Context of a Cycle: Observing a Particular Pattern

Antonina P. Lipatova

(I. N. Ulyanov Ulyanovsk State Pedagogical University:
4/5, Lenin sq., Ulyanovsk, 432071, Russian Federation)

Summary. *This article attempts to consider a cycle of stories grouped around the image of a shrine as a living, “self-adjusting” system. The cycle is formed of narratives that describe the shrine’s*

etiology, its history, and miraculous present, but the cycle often changes as the oral tradition becomes routinized. The article analyzes a corpus of texts about shrines that have wide official acceptance and are subject to the routinization of the oral tradition. In this case a kind of redistribution of roles takes place within the cycle. Many written sources record an etiological legend that serves as the official “history” of the region. Thereupon, narrators lose interest in it, which results in a paraphrase rather than a storytelling according to the usual laws of folklore text formation.

A mark of legends is the topicality of their content. The variations characteristic of etiological legends (of the transformative type) become a marker of tales concerning desecration of the shrine. Traditionally, stories about the destruction of a sacred object are considered “daughter” (subsidiary) formations. But with widespread official recognition of the status of a shrine, stories about its destruction often begin to be perceived as the “core of representation,” since it is with their help that the shrine’s sacred character is explained. Thus, one cannot speak of the degradation of the oral tradition even given its widespread official recognition.

Key words: legend, oral non-fairytale prose, shrine, variability, cycle.

Acknowledgements. The work was carried out in the framework of the State undertaking of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, No. 34.6993.2017/BCh, “Specifics of the functioning of traditional culture and folklore during the process of Russians’ assimilation of the floristic and geographical regions of the Ulyanovsk (Sibirsk) Volga Region in the 18th — 20th centuries.”

Received: January 12, 2020.

Date of publication: June 25, 2020.

For citation: Lipatova A. P. Stories About the Destruction of a Shrine in the Context of a Cycle: Observing a Particular Pattern. *Traditional Culture*. 2020. Vol. 21. No. 2. Pp. 103–114. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.2.009>

References

Buisikh Yu. (2014) “Kara Bozh’ya” i “Chudo Gospodnee” v rasskazakh ob oskvrnenii svyatyń v tekstakh sovremennoi ukrainskoi krest’yanskoi traditsii [“The Divine Scourge” and “The Miracle of the Lord” in Stories About the Desecration of Shrines in the Texts of the Modern Ukrainian Peasant Tradition]. *Acta Baltico-Slavica*. 2014. No. 38. Pp. 263–278. In Russian.

Burnakov V. A. (2012) Svyashchennaya gora Irt-tag — Samokhval v miforitual’noi sisteme kha-kasov (konets XIX — XX vek) [The Sacred Mountain Irt-Tag — The Braggart in the Mythological and Ritual System of the Khakas People (Late 19th — 20th Century)]. In: Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel’nykh territorii [Problems of Archeology, Ethnography, and the Anthropology of Siberia and Neighboring Territories]. No. 18. Novosibirsk: Institut arkheologii i etnografii SO RAN. Pp. 338–341. In Russian.

Chistov K. V. (1967) Russkie narodnye sotsial’no-utopicheskie legendy XVII–XIX vv. [Russian Folk Social-Utopian Legends of the 17th — 19th Centuries]. Moscow: Nauka. In Russian.

Dobrovolskaya V. E. (1997) Neskazochnaya proza o razrushenii tserkvei [Non-Fairytale Prose About the Destruction of Churches]. In: Slavyanskaya traditsionnaya kul’tura i sovremenniy mir [Slavic Traditional Culture and the Modern World]. Coll. of mater. of the schol. and pract. conf. Issue 2. Pp. 76–88. In Russian.

Fadeeva L. V. (2003) Rasskazy o razorenii svyatyńi v sovremennoi ustnoi traditsii Pinezh’ya

(K probleme spetsifiki syuzheta i zhanra) [Stories About the Destruction of a Shrine in the Contemporary Oral Tradition of Pinega (Toward the Problem of the Specificity of Plot and Genre)]. In: Ryabininskie chteniya-2003 [Ryabinin Readings-2003]. Petrozavodsk: Karel. nauch. tsentr RAN. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/29.html> (retrieved: 23.04.2019). In Russian.

Kerbelite B. (2006) Novye vozmozhnosti strukturno-semanticheskoi klassifikatsii skazok [New Possibilities of the Structural and Semantic Classification of Fairytales]. In: Problemy strukturno-semanticheskikh ukazatelei [Problems of Structural and Semantic Indexes]. Moscow: RGGU. Pp. 93–113. In Russian.

