

УДК 394.9
ББК Е52(23=Р)-75

Н.Е. Мазалова

НАРОДНЫЙ КОНЦЕПТ «ПОРЧА» У РУССКИХ

Рассматриваются некоторые аспекты народного концепта порчи у русских как сложного структурного образования. Актуальность исследования заключается в комплексном подходе на стыке этнологии и лингвистики. Новизна исследования заключается в том, что, используя структурно-семантический метод, автор выделяет основные характеристики концепта «порча» у русского народа. Впервые в отечественной науке автор доказывает, что порча связана с представлениями о беременности и рождении и, вследствие этого, о получении магического знания. Также выделены фитоморфные, зооморфные, антропоморфные признаки и признаки смерти концепта порча. Дефиниционный анализ основных номинантов концепта «порча» дополнен их функциональным анализом. Порча выступает как объяснительная модель болезни, она возникает в контексте строго определенных статусных отношений: главенства колдунов над другими членами социума, которое определяется владением им магической силой. Порча ассоциируется с тяжелой болезнью, которая приводит к изменению состава и конфигурации тела больного, а также его психологических особенностей.

Ключевые слова:

болезнь, колдун, концепт порчи, магическая сила, обряды, человеческое тело.

Мазалова Н.Е. Народный концепт «порча» у русских // Общество. Среда. Развитие. – 2015, № 2. – С. 81–86.

© Мазалова Наталья Евгеньевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург; e-mail: mazalova.nataliya@mail.ru

В русской традиции порчу обычно понимают как деструктивное влияние одного человека на другого, или, иначе, порча – это вред, причиненный человеку, животному, объекту природы в результате злой воли колдуна, его действий или с помощью нечистой силы. Порчей также называется заболевание, вред, причиненный с помощью колдовства. Порча – один из культурных концептов традиционной картины мира. Под концептом следует понимать «некое представление о фрагменте мира или части такого фрагмента, имеющее сложную структуру, выраженную разными группами признаков, реализуемых разнообразными языковыми способами и средствами» [19, с. 126].

В мифологическом сознании концепт *порча* – сложное структурное образование. Он структурируется с помощью нескольких релевантных признаков: витальных, вегетативных, антропоморфных, характеристик смерти и др.

В представлениях русских, основными причинами порчи являются внедре-

ние мифологического персонажа в тело жертвы в результате злой воли колдуна, магические действия «знающего» (колдовство) и утрата вследствие этого жизненной силы.

«Виновником» порчи считали колдуна. Основные функции колдуна в социуме, по народным представлениям, заключаются в причинении вреда, нарушении порядка, благополучия, здоровья, прежде всего – наведении порчи. Это нашло отражение в некоторых диалектных названиях колдуна – *портежник, порчельник, портинник, икотник, клятник* и др.

Анализ функций колдуна в обрядах наведения порчи показывает, что болезнь колдун обычно наводит при содействии помощников, в которых заключена его магическая сила [13, с. 19]. Колдун получает помощников после прохождения обряда инициации; например, после поглощения его собакой: «...мужик один колдовство перенять решил, в баню с колдуном пошел, а в бане собака. Колдун велел ему в пасть броситься, и тут у его бесей в помощниках

стало, стал он им задачи задавать, людей портить» [6, с. 99].

Помощники колдуна могут выступать в образе животного; например, севернорусская икота выступает в виде хтонических животных – лягушка, ящерица, мыши и т.д., реже – мушки, паука, комара и т.п. В соответствии с более поздними, христианскими представлениями, помощник имеет «облик дьявольский» (беса). Нередко помощники колдуна выступают в антропоморфном облике, именуют их *маленькие, мальчишки, солдатики* и т.п. [14, с. 87]. Колдунов и колдуний иногда номинируют по их помощникам: так, колдунья – *чертиха, бесистая, чертистая*, колдун – *чертистый, вражий* (от враг – черт) и др. [23, с. 19]. Л.Н. Виноградова дает следующую характеристику этих мифологических персонажей: «Это... некое множество слабо персонифицированных мелких духов неясного происхождения с единственной достаточно выраженной функцией проникать во внутренности человека, вызывая тем самым различного рода недуги» [4, с. 290–291].

