
ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

И.А. Герасимова, В.В. Мильков

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Аннотация. Предметом философского исследования является феномен народной медицины в эпоху Древней Руси, объект исследования – мировоззренческие и когнитивные основы традиционного целительства. Проводится историографический анализ проблематики исследований народных верований и врачебных практик, привлекаются данные этнографии, фольклора, истории традиционной культуры. Основное внимание уделено методологическим и когнитивным основам целительских практик: способам распознавания, диагностики и воздействия в целительской магии. Существенное значение имеет вопрос о символической картине мира и трансформациях архетипов в христианскую эпоху.

Основу подхода авторов составил комплекс историко-методологических, психологических и когнитивных методов анализа. Значительное место занимают методы сравнительного анализа.

Основными выводами исследования следующие: целительство представляло собой сложный комплекс, сочетающий разные виды терапевтического, физиологического, хирургического и психотерапевтического воздействия. В символической картине мира магииотерапии природная среда мыслилась как арена действия живых сил, дар целительства проявлялся в возможности знахаря контактировать с незримыми сферами бытия. Вера в единство зримой и незримой (сакральной) природы служила мощнейшим средством саморегуляции и самовосстановления жизненных сил. В целительстве развивается искусство визуализации и искусство владения ритмическим словом и телодвижениями. Осознание действенности слова и мысли в архаические времена дает пищу для обсуждения вопроса о нетехногенных возможностях цивилизационного развития.

Ключевые слова: Русь, целительство, магия, картина мира, природа, человек, целостность, образ, визуализация, ритм.

Abstract. The problem of national healing of Ancient Russia is discussed in the context of interdisciplinary research, including data of Ethnography, Folklore, History of traditional culture of Ancient Russia. The bases of approach was made of a complex of historical, psychoanalytic and cognitive methods of analysis. The phenomenon of Ancient Russia healing is considered in total methodological cuts. A symbolic picture of the world determined a holistic installation of healing. The transformation of the archetypal symbols in the Christian era is tracked. Of particular interest is the cognitive analysis of methods of detection, diagnosis and impact in healing magic. On the question of the future of healing is given a positive answer. The potential improvement of the mind and mentality is seen in the art of visualization and the art of possession of rhythmic word and gestures, without healing is impossible. Awareness of the effectiveness of word and thought in archaic times gives food for discussion of a question of not technogenic opportunities of civilizational development.

Key words: holism, man, nature, picture of the world, magic, healing, Ancient Russia, image, visualization, rhythm.

Народная медицина занимала низовую нишу во врачебных практиках Древней Руси. Своими корнями она закреплена в магических обрядах и ритуалах глубокой древности. С введением и распространением христианства любые магические практики, в том числе и целительство, относили к козням темных сил, чародейству, тем не менее, они продолжали бытийствовать в народной среде [1]. Народная магия и обычаи широко отражены в фольклоре и в художественной литературе [2]. В советское время целительство относили к суевериям во многом

по причине, как сегодня модно говорить, мировоззренческого и когнитивного диссонанса, но опять-таки, вдали от просвещенных городов и даже тайно в самой гуще городской атеистической культуры, традиция продолжала жить. Сегодня народные традиции становятся предметом междисциплинарных исследований. Исследование векового народного опыта представляет интерес не только для фольклора, этнографии, истории, филологии и истории древнерусской мысли, но и для этнопсихологии. Вопрос о будущем целительства заставляет задуматься, но однозначный ответ не просма-

тривается. Некоторые черты архаики настойчиво пробиваются в жизнь на новом витке спирального характера эволюции. Что же знали наши предки, и что сегодня вспоминаем мы? Изучение психологических аспектов целительства позволяет дать ответ – творящую энергию слова и мысли.

Символическая картина мира: «живот» и болезнь

Согласно современной методологии, в научном исследовании можно выделить уровень картины мира, теоретический и эмпирический уровни. Народная медицина как когнитивная практика имеет дело с теми же уровнями познания, но в иных формах. Целительские практики предполагают символическую картину мира, способы наблюдения, тестирования, диагностики, прогностики, а также их рациональные систематизации.

Символическую картину мира, составлявшую мировоззренческую основу архаических практик целительства, можно попытаться раскрыть через языковую картину мира. Все, что относилось к проявлению жизненных сил, обозначалось словами с коренной основой «жи». В.В. Колесов установил, что важнейшими основаниями, обеспечивавшими существование живого, были: «жила» – кровоток, распространявший по телу жизненную силу; «жир» – готовая пища для поддержания жизнедеятельности; «жито» – хлеб, плоды, как основа для приготовления еды (через них осуществлялась связь человека с природной средой); «жиро» – пастбище, где содержался обеспечивавший пищей скот (поэтому оно включалось в число важнейших элементов жизни); «жижа» – обозначение размельченной еды, особым образом приготовленной для жертвоприношений (через нее участниками жизни были предки и сверхъестественные силы); «жица» – волосая нить, олицетворявшая своего хозяина и в магическом (симпатическом – часть самоподобна целому) смысле считавшаяся вместилищем жизни (отсюда запреты на стрижку и вредоносные манипуляции с волосами). Как поясняет Колесов, «Все частные, дробные проявления жизни сошлись в отвлеченном и обобщающем обозначении субъекта жизни (*живот*) и жизненного процесса (*жизнь*)» [3, с. 73-80]. Глагол «жить» (от «жити») передавал понятие длительности, непрерывности жизни, а вот максимально абстрактное понятие «жизнь» пришло с христианством и в книжности употреблялось как для обозначения вечной ду-

ховной жизни, так и для обозначения временного телесного существования.

Синкретизм архаики проявлялся в том, что не было границ между внешне-телесным и внутренне-духовным бытием. Восприятие времени охватывало «вечное настоящее». В недуральном мышлении отсутствовало четкое противопоставление вечного и временного, духовного и материального. Только под влиянием христианства понятие «живот» стали использовать не для обозначения жизни вообще, а для обозначения скотины, утробы, земной жизни, для передачи представлений о сроке жизни. В архаическом миропонимании, для «жизни» мог быть внешний источник существования, но для «живота» такового не просматривается. «Житие» как процесс обозначает тип жизни, которая может быть хорошей или плохой, здоровой, или не здоровой.

В христианский период двоеверие русского народа проявлялось в переплетении архаических и христианских образов в едином действе магического характера. В книжности и фольклоре славянских народов имеются сведения о мифологических сущностях, которые в представлениях славян воздействовали на убавление «живота»: Гилла у греков, Нежит и Вещица у южных славян, Лихорадки у восточных славян.

В славяно-русском, белорусском и украинском ареалах обобщенные представления о болезнях связывались с Лихорадками (они же в древнерусских текстах фигурировали как Трясовицы). На отождествление болезней с Трясовицами указывали формулировки Списков книг истинных и ложных, запрещавших расходящиеся с церковной практикой формы словесно-волевого противодействия болезням. В позднесредневековое время с трясовицей стали соотносить конкретную болезнь, а именно собственно лихорадку, проявляющуюся в сильном ознобе и дрожи тела [4, т. III, стб. 1029-1030]. Заклинания болезней осуждалась в антиязыческих поучениях. По данным «Слова Моисея о ротах и клятвах» в качестве оберега от болезней, которые вызываются Трясовицей, употреблялся некий магический текст: «Недугы лечять чарами и наузы и немощнаго беса гл(аголе)маго тряскою мнать (ся) прогоняще некими ложными письмены проклятых бесовъ» [5, с. 139.]. Согласно книжным и фольклорным источникам Лихорадки (Трясовицы) провоцируют в теле разные недуги. Для того чтобы защитить человека от возможных заболеваний, предлагалось иметь при себе заклин-

нательные тексты, с которыми в общественном сознании связывалась вера в предохранение от возможных внутренних болезней с помощью высших сил. Подобные тексты использовались и при лечении больных. В дальнейшем в христианской практике то же значение придавалось письменным молитвам. Например, текст охранной молитвы животворящему кресту записывался на специальном пояске.

