

**В.А. ПОДОБЕД, А.Н. УСАЧУК, В.В. ЦИМИДАНОВ
(УКРАИНА, ДОНЕЦК, ОБЛАСТНОЙ КРАЕВЕДЧЕСКИЙ МУЗЕЙ)**

**КОНЬ И СВЕТИЛЬНИК
(К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОГО «КОНСКОГО ПОГРЕБЕНИЯ»
В ЛУРИСТАНЕ)¹**

При раскопках «цитадели» Бабаджан-тепе III, Луристан, Иран (царство Эллипи ассирийских текстов [87, 59, 64; 46, 97-103]), непосредственно у ее ворот, исследован закрытый археологический комплекс, включавший костяк лошади [82, 123]. Судя по опубликованным чертежам [82, fig. 6], животное было втиснуто в ограниченное пространство ямы. Лошадь сопровождалась набором конского оголовья и двумя бронзовыми изделиями – лампой и чашей [82, 123, fig. 6; 7]. Рассматриваемый комплекс датируется временем около второй половины VIII – начала VII вв. до н.э. (о деталях датировки Бабаджана III см.: [85, 125, 128; 83, 142, fig. 1; 84, 29 ff.; 88, 15-16; 86, 73-74; 87, 59, 64; 26, 170]). Скорее всего, в данном случае мы имеем дело с закладной/строительной жертвой, принесенной на привратном участке «цитадели» [60, 34]. Комплекс тем более интересен, что практика использования лошади в качестве строительной жертвы для народов Древнего Востока не характерна, в отличие, скажем, от балтов, германцев и славян [6, 61]. Не менее любопытен тот факт, что в яму вместе с тушей лошади была положена лампа. Авторы предлагаемой работы предприняли попытку выяснить, какую знаковую нагрузку данный предмет мог иметь в этом обрядовом контексте.

Прежде всего стоит сказать, что демонстрируемая бабаджанским погребением связка «конь + светильник» зафиксирована за тысячи километров от Луристана и в совершенно иной этнической среде. При раскопках древнерусского Новгорода была обнаружена культовая яма XI в., в которой находились скелет коня (череп животного лежал отдельно), остатки кнута и огарок восковой свечи. Автор публикации трактует данный комплекс как закладную жертву [36, 213]. Уместна, на наш взгляд, и следующая аналогия. В Фергане, как сообщает С.П. Толстов, в первой половине прошлого столетия в одном из мазаров паломники возжигали светильники перед высеченными на скале изображениями коней [68, 208].

В связи с рассматриваемой проблематикой заслуживает упоминания комплекс, обнаруженный при раскопках сарматского могильника Филипповка I, Оренбургская обл., Россия, относящегося к хронологическому интервалу от рубежа V-IV в. до третьей четверти IV в. до н.э. [70, 284]. В состав комплекса, находившегося в центральном погребении 5 кургана 4 (между гробовинами № 2 и № 4), входил бронзовый светильник в виде фигурки зебу. Вплотную к светильнику стоял деревянный сосуд с накладками из серебра и золота и выполненными из этих же металлов

¹ Публикуется в авторской редакции.

ручками в виде протом баранов. Под двумя упомянутыми изделиями были выявлены остатки корзины, в которой лежали различные предметы, в т.ч. золотая деталь плети, костяная ложечка с рукоятью, оканчивающейся стилизованным изображением головы оленя, золотая накладка в виде головы оленя, фрагмент железного предмета, обтянутого золотым листом, с золотой накладкой, на которой имеется изображение волчьей головы, и железный нож с серебряной рукоятью в виде фигуры оленя [71, 73; 69, 194-195; 37, 185]. Интересующий нас светильник имеет иранское или малоазийское происхождение [69, 195], однако в рассматриваемом комплексе он является компонентом сарматского «текста». Углубиться в рассмотрение семантики этого «текста» не позволяют ограниченные рамки работы, а потому заострим внимание лишь на двух моментах:

1. В филипповском комплексе имела место корреляция светильника и деревянного сосуда с металлической орнаментацией. Таким образом, и погребение из Филипповки I, и бабаджанский комплекс демонстрируют связку «светильник + сосуд»;

2. В комплексах из Филипповки I и Новгорода осветительные приспособления коррелировались с плетью.

Значительный интерес представляет раннеаланское захоронение первой четверти II в. из могильника Мокра, Молдова, II/1. В могиле, среди разнообразного инвентаря, находился римский светильник, причем, что важно, рядом с ним стоял деревянный сосуд явно обрядового назначения [28, 207-208]. Заметим, что и сосуд, присутствовавший в комплексе из Филипповки I, относится к изделиям, трактуемым как культовые [см.: 35, 120; 38, 67; 37, 185]. Словом, в двух упомянутых сарматских комплексах имела место связка «светильник + культовый сосуд», фиксирующая высокий семиотический статус осветительных приспособлений в сарматском мире.