Чрезвычайно важным является представление о происхождении помощников: колдун получает их из мира природы, а затем они локализируются в мире людей: «У нас был один старик, у его биси жили в корчаге, в углу она стояла. Сосед... поглядел через плечо. Видит: в корчаге что-то шевелится. Насчитал тринадцать мышек, бесову дюжин» [23, с. 19].

Помощники в народных представлениях наделены признаками живых существ: они обладают способностью передвигаться, есть, разговаривать и др. Колдун должен кормить своих помощников; так, «бесованный» Тарас – колдун, у которого есть помощники – бесы в виде маленьких солдатиков, должен был постоянно их кормить: «Их солдатиков. Кормить надо. Так же едят, как люди...» [14: № 243]. Чаще всего их кормят зерном, кашами, мучными изделиями: «Колдуны-то, те чертей кормят... Налепят они много пельменей, и отец их, Трофимов, первую тарелку покладёт и в голбец несёт. А зачем их туды нести, как не чертям?» [23, с. 19]. В.Я. Пропп следующим образом объясняет мотив вкушения пищи сказочным героем в царстве мертвых: «Пища мертвых придает им специфическую волшебную, магическую силу, нужную мертвецам» [22, с. 297]. Вероятно, вкушение мифологическими персонажами пищи людей можно рассматривать как приобщение их к миру людей. Кроме того, зерно является жерт-

вой помощникам, с его помощью они поддерживают свои силы.

Функции помощников следующие: они постоянно требуют от колдуна «работы», например, «вселить их в кого»; в противном случае они будут мучить самого колдуна. Колдун отправляет помощников по ветру с наговором на определенное имя, они внедряются в тело жертвы через естественные отверстия – уши, рот, нос и др. [12, с. 15].

Исследователи выявили регулярную связь между универсальными представлениями о «сверхъестественных» силах, причиняющих болезни (в результате нарушений запретов и др.), и управляющими поведением социальными нормами. Так, в русском традиционном социуме считалось, что колдун мог наслать болезнь на человека, нарушившего правила поведения с потусторонним миром. Так, существовали запреты на произнесение определенной лексики, связанной с мифологическими персонажами, — нельзя чертыхаться, «лешакаяться» (браниться, упоминая лешего) и т.п., в противном случае в него «влетала икота» (болезнь в виде животного), нельзя не оказывать почтение колдуну, занимавшего достаточно высокий социальный статус в силу обладания им магической силой.

Как показывает структурно-семантический анализ концепта *порча*, его важными характеристиками являются следующие. Прежде всего, порча воспринимается как нечто внешнее, вторгшееся в тело человека, а глагол деструкции «портить» означает «приводить в негодность, делать плохим, вредить». В «Этимологическом словаре русского языка» М. Фасмера: праслав. **port* — ‘пронзать’, ‘прокалывать’, ‘проход’, ‘ехать’ [31, с. 332]. Таким образом, слово «портить» ассоциируется с представлениями о вторжении, повреждении, разрушении, нарушении целостности, и, кроме того, – движении.

В концепте *порча* можно выделить вегетативные признаки, которые могут быть представлены некоторыми морфологическими характеристиками растения. Процесс вселения икоты (один из видов порчи) в человека называется *сажать, посадить, всадить икоту*. Одно из значений слов «сажать», «посадить», «всадить» – поместить во что-либо, то есть внедрить икоту в тело жертвы. Кроме того, «сажать» обозначает посадку растений и выращивание их, то есть один из семантических признаков концепта *порчи* – «растительный код» – посадка семени и его рост.

Дефиниционный анализ основных номинантов концепта *порча* показывает их связь с представлениями о беременности и рождении. К полисемантической группе *рог-, рег-* относятся слова «запорток» – ‘испорченное насиженное яйцо’; «выпорток» – ‘маленький ребенок’, ‘незаконнорожденный ребенок’, ‘недоношенный детеныш животного’ «выпороть» – ‘родить детеныша’ (о самке животного) [26, с. 347]. Корень *рог-*, некоторые исследователи возводят к словам со значением ‘высиживать’, ‘носить во чреве’, ‘рождать’: лит. *pereti* – ‘высиживать (яйца)’, лат. *ragio, -ere* – ‘производить на свет’ [21, с. 234].

