

Тело в русских магических практиках: ритуальные специалисты – больные

Н. Е. Мазалова*

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера), г. Санкт-Петербург, Россия

Аннотация. Анализируется один из важнейших составляющих элементов модели мира – человеческое тело в контактах с миром природы. В рамках структурно-семантического и феноменологических подходов исследуются представления о трансформациях тела человека в ритуалах лечебных и насылания болезней у русских, в том числе населения Сибири. Отмечено, что отношения с потусторонним миром кодируются в отношениях человеческого тела и духов, болезней. Рассмотрены различные виды власти ритуальных специалистов над телами людей. Сделан вывод о том, что в результате вторжения болезни в человека происходит телесная экстернизация – нарушаются границы его тела, оно теряет целостность, деформируется. Подчеркнуто, что изгнание порчи является ответной реакцией тела на воздействие внешнего агента и приводит к восстановлению целостности тела.

Ключевые слова: тело, телесность, соматические представления, ритуальные специалисты, телесная экстернизация, мифологическая анатомия, заговоры.

Для цитирования: Мазалова Н. Е. Тело в русских магических практиках: ритуальные специалисты – больные // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. 2023. Т. 45. С. 93–108. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2023.45.93>

Body in Russian Magical Practices: Ritual Specialists – Patients

N. E. Mazalova*

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS, St. Petersburg, Russian Federation

Abstract. The paper is devoted to one of the most important components of the world model – the human body in contacts with the natural world. The notions of transformations of human body in the rituals of sending of illnesses and curative in Russians, including Russian population of Siberia, which for a long time kept archaic notions of mythological anatomy, are considered. In the Russian tradition there is a complex set of ideas about the structure of the body, its functioning, and various transformations. A special “body language” has been developed, which is acquired by a person through observation, imitation of the actions of other people (“social” borrowing). In folk tradition, it is formalized by means of natural language in the form of narratives, beliefs, conspiracies, etc. and conveys symbolic information about the dialogue between human and the natural world. The relationship with the otherworld is encoded in the connection of the human body and spirits and diseases. A witch's knowledge and power are based on the content of a foreign substance in her body. The sorcerer consciously “houses” the helper in his body, resulting in the transformation of his body. He also sends disease to the person, as a result of which there is bodily exteriorization – the boundaries of the patient's body are violated, it loses integrity, is deformed, some organs are destroyed, decayed, destroyed or are found in the outside world. The words used by the healer in the healing rituals have a certain corporeality. The words are likened to the human body and some of its substances. They have similar attributes to the body: strength, mobility, etc. In some cases, the boundaries of the healer's body are violated, and disease invades his body. The sorcerer cures the disease at the cost of the sacrifice – his own health. Often the body of the victim of the sorcerer behaves passively, and the spoilage destroys it. It is concluded that the sorcerer has a mechanism for controlling the bodies of people based on his possession of the links with the natural world; he makes the bodies submissive, obedient and dependent on his will and ritual actions. A healer, like a sorcerer, also wields power over bodies, but this power is not of a coercive nature; on the contrary, he does not discipline the bodies, but makes them free. If the treatment was carried out by a “strong” witch doctor, the patient's body, under his guidance, began to behave actively, resisting the disease and free from it.

Keywords: body, corporeality, somatic ideas, ritual specialists, bodily exteriorization, mythological anatomy, incantations.

For citation: Mazalova N. E. Body in Russian Magical Practices: Ritual Specialists – Patients. *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series*. 2023, Vol. 45, pp. 93–108. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2023.45.93> (in Russ.)

*Полные сведения об авторе см. на последней странице статьи.
See the last page of the article for full author information.

Введение

Человеческое тело – один из важнейших элементов мифопоэтической модели мира. В русской традиции сформировался сложный комплекс представлений о строении тела, его функционировании, различных трансформациях. Был выработан

особый «язык тела», который усваивается человеком путем наблюдения, имитации действий других людей – «социального» заимствования. Как правило, исследователи к языку тела относят жесты, позы [Десмонд, 2019; Крейдлин, Аркадьев, Летучий, 2020]. Представляется, что понятие «язык тела» значительно шире, в него следует включить состав тела, его свойства, симптоматику болезней, телесные проявления различных психофизиологических состояний. Язык тела в народной традиции оформляется средствами естественного языка в виде нарративов, поверий, заговоров и др. Язык тела передает знаковую информацию о диалоге человека с миром природы, это касается как статического состояния тела, так и динамического (различные виды движений и изменений состояния тела).

В западных работах XX–XXI вв. тело обычно рассматривается как объект социальных и культурных воздействий, контроля и регулирования [Мосс, 1996; Фуко, 1996; Bourdieu, 1986]. В науке сложилась традиция рассматривать тело как нечто пассивное, контролируемое, управляемое. Только отдельные исследователи рассматривали тело как нечто «мыслящее», самостоятельно действующее [Scheper-Hughes, Lock, 1987; Scheper-Hughes, 1988].

Цель исследования – проследить трансформации тела ритуальных специалистов и больных во время проведения вредоносных и лечебных обрядов.

Соматические представления русских

По архаическим представлениям, социум нуждался в контактах с потусторонним миром, которые осуществляли ритуальные специалисты. Диалог тела с внешним миром ведется с помощью языка тела, который, с одной стороны, является свидетельством этих контактов для окружающих, с другой стороны – выражает семантику особых состояний во время этих контактов.

В соответствии с традиционными представлениями тело в русской культуре представляется как нечто единое: «В семантике лексемы тело (или концепта тела) настойчиво выдвигается вперед “агрегатность”: монтаж разных элементов, которые закрепляются на некоей основе и вместе с ней образуют единство = единое тело. Но тогда возможна и другая трактовка: тело как таковое – это только основа, а прикрепляемые к этой основе элементы вполне самостоятельны» [Цивьян, 2005, с. 41].

В русской традиции зафиксированы представления о нормативном, «правильном» наборе элементов тела, их форме, размерах и пр. Наличие «лишних» или «неправильных» элементов воспринимается как нарушение нормы. С точки зрения системного анализа ритуальные специалисты, связанные с потусторонним миром, представляют систему «человек» с некоторыми изменениями в элементном составе: набор элементов неполный, избыточный, трансформированный и т. д. Эта система включает зооморфные признаки, признаки природы и др. [Мазалова, 2001, с. 148].

Особенности тела ведьмы

Считалось, что к нарушению элементного состава человеческого тела – например, неправильному набору телесных элементов – приводили нарушения норм общения с потусторонним миром, а также норм поведения в социуме. По народным представлениям, женщина, у которой в качестве сексуального партнера выступал мифологический персонаж, рожала ведьму, которая называлась

«природной». По мнению Л. Н. Виноградовой, «хтоническими и сверхъестественными признаками наделяются родившиеся от связи мифического существа и человека дети, причем нередко сообщается, что при зачатии душа мифического родителя переходит в плод» [Виноградова, 1996, с. 216]. Полученный «инородный» элемент – душа мифологического персонажа – приводил к изменению тела ритуального специалиста, например наличию зооморфных и других признаков природы.

По восточнославянским поверьям, самый важный внешний зооморфный признак природной ведьмы – хвост. Украинцы верили, что молодую ведьму отличает голый хвост, напоминающий змеиный, у старой ведьмы хвост оброс шерстью [Иванов, 1992, с. 438]. Наличие хвоста объединяет ведьму со змеем. Змеиный хвост – это один из важнейших признаков, свидетельствующий о связи ведьмы с природой и сферой плодородия.

Другие необычные соматические особенности природной ведьмы – наличие мужских признаков, прежде всего вторичных. Так, по поверьям украинцев, у которых дольше сохранялись подобные представления, ноги ведьмы, как у мужчин, покрыты волосами, на верхней губе растут усы, брови срослись, а по всему позвоночнику проходит тонкая полоска волос – «чорна стежка» [Иванов, 1992, с. 438], однако у них нет волос на половых органах [Гнатюк, 1992, с. 404]. В Закарпатье верили, что у ведьмы отсутствует важнейший вторичный половой признак – грудь, а ноги заросли волосами [Потушняк, 1940]. По русским поверьям, «женщина, которая родилась от связи женщины и нечистой силы и у которой растут усы, – ведьма» [Русские крестьяне ... , 2006, с. 450].