Стоит добавить, что использование светильников в погребальном обряде практиковалось и в античной культуре. Например, в разграбленном склепе № 9 римского некрополя Никония был обнаружен вмонтированный в каменно-земляную забутовку дромоса глиняный светильник. Судя по сохранившимся вещам, датировка склепа № 9 – вторая пол. II – первая пол. III вв. [10, 344].

Итак, во всех рассмотренных выше «текстах» фигурирует предмет (светильник или свеча), который в быту служил для освещения, но в определенных ситуациях становился атрибутом обряда. Нелишне отметить, что осветительные приспособления использовались в обрядовой практике еще в эпоху верхнего палеолита. Об этом свидетельствуют два факта:

1. На ряде палеолитических светильников выполнены изображения животных и знаки, аналогичные изображенным на стенах пещер [39, 27];

2. Со светильниками производились манипуляции, которые порой бывает трудно объяснить сугубо прагматическими соображениями. Например, данные предметы нередко обнаруживаются уложенными нижней стороной кверху [39, 27]. А в знаменитой пещере Ляско, Франция светильники образовывали скопление вместе с костями и рогами оленя, кремневыми изделиями и костяными наконечниками копий [1, 73-74],

причем это скопление находилось на дне естественного колодца, куда можно спуститься лишь с помощью лестницы или каната [1, 65].

Обрядовое использование светильников демонстрируют и памятники земледельческих культур эпохи бронзы Центральной Азии. В частности, для нашей темы представляет интерес погребение № 3900, исследованное в некрополе Гонур Депе, Туркменистан, относящемся к концу III – первой половине II тыс. до н.э. В яме находились останки 7 людей, 7 собак, 2 ослов, 2 верблюдов, повозка, 2 каменных посоха и серия бронзовых изделий. Среди последних – огромный котел, сосуд вычурной формы, лопата и, наконец, светильник. Н.Л. Дубова обратила внимание на то, что животные были аккуратно уложены в яму, а люди, напротив, словно сброшены туда [22, 114]. Отсюда перед нами, – не погребение людей в полном смысле этого слова, а, скорее – следы какого-то обряда, вероятно, напрямую и не связанного с преданием умерших земле.

Роль светильников в погребальном обряде фиксируют, вероятно, некоторые погребения могильника сапаллинской культуры Бустон VI, Узбекистан, где присутствовали т.н. «факелы» – изделия из глины конической формы с углублением на широком конце, заполненным охрой [2, 92, 315, 227, табл. 134, 7, 362, табл. 43, 13]. Данные предметы, очевидно, были символической заменой настоящих факелов.

В культурах эпохи бронзы степной и лесостепной Евразии светильники не получили широкого распространения. Впрочем, нельзя исключать того, что функции светильников могли выполнять некоторые из т.н. «курильниц», выявленных в захоронениях афанасьевской и окуневской культур [40, 71-73; 14, 50, 58, 59]. Возможно, в ряде культур бронзового века Сибири светильники использовались и в поселенческой обрядности. Так, на поселении пахомовской культуры Оськино Болото, Тюменская обл., Россия в жилище 22 был выявлен каменный светильник с нагаром на стенках, стоявший на глиняных «кирпичиках». По мнению автора публикации, здесь мы имеем дело с ритуалом оставления жилища [67, 79, 80].

На поселении позднеирменской культуры Чича-1, Новосибирская обл., Россия в жилище 1 раскопа 2 близ стенок в углублениях с сажистым заполнением находились 2 керамических светильника [49, 91]. То, что данные артефакты были «погребены» и, к тому же, – в грунте со следами горения, является подтверждением их высокой знаковой нагрузки в данном контексте.

Более уверенно об использовании светильников в обрядовой практике свидетельствует «магический набор», обнаруженный при раскопках поселения Шуцешть-Попина, Румыния. Комплекс относится к культуре Басарабь и датируется VIII-VII вв. до н.э. В состав набора входили глиняный светильник и другие керамические изделия, в т.ч. пряслице, фрагмент шаровидного предмета, «хлебец», 3 миниатюрных сосудика (2 из них фрагментированы), 3 штампа для орнаментирования посуды и т.н. «кнопка» – предмет в виде цилиндра на круглой подставке [89, 231-234].