Т.А. Агапкина выделяет две редакции лечебных заговоров от Лихорадок и еще третью сокращенную версию их [6, с. 534-565; с. 681-777]. Согласно I редакции сидящий на горе Сисиний видит, как из моря выходят 7 или 12 Лихорадок (Трясовиц), которых встречает сошедший с неба ангел. Выясняется, что это дочери царя Ирода, провалившиеся в преисподнюю, откуда посланы Сатаной мучить людей, насылая на них болезни. Ангел избивает их, узнает имена и заклинает не приближаться к людям. Во II редакции христианский элемент в содержании значительно расширен: Лихорадки идут мучить людей за грехи, Господь посылает для истязания вредоносных дев наряду с архангелом Михаилом евангелистов, а в некоторых версиях еще разных святых. Ими же заклинаются Лихорадки, именослов которых закрепляется за двенадцатью (реже иным количеством) узнаваемых по симптомам болезней. Завершается заклинание похвалой кресту. Вместе с этим II редакция в более исправном виде сохранила такие архаические черты, как описание сакрального центра (Сисиний помещен на столпе, на острове среди Океана), а Лихорадки исходят из моря и изгоняются из мира живых в сферу, которая по мифологическим понятиям соответствует пограничью с инобытием – места пустынные, не отмеченные признаками освоенности людьми и животными. III сокращенная редакция отражает признаки двух полных видов и нередко из заклинательной формулы исчезают имена Лихорадок [6, с. 534-545].

Устные версии заклинательной формулы не получили широкого распространения, магической силой наделяется именно текст, само наличие которого обеспечивает защиту владельца от болезней, или от существ, ими олицетворяемых. Согласно магическим представлениям, имеется симпатическая связь текста с первоисточником – целителем, который создавал этот текст. Предполагается, что заклинательный текст образует кристалл силы целителя на духовном уровне. Сознание, настроенное на благодатную силу целителя и подкрепляемое

верой, мобилизует свои возможности на исцеление. Повторение заклинания разными целителями укрепляет магическую формулу, цементируя психическое пространство. Сам текст выполняет ту же функцию, что и амулеты, защищая хозяина.

Общими для всех редакций являются следующие мотивы: выход Лихорадок, позиционирующих себя как сатанинская сила, из моря; обозначение вредоносной сути Лихорадок, сообщающих людям заболевания; избиение сакральными персонажами Лихорадок и изгнание их из мира в места, где нет жизни; заклинание не приходить к людям и не мучить их. Именно море является наиболее частотным элементом заговоров, который исследователи интерпретируют как образ мифологического значения [6, с. 38-39; 7]. В натурфилософском смысле, море или вода – символы ближайшей к нам сферы бытия, символы неформенной материи, потенции, из которой актуализуются формы нашего мира. Вода в магии мыслится как носитель информации и посредник между мирами. Пустынные места на периферии указывали на пограничье с иным миром, признаками которого были пустота, удаленность, отсутствие действия. Это мир без жизни, в котором ничего не происходит. Вода символически указывает на внутренние причины болезни, приход ее из ближайшего инобытия, связанного с человеком. И в южнославянских и в восточнославянских текстах с демонами болезней в обязательном порядке связывается вредоносное воздействие на кровь как фундаментальное проявление жизни. Кровь в магии мыслится как субстанция, связывающая физический мир с инобытием.

Глубоко архетипические мотивы несут на себе влияние фольклора и являются привнесенными в книжную основу Сисиниевой легенды. Приведем один наиболее типичный вариант из обширного фонда апокрифических и фольклорных формул врачевательного заклęcia. В тексте – Силиний – искаженное Сисиний, а также контаминация двух имен: Сисинор (брат Сисиния) и Михаил (Михайло). Михаил часто действует в паре с Сисинием, а иногда и замещает его.

«Молитва от святого Силиния и Сихайла и четырех евангелистовъ: Иоанна Богослова, Марка, Луки, Матфея. Стоит среди моря столп камень, у столпа сидит Силиний и Сихайло и зрит съ святым Силинием в море: возмутилася вода под небесем, изыдоша из моря 12 жен простовласых, и окаянных видением их диавольским, и вопрошали их св. Силиний и Сихайло: «Окаяннии диаволи! По-

что ести семо пришли?» И они рекоша ему: «Мы есми пришли мучите христианского роду: аще хто перепьет, того мы мучим; аще хто завтрону воскресенскую проспит, Богу ея не молит, въ праздники честные блуд творит, не чист ходит, рано пьет и ест, то наши угодники». И помолился св. Силиний и Сихайло: «Господи, Господи! Избави родъ человекъ от окаянных диаволой!» И услыша Господь Бог молитву и посла к нимъ Силиния и Сихайла и четырех евангелистъ: Матфея, Луку, Марка, Иоанна Богослова – и веле мучити дубцы железными и дати им по три тысячи на день ран. И они рекоша и начаша молиться: «Святии великии Силиний и Сихайло и четыре евангелиста: Марко, Лука, Матфей и Иоанна Богослов! Не мучьте нас! Где ваши имена святыя да слышим и не противимся ни в коем роде, в мужском и женском, – и мы того роду, мужского и женского, бегаем за тридевять поприщ». И вопрошает их святой Силиний и Сихайло и апостоли, четыре евангелисты: «Что ваши имена?» Едина рече: «Мне имя *Огня*: коего человека поймаю, тот человек разгорится». Вторая Рече: «Мне имя *Ледиха*: я коего человека поймаю, тот человек не может в печи согреться». Третья рече: «Мне имя *Желтая* – аки цвет дубравный». Четвертая рече: «Мне имя *Глохая*: которого я поймаю, тот человек может быть глух быти». Шестая рече: «Мне имя *Юдея*: коего человека я поймаю, тот человек не может насытиться многим брашном». Седьмая рече: «Мне имя *Корчя*: коего человека я поймаю, тот человек корчится вместе руками и ногами, не пьет, не ест». Восьмая рече: «Мне имя *Грудя*: котораго человека изловлю, лежу на грудях и выхожу храпом внутрь». Девятая рече: «Мне имя *Проклятая*: коего человека поймаю, лежу у сердца, аки лютая змея, и тот человек лежит дурно». Десятая рече: «Мне имя *Ломя*: аки сильная буря древо ломит, тако же и аз ломаю кости и спину». Одинадцатая рече: «Мне имя *Глядея*: коего человека поймаю, тому человеку сна нет, и приступит к нему и мутится [разумом]». Двенадцатая рече: «Мне имя *Огнястра*: коего человека поймаю старого, тот не может жив быти». Молитвами святых апостол, ангел, Силиния и Сихайло и четырех евангелистов: Матфея, Марка, Луки и Иоанна Богослова, царь славы Иисус Христос. Крест хранитель вся вселенная. Крест – красота церковная, крест – царев скипетр, крест – князем держава, крест – верным утверждение, крест – бесам язва, крест – трясовицам прогнание; прогонитесь от раба Божия (имя рек) всегда, и ныне, и присно и во веки веком аминь. А говори сия молитву трижды

над главою больного, положи крест в воду на блюдо, и та вода пити, давать больному» [8; 9, с. 3-103].

