

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/72-87

Научная статья

© Т. В. Бауэр

МАГИЧЕСКИЕ СПОСОБЫ НАКАЗАНИЯ ВОРА И ВОЗВРАЩЕНИЯ УКРАДЕННОГО (ПО МАТЕРИАЛАМ КРЕСТЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ СЕРЕДИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.)

Целью данной статьи является анализ магических способов наказания вора и возвращения украденного. В качестве источников использовались опубликованные и неопубликованные архивные материалы, периодическая печать, сборники и словари, содержащие фольклорные тексты, описания ритуально-магических практик, а также лингвистические данные. Магические наказания рассматриваются в контексте теории обмена, где негативная реципрокность понимается как возмездие за причиненный ущерб. Актуальность работы определяется тем, что магические практики как часть общеправовой системы различных народов редко становились предметом специального исследования в рамках антропологии права, хотя антропологи обращали внимание на социальные функции магии, в том числе и в общеправовой сфере. В работе рассмотрены способы наказания и возвращения украденного с применением контагиозной и симпатической магии. Выявлено, что в ходе ритуала предметы и объекты чаще всего подвергались деструктивному воздействию, которое проецировалось на тело вора как основной объект магических манипуляций. Отмечено, что наиболее популярным было воздействие огня, жара или дыма, что позволяет сопоставить магические способы наказания и ритуалы распознавания ведьмы. Сделан вывод о том, что представления о магических способах наказания выполняли функцию поддержания социальной стабильности.

Ключевые слова: обычное право, крестьянская культура, воровство, колдовство, магия, наказания

Ссылка при цитировании: Бауэр Т. В. Магические способы наказания вора и возвращения украденного (по материалам крестьянской культуры середины XIX — начала XX вв.) // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 72–87.

Бауэр Татьяна Владимировна — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Российская Федерация, 185035, Республика Карелия, Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11). Эл. почта: taty-lis@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6572-2758>

* Финансовое обеспечение исследований осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания Карельского научного центра РАН.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2023-1/72-87

Original Article

© *Tatiana Bauer*

MAGICAL WAYS OF THIEF PUNISHMENT AND RETURNING STOLEN GOODS (IN THE PEASANT CULTURE OF THE MID-19TH — EARLY 20TH CENTURES)

The article analyses the magical ways to punish a thief and return the stolen goods based on published and unpublished archive materials, periodicals, collections and dictionaries containing folklore texts, descriptions of ritual and magical practices and linguistic data. Magical punishments are viewed in the context of exchange theory which understands the negative reciprocity as a retribution for the damage caused. Although anthropologists have paid attention to the social functions of magic and magical practices as a part of customary law system of different peoples, they have rarely become the subject of special research within the anthropology of law. This article discusses the ways to punish and return stolen goods using contagious and sympathetic magic. It was revealed that the rituals mostly consisted in affecting different objects, and this destructive influence was projected onto the thief's body as the main object of magical manipulation. Flame, heat and smoke were the most popular means for causing damage, which allows us to compare the magical ways of punishment with the rituals of recognizing witches. The article concludes that maintaining social stability was the main function of magical punishment.

Keywords: *customary law, peasant culture, theft, witchcraft, magic, punishments*

Author Info: **Bauer, Tatiana V.** — Ph. D. in History, Senior Researcher, Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre, Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk, Russian Federation). E-mail: taty-lis@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6572-2758>

For citation: Bauer, T. V. 2023. Magical Ways of Thief Punishment and Returning Stolen Goods (in the Peasant Culture of the Mid-19th — Early 20th Centuries). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 72–87.

Funding: The research was funded from the federal budget for the accomplishment of the state task of the Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences.

Спектр значений, связанных с концептуализацией воровства как систематического хищения чужой собственности, достаточно широк. Воровство расценивалось в крестьянской культуре как личная обида, несчастье, деяние, ассоциирующееся с категориями греха и позора, а также как один из видов магического ремесла. Восприятие кражи как единичного акта социального взаимодействия и действие обычно-правовых механизмов, направленных на разрешение сложившейся в результате совершенного хищения конфликтной ситуации, во многом находились под влиянием этих представлений, что и обуславливает интерес к данной проблеме с позиции антропологии права.

Согласно важнейшей методологической установке данной дисциплины право расценивается как интегральная часть социума. С этим положением связано требование изучать данный феномен в контексте культуры (*Бенда-Бекманн фон 1999, Ковлер 2002: 25, Chase 2005: 1–12, 138, Donovan 2008: 3–5; Nader 2002: 2–6*). Анализируя обычно-правовые нормы, исследователи подчеркивали их неразрывную связь с мифологическими представлениями, которые оказывали непосредственное воздействие на правоприменительную практику, включающую в себя магическую составляющую. Так, еще Б. Малиновский подчеркивал важнейшую функцию магии, которая «...действует как реальная сила закона, ибо используется для выполнения правил племенного закона, препятствует насилию и восстанавливает равновесие» (*Малиновский 2004: 255*). Следует отметить, что в последнее время ритуально-магические практики как часть обычно-правовой системы различных народов попадают, наряду с другими аспектами, в поле зрения исследователей (*Егоров 2009, Бауэр 2018, Науменко, Галкин, Ткачева 2021, Содномпилова, Нанзатов 2018* и др.). При их изучении весьма продуктивным представляется использование элементов семиотического и этнолингвистического подходов.

Среди значений, связанных с концептуализацией воровства, осмысление кражи как одного из видов магии заслуживает особого внимания. Упоминание о том, что воровство в крестьянской культуре понималось как разновидность магического ремесла, содержится в статье С. М. Толстой, которая приводит также примеры магических способов наказания и возвращения украденного (*Толстая 1999*). Концепты воровства и колдовства, а также образы вора и колдуна обнаруживают сходство по целому ряду параметров, как показывает сравнительный анализ, осуществленный в работах О. Б. Христофоровой и Н. Е. Мазаловой (*Христофорова 2010: 206–237, Мазалова 2013*). О. Б. Христофорова отмечает, в частности, связь этих концептов на уровне наказания виновного, а также приводит примеры ритуально-магических практик, применяемых жертвами краж. Параллель между воровством и колдовством прослеживается и на материале русских волшебных сказок (*Синявский 1991: 49–50*). Систематическому описанию образа вора как персонажа, обладающего сверхъестественными способностями, и определению его места в системе персонажей, относящихся к категории «знающих», посвящена одна из наших работ (*Бауэр 2021*).