Переходя к выяснению семантики светильников в обрядовой сфере, отметим, что этнографические и фольклорные материалы позволяют выделить три основных блока обрядовых манипуляций с осветительными приспособлениями:

I. Светильники используются для того, чтобы осветить путь душам умерших. Так, у казахов до сих пор сохраняется обычай, в соответствии с которым в комнате, где лежит покойник, должен круглосуточно гореть свет. Люди объясняют это тем, что «умерший уходит в темноту, и проводить его туда нужно при свете» [65, 281]. По той же причине шугнанцы после смерти человека три ночи подряд ставят в его доме (на выступе очага) горящие свечи [27, 47]. Украинцы Слобожанщины обязательно устанавливали зажженные свечи возле умершего, а на крышку гроба среди иных вещей клали две свечи, которые назывались «провиднычки» [59, 356, 358]. Данное название происходит от глагола «проводжати», то есть, оно подчеркивает, что свечи провожают умершего в иной мир. То же наблюдалось у североуральских крестьян: на гроб ставили свечи (от 3-х до 40, обязательно «пчѣльных», то есть восковых). Если свечи не догорали, их клали в гроб [44, 293]. Очевидно, в контексте погребальной обрядности семантическим аналогом пламени светильника мог выступать и огонь очага. Его, в частности, зажигали шорцы сразу после смерти человека [29, 120]. В годовщину же смерти, когда, как считают шорцы, душа умершего окончательно покидает этот свет, шаман «отправлял» ее в мир мертвых на специальном плоту из стеблей борщевика, разведя там небольшой костер [29, 121-122]. У северных манси после смерти человека в очаге его дома разводили «холам хотпа най» (огонь умершего) [32, 62]. Интересно, что сейчас на смену огню очага пришло пламя керосиновой лампы, причем родственники стараются как можно дольше не дать лампе погаснуть [32, 62, 63]. Поддерживание сакрального огня в жилище умершего, пока он там находится, практикуется тувинцами [30, 223]. У русских Тульской области бытовал обряд, в ходе которого на 40 день по смерти участвующие в поминках выходят в полночь из дома со свечами, чтобы осветить душе умершего путь на «тот свет» [13, 234]. В Западной Армении в начале XX в. зафиксирован обряд, когда на сретенье от особого костра, зажженного на крыше церкви, зажигали факелы, с которыми шли на кладбище – «донести этот свет до родных могил» [55, 54]. Несколько иную цель преследует обряд «чирогнома», распространенный у памирских народов. Он включает жертвоприношение барана и приготовление пищи для духа умершего. А чтобы дух нашел дом, где его ожидает еда, зажигается светильник [5, 110]. Отталкиваясь от приведенных выше фактов, правомерно допустить, что помещение светильников в захоронения, практиковавшееся древними римлянами, сарматами и другими народами, в т.ч., возможно, носителями афанасьевской, окуневской и сапаллинской культур, скорее всего, преследовало цель осветить дорогу умершим. Стоит уточнить, что светильник мог выполнять в погребальном обряде и принципиально иную функцию. Так русские крестьяне Пошехонья в изголовье умирающего, если

тот долго мучился в предсмертной агонии, ставили зажженную свечу, чтобы облегчить его уход [7, 103]. Однако, подобное использование светильников, насколько нам известно, широкого распространения у народов Евразии не имело;

II. Светильники выступают в качестве оберегов. В частности, это имеет место в родильной обрядности памирских народов. Когда приближается время родов, в комнате, где спит беременная женщина, зажигается светильник, чтобы отпугнуть демонов. После того, как ребенок родился, светильник продолжают зажигать на протяжении трех ночей [80, 335]. У узбеков Хорезма в доме, где находится роженица, в течение 40 ночей горит огонь, чтобы обезопасить женщину от злых сил [42, 22]. Аналогичную функцию выполняют светильники и в свадебных обрядах. Так, таджики Самарканда во время свадьбы с помощью светильника или свечи отгоняют нечисть. С той же целью свадебный поезд сопровождают факельщики [42, 24]. У узбеков Хорезма зажженный светильник везли в арбе, на которой невеста переезжала в дом жениха. Этот светильник затем в течение 2-3 дней продолжал гореть в доме, где находились новобрачные (в некоторых местностях – даже в течение 40 дней, но только по ночам). Считалось, что его свет прогоняет злые силы [42, 21]. Возможно, по этой же причине у узбеков бытует обычай в течение трех ночей после того, как ребенок прошел церемонию обрезания, зажигать огонь в его комнате [42, 22]. Не исключено, что роль оберегов играли и свечи, зажигавшиеся на армянской свадьбе. В частности, когда на третий день свадебных церемоний цирюльник брил жениха, тот восседал на перевернутой корзине, под которой стояла горящая свеча [75, 113]. А на четвертый день свадьбы, во время венчания, священник соединял с помощью воска, капающего с горящей свечи, красную и черную нити, которые привязывал на шею жениху и невесте [75, 114]. Говоря об армянских обрядах, обратим внимание на то, что в Западной Армении дети зажигали факелы от общего сретенского костра. С этими факелами они шли домой, чтобы зажечь домашние светильники [55, 30, 54].