Концепт *порча* также обладает еще одним признаком – ‘искусственно созданного’. Наведение порчи в некоторых русских говорах обозначается как «сделать» – «было сделано на вине (рыбнике и т.п.)». В других славянских языках слово «дело» имеет значение «ремесло». Таким образом, слово «делать», соотносится с идеей создания, зарождения нового (ср. просторечие «сделать ребенка»), а также с идеей воздействия и разрушения.

Структура концепта *порча* содержит антропоморфные и зооморфные признаки. Так, порча – вселение в человека мифологического персонажа; сопоставима с беременностью; иначе говоря, мифологема «порча» может быть представлена в виде идеи «два в одном» [13, с. 99–103]. Порча связана с представлениями о беременности и родах. Состояние человека на стадии наступления болезни сопоставимо с зачатием (в его тело попадает инородная субстанция), затем – с беременностью (наличием в теле мифологического персонажа). Как отмечает Д.А. Баранов, «беременная представляла определенную опасность для окружающих из-за наличия у нее двух душ» [20, с. 55], а именно: своей души и души ребенка. По народным представлениям славян, «двоедушие» — признак демонических персонажей. Испорченный человек напоминает «двоедушных» по следящего признаку – наличию мифологического персонажа внутри его тела.

В судебном деле 1737 г. описано состояние испорченной женщины. Ее болезнь, именуемая «скорбь» (синонимы порчи), начинается с «зачатия» подобия ребенка, а сама болезнь сравнивается с беременностью: «Она скорбь 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... И с того времени учинился у ней крик и тоска, а отчего та

скорбь ей учинилась или ее кто испортил, она не знает, ... а та скорбь бывает у нея тако в животе, как ребенок, и тоска великая и как бы огнем внутри ея всю жгло; и сделается вся красна и кричит «тошно»...» [20, с. 405]. Следует отметить, что одной из характеристик магической силы, локализованной в теле ритуального специалиста, как и порчи в теле больного, является жар [34, с. 162].

В структуре концепта *порча* содержатся признаки хтонического животного: так, болезнь нередко имеет облик мыши, которая движется по животу, а иногда поднимается вверх, к ротовой полости: «Меня с хозяйкой в свадьбу испортили... А пуще тоски боль в брюхе меня доймала, особенно на полном месяце... 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» [20, с. 317–318]. По народным представлениям, плод в утробе матери сравнивается с крысой: например, в загадке о беременной женщине: «Хлеб на краю избы лежит, а в хлебе крыса сидит» [8: № 1703].

Так же как беременная, больной ощущает тяжесть (одно из названий беременной – *тяжелая, быть в тяжести*): «О тяжести как признаке нечеловеческого мира свидетельствуют широко распространенные представления об «отягощенности» животных, имеющих хтоническую природу (например мышей)» [2, с. 57]. Увеличение объема и ощущение тяжести как признаки «беременности» могут быть как у испорченных женщин, так и у мужчин [13, с. 101]. Сами испорченные описывают свое болезненное состояние в тех же терминах, в которых описывается беременность, так крестьянка д. Смильково Трушковской волости Пошехонского уезда Ярославской губернии: «В желудке... была постоянная тяжесть, постоянно она чувствовала тошноту, бессонницу» [24, с. 201]. Колдунья привораживает к своей «страшной лицом» дочери красавца-пастуха. По народным представлениям, приворот – вид порчи: «Они, привороженные, мало живут, сохнут быстро» [15: № 211]. У «привороженного» растет живот, как у беременной женщины: «Стал мужик толстеть. Живот вырос – страх смотреть. Дышать тяжело стал. Думали, что помрет скоро» [15: № 211]. Находится «ненашенский дедусь» – «знающий», который вылечивает парня, извлекаемая порчу из его тела: «Много лягушек в печь поскидал».