В свете представлений о воровстве как одном из видов магии существование целого комплекса магических практик, применяемых жертвами краж, является вполне закономерным феноменом. При рассмотрении данного феномена в контексте теории обмена представляется уместным подход исследователей, которые связывают негативную реципрокность с категорией возмездия и трактуют ее как ответ злом на зло, ущербом на ущерб (*Seaford 1998: 2, Gouldner 1960: 175* и др.). Если рассматривать взаимодействие вора и его жертвы как дистанцированный в пространственно-временном отношении вариант обмена, то получается, что ответная реакция на преступное деяние адекватна ему, так как и то, и другое укладывается в рамки магической сферы.

Подобный подход требует привлечения разнообразных источников, включая фольклорные тексты, этнографические описания и лингвистические данные. Основным источником исследования послужили опубликованные материалы архивного фонда «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. В качестве дополнительного источника привлекается содержащая материалы по обычному праву коллек-

ция С. М. Пономарева, хранящаяся в архиве Русского географического общества (далее — АРГО), публикации в периодической печати, этнографические сборники, сборники фольклорных текстов и словари.

Магические способы наказания преступника и возвращения украденного применялись, как правило, если разнообразные приемы, направленные на идентификацию вора (в том числе и с использованием магии), были неэффективны. Подобная тактика характерна для случаев, связанных с представлением о том, что вор при совершении кражи сам применял магические средства.

По целям т.н. «мнимые» наказания (*Якушкин* 1910: XIX) можно подразделить на две группы. К первой группе относятся магические действия, направленные на причинение тяжелой болезни или смерти вору, т.е. основной их целью являлась месть. Ко второй группе можно отнести действия вредоносного характера, вызывающие у вора физические мучения, равносильные болезням, при этом основной их целью было возвращение украденного.

Однако такое деление условно, поскольку для достижения обеих целей, которые зачастую ставились в определенной последовательности, совершались одни и те же магические действия. Изначальной и главной целью было возвращение украденной вещи, однако если вор не возвращал ее, он должен был заболеть и умереть (*Русские крестьяне* 2006а: 212). Последовательность проклятий — от пожелания различных болезней до пожелания смерти с промежуточным мотивом десоциализации вора — выдерживалась и в текстах заговоров на украденную вещь: «...акривей, ахрамей, ашалаей, адирвяней, абязручий, агаладей, атащай, валяйся у грязи, с людьми ни звыкайся и ни сваей смертью умри!» (*Добровольский* 1893: 206).

Такая последовательность закономерна, поскольку насыление болезни и особенно смерти считалось тяжким грехом (*Тенишев* 1907: 157–158) и могло вызывать осуждение, поскольку «...вор хотя и плут, а все-таки христианская душа» (*Прский* 1865: 420). Греховными считались и сопровождавшие магическое наказание кощунственные манипуляции. Так, перед началом ритуала рекомендовалось «...в самую полночь самой раздеться до-нага, снять с шеи крест и положить под пятау левой ноги» (*Русские крестьяне* 2009: 48).

Некоторые крестьяне верили, что обращение к сакральным персонажам в ходе вредоносных магических действий будет безрезультатным (*Даль* 1905: 1506), хотя представления о возможности обращения жертвы кражи к святым за помощью, в том числе и содержащие просьбу покарать вора, были распространены в крестьянской культуре (*Бауэр* 2015: 21–22). Зачастую для совершения ритуала, требующего особых знаний и умений, приглашали колдуна или знахаря (*Русские крестьяне* 2009: 49, *Антипов* 1905: 552).

Решившись на применение магического наказания, потерпевшие стремились к тому, чтобы об этом были осведомлены все, особенно подозреваемый. Жертва могла предварительно угрожать ему применением магического средства, что можно расценить как последнюю попытку вернуть украденное, не прибегая к магии (*Антипов* 1905: 552–553).

По-видимому, крестьяне верили в силу вредоносного магического воздействия и испытывали страх перед возможностью подвергнуться ему (*Русские крестьяне* 2007а: 228). В материалах упоминается, что человек начинал чахнуть, узнав, что против него применена магия, а возвращение украденного предотвращало мучения вора

(Антипов 1905: 552–553). Отмечается, что верившие в силу магического воздействия воры либо старались не оставлять после себя следов, которые могли быть использованы во вредоносной магии, либо каялись в совершенном грехе, как только узнавали, что пострадавший прибегнул к помощи магии (Тенишев 1907: 158–159). Вор мог решиться даже на убийство, чтобы предотвратить мучения, которым он должен был подвергнуться в результате применения магического наказания (Антипов 1905: 553). Иллюстрацией веры в действенность «мнимых» наказаний могут послужить бытовавшие в крестьянской среде рассказы, в которых смерть или болезнь подозреваемого интерпретировалась как доказательство вины (Русские крестьяне 2009: 49).

При использовании имитативной магии воздействию огня или жара подвергались некоторые животные и предметы: горшок или кувшин с помещенными в них мышонком либо двумя жабами ставили в печь, а суровую нитку замазывали в стенки над устьем печи. Считалось, что вор «встоскуется», и это вынудит его сознаться и вернуть украденное (Воронежский юбилейный сборник 1886: 113, Пословицы 1905: 158). В одном из рукописных заговоров вор уподобляется запекаемому в печи хлебу: «Как этот хлеб пекся, так чтобы и ты, вор, пекся» (Русские заговоры 2010: 697).

Чтобы вернуть украденное, хлеб, забытый в печи и освященный на Пасху, следовало положить под порог, сказав: «Как этот хлеб лежит на месте, так бы не лежал с вещию места, и принес бы опять казать на это место» (Русские заговоры 2010: 696–697). В данном случае актуализуется мотив привязки к определенному локусу. В Номоканоне 1624 г. упоминается об обычае есть хлеб Великого четверга с целью обрести украденное (Толстая 1999: 643). Кроме того, рекомендовалось бросить на нары покойнику в то время, когда его несут на кладбище, три гроша. Это должно было вызвать у вора лихорадку и в скором времени смерть, если он не вернет украденное (Чубинский 1872: 96).

