

## МАГИЧЕСКИЕ АТТРИБУТЫ ВОРА: ОБЕСПЕЧЕНИЕ НЕВИДИМОСТИ (по материалам крестьянской культуры второй половины XIX — начала XX века)

ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА БАУЭР

(Петрозаводский государственный университет: Российская Федерация, 185910,  
Республика Карелия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, д. 33)

***Аннотация.** Целью статьи является рассмотрение комплекса магических атрибутов, которые обеспечивают вору такую сверхъестественную способность, как невидимость. Работа выполнена на материалах восточнославянской традиции середины XIX — начала XX в. Представления об использовании ворами предметов, обеспечивающих сверхъестественные способности, являются частным сюжетом в общем контексте крестьянских представлений о профессиональном воровстве как об одном из видов магии. Эти представления, в свою очередь, позволяют рассматривать фигуру вора в ряду других мифологических персонажей, таких, как колдуны, ведьмы, разбойники, различного рода специалисты-профессионалы. Актуальность и научная новизна работы определяется тем, что проблема мифологизации воровства в целом недостаточно изучена в рамках культурной антропологии и воровские магические атрибуты не становились предметом специального исследования. В статье охарактеризована одна из групп магических предметов, обеспечивающих вору особые способности, описаны способы их приобретения (время, место, совершаемые манипуляции), а также дальнейшее использование этих атрибутов в воровском промысле. Выводы, сделанные в статье, можно использовать при изучении других функциональных групп предметов, используемых при совершении воровства, таких, в частности, как способность преодолевать или сокрушать реальную преграду, нейтрализовать хозяев и т. д., и создании классификации воровских магических атрибутов.*

***Ключевые слова:** воровство, магия, невидимость, восточные славяне.*

Кража является одним из преступлений против собственности, предусматривающих ее тайное изъятие и присвоение. Именно в силу своей девиантности воровство оказалось в центре внимания юридической, социологической и психолого-педагогической наук, рассматривающих его в качестве проблемы, требующей постоянного контроля и разработки способов ее решения. Иной взгляд на этот феномен можно предложить в рамках куль-

турной антропологии, где воровство до сих пор остается явлением недостаточно изученным. Особый интерес представляет рассмотрение крестьянских представлений о воровстве как об одном из видов магии. Здесь имеется в виду бытовое воровство, совершаемое профессиональными ворами. Ритуальная кража нами не рассматривается, поскольку она является специфическим феноменом: с позиции обычного права относится к категории

ненаказуемых, как правило, ее совершение предписано традицией в определенных ситуациях, зачастую ее субъекты, как пассивный, так и активный, «отбираются» с учетом возрастных, гендерных, социальных и других критериев, объект кражи может и не представлять особой ценности. Мысль о том, что кражу можно рассматривать как одну из разновидностей магии с сопутствующим комплексом ритуально-магических практик и суеверий, содержится в статье С. М. Толстой [Толстая 1999, 643]. Тема сопоставления концептов воровства и колдовства затрагивается также в работах О. Б. Христофоровой и Н. Е. Мазаловой [Христофорова 2010, 206–237; Мазалова 2013].

В рамках статьи невозможно охватить все аспекты, связанные с соотношением воровства и сферы магического. Целью статьи является рассмотрение комплекса магических предметов, обеспечивающих вору невидимость. Эта способность являлась отчуждаемой, вор лишался ее при отсутствии контакта с предметами, которые осмыслились как вместилище магической силы. По функции эти предметы можно приравнять к чудесным предметам в волшебной сказке, однако если в сказке герой мог получить их от дарителя за свои добродетели, то вор должен был добыть их самостоятельно. Именно активность, проявляемая персонажем при поиске и овладении волшебным предметом, являлась критерием при отборе материала. И если для большинства мифологических персонажей невидимость — неотъемлемая черта, не зависящая от наличия у них каких-либо волшебных атрибутов и лишь в некоторых случаях имеющая какое-то предметное воплощение [Левкиевская 2004, 388–391], то воров, а также разбойников и воинов могло заинтересовать приобретение предметов, обеспечивающих такое качество, как невидимость [Ипполитова 2008, 393].

Одним из таких атрибутов являлась шапка-невидимка. В текстах упоминается, что она использовалась для совершения воровства [Балов 1904, 32; Русские крестьяне 2009, 189]. Как отмечает Н. А. Иваницкий, «... в этой шапке можно делать что угодно, никто не увидит и не узнает» [Иваницкий 1890, 121–122]. См. также использование шапки-невидимки в сказочных сюжетах 306, 518, 518А\*

[СУС, 110, 148–149]. Шапка могла быть также вместилищем особого знания (см. сюжет о получении колдовской шапки от банника как одним из способов приобретения колдуном магического знания [Мартынов 1905, 221]). Шапку-невидимку рекомендовалось украсть, отнять или выменять у банника, домового, черта или лешего. Соответственно получить волшебный предмет можно было в бане, на чердаке, во дворе, в хлеву, на церковном погосте; не упоминается место получения шапки-невидимки только в связи с образом лешего. Приобретение предмета, являющегося вместилищем магической силы, связано с такими рубежными датами, как Страстная неделя и Пасха [Иваницкий 1890, 122; Русские крестьяне 2009, 188; Балов 1904, 32; Вытегорский погост 1885, 4; Холодная а], день Ивана Купалы [Левкиевская 2004, 390] и сороковой день после Ивана Купалы [Иваницкий 1890, 121], а также упоминается, что раз в году в полночь шапку-невидимку можно украсть, но неизвестно, в какое время года [Георгиевский 1902, 60].

