DOI 10.24249/2309-9917-2026-75-1-68-76

И.И. Новикова (Москва, Россия)

Особенности образов мертвых родителей в волшебных и легендарных сказках

Аннотация: В данной статье рассматриваются функции и семантика образов умерших родителей в волшебных и легендарных сказках. На материале текстов из сборников А.Н. Афанасьева, Н.Е. Онучкова, Д.Н. Садовникова и других фольклористов исследуется трансформация архетипической роли родителя-дарителя при переходе от классической волшебной сказки к текстам, сформированным под влиянием христианского сознания. В рассмотренных волшебных сказках («Сивко-Бурко», «Золушка», «Чудесная корова») мертвый родитель сохраняет активную функцию испытателя и дарителя, восходящую к культу предков и обряду инициации. В легендарных же сказках («Христов братец», «Пойди туда, не знаю куда», «Горький пьяница») этот образ переосмысляется и превращается в страдающего грешника, объект для спасения или просителя. Обнаруженные различия позволяет объяснить анализ дохристианских и христианских представлений о загробной жизни и погребальных культов.

Ключевые слова: волшебная сказка, легендарная сказка, образ мертвых родителей, родитель-даритель, мотивный анализ, историческая поэтика, восточнославянский фольклор, христианизация фольклора, культ предков

I.I. Novikova (Moscow, Russia)

The Features of the Images of Deceased Parents in Wonder and Legendary Tales

Abstract: This article examines the functions and semantics of the images of deceased parents in wonder tales and legendary tales. Using texts from the collections of A.N. Afanasyev, N.E. Onuchkov, D.N. Sadovnikov, and other folklorists, the study explores the transformation of the archetypal parent-donor role in the transition from the classical wonder tale to narratives shaped by Christian consciousness. In the analyzed wonder tales (“Sivko-Burko”, “Cinderella”, “The Miraculous Cow”), the deceased parent retains an active function as a tester and donor, rooted in the ancestor cult and initiation rites. In legendary tales, however, (“Christ’s Brother”, “Go I Know Not Whither”, “The Wretched Drunkard”), this image is reinterpreted and transforms into a suffering sinner, an object of salvation, or a supplicant. The identified differences can be explained by analyzing pre-Christian and Christian concepts of the afterlife and funerary cults.

Key words: wonder tale, legendary tale, image of deceased parents, parent-donor, motif analysis, historical poetics, East Slavic folklore, Christianization of folklore, ancestor cult

Проникновение христианских сюжетов и образов в народное сознание, их причудливое смешение с привычными, сохранившимися в веках представлениями о мире и формами творчества порождает множество интересных фольклорных явлений. Так, наряду со сказками появляются тексты, часто похожие на них с точки зрения построения сюжета, функций персонажей, определенных устойчивых ситуаций, однако включающих в себя принципиально новые реалии: христианскую обрядовость, новую систему морали, исполняющих функции дарителей святых, а функцию вредителя – черта. Внешнее сходство таких произведений со сказочной прозой открывает интересные возможности для исследования изменений, которые способны привнести в структуру повествования новые образы, мотивы и темы.

Стоит отметить, что жанровое определение подобных текстов породило множество споров. В 1859 г. Афанасьевым был издан сборник «Народные русские легенды», в предисловии к которому он для определения сказочных текстов, заимствовавших материал из житий святых, предложен термин «легенда» [Афанасьев 1914: 14]. А.Н. Пыпин, в свою очередь, возводил происхождение легенды к первым векам христианства [Пыпин 1860: 78], а А.Н. Веселовский считал принципиальным критерием для определения данного жанра анекдотический характер, связь с реальным происшествием, вдохновившим повествование [Веселовский 1940: 500–501].

