

КУЛЬТУРНА / СОЦІАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 39:615.89(=16)

DOI: 10.31651/2076-5908-2019-1-83-90

ТЕМЧЕНКО Андрій Іванович,
кандидат історичних наук, доцент,
Черкаського національного
університету імені Богдана
Хмельницького,
Orcid ID: 0000-0003-3999-9459
e-mail: temchen@ukr.net

«ТІЛЕСНА ДУША» В ЛІКУВАЛЬНО-МАГІЧНИХ ПРАКТИКАХ СЛОВ'ЯН

Лікувально-магічні практики слов'ян є залишками архаїчних міфів про людину. Важливим компонентом цих міфів є вчення про душу, окремі фрагменти яких можливо реконструювати, вивчаючи тексти, що виконували під час здійснення лікувальних обрядів. Свідчення про існування тілесної душі зустрічаються у працях К. Мошинського і М. Поповича, які стверджували, що в уявленнях слов'ян душа людини є потрібною. Висновки учених підтверджуються етнографічними, фольклорними і лінгвістичними даними.

Потрібна структура душі зіставляється з трьома рівнями тіла, які позначають його верх, середину і низ, що відповідає вертикальній структурі міфологічної картини світу, властивій індоєвропейській традиції. Верх тіла персоніфікується обличчям людини, власне душа концентрується в очах й ідентифікується як «знаюча». Міфологізація погляду пояснюється природою зору як основного засобу пізнання дійсності, а також його зворотною функцією – здатністю передавати інформацію невербального характеру, що пояснює дотримання обрядових регламентів на «право погляду», його тривалість і виразність. Середина тіла асоціюється з емоціями і відчуттями, тому розташовується в серці, з яким пов'язують також сферу інтимного життя людини. Традиційно апелювання до «чуттєвої» душі зустрічається в жіночих текстах-приворотях і чаруваннях. Нижня душа – «утроба» контролює фізіологію людини, тому з нею зіставляються дихальні, травневі, видільні і репродуктивні органи. Найчастіше лікування нижньої душі здійснюється в замовляннях від механічних ушкоджень внаслідок важкої праці, а її «регулювання» – в обрядах на важкі пологи. Структура «утроби» людини відрізняється від аналогічної душі у тварини, яка асоціювалася з поняттям сили – «спору», що відбилося в лексичному матеріалі.

Ключові слова: міф, тіло, лікувальний обряд, душа, очі, голова, сліпота, живіт, серце, сила.

Постановка проблеми. Проблема осмислення «тіла» і «душі» людини набуває рис важливої онтологічної проблеми, що простежується в дослідженнях з філософської / культурної антропології і психології. Існують декілька підходів у тлумаченні зазначених категорій, які трактуються як дуальність або цілісність. Однак найбільш раціональною є думка, що «душа фізичної людини <...> втілена в реальному образі, видимість якого є зовнішнім втіленням нашої душі. Людина є душевно-тілесна, психофізична істота або інакше: людина є одухотворене тіло або тілесно втілена душа» [1]. Цікавим є те, що роздуми відомого філософа перетинаються з теорією міфу, де зазначені поняття є нероз'ємними, тобто «тіло» мислиться як «спресована» проекція «душі». Схожі трактування простежуються в сучасних напрямках психології, зокрема у вченні про те, що фізичні хвороби викликані не лише зовнішніми, але внутрішніми факторами [2].

Метою статті є аналіз лікувально-магічних практик слов'ян, що є залишками архаїчних міфів про людину.

Виклад основного матеріалу. В цьому контексті актуальними видається аналіз лікувально-обрядових текстів (далі – ЛОТ), де «тіло» сприймається як фізична іпостась «душі», структура якої, так само як форма «тіла», не є однорідною. На думку М. Поповича, в міфологічній картині світу слов'ян (далі – МКС) тілесна душа є потрібною і ототожнюється з головою / очима, серцем і низом тіла [3, 71-72]. Рудиментарні свідчення про множинність душ зустрічаємо в ЛОТ: «Свети Яне, Боже каплане (священик), стережи мої душечки» [4, № 975], а також в сталих виразах на кшталт «Душа у п'яти заховалась», «Душа у мене вступила» [5, 509, 529], що описують стан стресу («переляку»), внаслідок чого «верхня» душа переміщується «вниз», тобто повертається у стан тваринних рефлексій, коли домінуючим видаються первісні інстинкти виживання.