Рекомендовалось заранее добыть атрибуты, которые должны были помочь завладеть шапкой-невидимкой. Так, чтобы отнять шапку-невидимку у домового, необходимо было на заговение перед Великим постом положить кусок сыра за щеку и держать его за щекой всю ночь, а затем на Ивана Купалу пойти с ним на чердак, где находится домового, и снять с него шапку [Левкиевская 2004, 390]. Также рекомендовалось в пасхальную ночь во время крестного хода пойти с зажженной страстной свечой на чердак и сорвать шапку с домового [Романов 1912, 293]. Получить шапку-невидимку, принадлежащую лешему, можно было следующим способом: найти перед днем Ивана Купалы цветок иванова головка, положить его на 40 дней на церковный престол, после этого, держа цветок в руке, можно было увидеть лешего, сорвать с него шапку и надеть на себя [Иваницкий 1890, 121]. Отнять шапку-невидимку у черта можно было с помощью яйца, сваренного в понедельник первой недели Великого поста. В этом яйце прокалывалось насквозь отверстие, а затем на весь пост его клали в теплое место. Затем в понедельник Светлой седмицы с этим яйцом шли на церковный погост и там сквозь отверстие

высматривали, не пляшет ли черт в шапке-невидимке. Далее рекомендовалось правой рукой разбить яйцо, левой снять с черта шапку, надеть на себя и бежать без оглядки домой [Балов 1904, 32]. Дополнительные атрибуты были необходимы для того, чтобы увидеть представителей нечистой силы. Сделать невидимое видимым можно было и с помощью пасхального яйца. Так, чтобы увидеть черта в шапке-невидимке, нужно было прокатить пасхальное яйцо в каждом углу двора [Холодная а]. Кроме того, чтобы из-под полка появился банник с шапкой-невидимкой, необходимо было совершить кощунственные действия: «положить нательный крест и нож в левый сапог, сесть лицом к стене и всё проклясть» [Власова 1995, 50].

В некоторых случаях человек овладевает шапкой в тот момент, когда надевает ее [Вытегорский погост 1885, 4; Иваницкий 1890, 121 и др.]. Однако встречаются также упоминания, что желающий обрести сверхъестественные способности спасается от нечистой силы и становится обладателем шапки, только либо покинув традиционное место пребывания нечисти, либо достигнув сакрального места, где нечистая сила не властна, либо успев добежать до дома, пока нечисть выполняет некую трудную задачу: «Если эту шапку сорвешь и убежишь от старичка, то будешь невидимкою всякий раз, когда наденешь эту шапку. Зато если старик поймает на чердаке — тотчас помрешь» [Романов 1912, 293]; «Если успеешь добежать до церкви, прежде чем банник проснется, то будешь обладать шапкой-невидимкой» [Иваницкий 1890, 122]; «Черт же не иначе может преследовать похитителя, как собрав первоначально все кусочки разбитого яйца; если он догонит похитителя, то убивает его; если же похитивший прибежит домой прежде, чем черт успеет собрать кусочки яйца, то шапка-невидимка делается собственностью похитителя» [Балов 1904, 32].

Получается, что приобретение шапки-невидимки можно расценивать как своеобразное испытание: с одной стороны, требуется преодолеть собственный страх, с другой — проверяются способности, актуальные для воровского промысла, в частности, ловкость, проявляемая при совершении кражи или ограбления; при

этом последствия проявленной нерасторопности были, как правило, крайне плачевными.

Так, например, при ограблении спящего банника ни в коем случае нельзя было допустить, чтобы принесенная с собой горящая пасхальная свеча погасла: «последствиями такой оплошности обыкновенно бывает мучительная смерть злополучного искателя фантастических талисманов, душа же его сряду низводится в адские бездны страшным обладателем шапки» [Вытегорский погост 1885, 4]; при ограблении черта необходимо было «схватить шапку-невидимку и надеть ее на себя, стараясь, чтобы черт не схватил охотника первым, иначе, как говорили в народе: “Лишишься яйца и продашь Христа”» [Холодная а]; если человек успевал добежать до церкви, прежде чем банник проснется, он становился обладателем шапки-невидимки, в противном случае банник мог догнать и убить похитителя [Иваницкий 1890, 122]. См. также упоминавшийся пример об ограблении домового [Романов 1912, 293] и черта [Балов 1904, 32].

Интересно, что, в отличие от других мифологических персонажей, банник зачастую спит во время кражи. Кроме того, шапка необязательно должна быть сорвана с его головы — вор просто должен быть осведомлен, когда раз в году банник кладет ее сушиться на каменку [Георгиевский 1902, 60].

Приобрести шапку-невидимку у нечистой силы можно было и в обмен на черную кошку [Афанасьев 1865, 650] или пасхальное яйцо. Так, в Страстную субботу нужно было купить в церкви свечу, зажечь ее снизу, взять в правую руку, а в левую — яйцо, после чего пойти в хлев и похристосоваться с домовым, отдав ему яйцо в обмен на шапку-невидимку [Русские крестьяне 2009, 188]. Перед смертью владелец шапки-невидимки должен был избавиться от волшебного предмета, возвратив его представителям иного мира: «...перед смертью надо бросить шапку в реку, чтобы черти взяли ее обратно» [Иваницкий 1890, 122].

Судя по текстам, вор мог получить невидимость и другими способами, например добыв особую косточку, делающую человека невидимым. Магический атрибут необходимо было извлечь из тела черного кота (кошки), реже — летучей

мышь, умертвив животное. Объединяет этих животных их связь с нечистой силой; кроме того, они связаны также с мотивами обогащения [Гура 1997, 605, 607; Гура 1999, 639]. Согласно польскому поверью, соотносимому с этими восточнославянскими представлениями, чтобы стать невидимым, нужно было умыться в отваре, сваренном из черного кота [Левкиевская 2004, 390].

Приобретение косточки-невидимки достаточно устойчиво ассоциируется с дальнейшим ее использованием в воровском промысле: «Что твоя шапка-невидимка в сравнении с этой косточкой?! <...> имея ее, делай, что тебе угодно; в лавке бери, что хочешь; в чужом кармане распорядись, как в своем» [Георгиевский 1889, 48]. См. также [Иваницкий 1890, 121; Шейн 1902, 301]. В материалах Н. Я. Никифоровского косточка-невидимка прямо названа «воровской косточкой» [Никифоровский 1897, 165]. Однако у косточки-невидимки могли быть и другие пользователи, в частности ведьмы [Даль]. Еще одной функцией косточки являлось преодоление преграды в виде замков и запоров, именно поэтому ее называли «разрывной костью» [Вытегорский погост 1885, 4]. Кроме того, чудодейственная косточка, извлеченная как из черного кота, так и из летучей мыши используется в любовной магии, причем в случае с летучей мышью эта ее функция была первостепенной [Гура 1997, 607; Белова, Толстая 1999, 630].

