

УДК 391 + 726.5.04

Дынин В.И.¹

**ОБЕРЕЖНЫЕ ФУНКЦИИ ЖИЛИЩА И ОДЕЖДЫ
В РУССКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ XIX–XX ВЕКОВ**

Государственный археологический музей – заповедник «Костенки»

Dynin V.I.

**OVERHEAD FUNCTIONS OF HOUSING AND CLOTHES
IN THE RUSSIAN PEOPLE'S CULTURE OF THE XIX-XX
CENTURIES**

State Archaeological Museum-Reserve "Kostenki"

Реферат: В статье рассматриваются обережные функции жилища и одежды в русской народной культуре XIX – XX веков. На основе анализа этнографических источников сделана попытка раскрыть глубинную семантику этой большой группы апотропейческих средств. Зона человеческого жилья не только является одним из важнейших объектов магического охранения, но и выступает в качестве пространства, наделенного защитными апотропейческими свойствами. Апотропейческими считались отдельные части жилища, а также отдельные слагающие его компоненты. Обережная функция одежды тесно связана не только с ее основным утилитарным назначением, но и с ритуально-обрядовыми и религиозно-мифологическими представлениями. Принцип апотропея, несмотря на многообразие его исторических форм, чрезвычайно архаичен. Под понятие «апотропей» подпадают гетерогенные явления, имеющие различные генетические истоки, связанные с разными этапами развития религиозных представлений и разными формами религии (магией, анимизмом, тотемизмом, фетишизмом и др.). То общее, что их объединяет – это представление об особых сверхъестественных силах, столь характерное для русской народной культуры, и вера в возможность манипулирования этими силами.

Ключевые слова: оберег, магия, апотропей, магия, жилище, одежда, народная культура, русские

¹ Дынин Владимир Иванович - кандидат исторических наук, научный сотрудник Государственного археологического музея-заповедника «Костёнки», Воронежская область. vdy-nin@mail.ru

Abstract: *The protective functions of the dwelling and clothing in the folk culture of the XIX - XX centuries are objects of research. The author made an attempt to reveal the deep semantics of a group of apotropaic means. The individual parts of the dwelling were considered to be apotropaic, as well as the individual constituent components of the dwelling. The protective function of clothing is associated with ritual-ceremonial and religious-mythological representations. Under the concept of "apotropy" are various forms of religion (magic, animism, totemism, fetishism).*

Key words: *amulet, magic, apotropy, magic, dwelling, clothing, folk culture, Russian.*

Оберег (апотропей) – одна из культурных универсалий, широко представленная во всех без исключения этнических культурах мира. Обереги в разных этнических культурах (в том числе в русской народной культуре) поражают своим многообразием и связью с самыми разными сторонами жизни традиционного общества – производственно-хозяйственной деятельностью, положительными народными знаниями, народной медициной и ветеринарией, обрядами календарного цикла, семейно-брачной обрядностью, религиозно-мифологическими представлениями и фольклором. Накопленные к настоящему времени этнографические материалы свидетельствуют об удивительном многообразии оберегов, применявшихся русскими крестьянами XIX – XX веков в различных жизненных ситуациях (болезнь, праздник, свадьба, похороны, уход за скотом и т.д.).

В «Своде этнографических понятий и терминов» апотропей (оберег) определяется как «предмет, знак, действие или состояние, слово, фраза, звук, запах, которые охраняют человека, животных, растения,

предметы и постройки от вредоносного действия злых сил (духов, божеств, сглаза, колдовских чар)» [36, с. 135]. В переводе с древнегреческого *apotropeî* (*ἀποτροπή*) буквально означает 'отвращающий несчастье (беду)', 'отклоняющий зло' (*ἀπο* 'от кого, от чего, с чего'; *τροπή* 'поворот, обращение в бегство'; тж. *ἀποτρέπω* 'отвращаю кого от чего', 'отворачиваю', 'обращаю в бегство') [39, с. 506. 528]. Славяно-русским эквивалентом термина «апотропей» является «оберег», буквально 'оберегающий кого (что)-либо [от беды]' (ср. др.-русск. *оберегъ* – 'охрана, заговор от несчастий, порчи'). Это слово пришло в научный лексикон из севернорусского наречия (*оберег, обереж*, от глагола *беречь*). В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля читаем: «Оберег, сев. заговоры, зачурания, слова и обряд от порчи, уроки; наговор, нашепты для разрушения или недопущения вредных чар; талисман, ладанка, привеска от сглазу, от огня, воды, змеи, падежа, порчи свадеб, болезней и пр. Оберегатель, оберегательница, оберещик, оберещица, охранитель, защитник, страж; знахарь, знахарка. Оберега-

тельный, бережный, к берегу относящийся [10, с. 579].

В научном языке термины *апотропей* и *оберег* обычно употребляются как синонимы. Обращает на себя внимание лишь небольшой смысловой нюанс термина древнегреческого происхождения *апотропей* и славяно-русского *оберег*: *апотропей* – это как бы 'отвращающий, отгоняющий (что-либо)', тогда как *оберег* – скорее 'оберегающий что-либо (от чего-то другого)'. По большому счету, это всего лишь два разных вектора действия апотропея.

Термин *апотропей* sporadически использовался зарубежными и отечественными исследователями с начала XX века. Введение в широкий научный обиход этого термина в российской этнографии связано с именем Е.Г. Кагарова. В работе «Состав и происхождение свадебной обрядности» он выделил в восточнославянском свадебном ритуале группу магических действий, имеющих как бы «агрессивный» характер, призванных отогнать (отпугнуть) от жениха и невесты злых духов (нечистую силу); такого рода акты Е.Г. Кагаров обозначил, как «апотропеические» [23, с. 153].

Апотропей представляет собой *магический* способ защиты, поскольку он всегда (или почти всегда) делается (производится, исполняется) *человеком*. По большому счету, мы можем интерпретировать апотропей, как большую группу магических действий, включающую:

1) профилактические (предохранительные) мероприятия против вероятной (потенциальной) угрозы,

осуществляющиеся задолго до ее актуализации;

2) профилактические (предохранительные) мероприятия, упреждающие актуальную угрозу, исполняющиеся в самый момент ее возникновения;

3) нейтрализующие (уничтожающие) вредоносное влияние мероприятия, которые совершаются в условиях уже реализовавшейся угрозы и направлены на то, чтобы прекратить губительное воздействие, не дать ему довершиться окончательно; меры такого рода «предохраняют» уже не от самой угрозы как таковой, а скорее от ее неминуемых последствий [13, с. 92].