В приведенном заговоре в христианскую оболочку облечена глубоко архаическая основа, что красноречиво говорит о двоеверии русского народа. Восприимчивость языческого сознания к христианской символике можно отчасти объяснить архетипическими истоками некоторых образов. Например, в заговоре явно просматривается символика креста. Четыре евангелиста в языческом сознании символически отражают архетипическую четырехчастную структуру вселенского пространства – сторон света, распределенных по полярному принципу. Стороны света в ассоциативной цепочке со стихиями, ветрами, сезонами – неотъемлемый компонент магических воздействий. В иудео-христианской традиции архетипическая четверица нашла отражение в кватернере Иезекииля и кватернере апостола Иоанна. Аллоцентрическая ориентация в пространстве по сторонам света и естественному магнетизму укорена в живой природе, в современной культуре ее наблюдают у детей и представителей колыбельных цивилизаций. Когнитивные психологи считают, что ориентация в пространстве по принципу «право» и «лево» – культурное приобретение [10].

Распознавание, диагностика и прогностика

Установление и описание симптомов и синдромов указывает на развитость знаково-символического мышления, способности устанавливать диагноз по признаку. В народной медицине выработывался особый образный язык, само название болезни или симптома указывало на характерный признак.

В устных заговорах комплекс болезней мог быть представлен по признакам и местам недугов неперсонифицированно: «Утренняя заря-заряница (вар.: вечерна заря-заряница), красная девица, пришла раба Оля покоряться, пришла я к тебе поклоняться, отречи ичи от 12 лихорадок, от 12 лихоманок, от 12 теток, выдите скорби и болезни из раба (имя бол.), дутая тетка, нутряная – другая, ветряна – третья, трясуга – четверта, головна – пята, хребтова – шестая, реброва – седьмая, жильна – восьмая, суставна – девята, поднокотна – десята, пальцевая – одинадцата, костяная – двенадцатая. Выйдите, скорби и болезни из белого лица, ретивого сердца, из ясных очей, из черных бровей, из алой крови, из черной печени, из 77 жил, из 77 суставов – на пень, на колоду, на белую березу, во имя

Отца и Сына и Святого Духу и ни присно во веки веков» [11].

Имена Лихорадок в разных заговорных текстах варьировали, но при этом они неизменно обозначали симптомы разнообразных болезней: Трясуха (Трясея, Трясучка, Трясуница, Дрожуха, Знобуха) – по признаку телесной дрожи, судорог; Огня (Огневица) – по признаку горячка, жар; Ледея (Ледиха, Озноба, Знобия, Студенка, Зимница) – по признаку озноб, охлаждение; Гнетя (Гнетуха, Гетучка) – по признаку угнетения утробы и вызывания рвоты; Гинуша (Грудица, Грудища, Грудея) – по признаку болезни сердца, хрипоты, харканья; Глухья (Глохня, Оглухища) – по признаку воздействия на голову с закладыванием ушей, глухоты; Ломья (Ломовая, Ломеня, Костоломка) – по признаку болей в костях и спине; Пухнея (Похнея, Пухляя, Духтия) – по признаку отека, опухолей; Желтя (Желтуха, Желтуница) – по признаку изменения цвета тела в болезненном состоянии; Коркуша (Корчя, Скорчя, Тягнея) – по признаку ломоты в суставах, сведения мышц; Глядея – по признаку бессонницы; Огнеястра (Невея – греч., от нава – смерть) – обычно главная из Трясовиц, которой повинуются остальные. В заговорах и относящихся к болезням поверьях фигурируют и другие персонификации недугов: Сухья, Водяница, Маяльница, Костя, Хрипуша, Бледнуха, Кумоха (производное от кумошить – терзать, мучить) и т.д.

Чаще всего фигурируют 7 или 12 Лихорадок, но в разных ситуациях 3, 7, 9, 27, 40, 77, 99 или иное число олицетворений недугов [12, с. 258; 13; 14, с. 117]. Численные представления в магической картине мира символичны, сакральны. Количество персонажей зависит от того, против каких хворей устанавливается магическая защита. Иногда, чтобы охватить все возможные недуги использовали просто максимально большое число при упоминании Лихорадок. Например, при жертвенном задабривании возможных болезней кидали зерно в реку со словами: «Лихорадки, вас 77, нате вам всем» [15, с. 100]. Как можно было убедиться из вышеприведенного перечня, употребляемые названия для Лихорадок являются производными от глаголов, выражающих недужные состояния. Это правило не распространяется на эвфемизмы, когда опасаясь накликать болезнь, или усугубить ее, употребляли наименования-иносказания, включая ласковые: кумушка, матушка, сестрица, тетюшка. В собственных именах: Кондратий, Лихоманка Ивановна, Иродовны [16, с. 269]. Этимология слова

«лихорадка» выражает мысль о радении, озабоченности доставить кому-либо вред (соответственно «лихорадить» – делать зло, желать зла) [17, с. 505]. В значении существительного слово предполагает внешнее действие, которое влечет за собой ущерб здоровью.

Особую роль в целительстве играло искусство визуализации. Визуализация как внутреннее представление сопровождала познание и служила способом целительского воздействия. Образно-картинная репрезентация телесного состояния в воображении помогала осознанному распознаванию сути недуга. Из текстов заклинательных молитв следует, что болезни понимались как живые, антропоморфизированные существа, для физического зрения сущности призрачные, но с признаками материальности. На них смотрели как на носителей некоей чужой и опасной силы, не относящейся к миру людей, из которого Лихорадки изгонялись. Лихорадки древнерусских заговоров – это мифологические по своей сути персонификации разнообразных болезней. Наши предки представляли их в образе простоволосых, безобразных, изможденных, иногда увеченных женщин. В иконографии их изображали желтым, красным, синим, белым и зеленым цветами, часто обнаженными, с крыльями летучих мышей [18, с. 36-41; 19, с. 126-129]. Есть сведения, что Лихорадки мыслились не только безобразными старухами, но также молодыми девами в белых рубашках, с распущенными волосами [20, с. 116]. В этом облике они похожи на русалок. Реальной телесностью архаическое сознание мифологические существа не наделяло, они не были доступны зрительному восприятию. Телесность Лихорадок, выраженная в конкретных признаках, имела значение для познавательных и действенных возможностей воображения. Представление о болезни складывалось на основе достраивания мыслью конкретных деталей телесного недуга, персонифицированного в образах мифических существ. Примерно ту же роль играет мысленное моделирование в рациональном познании. Конструктивное воображение представляет собой род эйдетического мышления, характерного для архаики, детей и гениальных личностей [21, с. 234-247]. Живые образы эйдетического мышления (внутренние представления) могут быть более яркими, чем образы физического зрения. Лихорадки призрачны относительно объективной реальности, но не для субъективной реальности воображения. Владение психотехниками визуализации

зации указывало на искусность целителя. Воздействующая сила образа в искусстве визуализации (объективация мысли) возрастала по мере конкретизации деталей нового телесного состояния. С телесными органами и системами можно «разговаривать» на языке символов – цвета, звука, эмоциональных состояний, словесных ритмических формул [22].

Сновидения в целительстве служили источником интуитивного распознавания болезни. «Увидеть» Лихорадок можно было только во сне. Сновидения при ослаблении рационального контроля могли проявить распознавание недуга на символическом языке, но они требовали толкований. Именно со сном, который в архаической модели мировосприятия раскрывал контакты с инобытием, связывались обстоятельства заболеваний. Существовало поверье, что в опасное и неурочное время «можно наспать лихорадку». Существовал запрет на сон в локусе болезней, то есть у реки, болота, старых деревьев. По другим поверьям, захворать должен тот, кого Лихорадка назовет во сне по имени, или тот, кто откликнется во сне на стук «лихоманки» в окно.