Кот, необходимый для проведения ритуала, обязательно должен быть совершенно черным. Только в одном случае отмечается, что у этого черного кота должны быть белые усы и белая полоска на нёбе [Никифоровский 1897, 165, 14 прим.]. Далее характеристики животного и детали процесса добывания искомой косточки несколько разнятся. В некоторых традициях актуальным был не только цвет, но и возраст животного. Согласно польскому поверью, черный кот должен быть семи лет семи месяцев и семи дней от роду [Гура 1999, 639]. По материалам южнославянской рукописной традиции это должен быть черный, еще не прозревший котенок [Ипполитова 2004, 249].

Чтобы добыть косточку-невидимку, кота необходимо было сварить заживо [Никифоровский 1897, 165] либо

предварительно умертвив [Георгиевский 1889, 48]. Варить кошку необходимо в овине или в бане [Иваницкий 1890, 121; Народная традиционная культура 2002, 589], там, «где нет икон». Летучую мышь рекомендовалось посадить в горшок, завязав сверху тряпкой, в которой следовало проколоть отверстие. Затем этот горшок нужно было отнести в полночь в лес и зарыть в мурaveйник [Романов 1912, 293].

Существует несколько способов получения искомой косточки. Некоторые варианты оказываются достаточно протяженными во времени. Так, необходимо было варить по ночам кости черной кошки, пока все, кроме одной — косточки-невидимки, — не истает [Даль]. Распознавание при этом было основано на таком ее свойстве, как особая прочность. В случае с летучей мышью необходимо было ждать семь дней, пока муравьи не съедят ее, оставив лишь скелет, причем в течение этой недели нельзя было мыться, причесываться и молиться [Романов 1912, 293].

Другой способ был, по-видимому, менее длительным: варварский процесс приготовления заканчивался тогда, когда «кошка разварится и кости распадутся» [Иваницкий 1890, 121] или, другими словами, «мясо совершенно <...> отстанет от костей». Далее рекомендовалось собрать все кости [Георгиевский 1889, 48], каждую протереть полотенцем [Зими́на] и, взяв зеркало, начать поиск косточки-невидимки. В одном из текстов отмечается, что начинать искать волшебную косточку следует ровно в полночь [Народная традиционная культура 2002, 589]. Желавший получить магический атрибут брал поочередно кости в руки [Георгиевский 1889, 48] либо в зубы или в рот [Афанасьев 1865, 650; Иваницкий 1890, 121; Романов 1912, 93]; когда он добирался до косточки-невидимки, его отражение исчезало в зеркале.

Реализуется в текстах и мотив получения магических способностей путем поглощения: черного кота необходимо было съесть «всего с кожей, шерстью, «вонtribками» и костями, за исключением искомой «костки», которую вор вынимает из переносицы животного [Никифоровский 1897, 165]. См. также [Шейн 1902, 301]. В текстах редко дается четкое указание на конкретную кость. Исключением

является также чешское поверье, согласно которому невидимым человека делала нижняя челюсть черного кота, задушенного и сваренного в Рождественский сочельник [Гура 1999, 639], и представление о косточке-вилочке, извлеченной из тела летучей мыши [Романов 1912, 293].

Временные рамки проведения ритуала указываются не во всех случаях, и опять же они связаны с рубежными датами, такими, как ночь на Ивана Купалу [Народная традиционная культура 2002, 589], Святки [Георгиевский 1889, 48] и ночь под Пасху [Криничная 2000, 42].

О том, что проведение ритуала — занятие опасное, говорит применение оберегов. В частности, в материалах отмечается, что при поиске косточки-невидимки необходимо надевать горшок на голову, чтобы защититься от нечистой силы [Магницкий 1883, 127]. Промедление также могло обернуться смертью. Так, закопав летучую мышь, нужно было «бежать назад без оглядки, чтобы не слышать крика мыши, когда ее начнут есть муравьи. Если же не успеешь убежать и услышишь мышинный крик, тотчас же умрешь» [Романов 1912, 293].

Пользоваться магическим атрибутом мог только тот, кто сам его добыл. При передаче другому лицу косточка-невидимка теряла свою чудодейственную силу [Никифоровский 1897, 166; Шейн 1902, 301].

В текстах далеко не всегда указывается, как вор должен использовать косточку, чтобы стать невидимым. Так, в частности, упоминается, что, идя на промысел, он должен был взять ее в рот [Афанасьев 1865, 650] или держать в зубах [Никифоровский 1897, 165]. Скорее всего, в остальных случаях она должна быть у вора в руках либо каким-то образом контактировать с телом. При этом если вор, использующий косточку, становится невидимым, то вещи, которые он крадет, видны постороннему наблюдателю [Шейн 1902, 301].

Невидимость вора обеспечивали также мертвецкие атрибуты. Как отмечает Р.Г. Назиров, «понятие невидимости возникло из представлений о смерти. <...> Умершие так же невидимы, как Аид. Из этих представлений развивается магия достижения невидимости живыми людьми» [Назиров]. Именно поэтому волшебными предметами, обеспечивающими

невидимость, становятся останки людей, животных и шире — всё, что имеет отношение к потустороннему миру. Так, достаточно экзотическим средством, согласно крестьянским представлениям, были жилы беременной женщины. В частности, в материалах нами был обнаружен сюжет о продаже беременной жены: «Еврей <...> продал свою жену вора и получил деньги. Воры купили жену этого еврея с целью добыть из нее жилы, ибо, по существующему в их среде предрассудку, жилы беременной женщины делают воров невидимыми» [Ковенские губернские ведомости 1895, 25].