У МКС людина є моделлю всесвіту [6], тому її «верхня» душа асоціюється з космічним верхом – небом (зоря – «небесне сяйво», лит. *zereti* – «сяяти», рос. зрение). Традиційно «*vultus est index animi*» (лат. «очі – дзеркало душі»), тому душа розміщується безпосередньо в очах, які одночасно випромінюють / «зрять» (д.-р. зьрти) і сприймають / «бачать» (**ob-aciti* ↔ **oko*) світло, розрізняють і усвідомлюють його, тому асоціюються зі знанням (у-зріти – «зрозуміти»). Важливим видається якість цього світла. Аналогічно до небесного воно диференціюється на таке, що творить, і таке, що шкодить – знищує, спопеляє, «зурочує» (діал. *зенки*). Семантика бачення тут розуміється в ширшому контексті і стосується не лише зримого, але й невидимого світу, оскільки по очам можна передбачити наміри людини або змодельовати («зглазити») її подальші дії. Крім лексичних зв'язків семантика зору набуває метафоричного прочитання і ототожнюється з істинним видінням-віданням (д.-р. *видеть-вѣдять*), яке реалізується у правилі «Краще один раз побачити, ніж сто раз почути», а також може транслюватися у формі ритуального говоріння – баяння (чеськ. *bájit* – «розповідати казки» [7, 138]), яке є сентенційним («*Sermo est imago animi*» (лат. «мова – образ душі»)). Цікавими також видаються інші паралелі ситуативного характеру, пов'язані із семантикою зору, голосу і знання, на кшталт: укр. бачити – «видіти» / з рос. діал. бачить – «говорити»; д.-р. *глась* – «голос» / рос. глаз – «орган зору»; д.-р. *сьмотрѣти* – «дивитися» / лит. *matrùs* – «обережний», лтш. *mast* – «сприймати».

У МКС «верхня» душа ототожнюється з *person*(ою), що пояснює звичай відсікання голови як способу обрядової деперсоналізації тіла, позбавлення його ідентифікації і здатності бачити / діяти у світі чуттєвих / видимих об'єктів. Аналогічним чином в ЛОТ знищуються хвороби: «Чи ти гнетуха, чи ти трясуха <...> буду я тобі лице замовляти, буду тобі очі випікати» [8, 126-127-е]; «А ти, Ісус Христос Спасіцель, тачи мечи і здимай бесу голаву с плечей»; «Ісаче, бярі острый меч і рубай змеїним дочкам голови с плеч» [4, № 236, 548]. Актуальною в цьому сенсі видається опозиція «зрячий-сліпий», оскільки

здатність бачити є властивістю живих і протиставляється сліпоті як ознаці потойбічного світу. Життя людини вимірюється можливістю сприймати світ візуально, що відбилось в семантиці поняття «вік» – у значенні віка-ока і власне життя-віку як часу перебування у світі зримих об'єктів, по завершенні якого закриваються очі / віко домовини. Закривання очей-вік покійникам простежується ще в ямній, катакомбній культурах, де мерцям заліплювали зіниці глиною. В такий спосіб відбувалося обрядове засліплення мертвого, на що указує структура субстантиву «с-ліп-ий». Аналогічним чином утворені іменники, де префікс «с» указує на приналежність або спільність: рос. с-частье – буквально «з частиною» (за Б.О. Рибаківим частина під час поділу загальної здобичі / урожаю [9, 384]); с-путник – «подорожній», со-ратник – «побратим» і т. п. Натомість корінь «ліп» як варіант іменника «леп» позначає землю, де ховали покійника. Звідси «ліпити» в значенні «створювати штучну форму (із землі-глини?)», яке наближене з д.-р. лѣпо – «добре» (пор. з віруваннями, що Бог виліпив людину з глини [10, 89-90]).