Одна из соматических особенностей русских ведьм – огромный нос, который обычно является характерной особенностью мужчин. Размер и форма носа («с горбинкой») свидетельствуют о размерах детородного органа и исключительных генеративных способностях мужчины [Логинов, 1996, с. 451].

Важный специфический признак русских ведьм – «лишние элементы» в теле: «У кого есть на руке или ноге болезненный нарост, называемый килой, то такой человек признается колдуном или ведьмой» [АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 30, л. 30]. Природная ведьма еще до рождения приобретает «лишние», необычные признаки телесного состава.

Во время проведения ритуалов в мире людей (наведение порчи на людей и животных, кражи спорыньи у растений и др.) ведьма выступает в человеческом облике. В путешествии в потусторонний мир тело ведьме не требуется, она оставляет его на земле, как одежду, а в путешествие отправляется ее дух. Состояние тела ведьмы в ритуалах описывается в терминах смерти: «Вещицы – женщины, только они в гусих превращаются. Чем-то намажется и полетит. Свой труп положит под корыто, а гусихой вылетит в трубу. Теленка вынет из коровы, положит туда голик либо извести комок» [Предания и легенды Урала, 1991, с. 268].

Тело колдуна в ритуальных практиках

Колдун – более слабый ритуальный специалист русской традиции, не обладает столь выраженными соматическими признаками от рождения, как ведьма, однако во время обряда инициации состав и структура его тела изменялись, происходила его трансформация, число его составных элементов увеличивалось, уменьшалось или качественно изменялось.

Наиболее архаические формы обряда посвящения – сожжение, расчленение, переваривание и последующее возрождение, во время которых качественно изменялось тело неофита, в русской традиции сохранились только в волшебных сказках. Нарративы о других формах инициации, во время которых трансформировалось тело неофита, фиксировались еще на протяжении XX в., например поглощение неофита животным, неофитом животного или его субстанции. Так происходило во время обряда посвящения колдуна: «Колдун поведет тебя в баню на зари, он попросит, она выскочит, скакуха (лягушка. – *Н. М.*), эту скакуху нужно проглотнуть в себя» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1682, л. 56]; «Колдун Ванька Сибиряк одного парня звал в баню: “Придет черная собака, она выблюет, и эту блевоту лизать”» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1682, л. 83]. В приведенном примере в тело колдуна вторгается элемент природы – лягушка или субстанция собаки, которая воплощает его «тайное знание».

Неофит в обряде посвящения также мог поглощать жидкие субстанции тела учителя-колдуна – слюну, мочу, сперму и др. [Логинов, 2000, с. 180]. Посвящаемый воспринимает магическое знание вместе с какой-либо субстанцией животного или колдуна; слово «понять» также обладает семантикой «взять», т. е. неофит «внутренне усваивает» это знание [Топоров, 1993, с. 17], оно входит в его тело вместе с элементом «чужого» тела.

Во время обряда инициации русского колдуна также могла производиться замена органов, прежде всего глаз: так, черт, который выступал в роли руководителя обряда посвящения, вынимал у неофита его глаза и вставлял новые (ср.: замена глаз у посвящаемого в шаманы у народов Сибири), в результате этой операции человек получал сверхвидение и особое знание [АРЭМ, ф. 7, оп. 141, л. 7].

«Внешнее» тело колдуна отличается от тела обычного человека еще одним признаком: у него глаза, горящие огнем, или «огненные струйки в глазах» [Богатырев, 1916, с. 60]. Следует отметить, что в народных представлениях магическая сила колдунов сравнима с огнем, жаром, и это проявляется в его соматическом облике через «огонь глаз».

Тело колдуна во время отправления им магических практик претерпевало изменения. Колдун сознательно «вмещает» помощника в свое тело во время проведения обрядов, в результате этого его тело приобретало признаки «иного» мира. Психофизиологическое состояние колдуна во время отправления обрядов в некоторых русских традициях определялось термином «маять» [Мазалова, 2011, с. 160]. Это полисемантическое понятие, которое обозначает не только физическое состояние – мучения, но и ощущения тяжести и жара, т. е. магическая сила в виде помощников наделена весом и «огненностью». Другие определения для ощущений наличия магической силы в теле колдуна – «находило» («охватывало»), «накатывало» («переполняло», в переносном значении о тягостных, гнетущих ощущениях).

Основные признаки особого психофизиологического состояния колдуна во время отправления обрядов, во время которого осуществлялся контакт с потусторонним миром, – нарушение физиологических характеристик тела – дрожь, корчи, ощущение жара, потеря сознания, утрата способности передвигаться и др., что сопоставимо с состоянием «временной смерти» в обрядах посвящения.

Колдун во время проведения обрядов перестает управлять своим телом, оно действует независимо от его воли. Так, в описании обряда отыскания вора

колдун производит произвольные, судорожные движения: «Начало его корчить и передергивать. <...> А вода та в горшке так и ходит, так и плещет, а ему харю так и косит» [Максимов, 1994, с. 102]. В это время его движения и издаваемые звуки обнаруживают сходство с движениями и звуками, издаваемыми дикими животными: «Колдун тем временем ну шипеть, ну реветь, зубами, как волк, скрежещет. А рыло-то страшное. Глаза кровью налились» [Максимов, 1994, с. 102]. По архаическим славянским представлениям колдун наделен способностью превращаться в волка.

В других примерах описания особых психофизиологических состояний «знающего», например в обряде отыскания потерявшейся лошади, во время которого колдун осуществлял контакт с нечистой силой, используется лексика со значением «неконтролируемое перемещение в воздушной среде вниз», обозначающее нарушение границ между телом и внешним миром, удар, прекращение движения, смерть: «Он упал на то место, где стояла лошадь, и долго лежал. Затем определил, что “земля стонет с левой стороны”. Как подкошенный, снова упал на землю с криком: “Эй, вы. Помогайте”. Долго он лежал и начал стонать, биться. Мне даже страшно на него было смотреть, как его нечистая сила-то терзала. Смученный, весь в поту, он встал на ноги и пошатывается; едва до избы добрался» [Русские крестьяне ... , 2008, с. 337]. Таким образом, осуществление контактов с потусторонним миром требует от колдуна огромных усилий и ослабляет его тело, лишает его жизненной силы.

В сибирском мифологическом рассказе во время отправления магических практик некоторые внутренние элементы тела колдуньи оказываются снаружи (пена из рта), что означает временное нарушение границ между внешним миром и телом; тело становится неконтролируемым, происходит временная потеря сознания, падение: «Она повернулась: вся раскосмачена стоит, волосы распустила и таки бешены глаза у нее – ой-е-ей! <...> Ну, она – раз! раз! – ково-то по избе круга три дала, как-то пена из рта пошла... Может, колдовала че ли... <...> И вот она ходила-ходила, потом упала, старуха-то... Упала, минут пять полежала где-то, раз! – встала. Потом нормально все. Сходила, помылась, волосы подобрала» [Мифологические рассказы ... , 1987, с. 164]. Как уже говорилось, нарушение положения тела в пространстве – падение – означает его экстерииоризацию и связано с представлениями о «временной смерти».

Телесные ощущения колдуна во время отправления магических практик нередко описываются в тех же терминах, что и состояние больного (испорченного колдуном) человека: дрожать, корежить, зевать и т. д. Реакции тела на болезнь – симптомы болезни и психофизиологические состояния колдуна – описываются в одних и тех же терминах, они закреплены в традиции. Лексика, обозначающая состояние колдуна в это время, свидетельствует о том, что в это время происходит некоторое нарушение целостности тела колдуна, он совершает неконтролируемые движения и именно в таком состоянии может осуществлять контакт с потусторонним миром.