По белорусским представлениям, воры отправлялись на дело со свечой, изготовленной из жира мертвеца, полагая, что такая свеча сделает их невидимыми [Белова, Седакова 2009, 571–572]. В Словении воры брали с собой палец умершего некрещеного младенца [Толстая 2009, 114]. В Европе верили, что, съев куски из девяти сердец нерожденных мальчиков, преступник обретал невидимость наряду со способностью летать и вскрывать все замки [Левенстим 1897, 92–94].

Отметим, что основной функцией мертвецких атрибутов всё же была нейтрализация хозяев: с их помощью воры усыпляли жертв кражи [Там же, 85–87, 94; Чубинский 1872, 96; Иваницкий 1890, 122 и др.]. К их второстепенным функциям можно отнести способность преодолевать преграды [Харламов 1901, 16].

Согласно крестьянским представлениям, «...чтобы быть невидимым, должно найти в гнезде ворона молодых птенцов, пронзить их проволокою и прикрепить к ветви; тогда вороны для избежания срама и для освобождения детей от терзаний принесут в гнездо небольшой камень, который имеет свойство делать человека невидимым» [Шейн 1902, 485]. По польскому поверью, этот камень делает человека невидимым, «если носить его во рту или в кармане» [Гура 1997, 539]. Согласно чешскому поверью, аналогичный камень хранится в свитом под водой в гнезде чижа [Потебня 1867, 151]. Кроме того, обладание камнем, делающим человека невидимым, приписывается также дрозду и орлу [Гура 1997, 529]. К сожалению, кто конкретно пользовался волшебным камнем, а также упомянутыми ниже яйцом птицы *nevidzim* и волшебным горохом, в текстах



не указывается, однако можно предположить, что воры вполне могли быть потенциальными пользователями этого магического атрибута.

Сюжет, описывающий приобретение магического камня, структурно схож с одним из сюжетов о получении разрыв-травы, разрушающей любые замки и запоры, и строится по следующей схеме: человек совершает определенные действия, вынуждающие животное для освобождения своих детенышей принести волшебное средство, придающее обладателю сверхъестественные способности. Этот часто встречающийся в текстах мотив [Афанасьев 1868, 398; Верещагин 1898, 117; Шейн 1902, 486 и др.] подробно рассмотрен в статье О. В. Беловой [Белова 1997, 34].

По белорусскому поверью невидимым человека способно было сделать яйцо фантастической птицы *невідзім*, если удастся взять его в руки [Гура 1997, 529]. На Украине зафиксировано поверье, согласно которому невидимость можно было приобрести с помощью гороха, проросшего через убитую ящерицу. Этот волшебный горох нужно было положить в рот [Там же, 367].

Обеспечивали невидимость также цветков или семян папоротника. Действие цветка основано на магии уподобления: «Как цветка этого никто цвет не видел, так и ты невидимый будешь» [Мифологические рассказы 1987, 116]. Напомним, что папоротник считался в традиции полифункциональным растением: он помогал отыскивать клады, открывать замки, его обладатель получал возможность понимать язык животных и растений и т.п. Подробнее о функциях папоротника и ритуале его поисков см.: [Агапкина 2004, 629–631; Криничная 2004, 592–605]. Для открывания замков и запоров семена или цветки папоротника использовали, согласно украинскому поверью, точно так же, как и разрыв-траву, т. е. зашив его в разрез на руке [Агапкина 2002, 548]. В текстах, где добывание цветка папоротника связывается с возможностью использования его для совершения краж, две его функции — способность делать невидимым и открывать, а затем закрывать замки — могут сосуществовать [Романов 1912, 208].

Считалось, что вора с «цвятком купоротника никто не может заметить»

[Магницкий 1883, 16]. Есть и другие тексты, где эксплицируется связь папоротника с возможностью обогащения посредством воровства: «И вот раньше говорили: ежли богатым надо стать, то иди, капоротник карауль. <...> Идешь в любой момент, тебя никто не увидит. В магазине что хошь бери» [Мифологические рассказы 1987, 116]. См. также: [Ефименко 1877, 187; Романов 1912, 208; Народная традиционная культура 2002, 589 и др.]. В связи с мотивом обогащения отметим еще одну интересную возможность, которую обрел тот, кто съел лепестки папоротника: «Одна женщина съела лепестки и заходит в магазин, отмеряет материалов и уходит, а деньги не берут у нее» [Мифологические рассказы 1987, 375]. Невидимость, приобретаемая с помощью цветка папоротника, давала его обладателю и более широкие возможности: «Тот цвет положи в рот за щеку и поди, куды хошь: никто тебя не увидит; что хошь делай!» [Афанасьев 1868, 381–382].

Искать папоротник в глубине леса — там, где не слышно пение деревенских петухов, — отправлялись в купальскую (реже — рождественскую или пасхальную) ночь [Афанасьев 1868, 379; Агапкина 2004, 629–630]. Важнейший мотив текстов о поиске папоротника — мотив испытаний, которым подвергает человека нечистая сила, которая, по некоторым материалам, сама нуждается в цветке папоротника, чтобы быть невидимой для человека [Верещагин 1898, 114–115]. Нечисть пугает и отвлекает его по дороге в лес, во время ожидания и в момент цветения папоротника; на обратном пути она пытается заставить его оглянуться, заговорить, нарушив тем самым запреты, следствием чего может стать бесследное исчезновение цветка, а также безумие и даже смерть искателя этого магического атрибута [Афанасьев 1868, 380; Верещагин 1898, 117–118; Потевня 1914, 180; Мифологические рассказы 1987, 116; Забылин 2014, 478; Зими́на а].

Чтобы уберечься от происков нечистой силы, применялись различные обереги. Так, в частности, искатели волшебного цветка очерчивали магический круг — ножом, топором, четверговой свечой, рябиновой палкой или остатком первой лучины, горевшей накануне Нового года, — из которого можно было выйти,

только когда цветок будет сорван либо когда пропоют первые петухи [Афанасьев 1868, 380; Верещагин 1898, 118], сидя в кругу, зажигали свечу, горевшую во время пасхальной заутрени, читали Евангелие, а также молитвы, в частности «Да воскреснет Бог», произносили соответствующий приговор: «Талант Божий, суд Твой», либо, наоборот, сохраняли молчание [Там же, 379–380; Верещагин 1898, 117; Мифологические рассказы 1987, 116; Забылин 2014, 478; Зимина а]. Встречается также упоминание о том, что тот, кто в купальскую ночь дожидается в лесу цветения папоротника, должен обязательно раздеться догола, т. е. лишиться всех атрибутов, свидетельствующих о его принадлежности к культуре и миру людей, «иначе цветок не дастся в руки» [Романов 1912, 212].