Значеннєва спорідненість лексичної пари «ліпити-засліпити» опосередковано свідчить, що іменник «сліпий» міг позначати «того, в кого замащені очі», тобто бути табустичним найменуванням мерця. Подібні називання простежуються в тотемних назвах тварин, зокрема «косолапий», «господар»; «сохатий» тощо. У слов'янській міфології хтонічні істоти, як правило, сліпі [11, 72-73]). В ЛОТ «сліпий» також ототожнюється з деформованим тілом «мертвого»: «тут тобі (пристріт – прим. авт.) не стояти <...> кості не ламати, крові не розливати, руса волоса не в'ялити, світлих очей не сліпити» [8, 138]. Аналогічні тенденції зафіксовано в прокльонах – обрядових апеляціях до потойбічних істот («Щоб <...> чорт узяв», «Щоб <...> ще маленьким лихо взяло», «Мара світова»), які співвідносяться з констатацією різних етапів поховального обряду, зокрема із закриванням очей, виходом душі з тіла і кремацією: «Щоб <...> очі повилазили», «Щоб <...> пусто було», «Щоб <...> з димом пішов» [8, 98]. Ставлення до сліпих як до напівпокійників простежується в архаїчному звичаї засліплювати полонених ворогів як запобіжного засобу від помсти і можливості псування поглядом. Геродот переповідає, що скіфи засліплювали рабів, нащадків яких називали «синами сліпих» [12, 81-91], тому око могли приносити в якості викупної жертви (пор.: «Око за око, зуб за зуб»). Рудименти цього звичаю залишилися в епосі кавказьких народів, де син сліпого (раба) народжується богатирем [13, 95].

У міфології втрата фізичного зору могла бути метафорою rites de passage. В балканських текстах віли вибивають око старцю, пошук якого (відновлення «іншого» зору) і становить сюжет казки [13, 95]. В східнослов'янських казках герой, потрапивши до хатинки Баби Яги, жаліється на біль в очах [11, 75], тому тимчасове позбавлення зору (замашування, зав'язування очей), тобто введення в стан лімінальності, могло бути елементом ініціального обряду, що здійснювався з неофітами-жрецьми. Сліпими були легендарні провидці Тиресій і Гомер, а також українські кобзарі, які володіли «таємними» знаннями.

На відміну від «бачення», за допомогою якого сприймається зрима частина буття, середня душа «оперує» у світі невидимого, де людина керується інтуїцією і передчуттями, які співвідносяться з серцем: «Чути серцем», «Серце холоне», «Куди серце лежить, туди й око біжить», «Що на серці – то на серці, а що в животі, то чого там нема» [5, 389, 557]. В ЛОТ серце зіставляється з емоціями і стосується сфери інтимних стосунків: «Полети ж ти, огнений бугало, до козака у двір. Де ти його спобіжиш <...> учепись ти йому в серце, затопи ти його, запали ти його: щоб він трясся і трепетався душею і тілом за мною» [14, 41]. Семантичні відмінності між верхньою і середньою душею проявляються у фразеологізмі «Душа бачить, а серце чує», де здатність знати-бачити-говорити відрізняється від можливості слухати-чути-відчувати.

В тілесній ієрархії серце і голова посідають вищу позицію і термінологічно відрізняються від органів, розташованих в нижній частині тулуба. Печінка, нирки,

шлунок, кишки сприймаються як єдине ціле і позначаються спорідненими родовими поняттями живіт або «утроба»: д.-р. животъ – «життя, майно»; серб.-хорват. живот – «чоловічі статеві органи» [7, 52]; словен. otroba; серб.-хорв. утроба црна – «печінка», утроба бижела – «легені»; д.-р. утроба – «живіт, матка»; чеськ. útroba – «нутроці, материнське лоно» [15, 176]. На відміну від розмовного «живіт» архаїчне «утроба» вживається у «взускопрофільних» обрядових текстах, що виконували перед здійсненням абортів: «Помилуй мене, Господи, за чадом моє, умертвлене мною в утробі моїй» (с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.). Рудименти уявлень про плотську, «утробну» душу зустрічаємо в приказках типу: «Аби душа сита, та тіло не наге», «Прийми душа із ковша», «Душу проквасить», «Не йде до душі» в значенні *несмачне* [5, 14, 217, 240, 440, 543].