Одной из важнейших функций колдуна считалось наведение порчи на человека, которую иначе можно определить, как внедрение болезни в тело жертвы. Приписываемая колдуну способность насылать болезни позволяла ему осуществлять контроль над телами людей, заставляя их не нарушать нормы социума, например не выходить из дома без креста и без молитвы, не произносить

лексику, связанную с мифологическими персонажами (не чертыхаться, не «лешакаться» и т. п.); оказывать почтение «знающим» – ритуальным специалистам, в том числе колдунам, обладающим достаточно высоким социальным статусом в силу обладания ими «тайным» знанием и др.

Трансформации тела больного

Порча (болезнь) в народных представлениях воспринимается как внешний агент, внедряющийся в тело человека. Глагол «портить» относится к разряду глаголов деструкции, он ассоциируется с представлениями о вторжении, повреждении, разрушении, нарушении целостности тела и, кроме того, о движении.

В представлениях о порче можно выделить несколько признаков: витальных, вегетативных, антропоморфных, характеристик смерти и др. Растительный код порчи представлен некоторыми морфологическими характеристиками; так, например, внедрение икоты – помощника колдуна – в человека на Русском Севере называется *сажать*, *посадить*, *всадить икоту*: «У ней икота была посажена» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1644, л. 75]. Слово «сажать» имеет семантику ‘сеять для выращивания’. Слово «сажать» также имеет значение ‘помещать куда-либо на длительное время’.

Порча также наделена зооморфными признаками: например, икота – разновидность порчи, по народным представлениям, имеет образ хтонических животных – мыши, лягушки и др., а также насекомых – мухи, комара. Фитоморфные и зооморфные признаки порчи свидетельствуют о ее происхождении из мира природы.

Порча ведет себя в теле больного агрессивно, причиняет боль человеку, пожирает его внутренности, поскольку тело человека – пища, которая помогает мифологическому персонажу существовать в мире людей: «...порча вползла в виде змеи и жила там внутри, сосала и душила его» [Никитина, 1994, с. 195].

Витальные признаки порчи проявляются в ее номинации «живая»; так, в сибирских заговорах «от живой порчи» персонаж «живая порча», она же «нечистая сила», ведет себя как животное – нарушает целостность тела больного (пожирает его), разрушает отдельные органы – ломает кости, пьет кровь и др., похищает жизненную силу больного [Русский календарно-обрядовый ... , 1997, с. 393]:

Отойди, нечистая сила,
от крестьянского сердца (имярек),
не пей горячую кровь,
не ешь белое тело.

Физическое состояние больного порчей определяется с помощью фитоморфных характеристик – «сохнет», «чахнет». Слово «сохнуть» применительно к человеку имеет значение ‘худеть’, к растению – ‘засохнуть, умереть’: «Применительно к человеку физическому *сухой* означает недостаток “тела” и жизненной субстанции» [Толстая, 2004, с. 386]. После свадьбы испорченная женщина теряет способность передвигаться, ее «покинули силы, и она вся засохла» [Кузнецова, 1992, с. 125].

Слово «чахнуть», родственное ‘исчезать, усыхать’, имеет значение ‘терять жизненные силы, болеть, сохнуть (о теле)’: «Испортят, чахнуть станешь. Испортили богатую невесту, лежит лежкой, не говорит» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1682, л. 5].

Есть и другие виды порчи, например, у русского населения Восточной Сибири один из способов наведения порчи называется *хомут надеть*, этот вид порчи означает нарушение работы органов дыхания, что, по народным представлениям, могло привести к смерти [Медведева, 1997].

Порча также связана с представлениями о беременности и рождении детей и животных [Мазалова, 2011, с. 99]; например, в русских диалектах «выпороток» – ‘маленький ребенок’, ‘незаконнорожденный ребенок’, «выпороть» – ‘родить детеныша’ (о самке животного) [Преображенский, 1959, с. 347].

Мифологема «порча» может быть представлена в виде идеи «два в одном», поскольку, по народным представлениям, в тело больного вселяется мифологический персонаж – болезнь [Мазалова, 2011, с. 100]. Сразу же после внедрения порчи формируются последовательные изменения тела больного. Вселение порчи можно сравнить с зачатием, поскольку в тело больного попадает инородная субстанция, что сравнимо с оплодотворением, а саму болезнь – с беременностью, процессом вынашивания плода: «Она скорбь (порча. – *Н. М.*) ей Анны случилась тому ныне одиннадцатый год; во-первых, у нее зачалось во утробе на подобие младенца, и учинилась в животе ей великая и нестерпимая тоска и ломота... а та скорбь бывает у нея тако в животе, как ребенок... и как бы огнем внутри ея всю жгло...» [Титов, 1902, с. 405]. Таким образом, порча воспринимается как «неправильный» плод, разрушающий тело больного.

Порча персонифицирована, она воспринимается как живое существо, которое обладает способностью передвигаться, есть, говорить и др.; так, порча в виде хтонического животного – змеи, мыши и др., локализованная в животе, обладает витальными признаками – движется по телу, грызет внутренности, а ощущение движения плода относится к объективным признакам беременности: «Меня с хозяйкой в свадьбу испортили... А у меня в брюхе жила нечистая сила мышью: как зачнет она, бывало, ползать по кишкам, живот и станет дуться, того и гляди, лопнет... А как зачнет к глотке подползать, как в шерсти ворочается» [Попов, 1903, с. 317–318]. В русских загадках плод в утробе матери сравнивается с крысой или мышью: «Хлеб на краю избы лежит, а в хлебе крыса сидит» [Садовников, 1876, с. 264]. Неправильный «плод» в облике мыши вписывается в парадигму народных представлений о рождении.

Для испорченных людей характерно увеличение объема тела и ощущение тяжести (инородный элемент – порча – наделен весом), сравнимые с признаками «беременности»: так, у испорченной женщины «живот раздуло, запухло. Всю жизнь жила и просила: “Дай вина”. <...> Колдуны ставят (икоту. – *Н. М.*) сторожем в воротах. Икота покойная лежит – не лешакайся» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1682, л. 33]; «В желудке <...> была постоянная тяжесть, постоянно она чувствовала тошноту, бессонницу» [Русские крестьяне ... , 2006, с. 201]. Следует отметить, что чрезмерная тяжесть – признак иного мира.

Н. А. Никитина считает, что вселившаяся в тело больного порча колдуна осмысливается как «животное», рожденное в теле человека [Никитина, 1994, с. 194].

«Изгнать» из тела больного порчу и лишить его «чужих», природных признаков можно с помощью различных магических средств и приемов – чтения заговоров, питья дегтя и настоев особых трав, которых боится нечистая сила. Способ избавления от «неправильного» плода заключается в извлечении его наружу. Извлечение мифологического персонажа из тела больного в народном сознании

ассоциируется с «родами» – процессом выхода плода из тела матери. Считалось, что порча покидает тело вместе со рвотой и таким образом происходит экстериоризация. Вместе с тем встречаются представления и о выходе порчи через гениталии, как ребенка: «А раньше выгоняли их (икот. – Н. М.), были такие лекаря. Рожали. В туюсок <...> закроют и оградят молитвами, и в каменке сжигают» [Христофорова, 2013, с. 63]; «...и велел сесть на ведро – и она вышла, обыкновенная рыбина» [Мифологические рассказы, 1987, с. 191]. Движение порчи (икоты) из тела больного – вверх, через рот, отличается от движения плода – вниз, через гениталии. Выход порчи сравним с выходом души в момент смерти человека.

Если извлеченную икоту выбросить на улицу или зарыть в землю, она вселивается в тело новой жертвы или отправится назад, к хозяину-колдуну: «Как в печь на огонь бросить, они заревут на всякий голос, как человек. Если на улицу выбросить, они в человека войдут» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1644, л. 34].

После изгнания мифологического персонажа из тела больной испытывает легкость, обусловленную избавлением от присутствия в теле чужеродной субстанции.

В результате насылания болезни происходили «нарушение целостности организма», «разрушение тела», «слабость человека», «лишение его жизненных сил». Порча приводит к изменению состава и конфигурации тела больного, однако она же является причиной появления у человека магического знания (например, у кликуши).