Принципиальную сложность в определении народной сюжетной прозы, использующей религиозные сюжеты, представляет даже не трактовка понятия легенды, а неоднородность внутри самого корпуса подобных текстов. Даже если взять за основу «легендарности» определенное взаимодействие сказочного материала с христианским, при обобщении можно будет выделить два основных типа. К первому будут относиться «легенды» по определению Афанасьева – сказки, обогатившиеся за счет религиозных текстов, для которых характерно проникновение в готовый сказочный сюжет определенного религиозного мотива и/или персонажа. Во втором случае же появляются тексты «новой формации», созданные уже религиозным сознанием, но способные включать в себя некоторые приемы классической волшебной сказки. Однако границу между двумя выделенными группами нельзя назвать точной, так как христианские и дохристианские сюжеты способны не только соединяться в одном тексте, но и, оказывая друг на друга определенное влияние, весьма существенно видоизменяться, что сильно усложняет поиск «оригинала» и «добавлений» внутри конкретного текста. К тому же, давая свое определение легенды в 1998 г., В.Я. Пропп недаром подчеркнул несводимость легенды к сказке, присутствие в ней элемента веры, а следовательно, связи с реальностью [Пропп 1998: 283]. Некоторые частные примеры показывают, что третьим влияющим на текст фактором могут стать и «случайные происшествия», важность которых для легендарного жанра подчеркивал Веселовский.

Для упрощения работы с материалом в нашем исследовании мы делаем упор не столько на «легендарность» произведения, сколько, наоборот, на его «сказочность» – помимо классических волшебных сказок, предметом его будут являться тексты, в которых, с одной стороны, присутствуют религиозные мотивы, а с

другой – примерно сохраняется сказочная фабула, а также устойчивые сказочные мотивы. Эти тексты мы будем именовать легендарными сказками.

Безусловно, одним из самых ярких примеров взаимодействия двух типов народного сознания в сюжетной фольклорной прозе являются случаи внедрения в систему сказочных сюжетных функций персонажей Евангелия или житий святых. Однако при более подробном рассмотрении может оказаться, что кардинальные изменения способны претерпевать и второстепенные фигуры. Одна из таких фигур – образ мертвого родителя, героя волшебной или легендарной сказки.

В волшебной сказке живым родителям обычно отводится довольно пассивная роль [Пропп 2021: 356]: чаще всего они исполняют функцию отправителя или же налагают на героя запрет. Гораздо большей силой наделена фигура умершего родителя, способного испытывать героя и наделять его дарами. Безусловно, мертвый отец-даритель не является древнейшим компонентом сказки, это одна из ступеней переосмысления обрядового дарителя-духа, тотемного предка. По мере утраты связи с элементами обряда инициации представления об абстрактном предке трансформируются в более конкретный и понятный образ отца героя. Меняется и сам объект дара: на место лесного животного-тотема приходит конь, к которому в некоторых сказках добавляется оружие.

Один из самых известных примеров сказок о мертвом отце-дарителе – сюжет СУС 530 «Сивко-бурко». Умирающий отец дает своим трем сыновьям задания – провести три ночи на его могиле. Старшие братья посылают вместо себя младшего, Иванушку-Дурачка, которому за выполнения своей просьбы отец дарит чудесного коня:

> На третью ночь Иванова очередь; он не дожидается наряду, собрался и пошел. Лежит на могиле; в полночь опять старик вышел, уж знает, что тут Иван-дурак, гайкнул богатырским голосом, свистнул молодецким посвистом:
> – Сивко-бурко, вещий воронко!
> Воронко бежит, только земля дрожит, из очей пламя пышет, а из ноздрей дым столбом.
> – Ну, воронко, как мне служил, так и сыну моему служи [Афанасьев 1985: 5].

Встречается в сказках и образ мертвой матери в функции дарителя. Например, в сюжете СУС 510А «Золушка» героиня терпит плохое обращение со стороны мачехи, приходит плакать на могилу матери и получает от нее платье. Однако если встающий из могилы отец появляется практически в каждой сказке типа «Сивко-бурко», в реализациях данного сюжета образ матери Золушки часто подвергается изменениям. Так, если обращаться к зарубежному материалу, уже в сказке под редакцией братьев Гримм героиня навещает могилу матери, но получает помощь не от нее лично, а он помощника-животного.

> Поблагодарила его Золушка, пошла на могилу к матери, и посадила там ветку, и так сильно плакала, что слезы катились у нее из глаз на землю. И полили слезы ту ветку. Выросла веточка и стала красивым деревом. Золушка трижды в день приходила к дереву, плакала и молилась; и каждый раз прилетала на дерево белая птичка. И когда Золушка ей высказывала какое-нибудь желание, птичка сбрасывала ей то, о чем она просила [Гримм 2023: 196].

В русском же материале фигура матери практически всегда заменена образами крестной, доброй старушки, или же животных-помощников.