Порча в теле человека ведет себя как плод – человека или животного: она движется, растет; черкаска Матренка жаловалась, что «испортила де ее Кузкина жена Крючка Оринка... и с тех де мест и по сю пору она болит нутром, а внутри де у нее шевелитца и ныне не ведает, что от того времени» [18, с. 95].

Порча обладает признаками смерти; так, один из видов порчи назывался «сухие роды» («сухой» в значении «мертвый», «бесплодный»), и порча эта обычно насыщалась на мужчин; так, колдун Гришка (собирал куски) давал им что-то в питье, «начнут рожать и мужчины, а разродиться не могут, потуги делались родильные у мужчин» [3, с. 70].

Порча (икота), наделенная зооморфными признаками, несовместима с плодом человека, она его уничтожает: «Икота ребенка в брюхе съедает... она у ребенка уши да затылок, да пальцы у рук съела» [17, с. 88].

Вторгшийся тело жертвы помощник омыслается как нечто «неправильно рожденное», или иначе, порча – это «животное», рожденное в теле человека [17, с. 194]. Таким образом, доминантными в концепте порчи являются зооморфные признаки, Порча связана с представлениями о беременности и рождении – олицетворением плодородия. Однако порча – это «неправильное» рожденное, она ассоциируется со смертью.

Лишить человеческого тела природных признаков, то есть «изгнать» из него порчу можно с помощью различных магических средств и приемов, например, катанием яйца и чтением заговора и др. Извлечение мифологического персонажа из тела больного ассоциируется с родами: «Женщина ее (икоту – *Н.М.*) может родить. Полечится, она ее родит» [32, с. 175]. В предложенной Г. Кабаковой типологии лечения в соответствии с «семантическими моделями» одна из моделей обозначается как «роды»: возвращение к начальной ситуации – освобождение тела от болезни и «новые роды», отсылка болезни к ее виновнику, просьба о здоровье у потусторонних сил, уничтожение болезни [9, с. 44–45].

У мифологических персонажей (порчи, икоты) и плода разные направления «выхода» из тела женщины: у икоты – вверх, через рот, у плода – вниз. По народным представлениям, через рот человека выходит душа. Таким образом, порчу и икоту можно сравнить со второй душой человека, следовательно, концепт *порча* включает признаки смерти.

Концепт *порча* также включает эмоциональные характеристики: наступление болезни приводило к изменению внутреннего состояния человека. Обычно первой эмоцией испорченного человека являлась тоска; слово «тоска» восходит к «тощий», семантика слова связана с представлениями о пустоте, опустошении [1], то есть больной чувствует, что он лишается чего-то. Так, в рассказе женщины, которую испортили магическими средствами – «поддали в еде»: «А перед этим кто-то проткнул у нас кашу в чугушке, должно, соседка по сердцам подделала. Мы всю эту кашу с хозяином и поели. На него напала тоска, хоть со двора долой иди, ничего не мило, а меня лихорадка затрепала вовсе» [20, с. 314]. В судебном деле 1826 г. в Томской губернии пьяный крестьянин А. Пришвицын насильно поцеловал крестьянку Марфу и дунул на нее: «...с этого времени она почувствовала величайшую грусть, как будто что-нибудь потеряла» [10, с. 8].

Таким образом, испорченные люди вначале ощущают появление внутри себя «инородного» существа, а затем – тоску, которая сопровождается потерей жизненных сил или утратой каких-либо свойств – памяти и разума; или, наоборот, первоначально испытывают тоску, а затем чувствуют чужое присутствие.

Зооморфные признаки концепта порчи проявляются в том, что эта болезнь напоминает хищное животное. Так, крестьянин из Нижегородской губернии рассказывал, что «в его брата порча вползла в виде змеи и жила там внутри, сосала и душила его» [17, с. 195]. По традиционным представлениям русских, порча похищает жизненную силу больного. В сибирском заговоре «От живой порчи» встречается образ порчи – нечистой силы, которая «ломает кости», «сушит сердце», «пьет кровь», «ест тело», то есть уничтожает целостность организма и забирает жизненные силы больного:

«Пока нечистая сила
у раба крестьянского (имярек) стояла,
желту кость ломала,
серое сердце сушила,
кровь пила...» [25, с. 393];

«Отойди, нечистая сила,
от крестьянского сердца (имярек),
не пей горячую кровь,
не ешь белое тело» [25, с. 393].