Самым распространенным примером использования симпатической магии является обычай ставить т. н. «обидящую» свечу либо свечу «забидящему» богу (*Огонек* 1897: 3). «Збидящим» или молебном «на обидящего» называли и молебен о помощи против обидчиков (*Даль* 1903: 1376, *Тихвинский* 1881: 257).

Слово «забидящий» В. И. Даль трактует как «к обидчику или обиде относящийся» (*Даль* 1903: 1376). Объяснение данного словоупотребления может быть двояким. С одной стороны, по отношению к магическому наказанию оно обусловлено тем, что в обычном праве преступление понималось как личная обида, а вор — как обидчик (*Миронов* 2000: 68). С другой стороны, в контексте магического наказания актуализуется один из семантических компонентов слова «обида» — то, что «причиняет боль» (*Даль* 1905: 1506).

«Обидящую» свечу ставили, не переворачивая, надеясь на помощь божественных сил в отыскании украденного, либо нижним концом вверх с целью отмщения вору (*Огонек* 1897: 3, *Якушкин* 1896: 442), либо сломив или согнув ее: «...у вора „покрущотца“ руки и ноги» (*Никифоровский* 1897: 85). Иногда зажигали перед образом зеленую свечу, употребляемую при панихидах (*Якушкин* 1891: 7).

Предварительно свеча могла подвергаться дополнительным, усиливающим магическое воздействие манипуляциям. Например, зеленую свечу, называемую «титовой», хозяин передавал церковному сторожу, чтобы тот в полночь трижды продел ее через ухо колокола (*Бондаренко* 1890: 83). Иногда подготовка к ритуалу занимала более длительный промежуток времени. Так, хозяин должен был положить в жерно-

ва столько копеечных монет, сколько в семье душ, молоть их в течение трех праздничных дней и затем поставить в церкви свечи на эти деньги (*Никифоровский* 1897: 85). Соответствие количества монет числу членов семьи является одной из иллюстраций значимости категории семейной собственности в крестьянской среде, поскольку в этом примере имеется косвенное указание на то, что именно пострадавшая от кражи семья в лице хозяина как ее официального представителя наказывает вора с помощью магических действий.

В некоторых случаях требовалось изготовить свечу самостоятельно. Так, рекомендовалось отрезать часть веревки от церковного колокола, закатать ее в воск и получившуюся свечу поставить в церкви: когда свеча сгорит, вор объявится и пропажа найдется (*Гринченко* 1901: 79). Пчеловоды в случае воровства ульев и меда изготавливали свечу из своего воска, зажигали ее, а затем, потушив, несли в церковь, где ставили перед иконой Иоанна Воина, веря при этом, что пчелы отомстят вору. Нападение пчел трактовалось как доказательство вины (*Иванов* 1907: 166–167). «Обидающую» свечу рекомендовалось ставить в ближайший праздник не только перед образом Иоанна Воина, но и в случае пропажи лошадей — Фрола и Лавра. После этого «...вор должен почувствовать мучительную тоску» и возвратить украденное (*Бондаренко* 1890: 83). О причинах выбора именно этих святых см. (*Бауэр* 2015: 21–22). Кроме того, чтобы возвратить украденное, свечу ставили «...перед тезоименитым угодником во время трех литургий» (*Якушкин* 1896: 442). Встречается также упоминание о том, что перевернутую свечу необходимо ставить в полночь без свидетелей: «...как медленно горела свеча и потом погасла, так медленно будет чахнуть вор и потом умрет» (*Русские крестьяне* 2009: 49). Считалось, что «обидающую» свечу может ставить человек, который сам никогда не совершал краж, в противном случае он мог быть наказан святым (*Васильев* 1891: 199). Крестьяне верили, что такую свечу можно погасить только конскими кизьяками (*Сумцов* 1890: 259).

Акциональный ряд часто подкрепляли вербальным. Если потерпевший хотел смерти или болезни вору, ему адресовались проклятья и ругательства. Мотив проклятья с отсылкой в иной мир (некое чужое пространство) встречается и в заговорах: «Будь ты, вор, проклит маим сильным заговорым у землю преисподнюю, за горы Араратский, у смалу кипучую, у залу гарючую» (*Добровольский* 1893: 206).

Кроме того, при подозрении на конкретного человека на его имя подавали заупокойные просвиры и служили панихиды (*Якушкин* 1910: 30) и сорокоусты (*Русские крестьяне* 2004: 269), молились в церкви «...за упокой обидевшей души» (*Русские крестьяне* 2006b: 398), угрожали внесением денег в церковь на поминальный перезвон и звонили по вору, как по умершему (*Агапкина* 1999: 549) а также имитировали обряд отпевания. Последний из упомянутых способов наведения порчи путем отпевания на месте преступления был тем редким случаем, когда в «мнимом» наказании принимало участие все деревенское сообщество (*Логинов* 1993: 104). Чаше всего подобные действия соотносимы с пожеланием вору смерти.

Если целью было возвращение украденного, то служили молебны за здоровье вора, веря, что его «...начнет мучить совесть» (*Якушкин* 1910: XXX). Муки совести вызываются словами и действиями, в норме противоречащими ответной реакции на совершенное преступление. Вербальное воздействие в форме благопожелания ведет к позитивной для пострадавшего реакции со стороны вора, поскольку для него это способ избавиться от мучений. Учитывая некоторые контексты, связанные

с концептом совести в крестьянской культуре, можно утверждать, что ее воздействие носит физический характер: совесть способна мучить, снедать, томить и убивать человека; сам человек способен испытывать угрызения совести (*Даль* 1909: 351).