Отвращающий вектор апотропея направлен на различные вредоносные объекты, представляющие угрозу для человека и созданного им культурного пространства. Объектами же апотропеической защиты выступает сам человек и окружающие его культурные объекты. Это, в частности, различные формы производственно-хозяйственной деятельности, обеспечивающие благосостояние людей (*сев, жатва, животноводство, охота, рыболовство, ткачество, строительство* и т.д.). Важнейшими объектами магического оберегания в русской народной культуре являлись также *посевы* и *домашние животные*. Обязательной апотропеической защиты почти всегда требовала зона человеческого *жилья* – село, изба, двор, амбар, хлев, конюшня, баня и т.д. Это связано с тем, что освоенное человеком и принадлежащее ему пространство, по традиционным представлениям

русского народа, может подвергаться как воздействию стихийных сил (молнии, пожара, вихря, града), так и опасности проникновения туда нечистой силы и болезней [25, с. 19].

Интересно отметить, что зона человеческого жилья (включающая дом, двор, надворные постройки и, шире, – все село в целом) не только является одним из важнейших объектов магического охранения, но и выступает в качестве пространства, наделенного защитными апотропеическими свойствами. Жилище традиционно рассматривалось как надежное убежище, в котором можно было укрыться (спрятаться) от любого рода опасности, включая опасность сверхъестественную. Апотропеическими считались отдельные части жилища, а нередко – даже слагающие его компоненты.

Так, в русской народной культуре обережные свойства приписывались *кирпичу*, «деланному камню, бруску, сбитому из глины и обожженному, для стройки» [10, с. 109]. В с. Большая Лука Керенского уезда Пензенской губернии (по сообщению XIX в.) после выноса покойника из дома, на то место, где он лежал, было принято класть кирпич с целью предотвратить смерть кого-либо из близких умершего [20, с. 987]. Во Владимирской губернии бабка-повитуха, входя в баню с роженицей, отрубала ножом от кирпича из печи-каменки четыре камешка и кидала их во все четыре угла бани со словами: "Этот камушек в уголок – черту в лоб!"» (сообщение 1914 г.) [18, с. 109].

Апотропеической семантикой традиционно наделялся центр домашнего пространства – *печь*. Практически повсеместно был распространен обычай заглядывать в печь (печную трубу) или прикасаться к печи до, а особенно, после похорон. Вот несколько типичных сообщений на эту тему, записанных в XIX – начале XX в. в разных губерниях России: «после похорон все несколько времени смотрят в печь, чтобы не бояться покойника» (Чембарский уезд Пензенской губернии) [20, с. 970]; «возвратившись с кладбища после похорон родственники, каждый открывает печь и смотрит в нее» (Сергачский уезд Нижегородской губернии) [20, с. 719]; «оставшиеся дома дети, при выносе гроба, смотрят в печку, засунув голову в отверстие шестка» (Вытегорский уезд Олонецкой губернии) [48, с. 778] и т.п.

Народные мотивировки этих действий всегда имеют ярко выраженную апотропеическую семантику: «чтобы не было страшно», «чтобы не бояться покойника», «чтобы не видеть покойника и скоро не умереть» и т.п. По мнению А.К. Байбурина, глубинный смысл похоронного обычая «смотрения в печь» связан с представлениями о печи как своеобразном «канале связи» с иным миром: заглянув в печь (в ритуально отмеченные моменты времени), можно увидеть, что делается в нем [4, с. 116].

Роль апотропеического средства играла *печная заслонка* (приспособление в виде железного листа с ручкой, прикрывавшая устье рус-

ской печи). По сообщению Г.К. Завойко, в глухих деревнях Судогодского уезда Владимирской губернии в начале XX в., например, «водился обычай прикрывать заслоном печку (и только часть, чтоб не погас огонь), когда уходит на работу старший в доме», – «чтобы домовый не избивал, и в оставшейся дома семье благополучие было» [18, с. 104-105]. Т.Б. Щепанская расценивает этот обычай, как особое магическое действие от «тоски», стоящее в одном ряду с другими «разграничительными» действиями в «обрядях ухода»; их основная цель – снять тоску, т. е. психологическую связь между ушедшим и теми, кто остается дома [50, с. 86-87]. Если печь (печная труба) воспринималась как ход во внешний мир, то печная заслонка – в качестве барьера, отделяющего от него домашнее пространство. Благодаря своей прагматической функции – закрывать чело печи, этот предмет, таким образом, наделялся апотропеической семантикой «преграды». [25, с. 43].

Будучи зоной «своего», «человеческим» пространством, жилище обязательно обставлялось также дополнительными защитными атрибутами. Дом и двор древнего славянина и русского средневекового человека, как показал Б.А. Рыбаков, представляли собой «сложную, хорошо продуманную и веками создававшуюся систему заклинательных охранительных мер»; жилище язычника было оборудовано как крепость, ожидающая неожиданного нападения. «Везде были расставлены как стражи благожелательные боже-

ства: на дворе был "дворовый", в овине – "овинник" (Сварожич), на гумне – "гуменник", в бане – "банник". Воеводой этого воинства, комендантом усадебной крепости был персонифицированный предок – "домовой", или "кутный бог" ("бесхороможитель")» [34, с. 517]. Русская изба XIX – начала XX в., как известно, была снабжена целой системой «овеществленных заговоров» (вырезанных из дерева, нарисованных, прокопченных четверговой свечой и т.п.), благодаря которым превращалась в неприступную для духов зла крепость [34, с. 517]. Крестьянский двор, напротив, был в меньшей степени оборудован защитительными символами. Как считает Б.А. Рыбаков, это было связано «с временным пребыванием людей во дворе, а защитная система, по видимому, была рассчитана преимущественно на ограждение... именно человека» [34, с. 484].