Как существам бесплотным, зловещим носительницам болезней приписывалось передвижение с потоками воздуха и весенними испарениями. Синонимом Лихорадки были названия веснуха, веснянка, веснуха-кумоха, которые приходят из дальних стран по весне и приносят болезни [23, с. 79-80]. Согласно некоторым объяснениям, Лихорадки сливались с воздухом, а в воздействии ветряных струй виделись непосредственные причины болезни. В аспекте опытного познания символика ветра может свидетельствовать о наблюдении за влиянием атмосферных перемен на телесные состояния. С комплексом такого рода представлений связано поверье, что дочери Ирода превратились в 77 злых ветров [1, с. 352]. К ветру, как возбудителю болезни, относилось появление простуды на губах и называлось это «поцелуем лихоманки». В народе держалось вера, что ветер приносит порчу и от его воздействия в человека могут попасть недуги: «Ты причина вихревая, ветровая... по костям не ходи..., дыхание не тесни» [24, № 2091]. По другим данным, болезнь можно было получить, повязав на себя сорванный вихрем платок. К символике воздушных перемещений относился такой атрибут Лихорадок, как крылья. Видимо, с этим кругом представлений связаны поверья, что болезнь могут принести первые ласточки. Можно предпо-

ложить, что результаты систематических наблюдений над реакциями организма при смене сезонов фиксировались в приметах. В мифологическом мышлении ветер мог играть роль силы возмездия за нарушения человеком мирового порядка.

Роль пограничья в целительской магии

Символическая картина мира является специфической формой рационализации ведущих установок миропонимания. Она конкретизировалась в целительских познаниях и оправдывала способы воздействия. Представление о проницаемости границ между посясторонним и потусторонним мирами – ключевой момент целительского искусства. Считалось, что блага или невзгоды жизни приходят из потустороннего мира и уходят в него. Человек «знающий» наделен способностью ноуменального распознавания, а также силой формирования причин и их объективации в телесном мире.

Пограничье, отделяющее мир живых от мира предков, в мифо-культурах ассоциировалось с водными и пустынными местами. В древнерусской традиции по месту своего обитания Лихорадки наделались всеми признаками существ иного мира. Согласно материалам большинства заговоров они исходят из моря. Именно отсюда приходят в мир людей мифические существа. Так же с моря, по народным представлениям, приходят и болезни. В полном соответствии с разделением пространств бытия и инобытия, христианские персонажи заговоров, защищая людей, заставляют Лихорадок жить на воде-студенице и в мир не ходить [25, с. 24-25]. У воды совершаются магические действия, направленные на выздоровления, а мифическим существам, локализуемым в водном пространстве адресуют приговоры. Например: «Пришел я к тебе, матушка-вода, с повислой да повинной головой, прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды» [26, с. 150; 27, с. 290-291]. На пространственную локализацию Лихорадок указывают магические средства избавления от болезней: погружение больного в реку и направление венка с головы по течению; направление по течению коры с наговором «пльви лихоманка...»; выбрасывание рубашки больного в реку ради излечения и метание носившейся на шее записки с абракадаброй через голову на воду в надежде на выздоровление; дарование воде хлеба, веретена и волокна с целью задержать там носителей болезней; стремление отправить болезнь вместе с живой лягушкой в воду;

другие способы выпроваживания болезней в воду. Согласно заговорам, носителей болезни мыслили пребывающими не только в море, но так же в местах отдаленных и пустынных, в дальних странах, темных лесах, в горах и безднах, где нет никаких признаков жизни. Все эти локусы считаются инвариантами пограничья с иным миром: на магический контакт с носителями болезней выходили не только у водоемов, но у колодцев, на перекрестках дорог, в густом лесу.

Ту же нацеленность воздействия на инобытийную сферу имела привязка магических действий к кладбищу и могилам. Вера, что болезнь можно передать, прикоснувшись зубами к намогильным крестам; с целью врачевания девятидневное ношение могильной земли на себе с последующим рассыпанием ее на кладбище; ради избавления от приступа на кочерге скакать на кладбище [14, с. 120-122]. На противопоставление болезней-лихорадок миру живых указывают те описания, где «лихоманки» предстают в облике мертвецов (длинные белые рубахи, распущенные волосы), или в образах зубастых старух смерти. Инобытийная природа олицетворенных в женских образах болезней закреплена поверьем, что Лихорадками являются т.н. заложенные (умершие неестественной смертью) сестры-покойницы, которые были прокляты своими родителями. В некоторых текстах Иродовы дочери прямо названы русалками, а некоторые заговоры от Лихорадок соединены с заклинанием вил. В этой связи понятно сближение мифологического облика болезнетворных дев с русалками и вилами, что не осталось незамеченным в исследованиях о Лихорадках [6, с. 705]. Места пребывания последних совпадают с теми же локусами, что и у Лихорадок (удаленные горы, водоемы, подземелья, глухая растительность, небо) [28, с. 98-100]. Именно в эти локусы по материалам заговоров болезням приказывают удалиться. Их появление в мире людей чаще всего болгары связывают с водой и воздухом, по которому вилы перемещаются. Эти существа наделялись способностью насылать болезни, к ним же обращались с лечебными заговорами. Считалось, что от болезней, причинами которых были русалки, можно избавиться, можно избавиться, изгнав их из недужных людей. Врачевание осуществлялось в ходе специальных ритуальных русальных обходов, во время которых русальцы устраивали обряды очищения и устрашение болезнетворных мифологических существ оружием, криками, танцами [29]. В

качестве одной из причин заболеваний восточные славяне называли испуг от русалок, которые по народным представлениям были связаны с иным миром и конкретно с умершими до замужества или утопшими девушками. Запретами обставлялись возможности контакта с теми местами, на которые выходили резвиться вилы и русалки, а некоторые факты заболеваний относились на счет попадания людей в следы явившихся из мира мертвых дев [27, с. 254]. Нельзя не отметить, что вредоносное действие приписывалось именно не упокоенным мертвецам – умершим неестественной смертью и тем, кто не выжил свой срок. Поэтому они постоянно возвращаются в мир людей, не принадлежа ни ему, ни в полной мере миру предков (в подлинном смысле иному миру). Этим объясняется локализация Лихорадок, русалок, вил на пограничье этого и иного миров (его можно назвать почти инобытие). Понятно, почему Лихорадки появляются с крайней периферии освоенного пространства из моря, а не из-за моря. За морем иной мир, мир продолжающейся жизни в иной форме, а переселившиеся туда деды, предки рассматривались как помощники живущих. Вредоносные действия вил и русалок проявлялись при определенных условиях, в то же время в обрядах плодородия им отводилась вполне положительная роль.

В целительской магии широкое хождение имел обряд избавления от болезни через ее перенесение. Согласно природе Лихорадок, действовавших на стыке мира мертвых и мира живых, особой силой воздействия на приносимые ими болезни наделялись хтонические животные: лягушки, жабы, змеи, ящерицы. Олицетворяя собой одновременно производящие силы природы и умерщвляющее воздействие иного мира, знаковые в ритуальном плане животные применялись в магических приемах излечения от недугов. Болезнь можно было передать через поцелуй жабе, или через плевок в рот лягушки. Частички одежды хворого человека помещали на спину жабы (инвариант утопления одежды больного). С целью отвратить от человека заболевание, пили воду, в которой девять дней находилась лягушка, пили настой лягушечьей печени, или отвар лягушки в молоке. Можно усмотреть в этих обрядах эффекты инфицирования и прививки. С той же целью делали настой на водке змеи и на змеином выползке. Пить настои рекомендовалось через голову змеи.