Органи, що розташовуються в нижній частині, «відповідають» за життєзабезпечення тіла і продовження роду, тому їх ще називають «маткою». В. Милорадович зазначає: «матка, особливий чоловічий орган, який розміщується в здоровому стані поблизу пупка <...>», після чого додає, що під «маткою» розуміється також жіночий дітородний орган [16, 81-82]. У цьому контексті «матка» є мовним атавізмом і, на думку М. Маковського, позначає принцип споживання і запліднення: *mater співвідноситься з готськ. matjan – «їсти» + д.-англ. teors – «penis» [17, 163]. Звідси семантика рос. діал. матерый – «сильний»; болг. матор – «міцний, здоровий, зрілий» [18, 581]. У Західній Сербії, щоб попередити град (надмірність чоловічого принципу зволоження-запліднення), господарка виходила назустріч хмарі, де перебувала Хала, і, задравши поділ сорочки (жіночий принцип споживання-ковтання), кричала: «Біжи, чудо від чуда чудного!» або «Не йди, зміюка, на зміюку! Моя зміюка достатньо таких ковтнула» [19, 594-595].

У текстах до худоби цю частину тіла називали по іншому, що указує на диференціацію понять людської і тваринної душі: «Сонце ў очи, місяць у плечи, щоб ніхто не потяг з моєї корові спору, ні ў день, ні ў ночі, ні на воде, ні на еде» [4, № 887]. Доречним тут видається порівняння з д.-р. Споринею, білор. Спорішом – втіленням культу родючості і життєвої сили, що початково позначав подвійне зерно / «цар-колос» [20, 467]. Відповідні етимології підтверджуються лексичним матеріалом: д.-р. съпоръ, словен., польськ. sroǒg; чеськ., словц. srog – «суперечка» семантично пов'язане з д.-інд. ṛt-, ṛtanā – «боротьба»; але рос. спорный – «кмітливий, проворний», укр. спорий – «успішний», д.-р. съпоръ – «багатий», болг. спор – «прибуток, урожай», чеськ. sroǒy – «міцний, щедрий», споріднене з д.-інд. sphirás – «багатий, великий», лат. prosper – «щасливий» [21, 737-738]. Скоріш за все, «спор» є складним поняттям і зіставляється з д.-р. пьря – «сила» (звідси пора – «сприятливий час»), а префікс «с» слугує засобом підсилення, що презентує його обрядове значення як місця концентрації життєвої сили.

Поняття з коренем «пор» / д.-р. пьрь зіставляються з побутовими предметами, діями, тотемами, міфологічними персонажами, що сполучаються з поняттям сили: «прести» (сполучення «ст» є засобом додаткового підсилення, в міфології нитка є символом долі, товщина якої позначає силу життя), «то-пор», «ве-пр»; «о-пиратися» (можливо, звідси о-пир / у-пир в значенні «чужа сила»); як варіант: «в-поратися»; «по-правлятися». З д.-р. пьрь асоціюються інші поняття, зокрема: правий – «сильний», протиставляється лівому («слабкому»); пряний – «духмяний» позиціонується до смердючий (похідне від *mer / *mor → *mertī → ст.-слов. мрѣти); прямиий – «рівний, сильний» протиставляється кривому – «не-рівному, хромому, сліпому» (пор. «кривий на одне око, ногу», загнутися, перекинутися – «померти»). Звідси: кривда – «не правда, не-доля»; красти – «присвоювати чуже добро, силу»; кривлятися – «спотворювати дійсність», споріднене з поняттям потворний – «той, хто діє навпаки». Крив – міфічний предок кривичів, які проживали у малодоступних «кривих» місцях. Очевидно відбиває частину опозиції «свій / прямиий» – «чужий / кривий» [22, 23, 27]. Слова з коренем «пра» (як можливий

варіант «пор») зіставляються з поняттями з префіксами «пре», «пра» із значеннями досконалості, сили, першості: рос. прекрaстный; престол; д.-р. прапруда – «сильна злива»; пре-док, пра-щур (Ілля Муромець після зустрічі з прашурами-старцями «чує у собі силу велику»). В контексті ЛОТ співвідноситься також з поняттями з суфіксом «ищ»: «Ніч темна, ніч тишна <...> замкни моїм ворогам губи і губища, щоки і прашоки, очі і праочі» [8, 106-е].