Другой пример сказок о матери-дарителе – сюжет СУС511 «Чудесная корова». Девушке-сироте помогает выполнять задания мачехи корова, доставшаяся ей от покойной матери:

У ней была коровушка посажна (у матери приданое), ну, она и кормилась у посажной коровушки [Онучков 1909: 314].

Способности чудесной коровы роднят ее с конем, которого дарит Иванушке мертвый отец:

Иван-дурак в одно ушко залез – напился-наелся, в друго вылез – оделся, молодец такой стал, что и братьям не узнать! [Афанасьев 1985: 7].

Она в ухо зашла, в другое вышла, сделалась сыта и пьяна [Онучков 1909: 314].

Если же рассматривать образы родителей в легендарных сказках функция мертвых родителей заметно меняется.

Первая черта, принципиально отличающая эти образы от их воплощений в волшебной сказке, – практически абсолютная пассивность. Несмотря на сохраняющуюся в народном сознании двойственность местоположения мертвеца – одновременно и в могиле, и «на том свете», сказки, в отличие от быличек и поверий, ее практически не фиксируют. Образ сакрального места – родительской могилы – в легендарных сказках отсутствует. Мертвых родителей, причем не только своих, но и чужих, герой способен встретить в сказках о путешествии на тот свет.

Как уже было отмечено выше, в сказках типа «Пойди туда – не знаю куда» одним из заданий героя может являться путешествие к мертвому отцу правителя, в некоторых случаях появляется дополнительная мотивация:

Ну, братец, коли ты так хитер, то сходи на тот свет к моему отцу-покойнику и спроси, где его деньги запрятаны? А не сумеешь сходить туда, помни одно: мой меч – твоя голова с плеч! [Афанасьев 1985: 132].

И даже если герою действительно удается узнать от покойника местоположение богатств, а также получить от него кольцо или ключ, мертвый отец в таком сюжете не выполняет функции дарителя, а, скорее, находится в роли просителя:

Ах, служивый! Плохое мое житье. Поклонись от меня сыну да попроси, чтобы служил по моей душе панихиды; авось господь меня помилует – освободит от вечной муки. Да накрепко ему моим именем закажи, чтобы не обижал он ни черни, ни войска; не то бог заплатить [Афанасьев 1985: 122].

В других же текстах мертвые родители еще более пассивны – герой лишь наблюдает за их мучениями или же видит пророчества. Последняя тема часто реализуется в инвариантах сюжета «Христов братец»: герой, в отличие от своих жадных родственников (в разных текстах это могут быть отец, мать, жена или все трое сразу), милостив к нищим. Один старичок предлагает ему обменяться крестами и стать его названым братом, а затем приглашает к себе в гости. Оказываясь во владениях старичка, герой получает запрет: «Гуляй у меня по всем садам, сказал он, ходи по всем горницам; только не ходи в эту, что печатью запечатана» [Афанасьев 1914: 246] – и нарушает его. В запретной горнице он видит кипящих в котле родителей, которые на момент повествования еще живы. Герой может попытаться спасти отца или мать, однако лишь отрывает им волосы, которые затем приносит и показывает им:

«Погляди-ка, матушка, что я тебе покажу! Я ведь на тем свету был, тебя видел. Ты в смоле кипишь. Потащил тебя – вот волосы-то и оборвались». Повязана она была платочком, вдруг скинула его, хватила, а у ней голова-то гола! Испугалась, тут же и померла [Садовников 1884: 287].

Другая попытка спасения матери-грешницы присутствует в версии «Христова братца», опубликованной А.Н. Афанасьевым. Первое значимое отличие данного варианта состоит в том, что на момент путешествия героя к Христу мать его уже мертва и находится в Аду. Христос разрешает герою попробовать вытащить мать из Ада, причем в это действие интересно вплетается мотив неосознанного долгого пребывания на том свете: «Мужик свил веревку из кострики: видно уж Господь так дал! Приносит ко Христу. “Ну, говорит он, ты вил эту веревку тридцать лет, довольно потрудился за свою мать – вытащи ее из ада”» [Афанасьев 1914: 102]. Однако попытка вытащить мать за волосы, как и в других воплощениях данного сюжета, остается безуспешной, причем в данном случае в этом присутствует ее личная вина, своеобразное активное начало:

> Сын кинул веревку к матери, а та сидит в смоле кипучей. Веревка не горит – так Бог дал! Сын совсем было вытащил свою мать, уж за голову ее схватил, да она как крикнет на него: «ах ты, борзой кобель, совсем было удавил!» – веревка оборвалась, и полетела грешница опять в смолу кипучую. «Не хотела она, сказал Христос, и тут воздержать своего сердца: пусть же сидит в аду веки вечные!» [Афанасьев 1914: 102].