Тело знахаря в лечебных обрядах

Деятельность еще одного ритуального специалиста нередко обозначается термином «ладить», который обозначает «упорядочивать»; «ладнеть» – ‘улучшаться’, ‘увеличиваться’, ‘выздоровливать’ [Словарь русских ... , с. 235]. Также лечебные обряды обозначаются словом «пользовать» – ‘лечить»; от «польза» – ‘льгота’, ‘облегчение’ [Даль, 1912, т. 3, стлб. 699; Русские крестьяне ... , 2006, с. 266]. Это слово также обладает значением «облегчать», т. е. «снимать тяжесть».

Знахарями обычно становились в результате обучения заговорам (*словам*) и магическим приемам. Основная функция заговоров – служить средством коммуникации с миром природы.

Слово в русской традиции воспринимается как нечто, обладающее некоей телесной сущностью, материализованное. По мнению Ю. С. Степанова, в семантике слова «заклучены представления о ‘Слове’ как о некоей самостоятельной, независимой от говорящего и слушающего, как бы “плотной” сущности» [Степанов, 2004, с. 345]. Передача слов обозначается как передача чего-то материального: *дать слова, передать слова, взять слова, брать слова*.

Передача слов сравнима с родильным обрядом. Например, воспринимающий заговоры от знахарки садился ей на колени так, чтобы его ноги обязательно касались земли [ПМА 1]. Подобные способы передачи заговоров зафиксированы и у карел [Лавонен, 1988, с. 47]. Телесный контакт передающего и обучаемого напоминает элементы родильного обряда. По представлениям русских, размещение роженицы на коленях мужа или повитухи в родильных обрядах способствует скорейшему родоразрешению. Представляется, что сидение посвящаемого на коленях знахарки имитирует роды, процесс восприятия заговоров можно сравнить с зачатием, они становятся частью тела воспринимающего, а дальнейшее их воспроизведение можно сравнить с рождением.

При передаче слов воспринимающий также пил наговорную воду, в которую его учитель шептал заговоры. Это обрядовая акция сходна с одним из элементов русского родильного обряда: для ускорения рождения ребенка роженица пила воду изо рта повитухи. Обрядовые действия и в родильном обряде, и в обряде передачи заговоров воспроизводят ситуацию зачатия, а затем происходит сам акт рождения – ребенка или заговора. Таким образом, в народной традиции русских слово уподобляется человеку.

В народных представлениях модель слова соотносима с моделью тела. В. Н. Топоров сравнивал заговоры с телом человека: «Заговорное слово сродни заговорному миру – и макро- и микромиру: как и они, оно “крепко и лепко” (**krěp-ьk*: лат. *corpus* ‘тело’), т. е. сочетает в себе твердость, устойчивость, прочность с гибкостью, подвижностью и пластичностью и, следовательно, в известной степени выступает как иконический образ мира и человека, его тела, обладающего той же “крепкостью-лепкостью”» [Топоров, 1993, с. 34].

Один из важнейших признаков человеческого тела и заговоров – крепость. Крепость характеризует тело взрослого, здорового человека. Например, в заговорах тело человека сравнивается с камнем и железом по признаку крепости: «Тело у меня железное, тело аки камень» [АКНЦ, ф. 1, оп. 1, кол. 27, л. 88]. Крепость заговора уподобляется также камню или костям: «Бытте, мои слова, крепко-накрепко, востро-наостро, крепче щучьих зубов» [Русские заговоры Карелии, 2000, с. 34]. Нередко чтение заговоров заканчивается формулой: «Будьте, слова, крепки и лепки отныне и во веки веков», что должно обеспечить их эффективность.

Крепкие кости и наличие хороших зубов – признаки крепости человеческого тела: «Суди не по годам, а по ребрам (зубам)» [Даль, 1996, с. 309]. Новорожденный ребенок, пришедший из мира природы, обладает «мягким», некрепким телом. Тело старого человека становится «хилым», «ветхим» – слабым, некрепким: «Придет старость, придет и слабость». Знахарь может лечить *словами* до тех пор, пока его тело остается крепким, что подтверждается наличием у него зубов.

Распространенное представление – знахарка может эффективно лечить болезни заговорами до тех пор, когда у нее не выпали все зубы: «Если зубов нет, так и не пристаёт (лечение заговорами оказывается неэффективным, не действует. – Н. М.)» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1643, л. 55]. Тело знахаря сохраняет крепость только при наличии зубов.

Так же, как человеческое тело, заговор обладает устойчивой структурой, постоянным «элементным» составом, все слова в нем необходимо произносить в определенной последовательности, иначе заговор не будет иметь силы. Чтобы обеспечить это требование, знахарка, прочитав заговор, произносила формулу, направленную на сохранение целостности заговоров: «Какие слова не договорилила, какие переговорила, все исполна» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1561, л. 37].

Слова, как и человеческое тело, обладают весом. Как свидетельствуют наши полевые исследования, в момент передачи слов посвящаемые в знахари испытывали некоторую тяжесть в теле [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1562, л. 25].

Слова сравнимы с пищей, как отмечает А. К. Байбурун, они «рождаются во рту, с помощью языка и уже поэтому соотносятся с едой» [Байбурун, 2005, с. 391]. Заговор усваивается ушами или через рот с пищей, реже – с физиологическими жидкостями. Существуют запреты произносить заговоры в горячую пищу или питье, потому что они могут свариться и утратить свою действенность:

«В горячее нельзя шептать – сварись слова» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1618, л. 4]; «В холодную пищу надо шептать, а то вывариваются слова» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1618, л. 13]. Слова можно сравнить не только с пищей, но и с человеческим телом: так, отрицательный герой волшебной сказки «сварился» в кипящем молоке.

Кроме того, слова уподобляются некоторым отдельным субстанциям, органам человеческого тела или физиологическим процессам. Так, слово в народной традиции сравнимо со слюной. Как писал А. А. Потебня, «слово течет из уст, как слюна» [Потебня, 1905, с. 451]. Представления о связи слова и слюны отражаются и в пословице: «Плевка не перехватишь, слова не воротишь» [Даль, 1912, т. 3. стлб. 255].

В некоторых районах Архангельской обл. (Вельский и др.) магические практики произнесения заговоров именуется по физиологическому процессу сплевывания – *плевать слова*. В некоторых районах Заонежья усвоение заговоров сопровождается следующей обрядовой акцией: знахарь «плюет слова» (произносит заговоры) в воду, а ученик ее выпивает. Передача «тайных знаний» – заучивание заговоров будущим знахарем со слов старого ритуального специалиста, переписывание текстов заговоров у пастухов – сопровождалась тем, что ученик должен был проглотить слюну учителя [Логинов, 2000, с. 178].

Заговоры наделены подвижностью, мобильностью, а также газообразной сущностью, как дыхание; так, *слова* могут «улететь», «потеряться». В том случае, если «за словами» приходил кто-то из близких больного, знахарь наговаривал слова в воду в посуде, обычно – в туюсок. Затем человек отправлялся с наговорной водой домой к больному. Во время пути он не должен был: разговаривать с кем-либо, плевать, мочиться. Посуда с заговорами уподобляется человеку. Посуда является метафорой человеческого тела, поскольку она представляет собой физический объект, очерченный поверхностью и полый внутри [Lakoff, Johnson, 1980, p. 29]. Тело человека и туюсок с заговорами можно представить как сообщающиеся сосуды. Вместе с речью и физиологической жидкостью (слюной, мочой) слова «могут потеряться», утратить магическую силу: «слова не пристанут». Таким образом, слова воспринимаются как нечто внешнее по отношению к человеку, *приставать* – означает ‘прикрепиться, плотно прилегая, прилипнуть’.