Оберегом от болезней считали разрезанную пополам лягушку, жуков или пауков, помещенных

в скорлупу для ношения на шее, хвост ящерицы, зашитый в мешочек змеиный выползок, ожерелье из девяти змеиных голов. Инвариантом змеи в лечебных обрядах считалась ящерица. Ее кожей окуривали больного, или убитое животное держали на шее до высыхания [30, с. 275]. В Сибири защитой от возможного заболевания лихорадкой считались вшитые в ворот и манжеты змеиные выползки. Славянские народы приписывают змее целебные качества и употребляют ее выползок и другие части тела в лечебных и охранительных целях. Здесь нельзя не вспомнить белорусское поверье о родстве Лихорадок со змеями. Выведенные в книжных текстах под библейским влиянием дочерью Ирода, Лихорадки, в представлениях полесских крестьян, были дочерью змеи и идола. За этим преданием кроется глубокий мифологический подтекст.

Змеевидная символика в целительстве

В конце XIX столетия в исследовательской литературе был поднят вопрос о возможном отношении поверий о 12 сестрах-лихорадках к изображениям такого же количества змей на древнерусских амулетах змеевиках [31]. При детальном исследовании сюжетов змеевиков было установлено, что количество голов в змеиной композиции не было постоянным. Встречались экземпляры с шестью, восемью, девятью, четырнадцатью змеиными туловищами, а так же изображение змееного антропоморфного образа и изображение личины со змеевидными волосами [32, с. 93-111]. При этом двенадцатичленная композиция относилась к категории частой встречаемости, хотя с варьированием числа Лихорадок это не имеет принципиального значения (их количество в заговорах, как уже отмечалось, тоже меняется).

На христианской стороне амулетов-змеевиков изображались: Архангел Михаил, разные иконографические типы Богоматери, Георгий, Федор Стратилат, Никита, Распятие, как олицетворение крестной силы, сюжет Крещения, имеющие непосредственное отношение к целительству Козьма и Дамиан. Михаил, Георгий и Федор Стратилат в христианских представлениях специализировались на змееборчестве, апокрифические деяния Никиты приписывали святому власть над бесом, а Богоматерь выступала в традиционной функции покровительницы, включая болящих и рожениц. По заклинательным надписям на змеевиках, сделанным на греческом языке, исследователи устано-

вили, что иконография амулетов восходит к византийским прототипам, на которых сюжет змеинового гнезда изображал «истеру» (в переводе с греческого – ἰστέρα родильница, матка). Употребление этого термина в греческих заговорах дало основание считать «истеру» утробой и одновременно именованном человеческого недуга [33, с. 2-13]. Соответственно заговор на змеевиках предложено было считать заклинанием от заболевания утробы (внутренних заболеваний) и рассматривать его как инвариант греческим и славянским заговорам т.н. Сисиниевой легенды [34, с. 342-355]. Синонимичность образов подтверждается надписью на змеевике, где фигура Федора Стратилата обозначена как «Зесиний» (Сисиний) [32, с. 410]. На этом основании змеевидную композицию сближали с демонической сущностью, олицетворявшей болезни [34, с. 340-343]. В русской версии греческая «истер» получала имена тех болезней, от которых страдали люди. Христианские персонажи змеевиков выступали в функции Сисиния. От своего прототипа новая версия отличалась дифференцированным подходом к обозначению недугов, за которыми закреплялись образные и точные именованья-диагнозы, они же – именованья Лихорадок.

М. И. Соколов установил, что встречаемая в у змеевидной головы славянская надпись «дъна» является переводом греческого «истер», а в славянских и древнерусских апокрифических молитвах «дъна» обозначает внутренние болезни [35]. Согласно материалам южнославянских заговоров «дъна» нкаделялась способностью поражать все органы: «въ все входит: и горе, и долу, и в жилы, и члены...» [35, с. 147]. Соответственно и заклинания были направлены на защиту всего организма. В славянских языках это слово так же как «истер» обозначало матку, но в языковой практике ему придавался обобщенный смысл, когда речь шла о болезни и ее причинах [4, т. 1, стб. 767-768; 36, с. 250]. В заговорах «дъна» в значении «матка» фигурировала редко – в случаях, когда речь шла о женских болезнях. Им давалось свое название – золотник. Последний термин исключительно употреблялся для обозначения органа и никогда для обозначения болезнетворного существа [37]. Имела место персонификация болезнетворной сущности, вредоносность которой угрожала как женщинам, так и мужчинам. Несмотря на этимологическую основу понятия, им обозначалось олицетворение болезни безотносительно к половой принадлежности. Это при том, что эволюция графического образа змеи-

ного гнезда на берегах возводится к Горгоне Медузе, синкретически вобравшего в себя гностическое изображение женской матки. Змеевидность «дъны» отозвучала в ряде текстов: в требнике XIV в. она сравнивается с ядовитой змеей, в заговорах ее призывают успокоиться, свившись в клубок [37, с. 46-47]. По всем признакам основания для такого отождествления имеются.

На змеевиках сюжет гнезда бытует в разных вариантах, которые можно трактовать как изображение утробы, внутренних болезни и вызывающего их демона. Признавая связь амулетов-змеевиков с заговорами болезней, новейшие исследователи все же не рискуют безоговорочно отождествлять Лихорадок со змеевидной композицией, полагая, что на змеевиках изображен единичный персонаж, не отвечающий представлением о множественности болезнетворных демонов [32, с. 43]. Изображение змей с личиной, действительно, изображает индивидуального персонажа. Однако ничто не противоречит клубки расходящихся змей (т.н. колесовидный тип) интерпретировать как композицию, связанную с идеей множественности. Видимо все виды гнезда нельзя связывать только с единичным персонажем – демоном болезни типа «истеря» и «дъна». Как и словесные формы заговоров, графический тип эволюционировал, выражая смену обобщенного понятия недуга, конкретными персонификациями болезней.

Говоря о неоднозначности вариантов змеевидной композиции, нельзя не коснуться проблемы аксиологического восприятия символа, который большинством исследователей трактуется однозначно негативно как демонический персонаж. По данным этнографии со змеями связывались не только вредоносные функции, но также охранительные и имеющие отношение к символике плодородия. Выше приведены случаи апотропейческого значения змей в магических манипуляциях при болезнях. По аналогии можно полагать, что змеевидные композиции в древнерусскую эпоху ассоциировались не только с признаками демона болезни, но в каких-то случаях выступали в функции прямого оберега. На позитивное, охранительное значение змеевидных композиций верно указал Г.К. Вагнер [38]. В этой функции прежде всего могли выступать те экземпляры змеевиков, где гнездо не сочетается с устрашающей личиной, где облику змеиного гнезда не приданы зловещие черты, ну и, естественно, там, где не подчеркивается змееборческая направленность христианских

персонажей двусторонних амулетов. В частности, в народной религии охранительное значение образов Богородицы, Козьмы и Дамиана вполне гармонично может усиливаться покровительственным смыслом доброжелательно изображенных змей на т.н. волютообразной композиции гнезда. Впрочем, учитывая глобальный синкретизм значений архаических символов, символика амулетов могла прочитываться в ситуативно подходящих смыслах.