Lipatova A. P. (2008) Chudo/istoriya: kharakter variativnosti predaniya i legendy [Miracle/History: The Nature of the Variability in the Oral Tradition and Legends]. *Traditsionnaya kul’tura* [Traditional Culture]. 2008. No. 2 (30). Pp. 88–95. In Russian.

Lipatova A. P. (2012) Nakazanie svyatotatstev [The Punishment of Blasphemers]. In: Traditsionnaya kul’tura Ulyanovskogo Prisure: Etnodialektnyi slovar’ [The Traditional Culture of the Ulyanovsk Prisure: Ethno-Dialectical Dictionary]. Vol. 2. Moscow: Indrik. Pp. 87–97. In Russian.

Lipatova A. P. (2013) K voprosu o variativnosti fol’klornogo teksta [On the Question of the Variability of the Folklore Text]. *Antropologicheskii forum* [Anthropological Forum]. 2013. No. 18. Pp. 3–27. In Russian.

- Nikitina S. E.** (1993) *Ustnaya narodnaya kul'tura i yazykovoe soznanie* [Oral Folk Culture and Language Consciousness]. Moscow: Nauka. In Russian.
- Panchenko A. A.** (2013) *O pol'ze svyatotatstva, ili Pussy Riot glazami antropologa* [About the Benefits of Sacrilege, or Pussy Riot Through the Eyes of an Anthropologist]. URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/o-polze-svyatotatstva-ili-pussy-riot-glazami-antropologa> (retrieved: 24.04.2019). In Russian.
- Petrov N. V.** (2018) "Zoino stoyanie": fol'klornyi syuzhet i sotsial'naya real'nost' ["Zoya's Standing": Folk Plot and Social Reality]. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture]. 2018. Vol. 19. No. 3 (71). Pp. 112–125. In Russian.
- Putilov B. N.** (2003) *Fol'klor i narodnaya kul'tura* [Folklore and National Culture]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. In Russian.
- Rikyor [Ricœur] P.** (1998) *Vremya i rasskaz*. T. 1: Intriga i istoricheskii rasskaz [Time and Story. Vol. 1: Intrigue and Historical Story]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
- Rikyor [Ricœur] P.** (2002) *Istoriya i istina* [History and Truth]. St. Petersburg: Aleteya. In Russian.
- Shevarenkova Yu. M.** (2002) *Russkaya ustnaya narodnaya legenda v ee zhanrovyykh raznovidnostyakh* [Russian Oral Folk Legend in its Generic Varieties]. PhD diss. Izhevsk. In Russian.
- Shtyrkov S. A.** (2001) *Nakazanie svyatotattsev: fol'klornyi motiv i narrativnaya skhema* [Punishment of Blasphemers: Folk Motif and Narrative Scheme]. In: *Trudy fakul'teta etnologii. Vyp. 1: Fol'kloristika* [Proceedings of the Faculty of Ethnology. Issue 1: Folklore Studies]. St. Petersburg: Izd-vo Evropeiskogo un-ta v Sankt-Peterburge. Pp. 198–210. In Russian.
- Vedenin Yu. A.** (2003) *Informatsionnye osnovy izucheniya i formirovaniya kul'turnogo landshafta kak ob'ekta naslediya* [Informational Bases for Studying and Forming the Cultural Landscape as a Heritage Object]. *Izvestiya RAN. Ser. geograficheskaya* [The Bulletin of the Russian Academy of Science. Geographical Series]. 2003. No. 3. Pp. 7–13. In Russian.
- Yurchuk L. A., Kazakov L. V.** (2018) *Pskovskie legendy o nakazanii za svyatotatstvo (po materialam fol'klornogo arkhiva Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta)* [Pskov Legends About Punishment for Sacrilege (Based on Materials from the Folklore Archive of Pskov State University)]. In: *Belaruskae padzvinne: vopyt, metodyka i vyniki palyavykh dasledavannyav* [Belarusian Development: The Experience, Methodology and Results of Field Studies]. Novopolotsk: Polotskii gos. un-t. Pp. 328–337. In Russian.

© A. P. Lipatova, 2020

ABOUT THE AUTHOR

Antonina P. Lipatova <https://orcid.org/0000-0002-9041-1342>

E-mail: antonina.antonina282@yandex.ru

Tel.: +7 (8422) 44-19-09

4/5, Lenin sq., Ulyanovsk, 432071, Russian Federation

PhD in Philology, Associate Professor, Department of Russian Language, Literature and Journalism, I. N. Ulyanov Ulyanovsk State Pedagogical University



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)