Важное апотропеическое значение имел архитектурный декор и орнаментика русского жилища. С глубокой древности известны, например, амулеты в виде рогов (черепов) животных, которые носили на теле, выставляли возле жилища или укрепляли на кровле [13, с. 68]. Раскопки палеолитических жилищ в Костёнках (Воронежская область) и Авдеево (Курская область) дают возможность предполагать, что на кровле жилищ были укреплены целые черепа мускусных быков [40, с. 50]. В средневековье известно, что строительная жертва в виде черепа коня закапывалась под угол дома [44; 45]. Более поздней трансформа-

цией этих обычаев явилось изображение почитаемого животного на домах, одежде, предметах быта, орудиях труда, оружии. В русской традиции хорошо известен *конек* (он же *конь, шелом, череп, черепное бревно*), стык двух скатов крыши, название которого связано с изображением лошади на коньковой слеге крыши дома; на севернорусских домах изображались также гуси. «По-видимому, раньше на крышах домов укрепляли черепа лошади, птиц, — указывает З.П. Соколова. — Украшательское значение коньков деревянных домов, вышивок на одежде (петухи, кукушки, гуси, павлины и т.п.) появилось позже, первоначален их охранительный смысл» [40, с. 49-50].

Помимо резных коньков на кровле севернорусских домов, широкое распространение получило *изображение колеса* с обязательными шестью радиусами (шестью спицами). На Русском Севере такой знак вырезался на причелинах изб для того, чтобы уберечь избу «от грома» [34, с. 181]. Колесо с шестью спицами в качестве оберега от грозы было известно и в других восточнославянских традициях; у белорусов, например, оно прямо называлось *громовым знаком* [27, с. 83]. Знаком в виде такого же колеса вплоть до начала XX в. отмечался на народных календарях день св. Ильи-пророка (20 июля ст.ст.) [26, с. 196]. По мнению исследователей, этот «громовый знак», связанный «с той единственной датой в славянском календаре, когда отмечался кровавыми жертвами день бога грома и грозы»

(позднейший Ильин день), служил оберегом от «испепеляющей шаровой молнии» [34, с. 182]. Исследователь отмечает по этому поводу: «Круглая или близкая к ней шестиугольная колесовидная форма "громового знака" необычна для наших современных представлений о молнии, которая рисуется обычно в виде зигзагов или стрел. Однако надо учитывать, что в природе существует два вида молний и что, кроме линейной молнии, существует еще и шаровая, наиболее опасная для человека. Линейные молнии мы обычно наблюдаем издали, как часть грозового пейзажа, и ущерб, причиняемый ими, обычно не виден. Шаровая же молния — это медленно плывущий над землей огненный шар, обладающий во много раз большей разрушительной силой» [34, с. 181].

Деревянная резьба, в конечном счете, создавала на фасаде и крыше крестьянской избы сложную и глубоко продуманную, создававшуюся тысячелетиями, систему защиты от вездесущих и всепроникающих злых сверхъестественных сил. Характеризуя апотропеическое значение архитектурного декора, Б.А. Рыбаков отмечал, что «он был не простой суммой отдельных знаков, даже таких значительных и могущественных, как знак Солнца. Это была защита при помощи макрокосма, тщательно воспроизведенного во всех своих основных элементах в декоре жилища, которое становилось микрокосмом семьи. Этот, созданный руками человека, микрокосм повторял картину мира, возникшую в представ-

лениях предков славян (да и многих других народов) где-то в глубинах бронзового века» [34, с. 494]. По словам исследователя, закликательная орнаментика внешнего вида русского жилища «удивительным образом сохранила почти в полной неприкосновенности древнюю, идущую чуть ли не из энеолита оберегающую символику» [34, с. 494].

Покидая свое жилище, надежное убежище от различных вредоносных влияний, человек оказывался наедине с множеством опасностей, подстерегавших его во внешнем мире. Однако и здесь он оставался частично защищенным от злых сверхъестественных сил с помощью другого предохранительного средства – своей *одежды*.

Апотропеическая функция одежды, как считается, тесно связана с ее основным утилитарным назначением. Облекая тело человека, одежда служит, прежде всего, защитной оболочкой, предохраняющей от внешних воздействий среды (жары, холода, осадков и т.д.). В соответствии с этим, одежда «неизбежно осмыслялась, как покров, охраняющий и от злых сил духов, защищающий душу человека так же, как тело» [7, с. 115]. Русские крестьяне Пермской губернии, например (по данным Д.К. Зеленина), никогда не спали голыми в том убеждении, что нечистая сила очень падка до голых людей [21, с. 719]. Признак 'одетый' – 'нагой' устойчиво соотносится в славянской народной традиции с оппозициями 'культура' – 'природа', 'человек' – 'нечеловек'; нагота (лишение одежды) как бы воз-

вращала человека в природное состояние, выводя его за рамки культурного и человеческого [38, с. 312]. Интересно отметить, что столь же широкое распространение в славянской народной традиции имели представления о наготы (обнажении), как обереге, защищающем человека от влияния демонических сил.

Роль оберега могла играть не только вся одежда человека в целом (одежда как таковая), но и ее отдельные детали. Так, *меховая одежда* широко использовалась в качестве апотропеического средства на русской свадьбе. Из Алексинского уезда Тульской губернии в конце XIX в. сообщалось: «Особенно колдуны вредят на свадьбах молодым. Против этого вреда направлены многие свадебные обрядности. Например, молодым при возвращении из церкви стелют в дверях овчины, и молодые должны пройти в избу по этим овчинам» (АИАЭ РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 164. Л. 1). Повсеместное распространение в XIX – начале XX в. имел обычай надевать на невесту, отправляющуюся к венцу, верхнюю меховую одежду, независимо от времени года [28, с. 35]. По данным П.В. Шейна, например, в Малоархангельском уезде Орловской губернии, собирая невесту на венчание в церковь, родной брат девушки надевал на нее новый дубленый полушубок (даже летом) [48, с. 609]. По сообщению М.Е. Михеева из Бузулукского уезда Самарской губернии (1899 г.), «под венцом невеста стоит в *салоне*, или в овчинном тулупе, даже тогда, если свадьба происходит летом» [29, с. 153] и т.п.

Апотропеическая семантика меховой одежды в славянской народной традиции тесно связана с ее продуцирующе-магическим значением. Вывороченная наружу мехом одежда, символизировавшая богатство, достаток, здоровье и благополучие, как известно, фигурирует не только в свадебном ритуале, но и в обрядах календарного цикла. Надевание меховой одежды могло совмещаться с обрядовым обсыпанием зерном (зерновым хлебом), что являлось как бы пожеланием урожая, а с ним богатства и детородства [31, с. 138].