Приёмы воздействия

Приемы воздействия в народном целительстве определялись ведущей установкой на лечение как восстановление целостности. Палеолингвистические смыслы указывают на то, что состояние нормы, здоровья понималось как целостность. Славянское *цельво* (от *цел* – целый, невредимый) обозначало исцеление как воссоздание целого. Магически вербальное значение вкладывалось в само именование индивида – *человек*, которое в своих значимых корневых основаниях объединяло понятие целостности (от *цълъ*) и силы, мощи (от *вѣкъ*) / Ср.: *увечный* – не имеющий силы [3, с. 146]. В древнем значении слово *человек* означало того, кто имеет полную силу. Но одновременно слово указывает на то, что человек существовал не сам по себе, а мыслился частью целого. Встает вопрос: о какой целостности с точки зрения языческого миропонимания следует говорить? В архаическую индивид не выделял себя ни из общества, ни из природного целого. Природное целое подразумевало иерархическое разделение миров, между которыми границы были проницаемы. Мифические вредоносные существа – Лихорадки, из ближайшего инобытийного плана вторгались в мир человеческой жизни, нарушая ее течение. Отсюда главной задачей магически-ритуальных манипуляций в отношении Лихорадок было их изгнание. Магическое целительство прежде всего надо понимать как восстановление гармонии миропорядка, нарушенного вместе с ущербом жизненным силам. С позиций осознания единства человека и мира победа над болезнью каждого отдельного индивида – это не столько восстановление его персональной целостности, сколько восстановление нарушенного порядка жизни Космоса. Если порядок бытия не нарушен – человек здоров.

Идея целостности определяла понимание внутреннего единства различных составляющих человеческого существа. В целительских практиках был

осознан смысл психосоматики, широко использовались приемы психотерапии, которые опираются на глубинную взаимосвязь тела и душевных проявлений. Психосоматические корреляции подтверждает современная наука: эмоциональные и ментальные состояния отражаются на ритмике сердца, имеются химические биомаркеры психических состояний и пр. То, что слово есть действие, было хорошо известно всем древним культурам. Словом можно обидеть человека, или, наоборот, поддержать и вдохновить. Словом можно убить или исцелить.

Архаическая языковая картина мира складывалась гармонично, по наитию внутреннего чувства слова, которое имело в целительских практиках сакральный смысл и силу. Этим можно объяснить персонификацию болезней в звуковом имени «Нежит» как антитезе «житию». Даже в церковных текстах термин «болезнь» употреблялся крайне редко. Словам с основой на «боль» придавалось магическое значение, в которые вкладывалось пожелание силы и мощи. Лишь по мере угасания архаического отношения к заболеванию пожелание выздоровления превратилось в обозначение недуга телесного [3, с. 81-92]. Сам термин «врач» происходит от слова «ворчать, нашептывать». Это свидетельствует о том, что функции лекаря выполнял знахарь, заговаривавший болезни. По данным этнографии, сохранившим архаические смыслы, людей, причастных к целительству, называли также *шептун, шептуха, примівник, баїльник*, а наряду с такими обыденными названиями как *баба, дед*, употреблялось еще *бог (!), božek, Voľућа* [39].

В целительских практиках внешнее выраженная речь передавала внутренние состояния целителя, через ритмически-организованное слово проходил волевой приказ одного сознания другому. Интерсубъективное взаимодействие охватывало и поверхностный сознательный, и глубинный, подсознательный уровни психики. Имел значение резонанс дисциплинированной мысли-воли целителя и болящего, не только на уровне речи, но и на уровне телесного разума. Понятие «телесного разума» сегодня пользуется популярностью среди психотерапевтов, предлагают модели объяснения невербальных коммуникаций и феномена интерсубъективности, опираясь, например, на открытие зеркальных нейронов [40].

В психотерапии воздействие мысли на тело возможно при условии, если создан конкретный образ, прорисованный до деталей. Символиче-

ский язык использовался как реальный посредник в диалоге сознания с телесными органами и системами. Создание в воображении картинных сценариев входило в искусство визуализации. Визуализация дополнялась верой и самовнушением («сонастройкой»). Детали действий визуализировались в конкретных жизненных образах. Например, для избавления от лихорадочной болезни рекомендовалось три дня держать летучую мышь за пазухой, а затем выпустить. По данным фольклора носители болезней могли материализоваться и войти в человека вместе с соринкой, мухой, жуком, бабочкой. Например, заболевание объясняли залетевшей в рот мухой, или иного насекомого, в которых видели зримую ипостась болезнетворных существ [41, с. 209]. Особенно народ остерегался контактов с бабочкой воргушей, у которой дрожали крылья и которая считалась конкретным воплощением Лихорадки [42, с. 488]. С кругом этих представлений связаны охранительные мероприятия: омовение притолоки дверей наговоренной водой [16, с. 268], сжигание опасной соринки или мухи в печи, помещение заподозренного во вредности насекомого в скорлупе, которую вешают на шею больному или в дымоходе [43, с. 81-83]; ритуальное кормление, как способ нейтрализации Лихорадок [16, с. 271-272].

Фитотерапия, мануальная терапия и массаж составляли неотъемлемую часть натуропатического знахарского лечения. Натуропатия предполагает веру в возможность самоисцеления организма и помощь природы в оздоровлении. Предполагается, что организм на глубинно-телесном уровне имеет потенции саморегуляции и самовосстановления, а природные средства оказывают помощь в самонастрое на гармоничное соотношение жизненных сил. В мировоззренческом отношении за установками на исцеление натуропатическими средствами стоят представления о единстве природы, частью которой является человек.

Во врачебных практиках широко применялись хирургические методы типа костоправства и зашивания ран, водолечение и бани, использование минеральных веществ и частей животных в лечебных процедурах. Все эти натуропатические средства воздействия сочетались с вербальными заговорными формами и магическими манипуляциями. Широко практиковалась очистительная (катарсическая) магия, а так же контактные виды магических манипуляций, с которыми связывалась вера в передачу телу желаемого свойства того или иного

предмета путем прикосновения (использование красных повязок, животных, кости, разнообразных накладок, в том числе в сочетании с лекарственными веществами).

В целительстве применялись также методы парциальной магии, предполагавшие перенос свойств целого на его части. Подобные действия выражались введением в ритуал предметов заместителей, которые находились в соприкосновении с больным и как часть символизировали целое. С данными приемами связаны разнообразные способы изгнания болезни, которую через плевков, волосы, ногти, одежду и других предметов-посредников предавали воде, огню закапыванию в земле и т.д. Подобная процедура в Средние века получила название «переноса болезни». По пояснению Парацельса, она основана на симпатической магии стихий и принципе соответствия (тождества микрокосма-человека и макрокосма Вселенной) [44, с. 86-88]. Предметы-заместители, выступающие носителями болезней, передавались сакральной природной сфере. Воду, которой обмывали больного, сливали только в определенные локусы, которые мыслились контактными с иным миром. Так же поступали и с другими предметами, которые контактировали с больными. Широко применялись способы имитативной магии, которые основываются на провоцировании желаемого исходя из образно-символического сходства. Эти способы обычно применялись при лечении нарывов, сыпи, ячменя, зубной боли («как у мертвого зубы не болят – так у меня не боли»; «как зерно сгорает в огне – так исчезнет ячмень из глаз»).

Считалась действенной охранительная магия. В индивидуальном порядке это выражалось в изготовлении амулетов, окурировании, окроплении водой и т.д. В борьбе с эпидемиями использовались такие охранительные магические средства, как

опахивание селений, использование добытого трением огня (чистого огня). К ритуальным приемам следует так же отнести действия задабривания сакральных сил и кормления, которые генетически восходят к обрядности жертвоприношений.