Наконец, стоит упомянуть редкую вариацию сюжета о спасении мертвого нечестивого родителя, и уникальность его в том, что герою это действительно удается.

В сборнике «Народные русские легенды» А.Н. Афанасьева отправляется на тот свет герой легенды «Горький пьяница». Оригинальность данного текста прослеживается с самой «отсылки» героя – в благодарность за проявление благочестия (замечание поминающей черта споткнувшейся бабе) Петрушу приглашает в гости не нищий-Христос, а сам дьявол. Далее можно проследить довольно необычное использование привычных функций и мотивов волшебной сказки. На том свете Петруша встречает выкраденную чертями красну девицу, однако она становится не объектом спасения, а помощником героя – подсказывает ему, как вызволить отца, которого черти «сделали своей лошадью, да и возят теперь на нем дрова и воду» [Афанасьев 1914: 204]. Петруше удается уговорить дьявола отдать ему в качестве награды ледащую клячонку, заканчивается сказка возвращением сына и отца в мир живых:

> Петруша поклонился и отправился в путь; пришел под свою деревню – и сделал все, что научила его эта девица: снял с себя медный крест, очертил кругом лошади три раза и повесил ей крест на голову. И вдруг лошади не стало, а на место ее стоял перед Петрушою родной его отец. Посмотрел сын на отца, залился горючими слезами и повел его в свою избу; старик-ат три дня жил без говору, языком не владал. Ну, после стали они себе жить во всяком добре и счастии. Старик совсем позабыл про пьянство, и до самого последнего дня ни капли вина не пил [Афанасьев 1914: 205].

Сама ситуация спасения не невесты, а родителя практически не имеет аналогов ни в легендарных, ни в волшебных сказках. Среди последних можно найти некоторые варианты сюжета СУС301 «Три подземных царства»: в начале сказки царевичи могут отправиться не только на поиски царевны, но и на поиски похищенной змеем или вихрем матери.

Подводя итог, можно сказать, что роль родителей в легендарных сказках принципиально отличается от их роли в сказках волшебных, и эти различия и становление фигуры мертвого родственника как абсолютно пассивной могут быть обусловлены окончательным разрывом с традицией языческого культа предков. Однако примечательно то, что материал народных поверий и быличек, в отличие от сказок, сохраняет представления о «взаимопомощи» живых и мертвых: «Мы за

них молимся, а они за нас. Ни нам без них, ни им без нас нельзя быть» [Левкиевская 2004: 360].

Корни столь различной судьбы родителей в двух типах сказок можно поискать в дохристианских и христианских представлениях о смерти.

Еще В.Я. Пропп в «Исторических корнях волшебной сказки» проясняет связь между образами родителей-дарителей и заупокойным культом. Во-первых, более древний мотив тотемного животного, в которое после смерти превращается предок, прослеживается в просьбе коровы Крошечки-Хаврошечки не есть ее мяса, что подтверждает связь между животным и мертвой матерью героини. Во-вторых, важен анализ мотивации дарения отцом коня, а точнее – мотивации самой его просьбы провести три ночи на могиле.

Первое, что восстанавливает Пропп, – практически утраченный сказкой мотив ритуального жертвоприношения на могиле умершего родственника[1]. Необходимость подобных действий ведет за собой представления об особом голоде умершего, который необходимо утолить, чтобы он не вернулся заложным покойником, пожирающим живых. Волшебная сказка обычно сохраняет вариант удачного развития событий: ритуал проведен, покойник не возвращается и не вредит, а, наоборот, помогает герою. Интересно, что в качестве примера сказки, отражающей несоблюдение завета заупокойной службы, Пропп приводит текст «Муж-еретик и разбойники» из сборника Н.Е. Онучкова 1909 г., однако эта сказка является уже не волшебной в традиционном представлении, а, скорее, легендарной: сражается с ожившим мертвецом пришедший по молитве героини «Егорей святыя храброй» [Онучков 1909: 122], а сам характер данного текста ближе даже к легенде в понимании Веселовского, сочетая в себе два страшных «случая» – нападение мертвеца и попадание в дом к разбойникам-каннибалам.