На відміну від людей в МКС тварини мають лише плотську душу, вони позбавлені почуттів і розуму, що зумовлено горизонтальною структурою їхнього тіла («утроба» перебуває в одній горизонталі з головою і серцем). У міфології душу тварини розміщують в «місцях сили» і ототожнюється з рогами, ратицями, зубами і пазурами. Сповідування культу тваринної сили є рудиментом тотемних вірувань, залишки яких збереглися в ЛОТ: «Вилетів ворон з чорного моря, очі в нього червоні, ніс, нігті і панігті, відідрав він вроки і урочища» [23, 128]. Цікавим у цьому аспекті видається співвіднесення семантики «нігті-панігті», якими ворон «віддирає уроки», з традиційними заборонами розкидати зрізані нігті. Українці вірили, що нігті необхідно ховати для того, щоб ними не скористався чорт [8, 96], оскільки їх вважали осереддям сили, що пояснює використання цього образу в магічних лікувальних практиках. «Жилами, силами, кігтями, нігтями (ім'я) сустави на місце стали»; «Беру жилами, силами, кігтями, нігтями, шчоб (ім'я) сустави на містечко стали» [4, № 401, 606].

Висновки. Рудименти уявлень про душу, яка насичує різні частини тіла, свідчать про трансформацію давніх анімістичних уявлень і розвиток аналітичного мислення, пов'язаного з необхідністю локалізувати місце ураження. Traditional hominem на відміну від первісної людини починає розрізняти «персональні» властивості розуму й емоцій і, незалежні від вольових імпульсів, функції фізичного тіла. На цьому етапі міф трактує душу не як окрему, від'ємну від тіла субстанцію (так вважають адепти окремих релігій і представники деяких філософських течій), але сприймає її як цілісність, де тіло є реалізацією духовного плану, його фізичним втіленням, створеного «за образом і подобою». Натомість після смерті тіла душа втрачає цю здатність і стає безплотною матерією всесвіту.

У цьому контексті стають зрозумілими міфологічні уявлення про позаземне життя, перекази про «блукаючі» душі не «виживших віку» самогубців, які прагнуть знайти «інше» тіло, або неспокутувані душі грішників, яких «не приймає земля», тому вони не можуть здійснити «перехід» в світ прашурів.

За логікою міфу діяльність душі обмежена тілом, що пояснює, чому в ЛОТ вона концентрується в голові, серці і животі. Потрійність душі в МКС слов'ян нагадує античні вчення про три іпостасі душі – розумну, тваринну і рослинну (в традиційній культурі – знаючу, чуттєву і «утробну»). Схожими є також інші концепції, наприклад уявлення про людину у ведичній філософії, а також дослідження в галузі аналітичної психології.

Ідентифікація знаючої душі з обличчям / очима людини пояснюється тим, з обличчям ототожнюють ту чи іншу особу. Візуалізація відбувається не лише зовнішності, яка характеризує соціальну, вікову і статеву приналежність. За рисами обличчя угадували також вдачу і характер, що пояснює походження фізіономіки.

Відповідні властивості пояснюються подвійною природою «верхньої» душі, яка сприймає видиму інформацію і переосмислює її. Результат цього внутрішнього процесу продукується через погляд, тому вважається, що очі віддзеркалюють сутність особи – її думки, емоції і прагнення (в тому числі негативні «уроки»). Зрозуміло, що погляд фіксує лише окремі моменти буття, іноді такі, що асоціюються з метафізичними станами, описання і передача яких здійснюється за допомогою обрядово-поетичної мови, що пояснює обрядову синонімію між поняттями «бачення» і «говоріння». Таке ставлення до «верхньої» душі пояснює звичай відсікання голови небезпечним

злочинцям (а також хворобам, хтонічним істотам), яке має ознаки ритуальної страти, оскільки деперсоніфікує особу. Схожими за семантикою є інші види покарання, зокрема осліплення, яке частково дублює обезголовлення, що пояснює ритуальне випікання «недобрих» очей «відьмам» і «врагам». Розуміння сліпоти як аналогу смерті пояснює семантику тимчасового позбавлення зору під час перехідних обрядів.

Міфологічні уявлення про душу доповнюються її здатністю передчувати-віщувати, що дає їй змогу оперувати в світі невидимого. Відповідні властивості приписуються «середній» душі, що асоціюється з серцем, яке відповідає за інтимну сферу буття, а також інтуїтивне сприйняття дійсності.

В МКС «базовою» вважається «нижня» душа – «утроба», яка контролює фізичний стан. Невипадково в текстах, які виконуються з метою полегшення родів або лікування фізичних ушкоджень, ця іпостась душі детально описана і представлена за допомогою ланцюжкоподібних перерахувань. У тварин фізична душа асоціюється з поняттям сили і розташовується в рогах, зубах, ратицях і кігтях. Атавістичні форми, що асоціюються з поняттям сили, фіксуються також в назвах окремих предметів, дій і тотемів, які крім побуту використовуються під час виконання апотропейних і лікувальних обрядів. Рудименти цих форм дійшли до нашого часу у вигляді сталих понять і виразів, що регламентують моральні норми функціонування соціуму.