То же самое можно сказать и о концепте тоски: ряд контекстов, связанных с тоской, позволяет сопоставить ее с болезнью. Одно из значений слова «тосковать» — мучиться телесной хворью (*Даль* 1909: 811). О способности тоски доводить до смерти см. (*Байбурин* 2001: 98). В целом семантика слова «тоска» группируется вокруг признаков «стеснение, давление» (*Черных* 1999: 253) (ср. устар. синоним тоски «туга» («тугой») (*Байбурин* 2001: 104)), «опустошение» (ср. родственное тоске слово «тощий» (*Черных* 1999: 253)) и «иссушение» (*Черных* 1999: 253) (ср. синоним тоски «сухота» (*Байбурин* 2001: 99) и глагол «тосковать» в значении «сохнуть сердцем» (*Даль* 1909: 811)).

Лингвистический анализ концепта тоски, проведенный И. Ю. Вертеловой, показал, что тоска «...осозна(ется) человеком как враждебная ему сила, подчиняющая его себе и оказывающая на него деструктивное воздействие» (*Вертелова* 2001: 21). Если учесть вышеприведенные примеры о вызывании у вора мучительной тоски посредством магического воздействия, то вполне понятным становится окончательный результат: тоска призвана сдавить вора, иссушить и выжечь изнутри.

Использование в магических практиках упомянутых животных и предметов представляется неслучайным. Так, все животные относятся к категории нечистых, а семантика нечистоты свойственна для воровства, характеризуемого как «грязное дело», способное «замарать» репутацию человека (*Русские крестьяне* 2006b: 370). Кроме того, мыши и крысы в славянских представлениях «...символически связаны с мотивом кражи: ущерб, причиняемый мышами, метафорически уподобля(лся) ущербу от кражи» (*Гура* 1997: 405–406). С мотивом воровства в широком понимании этого термина связаны также жабы и лягушки, поскольку в облике этих животных ведьмы проникают в хлев и отбирают у коров молоко (*Гура* 1997: с. 386). Семантика смерти свойственна для атрибутов, соприкасавшихся с покойником, и колокола, в то время как нить, хлеб и свеча являются символами жизни, судьбы. Относительно воздействия огня или жара на различные предметы хотелось бы отметить, что это один из характерных магических приемов, направленных на распознавание ведьмы: испытывающая мучения от применения магии, она должна была прийти к тому, кто совершает ритуал, тем самым разоблачив себя (*Толстая* 1998: 147–149). Данное обстоятельство служит еще одним основанием для рассмотрения фигуры вора в ряду мифологических персонажей, обладающих сверхъестественными способностями.

В «мнимых» наказаниях использовалась и contagiозная магия. Отметим, что принцип метонимии, на котором она основана, характерен также для выполнявших функцию посрамления прозвищ, позорящих и загробных наказаний, ритуалов клятвы и представлений о вредоносном воздействии украденных вещей, причем во всех случаях украденная вещь могла служить орудием обличения и наказания вора. В первом случае объект кражи фиксировался в прозвище. Например, крестьянина, укравшего сазана, называли сазаном (*Русские крестьяне* 2006a: 527). В случае посрамлений украденный предмет навешивался на вора, которого публично водили по селу (*Кушкова* 2006: 215). В загробных наказаниях также делался акцент на неразрывной связи вора и украденной им вещи: «Кто лес ворует, у того на том свете

палка или бревно торчат из глотки»; «Кто крадет мед — разжарят мед и воском глаза залепят на том свете» (АРГО: Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 51, 54–55). Кроме того, в традиции зафиксированы представления о вредоносном воздействии украденных вещей. Так, кража ножа, топора и других острых предметов могла привести к тому, что этим орудием вор затем ранит себя или кого-либо из родственников, либо близкие нанесут себе рану сами (Русские крестьяне 2006с: 25). В ходе снимающей обвинение очистительной клятвы также упоминались украденные предметы: «...если я украл сало <...>, то подавись я этим куском, поперхнись» (Тенишев 1907: 143).

Отмечая этот общий для позорящих и магических наказаний принцип, А. Н. Кушкова выявляет интересный парадокс: «...при том, что воровство является „отчуждением“ собственности, способ наказания за него может предполагать воздействие на предмет, в большей или меньшей степени „неотчуждаемо“ связанный с воров» (Кушкова 2006: 216).

Чаще всего остатки украденного, предмет, лежавший рядом или тот, с которым вор соприкасался, подвергали воздействию огня или жара, замазывая его в печное чело (Русские крестьяне 2006b: 416, Русские крестьяне 2009: 49). Подобные манипуляции могли сопровождаться заговором, содержащим формулу горения: «Как станут тлеть вещи, так бы и у раба твоего тлело сердце и кровь горела» (Якушкин 1868: 162); «...пусть нечистая сила корчит и морщит вора, как тлеет и пепелеет этот халет или овчина» (Антипов 1905: 552). Иногда лоскут перед тем, как замазать в печи, несли колдуну, чтобы он прочел над ними заговор (Русские крестьяне 2007а: 227–228). Предпоследний пример содержит упоминание о нечистой силе, к которой жертва обращается за помощью, однако обращение к колдуну тоже является свидетельством взаимодействия с демоническими персонажами. Кроме того, представления о греховности совершаемых манипуляций предполагают, что участники ритуала вступают в контакт с нечистой силой.

Остатки украденного либо предмет, с которым вор соприкасался, рекомендовалось также бросить под жернов мельницы (Матвеев 1878: 38–39) или в кузнечные мехи, «...чтобы вора „раздуло“» (Русские крестьяне 2005: 265), чтобы он, распухнув, умер в течение года (Якушкин 1910: XXX). Кроме того, можно было положить их «...на скрипучее дерево и вора будет ломкой ломать в то время, когда скрипит дерево» (Пр-ский 1865: 420), или «...под пята Царских врат в Церкви»; а если украдены деньги — «...под Престол; <...> совесть будет мучить вора и он очень скоро умрет» (Русские крестьяне 2007b: 374). Особая роль в магических наказаниях, возможно, из-за связи с потусторонним миром, отводилась церковному колоколу, к которому при краже лошади нужно было привязать вожжи: «...конокрад непременно удавится» (Никифоровский 1897: 146).