Охранительная роль светильников зафиксирована и у восточных славян. У них, в частности, свечи широко использовались как в ходе свадебных [7, 103; 24, 150; 66, 76, 77; и др.] и иных [54, 42, 43; 72, 276, 277] обрядов, так и во время болезней, родов, грозы, града, пожара, гадания [45, 163; 31, 14; 61, 77, 81-82; 25, 113; 20, 38; 7, 95, 103; 6, 158; 50, 682, 841; 16, 34; и др.]. Обратим внимание на праздник «Свечи», в преддверии которого производились различные манипуляции со свечой, сделанной в виде человека [20, 36] (иногда вместо общественной свечи изготавливали ее семантический эквивалент – икону [41, 222]) и на своеобразный праздник «женитьба свечки», зафиксированный в Киевском уезде [79, 157-158]. Добавим, что в славянском жилище, среди прочих оберегов, непременно находились свечи [6, 115];

III. Светильники используются в ходе обращения к представителям высших сил. Так, шугнанцы зажигают светильники, молясь близ валунов, обломков скал или груд камней, ассоциирующихся с определенными

святыми или праведниками [11, 359]. Важную роль играл светильник и во время чукотского праздника, посвященного божеству Кереткуну. В яранге, где происходило праздничное действо, развешивали «сеть Кереткуна» с прикрепленными к ней игрушечными веслами, изображениями птиц и бусинами [9, 89, 90]. На выбранном для божества месте зажигали лампу, наполненную лучшим жиром. Предполагалось, что Кереткун приходит и садится на эту лампу, а потому в течение всего праздника на лампе стояло его изображение, вырезанное из дерева [9, 92, 93].

Тожественным действием является возжигание свечей, производящееся христианами в церквях. Добавим, что в сознании верующих высшие силы соотносятся и с церковными лампадами. Так, современный старообрядец, у которого было видение о Суде Божиим, рассказывал: «Как-то молился, и Ангелы пришли. ... Это было как испытание: испугаюсь или не испугаюсь... Как-то я молился, и вдруг светильник погаснет-загорится, погаснет-загорится» [56, 165].

Очевидно, на помощь высших сил уповали и тогда, когда зажигали свечи в ходе магического обряда, направленного на поиск утопленника [25, 117; 43, 361]. Нелишне упомянуть о стойком убеждении крестьян различных регионов Российской империи в том, что над зарытым/заклятым кладом горит свеча, и по этому признаку клад можно отыскать [17, 131; 25, 75, 77; 7, 116; и др.].

Уместно вспомнить еще об одном светильнике – пожалуй, наиболее известном из всех светильников мировой истории – том, который добыл герой «Тысячи и одной ночи» Ала ад-Дин (Аладин). Данный светильник выполнял любые желания своего владельца. Казалось бы, можно предположить, что в рассматриваемой сказке, которая, вероятно, имеет иранское или индийское происхождение, т.к. в основу «Тысячи и одной ночи» лег, прежде всего, иранский и индийский фольклор [74, 7], сохранились отголоски представлений о светильниках как предметах, позволяющих получать различные блага. Впрочем, есть один нюанс. Несмотря на тщательные поиски, нам удалось найти в фольклоре только две аналогии светильнику Ала ад-Дина (повторы сюжета в восточнославянских сказках [64, 160] не в счет). Первая – старая лампа семилетнего пастушка из словацкой сказки «Волшебная лампа» [21, 78-88]. Вторая – две чудесные лампы из азербайджанской сказки «Патам-бедняк» [81, 47, 50]. Лампа из словацкой сказки – практически полный аналог светильнику Ала ад-Дина: ее нужно потереть и загадать любое желание. Лампады в азербайджанской сказке не выполняют желаний, но дают, пока горят, много золота (золототворная лампада) и серебра (серебротворная лампада). Крайне редкая частота встречаемости мотива светильника, дарующего изобилие, в фольклоре позволяет сделать вывод, что в словацкой сказке и в сказке из «Тысячи и одной ночи» отразились вовсе не представления о чудесных возможностях собственно светильников. Как и в сказке о чудесных лампадах (к слову, лампы азербайджанской сказки даже больше, чем светильник Ала ад-Дина или лампа словацкого пастушка, связаны с прямой функцией

светильников: они дают золото или серебро только тогда, когда горят), старая лампа пастушка и светильник Ала ад-Дина – лишь варианты волшебного сосуда. Такие сосуды фигурируют в эпических традициях многих народов (см., например: [15, 104-105; 64, 160-161; 73, 202-203; 78, 137; 58, 170-171; 63, 559-560; 4, 6]). Мотив волшебного сосуда настолько расхож в мировом фольклоре, что даже попал в современную литературу (Большая Бутылка из изящной повести В.С. Шефнера «Человек с пятью «не», или Исповедь простодушного»). Очевидно, он восходит к верованиям, которые были широко распространены в древности. С течением времени упомянутый мотив, однако, деформировался – помимо сосудов, обеспечивающих различные материальные блага, в фольклорных произведениях появились иные вещи со сходной функцией – мельнички [64, 162; 52, 261; 62, 261], ларцы [73, 47], кошельки [78, 6], книжечки, мешочки или сумы [64, 160, 161] и другие предметы, в т.ч. светильники, фигурирующие в упомянутых выше сказках.