Список використаної літератури

1. Философия Спиркин А. Г. URL. <https://fil.wikireading.ru/63543> (Дата звернення 08.09.2019 р.).
2. Франц А. Психосоматическая медицина. Принципы и практическое применение / пер. с англ. С. Могилевского. – Москва Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. – 352 с.
3. Попович М. В. Мироззрение древних славян. – К. : Наукова думка, 1985. – 167 с.
4. Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / сост. подг. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – Москва : Индрик, 2003. – 752 с.
5. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших. Уклад М. Номис / упор. прим. та вст. ст. М. М. Пазяка. – К. : Либідь, 1993. – 766 с.
6. Темченко А.І. Семантика тілесності в лікувальних практиках українців Полісся. *Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки»*. Черкаси. 2015. № 9 [342]. С. 43-47.
7. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва, под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. Москва : Прогресс. Т. 1 (А – Д). 1986. 576 с.
8. Чубинський П. П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського : в 2 т. Київ : Мистецтво, 1995. Т. 1. 224 с.
9. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва : Наука, 1994. 608 с.
10. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. К. : Довіра, 1992. 414 с.
11. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Санкт-Петербург : Издательство С.- Петербургского университета, 1996. 366 с.
12. Дюмезиль Ж. Легенды о «сыновьях слепых» на Кавказе и в Прикавказье. *Этнографическое обозрение*. 1996. № 5. С. 81-93.
13. Башилов В. Н. Слепые в кавказском и среднеазиатском фольклоре. *Этнографическое обозрение*. 1996. № 5. С. 94-109.
14. Українські замовляння / упор. М. Н. Москаленко, авт. передм. М. О. Новікова. – К. : Дніпро, 1993. 309 с.
15. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва, под ред. и с предисл. Б. А. Ларин. Москва : Прогресс. Т. 4 (Т – Ящур) 1987. 864 с.
16. Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком, В. П. Милорадовичем). *Українські чари* / упор. О. М. Таланчук. Київ : Либідь, 1992. С. 32-95.

17. Маковский М. М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность – формы – развитие. Москва : КомКнига, 2005. 280 с.
18. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва, под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. Москва : Прогресс. Т. 2 (Е – Муж), 1986. 672 с.
19. Толстой Н. И. Глаза. *Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого.* Москва : Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 500-502.
20. Иванов В. В., Топоров В. Н. Спорыш. *Мифы народов мира : в 2 т. / пор. ред. С. А. Токарева.* Москва : Советская энциклопедия, 1992, Т. 2. 719 с.
21. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва, под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. Москва : Прогресс. Т. 3 (Муза – Сят). 1987. 832 с.
22. Иванов В. В., Топоров В. Н. О древних славянских энтонимах (Основные проблемы и перспективы). *Славянские древности. Этногенез. Материальная культура Древней Руси : сборник научных трудов.* К. : Наукова думка, 1980. С. 11-45.
23. Малорусские суеверия, коим мало, кто верил, собранные 1776 года. Рукопись А. И. Чепы. *Киевская старина.* 1892. Т. XXXVI. С. 119-130.