В некоторых случаях важным обстоятельством являлась локализация украденного до совершения воровства: «(Если что-то украдут, надо место знать, откуда украдено. Ножом это место окружить, начертить крест, в середину креста нож воткнуть и сказать): Нож — в сердце вору, потеря — на место). Я сама так делала, и вещь вернули» (Русские заговоры 1998: 371). Поскольку жертва совершает магические манипуляции именно над этим пространством, можно говорить о своеобразной «памяти» места, которое, как и остатки украденного, становится проводником магического воздействия. Судя по материалам травников, возвращению украденного должны были способствовать растения «говорон» и «сова 2», которые необходимо было

положить «...на то место; отколе что вор взял и с тем краденым вор воротится, пути ему нет» (*Ипполитова* 2008: 379).

Необходимо отметить, что мотив нанесения удара, содержащийся в приведенном выше тексте, встречается в других заговорах, а в ходе магических манипуляций могут использоваться различные острые предметы. Так, в заговоре на украденную вещь встречается образ ножей, которые рубят вора и наносят ему удар в сердце (*Добровольский* 1893: 206). Согласно рукописным источникам, в ходе магических действий употреблялся топор, который после совершения кражи следовало воткнуть над теми дверьми, из которых вышел вор, произнося при этом заговор, состоящий из заумных слов, напоминающих имена собственные (*Русские заговоры* 2010: 327).

Широкое распространение имели также поверья о «горячем» следе. «Горячим» считался след, с момента оставления которого не прошло и суток, при этом требовалось, чтобы на него никто не наступал и через него никто не переходил. Считалось, что если вместо воровского следа попадет след невинного человека, то магические манипуляции не причинят ему вреда (*Тенишев* 1907: 158).

Манипуляции совершались над землей либо снегом, взятыми непосредственно со следа, над землей, находящейся под снятым следом (*Тенишев* 1907: 156, 158), или над меркой, снятой со следа (*Шейн* 1902: 490). След снимал «знающий» либо замужняя женщина, распустив из-под повойника одну косу (*Тенишев* 1907: 156, 158). В некоторых случаях субъект действия не упоминается, по-видимому, это был сам потерпевший (*Русские крестьяне* 2004: 123). Снимали след целиком или брали землю только из-под левой пяты, пользуясь не лезвием ножа, а спинкой (*Тенишев* 1907: 156, 158).

Чаще всего след или мерку со следа подвергали воздействию огня. Воздействие могло быть непосредственным — и тогда след сжигали в печи (*Русские крестьяне* 2004: 123) либо на место вырезанного следа насыпали пылающих углей (*Тенишев* 1907: 159), или опосредованным — в данном случае мерку со следа вешали в трубу, чтобы «...вор изсох» (*Шейн* 1902: с. 490), или след кипятили в горшке с квасом, куда добавляли три осиновых угля; число угольков символизировало трехлетний срок, по истечении которого вора должно было постигнуть наказание (*Тенишев* 1907: 159).

Подобные манипуляции могли сопровождаться молитвой, обращенной к Богу, с просьбой указать и наказать вора, или заговором, основанном на принципе уподобления огня лихорадке: «...как эту землю (или этот снег) съедает и мучит печной огонь, так чтоб съел и измучил ногу того человека вора, который украл наше добро, антонов огонь» (*Тенишев* 1907: 158, 159).

В Олонецком сборнике второй четверти XVII в. содержится текст, в котором рекомендовалось снять следы конокрада и сначала крутить их в руках, а потом бросить в огонь. При этом следовало произносить заговор, включающий «...две формулы: 1) (как) разливается вешняя вода по земле, пусть так разливается по земле разум (того, кто украл лошадей); 2) как вертятся следы вора, пусть так вертится его разум» (*Русские заговоры* 2010: 237).

Рекомендовалось также забить на место снятого следа осиновый кол, после чего караулить вора в течение двенадцати ночей, в одну из которых он должен прийти, чтобы вытащить кол, в противном случае его ожидала неминуемая болезнь и смерть (*Тенишев* 1907: 156). Данный ритуал являлся, по сути, средством распознавания и по-

имки вора. Мотив пригвождения осиновым колом содержится и в заговорах (*Добровольский* 1893: 206).

Еще один способ нанесения вреда заключался в рекомендации отнести землю, снятую со следа, в пасхальную заутреню в лес и, произнеся заговор, бросить ее там: «...вор заблудится в лесу и умрет с голода» (*Русские крестьяне* 2009: 49). В данном случае актуальной оказывается способность следа притягивать вора. Также горячий след рекомендовалось развеять на четыре стороны, «...тогда этот след вора сыщет и приведет» (*Русские крестьяне* 2004: 123).

Манипуляции с «горячим» следом могут разворачиваться и в достаточно сложный ритуал. Так, знахарка кипятила след в горшке с квасом и тремя осиновыми угольками до тех пор, пока женщина, вырезавшая и принесящая след, не услышит пыхтения кваса; после этого знахарка снимала горшок, ставила его у порога и заставляла женщину три раза перешагнуть через этот горшок, а затем выливала содержимое горшка в специально выкопанную возле ворот яму, символизирующую могилу (*Тенишев* 1907: 159).

Итак, можно отметить, что круг предметов и объектов, используемых в магических способах наказания и возвращения украденного, достаточно широк. Это животные, считавшиеся нечистыми и символически связанные с мотивом кражи, предметы, являющиеся символами жизни, судьбы, предметы, соотносимые или соприкасавшиеся с миром смерти, волшебные травы и любые предметы и объекты, находившиеся в контакте с украденной вещью. При этом манипуляции с «обидящей» свечой и «горячим» следом, а также замазывание в печное чело были наиболее популярными средствами воздействия на вора.

Во время ритуала предметы и объекты подвергались физическому воздействию, чаще всего разрушительному. Наиболее распространенным было воздействие огня, жара или дыма, которое должно было вызвать у вора мучительную тоску, сопоставимую с болезнью. Как сгорает (истлевает, кипит) предмет, так должно было быть иссушено и выжжено тело вора. Применялись и другие действия деструктивного характера: предметы и объекты перемалывали, сдавливали, раздували и т.д. Использовалась и способность предметов сбивать вора с пути, притягивая его к себе.