С целительством пересекалось повивальное искусство. В этой особой и важной сфере приемы лечебной магии сочетались с магией плодородия, а так же с апотропеическими действиями, направленными на охрану беременности. Ни один из знахарских приемов лечения не обходился без сопутствующих заговорных формул, которые можно рассматривать как специфическую психотерапию, в которой ритмическое слово и мысль вызывали психосоматический резонанс (активизируя зеркальные нейроны, если перейти на нейробиологическое объяснение).

Подведем итоги. Целительство представляло собой сложный комплекс, сочетающий разные виды терапевтического, физиологического, хирургического и психотерапевтического воздействия. Исключительную роль в магических манипуляциях играли приемы психотерапии: любые целительские воздействия были основаны на организованной различными способами ритмике – звучащего слова, волевой мыслепосылки, телодвижения. В символической картине мира [45] маготерапии природная среда мыслилась как арена действия живых сил, в том числе инобытийственного происхождения. Дар целительства проявлялся в возможности знахаря контактировать с незримыми сферами бытия, откуда, по мысли древних, приходят и уходят болезни. Целительские способности предполагали владение искусством образной визуализации. Вера в единство зримой и незримой (сакральной) природы служила мощнейшим средством саморегуляции и самовосстановления жизненных сил.

Список литературы:

1. Райан В.Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России / Пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 720 с.
2. Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002. 584 с.
3. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 312 с.
4. Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. В 3 т. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893-1912.
5. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. Репринтное издание. М.: Печатня Снегиревой, 1913. 309 с.
6. Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.
7. Агеева Р. А. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста (на восточнославянском материале) // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. М.: Наука, 1982. 192 с.

8. Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
9. Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. 829 с.
10. Потерянный компас // Иллюстрированная наука. 2011. № 4. С. 37-41.
11. Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири. Материалы по народной медицине и ветеринарии // Живая старина: Периодическое издание отделения этнографии Императорского русского географического общества. Год. XXIV. Вып. IV. Пг., 1915.
12. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. М.: Прогресс, Универс, 1955. 912 с.
13. Черепанова О.А. Типология и генезис названий лихорадок-трясовиц в русских народных заговорах и заклинаниях // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1977. С. 44-57.
14. Усачева В.В. Лихорадка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-и тт. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. 704 с.
15. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск: Типо-Литография В.Л. Малкина, 1891. 450 с.
16. Усачева В.В. Контакт человека с демонами болезней: способы защиты и избавления от них // Миф в культуре: человек – не-человек / Ред. Л.А. Софронова, Л.Н. Титова. М.: Индрик, 2000. 320 с.
17. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х тт. Т. II / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1967. 672 с.
18. Гольшев И.А. Мифические изображения двенадцати лихорадок // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Вып. 9. Владимир, 1872. С. 36-41.
19. Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М.: Индрик, 2011. 384 с.
20. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с.
21. Бескова И.А., Герасимова И.А., Меркулов И.П. Феномен сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 367 с.
22. Герасимова И.А. Визуализация, творчество и культурные практики // Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) / Отв. ред. И.А. Герасимова. М.: ИФ РАН, 2008. С. 10-26.
23. Новая Абевера русских суеверий: Иллюстрированный словарь / Сост. М. Власова. СПб.: Северо-Запад, 1995. 221 с.
24. Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1998. 480 с.
25. Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым. Т. I. Кн. 1 / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2013 (Репринт 1841). 800 с.
26. Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила. М.: Книга, 1989. 176 с.
27. Усачева В.В. Магия слова и действия в народной культуре славян. М.: Институт славяноведения РАН, 2008. 368 с.
28. Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья по общеславянском фоне / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1986. 147 с.
29. Виноградова Л.Н. Русальская традиция у болгар и восточнославянских народов // Проблемы балканского фольклора. 1991. № 8. С. 202-208.
30. Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск: Губ. Типо-литография, 1897.
31. Толстой И.И. О русских амулетах, называемых змеевиками // Записки русского археологического общества. СПб., 1888. Т. III. С. 363-413.
32. Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты змеевики. М.: Наука, 1991. 194 с.
33. Дестунис Г.С. Разбор спорной греческой надписи, изображенной на восьми памятниках // ИРАО («Известия имп. Археологического Общества»). Т. X. Вып. 1. СПб.: Типография императорской Академии наук, 1884. 33 с.
34. Соколов М.И. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // ЖМНП. 1889. № 6. С. 339-368.
35. Соколов М. И. Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Древности: Труды славянской комиссии Московского археологического общества. Т. I. М., 1895. С. 134-202.
36. Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 4 / Гл. ред. С.Г. Бархударов. М.: Наука. 1977. 404 с.
37. Володина Т.В. Золотник в заговорах и магической практике белорусов // Традиционная культура. 2006. № 2. С. 30-42.
38. Вагнер Г.К. О змеевидной композиции на древнерусских амулетах-змеевиках // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии. Вып. 85. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 27-30.
39. Левкиевская Е.Е. Знахарь, знахарка // Славянские древности: этнолингвистический словарь. В 5-и тт. Т. 2 / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Институт славяноведения РАН, 1999. С. 348.
40. Бауэр И. Почему я чувствую то, что чувствуешь ты. Интуитивная коммуникация и секрет зеркальных нейронов / Пер. И. Тарасовой. М.: Изд-во Вернера Регена, 2009. 112 с.
41. Русский демонологический словарь / Сост. Т.А. Новичкова. СПб.: Петербургский писатель, 1995. 639 с.
42. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
43. Афанасьев А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян / Поэтические воззрения славян на природу / Сост., подг. текста и коммент. К. Королёва. М.-СПб.: ЭКСМО, Terra fantastica, 2002 (репринт издания 1865-1866 гг.). 794 с.

44. Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения / Пер. с англ. М.: Алетейя, 1998. 272 с.
45. Спирина Э.М. Феномен символа в истолковании человека // Философия и культура. 2012. № 2. С. 42-50.

References (transliteration):