Таким образом, фольклорные тексты сохраняют определенное «руководство», схема которого проста: ритуал, его цель и два возможных результата, зависящие от верности выполнения его условий. В «Исторических корнях волшебной сказки» Пропп отмечает связь между дохристианским похоронным обрядом и христианской традицией отчитывания покойника, который может появиться в сказках не только о мертвых родственниках, но и о проклятой царевне. Примечательно, что с конфессиональной точки зрения этот обряд предназначен не для предотвращения возвращения мертвеца, однако в фольклорных текстах всегда связан с ним непосредственно, что представляет собой интересный вариант взаимодействия двух типов сознания. Если разобрать подобные сюжеты по выведенной выше схеме, получится, что ее элемент «ритуал» заполняется при помощи христианского мотива – отчитывание, а вот цель и результат остаются дохристианскими – проклятая царевна встает из гроба; неупокоенный отец пожирает собственных детей.

Если же обращаться к внехудожественной мотивации сказок «новой формации», помимо связи с повлиявшими на них религиозными текстами можно найти определенные параллели с представлениями о так называемых «обмираниях». Специфика данного феномена описана Н.А. Криничной в статье «Легенды о возвращении из загробного мира», нас же будут интересовать некоторые аспекты обмираний, способные пролить свет на особенность проанализированных художественных текстов.

---

[1] *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. СПб.: Питер, 2021. С. 357.

Первое, что стоит отметить, – продолжение тенденции сохранения в сказках более «положительного» варианта развития событий. Так, в реализациях сюжета «Христов братец» герой, попадая на тот свет, или вообще ничего не узнает о своей судьбе, или видит предназначенную ему награду за благочестие:

> Потом повел Христос мужика по раю и сказал, что тут и ему место уготовано (мужику и выйти оттудова не хотелось!) [Афанасьев 1914: 102].

Однако стоит отметить, что расстановка переменных схемы «удачной загробной жизни» меняется – целью становится уже не просто упокоение, а попадание в Рай, а условием не ритуал, а благочестивая жизнь. И в таком случае положительной сказочная развязка оказывается только для героя-праведника, родители же испытание смертью не проходят.

В легендах об обмираниях, как отмечает Криничная, обмерший обычно возвращается в мир живых с радостью, так как на том свете может увидеть пророчество и о своих собственных мучениях, услышать назидание (в частности, от мертвых родителей, чья роль уже не страдающие грешники, а, скорее, проводники по миру мертвых):

> И мать ея, егда ю виде, нача ей пенять и говорить жестоко: Почто долго не просветишься святым крещением? [Пигин, Юхименко 2003: 136].

Возвращение становится отсрочкой смерти и возможностью искупить свои грехи. Интересно, что назидательный элемент в легендарных сказках становится скорее исключением, чем правилом. В сказке «Пойди туда, не знаю куда» герой получает назидание от мертвого короля не для себя, а для своего отправителя; в «Христовом братце» же, несмотря на наличие пророчества о мучениях грешных родителей, после которого герой возвращается в мир живых, непосредственное назидание отсутствует – он лишь показывает родителям оторванные при попытке вытащить их из котла волосы, на чем повествование обрывается.

Таким образом, и в волшебных, и в легендарных сказках прослеживается связь с заупокойным обрядом и народными представлениями о судьбе человека после смерти, точнее – его разных возможных судьбах, а также о том, какие именно действия живых способны привести к тому или иному исходу.

Анализ волшебных сказок позволяет обнаружить акцент на важности «упокоения» мертвеца для дохристианского мировоззрения. Неправильный, «заложный» покойник, над которым не провели должного обряда, несет лишь разрушения, упокоенный же мертвец, напротив, воссоединяется с родовым началом и способен помогать своим потомкам.

Легендарные сказки концентрируются на загробной жизни, качество которой зависит уже не столько от проводимых над покойником обрядов, столько от его собственных действий при жизни.