Особую роль играла вербальная составляющая: крестьяне применяли заговоры, молитвы, адресовали вору проклятья и ругательства, заказывали молебны за здравие вора. Уподобляя вора мертвецу, крестьяне заказывали в церкви поминальные службы — панихиды и сорокоусты, звонили по вору, как по умершему, имитировали обряд отпевания. Символика смерти прослеживается и в таких манипуляциях, как перешагивание через горшок с прокипяченным в нем следом и зарывание его содержимого в яму-могилу.

Временная регламентация магических действий была не слишком актуальна: лишь изредка встречаются упоминания, что манипуляции необходимо совершать в полночь, а также на Пасху. Подобное невнимание к временным параметрам обусловлено тем, что ритуал был привязан к факту кражи. По-видимому, он должен быть минимально дистанцирован от момента совершения преступления. Так, в одном из примеров упоминается, что «обидящая» свеча должна быть поставлена в ближайший праздник; в случае с «горячим» следом манипуляции рекомендовалось проводить в течение суток после оставления следа.

О продолжительность ритуала и отдельных его этапов тоже практически не упоминается: в одном тексте отдельный этап ограничивается тремя днями, в другом — неким знаковым моментом, в третьем ритуал продолжается во время трех литургий, в четвертом — до двенадцати суток. Точная временная граница, в рамках которой вора должно настигнуть наказание, также оговаривается редко: в одном случае это двенадцать суток, в другом — год, в третьем — три года. Один раз упоминается о том, что мучения вора должны быть медленными, и один раз встречается упоминание, что наказание должно настигнуть вора в скором времени.

Пространство, где должны были происходить магические действия (в случае, если они не были приурочены к месту кражи), можно охарактеризовать как соприкасающееся со сферой чужого либо чужое. Чаще это культурное пространство: дом (особое внимание уделялось таким локациям, как печь и порог), двор (у ворот), церковь, мельница, кузница. Природное пространство — лес — упоминается лишь один раз; однажды встречается и упоминание о том, что действия совершаются по дороге на кладбище. В некоторых случаях фиксируются пространственные перемещения исполнителей ритуала, например, из дома во двор, из дома в церковь или с места, где найден воровской след, в лес.

Совершал магические действия либо сам потерпевший, либо деревенский специалист; лишь в одном случае упоминается, что часть ритуала совершает замужняя женщина (скорее всего, имеющая отношение к семье потерпевшего). Также единственным является упоминание об участии в ритуале всей деревни и об опосредованном участии членов семьи. В ходе ритуала участники обращались к помощи как божественных, так и демонических сил.

Дополнительные комментарии, где содержатся рекомендации, которые должен соблюдать исполнитель ритуала, единичны: это совершение магических манипуляций без свидетелей, обнажение, снятие креста и положение его под левую пятую и частичное распускание волос, т.е. действия, традиционно совершаемые при установлении контакта со сферой чужого.

При безусловном признании использования рассмотренных практик в крестьянском быту, достаточно сложно судить о частоте их применения. Однако широко распространенные представления о магических способах наказания и возвращения украденного, порождающие страх, а также адресованные вору угрозы служили, по-видимому, весьма действенным обычно-правовым механизмом. Данный механизм выполнял функцию поддержания социальной стабильности, сдерживая распространение воровства и блокируя развитие конфликтной ситуации в случае возвращения украденного.

Источники и материалы

- Антипов 1905* — Антипов В. Суеверные средства, употребляемые крестьянами для открытия преступлений и преступников // Живая старина. 1905. № 3–4. С. 552–555.
- АРГО: Ф. 12 — Архив Русского Географического общества. Ф. 12 (С. М. Пономарева).
- Бондаренко 1890* — Бондаренко В. Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губернии // Этнографическое обозрение. 1890. № 3. С. 62–89.
- Васильев 1891* — Васильев М. К. К «Заметкам о влиянии религиозных верований и предрасудков на юридические народные обычаи» Е. И. Якушкина // Этнографическое обозрение. 1891. № 4. С. 198–199.

- Воронежский юбилейный сборник 1886 — Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж: Типо-литография губернского правления, 1886. Т. 1. 757 с.
- Гринченко 1901 — Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов: Земская типография, 1901. 488 с.
- Даль 1903–1909 — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. В 4 т. СПб.: Типография товарищества М. О. Вольфа, 1903–1909. Т. 1, 2, 4. 1744 + 2030 + 1592 стб.
- Добровольский 1893 — Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. В 4 ч. СПб.: Типография С. Н. Худякова, 1893. Ч. 2. 443 с.
- Иванов 1907 — Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда, Харьковской губернии. Харьков: Печатное дело, 1907. 216 с. (Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 17).
- Матвеев 1978 — Матвеев П. А. Очерки народного юридического быта Самарской губернии // Сборник народных юридических обычаев. СПб.: Типография В. Кишбаума, 1878. Т. 1. Отд. 1. С. 13–46. (Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 8).
- Никифоровский 1897 — Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверия, обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск: Губернская Типо-литография, 1897. 334 с.
- Огонек 1897 — Огонек. Кое-что о народных суевериях // Калужский вестник. 1897. № 108. С. 3.
- Пословицы 1905 — Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунках Острожского уезда // Живая старина. 1905. № 1–2. С. 141–180.
- Пр-ский 1865 — Пр-ский И. Сельский праздник. Этнографические очерки Кирсановского уезда // Современник. 1865. № 2. С. 409–455.
- Русские заговоры 1998 — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / под ред. В. П. Аникина. М.: Московский университет, 1998. 480 с.
- Русские заговоры 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост., подг. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. 832 с.
- Русские крестьяне 2004 — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2004. Т. 1. 567 с.
- Русские крестьяне 2005 — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2005. Т. 3. 647 с.
- Русские крестьяне 2006a — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2006a. Т. 2. Ч. 1. 568 с.
- Русские крестьяне 2006b — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Навигатор, 2006b. Т. 2. Ч. 2. 558 с.
- Русские крестьяне 2006c — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Навигатор, 2006c. Т. 4. 412 с.
- Русские крестьяне 2007b — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2007b. Т. 5. Ч. 3. 684 с.
- Русские крестьяне 2007a — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2007a. Т. 5. Ч. 2. 840 с.