В сказках встречается еще один любопытный мотив, связанный со светильниками. Суть его в том, что герой меняет местами светильники, находящиеся близ изголовья и ног спящей девушки. Данный мотив, в частности, можно найти в сказках иранских народов [58, 54, 320; 4, 36; 62, 15]. Для выяснения его происхождения следует обратить внимание на то, что девушка является потенциальной женой героя сказки. Описанная манипуляция со светильниками – ни что иное, как проявление обрядового переворачивания. Различные варианты последнего широко практиковались в свадебной обрядности, но, вместе с тем, – и в обрядности погребальной [77, 48-49]. Любопытно, что в одной из сказок герой не только переставляет светильники, но и бьет посуду [62, 15], что также является широко распространенным действием в контексте свадебной и погребальной обрядности [77, 49]. Вместе с тем, свадьба и похороны – переходные состояния, участники которых пребывают на стыке мира живых людей, с одной стороны, и мира мертвых (а также – демонов), с другой. Соответственно, многие действия, производящиеся в ходе свадебной и погребальной церемоний, подчинены либо установлению контакта с иным миром ради получения определенных благ, либо блокированию канала связи с ним для того, чтобы обезопаситься от злых сил. Все отмеченное позволяет реконструировать важную функцию светильников: **они считались предметами, позволяющими контролировать границу между мирами.** Именно по этой причине светильники использовались (и продолжают использоваться) как при обращении к добрым силам, так и при защите от сил зла [ср.: 57, 148, 149, 151, 157]. Уточним, что светильники порой использовались и с противоположной целью – для обретения помощи злых сил. Например, у русских зафиксирован следующий способ наведения порчи: «... как только обиженное лицо поставит свечу за обидевшего..., с последним ... произойдет неприятное. ... обиженные обыкновенно не поручают ставить свечу кому-нибудь из церковных, а ставят сами, и притом постараятся поставить пяточкой вверх: обиженный сощипывает часть воска снизу у свечи

и ставит ее фитилем в подсвечник...» [34, 116]. Любопытно, что в описанном магическом действии также имеет место переворачивание. Это вполне объяснимо, ибо перевернутость ассоциировалась со смертью [76, 379] и являлась «визитной карточкой» нечисти [51, 98; 33, 36; 53, 250; 47, 199; 23, 176-179; 48, 240; 80].

Если в свете приведенных данных о знаковой нагрузке светильников взглянуть на интересующий нас «текст» «конь + светильник», то можно допустить, что данный «текст», скорее всего, полисемантический. Так, возжигание светильников в ферганском мазаре, очевидно, было обусловлено представлениями о возможности контактировать с высшими силами при помощи зажженного огня. Аналогичной, возможно, являлась и знаковая нагрузка светильника из Гонур Депе. В комплексе вещей из Шуцешть-Попина присутствовал глиняный «хлебец». Подобные предметы трактуются как символические жертвенные дары [3, 12; 8, 178, 180]. Отсюда правомерен вывод, что предметы из комплекса являлись атрибутами обряда, в ходе которого люди обращались к божествам. Вероятно, светильник должен был способствовать установлению контакта с последними.

В погребениях коней из Бабаджан-тепе III и Новгорода, на наш взгляд, семантика светильников была иной. Рассматривать их как обереги от демонов едва ли уместно, поскольку такие амулеты, как было показано выше, использовались главным образом в обрядах жизненного цикла и во время природных катаклизмов. К тому же, нам не известно ни одного случая, когда люди пытались бы каким-то образом защитить приносимые ими жертвы. В итоге остается третья объяснительная модель: лампа и свеча призваны были осветить путь коней к «адресатам» жертвоприношений. Такое допущение тем более вероятно, что в обоих случаях организаторы обряда предполагали, что кони будут перемещаться. Об этом свидетельствуют присутствие в бабаджанском комплексе упряжи, а в новгородском – кнута.

Что касается использования светильников в качестве оберегов, то это можно допускать применительно к комплексам из построек поселений Оськино Болото и Чича-1. По первому комплексу, правда, мы не располагаем данными о его локализации в пределах жилища. Но в Чиче-1 светильники тяготели к стенам построек, т.е. границам, отделявшим людей от враждебного внешнего мира (см., например: [12, 95; 18, 49; 19, 87, 106, 107, 117; др. работы]).

В заключение отметим, что светильники широко использовались в обрядах. В ходе одного из них эти предметы клались в захоронения принесенных в жертву лошадей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамова З.А. Ляско – памятник палеолитического наскального искусства // Первобытное искусство. – Новосибирск: Наука, 1971. – С. 53-80.
2. Аванесова Н.А. Бустон VI – некрополь огнепоклонников доурбанистической Бактрии. – Самарканд: Изд-во МИЦАИ, 2013. – 640 с.