При добывании волшебного цветка необходимо было проявить качества, необходимые и в воровском промысле, такие, как выдержка, внимательность и ловкость. Так, в частности, дожидаясь цветения папоротника, необходимо было не обращать внимания на попытки нечисти запугать и прогнать желающего овладеть магическим предметом, лечь строго внутри очерченного круга на спину и считать звезды [Верещагин 1898, 117]. Считалось, что, как только цветок папоротника распустится, надо в ту же минуту его сорвать [Иваницкий 1890, 122]. Делалось это не только из опасения происков нечистой силы, но и потому, что можно не успеть завладеть папоротником, поскольку время его цветения ограничено несколькими минутами [Верещагин 1898, 114], либо, распустившись, он тут же начинает перемещаться по лесу [Потебня 1914, 179]. Чтобы стать невидимым, цветок нужно было положить в шапку [Русские крестьяне 2007, 87], в рот, за щеку или взять в руки, причем для лучшей сохранности его рекомендовалось залепить воском [Афанасьев 1868, 381; Зимина а].

Кроме представлений о магических свойствах папоротника и сюжетов о добывании цветка этого растения, в материалах встретился также сюжет об использовании его в воровском промысле, содержащий мотив обнаружения вора по его тени: «...один мужик сумел принести такой цветок и стал ходить по лавкам к торговцам, брать у них деньги

и товары <...>. Особенно он стал ходить к одному торговцу и красть у него помногу. Тот стал это замечать, но никак не может устеречь вора и стал рассказывать об этом знакомым. Один из них посоветовал сидеть у лавки и смотреть, не будет ли тени. Тот так и сделал. Вот видит он, приближается человеческая тень и прокрадывается к двери. Торговец схватил нож и бросил в нее. Вдруг что-то упало, но не было видно. Собралось множество народа, все начали шарить по полу, ощупали человека, стали стаскивать с него одежду, и когда сняли шапку, то увидели в ней огненный цветок. Оказалось, что нож попал ему в сердце, и он был мертв» [Русские крестьяне 2007, 87]. Тень, согласно славянским представлениям, рассматривается как неотъемлемая сущность человека и его двойник. Но, в отличие от человека, тень воспринимается только визуально. Цветок папоротника способен воздействовать на самого человека, придавая ему невидимость, но, по-видимому, не лишая его других характеристик — акустических, обонятельных и др. [Афанасьев 1868, 383], при этом он не воздействует на его тень, обладающую лишь визуальной характеристикой. Обращает на себя внимание и тот факт, что при применении цветка папоротника физические ощущения «переводятся» на тень: пытаюсь обезвредить вора, торговец бросает нож именно в тень, а не в ее владельца. Как отмечает Е. Е. Левкиевская, умение магическим путем менять местами свое тело и тень, «перевести» на тень свои физические ощущения является характерной чертой восточнославянских ведьмы и колдуна [Левкиевская 2002, 458]. Эти представления сближают образ колдуна и вора.

Согласно крестьянским представлениям, обладают свойством делать человека невидимым также огненные цветы *разрыв-травы* [Верещагин 1898, 117]. Это ее свойство второстепенно, основная ее функция — преодолеть (разрушить) реальную преграду. Упоминается в материалах и трава *невидимка* [Неуступов 1902, 120]. Судя по материалам травников XVII–XVIII вв., обрести невидимость можно было с помощью таких растений, как *невидим*, *сухая верба*, *ерек*, а также волшебных камней изпод растений *ливакума* и *четверника* [Иполитова 2008, 386].

Еще одно средство приобретения невидимости связано с магией пасхальной заутрени. В частности, крестьяне верили, что «если запастись пиковым — «винным» тузом и вместо слов «Воистину Воскрес!» сказать: «Винный туз есть», — то этот туз станет равносильным цветку папоротника: с ним можно будет стать настоящим невидимкой» [Холодная]. Предполагалось, что совершивший эти магические действия человек обеспечивает себе помощь Сатаны. Данный пример интересен еще и тем, что предполагаемая цель выражена достаточно завуалировано: «достать всё, что захочется» [Там же]. Такая эвфемизация по отношению к воровству в принципе вообще характерна для крестьянской культуры. См., например, наблюдения О. А. Кирияк о тенденции к употреблению в паремиях о воровстве нейтральной лексики, замещающей глагол «украсть» [Кирияк 2009, 16].

Итак, предметы, обладающие магическими свойствами, можно разделить на следующие группы: это растения, части тела либо изготовленные из субстанций умерщвленного (мертвого) человека (плода человека) или животного атрибуты и прочие предметы — объекты живой и неживой природы, а также культурные артефакты. Некоторые магические атрибуты были полифункциональными, однако одна из перечисленных функций, судя по материалам, была ведущей.

Приобрести предметы, обеспечивающие вору невидимость, можно было следующими способами: изъять у мифологических персонажей, животных или представителей загробного мира, а также найти волшебный предмет, зная его признаки. В некоторых случаях актуально распознавание предмета среди схожих объектов, основанное на его свойствах, без дополнительной информации о внешнем виде (например, при поиске волшебной косточки на способность обеспечивать невидимость либо особую прочность проверяются все кости черного кота).

Отметим также, что предметы, придающие вору невидимость, при использовании в воровском промысле чаще тяготеют к верху человеческого тела, что иногда объяснимо свойствами самих предметов, а также, возможно, тем, что доминирующим в этом ряду можно считать благодаря сказочной традиции шапку-невидимку.