- Русские крестьяне 2009 — Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева / науч. ред. Д. А. Баранов, А. В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2009. Т. 7. Ч. 3. 568 с.
- Сумцов 1890 — Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Исследование о южнорусском фольклоре с привлечением фольклорного материала всех славянских, а также арийских народов // Киевская старина. 1890. Т. 28. Январь. С. 1–216.
- Тенишев 1907 — Тенишев В. В. Правосудие в русском крестьянском быту. Свод данных добытых этнографическими материалами покойного князя В. Н. Тенишева. Брянск: Типография Л. И. Итина и К°, 1907. 192 с.
- Тихвинский 1881 — Тихвинский Н. Ф. Молитва «на обидящего»: Очерк из народных поверий // Странник. 1881. № 2. С. 257.
- Чубинский 1872 — Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования. СПб.: Типография В. Безобразова и Комп., 1872. Т. 1. Вып. 1. 224 с.
- Шейн 1902 — Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1902. Т. 3. 535 с.
- Якушкин 1868 — Якушкин Е. Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Ярославль: Ярославский губернский статистический комитет, 1868. Вып. 5. С. 157–182.
- Якушкин 1891 — Якушкин Е. И. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. С. 1–19.
- Якушкин 1896 — Якушкин Е. И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Ярославль: Типо-литография губернской земской управы, 1896. Вып. 2. 544 с.
- Якушкин 1910 — Якушкин Е. И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1910. Вып. 1. 225 с.

Научная литература

- Агапкина Т. А. Колокол // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 545–550.
- Байбурин А. К. Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды факультета этнологии / отв. ред. А. К. Байбурин. СПб.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге, 2001. Вып. 1. С. 96–115.
- Бауэр Т. В. Магические атрибуты вора: обеспечение невидимости (по материалам крестьянской культуры второй половины XIX — начала XX в.) // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 1. С. 127–138.
- Бауэр Т. В. Образ вора в восточнославянской сказочной прозе // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19. № 4. С. 55–81. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2021.10163>
- Бауэр Т. В. Обращение за помощью к святым в контексте воровства // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2015. Т. 152. № 7. С. 21–25.
- Бенда-Бекманн фон К. Правовой плюрализм // Человек и право. Книга о летней школе по юридической антропологии. Звенигород, 22–29 мая 1999 г. / отв. ред. Н. И. Новикова, В. А. Тишков. М.: Стратегия, 1999. С. 8–23.
- Вертелова И. Ю. Концептуализация внутреннего мира человека в русском языке: психические состояния печали. Автореф. дис. канд. филол. наук. Калининград, 2001. 22 с.
- Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Егоров Д. В. Воровство в правосознании чувашского крестьянина // Вестник Чувашского университета. 2009. № 4. С. 31–39.

- Ипполитова А. Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII веков. Исследование фольклора и этноботаники. М.: Индрик, 2008. 512 с.
- Ковлер А. И. Антропология права. Учебник для вузов. М.: НОРМА, 2002. 467 с.
- Кушкова А. Н. Посрамление за воровство в системе обычно-правового судопроизводства российских крестьян второй половины XIX — начала XX вв. // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 212–241.
- Логинов К. К. Материальная культура и производственная магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб.: Наука, 1993. 157 с.
- Мазалова Н. Е. Колдун, вор, разбойник в произведениях русского фольклора // Университетский научный журнал. 2013. № 6. С. 112–118.
- Малиновский Б. Избранное. Динамика культуры М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 959 с.
- Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. В 2 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. Т. 2. 568 с.
- Науменко О. Н., Галкин В. Т., Ткачева Т. В. Исторический аспект уголовно-правовых представлений и системы защиты прав коренных народов Севера на территории Ямала и Югры // Юридические исследования [электронный журнал]. 2021. № 4. С. 77–86. <https://doi.org/10.25136/2409-7136.2021.4.35554>
- Синяевский А. Иван-дурак. Очерк русской народной веры. Париж: Синтаксис, 1991. 423 с.
- Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. Архаические представления и обряды, связанные с животными в нормативно-правовой культуре монгольских народов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2018. № 4. С. 98–104. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2018-4-98-104>
- Толстая С. М. Кража // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. В 5 т. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 640–643.
- Толстая С. М. Магические способы распознавания ведьмы // *Studia Mythologica Slavica*. 1998. № 1. С. 141–152.
- Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ; РГГУ, 2010. 432 с.
- Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. М.: Русский язык, 1999. Т. 2. 560 с.
- Chase O. G. *Law, Culture and Ritual: Disputing Systems in Cross-Cultural Context*. New York: New York University Press, 2005. 224 p.
- Donovan J. M. *Legal Anthropology*. Lanham: Altamira Press, 2008. 265 p.
- Gouldner A. W. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement // *American Sociological Review*. 1960. № 2. P. 161–178. <https://doi.org/10.2307/2092623>
- Nader L. *The Life of the Law. Anthropological Projects*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press. 2002. 275 p.
- Seaford R. Introduction // *Reciprocity in Ancient Greece* / ed. by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 1–11.

References

- Agapkina, T. A. 1999. Kolokol (Bell). In *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheski slovar'* [Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. 545–550.
- Baiburin, A. K. 2001. Toska i strakh v kontekste pokhoronnoi obryadnosti (k ritual'no-mifologicheskomu podtekstu odnogo syuzheta) [Grief and Terror in the Context of Funeral Ritual (on the Ritual and Mythological Context of One Motif)]. In *Trudy fakul'teta etnologii* [Works of the