Апотропеическое и продуцирующее значение меховой одежды интерпретируется исследователями по-разному. По мнению Д.О. Шепинга, «обычай святочных наряжений, состоящих большею частью в вывороченных шубах и тулупах, ...явно намекает на домового, который и сам весь покрыт шерстью, и любит вообще шерсть. Вот почему для охранения поезда молодых от злых духов, выворачивают шубы и овчины, и мать невесты встречает новобрачных также в вывороченном тулупе» [49, с. 51].

Н.М. Никольский считал, что использование в свадебной обрядности шкуры животного или одежды из нее восходит к древним тотемистическим представлениям. В пользу такого предположения свидетельствуют, по его мнению, некоторые характерные элементы белорусской свадьбы, в частности – ритуальное одевание матери жениха, наряжавшейся медведицей – в вывороченный вверх волосом козук. Возмож-

но, что шкура (или ее заменители) была той связью с тотемом-родоначальником, которая имела как бы благотворное влияние на молодых [31, с. 138]. Следы тотемистических представлений в основе свадебных обрядов с вывороченной меховой одеждой видел также Ю.Ю. Сурхаско [43].

С точки зрения Б.А. Рыбакова, употребление в восточнославянской святочной обрядности шкуры животного связано с пережитками почитания скотьего бога Велеса (Волоса). Именно Велес (Волос), как считал Б.А. Рыбаков, был центральной фигурой святочно-масленичной карнавальной обрядности у древних славян, о чем свидетельствуют довольно многочисленный археологический и этнографический материал, а также письменные исторические источники [33, с. 421]. В свою очередь, в позднейшем древнеславянском культе Велеса исследователь усматривал «более древние корни почитания этого божества, уходящие в представления первобытных охотников о зверином боге-хозяине». Аналогичного мнения придерживался Б.А. Успенский, в одной из своих работ отмечавший: «В обрядах, генетически связанных с медвежьим культом, отражается и соотносимость Волоса с богатством, изобилием, плодородием и т.п... Таким образом может быть интерпретирован вывернутый наизнанку тулуп, столь часто фигурирующий в разного рода ритуалах языческого происхождения» [47, с. 101].

По предположению Л.М. Ивлевой, шкуры животных и выверну-

тые наизнанку шубы, сшитые из них, выполняют функцию особой ритуальной одежды (как бы анти-одежды), служащей знаком принадлежности ряженого нечеловеческому миру [22, с. 156].

Эффективным средством защиты от inferнальных интенций считался *пояс*. Пояс в восточнославянской традиции, по наблюдениям А.К. Байбурина, выполнял и множество других ритуальных и символических функций: он использовался в качестве классификатора, отделяя людей от нелюдей и своих от чужих; ему приписывалась посредническая роль в контактах между своим и иным миром; кроме того, пояс связывался с идеей жизненной силы, проявляющейся в различных вариантах: физическая, производительная сила (способность к деторождению, мужская потенция), сила слова и т.д. [3, с. 11-12]. Эта важная деталь костюма выступает в народной культуре в качестве одной из символических границ мира человека; будучи неотъемлемым атрибутом человека, пояс являлся его «продолжением», выражая идею принадлежности, очерчивая сферу влияния человека [3, с. 11-12].

В русской народной культуре пояс традиционно расценивался, прежде всего, как предохранительное средство от колдовства. Так, для защиты молодоженов от порчи повсеместно было принято обвязывать их под одеждой поясом [41, с. 152]. Дериватом пояса-апотропея в русском свадебном обряде нередко выступает кусок рыболовной сети, которым также опоясывали невесту по

голому телу. Надежным оберегом от ведьм и колдунов служил пояс от мужских штанов (т.н. *гашиник*). К действиям, предотвращавшим опасность со стороны нечистой силы (которая могла подменить новорожденного), относилось надевание пояса также на ребенка до его крещения [6, с. 55]. По поверьям конца XIX века, записанным в с. Большая Верейка Землянского уезда Воронежской губернии, «первые свои опыты ведьма начинает с того, что в глухую, темную ночь, расхаживая по улицам с распущенною косою, с поднятыми вверх руками и в белой рубашке, она кидается на первого попавшегося мужика и начинает душить его. Чтобы избавиться от подобных побоев ведьмы, следует, если это возможно, накинуть на ее шею пояс с нижнего платья (*очкур*), который считается единственным средством удержать ведьму» [32, с. 3].

У севернорусского населения пояс выступает как «священный предмет и талисман от нечистой силы»; крестьяне советовали не снимать его «ни днем, ни ночью, исключая тех случаев, когда нужно идти мыться в баню» [17, с. 163-164]. По поверьям крестьян Архангельской губернии XIX в., пояса боится леший [16, с. 49]. Показательна в этой связи и такая быличка, записанная в 1973 г. в д. Конец Ленского района Архангельской области: «[Лешачиха] в баню-то приходила. Приходит, будто красная девушка, спрашивает: "Ты один?" – "Втроем" – "А кто с тобой?" – "Крест, да пояс,

да я сам третий". Так она и не зашла» (АКРУНТ МГУ. ФЭ.09:6763).

Пояс в русской народной традиции, таким образом, выступает в качестве одного из наиболее сильных и универсальных защитных средств, соотносимого по своей сакральной значимости с крестом [25, с. 31-32].

Апотропеическое значение пояса обычно связывается исследователями с идеей *магического круга*. А.К. Супинский, например, характеризуя ритуально-магические функции пояса, отмечал, что «во всех известных нам случаях надевание пояса служило символом заключения в круг», пояс использовался человеком для ограждения собственной безопасности и всего первобытного коллектива в целом [42, с. 107-108]. Дериватами пояса исследователь признавал повязывание на ногах, на руках, на пальцах ниток, также игравших в восточнославянской традиции роль оберега от болезни, несчастного случая и смерти. Возникновение представлений об обережных свойствах пояса А.К. Супинский изображал в виде такой семантической цепочки: 'небо' → 'солнце' → 'круг' → 'оберег' → 'пояс' целом [42, с. 107-108].