References

1. Philosophy Spirkin A.G. URL. <https://fil.wikireading.ru/63543> (08.09.2019).
2. Franz Alexander Psychosomatic medicine. Principles and practical application. Moscow. Москва: Publishing house «EXMO-Press», 2002. 352 p. [in Russian].
3. Popovich, M.V. (1985). The worldview of the ancient Slavs. Kiev: Scientific thought, p. 167 [in Russian].
4. Agapkina, T.A., Levkiyevskaya, E.E., & Toporkov, A.L. (Eds.). (2003). Polesye conspiracies (in the records of 1970—1990-ies). Moscow: Indrik [in Russian].
5. Ukrainian sayings, proverbs and so on. Collections of O. V. Markovich and others (1993). Kyiv: Lybid. 766 p. [in Ukrainian].
6. Temchenko, A. (2015). Semantics of the lower body in the mythological representations of Ukrainians. Ukraine in the ethno-cultural dimension of centuries (Issue 5, P. 82-90) [in Ukrainian].
7. Fasmer, M. (1987) Etymological dictionary of the Russian language: in 4 v. Moscow: Progress, 1986-1987. V. 4. 864 p. [in Russian].
8. Chubynsky, P. P. (1995). Wisdom of the Centuries. Ukrainian folklore in Pavlo Chubynsky's creative heritage: in 2 v. (Vol. 1). Kyiv: Art [in Ukrainian].
9. Rybakov, B. (1994) Paganism of the ancient Slavs. Moscow: The science. 608 p. [in Russian]
10. Bulashev, G. (1992). The Ukrainian people in their legends, religious views and beliefs. Kyiv: Trust, 414 p. [in Ukrainian].
11. Propp, V. Ya. (1996). Historical roots of the fairy tale. St. Petersburg: St.-Petersburg University Publishing House [in Russian].
12. Dumezil Georges (1996) Legends of the “sons of the blind” in the Caucasus and in the Caucasus. *Ethnographic Revie.* № 5. P. 81-93 [in Russian].
13. Basilov, V. N. (1996) Blind people in Caucasian and Central Asian folklore. *Ethnographic Revie.* № 5. P. 94-109 [in Russian].
14. Ukrainian orders (1993) Kyiv: The Dnieper. 309 p. [in Ukrainian].
15. Fasmer, M. (1987) Etymological dictionary of the Russian language: in 4 v. Moscow: Progress, 1986-1987. V. 4. 864 p. [in Russian].
16. Talanchuk, O. M. (Ed.). (1992). Recipes of folk medicine, ordering from illness. *Ukrainian charm* (P. 32—95). Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
17. Makovsky, M. M. (2005). The phenomenon of taboo in traditions and in the language of Indo-Europeans. Essence – forms – development. Moscow: ComBook [in Russian].
18. Fasmer, M. (1986). The etymological dictionary of the Russian language: in 4~v. Moscow: Progress. Vol. 2 [in Russian].
19. Tolstoy, N.I. (Ed.). (1995). Eyes. *Slavonic antiquities: an ethnolinguistic dictionary: in 5~v.* Moscow: International Relations (Vol. 1, P. 500-502) [in Russian].

20. Ivanov, V.V., Toporov, V.N. (1992) Knotweed. Myths of the world: in 4 v. Moscow: Soviet encyclopedia, Vol. 2. 719 p. [in Russian].
21. Fasmer, M. (1987). The etymological dictionary of the Russian language: in 4 v. Moscow: Progress. Vol. 3 [in Russian].
22. Ivanov, V.V., Toporov V.N. (1980) About the ancient Slavic names of peoples (The main problems and prospects). *Slavic antiquities*. Ethnogenesis. Material Culture of Ancient Russia: collection of scientific papers. Kyiv: Scientific thought. P. 11-45 [in Russian].
23. Manuscript of A.I. Чера. Little Russian superstitions, how few who believed collected in 1776. (1892) Kyiv antiquity. 1892. Vol.. XXXVI. P. 119-130 [in Russian].

TEMCHENKO Andriy, Candidate of Sciences (History), Associate Professor, Department of History of Ukraine, Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy

“BODILY SOUL” IN HEALING AND MAGICAL PRACTICES OF THE SLAVS

Abstract. Introduction. *The subject of the human body and its binding with the soul makes an interest not only to ethnographers, but is also actively studied in the writings of representatives of other humanitarian branches, indicating the acuity of the chosen problem.*

Purpose. *Healing and magical practices of the Slavs are the remnants of archaic myths about the human. An important component of these myths is the doctrine about the soul, the separate fragments of which can be reconstructed by studying the texts, which were read during the healing ceremonies. Evidence of the existence of a bodily soul is found in the works of K. Moshynsky and M. Popovich, who stated that in the beliefs of the Slavs, the human soul is triple. Conclusions of the scientists are supported by ethnographic, folkloric and linguistic data.*