Приобретение магических атрибутов связано с временным пограничьем, а местом получения магической силы является чужое пространство, где хозяйничают демонические существа; в текстах присутствует мотив преодоления страха при контакте с нечистой силой. Как справедливо отмечает Т. Б. Щепанская, обретение силы, состоявшее в овладении собственным страхом, позволяло «затем пользоваться им как средством воздействия на других» [Щепанская 2001, 79]. Приобретение волшебных предметов также может быть связано с кощунственными, греховными действиями. В целом можно отметить, что многие приемы, связанные с получением воровского талисмана, являются результатом развертывания формулы невозможного — когда, совершив нечто невысказанное, запретное и непременно чрезвычайно опасное, искатель получал желаемый талисман. Сходные приемы характерны и для мифологических сюжетов о добывании кладов, т. е. здесь действуют типичные для сказочной прозы механизмы. Кроме того, при добывании магического атрибута проявляются способности, актуальные для воровского промысла — ловкость, внимательность и выдержка.

По всей видимости, право обладания магическими атрибутами нужно было заслужить, приобретая их без посторонней помощи; во всяком случае, в материалах встречаются упоминания о том, что при передаче другому лицу волшебный предмет терял свою чудодейственную силу.

В целом необходимо отметить, что профессиональное воровство в крестьянском мировоззрении было несомненно с укладом жизни крестьянина и расценивалось как грех, в связи с чем рассмотренные представления о профессиональных ворах, являющиеся взглядом на эту категорию с точки зрения крестьян, типологически сходны с представлениями о колдунах и зачастую тяготеют к сказочному вымыслу. Таким образом, совокупность способов достижения невидимости является для крестьянской культуры отнюдь не руководством к действию, а своеобразной школой по формированию стойкого отвращения или страха к практике обретения невидимости с целью воровства.



## Источники и материалы

Вытегорский погост 1885 — Вытегорский погост // Олонецкие губернские ведомости. 1885. № 4. С. 34–35.

Георгиевский 1889 — *Георгиевский М.* Святки в деревнях Олонецкой губернии и различные гаданья // Олонецкие губернские ведомости. 1889. № 48. С. 514–516.

Даль — *Даль В.И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. URL: <http://e-libra.ru/read/233520-o-poveriyax-sueveriyax-i-predrassudkax-russkogo-naroda.html> (дата обращения: 15.03.2017).

Ефименко 1877 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отделения ИОЛЕАЭ. Кн. 5. Вып. 1. М., 1877.

Забылин 2014 — *Забылин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 2014.

Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Труды этнографического отделения ИОЛЕАЭ. Т. 11. Вып. 1. М., 1890.

Ковенские губернские ведомости 1895 — Ковенские губернские ведомости. 1895. № 22. С. 25.

Магницкий 1883 — *Магницкий В.* Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883.

Мартынов 1905 — *Мартынов С.В.* Печорский край. СПб., 1905.

Мифологические рассказы 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверия, обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Романов 1912 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8, 9. Вильна, 1912.

Русские крестьяне 2007 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Ч. 3. СПб., 2007.

Русские крестьяне 2009 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 7. Ч. 2. СПб., 2009.

Харламов 1901 — *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в гор. Ейске // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 29. Отд. 3. Тифлис, 1901. С. 1–48.

Чубинский 1872 — *Чубинский П.П.* Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1872.

Шейн 1902 — *Шейн В.П.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. СПб., 1902.

## Исследования

Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Агапкина 2004 — *Агапкина Т.А.* Папоротник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. С. 629–631.

Афанасьев 1865 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 1. М., 1865.

Афанасьев 1868 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 2. М., 1868.

Балов 1904 — *Балов А.В.* Понедельник и понедельникчаны // Русский архив. 1904. № 5. С. 27–36.

Белова 1997 — *Белова О.В.* Легенда о дятле и разрыв-траве в книжной и устной традиции // Живая старина. 1997. № 1. С. 34.

Белова, Толстая 1999 — *Белова О.В., Толстая С.М.* Кости // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. С. 627–631.

Белова, Седакова 2009 — *Белова О.В., Седакова И.А.* Свеча // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. С. 567–573.

Верещагин 1898 — *Верещагин Г.Е.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями // Этнографическое обозрение. 1898. № 3. С. 113–151.

Власова 1995 — *Власова М.* Новая абега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

Георгиевский 1902 — *Георгиевский А.* Народная демонология // Олонецкий сборник. Вып. 4. Петрозаводск, 1902. С. 53–61.

Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура 1999 — *Гура А.В.* Кошка (кот) // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. С. 637–640.

Зими́на — *Зими́на Т.* Купальская ночь // Российский этнографический музей: матер. по этнографии. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/kupalskaya-noch> (дата обращения: 15.03.2001).

Зими́на а — *Зими́на Т.* Папоротник // Российский этнографический музей: матер. по этнографии. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/paprototnik> (дата обращения: 15.03.2017).

Ипполитова 2004 — *Ипполитова А.Б.* Русские рукописные травники XVIII века как феномен культуры. Дис. ... канд. ист. наук. М., 2004.

Ипполитова 2008 — *Ипполитова А. Б.* Русские рукописные травники XVII–XVIII веков. Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.

Кирияк 2009 — *Кирияк О. А.* Социокультурный концепт «воровство» в русском и английском языковом сознании: Дис. ... канд. филол. наук. Ярославль, 2009.

Криничная 2000 — *Криничная Н. А.* Русская народная мифол. проза. Истоки и полисемантизм образов: В 2 т. Т. 2. Петрозаводск, 2000.

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

Левенстим 1897 — *Левенстим А.* Суевверие и уголовное право. СПб., 1897.

Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е. Е.* Невидимый // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. С. 388–391.

Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Тень // Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002. С. 458–459.

Мазалова 2013 — *Мазалова Н. Е.* Колдун, вор, разбойник в произведениях русского фольклора // Университетский научный журнал. 2013. № 6. С. 112–118.

Назирова — *Назирова Р.* Сказочные талисманы невидимости // Хронос: всемирная история в Интернете. 2006. № 1. URL: [http://www.hrono.info/text/2006/nazi01\\_06.html](http://www.hrono.info/text/2006/nazi01_06.html) (дата обращения: 15.03.2017).