Образы мертвых родителей при подобном анализе особенно важны. Благодаря родственной близости с героем их смерть так или иначе затрагивает его, влияет на его личность. Безусловно, традиционное сказочное путешествие героя всегда так или иначе сталкивает его с миром смерти. Однако наличие в сказке мертвых родителей способно дать ему новую роль отправителя культа, возможность не пережить смерть, а изучить ее со стороны.

ИСТОЧНИКИ

Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. М.: Современные проблемы, 1914. 316 с.

Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М.: Наука, 1984–1985.

Гримм В. и Я. Немецкие народные сказки. СПб.: СЗКЭО, 2023. 544 с.

Народные русские сказки и загадки, собранные сельскими учителями Тульской губ. в 1862 и 1863 годах / Ред. [и предисл.] А.А. Эрленвейна. 2-е изд. М.: учеб. маг. «Начальная школа», 1882 (обл. 1883). 192 с.

Северные сказки : Сб. Н.Е. Ончукова. СПб.: тип. А.С. Суворина, 1909. L, 646 с.

Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым. М., 1884. 416 с.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.

ЛИТЕРАТУРА

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940. 652 с.

Иванова Т.Г. От былички – к легендарной сказке (мотив «покойник, встающий из гроба» в русском фольклоре) // Русский фольклор: материалы и исследования. Т. 33. СПб.: Наука, 2008. С. 3–27.

Криничная Н.А. Легенды о возвращении из загробного мира (по восточнославянским материалам) // Этнографическое обозрение. 2005. № 6. С. 114–129.

Левкиевская Е.Е. Представления о «том свете» у восточных славян. // Славянский альманах 2003. М.: Индрик, 2004. С. 342–367.

Липатова А.П. «Это не побасенка, а правда»: к вопросу о достоверности легенды // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 3. С. 28–65.

Пигин А.В., Юхименко Е.М. К истории жанра видений в выговской литературной школе («Видение некоей старухи» в 1748 г.) // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России: Сб. научных статей и материалов. СПб., 2003. С. 129–138.

Пропп В.Я. Легенда // Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998. С. 269–300.

Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. СПб.: Питер, 2021. 560 с.

Пыпин А.Н. Русские народные легенды (По поводу издания г-на Афанасьева в Москве 1860 г.) // Современник. 1860. Кн. LXXX. С. 73–98.

REFERENCES

Ivanova T.G. From the Mythological Story to the Legendary Fairy Tale (the motive ‘The dead man rising from the grave’ in Russian folklore). In: Russian Folklore. St. Petersburg. Nauka Publ. Vol. 33. 2008, pp. 3–27. (In Russ.)

Krinichnaia N.A. Legends about the Return from the World of the Dead (a Study of East Slavic Materials). *Etnographic Review*. 2005. No 6, pp. 114–129. (In Russ.)

Levkievskaya E.E. The Eastern Slavs’ Ideas about the “Other World”. In: Slavic Almanac 2003. Moscow. Indrik Publ. 2004, pp. 342–367. (In Russ.)

Lipatova A.P. (2020), “ ‘It is not an improbable fiction, but true’. On the question of the reliability of the legend”. In: Folklore: Structure, Typology, Semiotics. Vol. 3, pp. 28–65. (In Russ.)

Pigin A.V., Yukhimenko E.M. On the History of the Genre of Visions in the Vygov Literary School (“The Vision of a Certain Old Woman” in 1748). In: Vygovskaya Pomorskaya Pustyn

and Its Significance in Russian History: Collection of Scientific Articles and Materials. St. Petersburg. 2003, pp. 129–138. (In Russ.)

Propp V.Ya. Legend. In: Propp V.Ya. Poetics. Moscow. Labirint Publ. 1998, pp. 269–300. (In Russ.)

Propp V.Ya. (2021) Morphology of the Folktale. St. Petersburg. Piter Publ. 560 p. (In Russ.)

Pypin A.N. Russian Folk Legends (On the Publication by Mr. Afanasyev in Moscow in 1860). *Sovremennik.* Book LXXX. 1860, pp. 73–98. (In Russ.)

Veselovsky A.N. (1940) Historical Poetics. Leningrad. Goslitizdat Publ. 652 p. (In Russ.)

Сведения об авторе:

Ирина Ивановна Новикова,
студентка
филологический факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова

Irina I. Novikova,
Student
Philological Faculty
Lomonosov Moscow State University
irenv15@mail.ru