Среди симптомов порчи – ломота, то есть нарушение целостности тела; слово

«ломота» родственно словам со значением 'бить, разбивать', 'искалеченный'. В судебных делах XVII в.: тотемский крестьянин испортил (здесь порча имеет название *ломота*) здешнюю женку и «напустил на нее ломоту, и кричит она позверски» [5, с. 326]. Нарушение целостности тела приводит к приобретению признаков животных.

В заговорах также встречается мотив «колдун ест мясо, пьет кровь больного»; так, в заговоре «От колдуна» заклинающий меняет ситуацию на желаемую, с иным смыслом, он требует от колдуна есть собственное мясо и пить собственную кровь: «Колдун, режь свое тело, пей свою кровь, а до моего тела нет тебе дела» [16, с. 231].

Состояние испорченного человека определяется как «сохнет», «чахнет», здесь также присутствуют признаки растения. Слово «сохнуть» применительно к человеку имеет значение 'худеть', к растению – 'засохнуть, умереть'; слово «чахнуть», родственное 'исчезать, усыхать', имеет значение 'терять жизненные силы, болеть, сохнуть'. В судебном деле XVII в. читаем: Дарьица, жена дьячка, заподозрившая в воровстве своего платья односельчанина крестьянина Евтифея, «похвалялась»: «„И сделаю его де така черна, как в избе черен потолок, и согнетса так, как серп согнулася“. И после де той Дарьициной похвалки тот Евтюшка заболел вскоре, и три годы ходе сох, и сохши умер» [18, с. 382]. Испорченная на свадьбе женщина становится неподвижной и «высыхает»; после свадьбы она в течение 5 лет «сидит в углу» (так в Пудожье говорят о тяжело больных, неподвижных людях). В.П. Кузнецова о такой женщине пишет: «Ее покинули силы, и она вся засохла» [11, с. 125].

Мифологический персонаж, внедрившийся в тело человека, «пожирает» жизненную энергию, поддерживая, таким образом свою силу: «Применительно к человеку физическому *сухой* означает недостаток “тела” и жизненной субстанции» [29, с. 386]. Кроме того, заимствование жизненных сил людей способствует продолжению существования мифологического персонажа в человеческом мире.

Сходные представления встречаются и у других народов. Медленно текущую болезнь азанде рассматривают как результат колдовства: «смерть наступает после того, как колдун съест всю душу жизненно важного органа» [33, с. 317].

Внедрение порчи приводит к изменению «состава» тела больного человека,

его внешних границ, его реконфигурации (изменению структуры тела), а также к изменению его душевных качеств; так, в уральском рассказе «они (злые люди), как сделали с ним, с сыном, переродился, злой такой стал, родителей не почитал» [27, с. 61]. Кроме того, испорченный человек, обычно женщина, приобретала новые свойства: она наделялась провидческими способностями. Вхождение икты в женщину напоминает прохождение обряда инициации колдуна, во время которого он проглатывает в себя животное, например, лягушку. Вкушение животного в обрядах инициации приводит к получению магического знания. Исследователи отмечали, что и.-е. *gen* – 'знать' тождественно *gen* – 'рождать (ся)' и происходит из него [30, с. 74]. Таким образом, в представлениях о порче соединяются представления о рождении и вещем знании.

Отличие колдуна от больного состоит в том, что первый управляет этим мифологическим животным, а больной находится во власти мифологического персонажа в облике животного, которое, в свою очередь, подвластно колдуну.

Таким образом, народный концепт *порча* обладает значительным количеством культурных коннотаций, которые в сумме составляют важную часть культурного кода духовной культуры русских, прежде всего – народной медицины.

Основные аспекты народного концепта порчи у русских следующие. Блок признаков «живая природа» концепта *порча* представлен фитоморфными, зооморфными признаками, что свидетельствует о ее происхождении из мира природы. Порча персонифицирована, она воспринимается как живое существо, которое обладает способностью передвигаться, есть, говорить и др.