Народная традиционная культура 2002 — Народная традиционная культура Псковской области: В 2 т. Т. 1. Псков, 2002.

Неуступов 1902 — *Неуступов А. Д.* Ночь на Иванов день // Этнографическое обозрение. 1902. № 4. С. 120–121.

Потебня 1867 — *Потебня А. А.* О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Древности: Археологический вестник. М., 1867. Июль — август. С. 145–153.

Потебня 1914 — *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Кража (воровство) // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. С. 640–643.

Толстая 2009 — *Толстая С. М.* Покойник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. С. 112–118.

Холодная — *Холодная В.* Магия пасхальной заутрени // Российский этнографический музей: матер. по этнографии. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/magiya-pashalnoy-zautreni> (дата обращения: 15.03.2017).

Холодная а — *Холодная В.* Яйцо // Российский этнографический музей: матер. по этнографии. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/yauso> (дата обращения: 15.03.2017).

Христофорова 2010 — *Христофорова О. Б.* Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. М., 2010.

Щепанская 2001 — *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / Сост. И. А. Морозов; Отв. ред. С. П. Бушкевич. М., 2001. С. 71–95.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

**Бауэр Т. В.** <https://orcid.org/0000-0001-6572-2758>

Старший преподаватель кафедры отечественной истории Института истории, политических и социальных наук Петрозаводского государственного университета: Российская Федерация, Республика Карелия, 185910, г. Петрозаводск, пр. Ленина, д. 33; тел.: +7 (8142) 71-96-49; e-mail: [taty-lis@yandex.ru](mailto:taty-lis@yandex.ru)

# MAGIC ATTRIBUTES OF THIEVES: PROVIDING INVISIBILITY (based on peasant culture in the latter half of the 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> century)

TATIANA V. BAUER

(Petrozavodsk State University: 33, Lenina av., Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia,  
Russian Federation)

**Summary.** *A purpose of the article is to review a complex of magic attributes, providing a thief with such a supernatural ability as invisibility. The research is based on data of Eastern-Slavic cultural tradition in the latter half of the 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries. The idea that thieves use special magic items, which provide them with a supernatural power, is a common idea in the context of peasants' understanding of thievery as a kind of magic. These ideas allow to regard a thief as one of such mythological figures, as wizards, witches, robbers or skilled professionals. The topicality and novelty of the research arises from the fact that the problem of mythologization of theft has not been studied enough within cultural anthropology and magic attributes of thieves have not been the objects of any scholarly research. The article focuses on a group of magic items, providing a thief with special abilities, their characteristics and means of acquisition (time, places and manipulations), as well as handling and applying of the things. The conclusions of the article may be used in studying of other functional groups of magic attributes of thieves, such as things for breaking or overcoming real barriers, neutralizing of the property's owners, etc. Also all the magic attributes of thieves can be classified on the base of the conclusions of this paper.*

**Key words:** theft, magic, invisibility, East Slavs.

## References

- Afanas'ev A. N.** (1865) Poeticheskie vozre-niya slavyan na prirodu [Poetic views of the Slavs on the nature]. In 3 vol. Vol. 1. Moscow. In Russian.
- Afanas'ev A. N.** (1868) Poeticheskie vozre-niya slavyan na prirodu [Poetic views of Slavs on the nature]. In 3 vol. Vol. 2. Moscow. In Russian.
- Agapkina T. A.** (2002) Mifopoeticheskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya. Vesenne-letniy tsikl [Mythopoetic foundations of Slavic folk calendar. Spring-summer cycle]. Moscow. In Russian.
- Agapkina T. A.** (2004) Paporotnik [Fern]. In: Slavyanskie drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' [Slavic antiquities. Ethno-linguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 3. Moscow. Pp. 629–631. In Russian.
- Balov A. V.** (1904) Ponedel'nik i ponedel'nichan'e [Monday and "ponedel'nichan'e" (starving on Mondays)]. *Russkiy arkhiv* [Russian archive]. 1904. No. 5. Pp. 27–36. In Russian.
- Barag L. G.** (comp.) (1979) Sravnitel'nyy ukazatel' skazochnykh syuzhetov. Vostochno-slavyanskaya skazka [Comparative index of fairy-tale plots. East-Slavic fairy tale]. Leningrad. In Russian.
- Belova O. V.** (1997) Legenda o dyatle i razryv-trave v knizhnoy i ustnoy traditsii [Woodpecker legend and "Razryv-trava" the magic herb in bookish and oral traditions]. *Zhivaya starina* [Alive antiquity]. 1997. No. 1. P. 34. In Russian.
- Belova O. V., Tolstaya S. M.** (1999) Kosti [Bones]. In: Slavyanskie drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' [Slavic antiquities. Ethno-linguis-tic dictionary]. In 5. Vol. 2. Moscow. Pp. 627–631. In Russian.
- Belova O. V., Sedakova I. A.** (2009) Svecha [Candle]. In: Slavyanskie drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' [Slavic antiquities. Ethno-linguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 4. Moscow. Pp. 567–573. In Russian.
- Georgievskiy A.** (1902) Narodnaya demonologiya [Folk demonology]. In: Olonetskiy sbornik [Olonets collection]. Issue 4. Petrozavodsk. Pp. 53–61. In Russian.
- Gura A.** (1997) Simvolika zhivotnykh v slavyanskoy narodnoy traditsii [Animal symbolism in Slavic folk tradition]. Moscow. In Russian.
- Gura A. V.** (1999) Koshka (kot) [Cat]. In: Slavyanskie drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' [Slavic antiquities. Ethno-linguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 2. Moscow. Pp. 637–640. In Russian.
- Ippolitova A. B.** (2004) Russkie rukopisnye travniki XVIII veka kak fenomen kul'tury [Russian manuscript herbal medicine books of the 18<sup>th</sup> century as a culture phenomenon of culture]. PhD thesis (History). Moscow. In Russian.
- Ippolitova A. B.** (2008) Russkie rukopisnye travniki XVII–XVIII vekov. Issledovanie fol'klora i etnobotaniki [Russian manuscript herbal medicine books of the 17<sup>th</sup> — the 18<sup>th</sup> centuries. Research of folklore and ethnobotany]. Moscow. In Russian.
- Khristoforova O. B.** (2010) Kolduny i zherty. Antropologiya koldovstva v sovremennoy Rossii [Sorcerers and victims. Anthropology of witchcraft in contemporary Russia]. Moscow. In Russian.