3. Андриенко В.П. Земледельческие культы племен Лесостепной Скифии (VII-V вв. до н.э.): автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Харьков, 1975. – 32 с.
4. Афганские народные сказки. – Баку: Гянджлик, 1989. – 192 с.
5. Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX века). – Душанбе: Дониш, 1993. – 156 с.
6. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – 189 с.
7. Балов А.В. Очерки Пошехонья. Верования // ЭО. – Кн. LI. – № 4. – М., 1902. – С. 81-134.
8. Березанская С.С. Северная Украина в эпоху бронзы. – Киев: Наукова думка, 1982. – 212 с.
9. Богораз В.Г. Чукчи. II. Религия. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 195 с.
10. Бруяко И.В., Росохацкий А.А. К собранию светильников римского времени из Тиры // *Stratum plus*. – 2000. – № 4. – С. 342-345.
11. Бубнова М.А. Проявления древних культов в религиозной практике исмаилитов Горно-Бадахшанской автономной области (по археологическим источникам) // Лавровский сборник: Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008-2009 гг.: Этнология, история, археология, культурология. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – С. 358-364.
12. Булава А. Дом и его «обитатели» в мифологии восточных славян // Антропологические исследования в Молдове. – Кишинев, 2005. – С. 93-103.
13. Бурцев И.Г. Представления о «том свете» в народной культуре Куликова поля // Н.И. Троицкий и современные исследования историко-культурного наследия Центральной России. – Т. 2. История, этнография, искусствоведение. – Тула: Гос. музей-заповедник «Куликово поле», 2002. – С. 232-239.
14. Вадецкая Э.Б. Сибирские курьезы // КСИА. – 1986. – Вып. 185. – С. 50-59.
15. Волшебная калейдоскоп (Сказки старого Муссы). – М.: Советская Россия, 1968. – 144 с.
16. Воронина Т.А. Русский праздник: от заговенья к разговинам // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. – М., 2011. – С. 7-65.
17. Герасимов М.К. Из преданий и поверий Череповецкого уезда // ЭО. – Кн. XXXIX. – № 4. – М., 1898. – С. 126-132.
18. Давлетшина Л.Х. Дом как форма освоения «чужого» пространства в татарской культуре // Известия Уральского федерального университета. – Серия 2. Гуманитарные науки. – 2012. – № 1(99). – С. 49-56.
19. Дашковский П.К., Карымова С.М. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: философско-культурологическое исследование. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2012. – 252 с.
20. Добровольский В.Н. Значение народного праздника «Свечи» // ЭО. – Кн. XLVII. – № 4. – М., 1901. – С. 35-51.
21. Добшински П. Словацкие сказки. Вторая книга. – Братислава: Младе лета, 1988. – 205 с.
22. Дубова Н.А. Погребения животных в стране Маргуш // Маргианская археологическая экспедиция. – Т. 4. Исследования Гонур Деде в 2008-2011 гг. – М., 2012. – С. 101-139.
23. Дынин В.И. «Перевернутый мир» русских народных верований // Исторические записки. Научные труды исторического факультета ВГУ. – Вып. 10. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 2004. – С. 175-193.
24. Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с. Старосілля. – Київ, 1929. – 180 с.
25. Иванов А.И. Верования крестьян Орловской губ. // ЭО. – Кн. XLVII. – № 4. – М., 1901. – С. 68-113.