Знахарь перед смертью должен передать («сдать») заговоры: «Все слова сданы, мне в могилу идти» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1682, л. 15]. Существует поверье о том, что несданные заговоры препятствуют спокойной смерти «знающего». В том случае, если знахарь не находил приемника и не передавал ему слова, их следовало отправить в иной мир: сплавить по реке или зарыть в землю. Так, перед смертью «знающей» ее дочери записывали слова на бумагу, а затем бросали в реку по течению воды и т. п. [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1561, л. 5]; или умирающий «знающий» наговаривал слова в консервную банку, которую родственники потом зарывали в землю [АМАЭ, № 1561, л. 78]. Следует отметить, что подобные практики соотносятся с архаическими практиками захоронения человека – отправлением ладьи в потусторонний мир и практиками захоронения в земле. Заговоры хранятся в памяти человека, они превращаются в составляющую его тела, перед смертью должны быть переданы, т. е. оставаться на земле, или отправлены в иной мир.

Кроме порчи, широко были распространены представления о других болезнях – *уроки, призоры*, причиной которых был взгляд или слово колдуна или так

называемых урочливых людей. Симптомы этих болезней – жар (повышенная температура), лихорадка, головная боль, ломота в костях, потеря жизненной силы и др., они свидетельствуют об изменениях, происходящих в теле больного. Эти болезни обычно также лечили знахари словами.

В народных представлениях тело делится на внешнее (внешние органы) и внутреннее (внутренние органы). По народным представлениям русских, такие болезни, как сглаз, порча и др., проникают в тело человека через «отверстия тела» (естественные отверстия) – рот, глаза, нос, уши или дистальные точки (плечи, локти, колени), т. е. через те элементы тела, через которые осуществляется его контакт с внешним миром. Затем болезни попадают в жилы и «по крови», являющейся, как вода в реке, средством для их транспортировки, двигаются по направлению к сердцу, которое в народной мифологии считается центром внутреннего тела человека и в котором чрезвычайно высокая концентрация жизненной силы. Если порча, сглаз достигают сердца, то человек умирает: «Если до сердца дошло, то уж не вылечить» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1561, л. 34]. Знахарь воздействует на болезнь заговорами и различными действиями. Знахарка шепчет заговоры в воду, вино, различные продукты, дает их съесть или выпить больному, и таким образом слова попадают в кровь: «Слова по крове идут, тогда и пристаёт (оказывается действенным лечение заговорами. – *Н. М.*)» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1561, л. 45]. Слова в теле больного вступают «в борьбу» с мифологическими персонажами – болезнями, локализованными в крови. Если заговоры «сильные», «крепкие», т. е. наделены достаточной магической силой, они «побеждают» болезнь и изгоняют ее из тела человека во внешний мир. Знахарка наговорной водой также обмывает дистальные точки человеческого тела – локти, колени, лицо и мифологически значимые части тела, например сердце, также воздействуя на болезни. Заканчивается обряд лечения произнесением наговорной формулы и выплескиванием остатков наговорной воды за порог дома: «Откуль пришло – туда и пойдти». Вода не только смывает болезни, которые попали в тело через дистальные точки; воздействуя на них и некоторые органы, она восстанавливает «украденные» колдуном у человека жизненные силы [Мазалова, 2001, с. 68]. Кроме того, внедрение болезни приводит к изменению цвета крови больного – она превращается из алой в бурую. Нередко после сеанса лечения больной засыпал и посыпался практически здоровым. Таким образом, в результате успешного лечения заговорами восстанавливаются состав и «крепость» человеческого тела.

Знахарь во время обряда лечения словами забирает болезнь из тела больного в собственное тело («переводит» ее на себя, «болезнь перекидывается» на него, «воспринимает болезнь»): «Знахарь берет ковш воды, кладет туда горячих углей и шепот соли и втихомолку начинает шептать какие-то слова... тут вдруг начинаются с ним корчи, судорога и зевота, которые служат к убеждению зрителей, что больной точно испорчен, и эту порчу знахарь теперь принял на себя» [Добротраков, 1853, с. 53]. Со знахарем происходит то же, что и с колдуном, когда в него вселяются помощники: корчи, судороги и зевота. Иначе говоря, во время обряда лечения помощник колдуна, локализованный в теле больного в виде болезни, переходит в тело знахаря. В некоторых случаях ритуальные специалисты «вдыхали» болезнь: во время лечения они «сильно позевывают, вдыхают в себя болезнь и уничтожают ее» [Русские крестьяне ... , 2004, с. 283].

Зевота знахаря – распространенный мотив быличек о лечении порчи, сглаза. Зевать – не только обозначение физиологического процесса – нарушения ритма дыхания, в народной традиции *зевать*, *озевать* – ‘сглазить’, ‘опризорить’. Одним из симптомов «напущенных болезней» является зевота больного. Именно во время рефлекторного дыхательного акта зевоты болезнь переходит в тело знахаря, ср.: болезнь (икота) вторгается в тело человека, который зевнул и не перекрестил рот. А. Г. Козинцев считает, что зевота «временно подавляет речь и “отменяет” культуру» [Козинцев, 1999, с. 113]. Зевота знахаря является подтверждением того, что он вступает в контакт с потусторонним миром, мифологическими персонажами, а временная остановка речи и «отмена культуры» являются условиями возможности этого контакта.

Современная знахарка считает, что, если во время лечебного обряда она сильно зевает, это означает, что она воспринимает болезнь: «На тебе столько (болезни. – Н. М.), я на себя взяла, через зевоту» [ПИМА-2]. И наоборот, больной утверждал, что в это время почувствовал облегчение, т. е. болезнь с него перешла на знахаря. Состояние «знающего» после проведения обряда лечения описывается в терминах, обозначающих «тяжесть», а вылечившегося больного – «легкость». Так, «знающая» на время утрачивает способность передвигаться, ощущает потерю жизненных сил: «Сильно болею. Лежу лежко <...> шибко тяжело с головой и организма вся слабая» [Ермакова, 2005, с. 88]. Как уже говорилось, один из обрядовых терминов – *пользовать*, который означает «лечить», восходит к представлениям о легкости [Колесов, 2004, с. 205].

Одно из названий знахаря – *пособник* («пособь» – ‘помощь’). Помощь этого ритуального специалиста, по словам В. Н. Топорова, есть «отчуждение чего-то от себя в пользу другого – жертва» [Топоров, 1995, с. 231]. В качестве этой жертвы выступает здоровье, а иногда и жизнь: «От всего лечу, все здоровье свое отдаю» [Ермакова, 2005, с. 166]. Знахаря, который лечит болезни ценой собственного здоровья и самой жизни, можно сравнить с героями-демиургами, которые приносят свою жизнь в жертву людям.

Заключение

Таким образом, насылание болезни на человека означает воздействие внешних сил на телесность. В результате вторжения болезни в человека происходит телесная экстериоризация – нарушаются границы его тела, оно теряет целостность, деформируется, некоторые органы разрушаются, распадаются, уничтожаются. В некоторых случаях наступает смерть – полное слияние тела человека с природой. Изгнание порчи является ответной реакцией тела на воздействие внешнего агента. Если вторжение болезни можно определить как центростремительный тип – преодоление границы телесности, то избавление тела от порчи – как центробежный [Темиршина, 2017, с. 176]. Мотиву вторжения в тело противопоставлен мотив отторжения болезни, своеобразного взрыва, который выражается в рвоте или мнимых родах: инородный элемент, проникший внутрь, оказывается снаружи.

Зачастую тело жертвы колдуна ведет себя пассивно, и порча уничтожает его. Колдун владеет механизмом управления телами людей, основанном на насылании болезней, что делает тела покорными, послушными и зависимыми от его воли и действий. Он владеет политикой принуждения, манипулирует телом и поведением человека, ставит их в зависимость от своей ритуальной деятельности.

Знахарь, как и колдун, также имеет власть над телами, однако эта власть не носит характер принуждения, он, наоборот, не дисциплинирует тела, а делает их свободными. В том случае, если лечение проводил «сильный знающий» – знахарь, то тело больного под его руководством начинало вести себя активно, сопротивляться болезни и освобождалось от нее.