Порча связана с представлениями о беременности и рождении – олицетворением плодородия. Однако порча – это «неправильное» рожденное, она ассоциируется со смертью. Базисными признаками концепта *порча* как болезни являются «нарушение целостности организма», «слабость человека». Порча приводит к изменению состава и конфигурации тела больного, однако она же является причиной появления у человека магического знания. Концепт *порча* в мифологической картине русских максимально взаимодействует с такими суперконцептами как «жизнь», «смерть», «плодородие», «природа».

- [1] Байбурин А.К. Тоска и страх в контексте похоронной обрядности // Труды факультета этнологии. – 2001, вып. 1. – С. 96–105.
- [2] Баранов Д.А. Беременность // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. – СПб.: Искусство, 2005. – С. 55–58.
- [3] Весин Л. Народный самосуд над колдунами // Северный вестник. – 1892, № 9. – Отд.2.
- [4] Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М.: Индрик, 2000. – 432 с.
- [5] Врачебное строение в допетровской Руси / Новомбергский Н. – Томск: Паровая типо-лит. Сиб. т-ва печ. дела, 1907.
- [6] Добровольская В.Е. Народные представления о колдунах в несказочной прозе // Мужской сборник. Вып.1: Мужчина в традиционной культуре. – М., 2001. – С. 95–106.
- [7] Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. // Известия ОЛЕ-АЭ. Т.30: Тр. этногр. отдела. Кн. 5, ч. 2. – М., 1878.
- [8] Загадки русского народа / Сост. Д.Н. Садовников. – СПб.: 1876.
- [9] Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М.: Наука, 2001. – 335 с.
- [10] Костров Н.Н. Колдовство и порча между крестьянами Томской губернии // Зап. Зап-Сиб. отд. ИРГО. – Омск, 1879, Кн. 1.
- [11] Кузнецова В.П. О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежский сборник. – Петрозаводск, 1992. – С. 117–131.
- [12] Мазалова Н.Е. Состав человеческого: Человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – 216 с.
- [13] Мазалова Н.Е. Этнографические аспекты изучения личности «знающего»: XIX – начало XX в. – СПб: Петербургское востоковедение, 2011. – 304 с.
- [14] Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. – СПб., 1996. – 312 с.
- [15] Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. Зиновьев. – Иркутск, 1987. – 401 с.
- [16] Нижегородские заговоры (В записях XIX—XX веков) / Сост., вступ. ст. и коммент. А.В. Коровашко. – Нижний Новгород, 1997.
- [17] Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. – СПб., 1994. – С. 172–205.
- [18] Новомбергский Н.Я. Колдовство в Московской Руси XVII в. – М., 1906.
- [19] Пименова М.В. Концептуальные исследования и национальная ментальность // Гуманитарный вектор. – 2011, № 4 (28).
- [20] Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. – СПб., 1903. – 414 с.
- [21] Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. – М., 1959.
- [22] Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 366 с.
- [23] Русинова И.И. Еще раз об облике бесовском. Статья I (на материале мифологических рассказов Пермского края // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. – 2010, вып. 3 (9). – С. 18–24.
- [24] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 1: Пошехонский уезд. – СПб.: Изд-во «Деловая типография», 2006.
- [25] Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока 1997: Песни, заговоры. Т. 13. – Новосибирск: Наука, 1997.
- [26] Словарь русских народных говоров. Т. 10. – М.–Л.: Наука, 1974.
- [27] Словарь русских народных говоров. Т. 37. – М.–Л.: Наука, 2007.
- [28] Титов А. Дела XVIII в. // Русский архив. Кн. 3, – 1902, № 11.
- [29] Толстая С. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 117–131.
- [30] Топоров В.Н. Об одной индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры: Заговор. – М.: Наука, 1993.
- [31] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. – М.: Терра – книжный клуб, 2008.
- [32] Христофорова О.Б. Заметки о колдовстве и естественных надобностях // АБ-60: Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2007.
- [33] Эванс-Причард Э.Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. – М.: Республика, 1994.
- [34] Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.