Н.А. Лавонен усматривал в известном у разных народов древнем обычае постоянно носить пояс «магическую роль преграды в форме окружности, недоступную для недоброжелательных духов» [24, с. 78-79]. В одной из своих работ он писал: «Вполне допустимо, что ношение пояса имеет какие-то близкие параллели и по форме, и по функци-

ям с замкнутыми окружностями». Ссылаясь на мнение финского фольклориста М. Кууси, Н.А. Лавонен предполагает, что ношение пояса могло быть унаследовано от древних обычаев, связанных с ритуальным использованием змей (известно, что, например, у карел еще в XVII в. в пояс колдуна зашивали настоящую змею) [24, с. 79].

А.К. Байбурин, проанализировавший семантику пояса в восточнославянской традиции, приходит к заключению, что пояс (носившийся не только поверх одежды, скрепляя части костюма, но и под одеждой, на голом теле) воплощал суть идеи «одетости», по отношению к которой сама одежда имела дополнительный и даже факультативный смысл. В этом плане пояс расценивался как некая «сверходежда»: будучи надетым на тело, пояс (как и одежда вообще) образовывал первый, наиболее близкий человеку искусственный барьер между самим человеком и окружающим его миром, служил своеобразным буфером между внутренним и внешним, защищенным и опасным [3, с. 5-6,8]. Именно поэтому пояс считался наиболее действенным способом сдерживания нежелательных воздействий внешнего мира. Важное значение в осмыслении пояса как границы между человеком и остальным миром, имел, по мнению А.К. Байбурина, тот факт, что пояс принимает форму круга, и человек, благодаря этому, оказывается во внутреннем, защищенном пространстве [3, с. 9]. Не отрицая семантики пояса как магической преграды (круга), некото-

рые другие исследователи, однако, полагают, что «в первоначальной стадии мышления пояс являлся действительно сам по себе магическим объектом» [8, с. 84].

В русской народной культуре апотропеические свойства традиционно приписывались *ткани* (использовавшейся, впрочем, не только для изготовления одежды). Кусок ткани (обычно в виде *холста*, *полотенца* или *платка*) считался сильным оберегом, надежно предохраняющим от колдовства и нечистой силы [46].

Тканая материя чаще всего фигурирует в качестве апотропеического средства на русской свадьбе. П.Н. Рыбниковым в Повенецком уезде Олонецкой губернии (1864 г.) был зафиксирован, например, такой свадебный обычай: «Когда кончится венчанье, то молодые приедут в дом жениха, прямо на двор, и дворовым крыльцом они идут по разосланному холсту» [35, с. 408]. То, что разостланный у дома холст, по которому должны были пройти новобрачные, выполнял функцию именно оберега, явствует из другого сообщения, записанного в с. Пашково Усманского района Липецкой области в 2002 г.: «Тады молодых в старину устревали по холсту, – лен, конопля была раньше. Эти холсты-то пряли, ткали, белили, вручную шили... И вот, когда молодых-то венчают, – по холсту, чтоб не колдовали. По холсту их устревали» (АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 11. Л. 14).

Роль оберега на русской свадьбе играл платок. Этот неотъемлемый атрибут женского костюма чаще всего использовался как по-

крывало для невесты. Известны и другие приемы обращения с этим предметом с предохранительно-магическими целями. Так, по сообщению, полученному этнографическим отделом РГО в середине XIX в. из Судогодского уезда Владимирской губернии, когда жениха и невесту вели в церковь, шедший впереди них дружка махал платком и творил молитву, отгоняя нечистую силу [19, с. 155].

Платок наряду с другими деталями тканой одежды, по некоторым поверьям, мог защитить человека от нападения нечистой силы, особенно – от русалок. Согласно рассказам крестьян Смоленской губернии (записанным в начале XX в. В.Н. Добровольским), на Духовской (Троицкой) неделе в лесу якобы ходят «женщины и дети нагие, при нечаянной встречи с которыми непременно нужно бросить платок или что-нибудь другое, даже рукав от платья оторвать, если в то время при себе ничего другого не будет; в противном же случае угрожает неизбежная смерть» [11, с. 13].

Ткань воспринималась как священный предмет у многих народов и в разные исторические эпохи. Истоки возникновения представлений о ткани как обереге относятся, несомненно, к тому отдаленному периоду времени, когда человеком было изобретено ткачество. «Уменьше выткать или даже, быть может, еще сплести ткань из волокон растений или шерсти животного, – указывала в этой связи Н.И. Гаген-Торн, – было производственным актом, в свое время, пожалуй, не менее важного

жизненного значения, чем пришедшее на более поздней стадии умение обращаться с металлами» [7, с. 115].

Не менее архаичным трудовым навыком (приобретенным человеком наряду с примитивным ткачеством еще в эпоху неолита, возможно даже – в более раннюю мезолитическую эпоху) является прядение – скручивание (свивание) из растительных волокон или шерсти *нити* [1, с. 224]. Нить, служившая основой ткани, а также предназначавшаяся для шитья и вязания, с давних времен считалась сильнодействующим оберегом.

В русской народной культуре XIX – XX вв. апотропеические свойства традиционно приписывались *суровой* (т.е. необработанной, грубой и небеленой) нити. В крестьянской среде повсеместно практиковалось опоясывание такой нитью невесты (как по голому телу, так и по одежде) с целью предохранения от «лихих людей» и во избежание колдовской порчи [37, с. 85] (АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 23. Л. 9; Д. 15. Л. 14-15). Интересно отметить, что обвязывание разноцветными и шелковыми нитями, по предположению Е.Н. Елеонской, пришло в магическую практику русского народа «издалека» – из магии Востока и классического мира, где издавна признавалось «таинственное влияние разных нитей» [14, с. 137].

С апотропеическими целями часто употреблялась *веревка* – собственно, та же нить, только более толстая и спущенная в несколько прядей, изготавливавшаяся обычно из пеньки. Веревка считалась средством, позволяющим особым образом

нейтрализовать ведьму. Один из рассказов на эту тему был записан в 2002 г. в с. Пашково Усманского района Липецкой области: «В стари-ну, тады, говорить, идя, – колесо катиться. Они, говорит, в колесо, в эти спицы-то, веревку пристроят, приведут, – она к утру у женщины в ноздрях» (АУНЛ ЭЦЧОР ВГУ. Д. 11. Л. 14). В качестве апотропея в русском свадебном обряде нередко фигурируют веревочные лошадиные путы. Так, по сообщению Г.И. Недетовского (1898 г.) из Тарусского уезда Калужской губернии, «в урочный день свахи подпоясываются веревочными путами (которыми спутывают лошадей) и, помолясь Богу в доме жениха, отправляются к невесте» [30, с. 1].