1. Raian V.F. Banya v polnoch': Istoricheskii obzor magii i gadanii v Rossii / Per. s angl. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2006. 720 s.
2. Otrechennoe chtenie v Rossii XVII-XVIII vekov / Otv. red. A.L. Toporkov, A.A. Turilov. M.: Indrik, 2002. 584 s.
3. Kolesov V.V. Mir cheloveka v slove Drevnei Rusi. L.: Izd-vo LGU, 1986. 312 s.
4. Sreznevskii I.I. Materialy dlya Slovarya drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam. V 3 kh. tt. SPb.: Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk, 1893-1912.
5. Gal'kovskii N.M. Bor'ba khristianstva s ostatkami yazychestva v Drevnei Rusi. T. II. Reprintnoe izdanie. M.: Pechatnaya Snegirevoi, 1913. 309 s.
6. Agapkina T.A. Vostochnoslavjanskije lecebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii. Syuzhetika i obraz mira. M.: Indrik, 2010. 824 s.
7. Ageeva R.A. Prostranstvennye oboznachenija i toponimy v zagovore kak tipe teksta (na vostochnoslavjanskom materiale) // Aspekty obshchei i chastnoi lingvisticheskoj teorii teksta. M.: Nauka, 1982. 192 s.
8. Zabylin M. Russkij narod, ego obychai, obryady, predaniya, sueverija i poeziya. M., 1880.
9. Russkie zagovory iz rukopisnykh istochnikov XVII – pervoi poloviny XIX v. / Sost., podg. tekstov, stat'i i komment. A.L. Toporkova. M.: Indrik, 2010. 829 s.
10. Poteryannyi kompas // Illyustrirovannaja nauka. 2011. № 4. S. 37-41.
11. Vinogradov G. Samovrachevanie i skotolechenie u russkogo starozhilogo naselenija Sibiri. Materialy po narodnoj meditsine i veterinarii // Zhivaja starina: Periodicheskoe izdanie otdelenija etnografii Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva. God. XXIV. Vyp. IV. Pg., 1915.
12. Dal' V. Tolkovij slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. T. II. M.: Progress, Univers, 1955. 912 s.
13. Cherepanova O.A. Tipologija i genezis nazvanij likhoradok-tryasovits v russkikh narodnykh zagovorakh i zaklinaniyakh // Yazyk zhanrov russkogo fol'klora. Petrozavodsk: Izd-vo PetrGU, 1977. S. 44-57.
14. Usacheva V.V. Likhoradka // Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskij slovar'. V 5-i tt. / Pod. red. N.I. Tolstogo. T. 3. M.: Institut slavyanovedenija RAN, 2004. 704 s.
15. Romanov E.R. Belorusskij sbornik. Vyp. 5. Zagovory, apokrify i dukhovnye stikhi. Vitebsk: Tipo-Litografiya V.L. Malkina, 1891. 450 s.
16. Usacheva V.V. Kontakt cheloveka s demonami boleznei: sposoby zashchity i izbavlenija ot nikh // Mif v kul'ture: chelovek – ne-chelovek / Red. L.A. Sofronova, L.N. Titova. M.: Indrik, 2000. 320 s.
17. Fasmer M. Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka. V 4-kh tt. T. II / Per. s nem. M.: Progress, 1967. 672 s.
18. Golyshev I.A. Mificheskie izobrazhenija dvenadtsati likhoradok // Trudy Vladimirskogo gubernskogo statisticheskogo komiteta. Vyp. 9. Vladimir, 1872. S. 36-41.
19. Antonov D.I., Maizul's M.R. Demony i greshniki v drevnerusskoi ikonografii: Semiotika obraza. M.: Indrik, 2011. 384 s.
20. Vinogradova L.N. Narodnaja demonologija i mifo-ritual'naja traditsija slavyan. M.: Indrik, 2000. 432 s.
21. Beskova I.A., Gerasimova I.A., Merkulov I.P. Fenomen soznaniya. M.: Progress-Traditsiya, 2010. 367 s.
22. Gerasimova I.A. Vizualizatsiya, tvorcestvo i kul'turnye praktiki // Vizual'nyi obraz (Mezhdistiplinarnye issledovaniya) / Otv. red. I.A. Gerasimova. M.: IF RAN, 2008. S. 10-26.
23. Novaya Abevega russkikh sueverij: Illyustrirovannyi slovar' / Sost. M. Vlasova. SPb.: Severo-Zapad, 1995. 221 s.
24. Russkie zagovory i zaklinaniya. Materialy fol'klornykh ekspeditsii 1953-1993 gg. / Pod red. V.P. Anikina. M.: MGU im. M.V. Lomonosova, 1998. 480 s.
25. Skazaniya russkogo naroda, sobrannye I. Sakharovym. T. I. Kn. 1 / Sost. i otv. red. O.A. Platonov. M.: Institut russkoi tsivilizatsii, 2013 (Reprint 1841). 800 s.
26. Maksimov S. Nechistaya, nevedomaya i krestnaya sila. M.: Kniga, 1989. 176 s.
27. Usacheva V.V. Magiya slova i deistviya v narodnoj kul'ture slavyan. M.: Institut slavyanovedenija RAN, 2008. 368 s.
28. Vinogradova L.N. Mifologicheskij aspekt poleskoi «rusal'noi» traditsii // Slavyanskij i balkanskij fol'klor: Dukhovnaya kul'tura Poles'ya po obshch斯拉vianskom fone / Otv. red. N.I. Tolstoi. M.: Nauka, 1986. 147 s.
29. Vinogradova L.N. Rusal'skaya traditsiya u bolgar i vostochnoslavjanskikh narodov // Problemy balkanskogo fol'klora. 1991. № 8. S. 202-208.
30. Nikiforovskii N.Ya. Prostonarodnye primety i pover'ya, suevernye obryady i obychai, legendarnye skazaniya o litsakh i mestakh. Vitebsk: Gub. Tipo-litografiya, 1897.
31. Tolstoi I.I. O russkikh amuletakh, nazываемыkh zmeevikami // Zapiski russkogo arkhologicheskogo obshchestva. SPb., 1888. T. III. S. 363-413.
32. Nikolaeva T.V., Chernetsov A.V. Drevnerusskie amulety zmeeviki. M.: Nauka, 1991. 194 s.
33. Destunis G.S. Razbor spornoj grecheskoj nadpisi, izobrazhennoj na os'mi pamyatnikakh // IRAO («Izvestiya imp. Arkheologicheskogo Obshchestva»). T. X. Vyp. 1. SPb.: Tipografiya imperatorskoi Akademii nauk, 1884. 33 s.

34. Sokolov M.I. Apokrificheskii material dlya ob'yasneniya amuletov, nazyvaemykh zmeevikami // ZhMNP. 1889. № 6. S. 339-368.
35. Sokolov M.I. Novyi material dlya ob'yasneniya amuletov, nazyvaemykh zmeevikami // Drevnosti: Trudy slavyanskoi komissii Moskovskogo arkheologicheskogo obshchestva. T. I. M., 1895. S. 134-202.
36. Slovar' russkogo yazyka XI-XVII vv. / Gl. red. S.G. Barkhudarov. Vyp. 4. M.: Nauka. 1977. 404 s.
37. Volodina T.V. Zolotnik v zagovorakh i magicheskoi praktike belorusov // Traditsionnaya kul'tura. 2006. № 2. S. 30-42.
38. Vagner G.K. O zmeevidnoi kompozitsii na drevnerusskikh amuletakh-zmeevikakh // Kratkie soobshcheniya o dokladakh i polevykh issledovaniyakh Instituta arkheologii. Vyp. 85. M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1961. S. 27-30.
39. Levkievskaya E.E. Znakhar', znakharka // Slavyanskii drevnosti: etnolingvisticheskii slovar'. V 5-i tt. T. 2 / Pod red. N.I. Tolstogo. M.: Institut slavyanovedeniya RAN, 1999. S. 348.
40. Bauer I. Pochemu ya chuvstvuyu to, chto chuvstvues' ty. Intuitivnaya kommunikatsiya i sekret zerkal'nykh neuronov / Per. I. Tarasovoi. M.: Izd-vo Vernera Regena, 2009. 112 s.
41. Russkii demonologicheskii slovar' / Sost. T.A. Novichkova. SPb.: Peterburgskii pisatel', 1995. 639 s.
42. Gura A.V. Simvolika zivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii. M.: Indrik, 1997. 912 s.
43. Afanas'ev A.N. Mify, pover'ya i sueveriya slavyan / Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu / Sost., podg. teksta i komment. K. Koroleva. M.-SPb.: EKSMO, Terra fantastica, 2002 (reprint izdaniya 1865-1866 gg.). 794 s.
44. Gartman F. Zhizn' Paratsel'sa i sushchnost' ego ucheniya / Per. s angl. M.: Aleteiya, 1998. 272 s.
45. Spirova E.M. Fenomen simvola v istolkovanii cheloveka // Filosofiya i kul'tura. 2012. № 2. S. 42-50.