Список источников

- АКНЦ (Архив Карельского научного центра). Ф. 1. Оп. 1. Кол. 27. Л. 88. Архангельская обл., Шенкурский р-н. № 1643. Л. 55.
- АМАЭ (Архив Музея антропологии и этнографии). Ф. 1. Оп. 2. Полевые материалы Н. Е. Мазаловой, Архангельская обл., Шенкурский р-н. № 1561. Л. 5, 34, 37, 45, 78. АМАЭ (Архив Музея антропологии и этнографии). Ф. 1. Оп. 2. Полевые материалы Н. Е. Мазаловой, Архангельская обл., Шенкурский р-н. № 1644. Л. 34, 75.
- АМАЭ (Архив Музея антропологии и этнографии). Ф. 1. Оп. 2. Полевые материалы Н. Е. Мазаловой, Архангельская обл., Шенкурский р-н. № 1562. Л. 25. АМАЭ (Архив Музея антропологии и этнографии). Ф. 1. Оп. 2. Полевые материалы Н. Е. Мазаловой, Архангельская обл., Шенкурский р-н. № 1682. Л. 5, 15, 33, 56, 83.
- АМАЭ (Архив Музея антропологии и этнографии). Ф. 1. Оп. 2. Полевые материалы Н. Е. Мазаловой, Архангельская обл., Шенкурский р-н. № 1618. Л. 4, 13. АРЭМ (Архив Российского этнографического музея). Ф. 7. Оп. 1. № 30. Л. 30.
- АМАЭ (Архив Музея антропологии и этнографии). Ф. 1. Оп. 2. Полевые материалы Н. Е. Мазаловой, Архангельская обл., Пинежский р-н, 2000. АРЭМ (Архив Российского этнографического музея). Ф. 7. Оп. 141. Л. 7.
- ПМА-1. Архангельская обл., Пинежский р-н, 2000. ПМА-2. Ленинградская обл., Лужский р-н, 2007.

Список литературы

- Байбурун А. К. Этнографические заметки о слове и языке // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 381–397. Крейдлин Г. Е., Аркадьев П. М., Летучий А. Б. Язык и семиотика тела. М.: Новое литературное обозрение, 2020. Т. 1 : Тело и телесность в естественном языке и языке жестов. 672 с.
- Богатырев П. Г. Верования великороссов Шенкурского уезда (из летней экспедиции 1916 г.) // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–4. С. 42–80. Кузнецова В. П. О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежский сборник. Петрозаводск, 1992. С. 117–131.
- Виноградова Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 202–224. Лавонен Н. Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 130–139.
- Гнатюк В. М. Останки предхристианського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1992. С. 383–406. Логинов К. К. Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 444–452.
- Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб. ; М.: Изд. Т-ва М. О. Вольф, 1912. Т. 3. 780 с. Логинов К. К. Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера : III Междунар. конф. «Рябинские чтения». Петрозаводск, 2000. С. 176–186.
- Даль В. И. Пословицы русского народа. СПб.: Диамант, 1996. Т. 1. 478 с. Мазалова Н. Е. Состав человеческого. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петерб. востоковедение, 2001. 188 с.
- Десмонд М. Язык тела. Позы и жесты в искусстве. М.: Ад Маргинем, 2019. 320 с. Мазалова Н. Е. Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX – начало XXI в.). СПб.: Петерб. востоковедение, 2011. 304 с.
- Доброзраков М. Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукьяновского уезда // Этнографический сборник, издаваемый ИРГО. СПб., 1853. Вып. 1. С. 25–60. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Полисет, 1994. 448 с.
- Ермакова Е. Е. Сибирская заговорная традиция (конец XX – начало XXI в.). Тюмень: Пашкин, 2005. Т. 2. 496 с. Медведева Г. В. Колдун, знахарь в русских мифологических рассказах, представлений Восточной Сибири (структура и содержание образов, ареалы и семантика наименований): дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 1997. 16 с.
- Иванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1992. С. 430–497. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 401 с.
- Козинцев А. Г. Смех, плач, зевота: Психология чувств или этология общения? // Этология человека на пороге XXI века. М.: Старый сад, 1999. С. 97–121. Мосс М. Техники тела. Общества, обмен, личность: труды по социальной антропологии. М.: Вост. лит. РАН, 1996. 359 с.
- Колесов В. В. Древняя Русь. Наследие в слове. Бытие и быт. СПб.: Филол. факультет СПбГУ, 2004. 326 с.

- Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 172–215.
- Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. 404 с.
- Потебня А. А. Из записок по русской словесности. Харьков : Изд-во М.В. Потебни, 1905. 652 с.
- Потушняк Ф. Демоны в народном веровании // Русская правда. 1940. № 178–184. С. 123–156.
- Предания и легенды Урала / сост., вступ. слово и коммент. В. П. Кругляшовой. Свердловск : Сред-Урал. кн. изд-во, 1991. 288 с.
- Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. Л. : Наука, 1959. Т. 2. С. 719–1284.
- Русские заговоры Карелии / сост. Т. С. Курец. Петрозаводск : Изд-во Петрозавод. ун-та, 2000. 270 с.
- Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева / сост. И. И. Шангина, Е. Л. Мадлевская. СПб. : Деловая типография, 2004. Т. 1 : Костромская и Тверская губ. 568 с.
- Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб. : Деловая типография, 2006. Т. 2 : Ярославская губерния. Ч. 1 : Пошехонский уезд. 608 с.
- Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро». князя В. Н. Тенишева. СПб. : Деловая типография, 2008. Т. 6. Курская, Московская, Олонская, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. 600 с.
- Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: песни, заговоры / сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников, Н. В. Леонова. Новосибирск : Наука, 1997. 605 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; т. 13).
- Садовников Д. Н. Загадки русского народа. М. : Изд-во тип. Н. А. Лебедева, 1876. 345 с.
- Словарь русских народных говоров. Л. : Наука, 1980. Вып. 16. 376 с.
- Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. М. : Акад. проект, 2004. 991 с.
- Темиришина О. Р. Поэтика деформации. Образы телесного в поэзии Егора Летова // Русская рок-поэзия: текст и контекст. 2017. № 17. С. 173–187.
- Титов А. Дела XVIII в. // Русский архив. 1902. Кн. 3, № 11. С. 401–409.
- Толстая С. М. Семантические корреляты слав. **sux-* // Язык культуры: семантика и грамматика. М. : Индрик. 2004. С. 384–400.
- Топоров В. Н. Об одной индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры: Заговор. М., 1993. С. 3–103.
- Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Образ. Символ. М. : Прогресс ; Культура, 1995. 621 с.
- Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М. : Магистериум-Касталь, 1996. 448 с.
- Христофорова О. Б. Икота. Мифологический персонаж в локальной традиции. М. : РГУ, 2013. 304 с.
- Цивьян Т. Отношение к себе и своему телу в русской модели мира // Тело в русской культуре. М., 2005. С. 38–51.
- Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge Univ. Press, 1986. 248 p.
- Lakoff G., Johnson M. Metaphors We Live By. Chicago ; London : The University of Chicago Press, 1980. 242 p.
- Scheper-Hughes N. The madness of hunger. Sickness, delirium and human needs // Culture, Medicine and Psychiatry. 1988. N 12. P. 429–458.
- Scheper-Hughes N., Lock M. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology // Medical Anthropology Quarterly. 1987. Vol. 1, N 1. P. 6–41.