26. Иванчик А.И. Киммерийцы и скифы. Культурно-исторические и хронологические проблемы археологии восточноевропейских степей и Кавказа пред- и раннескифского времени / Степные народы Евразии. – Т. II. – М., 2001. – 324 с.
27. Каландаров Т.С. Магия в семейно-бытовой обрядности шугнанцев // ЭО. – 2001. – № 1. – С. 39-53.
28. Кашуба М.Т., Курчатов С.И., Щербакова Т.А. Кочевники на западной границе Великой Степи (по материалам курганов у с. Мокра) // Stratum plus. – 2001-2002. – № 4. – С. 180-252.
29. Кимеев В.М. Погребальный обряд шорцев // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. 2. – СПб., 2009. – С. 117-122.
30. Кисель В.А. Новации в погребальном обряде тувинцев // Морфология смерти. Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири. Этнографические очерки. – СПб.: Наука, 2007. – С. 220-277.
31. Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. – Кн. XLII. – № 3. – М., 1899. – С. 1-60.
32. Кондин В.Ю. Огонь в погребальном обряде обских угров // Сибирский сборник-1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. – Кн. II. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – С. 62-66.
33. Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – М.: Наука, 1983. – 336 с.
34. Костоловский И.В. Мечь за обиду (Из Николокормской волости Рыбинского уезда) // ЭО. – Кн. LV. – № 4. – М., 1903. – С. 115-117.
35. Красноперов Е.В. Время бытования и обычай украшения деревянных сосудов металлической орнаментацией // Международное (XVI Уральское) археологическое совещание. – Пермь, 2003. – С. 119-121.
36. Курбатов А.В. Строительные жертвы в ранней Ладогe и традиция «прикладов» в Восточной Европе и Сибири (средневековье и новое время) // Записки Института истории материальной культуры РАН. – № 6. – СПб.: «Дмитрий Булавин», 2011. – С. 212-222.
37. Куринских О.И., Мещеряков Д.В., Равич И.Г., Соловьева Л.Н., Трейстер М.Ю., Чугаев А.В., Яблонский Л.Т. Детали парадного трона ахеменидского типа из Филипповки // ВДИ. – 2013. – № 2. – С. 180-203.
38. Лазарь А.А. Золотые украшения кургана № 23 могильника Кырык-Оба II // Древняя и традиционная культура Казахстана в исследованиях молодых ученых. – Караганда: Санат, 2004. – С. 66-68.
39. Леруа-Гуран А. «Мобильное» искусство палеолита // Донецкий археологический сборник. – Вып. 3. – Донецк, 1993. – С. 18-35.
40. Липский А.Н. Афанасьевские погребения в Хакассии // КСИИМК. – 1952. – Вып. XLVII. – С. 67-77.
41. Листова Т.А. Православие в общественно-религиозных праздниках советского и постсоветского времени (по материалам полевых исследований в российско-украинско-белорусском пограничье) // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. – М., 2011. – С. 161-230.
42. Лобачева Н.П. Из истории верований и обрядов: огонь в свадебном комплексе хорезмских узбеков (по материалам середины XX в.) // ЭО. – 2001. – № 6. – С. 21-32.
43. Логинов К.К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. 424 с.
44. Макашина Т.С., Кремлева И.А., Листова Т.А. Семейные обряды // На путях из Земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. – М.: Наука, 1989. – С. 222-308.
45. Малинка А.Н. Этнографические мелочи (Из местечка Веркиевки, Нежинского уез., Черниговской губ.) // ЭО. – Кн. XXXVI. – № 1. – М., 1898. – С. 159-163.

46. Медведская И.Н. Древний Иран накануне империй (IX-VI вв. до н.э.). История Мидийского царства. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. – 264 с.
47. Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
48. Мифи України. За книгою Георгія Булашева «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях». – Київ: Довіра, 2006. – 384 с.
49. Молодин В.И., Парцингер Г., Гаркуша Ю.Н., Шнеевайсс Й., Гришин А.Е., Новикова О.И., Ефремова Н.С., Чемякина М.А., Мыльникова Л.Н., Васильев С.К., Беккер Г., Фассбиндер Й., Манштейн А.К., Дядьков П.Г. Чича – городище переходного от бронзы к железу времени в Барабинской лесостепи (первые результаты исследований) / Материалы по археологии Сибири. – Вып. 1. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 240 с.
50. Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни северорусского крестьянина (XIX–XX вв.). – М.: Индрик, 2004. – 920 с.
51. Муродов О. Традиционные представления таджиков об аджина // СЭ. – 1975. – № 5. – С. 96-105.
52. Народные русские сказки. – М.: Художественная литература, 1982. – 320 с.
53. Нарты. Осетинский героический эпос. – Кн. 2. – М.: Наука, 1989. – 496 с.
54. Небесна З. Звичаї при народженні дитини на Бойківщині. Динаміка змін в обрядовості XX – XXI століть // Народна творчість та етнографія. – 2010. – № 6 (328). – С. 40-46.
55. Орбели И.А. Фольклор и быт Мокса. – М.: Наука, 1982. – 144 с.
56. Островский А. Видения Лаврентия, старовера общины в селе Замежное Усть-Цилемского района // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. / Академическая серия. – Вып. 19. – М., 2006. – С. 164-170.
57. Пентковский А.М. Историко-литургический анализ повествования игумена Даниила «О свете небеснемъ, како сходитъ ко Гробу Господню» // Богословские труды. – Т. 35. – М., 1999. – С. 145-161.
58. Персидские народные сказки. – М.: Наука, 1987. – 504 с.
59. Пивоваров С.О. Поховальний обряд Східної Слобожанщини (за матеріалами Старобільського повіту Харківської губернії) // Традиційно-побутова культура Луганщини кінця XIX – початку XX століття / Красзнавчі записки. – Вип. VI. – Луганськ: Прес-експрес, 2013. – С. 350-365.
60. Подобед В.А., Усачук А.Н., Цимиданов В.В. Конская узда – атрибут инициаций? (По материалам культур степной и лесостепной Евразии финала поздней бронзы и начала раннего железа) // Древности Сибири и Центральной Азии. – № 5(17). – Горно-Алтайск: ГАГУ, 2013. – С. 23-44.
61. Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. – Кн. XL-XLI. – № 1-2. – М., 1899. – С. 54-131.
62. Сказки, басни и легенды белуджей. – М.: Наука, 1989. – 221 с.
63. Сказки народов мира. – Т. IV. Сказки народов Европы. – М.: Детская литература, 1988. – 720 с.
64. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. – Л.: Наука, 1979. – 437 с.
65. Стасевич И.В. К вопросу о трансформации погребально-поминальной обрядности казахов в современных городских условиях // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008-2009 гг.: Этнология, история, археология, культурология. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – С. 279-285.
66. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. – М.: «Восточная литература» РАН, 1996. – 296 с.
67. Ткачев А.А. Ритуальные комплексы на поселениях пахомовской культуры // Материалы 51-й Международной студенческой конференции «Студент и научно-технический прогресс»: Археология. – Новосибирск: Новосибирский гос. ун-т, 2013. – С. 79-80.