- Kiriyak O. A.** (2009) Sotsiokul'turnyy kontsept "vorovstvo" v russkom i angliyskom yazykovom soznanii [Socio-cultural concept "theft" in Russian and English linguistic consciousness. PhD thesis (Philology). Yaroslavl. In Russian.
- Kholodnaya V.** Magiya paskhal'noy zautreni [Magic of the Easter Matins]. In: Rossiyskiy etnograficheskiy muzey: materialy po etnografii [Russian ethnographic museum: materials on ethnography]. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/magiya-pashalnoy-zautreni> (retrieved: 15.03.2017).
- Kholodnaya V.** Yaytso [Egg]. In: Rossiyskiy etnograficheskiy muzey: materialy po etnografii [Russian ethnographic museum: materials on ethnography]. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/yayco> (retrieved: 15.03.2017).
- Krinichnaya N. A.** (2000) Russkaya narodnaya mifologicheskaya proza. Istoki i polisemantizm obrazov [Russian folk mythological prose. Sources and multisemanticism of images]. In 2 vol. Vol. 2. Petrozavodsk. In Russian.
- Krinichnaya N. A.** (2004) Russkaya mifologiya. Mir obrazov fol'klora [Russian mythology. World of folklore images]. Moscow. In Russian.
- Levenstim A.** (1897) Sueverie i ugovnoe pravo [Superstition and criminal law]. St. Petersburg. In Russian.
- Levkievskaya E. E.** (2004) Nevidimyy [Invisible]. In: Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' [Slavic antiquities. Ethno-linguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 3. Moscow. Pp. 388–391. In Russian.
- Levkievskaya E. E.** (2002) Ten' [Shadow]. In: Slavyanskaya mifologiya. Entsiklopedicheskiy slovar' [Slavic mythology. Encyclopedic dictionary]. Ed. by S. M. Tolstaya. Moscow. Pp. 458–459. In Russian.
- Mazalova N. E.** (2013) Koldun, vor, razboynik v proizvedeniyakh russkogo fol'klora [A witch, a thief, a robber in specimen of Russian folklore]. *Universitetskiy nauchnyy zhurnal* [Humanities and sciences. University journal]. 2013. No. 6. Pp. 112–118. In Russian.
- Narodnaya traditsionnaya kul'tura Pskovskoy oblasti (2002) [Folk traditional culture of Pskov Region]. In 2 vol. Vol. 1. Pskov. In Russian.
- Nazirov R.** (2006) Skazochnye talismany nevidimosti [Fairy-tale talismans of invisibility]. *Khronos: vseмирnaya istoriya v internete* [Chronos: a world history on the Internet]. 2006. No. 01. URL: [http://www.hrono.info/text/2006/nazi01\\_06.html](http://www.hrono.info/text/2006/nazi01_06.html) (retrieved: 15.03.2017).
- Neustupov A. D.** (1902) Noch' na Ivanov den' [Kupala Night]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 1902. No. 4. Pp. 120–121. In Russian.
- Potebnaya A. A.** (1867) O kupal'skikh ogn'yakh i srodnykh s nimi predstavleniyakh [On Ioannes Kupala flames and similar conceptions]. *Drevnosti. Arkheologicheskij vestnik* [Antiquities. Archaeological herald]. 1867. July — August. Pp. 145–153. In Russian.
- Potebnaya A. A.** (1914) O nekotorykh simvolakh v slavyanskoy narodnoy poezii [About some symbols in the Slavic folk poetry]. Kharkiv. In Russian.
- Shchepanskaya T. B.** (2001) Sila (kommunikativnye i reproduktivnye aspekty muzhskoy magii) [Power (communicative and reproductive aspects of male magic)]. In: Muzhchina v traditsionnoy kul'ture [Masculine in traditional culture]. Comp. by I. A. Morozov. Ed. by S. P. Bushkevich. Moscow. Pp. 71–95. In Russian.
- Tolstaya S. M.** (1999) Krazha (vorovstvo) [Stealage (theft)]. In: Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' [Slavic antiquities. Ethno-linguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 2. Moscow. Pp. 640–643. In Russian.
- Tolstaya S. M.** (2009) Pokoynik [Deceased]. In: Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' [Slavic antiquities. Ethno-linguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 4. Moscow. Pp. 112–118. In Russian.
- Vereshchagin G. E.** (1898) O narodnykh sredstvakh vrachevaniya v svyazi s pover'yami [On traditional healing means in connection with the beliefs]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 1898. No. 3. Pp. 113–151. In Russian.
- Vlasova M.** (1995) Novaya abevega russkikh sueveriy. Illyustrirovanny slovar' [New ABC of Russian superstitions. An illustrated dictionary]. St. Petersburg. In Russian.
- Zimina T.** Kupal'skaya noch' [Kupala night]. In: Rossiyskiy etnograficheskiy muzey: materialy po etnografii [Russian ethnographic museum: materials on ethnography]. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/kupalskaya-noch> (retrieved: 15.03.2017).
- Zimina T.** Paporotnik [Fern]. In: Rossiyskiy etnograficheskiy muzey: materialy po etnografii [Russian ethnographic museum: materials on ethnography]. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/paporotnik> (retrieved: 15.03.2017).

## ABOUT THE AUTHOR

**Bauer T. V.** <https://orcid.org/0000-0001-6572-2758>

E-mail: [taty-lis@yandex.ru](mailto:taty-lis@yandex.ru)

Tel.: +7 (8142) 71-96-49

33, Lenina av., Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation

Senior lecturer, Department of Russian History, Institute of History, Political and Social Sciences, Petrozavodsk State University