Sources

- Arkhiv Karelskogo nauchnogo tsentra [Archive of the Karelian Scientific Center].* Archive 1, Inventory 1, Collection 27, p. 88 (In Russ.)
- Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography].* Archive 1, Inventory 2: Polevy materialy N. E. Mazalovoi, Arkhangel'skaya oblast, Shenkurskii raion [Field materials of N. E. Mazalova, Arkhangel'sk region, Shenkursky district], No 1561, pp. 5, 34, 45, 78. (In Russ.)
- Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography].* Archive 1, Inventory 2: Polevy materialy N. E. Mazalovoi, Arkhangel'skaya oblast, Shenkurskii raion [Field materials of N. E. Mazalova, Arkhangel'sk region, Shenkursky district], No 1562, p. 25. (In Russ.)
- Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography].* Archive 1, Inventory 2: Polevy materialy N. E. Mazalovoi, Arkhangel'skaya oblast, Shenkurskii raion [Field materials of N. E. Mazalova, Arkhangel'sk region, Shenkursky district], No 1618, pp. 4, 13. (In Russ.)
- Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography].* Archive 1, Inventory 2: Polevy materialy N. E. Mazalovoi, Arkhangel'skaya oblast, Shenkurskii raion [Field materials of N. E. Mazalova, Arkhangel'sk region, Shenkursky district], No 1643, p. 55. (In Russ.)
- Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography].* Archive 1, Inventory 2: Polevy materialy N. E. Mazalovoi, Arkhangel'skaya oblast, Shenkurskii raion [Field materials of N. E. Mazalova, Arkhangel'sk region, Shenkursky district], No 1644, pp. 34, 75. (In Russ.)
- Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography].* Archive 1, Inventory 2: Polevy materialy N. E. Mazalovoi, Arkhangel'skaya oblast, Shenkurskii raion [Field materials of N. E. Mazalova, Arkhangel'sk region, Shenkursky district], No 1682, pp. 5, 15, 33, 56, 83. (In Russ.)
- Arkhiv Rossiiskogo etnograficheskogo muzeya [Archive of the Russian Ethnographic Museum].* Archive 7, Inventory 1, No 30, p. 30. (In Russ.)
- Arkhiv Rossiiskogo etnograficheskogo muzeya [Archive of the Russian Ethnographic Museum].* Archive 7, Inventory 141, p. 7. (In Russ.)
- PMA-1.* Arkhangel'skaya oblast, Pinezhskii raion [Arkhangel'sk region, Pinezhsky district], 2000. (In Russ.)
- PMA-2.* Leningradskaya oblast, Luzhskii raion [Leningrad region, Luzhsky district], 2007. (In Russ.)

References

- Baiburin A. K. Ehtnograficheskie zametki o slove i yazyke [Ethnographic notes on the word and language]. *Antropologicheskii forum [Anthropological Forum]*. 2005, Is. 3, pp. 381–397. (In Russ.)
- Bogatyrev P. G. Verovaniya velikorossov Shenkurskogo uезда (iz letnei ehkspeditsii 1916 g.) [Beliefs of the Great Russians of the Shenkursky district (from the summer expedition of 1916 year)]. *Etnograficheskoe obozrenie [Ethnographic review]*. 1916, Is. 3–4, pp. 42–80. (In Russ.)
- Bolonev F. F., Melnikov M. N., Leonova N. V. (comp.). *Russkii kalendarno-obryadovyi folklor Sibiri i Dalnego Vostoka: pesni, zagovory [Russian calendar and ritual folklore of Siberia and the Far East: songs, conspiracies]*. Pamyatniki folkloro narodov Sibiri i Dalnego Vostoka; t. 13 [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 13]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 605 p. (In Russ.)
- Bourdieu P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Univ. Press, 1986, 248 p.
- Dal V. I. *Tolkovyi slovar zhivogo velikorusskogo yazyka [Explanatory dictionary of the living Great Russian language]*. St. Petersburg, Moscow, M. O. Wolf Partnership Publ., 1912, Vol. 3, 780 p. (In Russ.)
- Dal V. I. *Poslovitsy russkogo naroda [Proverbs of the Russian people]*. St. Petersburg, Diamant Publ., 1996, Vol. 1, 478 p. (In Russ.)
- Desmond M. *Yazyk tela. Pozy i zhesty v iskusstve [Body language. Poses and gestures in art]*. Moscow, Ad Marginem Publ., 2019, 320 p. (In Russ.)
- Dobrozrakov M. Selo Uliyanovka Nizhegorodskoi gubernii Lukiyanovskogo uезда [The village of Ulyanovsk, Nizhny Novgorod province, Lukoyanovsky uyezd]. *Etnograficheskii sbornik, izdavaemyi Imperatorskim Russkim Geograficheskim obshchestvom [Ethnographic collection published by the Imperial Russian Geographical Society]*. St. Petersburg, 1853, Is. 1, pp. 25–60. (In Russ.)
- Ermakova E. E. *Sibirskaya zagovornaya traditsiya (konets XIX – nachalo XX v.) [Siberian conspiracy tradition (late XX – early XXI century)]*. Tyumen, Pashkin Publ., 2005, Vol. 2, 496 p. (In Russ.)
- Fuko M. *Volya k istine. Po tu storonu znaniya, vlasti i seksualnosti [The will to truth. Beyond knowledge, power and sexuality]*. Moscow, Magisterium-Kastal Publ., 1996, 448 p. (In Russ.)
- Gnatyuk V. M. Ostaniki peredkhristiyanского religiinogo svitoglyadu nashikh predkiv [Remains of the pre-Christian religious worldview of our ancestors]. *Ukraintsi: narodni viruvannya, poviriya, demonologiya [Ukrainians: folk beliefs, beliefs, demonology]*. Kiiv, 1992, pp. 383–406. (In Ukrainian)
- Ivanov P. V. Narodnye rasskazy o vedmakh i upyryakh [Folk stories about witches and ghouls]. *Ukraintsi: narodni viruvannya, poviriya, demonologiya [Ukrainians: folk beliefs, beliefs, demonology]*. Kiiv, 1992, pp. 430–497. (In Russ.)
- Khristoforova O. B. *Ikota. Mifologicheskii personazh v lokalnoi traditsii [Hiccups. A mythological character in a local tradition]*. Moscow, RSGU Publ., 2013, 304 p. (In Russ.)
- Kolesov V. V. *Drevnyaya Rus. Nasledie v slove. Bytie i byt [Ancient Russia. Legacy in the word. Genesis and life]*. St. Petersburg, Filologicheskii fakultet SPbSU Publ., 2004, 326 p. (In Russ.)
- Kozintsev A. G. Smekh, plach, zevota: Psikhologiya chuvstv ili etologiya obshcheniya? [Laughter, crying, yawning: The psychology of feelings or the ethology of communication?]. *Etologiya cheloveka na poroge XXI veka [Human Ethology on the threshold of the XXI century]*. Moscow, Staryi sad Publ., 1999, pp. 97–121. (In Russ.)
- Kreidlin G. E., Arkadiev P. M., Letuchii A. B. *Yazyk i semiotika tela [Body language and semiotics]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2020, Vol. 1. Telo i telesnost v estestvennom yazyke i yazyke zhestov [Body and physicality in natural language and sign language], 672 p. (In Russ.)
- Kruglyashova V. P. (comp., introductory remarks and comments). *Predaniya i legendy Urala [Legends and legends of the Urals]*. Sverdlovsk, Sredne-Uralsky Book Publishing House, 1991, 288 p. (In Russ.)
- Kurets T. S. (comp.). *Russkie zagovory Karelii [Russian conspiracies of Karelia]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk University Publ., 2000, 270 p. (In Russ.)
- Kuznetsova V. P. O funktsiyakh kolduna v russkom svadebnom obryade Zaonezhiya [About the functions of the sorcerer in the Russian wedding ceremony of Zaonezhye]. *Zaonezhskii sbornik [Zaonezhsky collection]*. Petrozavodsk, 1992, pp. 117–131. (In Russ.)
- Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago, London, The University of Chicago Press, 1980, 242 p.
- Lavonen N. *Zagovory v krugu religiozno-magicheskikh predstavlenii karel [Conspiracies in the circle of religious and magical representations of Karel]*. *Obryady i verovaniya narodov Karelii [Rituals and beliefs of the peoples of Karelia]*. Petrozavodsk, 1988, pp. 130–139. (In Russ.)
- Loginov K. K. Materialy po seksualnomu povedeniyu russkikh Zaonezhiya [Materials on the sexual behavior of Russians in Zaonezhye]. *Seks i ehrotika v russkoi traditsionnoi culture [Sex and eroticism in Russian traditional culture]*. Moscow, Indrik Publ., 1996, pp. 444–452. (In Russ.)
- Loginov K. K. Kolduny Zaonezhiya: istinnye i mnimye [The sorcerers of Zaonezhye: true and imaginary]. *Master i narodnaya khudozhestvennaya traditsiya Russkogo Severa: III Mezhdunarodnaya konferentsiya "Ryabininskie chteniya" [Master and folk art tradition of the Russian North: III International Conference "Ryabinin readings"]*. Petrozavodsk, 2000, pp. 176–186. (In Russ.)
- Maksimov S. V. *Nechistaya, nevedomaya i krestnaya sila [An unclean, unknown and godly force]*. St. Petersburg, Poliset Publ., 1994, 448 p. (In Russ.)
- Mazalova N. E. *Sostav chelovecheskii. Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniyakh russkikh [The composition is human. A person in the traditional somatic representations of Russians]*. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2001, 188 p. (In Russ.)
- Mazalova N. E. *Etnograficheskie aspekty izucheniya lichnosti "znayushchego" (XIX – nachalo XXI v.) [Ethnographic aspects of the study of the personality of the "knower" (XIX – early XXI century)]*.