Средством, надежно предохраняющим от нечистой силы и порчи, повсеместно считалась нить или веревка с наглухо затянутыми *узлами*. Во многих местах, наряжая невесту к венцу, было принято опоясывать ее суровой нитью с навязанными на ней узелками. На одежде невесты также старались завязать как можно больше узлов (Пошехонский уезд Ярославской губернии, 1897 г.) [5, с. 63]. Во многих местах жениха или невесту перед венчанием было принято опоясывать вязаными поясами (кушаками) и даже куском рыболовной сети [9, с. 337]. Характерной деталью этих предметов является множество вязаных узлов, оберегающих по русским поверьям, от порчи.

В народе апотропеическая семантика узла интерпретируется всегда одинаково: колдун не в силах

сделать ничего плохого до тех пор, пока не распутает бесчисленных узлов на одежде человека [2, с. 438]. Завязанный узел выступает, таким образом, в качестве непреодолимой преграды и препятствия для нечистой силы.

Как указывает Е.Н. Елеонская, обычай навязывать на себя различные предметы и завязывать узлы с магическими целями имеет на Руси давнее происхождение. Позднее, с принятием христианства, вере в магическое значение нитей и узлов придавал новое содержание христианский обычай надевать священные предметы на шею и грудь человека: «пояс и кольцо с написанной на них молитвой, четки в форме бус или шнура с узлами вошли во всеобщее употребление, и амулет-узел сменился ладанкой, освященной молитвой» [15, с. 177-178].

Итак, в русской народной культуре в качестве апотропея выступает необычайно широкий круг

объектов и явлений. Сам принцип апотропея, несмотря на многообразие его исторических форм, чрезвычайно архаичен и восходит, вне всяких сомнений, к первобытному мировоззрению о наличии (присутствии) в объектах окружающего мира (природа, вещи, человек) особых сверхъестественных сил, могущих выступать одновременно в двух ипостасях – охранительной и вредоносной.

Под понятие «апотропей», таким образом, подпадают гетерогенные явления, имеющие различные генетические истоки, связанные с разными этапами развития религиозных представлений и разными формами религии (магией, анимизмом, тотемизмом, фетишизмом и др.). То общее, что их объединяет – это представление об особых сверхъестественных силах, столь характерное для русской народной культуры, и вера в возможность манипулирования этими силами.

Список литературы

1. Алексеев В.П., Першиц А.И. История первобытного общества. М.: Высшая школа, 1990. 351 с.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М.: Изд-во К. Солдатенкова. Т. 3. 1869. 840 с.
3. Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы /Отв. ред. Т.В. Станюкович. СПб.: Наука, 1992. С. 5-13.
4. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
5. Балов А.В. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1897. № 4. С. 57-76.

6. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX века: половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: Наука, 1988. 278 с.
7. Гаген-Торн Н.И. Обрядовые полотенца у народностей Поволжья // Этнографическое обозрение. 2000. № 6. С. 103-117.
8. Гринкова Н.П. Очерки по истории развития русской одежды (поясные украшения) // Советская этнография. № 1-2. 1934. С. 66-94.
9. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М.: Изд-во М.О. Вольфа. 1880. Т. 1. 723 с.
10. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М.: Изд-во М.О. Вольфа. 1881. Т. 2. 807 с.
11. Добровольский В.Н. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губернии) // Живая старина. Вып. 1. 1908. С. 3-16.
12. Дынин В.И. Животные-апотропеи в русской народной традиции // Бергения. 2013. № 1. С. 64-69.
13. Дынин В.И. О понятии апомропея, или оберега // Вестник ВГУ. Серия: История. Политология. Социология. 2013. № 1. С. 90-94.
14. Елеонская Е.Н. К изучению заговора и колдовства в России // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. М.: Индрик, 1994. С. 99-143.
15. Елеонская Е.Н. Сельскохозяйственная магия // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. М.: Индрик, 1994. С. 144-178.
16. Ефименко П.С. Демонология жителей Архангельской губернии // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. Архангельск, 1864. С. 49-53.
17. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Труды этнографического отдела. Т. 30. Кн. 5. Вып. 1-2. 1877. 222 с.
18. Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3-4. С. 81-178.
19. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг.: Типография А.В. Орлова. Вып. 1. 1914. 483 с.
20. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг.: Типография А.В. Орлова. Вып. 2. 1915. 988 с.
21. Зеленин Д.К. Магическая функция примитивных орудий // Известия АН СССР. 7-я серия. Отд. обществ. наук. № 6. 1931. С. 713-754.
22. Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб.: РИИИ, 1994. 236 с.
23. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. 8. 1929. С. 152-195.

24. Лавонен Н.А. О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1977. С. 73-81.
25. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег: Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
26. Логинский К.Д. О быте казаков Восточного Забайкалья. Бирки и сельские деревянные календари // Живая старина. Вып. 2. 1902.
27. Макашина Т.С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. В.К. Соколова. М.: Наука, 1982. С. 83-101.
28. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М.: Наука, 1984. 216 с.
29. Михеев М.Е. Описание свадебных обычаев и обрядов в Бузулукском уезде Самарской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С. 144-159.
30. Недетовский П.И. Народные свадебные обычаи, обряды и песни в деревнях Калужской губернии, Тарусского уезда. Воронеж: Типография В.И. Исаева, 1898. 36 с.
31. Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск: Наука и техника, 1956. 149 с.
32. Поверья жителей села Большой Верейки Землянского уезда // Воронежские губернские ведомости. 1870. № 48.
33. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 607 с.
34. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. 782 с.
35. Рыбников П.Н. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Петрозаводск. Ч. 3. Народные былины, старины, побывальщины и песни. 1887. 588 с.
36. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. Религиозные верования / Ред. Ю.В. Бромлей, Г. Штробах. М.: Наука, 1993. 240 с.
37. Селиванов А.И. Этнографические очерки Воронежской губернии: Народные приметы и поверья // Воронежский юбилейный сборник в память 300-летия г. Воронежа. Воронеж: Изд. ВГСК, 1886. Т. 2. С. 69-115.
38. Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Международные отношения, 2002. 512 с.
39. Соболевский С.И. Древнегреческий язык. СПб.: АЛТЕЙЯ, 2000. 614 с.
40. Соколова З.П. Животные в религиях. СПб.: «Лань», 1998. 288 с.
41. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды / Сост. и прим. А.К. Байбурина. М.: «Восточная литература». 1996. 237 с.
42. Супинский А.К. «Понева» и «вставка» в белорусской женской одежде (к вопросу об их культовом происхождении) // Советская этнография. 1937. № 2. С. 102-136.