- Faculty of Ethnology], edited by A. K. Baiburin. Iss. 1. St. Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge. 96–115.
- Bauer, T. V. 2018. Magicheskie atributy vora: obespechenie nevidimosti (po materialam krest'yanskoi kul'tury vtoroi poloviny XIX — nachala XX v.) [Magic Attributes of Thieves: Providing Invisibility (Based on Peasant Culture in the Latter Half of the 19th and the Early 20th Century)]. *Traditsionnaya kul'tura* 19 (1): 127–138. http://www.trad-culture.ru/sites/default/files/files_pdf/1-2018-Bauer.pdf
- Bauer, T. V. 2015. Obrashchenie za pomoshch'yu k svyatyim v kontekste vorovstva [Help Appeal to the Saints in the Context of Theft]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* 152 (7): 21–25.
- Bauer, T. V. 2021. Obraz vora v vostochnoslavianskoi nesказochnoi proze [The Image of a Thief in the East Slavian Non-fairy-tale Prose]. *Problemy istoricheskoi poetiki* 19 (4): 55–81. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2021.10163>
- Benda-Bekmann fon, K. 1999. Pravovoi plyuralizm (Legal Pluralism). In *Chelovek i pravo. Kniga o letnei shkole po yuridicheskoi antropologii. Zvenigorod, 22–29 maya 1999 g.* [Man and Law. A Book about the Summer School in Legal Anthropology. Zvenigorod, May 22–29, 1999], edited by N. I. Novikova and V. A. Tishkov. Moscow: Strategiya. 8–23.
- Chase, O. G. 2005. *Law, Culture and Ritual: Disputing Systems in Cross-Cultural Context*. New York: New York University Press. 224 p.
- Chernykh, P. Ya. 1999. *Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of the Modern Russian Language]. Vol. 2. Moscow: Russkii yazyk. 560 p.
- Donovan, J. M. 2008. *Legal Anthropology*. Lanham: Altamira Press. 265 p.
- Egorov, D. V. 2009. Vorovstvo v pravosoznanii chuvashskogo krest'yana [The Theft in the Sense of Justice of the Chuvash Peasantry]. *Vestnik Chuvashskogo universiteta* 4: 31–39.
- Gouldner, A. W. 1960. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. In *American Sociological Review* 2: 161–178. <https://doi.org/10.2307/2092623>
- Gura, A. V. 1997. *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii* [The Symbolism of Animals in the Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik. 912 p.
- Ippolitova, A. B. 2008. *Russkie rukopisnye travniki XVII–XVIII vekov. Issledovanie fol'klora i etnobotaniki* [Russian Manuscript Herbal Medicine Books of the 17th — the 18th Centuries. Research of Folklore and Ethnobotany]. Moscow: Indrik. 512 p.
- Khristoforova, O. B. 2010. *Kolduny i zherty. Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and Victims. The anthropology of Witchcraft in Contemporary Russia]. Moscow: Ob'edinennoe gumanitarnoe izdatel'stvo, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet. 432 p.
- Kovler, A. I. 2002. *Antropologiya prava. Uchebnik dlya vuzov* [Anthropology of Law]. Moscow: NORMA. 467 p.
- Kushkova, A. N. 2006. Posramlenie za vorovstvo v sisteme obychno-pravovogo sudoproizvodstva rossiiskikh krest'yan vtoroi poloviny XIX — nachala XX vv. [Shaming for Theft in the System of Customary Legal Proceedings of Russian Peasants of the Second Half of the XIX — Early XX Centuries]. In *Antropologicheskii forum* 5: 212–241.
- Loginov, K. K. 1993. *Material'naya kul'tura i proizvodstvennaya magiya russkikh Zaonezh'ya (konets XIX — nachalo XX v.)* [Material Culture and Industrial Magic of the Russians of Zaonezh'e]. Saint Petersburg: Nauka. 157 p.
- Malinovskii, B. 2004. *Izbrannoe. Dinamika kul'tury* [Selected Works. Cultural Dynamics]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya. 959 p.
- Mazalova, N. E. 2013. Koldun, vor, razboinik v proizvedeniyakh russkogo fol'klora [A Witch, a Thief, a Robber in Specimen of Russian Folklore]. *Universitetskii nauchnyi zhurnal* 6: 112–118.
- Mironov, B. N. 2000. *Sotsial'naya istoriya Rossii perioda imperii (XVIII — nachalo XX v.). Genesis lichnosti, demokraticeskoi sem'i, grazhdanskogo obshchestva i pravovogo gosudarstva* [So-

- cial History of Russia During the Empire Period (XVII — Early XX Centuries). Genesis of the Individual, Democratic Family, Civil Society and the Rule of Law]. Vol. 2. Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin. 568 p.
- Nader, L. 2002. *The Life of the Law. Anthropological Projects*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press. 275 p.
- Naumenko, O. N., V. T. Galkin and T. V. Tkacheva. 2021. Istoricheskii aspekt ugovolno-pravovykh predstavlenii i sistemy zashchity prav korennykh narodov Severa na territorii Yamala i Yugry [The Historical Aspect of Criminal Law Representations and the System of Protection of the Rights of the Indigenous Peoples of the North in the Territory of Yamal and Yugra]. *Yuridicheskie issledovaniya* 4: 77–86. <https://doi.org/10.25136/2409-7136.2021.4.35554>.
- Seaford, R. 1998. Introduction. In *Reciprocity in Ancient Greece*, edited by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford. Oxford: Oxford University Press. 1–11.
- Sinyavskii, A. 1991. *Ivan-durak. Ocherk russkoi narodnoi very* [Ivan the Fool. Essay on Russian Folk Belief]. Parizh: Sintaksis. 423 p.
- Sodnompilova, M. M. and B. Z. Nanzatov. 2018. Arkhaicheskie predstavleniya i obryady, svyazannye s zhitotnymi v normativno-pravovoi kul'ture mongol'skikh narodov [Archaic Representations and Rituals Related to Animals in the Legal and Regulatory Culture of the Mongolian Peoples]. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* 4: 98–104. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2018-4-98-104>.
- Tolstaya, S. M. 1998. Magicheskie sposoby raspoznavaniya ved'my [Magical Ways of Witch's Recognition]. *Studia Mythologica Slavica* 1: 141–152.
- Tolstaya, S. M. 1999. Krazha [Theft]. In *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. 640–643.
- Vertelova, I. Yu. 2001. Kontseptualizatsiya vnutrennego mira cheloveka v russkom yazyke: psikhicheskie sostoyaniya pechali [Conceptualization of the Inner World of a Person in Russian: Mental States of Sadness]. Ph. D. diss. abstract, Kaliningrad State University. 22 p.