- St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2011, 304 p. (In Russ.)
- Medvedeva G. V. *Koldun, znakhyar v russkikh mifologicheskikh rasskazakh, predstavleniyakh Vostochnoi Sibiri (struktura i soderzhanie obrazov, arealy i semantika naimenovaniy) : dis. ... kand. filol. nauk [The sorcerer, the witch doctor in Russian mythological stories, representations of Eastern Siberia (structure and content of images, areas and semantics of names). Cand. philolog. sci. diss.]*. Ulan-Ude, 1997, 16 p. (In Russ.)
- Moss M. *Tekhniki tela. Obshchestva, obmen, lichnost: trudy po sotsialnoi antropologii [Body techniques. Societies, exchange, personality: Works on social Anthropology]*. Moscow, Vostochnaya literatura RAS Publ., 1996, 359 p. (In Russ.)
- Nikitina N. A. K voprosu o russkikh koldunakh [On the question of Russian sorcerers]. *Russkoe koldovstvo, vedovstvo, znakharstvo [Russian witchcraft, witchcraft, quackery]*. St. Petersburg, 1994, pp. 172–215. (In Russ.)
- Popov G. *Russkaya narodno-bytovaya meditsina [Russian folk medicine]*. St. Petersburg, 1903, 404 p. (In Russ.)
- Potebnya A. A. *Iz zapisok po russkoi slovesnosti [From notes on Russian literature]*. Kharkov, M. V. Potebnya Publ., 1905, 652 p. (In Russ.)
- Potushnyak F. *Demony v narodnom verovanii [Demons in folk beliefs]*. *Russkaya Pravda [Russian Truth]*. 1940, No 178–184, pp. 133–156. (In Russ.)
- Preobrazhenskii A. *Etimologicheskii slovar russkogo yazyka [Etymological dictionary of the Russian language]*. Leningrad, Nauka Publ., 1949, Vol. 2, pp. 719–1284. (In Russ.)
- Russkie krestiyane. Zhizn. Byt. Nravy. Materialy "Etnograficheskogo byuro" knyazya V. N. Tenisheva [Russian peasants. Life. Mode of life. Morals. Materials of the "Ethnographic Bureau" of Prince V. N. Tenishev]*. St. Petersburg, Delovaya tipografiya Publ., 2006, Vol. 2: Yaroslavskaya guberniya [Yaroslavl Province], Part 1: Poshekhonskii uезд [Poshekhonsky county], 608 p. (In Russ.)
- Russkie krestiyane. Zhizn. Byt. Nravy. Materialy "Etnograficheskogo byuro" knyazya V. N. Tenisheva [Russian peasants. Life. Mode of life. Morals. Materials of the "Ethnographic Bureau" of Prince V. N. Tenishev]*. St. Petersburg, Delovaya tipografiya Publ., 2008, Vol. 6: Kurskaya, Moskovskaya, Olonetskaya, Pskovskaya, Sankt-Peterburgskaya i Tulsкая gubernii [Kursk, Moscow, Olonets, Pskov, St. Petersburg and Tula provinces], 600 p. (In Russ.)
- Sadovnikov D. A. *Zagadki russkogo naroda [Riddles of the Russian people]*. Moscow, Printing house of N. A. Lebedev, 1876, 345 p. (In Russ.)
- Shangina I. I., Madlevskaya E. L. (comp.). *Russkie krestiyane. Zhizn. Byt. Nravy. Materialy "Etnograficheskogo byuro" knyazya V. N. Tenisheva [Russian peasants. Life. Mode of life. Morals. Materials of the "Ethnographic Bureau" of Prince V. N. Tenishev]*. St. Petersburg, Delovaya tipografiya Publ., 2006, Vol. 2: Yaroslavskaya guberniya [Yaroslavl Province], Part 1: Poshekhonskii uезд [Poshekhonsky county], 608 p. (In Russ.)
- Scheper-Hughes N. The madness of hunger. Sickness, delirium and human needs. *Culture, Medicine and Psychiatry*. 1988, Is. 12, pp. 429–458. (In Russ.)
- Scheper-Hughes N., Lock M. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*. 1987, Vol. 1, Is. 1, pp. 6–41.
- Slovar russkikh narodnykh govorov [Dictionary of Russian Folk Dialects]*. Leningrad, Nauka Publ., 1980, Is. 16, 376 p. (In Russ.)
- Stepanov Yu. S. *Konstanty: Slovar russkoi kultury [Constants: Dictionary of Russian Culture]*. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2004, 991 p. (In Russ.)
- Temirshina O. R. Poetika deformatsii. Obrazy telesnogo v poezii Egora Letova [The poetics of deformation. Images of the corporeal in the poetry of Egor Letov]. *Russkaya rok-poeziya: tekst i kontekst [Russian rock poetry: text and context]*. 2017, Is. 17, pp. 173–187. (In Russ.)
- Titov A. *Dela XVIII v. [The affairs of the XVIII century]*. *Russkii arkhiv [Russian Archive]*. 1902, Vol. 3, Is. 11, pp. 401–409. (In Russ.)
- Tolstaya S. M. Semanticheskie korrelyaty slav. *sux- [Semantic correlates of slav. *sux-]. *Yazyk kultury: semantika i grammatika [Language of Culture: Semantics and Grammar]*. Moscow, Indrik, 2004, pp. 384–400. (In Russ.)
- Toporov V. N. Ob odnoi indoevropskoi zagovornoj traditsii (izbrannye glavy) [About an Indo-European conspiracy tradition (selected chapters)]. *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoi kultury: Zagovor [Studies in the field of Balto-Slavic culture: Spell]*. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 3–103. (In Russ.)
- Toporov V. N. *Mif. Ritual. Obraz. Simvol [Myth. Ritual. Image. Symbol]*. Moscow, Progress Publ., Kultura Publ., 1995, 621 p. (In Russ.)
- Tsivyan T. Otnoshenie k sebe i svoemu telu v russkoi modeli mira [Attitude to oneself and one's body in the Russian model of the world]. *Telo v russkoi kulture [The body in Russian culture]*. Moscow, 2005, pp. 38–51. (In Russ.)
- Vinogradova L. N. Seksualnye svyazi cheloveka s demonicheskimi sushchestvami [Sexual relations of a person with demonic beings]. *Seks i erotika v russkoi traditsionnoi kulture [Sex and eroticism in Russian traditional culture]*. Moscow, 1996, pp. 202–224. (In Russ.)
- Zinoviev V. P. (comp.). *Mifologicheskie rasskazy russkogo naseleniya Vostochnoi Sibiri [Mythological stories of the Russian population of Eastern Siberia]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1987, 401 p. (In Russ.)

Сведения об авторе

Мазалова Наталья Евгеньевна

доктор исторических наук, старший научный сотрудник, Центр европейских исследований, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН; Россия, 190031, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

e-mail: mazalova.nataliya@mail.ru

Information about the author

Mazalova Nataliya Evgenievna

Doctor of Sciences (History), Senior Researcher, Center for European Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS; 3, Universitetskaya emb., St. Petersburg, 190031, Russian Federation

e-mail: mazalova.nataliya@mail.ru