68. Толстов С.П. Древний Хорезм. – М.: Изд-во МГУ, 1948. – 440 с.
69. Трейстер М.Ю. Предметы утвари из различных материалов ахеменидского круга из Южного Приуралья // Влияния ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V-III вв. до н.э.). – Т. 1. – М.: ТАУС, 2012. – С. 192-201.
70. Трейстер М.Ю., Яблонский Л.Т. К вопросу об абсолютной дате могильника Филипповка-I // Влияния ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V-III вв. до н.э.). – Т. 1. – М.: ТАУС, 2012. – С. 282-284.
71. Трейстер М.Ю., Шемаханская М.С., Яблонский Л.Т. Ахеменидская (?) серебряная рукоять ножа в форме фигуры оленя из Филипповки // РА. – 2010. – № 3. – С. 73-85.
72. Тульцева Л.А. «У Бога Света всего доспето»: сакрально-световое пространство русских святок и новые поколения рода-племени // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. – М., 2011. – С. 259-344.
73. Турецкие сказки. – М.: Наука, 1986. – 399 с.
74. Фильштинский И. «Книга тысячи и одной ночи» // Тысяча и одна ночь. Избранные сказки. – М.: Художественная литература, 1972. – С. 5-13.
75. Халатьянц Б. О свадебных обычаях у армян Эриванской губ. // ЭО. – Кн. XLIII. – № 4. – М., 1900. – С. 112-114.
76. Цимиданов В.В. Погребения со стелами в ямной культуре Северо-Западного Причерноморья // Stratum plus. – № 2. – 2001-2002. – С. 370-385.
77. Цимиданов В.В. «Золушки» срубной культуры // Літопис Донбасу. – № 20. – Донецьк, 2012. – С. 45-58.
78. Чарівна квітка. Українські народні казки з-над Дністра. – Ужгород: Карпати, 1986. – 304 с.
79. Шейн П. «Женитьба комина» (Из записок собирателя) // ЭО. – Кн. XXXVIII. – № 3. – М., 1898. – С. 152-160.
80. Шишов А. Таджики (этнографическое исследование). – Алматы, 2006. – 392 с.
81. Эфендиев А.-К. Патам-бедняк // СМОМПК. – Вып. двадцать первый. Отдел второй. – Тифлис, 1896. – С. 27-51.
82. Goff C. Excavations at Bābā Jān, 1967: Second Preliminary Report // Iran. – Vol. VII. – 1969. – P. 115-130.
83. Goff C. Excavations at Bābā Jān, 1968: Third Preliminary Report // Iran. – Vol. VIII. – 1970. – P. 141-156.
84. Goff C. Excavations at Baba Jan: the pottery and metal from levels III and II // Iran. – Vol. XVI. – 1978. – P. 29-65.
85. Goff Meade C. Lūristān in the first half of the first millennium B.C. A preliminary report on the first season's excavations at Bābā Jān, and associated surveys in the Eastern Pīsh-i Kūh // Iran. – Vol. VI. – 1968. – P. 105-134.
86. Medvedskaya I.N. The question of the identification of 8th – 7th century median sites and the formation of the Iranian architectural tradition // Archaeologische Mitteilungen aus Iran. – Bd. 25, 1992. – S. 73-79.
87. Medvedskaya I.N. Media and its Neighbours I: the localization of Ellipi // Iranica Antiqua. – Vol. XXXIV. – Gent, 1999. – P. 53-70.
88. Overlaet B. The chronology of the Iron Age in the Pusht-i Kuh, Luristan // Iranica Antiqua. – Vol. XL. – Gent, 2005. – P. 1-33.
89. Stoian V. O posibilă trusă magică din prima epocă a fierului descoperită în câmpia Brăilei // Teragetia, s. n. – Vol. III[XVIII], nr.1. – 2009. – P. 231-234.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ – Вестник древней истории

КСИА – Краткие сообщения Института археологии АН СССР

КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры

МИЦАИ – Международный институт центральноазиатских исследований
РА – Российская археология
СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СЭ – Советская этнография
ЭО – Этнографическое обозрение