Results. *Triple structure of the soul is matched with three levels of the body, which denote its top, middle and bottom parts, corresponding to the vertical structure of the mythological picture of the world, typical for the Indo-European tradition. The top of the body is personified by the face of the human; the soul itself is concentrated in the eyes and is identified as “knowing one”. The mythologization of a sight is explained by the nature of the vision as the main means of knowing reality, as well as its reciprocal function - the ability to convey nonverbal information that explains the observance of ritual regulations for the “right to have a sight”, duration and expressiveness of the sight. The middle part of the body is associated with emotions and feelings, that’s why it is located in the heart, with which the sphere of intimate life of the human is also associated. Traditionally, appealing to the “sensual” soul is found in female lyrics-love spells and charms. The lower soul - the “womb” controls the physiology of the human, therefore, respiratory, digestive, excretory and reproductive organs are compared with it. Often, the treatment of the lower soul is carried out in spells against mechanical injuries caused by hard work, and its “regulation” - in the rites of difficult childbirth. The structure of the “womb” of the human differs from the similar soul of the animal, which was associated with force – “dispute”, which is reflected in the lexical material.*

Key words: *myth, body, healing rite, soul, eyes, head, blindness, stomach, heart, strength.*

Одержано редакцією 17.06.2019
Прийнято до публікації 2.09.2019

УДК 39:[659.1+638.1+639.2](=161.2)“16/17”
DOI: 10.31651/2076-5908-2019-1-91-108

БУТКО Андрій Олександрович,
аспірант кафедри суспільних
наук, інформаційної та архівної
справи Центральноукраїнського
національного технічного
університету, м. Кропивницький,
Orcid ID: 0000-0002-8631-5112
e-mail: butandrej17@gmail.com

РОЗВИТОК УХОДНИЦЬКИХ ПРОМИСЛІВ НА ТЕРИТОРІЇ ЗАДНІПРСЬКИХ МІСЦЬ ГЕТЬМАНЩИНИ У XVII – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVIII ст.

У статті розглянуто рівень розвитку рибальства, мисливства, пасічництва, та млинарства на території Задніпрських місць Гетьманщини протягом XVII – першої половини XVIII століть, проаналізувавши наявні в розпорядженні документальні та історіографічні писемні джерела.

Ключові слова: територія Задніпрських місць Гетьманщини, документи з прав власності на ґрунти, промислові уходи, рибні та звірині лови, пасіки, млини.

Постановка проблеми. З 40-х рр. XVIII ст. назва “Задніпрські місця”, використовувалась в офіційних гетьманських та російських документах для позначення заселених територій південного Правобережжя – задніпровської території Лівобережної Гетьманщини [1, 7–15]. Визначним чинником заселення та господарського освоєння території Задніпрських місць, являлась так звана “народна колонізація”, але під постійною спробою всебічного контролю з боку козацької полкової та сотенної старшини Гетьманщини. Заселення та господарське освоєння цього краю розпочався на початку XVII ст. Значно посилювались ці процеси у першій половині XVIII ст., до часу відведення цієї ж території під поселення сербів, і створення в зв’язку з цим на території Задніпрських місць придніпровських сотень Миргородського і Полтавського полків військово–господарського поселення – Нової Сербії в 1752 р.

Територія південніше річок Тясмину і Великої Висі, від Дніпра до Синюхи та Бугу, ще наприкінці XV – XVI ст. частково входила до сфери впливу Черкаського староства Київського воєводства, згодом Корсунського і Чигиринського староств, що виділились з Черкаського, та частково – Брацлавського воєводства, а з середини XVII ст. до Чигиринського полку, та частково до Корсунського і Білоцерківського полків [2, 8–9], а з кінця XVII до середини XVIII ст. – до лівобережних придніпровських сотень, та з 40-х років XVIII ст. і до правобережних сотень Миргородського і Полтавського полків [3, 116].

Природні умови сприяли розвитку промислів на території краю. Протягом XVII ст. до місцевих річок та їх приток, степових та лісових урочищ, жителі як вищезгаданих адміністративних одиниць, так і порубіжних, “уходили” на сезонні промисли – мисливство, рибальство, бортництво та інші їх види, часто організовані українською і польською адміністрацією і панівною шляхтою, козацькою “реєстровою” старшиною і козаками, що з часом привласнювали та освоювали земельні, лісові, водні угіддя на правах займанщини, викупляли право володіння та користування ними (з намаганням закріпити за собою права володіння, підтверженого документально польським чи російським урядом, та козацькою старшиною, гетьманом) в господарських цілях за внесені кошти до урядової чи козацької казни, будували млини, створювали тут свої пасіки та заводи господарства на хуторах [3, 120–213; 4, 7–127, 159–209]. З часом, в першій половині XVIII ст., промисли –