43. Сурхаско Ю.Ю. Козичендашаува – жезл колдуна на карельской свадьбе // Из культурного наследия народов России / Отв. ред. Л.П. Потапов, Т.В. Станюкович. Л.: Наука, 1972. С. 199-207.

44. Тропин Н.А. О характере домостроительства на южном рязанском порубежье в XII-XIV вв. (по материалам раскопок селищ Казинка и Каменное) // Российская археология, 1996. № 1. С. 159-168.

45. Тропин Н.А. Древнерусское поселение XIII-XIV веков у села Аргамач-Пальна // Археологические памятники лесостепного Придонья: сб. науч. тр. Липецк, 1996. Вып. 1. С. 161-175.

46. Тропин Н.А. Рец. на: Пискулин А.А. Материалы по этнографии Черноземья второй половины XX – начала XXI века: традиционные праздники, обряды, верования, обычаи и поверья Липецкой, Орловской, Курской, Тульской областей. 2-е изд. Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2015. 208 с. // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 177-178

47. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во МГУ, 1982. 246 с.

48. Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб.: Изд. ИАК, 1900. Т. 1. Вып. 2. 833 с.

49. Шеппинг Д.О. Русская народность в ее поверьях, обрядах, сказках. М.: В типографии Бахметева, 1862. 210 с.

50. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.

Reference

1. Alekseev V.P., Pershic A.I. Istoriya pervobytnogo obshchestva. M.: Vysshaya shkola, 1990. 351 s.

2. Afanas'ev A.N. Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izucheniya slavyanskikh predanij i verovanij v svyazi s mificheskimi skazaniyami drugih rodstvennykh narodov. M.: Izd-vo K. Soldatenkova. T. 3. 1869. 840 s.

3. Bajburin A.K. Poyas (k semiotike veshchej) // Iz kul'turnogo naslediya narodov Vostochnoj Evropy /Otv. red. T.V. Stanyukovich. SPb.: Nauka, 1992. S. 5-13.

4. Bajburin A.K. Ritual v tradicionnoj kul'ture: strukturno-semanticheskij analiz vostochnoslavyanskikh obryadov. SPb.: Nauka, 1993. 240 s.

5. Balov A.V. Ocherki Poshekhon'ya // Ehtnograficheskoe obozrenie. 1897. № 4. S. 57-76.

6. Bernshtam T.A. Molodezh' v obryadovoj zhizni russkoj obshchiny XIX – nachala HKH veka: polovozrastnoj aspekt tradicionnoj kul'tury. L.: Nauka, 1988. 278 s.

7. Gagen-Torn N.I. Obryadovye polotenca u narodnostej Povolzh'ya // Ehtnograficheskoe obozrenie. 2000. № 6. S. 103-117.

8. Grinkova N.P. Ocherki po istorii razvitiya russkoj odezhdy (poyasnye ukra-sheniya) // Sovetskaya ehtnografiya. № 1-2. 1934. S. 66-94.
9. Dal' V.I. Tolkovyj slovar' zhivogo velikorussskogo yazyka: V 4 t. SPb.; M.: Izd-vo M.O. Vol'fa. 1880. T. 1. 723 s.
10. Dal' V.I. Tolkovyj slovar' zhivogo velikorussskogo yazyka: V 4 t. SPb.; M.: Izd-vo M.O. Vol'fa. 1881. T. 2. 807 s.
11. Dobrovolskij V.N. Nechistaya sila v narodnyh verovaniyah (po dannym Smolenskoj gubernii) // Zhivaya starina. Vyp. 1. 1908. S. 3-16.
12. Dynin V.I. Zhivotnye-apotropei v russkoj narodnoj tradicii // Be-reginya.777. Sova. 2013. № 1. S. 64-69.
13. Dynin V.I. O ponyatii apotropeya, ili oberega // Vestnik VGU. Se-riya: Is-toriya. Politologiya. Sociologiya. 2013. № 1. S. 90-94.
14. Eleonskaya E.N. K izucheniyu zagovora i koldovstva v Rossii // Eleon-skaya E.N. Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii: Sb. trudov. M.: Indrik, 1994. S. 99-143.
15. Eleonskaya E.N. Sel'skohozyajstvennaya magiya // Eleonskaya E.N. Skaz-ka, zagovor i koldovstvo v Rossii: Sb. trudov. M.: Indrik, 1994. S. 144-178.
16. Efimenko P.S. Demonologiya zhitelej Arhangel'skoj gubernii // Pa-myatnaya knizhka Arhangel'skoj gubernii na 1864 god. Arhangel'sk, 1864. S. 49-53.
17. Efimenko P.S. Materialy po ehtnografii russkogo naseleniya Arhan-gel'skoj gubernii // Izvestiya Obshchestva lyubitelej estestvoznaniya, antro-pologii i ehtnografii. Trudy ehtnograficheskogo otdela. T. 30. Kn. 5. Vyp. 1-2. 1877. 222 s.
18. Zavojko G.K. Verovaniya, obryady i obychai velikorossov Vladimirskoj gubernii // Ethograficheskoe obozrenie. 1914. № 3-4. S. 81-178.
19. Zelenin D.K. Opisanie rukopisej Uchenogo arhiva Imperatorskogo Russ-kogo geograficheskogo obshchestva. Pg.: Tipografiya A.V. Orlova. Vyp. 1. 1914. 483 s.
20. Zelenin D.K. Opisanie rukopisej Uchenogo arhiva Imperatorskogo Russ-kogo geograficheskogo obshchestva. Pg.: Tipografiya A.V. Orlova. Vyp. 2. 1915. 988 s.
21. Zelenin D.K. Magicheskaya funkciya primitivnyh orudij // Izvestiya AN SSSR. 7-ya seriya. Otd. obshchestv. nauk. № 6. 1931. S. 713-754.
22. Ivleva L.M. Ryazhen'e v russkoj tradicionnoj kul'ture. SPb.: RIII, 1994. 236 s.
23. Kagarov E.G. Sostav i proiskhozhdenie svadebnoj obryadnosti // Sbor-nik Muzeya antropologii i ehtnografii. Vyp. 8. 1929. S. 152-195.
24. Lavonen N.A. O drevnih magicheskikh oberegah (po dannym karel'skogo fol'klora) // Fol'klor i ehtnografiya. Svyazi fol'klora s drevnimi predstav-leniyami i obryadami / Otv. red. B.N. Putilov. L.: Nauka, 1977. S. 73-81.
25. Levkievskaya E.E. Slavyanskij obereg: Semantika i struktura. M.: Indrik, 2002. 336 s.
26. Loginskij K.D. O byte kazakov Vostochnogo Zabajkal'ya. Birki i sel'-skie derevyannye kalendari // Zhivaya starina. Vyp. 2. 1902.

27. Makashina T.S. Il'in den' i Il'ya-prorok v narodnyh predstavleniyah i fol'klore vostochnykh slavyan // *Obryady i obryadovyj fol'klor* /Otv. red. V.K. Sokolova. M.: Nauka, 1982. S. 83-101.
28. Maslova G.S. Narodnaya odezhda v vostochnoslavjanskijh tradicionnyh obyčajah i obryadah XIX – nachala HKH v. M.: Nauka, 1984. 216 s.
29. Miheev M.E. Opisanie svadebnyh obyčajev i obryadov v Buzulukskom uezde Samarskoj gubernii // *Ehtnograficheskoe obozrenie*. 1899. № 3. S. 144-159.
30. Nedetovskij P.I. Narodnye svadebnye obyčaji, obryady i pesni v derevnyah Kaluzhskoj gubernii, Tarusskogo uezda. Voronezh: Tipografiya V.I. Isaeva, 1898. 36 s.
31. Nikol'skij N.M. Proiskhozhdenie i istoriya belorusskoj svadebnoj obryadnosti. Minsk: Nauka i tekhnika, 1956. 149 s.
32. Pover'ya zhitelej sela Bol'shoj Verejki Zemlyanskogo uezda // *Voronezhskie gubernskie vedomosti*. 1870. № 48.
33. Rybakov B.A. Yazychestvo drevnih slavyan. M.: Nauka, 1981. 607 s.
34. Rybakov B.A. Yazychestvo Drevnej Rusi. M.: Nauka, 1987. 782 s.
35. Rybnikov P.N. Pesni, sobrannye P.N. Rybnikovym. Petrozavodsk. CH. 3. Narodnye byliny, stariny, pobyval'shchiny i pesni. 1887. 588 s.
36. Svod ehtnograficheskijh ponyatij i terminov. Vyp. 5. Religioznye verovaniya / Red. Yu.V. Bromlej, G. SHtrobah. M.: Nauka, 1993. 240 s.
37. Selivanov A.I. Ehtnograficheskie ocherki Voronezhskoj gubernii: Narodnye primety i pover'ya // *Voronezhskij jubilejnyj sbornik v pamyat' 300-letiya g. Voronezha*. Voronezh: Izd. VGSK, 1886. T. 2. S. 69-115.
38. Slavyanskaya mifologiya: Ehnciklopedicheskij slovar' / Otv. red. S.M. Tolstaya. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2002. 512 s.
39. Sobolevskij S.I. Drevnegrecheskij yazyk. SPb.: ALETEJYA, 2000. 614 s.
40. Sokolova Z.P. ZHivotnye v religiyah. SPb.: «Lan'», 1998. 288 s.
41. Sumcov N.F. Simvolika slavyanskijh obryadov: Izbrannye trudy /Sost. i prim. A.K. Bajburina. M.: «Vostochnaya literatura». 1996. 237 s.
42. Supinskij A.K. «Poneva» i «vstavka» v belorusskoj zhenskoj odezhde (k voprosu ob ih kul'tovom proiskhozhdenii) // *Sovetskaya ehtnografiya*. 1937. № 2. S. 102-136.
43. Surhasko YU.YU. Kozichendashauva – zhezl kolduna na karel'skoj svad'be // *Iz kul'turnogo naslediya narodov Rossii* /Otv. red. L.P. Potapov, T.V. Stanyukovich. L.: Nauka, 1972. S. 199-207.
44. Tropin N.A. O haraktere domostroitel'stva na yuzhnom ryazanskom porubezh'e v HII-HIV vv. (po materialam raskopok selishch Kazinka i Kamennoe) // *Rossijskaya arheologiya*, 1996. № 1. S. 159-168.
45. Tropin N.A. Drevnerusskoe poselenie XIII–XIV vekov u sela Argamach-Pal'na // *Arheologicheskie pamyatniki lesostepnogo Pridon'ya: sb. nauch. tr. Lipeck*, 1996. Vyp. 1. S. 161-175.
46. Tropin N.A. Rec. na: Piskulin A.A. Materialy po ehtnografii CHernozem'ya vtoroj poloviny XX – nachala XXI veka: tradicionnye prazdniki, ob-ryady,

verovaniya, obychai i pover'ya Lipeckoj, Orlovskoj, Kurskoj, Tul'skoj ob-lastej. 2-e izd. Voronezh: Izdatel'sko-poligraficheskij centr «Nauchnaya kni-ga», 2015. 208 s. //Ehtnograficheskoe obozrenie. 2016. № 6. S. 177-178

47. Uspenskij B.A. Filologicheskie razyskaniya v oblasti slavyanskih drevnostej (Relikty yazychestva v vostochnoslavyanskom kul'te Nikolaya Mir-likijskogo). M.: Izd-vo MGU, 1982. 246 s.

48. Shejn P.V. Velikorus v svoih pesnyah, obryadah, obyčajah, verovaniyah, skazkah, legendah i t.p. SPb.: Izd. IAK, 1900. T. 1. Vyp. 2. 833 s.

49. Shepping D.O. Russkaya narodnost' v ee pover'yah, obryadah, skazkah. M.: V tipografii Bahmeteva, 1862. 210 s.

50. Shchepanskaya T.B. Kul'tura dorogi v russkoj miforitual'noj tradi-cii XIX-HKH vv. M.: Indrik, 2003. 528 s.